

Université de Montréal

Les femmes disciples dans l'évangile de Luc
Critique de la rédaction

Par
Sylvie Paquette

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.)
en Études bibliques

Avril 2008

© Sylvie Paquette, 2008

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée:

Les femmes disciples dans l'évangile de Luc
Critique de la rédaction

présentée par:
Sylvie Paquette

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Alain Gignac
président-rapporteur

Odette Mainville
directrice de recherche

Denise Couture
membre du jury

Michel Gourgues
examineur externe

.....
représentant du doyen de la FESP

RÉSUMÉ EN FRANÇAIS

La thèse cherche à déterminer comment Luc traite le motif des femmes disciples dans son évangile. L'hypothèse de recherche est la suivante : Luc a présenté les femmes du mouvement Jésus comme des disciples à part entière. Ce faisant, il ouvrait des avenues nouvelles aux femmes de sa communauté.

La méthode principale d'analyse des textes bibliques est la critique de la rédaction, abordée dans une perspective compositionnelle, *i.e.* cherchant à cerner les intentions théologiques sous-jacentes à l'activité rédactionnelle de Luc, tant dans le remaniement de ses sources que dans ses créations originales. Un tel usage permet de démontrer que la critique de la rédaction, en alliant cadre historique et cohérence narrative et théologique, demeure incontournable pour l'exégèse moderne. On utilisera aussi une méthode d'appoint, l'approche socio-critique : celle-ci aide à mieux circonscrire l'univers socio-symbolique de même que le fonctionnement des individus et des institutions au 1^{er} siècle, lequel a vu naître le mouvement Jésus, les premières communautés chrétiennes et les évangiles.

La thèse comporte trois parties. La première présente le fond de scène sociologique et communautaire ayant entouré la rédaction de l'œuvre lucanienne. Le premier chapitre explique quelques dynamiques sociales ayant cours au 1^{er} siècle, lesquelles s'avèrent importantes pour bien comprendre les textes étudiés. Le second brosse un portrait de la condition des femmes en Palestine et dans le monde gréco-romain à cette période, à la fois dans les sphères sociale et religieuse. Le troisième tente de définir la communauté lucanienne dans son ensemble, avec une attention particulière à la place que les femmes ont pu y occuper, tout en présentant quelques clés de lecture de la théologie lucanienne.

La seconde partie offre, en quatre chapitres, les analyses exégétiques détaillées de quatre textes mettant en scène des femmes disciples : les femmes qui suivaient Jésus (Lc 8, 1-3); les femmes témoins de la crucifixion (Lc 23, 49); les femmes au tombeau (Lc 23, 55 – 24, 11); la visite de Jésus chez Marthe et Marie (Lc 10, 38-42). Ces études démontrent que Luc est un évangéliste qui valorise l'engagement des femmes disciples au sein du mouvement Jésus et de la communauté de l'époque, tout en respectant les limites de son milieu et sa culture quant à la place et au rôle des femmes dans la sphère publique, afin de ne pas compromettre la transmission de l'Évangile.

La troisième partie comporte deux chapitres : une synthèse des acquis et une herméneutique. La synthèse, tout en rappelant les données issues des analyses exégétiques, contribue à étayer les conclusions de la seconde partie, en évoquant une reconstruction des premières années du christianisme primitif, période dont Luc cherche à rendre théologiquement compte dans ses *Actes*. L'herméneutique propose que le rapport vivant et fructueux établi par Luc entre sa tradition et sa culture serve de modèle à l'Église catholique d'aujourd'hui afin de revitaliser plusieurs de ses positions, notamment dans les domaines disciplinaire, théologique et éthique.

Mots-clés : Bible – Nouveau Testament – Évangile de Luc – Actes des Apôtres – femmes – disciples – féminisme – critique de la rédaction – approche socio-critique – débuts du christianisme.

RÉSUMÉ EN ANGLAIS

This thesis seeks to determine how Luke treats the motif of women disciples in his gospel. The research hypothesis is as follows: Luke presented women of the Jesus movement as full disciples. In doing so, he was opening new avenues to women in his community.

The main method used for analysing the biblical texts is redaction criticism, understood from a compositional perspective, *e.g.* looking to identify the theological intentions underlying the lukan redaction, in the revision of his sources as well as in his original compositions. Such a use enables us to demonstrate that redaction criticism, combining historical framework and narrative and theological coherence, remains inescapable for modern exegesis. The main method is coupled with an additional one, the socio-critical approach: this one helps to circumscribe the social-symbolical universe as well as the individuals' functioning and the institutions of the first century, where the Jesus movement, the first Christian communities and the gospels were born.

The thesis is divided in three parts. The first presents the sociological and communal background that surrounded the writing of the lukan work. The first chapter explains some sociological dynamics of the 1st century, which are important to fully understand the studied pericopes. The second one paints a portrait of women's condition in Palestine and in the Greco-roman world at that time, in social as well as religious areas. The third chapter tries to define the lukan community as a whole, with special attention to the place women might have occupied in it, while presenting some reading keys of lukan theology.

The second part presents, in four chapters, the detailed exegetical analysis of four texts featuring some women disciples: the women following Jesus (Lk 8, 1-3); the women witnessing crucifixion (Lk 23, 49); the women at the tomb (Lk 23, 55 – 24, 11); and the visit of Jesus at Martha's and Mary's home (Lk 10, 38-42). These studies show that Luke is an evangelist who boosted the women disciples' commitment within the Jesus movement and the community of the time while respecting the limits of his background and his culture as to the proper place and role for women in the public sphere, in order not to compromise the Gospel's transmission.

The third part, divided in two chapters, offers a synthesis of the data and a hermeneutical reflection. This synthesis, while recalling the data stemming from exegetical analysis, supports the conclusions of the second part, by evoking a reconstruction of the first years of primitive Christianity, a period for which Luke tries to account theologically in his *Acts of the Apostles*. The hermeneutic proposes that the living and fruitful link established by Luke between his tradition and his culture can be useful for the Catholic Church today, helping it revitalise some of its positions, especially in disciplinary, theological and ethical areas.

Key-words : Bible – New Testament – Gospel of Luke – Acts of the Apostles – women – disciples – feminism – redaction criticism – socio-critical approach – beginnings of Christianity.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS	i
DÉDICACE	iv
REMERCIEMENTS	v
INTRODUCTION.....	1
ENRACINEMENT DE LA THÈSE.....	1
ÉTAT DE LA QUESTION.....	2
OBJECTIFS ET HYPOTHÈSE DE RECHERCHE.....	10
MÉTHODES.....	11
DÉVELOPPEMENT DE LA THÈSE.....	13
AUTRES PRÉCISIONS.....	15
PREMIÈRE PARTIE : FOND DE SCÈNE SOCIOLOGIQUE, CONDITION DES FEMMES ET CONTEXTE COMMUNAUTAIRE.....	18
CHAPITRE 1 - LES DYNAMIQUES SOCIALES AU 1^{ER} SIÈCLE.....	20
1.1 L'HONNEUR ET LA HONTE.....	22
1.2 LE SYSTÈME PATRONAGE - CLIENTÈLE.....	25
1.3 MALADIE ET GUÉRISON	28
1.4 LA PYRAMIDE SOCIALE.....	31
1.5 LE MARIAGE, LA FAMILLE PATRIARCALE ET LA DYNAMIQUE DU MOUVEMENT JÉSUS	36
1.6 LA PERSONNE HUMAINE AU 1 ^{ER} SIÈCLE DE NOTRE ÈRE.....	47
CHAPITRE 2 - LA CONDITION DES FEMMES EN PALESTINE ET DANS LE MONDE GRÉCO-ROMAIN AU 1^{ER} SIÈCLE	50
2.1 LES FEMMES DANS LA SOCIÉTÉ	51
2.2 LES FEMMES, LE JUDAÏSME ET LES CULTES GRÉCO-ROMAINS	63
2.3 LES FEMMES AU TOURNANT DE NOTRE ÈRE : UNE SYNTHÈSE	69

CHAPITRE 3 - LA COMMUNAUTÉ LUCANIENNE AU TOURNANT DU 1^{ER}

SIÈCLE71

3.1 LUC ? OÙ ? QUAND ? À QUI ? 71

3.2 L'AUTRE « QUI » : LES FEMMES DANS LA COMMUNAUTÉ DE LUC..... 81

3.3 COMMENT? LA THÉOLOGIE DE LUC EN REGARD DE LA SITUATION DE LA COMMUNAUTÉ 85

DEUXIÈME PARTIE : ANALYSES EXÉGÉTIQUES.....101

CHAPITRE 4 - LES FEMMES QUI SUIVAIENT JÉSUS : Lc 8, 1-3103

4.1 CRITIQUE TEXTUELLE..... 104

4.2 ANALYSE ET TRADUCTION 112

4.3 L'HISTORICITÉ DE LA PRÉSENCE DES FEMMES..... 115

4.4 LE SENS DU SYNTAGME « *αἵτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς* » 130

4.4.1 L'usage lucanien de *διακονέω* 130

4.4.2 L'usage lucanien de *ὑπαρχόντων*..... 148

4.4.3 Conclusion de l'analyse du syntagme « *αἵτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς* » 153

4.5 QUELQUES CONSIDÉRATIONS ADDITIONNELLES SUR LE STATUT DE CES FEMMES 154

4.6 LES FEMMES QUI SUIVAIENT JÉSUS : UNE SYNTHÈSE 158

CHAPITRE 5 - LES FEMMES TÉMOINS DE LA CRUCIFIXION : Lc 23, 49.....162

5.1 CRITIQUE TEXTUELLE..... 162

5.2 ANALYSE ET TRADUCTION 165

5.3 PARTICULARITÉS LUCANIENNES DU VERSET 167

5.3.1 Qui sont donc ces « familiers » ?..... 167

5.3.2 Les femmes à la crucifixion : de simples spectatrices, inconnues et sans rôle ? 177

5.3.3 La variante verbale *συνακολουθέω*..... 180

5.3.4 Depuis la Galilée ! 184

5.4 LES FEMMES PRÉSENTES À LA CRUCIFIXION : UNE SYNTHÈSE..... 184

CHAPITRE 6 - LES FEMMES AU TOMBEAU : Lc 23, 55 – 24, 11186

6.1	TRADUCTION DU PASSAGE ET COMMENTAIRES	187
6.2	LES FEMMES TÉMOINS DE L'ENSEVELISSEMENT DE JÉSUS	196
6.2.1	« Elles observèrent le tombeau et comment son corps avait été déposé »	196
6.2.2	Des femmes prévoyantes et respectueuses de la Loi.....	201
6.3	L'INSISTANCE LUCANIENNE SUR LES ALLÉES ET VENUES DES FEMMES	203
6.4	« POURQUOI CHERCHEZ-VOUS LE VIVANT PARMIS LES MORTS ? »	206
6.5	« RAPPELEZ-VOUS... ET ELLES SE RAPPELÈRENT ».....	210
6.6	LA DÉMARCHE SPONTANÉE DES FEMMES ET LA RÉACTION DES ONZE.....	217
6.7	L'ABSENCE DE CHRISTOPHANIE AU TOMBEAU	227
6.7.1	Une présence implicite ?	229
6.7.2	Lc 24 : un pont entre les femmes de l'évangile et celles des <i>Actes</i>	232
6.7.3	Les femmes disciples dans les <i>Actes</i> : accomplissement de Lc 8, 1-3	239
6.7.4	Nouveau regard sur les femmes en Lc 24	251
6.8	LES FEMMES AU TOMBEAU : UNE SYNTHÈSE	255

CHAPITRE 7 - LA VISITE DE JÉSUS CHEZ MARTHE ET MARIE : Lc 10, 38-42

.....260

7.1	CRITIQUE TEXTUELLE.....	261
7.2	TRADUCTION	270
7.3	BRÈVE HISTOIRE DE LA RÉCEPTION	276
7.4	DERRIÈRE LES TEXTES : À LA DÉCOUVERTE DE MARTHE ET MARIE.....	286
7.4.1	Marthe et Marie dans l' <i>évangile de Jean</i>	287
7.4.2	Marthe et Marie dans l' <i>évangile de Luc</i>	292
7.4.3	Portait des deux femmes.....	293
7.4.4	Où cela s'est-il passé ?	297
7.5	INTERPRÉTATION DE LA PÉRICOPE.....	299
7.5.1	Analyse de certains mots-clés	299
7.5.2	La péricope en contexte.....	305
7.5.3	<i>Sitz im Leben</i> de la péricope	310
7.5.4	La parole de Jésus au sujet du choix de Marie : une anticipation du choix des Apôtres en Ac 6, 1-6 ?.....	317
7.6	LA VISITE DE JÉSUS CHEZ MARTHE ET MARIE : UNE SYNTHÈSE	324

TROISIÈME PARTIE : SYNTHÈSE DES ACQUIS ET HERMÉNEUTIQUE.....	329
CHAPITRE 8 - LE TRAITEMENT LUCANIEN DU MOTIF DES FEMMES	
DISCIPLES : SYNTHÈSE DES DONNÉES ET CONCLUSIONS EXÉGÉTIQUES	
ET MÉTHODOLOGIQUES.....	330
8.1 LES FEMMES DISCIPLES SELON LUC : RAPPEL DES ANALYSES EXÉGÉTIQUES.....	330
8.2 LUC, UN AUTEUR QUI VALORISE L'ENGAGEMENT DES FEMMES DISCIPLES	334
8.3 L'APPORT DE LA CRITIQUE DE LA RÉDACTION POUR L'ÉTUDE DE L'ŒUVRE DE LUC	352
CHAPITRE 9 - LA CRITIQUE DE LA RÉDACTION LUCANIENNE : UNE PISTE	
HERMÉNEUTIQUE POUR L'ÉGLISE D'AUJOURD'HUI.....	356
9.1 LA RÉDACTION LUCANIENNE : UN MODÈLE DE RAPPORT CRÉATEUR À LA TRADITION...357	
9.2 EXPÉRIENCES QUÉBÉCOISES : QUAND LE SOUFFLE NE PEUT ATTENDRE... ..371	
CONCLUSION.....	377
BIBLIOGRAPHIE.....	388

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AB	The Anchor Bible
ABRL	The Anchor Bible Reference Library
AGaJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AnBib	Analecta Biblica
ANTC	Abingdon New Testament Commentaries
<i>APHCQ</i>	<i>Association des Professeur-e-s d'Histoire des Collèges du Québec</i>
AUL	Annales de l'Université de Lyon
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BibInterp</i>	<i>Biblical Interpretation : A Journal of Contemporary Approaches</i>
<i>BJ</i>	<i>Bible de Jérusalem</i>
BJS	Brown Judaic Studies
<i>BN</i>	<i>Biblische Notizen</i>
<i>BNT</i>	<i>La Bible Nouvelle Traduction</i>
BSNA	Biblical Scholarship in North America
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
CB	Connaître la Bible
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>CC</i>	<i>Cross Currents</i>
CEP	Cahiers d'études pastorales
<i>CGST</i>	<i>China Graduate School of Theology Journal</i>
<i>CHS</i>	<i>Center for Hermeneutical Studies</i>
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
<i>Conc</i>	<i>Concilium</i>
COQG	Christian Origins and the Question of God
CRB	Cahiers de la Revue Biblique
<i>CTM</i>	<i>Currents in Theology and Mission</i>
CTS	College Theology Society
DEg	Débats de l'Église
DissS	Dissertation Series
<i>DocCath</i>	<i>La Documentation Catholique</i>
EBib	Essais bibliques
EB	Études bibliques
EcB	Die neue Echter Bibel
<i>EDNT</i>	<i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i>
<i>ÉglTh</i>	<i>Église et Théologie</i>
EJL	Early Judaism and its Literature
<i>ETR</i>	<i>Études Théologiques et Religieuses</i>
EUS	European University Studies
<i>ExpT</i>	<i>Expository Times</i>
FCB	The Feminist Companion to the Bible
FF	Foundations and Facets
FNTDC	La femme dans le Nouveau Testament et au début du christianisme
<i>FoiVie</i>	<i>Foi et Vie</i>
FRC	The Family, Religion and Culture
GNS	Good News Studies

GRS	Greece & Rome Studies
HBS	Herders Biblische Studien
<i>HeyJ</i>	<i>Heythrop Journal</i>
HistJ	Pour une histoire de Jésus
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HP	Héritage et projet
HT	Help for Translators
HTCNT	Herder Theological Commentary on the New Testament
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
HTS	Harvard Theological Studies
IntBCTP	Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching
<i>Interp</i>	<i>Interpretation</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JFSR</i>	<i>Journal of Feminist Studies in Religion</i>
<i>JSHJ</i>	<i>Journal for the Study of the Historical Jesus</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
LB	Lectures bibliques
LBC	The Layman's Bible Commentary
LD	Lectio Divina
<i>List</i>	<i>Listening</i>
<i>LumVie</i>	<i>Lumière et Vie</i>
<i>LumVit</i>	<i>Lumen Vitae</i>
MB	Le Monde de la Bible
MonS	Monograph Series
NAC	The New American Commentary
NCBC	New Century Bible Commentary
NIBC	New International Biblical Commentary
NICNT	The New International Commentary on the New Testament
NIGTC	The New International Greek Testament Commentary
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NRSV</i>	<i>New Revised Standard Version of the Bible</i>
<i>ns</i>	<i>Nouvelle Série</i>
NTM	New Testament Message
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
NTT	New Testament Theology
OTNT	Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament
PC	Présence chrétienne
PD	Parole de Dieu
PS	The Passion Series
QD	Quaestiones Disputatae
<i>RechSR</i>	<i>Recherches de Sciences Religieuses</i>
<i>RevThom</i>	<i>Revue Thomiste</i>
RR	Reprints in Religion
<i>RSR</i>	<i>Revue des Sciences Religieuses</i>
<i>RSV</i>	<i>Revised Standard Version of the Bible</i>
RT	Recherches - Théologie
<i>RTL</i>	<i>Revue Théologique de Louvain</i>
SB	Sciences bibliques

SBEC	Studies in the Bible and Early Christianity
SBL	Society of Biblical Literature
SBT	Studies in Biblical Theology
SC	Sources chrétiennes
<i>SciEsp</i>	<i>Science et Esprit</i>
<i>Scrip</i>	<i>Revue Scriptura</i>
sec s	Second Series
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
<i>SLJT</i>	<i>Saint Luke's Journal of Theology</i>
<i>SM</i>	<i>Studia Missionalia</i>
SNTS	Studiorum Novi Testamenti Societas
SNTW	Studies of the New Testament and its World
<i>SocCom</i>	<i>Social Compass</i>
SPs	Sacra Pagina Series
<i>SR</i>	<i>Sciences Religieuses</i>
ss	Supplement Series
<i>ST</i>	<i>Studia Theologica</i>
SVC	Suppléments à Vie Chrétienne
SWR	Studies in Women and Religion
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
Théo	Théologies
<i>Théof</i>	<i>Theoforum</i>
<i>ThT</i>	<i>Theology Today</i>
<i>TOB</i>	<i>Traduction Œcuménique de la Bible</i>
<i>TS</i>	<i>Theological Studies</i>
ts	Troisième Série
<i>TynBull</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
TynNTC	The Tyndale New Testament Commentaries
WBC	Word Biblical Commentary
<i>WW</i>	<i>Word and World</i>
ZB	Zürcher Bibelkommentare
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft</i>
ZWB	Zürcher Werkkommentare zur Bibel

DÉDICACE

*À mes petite-filles Charlotte et Malika,
Et à toutes celles qui viendront à leur suite.
Pour vous deux mes petites,
Pour elles,
Il importe de continuer à se battre.*

REMERCIEMENTS

Les études doctorales sont un très long processus. Elles mettent rudement à l'épreuve la candidate, l'obligeant à donner le meilleur d'elle-même, puisant ainsi à des ressources insoupçonnées tout en lui donnant l'occasion de lucidement mesurer ses limites. Durant ces longues années, plusieurs personnes de mon entourage ont contribué, de diverses manières, à cet accomplissement. Je veux aujourd'hui leur exprimer ma gratitude.

Je tiens tout d'abord à remercier les organismes subventionnaires qui, par l'octroi de leurs bourses d'excellence, ont grandement facilité mes études doctorales : le Fonds Québécois de la Recherche sur la Nature et les Technologies; le Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada; la Chaire Religion, culture et société de la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal; la Faculté des Études Supérieures de l'Université de Montréal; la Fondation J.A. De Sève.

Il y a trois personnes qui nous ont quittées et à qui je dois énormément. Tout d'abord, mes parents, Denyse Lemaître et Jean Paquette. D'eux, j'ai appris, parmi tant d'autres choses, la rigueur au travail, la détermination, la droiture, la ténacité. Ils m'ont souvent répété deux phrases qui, j'en suis convaincue, m'ont soutenue jusqu'à aujourd'hui : « Tout ce qui mérite d'être fait, mérite d'être bien fait »; et la seconde : « Quand on commence quelque chose, on le finit ». Ils m'ont constamment témoigné leur amour inconditionnel et leur fierté dans tout ce que j'entreprenais. Ils seraient, je crois, profondément heureux et fiers en ce jour.

J'ai aussi une pensée spéciale pour mon professeur, et surtout mon ami, Mgr Gilles Langelier. Jusqu'à son dernier souffle, il est demeuré pour moi le symbole par excellence de la jeunesse intellectuelle, doté qu'il était d'une soif de savoir jamais assouvie. À l'exemple de saint Jérôme, « il avait fait de son cœur la bibliothèque du Christ ». Son exemple est une constante invitation à ne jamais me croire à destination.

Je tiens à remercier mes collègues étudiants avec qui les échanges ont toujours été encourageants et stimulants. Savoir que l'on partage une route commune, même dans une entreprise fondamentalement solitaire, s'avère un immense réconfort. J'ai une pensée particulière pour Francis Daoust, Jean-François Breton et André Gagné, avec qui j'ai tissé des liens d'amitié précieux.

J'ai aussi une pensée reconnaissante envers le personnel de soutien de la Faculté. Leur aide, leur gentillesse et leur disponibilité ne s'est jamais démentie. Parmi toutes ces personnes, j'ai eu le privilège d'en côtoyer deux de plus près, et avec un immense bonheur : Denise Bilodeau et Ginette Poirier. Mesdames, vous conserverez une place spéciale dans mon souvenir.

Les professeures sont l'âme d'une Faculté. J'ai apprécié les contacts avec chacune et chacun d'entre elles et eux et j'ai été à même de constater leur dévouement et leur professionnalisme. Soyez-en toutes et tous vivement remerciés. Je veux tout de même en mentionner quelques-uns qui ont eu une influence plus marquée sur mon parcours. Je pense d'abord à André Myre, que j'ai eu le plaisir de connaître comme professeur, puis comme collègue lors de l'animation d'un cercle théologique. Merci André pour ta Sagesse qui te pousse « hors les murs », pour reprendre ta propre expression, d'ailleurs citée dans ma thèse. Plutôt que de te réfugier dans la sécurité, tu demeures à l'écoute de ton dynamisme intérieur qui te pousse vers ce chemin moins fréquenté et sans fin de l'exigence évangélique. À ton contact, ma vision de ce qu'est être disciple du Christ a évolué et m'interpelle à toujours demeurer en route. Merci à Alain Gignac, qui ne m'a jamais enseigné, mais pour qui j'ai travaillé comme auxiliaire de recherche. À ton contact Alain, j'ai beaucoup appris. Merci de m'avoir interpellée à donner des conférences, à publier, toutes choses nécessaires et importantes dans le cadre d'un parcours académique. Merci aussi à Denise Couture qui m'a initiée à l'univers de la théologie et de l'exégèse féministes. Denise, tu fus pour moi une éveilleuse de conscience et tu m'as aidée à appréhender le monde et son fonctionnement de manière nouvelle. Cela m'a transformée à jamais. Merci aussi à Jean Duhaime, qui fut le co-directeur de ma thèse pendant plus de la moitié de mon parcours doctoral. Jean, j'ai apprécié ta générosité, ton humanité, ainsi que tes idées lumineuses et fécondes. L'herméneutique de ma thèse est largement inspirée de discussions que nous avons eues à différents moments.

Mais, plus que tout, je désire ici rendre hommage à ma merveilleuse directrice, la professeure Odette Mainville. Les mots sont tout à fait impuissants à traduire, à la fois le plaisir éprouvé et l'immense reconnaissance ressentie, au terme de ces années d'accompagnement, d'abord à la maîtrise, puis au doctorat. Au plan académique d'abord, Odette, tu m'as tout appris : à écrire mes textes, plutôt qu'à les parler; à circonscrire mes idées; à faire mes démonstrations avec rigueur; à aimer l'historico-critique sans laquelle je

ne pourrais plus travailler. Tu as fait preuve de respect envers mes idées lorsqu'elles différaient des tiennes, car croyez-le ou non, il nous arrive d'avoir des vues divergentes. Et tu as su avoir une rigueur impitoyable lorsqu'il le fallait, mais toujours doublée d'une gentillesse et d'une empathie qui me relançaient. Je garde en mémoire, et toi aussi je le sais, le souvenir de cette journée de juin, où tu as fait ce qu'il fallait : écarter 60 pages et un an de travail, parce que ça n'allait vraiment pas. Ça prenait du courage, mais aussi une honnêteté intellectuelle à toute épreuve. Et je ne sais pas encore comment tu t'y es prise, j'en suis ressortie, malgré tout, encouragée à continuer. C'est probablement ce qui fut si merveilleux de travailler avec toi : au-delà de la compétence indéniable, il y avait ton humanité, ta générosité, ta disponibilité, ta simplicité, qui font de toi, non seulement une bibliiste remarquable, mais une digne successeuse des Marie de Magdala, Jeanne, Suzanne, Marthe, sa soeur et les autres. Ta retraite se profile déjà à l'horizon : ce sera un repos bien mérité, mais aussi une grande perte pour notre Faculté. Je suis privilégiée d'avoir profité de toi jusqu'à la fin. De tout mon cœur, merci !

Enfin, des remerciements plus personnels. À mes cinq enfants d'abord, ainsi qu'à leurs conjointes et conjoint. Merci pour vos encouragements, pour l'admiration témoignée, et, aussi, pour les taquineries. Chacune, chacun d'entre vous m'avez, à votre manière, aidée à poursuivre. Je vous l'ai déjà dit, je le fais publiquement aujourd'hui : vous êtes les plus beaux diplômés que la vie m'ait donnés et le doctorat n'y change rien. Vous êtes ma joie, mon bonheur et ma fierté, jour après jour.

Finalement, je suis infiniment redevable à mon mari, Gilles Lessard, pour tout l'amour et le soutien apportés durant ces sept années de doctorat. Je sais que je n'ai pas dû être facile à vivre à tous les jours : le stress rejaillit, on n'y peut rien. Mais tu m'encourageais, tu t'informais, tu me poussais, et tu me ralentissais au besoin. Tu m'as forcée, parfois contre mon gré, à conserver un équilibre de vie dans tout ce processus. C'était très sage... et j'ai fini par finir malgré tout. Il y a près de 32 ans maintenant, sans aucune originalité, nous avons choisi l'Hymne à l'Amour, tiré de la lettre de Paul aux Corinthiens, comme lecture de mariage : « L'amour prend patience, l'amour rend service, il ne jalouse pas, (...) il ne cherche pas son intérêt, il ne s'irrite pas, il n'entretient pas de rancune (...). Il excuse tout, il croit tout, il espère tout, il endure tout. L'amour ne disparaît jamais ». Je te remercie de tout mon cœur d'avoir pris ces paroles au sérieux, depuis 32 ans, et d'avoir toujours cherché à les mettre en pratique.

INTRODUCTION

Enracinement de la thèse

Cette recherche s'inscrit dans le prolongement de mon mémoire de maîtrise, où je faisais une étude comparative du ministère de Phoébé (Rm 16, 1-2) et de celui des agentes de pastorale au Québec, pour enfin proposer, après une confrontation critique, cinq pistes en vue du renouvellement des ministères exercés par les femmes au sein de l'Église québécoise¹. J'y constatais un décalage entre l'expérience de la collaboratrice de Paul et celle des femmes travailleuses en Église, décalage dû notamment aux conditions d'exercice de ce ministère dans notre milieu. Comme une recherche de mémoire est toujours plus circonscrite, je ressentais le besoin d'aller plus loin.

Le thème des femmes disciples a alors surgi comme une évidence. Les femmes qui s'efforcent aujourd'hui de marcher à la suite du Christ ont eu des prédécesseuses, même avant Phoébé. Plusieurs étaient présentes au cours du ministère de Jésus. Comment furent-elles accueillies, traitées ? Quels furent leurs rôles ? Ceux-ci peuvent-ils éclairer l'expérience des femmes oeuvrant en Église aujourd'hui ? Dans un premier temps, j'envisageais de m'attarder à l'attitude du Jésus de l'histoire à l'endroit de ces femmes disciples. Mais pour ce faire, il aurait fallu analyser les passages où on les rencontre dans les quatre évangiles. Cela aurait grandement amplifié une recherche déjà fort volumineuse.

J'ai finalement choisi de faire mon étude à partir de l'évangile de Luc pour trois raisons. Premièrement, son ouvrage comptait, non seulement un évangile, mais aussi une recension, si théologique soit-elle, des débuts du christianisme : le livre des *Actes*. On bénéficiait ainsi de matériel additionnel afin de valider, ou nuancer, les interprétations exégétiques. Deuxièmement, Luc, de par les nombreuses péripécies mettant en scène des femmes, me semblait un évangéliste sympathique à leur cause, un artisan de leur mise en valeur. Je n'allais pas tarder à constater que la problématique est bien loin d'être aussi simple, comme l'état de la question qui suit le démontrera. Troisièmement, j'avais une

¹ S. PAQUETTE, *Le ministère de Phoébé (Rm 16, 1-2). Proposition d'un modèle pour aujourd'hui*, mémoire non publié, Montréal, Université de Montréal, 2001. Pour un résumé, voir S. PAQUETTE, « La figure de Phoébé (Rm 16, 1-2) : un modèle pour repenser les ministères féminins aujourd'hui », dans M. DUMAIS, éd., *Franchir le miroir patriarcal. Pour une théologie des genres*, (HP 72), Montréal, Fides, 2007, p. 139-158.

autre raison, fort peu scientifique : Luc a toujours été mon évangéliste préféré. S'il fallait passer plusieurs années en sa compagnie, cela constituait un bon début.

État de la question

La situation entre Luc et les femmes, on vient de le souligner, est loin d'être aussi évidente que je pouvais naïvement le croire. Il est de mise, en ouverture de thèse, d'en faire un bref état de la question² afin de prendre la mesure des diverses opinions en présence qui, dans les faits, se limitent globalement à deux positions tranchées : soit Luc est l'ami et le promoteur des femmes et de leur dignité et il les met en valeur plus que quiconque; soit Luc est dangereux pour les femmes, il les réduit au silence, limite leur leadership, les cantonnant dans des rôles de service et de pourvoyeuses matérielles, contrairement à Marc et, surtout, Jean.

Dans les années 1970 à 1990, une très grande majorité d'auteurs considérait que Luc était un évangéliste favorable aux femmes³. Parmi les noms souvent mentionnés, on retrouve, en ordre chronologique, les Parvey, Flanagan, Swidler, Maly, Quesnell, Ryan, Via, Kopas, Tannehill, Witherington, Karris, Carter et Collins⁴. Un des arguments les plus

² Quelques « états de la question », se limitant parfois à une liste d'auteurs « pour » ou « contre » Luc, furent publiés dans les années '90. On en retrouve notamment dans J.N. COLLINS, « Did Luke Intend a Disservice to Women in the Martha and Mary Story ? », *BTB* 28 (1998) 104-111, surtout p. 104-106; M.R. D'ANGELO, « (Re)Presentations of Women in the Gospel of Matthew and Luke-Acts », dans R.S. KRAEMER et M.R. D'ANGELO, eds, *Women and Christian Origins*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 171-195, surtout p. 181, et p. 193, notes 37 à 39; R.J. KARRIS, « Women and Discipleship in Luke », *CBQ* 56 (1994) 1-20, surtout p. 1-5; T. KARLSEN SEIM, *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts*, (SNTW), Edinburgh, T & T Clark, 1994, p. 1-5.

³ C'est ce que souligne R.J. KARRIS, « Women and Discipleship... », p. 2.

⁴ C.F. PARVEY, « The Theology and Leadership of Women in the New Testament » dans R. RADFORD RUETHER, éd., *Religion and Sexism. Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, New York, Simon and Schuster, 1974, p. 117-149; N.M. FLANAGAN, « The Position of Women in the Writings of St. Luke », *Marianum* 40 (1978) 288-304; L. SWIDLER, *Biblical Affirmations of Woman*, Philadelphia, Westminster Press, 1979; E.H. MALY, « Women and the Gospel of Luke », *BTB* 10 (1980) 99-104; R. RYAN, « The Women from Galilee and Discipleship in Luke », *BTB* 15 (1985) 56-59; Q. QUESNELL, « The Women at Luke's Supper », dans R.J. CASSIDY et P.J. SCHARPER, *Political Issues in Luke – Acts*, Maryknoll, Orbis, 1983, p. 59-79; E.J. VIA, « Women, the Discipleship of Service, and the Early Christian Ritual Meal in the Gospel of Luke », *SLJT* 29 (1985) 37-60; de la même auteure, « Women in the Gospel of Luke », dans U. KING, éd., *Women in the World's Religions, Past and Present*, New York, Paragon House, 1987, p. 38-55; J. KOPAS, « Jesus and Women : Luke's Gospel », *ThT* 43 (1986) 192-202; R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke – Acts. A Literary Interpretation*, vol. 1: *The Gospel according to Luke*, (FF), Philadelphia, Fortress, 1986, surtout p. 132-139; B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, (SNTS MonS 59), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, surtout le chapitre 4, p. 128-157; R.J. KARRIS, « Women and Discipleship... »; W. CARTER, « Getting Martha out of the Kitchen : Luke 10, 38-42 again », dans A.J. LEVINE et M. BLICKENSTAFF, eds, *A Feminist Companion to Luke*, Cleveland, Pilgrim Press, 2004 (2001), p. 214-231 (précédemment publié dans *CBQ* 58 (1996) 264-280); J.N. COLLINS, « Did Luke Intend... ».

fréquemment invoqué est le grand nombre de récits mettant en scène des femmes⁵. En effet, on repère dans l'évangile de Luc pas moins de quarante-deux passages traitant des femmes ou de sujets les concernant. De ce nombre, trois sont communs à tous les évangiles; neuf se retrouvent dans les trois synoptiques; cinq sont présents à la fois en Matthieu et Luc, alors que deux se retrouvent en Marc et Luc. Cela nous laisse avec vingt-trois occurrences propres à Luc⁶ ce qui, en soi, attire l'attention et donne à penser, mais peut aussi provoquer un enthousiasme quelque peu excessif, comme en témoignent les propos de Swidler :

« ... beyond the evidence that clearly points to the fact that Jesus himself was a vigorous feminist, Luke's Gospel reflects this feminism most intensely of all the Gospels. In choosing to record all this pro-woman material, Luke himself also clearly indicates a very sympathetic attitude toward women. »⁷

Un autre argument invoqué, en lien avec le précédent, est l'habitude qu'a Luc de jumeler ses paraboles, ses récits de guérisons ou encore ses illustrations des exigences pour être disciples : il lie fréquemment un épisode mettant en scène un homme à un autre dont la protagoniste est une femme. Ce phénomène, nommé « pairage » dans la suite de la présente thèse, a été mentionné pour une des premières fois par Parvey⁸ et revient dans plusieurs articles, encore une fois tant chez les auteures favorables qu'hostiles à Luc⁹.

Dans plusieurs de ces études sympathiques à l'évangéliste, particulièrement les plus anciennes, on remarque que l'essentiel de l'argumentation s'articule justement autour de l'abondance des récits et la technique de pairage¹⁰; la citation de Swidler ci haut en est un

⁵ Cet argument revient chez presque tous les auteurs, même ceux hostiles ou ambivalents face à Luc, notamment C.F. PARVEY, « The Theology and Leadership... », p. 138; N.M. FLANAGAN, « The Position of Women... », p. 288; L. SWIDLER, *Biblical Affirmations...*, p. 254-256; E.H. MALY, « Women and the Gospel of Luke », p. 99; E.J. VIA, « Women in the Gospel of Luke », p. 50. Et, parmi les auteures considérant Luc comme dangereux pour les femmes, on peut mentionner M.R. D'ANGELO, « Women in Luke-Acts : A Redactional View », *JBL* 109 (1990) 441-461, surtout p. 441 et 443; de la même auteure, « (Re)Presentations of Women... », surtout p. 181; B.E. REID, « Luke : The Gospel for Women ? », *CTM* 21 (1994) 405-414; de la même auteure, *Choosing the Better Part ? Women in the Gospel of Luke*, Collegeville, Liturgical Press, 1996, p. 2.

⁶ On retrouve ces statistiques dans quelques ouvrages, notamment dans T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 3.

⁷ L. SWIDLER, *Biblical Affirmations...*, p. 280.

⁸ C.F. PARVEY, « The Theology and Leadership... », p. 139. L'auteure réfère à Joachim Jeremias qui avait observé le phénomène en regard des paraboles.

⁹ Outre l'article de Parvey, notons aussi N.M. FLANAGAN, « The Position of Women... », p. 288ss; E.H. MALY, « Women and the Gospel of Luke », p. 101; J. KOPAS, « Jesus and Women », p. 192ss; R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity...*, p. 132ss; B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, p. 129. Parmi les auteures moins sympathiques à Luc qui évoquent aussi le phénomène, notons M.R. D'ANGELO, « Women in Luke-Acts », p. 444-446; de la même auteure, « (Re)Presentations of Women... », surtout p. 181-184; B.E. REID, *Choosing the Better Part ?*, p. 2; T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 11-24. On aura l'occasion d'évoquer plusieurs exemples de ce « pairage » au fil des analyses exégétiques.

¹⁰ C'est notamment le cas dans les « démonstrations » de Parvey, Flanagan, Swidler, Maly et Tannehill.

bon exemple. Souvent, quelques explications sont ajoutées autour de chaque péricope évoquée, mais on sent que l'argument dominant est d'ordre statistique, plutôt que théologique¹¹. D'autres ont, plus heureusement, articulé leur réflexion, soit autour d'un ou quelques récits significatifs¹², ou encore autour d'une question théologique ou éthique particulière¹³.

Ce virage vers une argumentation plus fouillée était, en effet, devenu nécessaire. Car, pendant que certaines auteures louangeaient Luc pour sa manière de mettre les femmes en valeur, particulièrement dans son évangile, une autre ligne de pensée se développait depuis le début des années '80. Une des premières à attirer spécifiquement l'attention sur une possible restriction du rôle des femmes de la part de Luc fut Elisabeth Meier Tetlow¹⁴. Dans ses affirmations, elle se faisait l'écho des propos non publiés d'Elisabeth Schüssler Fiorenza, lors de la rencontre annuelle de la Catholic Biblical Association of America, en août 1978¹⁵. Schüssler Fiorenza avait soutenu notamment que Luc, devant le rôle important et actif des femmes de sa propre communauté, aurait voulu réduire leur activité apostolique à travers sa rédaction de l'évangile et des *Actes*¹⁶. Nombreux furent les ouvrages qui, concurremment ou par la suite, allèrent dans le même sens. Outre Tetlow et les multiples apports de Schüssler Fiorenza sur le sujet¹⁷, il faut mentionner entre autres, toujours en ordre chronologique, les contributions de D'Angelo, Davies, Schaberg, O'Day, Schottroff,

¹¹ R.J. KARRIS, « Women and Discipleship... », p. 3, qui écrit en 1994, constate que les études « pro-Luc » sont écrites avant les plus récentes découvertes au sujet des femmes leaders ou apôtres, ou qu'elles négligent de les prendre en compte; de plus, l'auteur reproche à ces études un manque de clarté méthodologique. Je partage son opinion.

¹² C'est le cas de Kopas, Carter et Collins. Ces deux derniers articulent leur réflexion autour du texte de Marthe et Marie, en Lc 10, 38-42. Cette péricope est l'illustration par excellence du contentieux entre Luc et les femmes, également utilisée par les exégètes des deux camps, chacune y trouvant ce qu'il/elle cherche. Dans l'ouvrage dirigé par A.J. LEVINE, éd., *A Feminist Companion...*, quatre articles sur quatorze portent sur le texte de Luc sur Marthe et Marie. Celui-ci est une des quatre péricopes qui sera l'objet d'une analyse dans cette thèse.

¹³ Ici, on peut noter les articles de Ryan, Quesnell, Via et Karris.

¹⁴ E. MEIER TETLOW, *Women and Ministry in the New Testament : Called to Serve*, (CTS RR 1), Lanham, University Press of America, 1985, p. 101 et 109.

¹⁵ Tel que mentionné dans E. MEIER TETLOW, *Women and Ministry...*, p. 132, note 21 et p. 133, note 49.

¹⁶ E. MEIER TETLOW, *Women and Ministry...*, p. 101 et 109.

¹⁷ Notamment, E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Cerf, 1986 (1983); de la même auteure, « Theological Criteria and Historical Reconstruction: Martha and Mary, Luke 10: 38-42 », *CHS* 53 (1987) 1-12; aussi, « Arachne – Weaving the Word : The Practice of Interpretation : Luke 10, 38-42 », dans *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston, Beacon, 1992, p. 52-76. Comme on le remarque, ces deux derniers articles portent directement sur le texte de Marthe et Marie que l'auteure considère comme particulièrement symptomatique de l'attitude de Luc envers le leadership féminin dans l'Église primitive.

Reid et Price¹⁸. Afin de bien saisir le ton assez généralisé de cet autre type de lecture de l'œuvre lucanienne, il convient de citer quelques-unes des premières lignes du commentaire de Schaberg :

« The Gospel of Luke is an extremely dangerous text, perhaps the most dangerous in the Bible. Because it contains a great deal of material about women that is found nowhere else in the Gospels, many readers insist that the author is enhancing or promoting the status of women. (...) But read more carefully. Even as this Gospel highlights women as included among the followers of Jesus, subjects of his teaching and objects of his healing, it deftly portrays them as models for subordinate service, excluded from the power center of the movement and from significant responsibilities. Claiming the authority of Jesus, this portrayal is an attempt to legitimate male dominance in the Christianity of the author's time. It was successful. »¹⁹

Ce type de discours eut l'effet d'un raz-de-marée, particulièrement sur l'exégèse lucanienne nord-américaine. Rares furent ceux – et surtout celles – qui osèrent demeurer résolument favorables à Luc, du moins si l'on se fie à la production exégétique traitant spécifiquement de la question des femmes chez l'évangéliste²⁰. Les jugements s'accumulèrent envers Luc. Ainsi, Mary Rose D'Angelo, dans un article ayant fait école, affirma que le traitement des femmes en *Luc-Actes* contenait à la fois des motifs d'édification et de contrôle de celles-ci. Luc y valorisait leur éducation religieuse, mais tout en exerçant un contrôle sur elles, notamment en limitant leurs activités prophétiques et ministérielles, et en les incitant à une conduite discrète, à la limite de l'invisibilité²¹.

¹⁸ M.R. D'ANGELO, « Women in Luke-Acts »; de la même auteure, « Women Partners in the New Testament », *JFSR* 6 (1990) 65-86, partic. p. 77-81; S. DAVIES, « Women in the Third Gospel and the New Testament Apocrypha », dans A.J. LEVINE, éd., « *Women Like This* ». *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, (SBL EJM 01), Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 185-197; J. SCHABERG, « Luke », dans C.A. NEWSOM et S.H. RINGE, éd., *The Women's Bible Commentary*, London – Westminster, SPCK – John Knox, 1992, p. 275-292; G.R. O'DAY, « Acts » dans C.A. NEWSOM et S.H. RINGE, éd., *The Women's Bible Commentary*, p.305-312; L. SCHOTTROFF, *Lydia's Impatient Sisters. A Feminist Social History of Early Christianity*, Westminster – Louisville, John Knox, 1995 (1994); B.E. REID, « Luke »; de la même auteure, *Choosing the Better Part ?*; R.M. PRICE, *The Widow Traditions in Luke-Acts. A Feminist-Critical Scrutiny*, (SBL DissS 155), Atlanta, Scholars Press, 1997, surtout p. xvi-xx et 247-248.

¹⁹ J. SCHABERG, « Luke », p. 275.

²⁰ Parmi les exceptions ayant résisté à la vague, on a déjà mentionné les travaux plus récents de Karris, Carter et Collins, tous des hommes. Mais il ne faudrait pas croire pour autant que certaines protagonistes de la position anti-lucanienne n'ont pas essuyé de critiques. E. SCHÜSSLER FIORENZA, à titre de figure de proue du débat, en a reçu plusieurs. À titre d'exemple, mentionnons les commentaires ayant suivi sa conférence de 1986, « Theological Criteria... », retrouvés à la suite de son texte, p. 13-38; aussi, l'article de A. REINHARTZ, « From Narrative to History : The Resurrection of Mary and Martha », dans A.J. LEVINE, éd., « *Women Like This* », p. 161-184, surtout p. 166-168, où on retrouve une critique de la méthodologie de Schüssler Fiorenza, dans son analyse de Lc 10, 38-42. Parmi celles d'ordre plus général à son endroit, notons, entre autres, J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, (NICNT) Grand Rapids, Eerdmans, 1997, p. 435-436, note 142; K.E. CORLEY, *Women and the Historical Jesus. Feminist Myths of Christian Origins*, Santa Rosa, Polebridge, 2002, p. 14-20. Mais parmi ces détracteurs et détractrices – et il y en a d'autres – aucune n'a réagi en prenant systématiquement la défense de Luc.

²¹ M.R. D'ANGELO, « Women in Luke-Acts ». Voir notamment sa conclusion, p. 460-461.

Résumant pour sa part les propos de ses collègues D'Angelo et Schaberg, Barbara Reid dit que Luc était « ...ambiguous at best, and dangerous at worst »²². D'autres n'eurent de cesse de marteler le clou : dans les trois premiers paragraphes de la conclusion de son livre présentant les femmes dans les *Actes des Apôtres*, Ivoni Richter Reimer mentionne à trois reprises les mots « Luke's androcentric account »²³. Certaines changèrent même leur discours face à Luc. C'est notamment le cas de Stephen Davies qui l'avoue ouvertement : d'abord favorable à Luc, il en vint à considérer que celui-ci n'était finalement pas le promoteur de la libération des femmes qu'on a longtemps pensé²⁴.

Le moins que l'on puisse dire, après trente ans de débats, c'est que les positions demeurent fermement campées. Mais à travers le concert des opinions tranchées, pour ou contre, une auteure se démarque : Turid Karlsen Seim. Son ouvrage, *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts*, repère une double tendance dans l'œuvre lucanienne. D'une part, elle reconnaît que plusieurs textes de l'évangile, non seulement par leur nombre mais aussi par leur propos et leur impact théologique, offrent des avenues de libération pour les femmes. Mais elle constate aussi que le portrait positif tracé dans le premier tome du double ouvrage est altéré de manière importante dans les *Actes*, alors que les femmes en sont réduites, le plus souvent, à des rôles d'observatrices, laissant le champ libre à l'activité missionnaire et au leadership des « grands hommes ». Elle dira d'ailleurs dans son introduction : « While work on the gospel texts seems to draw the interpretation in a direction friendly to women, the silence and the restrictions in Acts seem to provide a basis for the opposite conclusion »²⁵. Son travail, sérieux et fouillé, lui permet d'ailleurs d'affirmer, parmi les conclusions de son étude : « ... it is a preposterous simplification to ask whether Luke's writings are friendly or hostile to women. Luke's version of the life of Jesus and of the first believers cannot be reduced either to a feminist treasure chamber or to a chamber of horrors for women's theology »²⁶. Malgré certaines parentés entre nos

²² B. REID, « Luke », p. 406.

²³ I. RICHTER REIMER, *Women in the Acts of the Apostles. A Feminist Liberation Perspective*, Minneapolis, Fortress, 1995, p. 259-260.

²⁴ S. DAVIES, « Women in the Third Gospel... », p. 185.

²⁵ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 3. Elle souligne d'ailleurs que les auteures les plus hostiles à Luc travaillent principalement à partir des *Actes*, alors que ceux et celles qui lui sont sympathiques se basent plutôt sur l'évangile. Bien que la présente thèse s'attarde essentiellement aux femmes disciples dans *l'évangile de Luc*, les très fréquentes références à la place et aux rôles des femmes dans les *Actes* devraient prévenir une vision trop simple ou univoque.

²⁶ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 249.

recherches, on verra qu'il y a plusieurs différences de points de vue et de méthodologie entre Seim et moi, lesquels seront brièvement évoqués en conclusion de la présente thèse.

On remarquera que l'état de la question qui vient d'être esquissé porte sur « les femmes dans l'œuvre de Luc » et non pas sur les femmes *disciples*²⁷. À ma connaissance, aucune étude d'une certaine ampleur ne porte spécifiquement, *à la fois* sur ces dernières *comme groupe, et dans l'évangile de Luc*. On retrouve plusieurs articles ou chapitres de livres sur les femmes disciples, ou sur certaines d'entre elles en particulier, notamment Marie de Magdala ou encore les sœurs Marthe et Marie²⁸. Il existe aussi plusieurs monographies, certaines sur les femmes disciples dans l'ensemble des quatre évangiles, incluant souvent les *Actes* et, parfois, la littérature paulinienne, ou encore d'autres portant sur l'une ou l'autre figure particulière. Il convient d'en mentionner quelques-unes.

Parmi les études sur les femmes disciples dans l'ensemble du Nouveau Testament, qu'on parle de celles qui suivaient Jésus ou des fonctions occupées par certaines, on retiendra l'ouvrage de Meier Tetlow, traitant essentiellement des « ministères » des femmes au temps de Jésus et de l'Église primitive²⁹. Celui de Moltmann-Wendel consacre chacun de ses sept chapitres à une femme particulière des évangiles³⁰. Le plus récent livre de Tunc traite de ces femmes de l'ensemble du Nouveau Testament qui, de différentes manières, ont « suivi » Jésus, que ce soit physiquement, par l'adhésion ou après sa mort³¹. Les deux

²⁷ Sur ces dernières, il faut souligner le traitement qu'en fait J.P. MEIER, dans le troisième volume de sa trilogie sur le Jésus de l'histoire, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. 3 : *Companions and Competitors*, (ABRL), New York, Doubleday, 2001, p. 73-80. Limitant évidemment son enquête à l'aspect historique, il pose deux questions, à savoir : y avait-il des femmes dans l'entourage de Jésus, qui l'ont suivi dans sa mission ? Si oui, ont-elles été appelées ou considérées « disciples » ? On y répondra lors de l'analyse de la première péricope, Lc 8, 1-3. Bien que l'auteur se base essentiellement sur ce texte, il fait aussi référence aux autres évangiles en se questionnant sur ce « groupe » de femmes disciples

²⁸ On en citera évidemment plusieurs au fil des analyses exégétiques. Mentionnons ici, à titre d'exemples, J.N. COLLINS, « Did Luke Intend... »; Q. QUESNELL, « The Women at Luke's Supper »; D.C. SIM, « The Women Followers of Jesus: The Implications of Luke 8, 1-3 », *HeyJ* 30 (1989) 51-62; B. WITHERINGTON, « On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna, and Other Disciples – Luke 8, 1-3 », *ZNW* 70 (1979) 243-248.

²⁹ E. MEIER TETLOW, *Women and Ministry...* Elle ne consacre cependant que neuf pages aux femmes du corpus *Luc-Actes*.

³⁰ E. MOLTSMANN-WENDEL, *The Women Around Jesus*, New York, Crossroad, 1982. La majorité de ses chapitres traite de femmes que l'on retrouve dans plus d'un évangile. Seul celui sur Jeanne, femme de Chouza, mentionnée seulement en *Luc*, fait exception.

³¹ S. TUNC, *Des femmes aussi suivaient Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998. Son étude ratisse très large puisqu'elle traite aussi de l'élimination progressive des femmes de l'ensemble des ministères dans les premiers siècles du christianisme et fait un saut jusqu'à aujourd'hui, discutant les raisons avancées par l'Église pour exclure les femmes des ministères ordonnés. L'ampleur du sujet offre un bon panorama d'ensemble, mais les textes sont « analysés », si l'on peut dire, de manière fort superficielle.

monographies de Witherington, quant à elles, portent sur l'ensemble des femmes : la première, dans le ministère de Jésus, la seconde, dans l'Église primitive³².

Reid et Karlsen Seim, dans deux ouvrages aux méthodologies fort différentes, ont traité des femmes en général mais, cette fois, en se limitant au corpus lucanien. Reid, à l'aide de la méthode d'interprétation biblique féministe de Schüssler Fiorenza, étudie chaque femme ou groupe de femmes de l'évangile³³. Karlsen Seim, utilisant la critique de la rédaction, s'attarde à l'ensemble des femmes, dans les deux tomes du double ouvrage, mais sans systématiquement toutes les considérer une à une³⁴.

Finalement, un certain nombre de monographies se concentrent essentiellement sur Marie de Magdala, parfois avec d'autres femmes disciples, et examinent son personnage dans les quatre évangiles, y ajoutant parfois les évangiles apocryphes. On peut en mentionner trois, à teneur nettement exégétique : l'ouvrage de Atwood, qui s'attarde au personnage de Marie de Magdala, parfois comprise dans un groupe de femmes, dans les quatre évangiles, chez les Pères de l'Église et dans la tradition gnostique³⁵; Ricci, qui traite de Marie de Magdala et des autres femmes disciples dans les quatre évangiles, mais avec une insistance particulière sur le texte de Lc 8, 1-3³⁶; enfin, celui de Graham Brock, qui se préoccupe essentiellement du concept d'autorité apostolique dans les évangiles canoniques, l'évangile de Pierre et les autres témoins gnostiques, et qui tente d'expliquer la lutte de pouvoir entre Marie de Magdala et Pierre³⁷.

³² B. WITHERINGTON, *Women in the Ministry of Jesus. A Study of Jesus' Attitudes to Women and their Roles as Reflected in His Earthly Life*, (SNTS MonS 51), Cambridge, Cambridge University Press, 1984, qui traite des différents types de femmes rencontrées par Jésus dans les quatre évangiles; et *Women in the Earliest Churches*, qui, à travers les lettres pauliniennes, les évangiles et les *Actes*, tente de présenter les femmes retrouvées au temps de Jésus et dans l'Église primitive.

³³ B.E. REID, *Choosing the Better Part ?*, présente trois chapitres introductifs : le premier, où elle justifie et présente son choix méthodologique; le second, où elle décrit très (trop ?) brièvement la nature et le contexte de l'évangile de Luc; le troisième, où elle analyse le vocabulaire décrivant toutes les actions et les attitudes des femmes disciples dans l'évangile et les *Actes*. Les quatorze chapitres subséquents s'attardent chacun à un portrait de femme ou de groupe de femmes, mais dans l'évangile seulement.

³⁴ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*.

³⁵ R. ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, (EUS – Series XXIII : Theology 457), Bern, Peter Lang, 1993.

³⁶ C. RICCI, *Mary Magdalene and Many Others. Women who Followed Jesus*, Minneapolis, Fortress, 1994 (1991). À cause de son insistance sur Lc 8, 1-3, c'est un ouvrage auquel on référera souvent, notamment dans le chapitre 4.

³⁷ A. GRAHAM BROCK, *Mary Magdalene, the First Apostle : The Struggle for Authority*, (HTS 51), Cambridge, Harvard University Press, 2003.

Comme on le voit, la littérature ne manque pas. Mais, dans la présente thèse, le choix de limiter le corpus à l'évangile de Luc³⁸ et de s'attarder à une seule catégorie de femmes, les disciples, a permis de réaliser des analyses exégétiques beaucoup plus poussées que celles qu'on retrouve généralement dans ce type d'ouvrage qui essaie de couvrir, soit toutes les femmes, soit tous les évangiles, quand ce n'est pas la presque totalité du corpus néo-testamentaire. Le fait d'ainsi doublement circonscrire l'objet d'étude afin de le scruter en profondeur constitue un élément d'originalité de la recherche et est le gage d'une analyse plus détaillée de chacune des péripécies.

L'état de la question et la revue de littérature que l'on vient d'esquisser, quoique relativement brefs, sont suffisants pour saisir la problématique au sein des études lucaniennes, quant à la manière dont Luc aborde la question des femmes. Il serait superflu, à cette étape, de répéter l'opération pour chacun des textes qui seront étudiés. Les références citées lors des différentes analyses en donneront un aperçu suffisant. De plus, la péripécie racontant la visite de Jésus chez Marthe et Marie fera l'objet d'une histoire de la réception plus exhaustive puisqu'elle s'avère souvent celle autour de laquelle les arguments se tissent, qu'ils soient pour ou contre Luc. Une courte revue de littérature sera aussi partie intégrante de différents sujets traités, particulièrement dans la première partie de la thèse : dans le chapitre sur la situation des femmes au 1^{er} siècle, de même que dans celui portant sur la communauté et la théologie lucaniennes.

Un autre point doit être précisé avant d'aller plus loin. Le concept de disciple sous-jacent à la présente recherche sera explicité au cours de l'analyse de la première péripécie, soit Lc 8, 1-3. Précisons rapidement ici, pour orienter le lecteur/la lectrice, que je considère comme *disciples* les femmes dont on sait, par le texte biblique, qu'elles ont adhéré d'une manière ou l'autre à Jésus, à sa mission et/ou à son mouvement, que ce soit en se mettant à sa suite ou en lui offrant l'hospitalité³⁹. Cela exclut d'emblée les femmes rencontrées dans les récits de guérison puisque, pour chacune d'entre elles, on ignore à quel point elles ont, par la suite, adhéré à Jésus. Il en va de même pour la pécheresse pardonnée (Lc 7, 36-50) :

³⁸ Il est évident qu'on ne pourra manquer d'aborder la situation des femmes disciples dans le *Livre des Actes*, puisque les deux ouvrages sont inextricablement liés, comme la recherche le confirmera d'ailleurs. Mais ces textes seront abordés plus superficiellement, en appui et en éclairage aux analyses tirées de l'évangile, et ne seront l'objet d'aucune étude détaillée.

³⁹ La belle-mère de Pierre (Lc 4, 38-39) aurait pu être incluse dans cette définition. Si on ne lui consacre pas une attention particulière, on analysera tout de même ce texte dans le cadre de l'étude sur les femmes qui suivaient Jésus (Lc 8, 1-3). Quant à Marie, la mère de Jésus, elle n'est clairement présentée comme disciple que dans la chambre haute, après la résurrection, en Ac 1, 14. Elle n'est donc pas considérée dans cette étude.

en venant à la rencontre du prophète, elle ne témoigne pas nécessairement d'une adhésion à la personne ou au projet de Jésus, mais plutôt d'un besoin de pardon, et on ignore ce qu'elle fera par la suite.

Objectifs et hypothèse de recherche

À la lumière de l'état de la question que l'on vient de faire, l'*objectif général* de la thèse s'énonce ainsi :

Déterminer, par l'analyse des textes ciblés, comment Luc traite le motif des femmes disciples dans son évangile.

Les objectifs spécifiques consistent à :

Faire une analyse exhaustive de quatre textes de Luc qui présentent des femmes disciples, afin de mieux y évaluer leur rôle dans le mouvement Jésus et/ou l'Église primitive

Réévaluer l'apport de Luc à la théologie féministe, à la suite des jugements plus ou moins lapidaires dont il fut l'objet ces dernières décennies

Démontrer que l'exégèse féministe s'enrichit en prenant sérieusement en compte, à la fois la théologie d'un auteur biblique et les dynamiques socio-culturelles ayant entouré sa rédaction

Proposer à l'Église catholique actuelle un nouveau rapport à sa Tradition biblique, basé, non sur la répétition des gestes ou des choix, mais sur le rapport que l'évangéliste Luc a négocié entre la tradition qui lui est parvenue d'une part, et la culture de son temps et les réalités de sa communauté d'autre part, tel qu'on peut l'établir grâce à la critique de la rédaction et à l'approche socio-critique

L'hypothèse de recherche est la suivante :

Luc, dans son évangile, a présenté les femmes du mouvement Jésus comme des disciples à part entière.

La présente thèse démontrera en effet que Luc, dans son traitement de la tradition reçue comme dans ses créations originales, a valorisé les femmes disciples, leur rôle et leur dévouement exemplaire dans le mouvement Jésus. Cette valorisation a également ouvert des avenues nouvelles aux Chrétiennes de sa communauté : elles en devenaient des membres à part entière, au même titre que les hommes du mouvement. En cela, Luc contrevenait aux usages de la société de l'époque. Cependant, dans sa rédaction, il a pris soin de respecter les normes sociales quant à la place des femmes dans la sphère publique, afin de ne pas compromettre la transmission de l'Évangile.

Méthodes

La critique de la rédaction est la méthode principale d'analyse, celle qui traverse toute la thèse, notamment les quatre chapitres exégétiques. Elle s'avérera généralement suffisante pour bien saisir l'intention théologique de Luc, du moins telle que les textes nous la révèlent. Il est cependant évident que le rapport aux sources sera évoqué lorsque les textes analysés comporteront des parallèles : pensons ici aux épisodes des femmes présentes à la crucifixion et au tombeau. De même, on ne pourra manquer de tenter une reconstruction de la tradition ayant pu donner lieu à l'élaboration de la visite de Jésus chez Marthe et Marie; on le fera notamment en tentant de recouvrer les figures historiques de ces deux femmes, par l'étude de leurs traits tant chez *Luc* que chez *Jean*.

Il convient aussi d'expliquer la manière dont la critique de la rédaction est ici envisagée, soit dans une perspective compositionnelle ayant pour objectif de « ...chercher à comprendre les intentions théologiques sous-jacentes à toute activité rédactionnelle d'un auteur, qu'il s'agisse d'un reniement de sources ou d'une création originale »⁴⁰. En effet, les évangélistes ne sont pas que des compilateurs de sources, des adeptes du « copier-coller » avant l'heure. Leurs objectifs théologiques ne se manifestent pas seulement dans l'agencement des péripécies issues de traditions orales ou écrites identifiables, mais également – et peut-être plus encore – dans leurs créations originales. S'il n'en était pas ainsi, d'immenses pans de la Bible échapperaient à l'investigation historico-critique : on pense spontanément à la majorité du corpus paulinien ou, en ce qui nous concerne, à une large part du livre des *Actes*. La critique de la rédaction, telle qu'envisagée ici, s'avère donc également valable pour étudier, non seulement les péripécies comportant des épisodes parallèles dans les autres évangiles, mais aussi celles apparemment sans source connue, comme c'est le cas pour deux des quatre textes sous étude⁴¹.

La critique de la rédaction sera enrichie d'une approche d'appoint : la socio-critique. Il ne s'agit pas ici d'une seconde méthode formellement mise en œuvre, mais d'un outillage

⁴⁰ Selon la définition qu'en donne O. MAINVILLE, *La Bible au creuset de l'histoire. Guide d'exégèse historico-critique*, (SB – Études/Instruments 2), Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 125. Voir aussi, de la même auteur, « De Jésus à l'Église : Étude rédactionnelle de Lc 24 », *NTS* 51 (2005) 192-211, p. 193.

⁴¹ On prendra cependant soin de bien valider que les épisodes en question, les femmes qui suivaient Jésus et la visite chez Marthe et Marie, n'ont effectivement pas de sources identifiables, même s'ils peuvent remonter à des traditions orales communes à d'autres évangélistes.

qui se veut un soutien à la critique de la rédaction. Cette dernière étant utilisée dans un cadre épistémologique historique, il importe de bien circonscrire l'univers socio-symbolique du 1^{er} siècle, lequel a vu naître le mouvement Jésus, les premières communautés chrétiennes et les évangiles. Les modèles élaborés au sein des approches socio-critiques aident à l'étude du fonctionnement des individus et des institutions au 1^{er} siècle. Sur la base de ces travaux, j'espère décrire de manière mieux ajustée la condition des femmes à cette époque : leurs rôles, ce que l'on attendait d'elles, leur place dans la vie privée et la société. Une meilleure compréhension des individus, des dynamiques sociales et des sensibilités pourrait aussi améliorer notre perception de la communauté lucanienne, telle qu'on peut la déduire des textes de Luc. Une telle exploration, à la fois de cette communauté et de la condition des femmes en général, permettra d'un peu mieux saisir le contexte par lequel Luc est influencé; c'est ce fond de scène qui, entre autre, oriente ses choix rédactionnels lorsqu'il dresse son portrait des femmes disciples. On pourra s'étonner que les modèles socio-critiques pertinents au sujet traité, s'ils ne constituent qu'une méthode d'appoint, soient présentés de manière relativement élaborée et dans le premier chapitre de la thèse : outre l'apport précieux qu'ils offrent pour l'étude de la situation des femmes et de la communauté de Luc, ils constituent des balises, des lunettes à travers lesquelles les textes bibliques furent étudiés et interprétés. Lors de ces analyses, on pourra donc se contenter de les évoquer au besoin. On évitera ainsi d'alourdir les démonstrations exégétiques.

Cette thèse est aussi rédigée dans une perspective féministe, non seulement parce qu'elle traite de personnages féminins dans l'évangile de Luc, mais d'abord parce que tous ses objectifs spécifiques sont en lien avec des préoccupations portées par l'exégèse féministe : l'étude du rôle des femmes dans le mouvement Jésus et les débuts du christianisme; l'évaluation du rapport entre l'hagiographe Luc et la théologie/exégèse féministe; l'enrichissement méthodologique que j'espère y apporter; la proposition, à l'Église catholique, d'un rapport renouvelé entre Tradition et culture, dont les femmes ne pourraient manquer de bénéficier. Dans cette optique, on pourra se demander pourquoi la thèse n'utilise pas le « modèle rhétorique de critique féministe » proposé par Schüssler Fiorenza⁴². La raison en est simple : la recherche vise justement un apport méthodologique à

⁴² Tel qu'explicité dans E. SCHÜSSLER FIORENZA, *But She Said*, p. 40-50, sous l'appellation « Critical Feminist Rhetorical Model ». La traduction est empruntée à O. GENEST, « Théories féministes dans

l'exégèse féministe par l'utilisation de la critique de la rédaction jumelée à l'approche socio-critique⁴³. Il serait donc contradictoire d'utiliser une méthodologie déjà à l'œuvre dans ce champ d'études. S'il fallait ajouter un motif secondaire, ce serait le suivant : comme un autre des objectifs vise une interpellation à l'Église catholique, il était de mise d'utiliser une méthode plus « traditionnelle », qui ne serait pas automatiquement suspecte aux yeux des interpellés.

Développement de la thèse

La thèse se développe en trois grandes parties. La première s'avère un fond de scène que je considère essentiel à une juste intelligence de la suite. À peu près tout ce qui s'y trouve aurait dû être traité à un endroit ou l'autre de la recherche : dans la présente introduction pour ce qui est de la théologie lucanienne et de la composition de la communauté; au fil des analyses exégétiques en ce qui a trait aux dynamiques sociales; un peu partout, pour situer la position des femmes dans l'univers social et religieux du 1^{er} siècle; au fil des discussions avec les auteures, notamment Schüssler Fiorenza, quant à la conception de la dynamique du mouvement Jésus. On comprendra bien vite que l'ajout d'un si grand nombre de précisions au cœur des démonstrations les aurait considérablement alourdies, faisant ainsi perdre le fil de propos souvent denses. Pour plus de clarté, l'option de tout regrouper dans cette première partie a semblé la meilleure. Elle pourra, pour certaines, susciter l'impression qu'on tarde à entrer dans le vif du sujet. Mais elle comporte l'avantage certain d'offrir les lunettes de lecture appropriées pour la suite du propos. Les fréquents renvois à cette section le confirmeront.

Cette première partie se divise donc en trois chapitres et est construite comme un entonnoir, allant du thème le plus large au plus circonscrit. Le premier décrit quelques dynamiques sociales présentes au 1^{er} siècle, telles que les modélisations socio-critiques reconnues en études bibliques nous les présentent. On y décrira aussi brièvement la structure sociale prévalant à l'époque. Finalement, un survol de la symbolique du mariage, de l'organisation de la famille patriarcale et de la dynamique du mouvement Jésus

l'interprétation de la Bible », dans J.P. PRÉVOST *et al*, *Des femmes aussi faisaient route avec lui. Perspectives féministes sur la Bible*, (SB – Études 2), Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 43-73, p. 50.

complèteront le portrait. Le second chapitre en est un de description quant à la place des femmes dans les sphères sociale et religieuse du temps, tant en Palestine que dans le monde gréco-romain. Le dernier chapitre de cette première partie s'attarde à la communauté lucanienne : Luc, son lieu, son époque, ses destinataires, les femmes dans sa communauté et sa théologie, mise en lien avec la réalité communautaire.

Après ce regard panoramique, on entre enfin, dans la seconde partie, au cœur de la thèse : les analyses exégétiques. Quatre textes, correspondant aux quatre chapitres de cette seconde partie, seront minutieusement étudiés : celui des femmes qui suivaient Jésus (Lc 8, 1-3); les femmes présentes à la crucifixion (Lc 23, 49); les femmes à l'ensevelissement et au tombeau vide (Lc 23, 55 – 24, 11); la visite de Jésus chez Marthe et Marie (Lc 10, 38-42). On expliquera, lors de l'analyse de ce dernier texte, pourquoi il se retrouve justement en dernier, et non pas à la suite de celui sur les femmes qui accompagnaient Jésus, comme on aurait pu s'y attendre. Ainsi qu'on le soulignera en ouverture de cette deuxième partie, chacune des analyses aura son déroulement propre, commandé par le texte à étudier. Il n'y a donc pas de canevas commun au sein des chapitres. Mais on débutera chaque analyse par les nécessaires étapes de critique textuelle et de traduction, pour la terminer par une synthèse.

La troisième partie comportera deux chapitres. Le premier présentera une synthèse globale des acquis : un court rappel des principales découvertes issues des analyses exégétiques; un verdict quant à l'attitude de Luc, dans l'évangile et les *Actes*, en regard des femmes disciples, lequel sera validé par une mise en contexte avec les débuts du christianisme; finalement, on conclura avec quelques considérations d'ordre méthodologique. Le second chapitre présentera une courte herméneutique inspirée par l'exercice de critique de la rédaction qu'on aura fait : Luc, dans la rédaction de son double ouvrage, a opéré un rapport créateur à la tradition qui lui avait été transmise. On regardera comment celui-ci pourrait inspirer l'Église catholique actuelle dans son rapport à sa propre tradition doublement millénaire. Dans une courte seconde partie, l'expérience de certains groupes québécois, notamment féministes, pourrait nous indiquer des voies en ce sens. Finalement, la conclusion précisera sous quels aspects cette thèse constitue un apport à la recherche et ouvrira quelques avenues pour des recherches ultérieures.

⁴³ C'est justement l'objet du troisième objectif spécifique : « Démontrer que l'exégèse féministe s'enrichit en prenant sérieusement en compte, à la fois la théologie d'un auteur biblique et les dynamiques socio-culturelles

Il faut préciser qu'on fera fréquemment des synthèses des acquis, au fur et à mesure de la recherche, à la fin de chaque grande section ou de chaque chapitre. À certaines, ces rappels pourront parfois sembler répétitifs. Mais il me semble important de garder en mémoire, de manière synthétique, ce que l'on a établi, afin de poursuivre la démonstration sur des bases solides et que le lecteur / la lectrice auront ainsi bien en mémoire.

Autres précisions

Deux principes exégétiques sont sous-jacents à l'analyse des textes bibliques présentée dans cette thèse. Premièrement, la recherche présuppose la validité de la théorie des deux sources. Celle-ci, bien qu'imparfaite, demeure la plus largement reconnue en exégèse. L'autre présupposé est l'unité du corpus *Luc – Actes*. Comme la très grande majorité des auteures actuelles, je considère que l'*Évangile de Luc* et les *Actes des Apôtres* forment un seul corpus, provenant du même auteur, et que l'un ne peut être étudié sans l'autre, le livre des *Actes* montrant régulièrement l'accomplissement de ce qui était annoncé dans l'évangile lucanien⁴⁴. D'ailleurs, l'unité de l'œuvre a fait l'objet du 47^{ème} *Colloquium Biblicum Lovaniense* en juillet 1998. Bien que la relation entre les deux livres soit qualifiée différemment selon les auteures, le fait qu'ils soient issus d'un seul écrivain fait la quasi unanimité⁴⁵. Certaines analyses contenues dans la présente thèse contribueront d'ailleurs à étayer encore davantage cette unité.

Le lecteur / la lectrice ont déjà remarqué que je m'efforce d'adopter un langage inclusif, et donc de féminiser les termes lorsque cela est possible, tout en essayant d'éviter ce qu'on vient d'observer en début de phrase, soit la répétition du même mot au masculin et au féminin, pour ne pas trop alourdir le texte. C'est ainsi que, par exemple, le terme « auteurs » deviendra « auteures », comme on a déjà pu le constater à quelques reprises, pour bien faire penser que nous retrouvons, dans la production exégétique, à la fois des

ayant entouré sa rédaction ».

⁴⁴ Ce rapport entre annonce dans l'évangile et accomplissement dans les *Actes* est illustré entre autre par O. MAINVILLE, « Le péché contre l'Esprit annoncé en Lc 12, 10, commis en Ac 4, 16-18 : une illustration de l'unité de Luc et Actes », *NTS* 45 (1999) 38-50; aussi, de la même auteure, « Le messianisme de Jésus. Le rapport annonce/accomplissement entre Lc 1, 35 et Ac 2, 33 », dans J. VERHEYDEN, éd., *The Unity of Luke-Acts* (BETL CXLII), Leuven, Leuven University Press, 1999, p. 313-327.

⁴⁵ Pour un aperçu des opinions des auteures quant au rapport entre les deux ouvrages, je réfère à l'introduction des Actes du Congrès sus mentionné, J. VERHEYDEN, « The Unity of Luke-Acts. What Are We Up To ? », dans J. VERHEYDEN, éd., *The Unity of Luke-Acts*, p. 3-56.

hommes et des femmes⁴⁶. L'usage de l'italique veut indiquer que le mot peut être lu à la fois au masculin et/ou au féminin. Je considère important de rendre visible cet apport des femmes alors que, dans l'histoire en général, et la production scientifique en particulier, leur action a trop souvent été occultée simplement par l'omission de les rendre visibles dans le discours. Je crois que l'effort et l'inconfort suscités par un texte ainsi rédigé seront compensés par la juste reconnaissance de l'apport des femmes.

La même logique prévaut dans le choix d'utiliser la graphie « Dieue »⁴⁷. Pour moi, Dieue n'est ni homme, ni femme, puisque c'est une être spirituelle. Mais l'entité divine est aussi l'union des principes masculin et féminin. En écrivant « Dieu », nous sommes portées à « le » décrire au masculin, utilisant des articles et des adjectifs eux aussi masculins. C'est ainsi que nous réduisons « Dieue » à ce principe et en faisons, plus ou moins consciemment, un mâle à qui la moitié de l'humanité ne peut s'identifier. Mais lorsqu'on écrit « Dieue », cette masculinisation d'origine grammaticale devient impossible et bouscule nos réflexes bien ancrés. Cette graphie nous oblige à penser Dieue de manière inclusive. C'est aussi pourquoi, comme pour n'importe quel nom ou adjectif féminisé, le « e » est en italique : il est là et il peut être retranché. On évite ainsi, me semble-t-il, d'identifier Dieue uniquement à une femme ou au principe féminin, ce qui serait incohérent avec la présente démarche. La tentative, sans être originale, s'inscrit dans la foulée des efforts des théologiennes féministes à nommer Dieue d'une manière à laquelle les femmes aussi pourront s'identifier⁴⁸.

Une dernière précision en terminant cette introduction. Le nom des livres bibliques sera, bien sûr, en italique. Il en sera de même lorsqu'on écrira le titre d'un évangile en le limitant au nom de son « auteur » : *Marc, Matthieu, Luc, Jean*. Par contre, lorsqu'il sera question du personnage, auteur biblique, le nom sera écrit en caractères réguliers. Je précise aussi – faut-il le faire ? – que derrière la mention d'un « Luc » comme auteur, j'utilise le raccourci conventionnel et ne présuppose en rien de l'identité des multiples mains qui ont

⁴⁶ Je me refuse à l'utilisation du « e » entre parenthèses. Les femmes ne doivent pas être mises « entre parenthèses ».

⁴⁷ Il est évident que dans les citations, bibliques ou autres, je respecterai l'orthographe de l'auteur.

⁴⁸ Au Québec, la théologienne féministe Denise Couture est certainement une de celles qui promeut le plus systématiquement, dans ses écrits, la graphie « Dieue ». Son choix s'enracine dans la pratique adoptée par la collective *L'Autre Parole*, dont elle est une membre active. Elle en expose la justification théorique dans D. COUTURE, « La question du genre. Un féminisme théologique en contexte québécois », dans M. DUMAIS, éd., *Franchir le miroir patriarcal*, p. 59-77, partic. p. 76-77.

pu collaborer à la rédaction du troisième évangile et des *Actes*, de ses débuts jusqu'à sa facture finale.

PREMIÈRE PARTIE

FOND DE SCÈNE SOCIOLOGIQUE, CONDITION DES FEMMES ET CONTEXTE COMMUNAUTAIRE

On l'a dit en introduction, cette thèse s'inscrit dans un cadre épistémologique historique. C'est pourquoi, avant d'entrer dans l'exégèse proprement dite, on s'attardera au contexte ayant entouré le mouvement Jésus et l'émergence des textes relatant cette expérience de foi. Cela se fera en trois temps. Dans le premier chapitre, on évoquera et on expliquera brièvement certaines des dynamiques sociétales ayant cours dans la période et l'environnement sous étude. Celles-ci peuvent nous aider à reconstituer l'environnement socio-symbolique du 1^{er} siècle : Comment les gens pouvaient-ils penser ? Comment géraient-ils les rapports interpersonnels ? Qu'est-ce qui était important à leurs yeux ? Après cet essai de regard panoramique, si l'on peut dire, on tentera de préciser de manière plus circonscrite ce qu'il en était de la condition des femmes à cette époque dans le Bassin Méditerranéen : quelle était leur place dans la société, dans la famille, dans l'espace public, dans les religions ? Quels pouvaient être leurs rapports avec les hommes ? Quels droits avaient-elles, ou n'avaient-elles pas ? Leur situation était-elle la même en Palestine au temps de Jésus et dans le milieu et à l'époque où Luc écrit ? Ce sera l'objet du second chapitre. Finalement, dans le dernier chapitre de cette première partie, on brossera un bref portrait de ce qu'a pu être la communauté lucanienne, en termes de milieu de vie, de composition, de problématiques, de défis.

Deux précisions s'imposent ici. Premièrement, chacun des trois thèmes qui seront abordés pourrait constituer en lui-même l'objet d'une thèse. Comme ce n'est pas le cas, le portrait brossé sera forcément incomplet. On ne pourra y inclure toutes les opinions, ni toutes les nuances qu'aurait exigées une étude exhaustive. On devra se contenter de l'apport de quelques grandes synthèses¹. Néanmoins, je m'efforcerai de présenter les principaux courants d'opinions. Deuxièmement, il faut reconnaître que d'autres thèmes auraient aussi pu être étudiés avec profit : la situation de la Palestine sous l'Empire romain, un portrait du Jésus de l'histoire, les relations entre la religion juive et le christianisme naissant, ou

encore, parmi des thèmes plus contemporains, l'évolution de l'exégèse féministe. On a dû se contenter de retenir les thématiques les plus pertinentes pour notre étude, mais on se référera au besoin à l'un ou l'autre élément des thèmes écartés.

¹ Le choix d'une synthèse plutôt que d'une autre est toujours délicat et discutable. J'ai consulté des ouvrages ayant reçu une bonne critique et considérés comme des références dans leurs domaines respectifs.

CHAPITRE 1

LES DYNAMIQUES SOCIALES AU 1^{ER} SIÈCLE

Dans cette recherche, j'ai voulu étudier le traitement lucanien du motif des femmes disciples et en explorer, autant que faire se peut, les motivations. Mais pour y arriver, pour tenter de saisir un tant soit peu ce que l'évangéliste voulait dire et ce que ses lecteurs ont pu en comprendre, il ne nous suffit pas à nous, lecteurs et lectrices du 21^{ème} siècle, de simplement prendre connaissance du texte. Il faut essayer de comprendre le contexte original de production et ce que les mots, les images, les mentions anodines évoquaient dans ce contexte particulier, pour celles et ceux à qui ils étaient destinés. Autrement dit, il s'agit de s'immerger, autant que faire se peut, dans l'univers social, anthropologique, psychologique et symbolique du 1^{er} siècle, sans quoi on risque de projeter son propre univers culturel dans les mots et les textes produits en un autre temps et un autre lieu, ce que Malina qualifie de « misreading ethnocentrism »¹. C'est dans le but d'éviter cet écueil que des approches socio-critiques de la Bible ont été élaborées : pour tenter de pénétrer le milieu du Nouveau Testament, sa vie culturelle et sociale, ses schèmes de pensée. Toute cette imprégnation culturelle devrait nous aider à mieux saisir, derrière la succession des mots, ce que les premiers destinataires ont pu comprendre, pour autant que ce soit possible, et comment cela a forgé leur identité communautaire. Il ne s'agira cependant pas ici d'étudier l'émergence et toutes les particularités et subtilités des dites approches : cela dépasserait nettement les besoins de notre étude². On se contentera d'expliquer quelques-unes des principales dynamiques sociétales ayant vraisemblablement eu cours au premier siècle ainsi que certaines particularités des individus, celles-ci relevant de la psychologie sociale. Pour ce faire, on utilisera des modèles élaborés particulièrement par les sociologues ou les anthropologues spécialisés dans l'étude des sociétés anciennes ainsi que dans l'analyse sociologique des religions³. On illustrera brièvement chacun de ces modèles par

¹ B.J. MALINA, « Reading Theory Perspective : Reading Luke-Acts », dans J.H. NEYREY, éd., *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, Peabody, Hendrickson, 1991, p. 3-23, p. 9.

² Pour une telle synthèse, on consultera avec profit J.H. ELLIOTT, *What is Social-Scientific Criticism ?*, Minneapolis, Fortress, 1993.

³ En sociologie et en anthropologie modernes, on étudie les fonctionnements des sociétés et des individus. À partir d'observations faites au sein des unes et auprès des autres, on élabore des modèles, on retourne les valider par d'autres études, on ajuste les modèles, et ainsi de suite. Les problèmes s'avèrent plus nombreux lorsqu'on travaille sur des sociétés anciennes, avec des modèles élaborés à notre époque et sans possibilité de vérification des conclusions d'analyse « sur le terrain ». Ainsi que le souligne M.A. TOLBERT, « Social, Sociological, and Anthropological Methods », dans E. SCHÜSSLER FIORENZA, éd., *Searching the Scriptures*, vol. 1: *A Feminist Introduction*, New York, Crossroad, 1993, p. 255-271, p. 266, les praticiens de

des exemples puisés dans le corpus lucanien et même, lorsque ce sera possible, à l'aide des péripécies qui seront étudiées par la suite⁴.

Avant d'entrer dans la présentation des modèles, je voudrais apporter une précision méthodologique supplémentaire. Patricia Dutcher-Walls a souligné avec conviction l'apport précieux que constitue la socio-critique, particulièrement pour l'exégèse féministe⁵. Elle considère que les sciences sociales en général, et l'utilisation de modèles issus des approches socio-critiques en particulier, offrent aux études féministes l'avantage d'une distance critique et ce, de deux manières : 1) en permettant à l'utilisateur-trice de prendre conscience de ses propres présupposés liés à son lieu social, de conscientiser ses perspectives et de les vérifier en regard de celles issues de l'utilisation rigoureuse des théories et modèles sociologiques; 2) en offrant une distance et une perspective critiques en regard des données anciennes, notamment sur la question des rapports de genre, souvent présentés comme des réalités immuables. Les modèles peuvent nous indiquer comment reconstruire la vie des femmes à partir des évidences anciennes, reconnaître où leur

la socio-critique soutiennent qu'ils vont émettre une théorie, la tester et, éventuellement, la modifier. Selon elle, cela s'avère pratiquement impossible avec les textes bibliques : les textes sont figés et donc ne peuvent fournir d'informations additionnelles; ils ne sont pas conçus pour transmettre des informations sociologiques; ils reflètent l'opinion d'individus et leurs options théologiques (Paul, les évangélistes) plutôt que des courants d'opinion typiques de la société de l'époque (quoique les « opinions » de Paul et des évangélistes sont issues de l'expérience des communautés, ces micro-sociétés, auxquelles ils appartiennent). Cette réserve de Tolbert est représentative des reproches adressés à la socio-critique. À celle-ci, il faudrait en ajouter d'autres, notamment la pertinence d'utilisation de modèles élaborés à la suite de l'observation de sociétés modernes pour étudier des sociétés anciennes. On ne peut entrer ici dans le détail de toutes ces discussions, objections et mises en garde, dont plusieurs émanent des praticiens de la socio-critique eux-mêmes. Pour une revue des principales questions et des réponses qui leur sont apportées, on consultera avec intérêt J.H. ELLIOTT, *What is Social-Scientific Criticism ?*, p. 87-100. Il est cependant faux de croire que l'utilisation de modèles ne peut que projeter nos conceptions contemporaines sur les données. Un contre-argument récurrent d'Elliott, retrouvé aussi dans P.F. ESLER, *The First Christians in their Social Worlds. Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*, London – New York, Routledge, 1994, p. 12-13, est qu'il est moins dangereux d'utiliser des modèles, en étant conscient de leurs limites, que de ne pas en utiliser du tout. En effet, tout le monde utilise des théories d'interprétation, le plus souvent de manière inconsciente; celles-ci orientent notre interprétation des textes. L'utilisation de modèles sociologiques a le mérite d'être une opération consciente, dévoilée dès le départ, choisie en fonction des données à étudier et nous prévenant généralement de projeter nos propres concepts ou valeurs sur celles à examiner. Ils sont des outils heuristiques qui nous aident à poser des questions nouvelles au texte, mais c'est ce dernier qui fournit les réponses, pas le modèle. Il appartient par contre aux chercheuses de ne pas forcer les données dans le modèle choisi. Ceci dit, la prudence s'imposera toujours. Une bonne connaissance de la théologie d'un auteur biblique, notamment par la critique de la rédaction telle qu'envisagée et mise en application dans la présente thèse, permettra de baliser les analyses et conclusions obtenues par l'utilisation des modèles socio-critiques. Les écueils sont plus susceptibles d'être évités ou amoindris en tenant en constant dialogue les apports des différentes méthodes et/ou approches.

⁴ Pour les définitions des modèles et les exemples en lien avec le corpus lucanien, je me réfère essentiellement aux ouvrages suivants : J.H. NEYREY, éd., *The Social World of Luke-Acts*; B.J. MALINA, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox, 1981. Le premier livre étant un collectif, je donnerai la référence du chapitre pertinent pour chacune des dynamiques étudiées.

⁵ P. DUTCHER-WALLS, « Sociological Directions in Feminist Biblical Studies », *SocCom* 46 (1999) 441-453.

présence a été effacée ou occultée, tout en dévoilant le caractère patriarcal et androcentrique des structures sociales de l'époque⁶. Je partage l'opinion de Dutcher-Walls et j'irai plus loin. Si on cherche à reconstruire quelle fut la vie des femmes disciples au 1^{er} siècle et comment celles-ci furent traitées par les évangélistes, Luc dans le cas de la présente thèse, il faut éviter de projeter sur elles, sans aucune distance critique, nos aspirations, nos possibilités, nos réalisations, comme si elles avaient pu être celles de femmes vivant au temps de Jésus ou des premiers Chrétiens : cela constituerait un anachronisme ethnocentrique. En ce sens, l'utilisation de modèles socio-critiques sert de garde-fou, nous aidant à prévenir de telles projections dans le texte et l'univers bibliques⁷.

1.1 L'honneur et la honte⁸

La dynamique « honneur – honte »⁹ relève de la psychologie sociale et est généralement traitée en premier dans les ouvrages présentant plusieurs modèles interprétatifs. Sa connaissance s'avère incontournable pour bien évaluer la psychologie des individus du 1^{er} siècle. Ainsi, dans le monde du Nouveau Testament, on retrouve trois indicateurs de frontières importants : le pouvoir, le genre et la religion. Ces trois indicateurs, pris de concert, définissent le concept d'honneur, lequel consiste à bien accomplir ce que le code social attend de vous et à faire reconnaître cet accomplissement par la communauté.

L'honneur peut être « inscrit dans la personne » (*ascribed*), soit par la naissance ou la reconnaissance d'un haut placé (Dieu, le roi, etc...), ou encore « acquis », à travers une

⁶ P. DUTCHER-WALLS, « Sociological Directions... », partic. p. 447-448.

⁷ Plusieurs auteures féministes font néanmoins preuve de méfiance face à l'utilisation de la socio-critique. En tête de liste, on retrouve E. SCHÜSSLER FIORENZA, « In Search of the "Real" Jesus. The Social-Scientific Quest », dans *Jesus and the Politics of Interpretation*, New York, Continuum, 2001, p. 82-114. L'auteure y soutient notamment : 1) que ces méthodes et leurs défenseurs perpétuent, consciemment ou non, des idéologies de domination et des structures d'oppression, utilisant des disciplines développées dans l'intérêt du colonialisme occidental (p. 84); 2) que la quête du Jésus de l'histoire a valorisé l'image d'un Jésus héros et leader, entretenant ainsi la découverte et la formation identitaire du citoyen mâle occidental (p. 89). Elle propose d'adopter une autre modélisation de la société du 1^{er} siècle que celle, centrale, de la dynamique « honneur – honte », pour la remplacer par son propre modèle de « patriarcat/kyriarcat », plus englobant des diverses structures de dominations présentes au sein d'un système social et prenant notamment en compte la catégorie heuristique du genre (p. 94-101). Elle conclut : « Critical feminist Jesus studies bring to the conversation their insistence on a hermeneutics of suspicion that scrutinizes the ideological frameworks and political functions of research in the discourse of domination » (p. 114). Dans la même ligne de pensée, M.A. TOLBERT, « Social, Sociological... ». Je considère que les avantages liés à l'utilisation des modèles l'emportent sur les inconvénients. Mais les remarques de Schüssler Fiorenza invitent à demeurer alertée.

⁸ B.J. MALINA et J.H. NEYREY, « Honor and Shame in Luke-Acts : Pivotal Values of the Mediterranean World », dans J.H. NEYREY, éd., *The Social World of Luke-Act*, p. 25-65.

dynamique sociale de « défi et réponse »¹⁰. Comme une mise au défi n'a de sens qu'entre deux égaux¹¹, le fait que de telles confrontations aient lieu entre Jésus et ses adversaires montre que ces derniers considéraient Jésus comme leur égal. Dans ce type de société où l'individu a peu de valeur personnelle, comme on le verra dans la section suivante, l'honneur collectif est encore plus important et est symbolisé par l'honneur de celui qui est à la tête du groupe, que celui-ci soit naturel (déterminé par la famille, la classe sociale, le lieu de résidence, etc...) ou volontaire (au sein d'associations commerciales, de groupes religieux, etc...). Ainsi, en *Luc*, Jésus est présenté comme venant au monde avec un honneur « inscrit » : de descendance sacerdotale par sa mère (Lc 1, 5.40), de la lignée davidique par son père (Lc 1, 27). Par contre, dès le début de son ministère, il sera déshonoré en étant rejeté par les siens, lors de la prédication à Nazareth (Lc 4, 16-30). L'honneur et le déshonneur dont il sera l'objet tout au long de son ministère rejailliront toujours sur ses disciples. De même, ses prétentions à pardonner les péchés, à dire qu'il sera assis à la droite de Dieu seront interprétées par les scribes et les Pharisiens comme des atteintes à l'honneur de Dieu, le chef suprême du peuple juif, et donc, par extension, des atteintes à l'ensemble du peuple. La résurrection viendra cependant prouver que le déshonneur de Dieu ne venait pas d'où l'on pensait.

Il reste un point à souligner, le plus important pour notre propos. La notion d'honneur est différente selon que l'on est homme ou femme et est liée au parfait accomplissement des tâches et des rôles attendus de chacun, ainsi qu'au respect de son champ d'action : pour la femme, l'intérieur, la famille, avec une préoccupation pour la modestie et la protection de sa pureté; pour l'homme, l'extérieur, l'action dans le monde, la manifestation de sa virilité, de son courage et son autorité, notamment sur sa maisonnée. Si

⁹ Ma traduction de « honor and shame », cette nomenclature anglaise étant adoptée par tous les auteurs en socio-critique.

¹⁰ Voici comment fonctionne cette dynamique. Un défi est lancé par une personne désirant augmenter son « honneur » au détriment d'une autre. Ce défi peut prendre différentes formes : cadeau, question posée pour piéger l'interlocuteur, parole de louange, etc... Le « défié » aura à répondre de la manière la plus appropriée. L'évaluation de cette confrontation par des tiers est déterminante car ce sont eux qui, en bout de ligne, évaluent qui a remporté la « compétition pour l'honneur ». Par exemple, en Lc 13, 10-17, le chef de la synagogue attaque l'honneur de Jésus en lui reprochant la guérison de la femme courbée le jour du sabbat. Jésus riposte en donnant des exemples d'actions permises le jour du sabbat. Il contre-attaque d'ailleurs l'honneur du chef de synagogue en qualifiant la femme de « fille d'Abraham ». La péricope se termine en faisant état du verdict : les adversaires sont confondus et la foule se réjouit des merveilles accomplies par Jésus. L'honneur de ce dernier s'est accru; celui du chef de synagogue a été réduit.

¹¹ Quelqu'un de statut supérieur ne s'humiliera pas en défiant un inférieur; de même, un inférieur ne se risque pas à ce jeu auprès d'une personne de statut supérieur : celui-ci ignorera tout bonnement le défi, humiliant davantage de défiant.

l'homme a le devoir de protéger l'honneur de sa femme, le déshonneur de cette dernière se communique à son mari, à sa famille, voire à tout le clan. Il est donc important de cultiver la pudeur, cette composante féminine de l'honneur qui est une valeur positive dans un tel type de société. Ainsi, au sein du mariage, l'honneur en termes de pudeur ou de comportement éthique relève de la mère; l'honneur en terme de statut social relève du père. Quant à la femme seule, comme la veuve ou la divorcée, son honneur qui n'est plus protégé par un homme se trouve dans une situation de vulnérabilité accrue : elle est potentiellement privée d'honneur¹².

On est ainsi mieux outillé pour mieux comprendre plusieurs épisodes de l'évangile de Luc, propres à sa rédaction. Pensons à l'importance de la réanimation du fils de la veuve de Naïm (Lc 7, 11-17) : Jésus redonne son honneur à cette femme en lui rendant son fils¹³. Il en est de même dans la parabole de la veuve et du juge (Lc 18, 1-8) où le Jésus de Luc prend le parti de la veuve qui a dû entacher son honneur pour quémander à répétition auprès du juge inflexible : il la prend pour modèle de ceux qui crient sans relâche vers Dieu, redonnant ainsi la dignité à une personne déshonorée comme il le fait souvent. De même, le support matériel du mouvement de Jésus par des femmes de l'aristocratie, comme Jeanne, femme de Chouza (Lc 8, 1-3), est une marque d'honneur à l'endroit de Jésus et son groupe¹⁴. Mais même si Luc présente plus fréquemment ses protagonistes féminines dans le lieu où se trouvent les femmes honorables, soit à la maison¹⁵, l'évangéliste présente aussi

¹² B.J. MALINA et J.H. NEYREY, « Honor and Shame... », p. 44, vont beaucoup plus loin: « ...women not under the tutelage of a male (e.g., notably widows or divorced women) are viewed as stripped of female honor (i.e., 'shameless'), hence more like males than females, therefore sexually predatory, aggressive, hence dangerous. » Leur propos est tranchant, mais il ne faut pas oublier qu'il vise à décrire la dynamique d'ensemble de la société de l'époque, une dynamique que le Jésus de Luc questionne constamment. Ainsi, l'attitude du Pharisien devant la pécheresse qui vient oindre les pieds de Jésus (Lc 7, 36-50) témoigne de la réprobation vraisemblablement générale pour la femme et son attitude. Encore une fois, le Jésus de Luc vient renverser les valeurs et valorise plutôt l'amour de la femme, comparée à la froide retenue du Pharisien.

¹³ Une lecture féministe de ce texte pourrait reprocher à Luc de n'avoir trouvé qu'un mauvais moyen de redonner la dignité à cette femme, soit la replacer sous la dépendance d'un homme, en l'occurrence son fils. Une telle lecture ferait preuve d'ethnocentrisme. Jésus a fait ce qu'il devait faire pour redonner l'honneur à cette femme, compte tenu de la culture où elle vivait.

¹⁴ Cet exemple, puisé comme les autres dans B.J. MALINA et J.H. NEYREY, « Honor and Shame in Luke-Acts... », p. 57, manque cependant de nuances. Il omet ainsi de considérer le déshonneur encouru par une femme mariée qui suivrait ainsi ce groupe itinérant composé d'hommes, vraisemblablement sans son mari. On explorera davantage ce cas lors de l'étude de Lc 8, 1-3.

¹⁵ Pensons à Élisabeth qui cache sa grossesse dans sa maison durant cinq mois (Lc 1, 24); à sa rencontre avec Marie « dans la maison » (Lc 1, 40-43); à la belle-mère de Pierre qui sert Jésus et les siens dans sa maison (Lc 4, 38-39); à l'exemple de la pièce perdue (Lc 15, 3-7), où la femme cherche dans sa maison, alors que l'homme de la parabole précédente cherchait sa brebis dans les pâturages. Ces exemples se retrouvent dans B.J. MALINA et J.H. NEYREY, « Honor and Shame in Luke-Acts... », p. 62. Les auteurs ajoutent aussi qu'il faut être particulièrement attentifs lorsque des femmes sont représentées dans des lieux ou des situations

des situations hors normes. Par exemple, la présence de Marie de Magdala et Suzanne, femmes sans attaches familiales connues, auprès de Jésus et des Douze (Lc 8, 1-3) est, on le réalise maintenant, très embarrassante. C'est pourquoi on explorera en détails ce qu'elle signifie. On remarque aussi que, si Marthe reçoit Jésus dans sa maison (Lc 10, 38-42), donc à un endroit convenable¹⁶, Marie, sa sœur, devrait se trouver à la cuisine elle aussi; Luc la représente plutôt dans la salle où on reçoit les invités, ce qui est inconvenant dans cette culture. Il doit donc avoir de sérieuses raisons pour le faire et son Jésus ira jusqu'à légitimer cette présence. On verra dans un chapitre ultérieur ce que l'évangéliste voulait démontrer par cette mise en scène contre-culturelle.

On a donc ici présentée brièvement la valeur pivot régissant les rapports entre individus au 1^{er} siècle. Elle est particulièrement présente dans le corpus lucanien et est nécessaire à sa juste interprétation. Mais elle est loin d'être la seule.

1.2 Le système patronage - clientèle¹⁷

Nous vivons dans un monde où l'on nous parle constamment de création de la richesse, d'accroissement du pouvoir d'achat, d'ouverture des marchés, et où l'accès à un minimum vital est un droit acquis. Il nous est donc difficile de concevoir une société où les biens sont limités, où la survie d'un individu dépend de ce qui est accessible dans le milieu immédiat, où aucun filet social n'existe. C'est pourtant le cas du monde du Nouveau Testament, fonctionnant comme une société paysanne classique. Tous les « biens » qui existent, terre, argent, nourriture, mais aussi honneur, amour, prestige, amitié, sécurité, sont perçus comme existant en « quantité limitée » et on ne peut améliorer son sort qu'au détriment de celui des autres.

De fait, certains s'enrichissent au détriment des autres : c'est le cas des collecteurs d'impôts, des commerçants malhonnêtes qui diminuent les mesures, augmentent les prix et

d'ordre public. Toute cette thèse étudie l'intention de Luc en regard des femmes disciples, notamment dans ce type de situation.

¹⁶ On verra plus loin que le fait, pour deux femmes seules, de se retrouver en présence d'un homme qui n'est pas un proche parent est en soi source de déshonneur : c'est une atteinte à la modestie et la pudeur de la femme qui ne doit pas adresser la parole à un homme à qui elle n'est pas liée, par le mariage ou le sang.

¹⁷ H. MOXNES, « Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts », dans J.H. NEYREY, éd., *The Social World of Luke-Acts*, p. 241-268. Pour éclairer, on peut aussi consulter le tableau illustrant les divers types de réciprocité dans E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, *The Jesus Movement. A Social History of its First Century*, Minneapolis, Fortress, 1999 (1995), p. 36. Aussi K.C. HANSON et D.E. OAKMAN, « Elite Interests: Patronage », dans *Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social*

faussent les balances¹⁸, etc... Ces personnes sont déshonorées aux yeux de l'opinion publique. Par contre, ceux et celles que les textes bibliques qualifient de « pauvres » ne sont pas toujours seulement des pauvres au sens économique, qui manquent de l'essentiel : cela est le lot du plus grand nombre; ce sont plutôt ceux et celles qui, en plus, ont été incapables de maintenir le statut social hérité de leur lignée, comme les veuves, les malades, les aveugles, les sourds, etc... La pauvreté biblique est habituellement en lien avec les situations malencontreuses de la vie, lesquelles sont d'ailleurs souvent interprétées comme conséquences du péché. Cette affirmation ne nie aucunement l'importance de la pauvreté factuelle, matérielle, tout particulièrement chez Luc, mais celle-ci était souvent aggravée par les situations malencontreuses dont il est question, la doublant de ce fait d'un certain ostracisme social et religieux.

Dans ce contexte, la personne plus vulnérable socialement aura besoin de soutien, de protection. C'est ici qu'intervient la dynamique « patronage – clientèle »¹⁹. Celle-ci est extrêmement large et variée et s'étend dans une multitude de domaines : politique, religieux, économique, etc... On en brossera un portrait très sommaire. Voyons la définition qu'en propose Elliott :

« It is a personal relation of some duration entered into voluntarily by two or more persons of unequal status based on differences in social roles and access to power, and involves the reciprocal exchange of different kinds of 'goods and services' of value to each partner. In this relationship (...) a 'patron' is one who uses his/her influence to protect and assist some other person who becomes his/her 'client', who in return provides to this patron certain valued services. »²⁰

Alors que le « patron » peut fournir des services de divers types comme le soutien matériel ou financier, la protection physique, l'accès à un emploi, une assistance juridique, etc..., le « client », généralement de statut social inférieur, offre une reconnaissance de l'ordre de la loyauté : mousser sa bonne réputation, le soutenir en « campagne électorale »

Conflicts, Minneapolis, Fortress, 1998, p. 70-76, partic. p. 72, où les auteurs présentent une liste de onze caractéristiques régissant les rapports patronage-clientèle.

¹⁸ Cette liste fait partie des récriminations du prophète Amos (Am 8, 5). Entre son époque et le temps de Jésus, les dynamiques sociales ne semblent pas avoir vraiment changé.

¹⁹ Le mot « patronage » évoque une réalité négative, voire malhonnête dans notre contexte. C'est une dynamique positive et essentielle dans une société à biens limités. On a ici un autre exemple où notre univers occidental et celui du 1^{er} siècle sont diamétralement opposés.

²⁰ J.H. ELLIOTT, « Patronage and Clientism in Early Christian Society. A Short Reading Guide », *Forum* 3 (1987) 39-48, p. 42. Pour plus de détails, voir aussi du même auteur, « Patronage and Clientage », dans R.L. ROHRBAUGH, éd., *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody, Hendrickson, 1996, p. 144-156

pour des fonctions diverses, refuser de témoigner contre lui, etc...²¹ Il pouvait aussi arriver que deux personnes de statut relativement égal aient des sphères d'influence différentes, de sorte qu'elles pouvaient à tour de rôle et dans des domaines variés devenir « patron » de l'autre²².

Une péricope qui reflète fort bien cette dynamique est celle de la guérison de l'esclave du centurion en Lc 7, 1-10²³. Le centurion a « patronné » la communauté locale en lui érigeant une synagogue; ses « clients », les notables juifs du lieu, lui « renvoient l'ascenseur » en devenant ses agents, ses émissaires auprès de Jésus. Vantant sa bonne réputation et sa générosité à leur égard auprès de Jésus, ils pressent ce nouveau patron potentiel d'aider leur bienfaiteur. Dans la logique lucanienne, comme dans la mentalité du temps, Dieu est considéré comme bienfaiteur et « patron »; Jésus est son agent, celui via lequel Dieu distribue ses bienfaits, notamment grâce aux guérisons. C'est d'ailleurs ce rôle d'intermédiaire entre Dieu et le peuple qui placera Jésus en conflit avec les autorités religieuses du temps²⁴ qui se croient, elles, les intermédiaires légitimes. Les apôtres seront pour leur part les agents de Dieu envoyés par Jésus après son départ, à la fois leaders et serviteurs.

Le lien entre patronage et femmes est aussi très présent dans l'œuvre de Luc²⁵. En Ac 16, 14-15.40, il est question de Lydie, une marchande de pourpre. Son statut social comme travailleuse est relativement bas, mais elle peut accroître son prestige par des œuvres de patronage. C'est ce qu'elle fait en ouvrant sa maison à Paul et en devenant hôtesse de communauté. Mais dans cette relation, le supérieur est Paul, puisque l'apôtre agit comme intermédiaire entre Dieu, d'une part, et Lydie et sa maison, d'autre part.

²¹ G.D. FEE, « Gender Issues : Reflections on the Perspective of the Apostle Paul », *Crux* 35 (1999) 34-45, p. 39, fait remarquer que la dynamique familiale de l'époque fonctionnait sous le modèle sociologique du patronage, le maître de maison étant le « patron » de ses esclaves, de ses enfants et, dans une certaine mesure, de sa femme. Ceux-ci devaient lui rendre, de diverses manières (travail, soumission) la subsistance matérielle et la sécurité qu'il leur procurait.

²² Cette relation patronage - clientèle est attestée dans les relations entre individus, mais aussi entre un individu et une association ou un club social, et ce au plan civil comme au plan religieux. Un bon exemple est le patronage pour l'érection de bâtiments. Ainsi, un riche « patron » pouvait pourvoir à l'érection d'un temple païen, d'un lieu de rencontre, de bains publics dans sa ville et ainsi se mériter la reconnaissance de ses coreligionnaires ou concitoyens. Cette gratitude pouvait s'exprimer par une plaque commémorative, par des déclarations officielles ou souvent par une nomination comme « officier » du dit organisme. On verra plus loin que des femmes pouvaient aussi exercer un patronage d'associations culturelles ou religieuses au 1^{er} siècle.

²³ H. MOXNES, « Patron-Client Relations... », p. 252-253, offre une excellente explication de cette péricope, parmi d'autres, en lien avec la dynamique patronage – clientèle.

²⁴ Ainsi que le souligne H. MOXNES, « Patron-Client Relations... », p. 258.

²⁵ Encore ici, je résume les propos de H. MOXNES, « Patron-Client Relations... », p. 261-263.

L'œuvre de patronage de l'hôtesse Lydie est en fait un acte de réciprocité à l'endroit de Paul qui l'a baptisée. Une relation similaire peut être retracée, alors que Jésus guérit des femmes, comme la belle-mère de Pierre (Lc 4, 38-39) ou les femmes du groupe itinérant (8, 1-3) et que celles-ci, en signe de réciprocité, se mettent à son service. Moxnes souligne cependant dans son analyse que si le « service » de Jésus et des Douze s'exerce en termes de patronage et d'œuvres de bonté (*benefaction*), il en est de même pour les femmes : elles doivent donc elles aussi être considérées comme patronnes et bienfaitrices. L'auteur ajoute qu'ayant suivi et servi Jésus en Galilée, l'ayant suivi jusqu'à la croix et au tombeau, « ...many of the women in Luke-Acts exemplify in their lives the model of Jesus as « the patron who serves » (Lc 22, 27) »²⁶.

On aurait pu élaborer davantage sur la manière qu'a Luc d'utiliser ce modèle, notamment dans son invitation au partage des richesses qui brise la logique sociale de réciprocité (Ac 2, 43-47; 4, 32-37) pour viser une communauté où les valeurs sont renversées. Mais on a déjà en main les éléments de cette dynamique qui sont essentiels pour notre propos. Abordons-en une autre qui pourra, elle aussi, éclairer nos réflexions, notamment en regard du même texte, Lc 8, 1-3.

1.3 Maladie et guérison²⁷

Aborder la maladie et la guérison au 1^{er} siècle demande, encore une fois, de se défaire de nos paradigmes occidentaux²⁸. Pour nous, aujourd'hui, la maladie nous empêche de « faire »; on en cherche les causes afin de trouver une cure pour que nous redevenions

²⁶ H. MOXNES, « Patron-Client Relations... », p. 263.

²⁷ Le livre de B. MALINA, *The New Testament World*, n'aborde pas cette question. Je me base donc essentiellement sur le chapitre J.J. PILCH, « Sickness and Healing in Luke-Acts », un autre chapitre, toujours tiré du collectif de Neyrey, de même que sur un article du même auteur, « Understanding Healing in the Social World of Early Christianity », *BTB* 22 (1992) 26-33.

²⁸ Pilch, à la fois dans son chapitre et son article, utilise le modèle élaboré par F.R. KLUCKHOHN et F.L. STRODTBECK, *Variations in Value Orientations*, New York, Harper & Row, 1961. Celui-ci évalue les variations des valeurs selon les cultures, ces valeurs influençant la manière de réagir aux quelques problèmes fondamentaux de l'existence : l'activité, les relations humaines, le rapport au temps, la relation à la nature et l'évaluation de la nature humaine. Ainsi, pour un être humain du 1^{er} siècle, comparativement à un nord-américain de notre époque : l'être et le devenir, donc des états, sont plus importants que le faire; les objectifs du groupe d'appartenance ou de la personne la plus haut placée passent avant les motivations ou les aspirations individuelles; la vie se préoccupe du présent (bien que certains groupes, comme les prêtres et les scribes s'appuient sur le passé) plutôt que du futur qui est incertain; l'humain est soumis aux forces de la nature et ne cherche pas à les maîtriser; la nature humaine est un mélange de bon et de mauvais (c'est le seul point où les individus d'aujourd'hui sont semblables à ceux du 1^{er} siècle). C'est dans ce cadre référentiel que la maladie et ses causes, la guérison et le guérisseur sont appréhendés.

productifs. Au 1^{er} siècle, la maladie relevait souvent du péché²⁹, mais aussi parfois du manque de chance; elle s'avérait alors une des nombreuses malchances, due aux dieux ou aux esprits, pouvant accabler un individu. Le malade se trouvait dans une position de dévalorisation sociale, doublée d'un statut de pécheur. Ainsi le problème, pour un paralytique, par exemple, n'était pas de ne pouvoir se déplacer, mais plutôt d'être dans un état diminué socialement et étiqueté comme pécheur au plan religieux.

Dans une société telle qu'on l'a définie, la maladie et sa guérison affectent l'individu, mais pas seulement lui. Par exemple, la famille biologique ou associative est aussi affectée : pensons à la veuve de Naïn qui « renaît » elle aussi lors de la réanimation de son fils (Lc 7, 11-16); la guérison, par Paul, d'une jeune esclave atteinte d'un esprit de divination (Ac 16, 24) affecte ses maîtres qui ne peuvent plus s'enrichir à ses dépens. Il en est de même pour le réseau social : lorsque Pierre et Jean guérissent un paralytique à la porte du temple (Ac 3, 1 – 4, 22), ils libèrent aussi ceux de son entourage qui le portaient là, jour après jour depuis quarante ans.

Les dons de guérisseur et d'exorciste de Jésus sont intéressants sous plusieurs aspects. Lui-même rempli d'Esprit aura pouvoir sur les esprits mauvais et les démons³⁰. À titre de guérisseur en marge du système habituel, que celui-ci soit professionnel ou populaire, sa pratique comporte certaines caractéristiques³¹ : il partage une certaine vision du monde avec son environnement, notamment de croire en l'existence d'un monde des esprits intervenant dans les affaires humaines; les différentes composantes d'une maladie sont d'égale importance pour lui³²; ses guérisons se produisent en public, augmentant ainsi

²⁹ Ainsi, dans la foi juive, la maladie était une conséquence du péché de la personne ou de ses ancêtres, un châtement du Seigneur (Dt 28, 22.27-28). De même, elle constituait un signe d'impureté qui empêchait le descendant d'Aaron d'exercer son service au temple (Lv 21, 16-24); il ne pouvait consommer les viandes du sacrifice sans s'être purifié (Lv 22, 1-8). Les livres de Jérémie et Ézéchiel affirment aussi que les malheurs du peuple sont les conséquences de son péché contre Dieu (voir Jr 5, 1-6; 6, 9-15; 7, 16-20; 9, 12-15; 15, 5-9; 17, 1-4; Ez 6, 1-7; 7, 1-27; 14, 12-13; 34, 17-23).

³⁰ J.J. PILCH, « *Sickness and Healing...* », p. 196, souligne que la vision lucanienne du monde est massivement imprégnée du rôle des démons et/ou des esprits mauvais et ce, plus que celle des autres évangélistes. En *Luc-Actes*, on retrouve plus de guérisons impliquant des esprits mauvais ou de manifestations de leur activité (guérisons ou manifestations propres à Luc : Lc 10, 17; 22, 3; 22, 31-34; Ac 8, 7; 12, 23; 19, 12.14-16 – voir Pilch, p. 197 et 202). Peut-être faut-il reconnaître ici l'importance que Luc accorde à l'Esprit : une des manifestations en serait la lutte entre l'Esprit qui guide Jésus, d'une part, et les esprits mauvais ou les démons en lutte contre lui, d'autre part.

³¹ J.J. PILCH, « *Sickness and Healing...* », p. 198-200, considère que ces caractéristiques, dont je résume les descriptions, se retrouvent chez les guérisseurs de toutes les cultures, indépendamment des différences pouvant être observées par ailleurs.

³² Comme le souligne J.J. PILCH, « *Sickness and Healing...* », p. 199, au sujet de la guérison du démoniaque (Lc 8, 26-33), Jésus est tout aussi préoccupé de le libérer de ses démons (v. 32-33), que de le vêtir et de lui redonner un domicile fixe (comparer le v. 27 avec les v. 35 et 39).

son honneur aux yeux de la foule témoin; il n'ignore, ni ne conteste, ni ne corrige la présentation de la maladie et de ses symptômes qui lui est faite par le malade ou son entourage; il décrit la maladie en lien avec l'expérience quotidienne et les croyances du malade, faisant souvent référence à l'action d'esprits mauvais comme causes du mal, sans autre précision quant au type d'esprit en cause; finalement, il œuvre en utilisant le cadre historique et social de chaque maladie, notamment la synagogue³³.

Dans le corpus lucanien on observe diverses catégories de maladies, diverses taxonomies³⁴. La plus abondante est justement celle consistant à chasser les esprits mauvais : Luc décrit Jésus comme un exorciste. Pierre, Paul, Philippe le seront à sa suite dans les *Actes*. Il est particulièrement remarquable que les afflictions affectant les femmes seront dues en grande part aux esprits mauvais : la belle-mère de Pierre souffre d'une fièvre que Jésus menace comme une entité démoniaque (Lc 4, 38-39); les femmes qui suivent Jésus sont guéries d'esprits mauvais et de maladies (Lc 8, 2) et Marie de Magdala, de sept démons; la femme courbée est libérée de l'esprit qui la maintient ainsi depuis dix-huit ans, soit Satan (Lc 13, 11.16); Paul libère une jeune esclave possédée par un esprit de divination (Ac 16, 16)³⁵. Dans tous ces cas, il est d'ailleurs intéressant de constater que les femmes ne sont pas affligées de maux par Dieu en punition pour leurs péchés, mais qu'elles ont eu la mauvaise fortune d'être accablées par un esprit mauvais, voire plusieurs dans le cas de Marie de Magdala.

Luc présente aussi d'autres taxonomies dans son évangile. Une est basée sur les zones symboliques affectées par la maladie, soit les yeux, reflets du cœur, des émotions; la bouche et les oreilles, sièges de l'expression; les mains et les pieds, reflétant la capacité d'agir. Les hommes, dans l'évangile, sont affectés dans les trois zones symboliques; dans les *Actes*, il n'y a plus que les « yeux-cœur » et les « mains-pieds » qui sont atteints. Pour ce qui est des femmes, dans tout le corpus, elles sont presque exclusivement affectées au niveau de la capacité d'action, celle-ci incluant les problèmes typiquement féminins : conception (Élisabeth en Lc 1, 24 et Marie en Lc 1, 34); femme ayant des hémorragies (Lc

³³ J.J. PILCH, « *Sickness and Healing...* », p. 200 soutient que les malades guéris par Jésus ne l'étaient pas nécessairement lors d'une première rencontre et pouvaient faire partie, par exemple, d'un réseau de gens rencontrés régulièrement dans les synagogues. Jésus en profitait pour guérir dans un lieu habituel pour le malade, en lien avec ce que celui-ci venait y chercher au plan spirituel.

³⁴ J.J. PILCH, « *Sickness and Healing...* », p. 200, donne du terme la définition suivante: « The identification, classification, and clustering of illnesses into culturally meaningful categories is called a taxonomy ».

³⁵ J'ai omis l'exemple de Pilch concernant la fille de Jaïre (Lc 8, 58), puisque c'est son esprit qui lui est rendu, son souffle; il n'est pas clairement question d'un esprit mauvais qui aurait provoqué sa maladie.

8, 42b-48); Tabitha qui est relevée par Pierre (Ac 9, 36-43). Seule la jeune esclave guérie par Paul se voit réhabilitée dans une capacité de parole, relevant de la zone « bouche-oreille ». Une dernière taxonomie, la plus englobante de toutes, est basée sur le pur et l'impur, la guérison purifiant le ou la malade et le réintégrant comme membre actif de la communauté. La lèpre et les hémorragies féminines peuvent se retrouver dans cette catégorie.

Quelle que soit la taxonomie employée, le point essentiel autour de la guérison d'une personne du 1^{er} siècle est sa restauration comme personne humaine à part entière et sa réintégration dans la communauté. Il ne s'agit pas de rendre quelqu'un capable de fonctionner ou de trouver un emploi : un boiteux pouvait travailler mais il était tout aussi moralement handicapé qu'un aveugle. Dans un monde où l'être est plus important que le faire, c'est justement l'état d'être qui a besoin de guérison, l'essence de la personne dans sa totalité et non sa capacité « fonctionnelle ». Quand Jésus guérit des femmes, même de maladies qui relèvent de la zone symbolique « mains-pieds », les rendant capables d'agir à nouveau, il les réintègre d'abord à elles-mêmes et dans la communauté. Lorsqu'il les libère d'esprits mauvais et de démons, Jésus les libère de leur impureté, les rend apte à reprendre une place dans la communauté civile et religieuse, quelle que soit cette place.

1.4 La pyramide sociale³⁶

L'examen des sociétés anciennes suggère qu'il y a en leur sein une division fondamentale entre les membres de l'élite et de la « non-élite », cette dernière comprenant la masse de la population. Trois critères, pris de concert, servent à déterminer à quelle strate sociale appartient un individu : le pouvoir, les privilèges et le prestige³⁷. Le pouvoir s'exerce, soit à travers les postes ou les rôles officiels, soit par l'influence issue de la propriété des biens ou des terres. Il réside dans la capacité de déterminer quelle sera l'utilisation des surplus d'une société. Les privilèges, qui dépendent du pouvoir, consistent en la possession ou le contrôle d'une part des surplus produits par cette même société. Le

³⁶ Cette section ne cherche pas à présenter une nouvelle dynamique sociale comme telle, mais à montrer comment la société était structurée en termes de classes et de pouvoir. Je me réfère ici à l'ouvrage de E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, *The Jesus Movement*. Il faut aussi ajouter que chaque phrase de cette section appellerait de nombreuses explications, précisions et nuances auxquelles on ne peut s'attarder ici. La monographie des frères Stegemann discute largement chacune des questions et justifie ses positions. La table des matières, très détaillée, permet d'y retrouver facilement chacun des points abordés ici.

³⁷ Les définitions qui suivent sont tirées de E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, *The Jesus Movement*, p. 61-62.

prestige quant à lui est généralement en fonction du pouvoir et des privilèges. Mais il faut nuancer ce dernier point. En effet, au sein d'un même groupe social, par exemple celui des marchands, un individu pouvait avoir plus de prestige qu'un autre, de par sa réussite ou ses fonctions au sein de son groupe professionnel, tout en faisant partie de la même strate sociale.

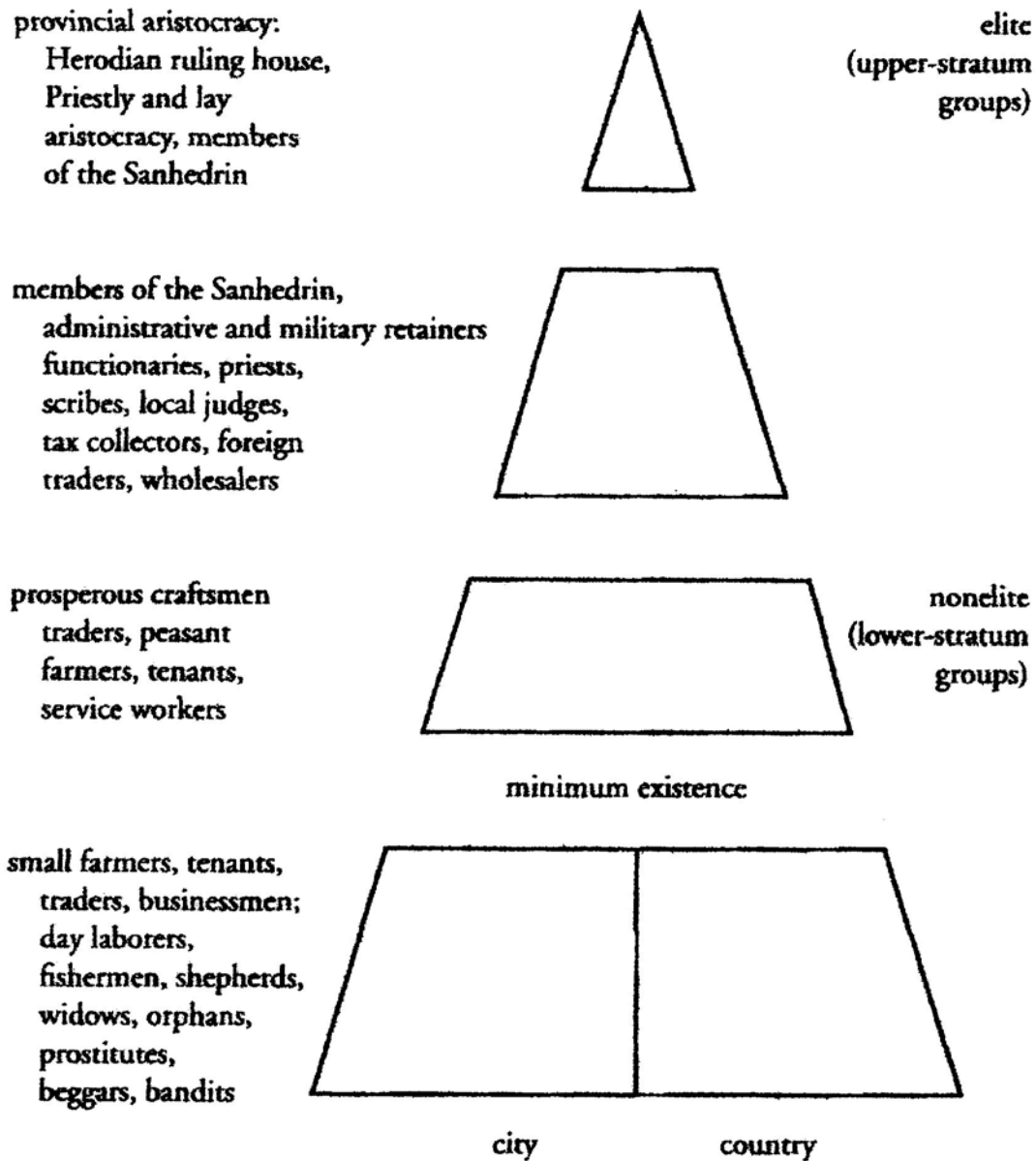
Les Stegemann s'attardent brièvement à la condition des femmes³⁸. Ils soulignent que le fait d'être femme « ... placed one on the wrong side of a fundamental social asymmetry, which diminished not only the social status of women but also their possibilities for participation in social power and the acquisition of privileges »³⁹. De fait, les femmes ne peuvent occuper aucune fonction officielle dans l'Empire romain. Bien sûr, celles faisant partie de l'élite pouvaient exercer une influence indirecte, notamment en mettant au monde des héritiers légitimes, par l'administration des propriétés ou à travers leur influence sur les hommes. En ce sens, elles sont supérieures aux hommes des strates sociales inférieures. Mais, pour une femme, la classification sociale se fera toujours à travers celle du mari ou du père. On observe toutefois une différence chez les femmes seules. Ainsi, les divorcées ou les veuves appartiennent à la strate supérieure si elles y sont nées ou s'y sont mariées. Mais les femmes indépendantes peuvent aussi appartenir à la classe supérieure si elles ont de grandes possessions. Quant à celles de basse condition, elles y demeurent généralement et ont peu de chances de gravir l'échelle sociale par le mariage; le veuvage les rend encore plus vulnérables, elles et leurs enfants.

À la page suivante, on voit comment les frères Stegemann ont représenté graphiquement la stratification sociale de la société juive en Israël au temps de Jésus⁴⁰.

³⁸ E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, *The Jesus Movement*, p. 65-67, ici dans le cadre de la stratification de l'ensemble de la société. Ils reviendront abondamment sur les conditions de vie particulières des femmes et leur rôle dans le mouvement Jésus aux chapitres 12 à 14 (p. 359-408). Comme le prochain chapitre traitera spécifiquement de la condition des femmes, on ne donnera ici que quelques considérations d'ordre général.

³⁹ E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, *The Jesus Movement*, p. 65.

⁴⁰ E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, *The Jesus Movement*, p. 135. Les explications des auteurs autour de ce schéma se retrouvent dans l'ensemble du chapitre 5, p. 126-136.



**SOCIAL PYRAMID 2: SOCIAL STRATIFICATION OF JEWISH SOCIETY
IN THE LAND OF ISRAEL (WITHOUT RELIGIOUS GROUPS)**

Les pouvoirs militaire et financier étaient entre les mains de la maison d'Hérode qui affectait ses parents aux postes-clés, tout en nommant des grands-prêtres et en les déposant selon son bon plaisir ou son besoin. La première strate de l'élite comprend donc ceux qui ont des postes administratifs élevés, les membres de l'aristocratie laïque et sacerdotale ainsi

que certains membres du Sanhédrin⁴¹. Quant à la seconde tranche de l'élite, elle comprend tout le personnel administratif, les autres membres du Sanhédrin, les magistrats locaux, les collecteurs d'impôts⁴² et tous ceux qui travaillent pour la maison d'Hérode. On y trouve souvent des esclaves qui, bien qu'appartenant techniquement à la strate sociale inférieure, se retrouvent dans la couche inférieure de l'élite à cause des pouvoirs et privilèges que leurs fonctions leur octroient. Quant à Chouza, l'intendant d'Hérode (Lc 8, 3), il appartenait aussi à ce groupe de serviteurs de l'élite, administrant probablement certaines de ses propriétés. Sa femme partageait son statut, du moins tant qu'elle vivait avec lui.

Au sein de la basse strate des « non-élites », on pouvait retrouver quelques artisans, commerçants ou fermiers qui réussissaient mieux et étaient, pour l'époque, relativement prospères. Les Stegemann avancent que, dans cette catégorie, on pourrait reconnaître différents personnages « riches » en vedette dans les paraboles lucaniennes (Lc 12, 16-21; 16, 1-8.19-31; 15, 11-32)⁴³. Mais la grande majorité d'individus retrouvés dans cette strate inférieure était vraisemblablement pauvre et sans ressources. Sous le seuil minimal pour une existence décente, on retrouvait, entre autre, les mendiants, les pêcheurs, les bergers, les bandits, les prostituées, les veuves et les orphelins. En note, les auteurs ajoutent également les impurs, ceux ayant perdu leur statut social (« declassed ») ainsi que ceux dont on peut se passer, qui sont comptés comme qualité négligeable (« dispensable »)⁴⁴.

On constate, à travers le modèle de stratification sociale proposé par les frères Stegemann, que les membres du mouvement Jésus, particulièrement les Douze et les femmes, semblent majoritairement faire partie de la strate inférieure de la société. Pierre, Jacques et Jean sont pêcheurs (Lc 5, 1-11); André, le frère de Pierre (Lc 6, 14), est vraisemblablement pêcheur lui aussi. Les femmes guéries qu'on retrouve en Lc 8, 1-3 ont

⁴¹ Selon E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, *The Jesus Movement*, p. 132, le pouvoir de ces derniers se jumelait à la possession de propriétés importantes. Même les femmes de la maison royale pouvaient posséder de grands domaines, voire de petits villages. Il en était de même pour l'aristocratie sacerdotale.

⁴² Il est intéressant de noter que ces derniers, s'ils possédaient le pouvoir et les privilèges, ne bénéficiaient pas, auprès de la population, du prestige généralement associé aux deux autres marqueurs de statut social, parce qu'ils pactisaient avec l'occupant romain. Le prestige est donc une composante plus aléatoire que le pouvoir et les privilèges parce que plus subjective. Sur le sujet, voir E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, *The Jesus Movement*, p. 133.

⁴³ E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, *The Jesus Movement*, p. 133.

⁴⁴ E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, *The Jesus Movement*, p. 426, note 36. Les auteurs réfèrent à la nomenclature de G. LENSKI, *Power and Privilege : A Theory of Social Stratification*, New York, McGraw – Hill, 1966. Pour compléter la vision des Stegemann, on consultera avec profit K.C. HANSON et D.E. OAKMAN, « The Denarius Stops Here. Political Economy in Roman Palestine » dans *Palestine in the Time of Jesus*, p. 99-129, et notamment le graphique des p. 102-103 illustrant les rôles de chaque strate sociale et des différentes institutions dans l'économie de la Palestine romaine.

dû perdre leur statut social, leur place dans la communauté; elles étaient, comme on l'a vu dans la section précédente, considérées comme étant privées leur intégrité physique, et peut-être même morale par la maladie. De quoi vivaient-elles avant leur guérison ? On ne peut le dire avec certitude, mais peut-être de la mendicité ou de la prostitution. Quoi qu'il en soit, elles se situaient probablement parmi les miséreux au moment de leur rencontre avec Jésus, souffrant ainsi probablement de cette double pauvreté qu'on a déjà évoquée : la pauvreté morale, liée à la maladie et qui les a ostracisées, et la pauvreté matérielle, qui est peut-être une conséquence de la première. Lévi, pour sa part, est collecteur d'impôts (Lc 5, 27-32) : il est donc considéré comme faisant partie de la strate supérieure, travaillant pour l'élite, mais est en manque de prestige auprès de la population. Aucune indication ne nous est donnée pour les autres apôtres. La femme de Chouza, qui a vraisemblablement quitté son mari pour suivre Jésus, ne peut probablement pas compter sur les biens de son époux, comme on le verra au prochain chapitre. Il semble douteux qu'elle ait une fortune personnelle puisque la condition enviable de Chouza, donc de sa femme, est d'abord due à ses fonctions au service d'Hérode. Quant aux autres femmes « qui les servaient de leurs biens »⁴⁵, on verra, aussi dans le prochain chapitre, quelle peut être la valeur historique de cette précision.

Le mouvement de Jésus semble donc, pour le plus grand nombre, être composé de personnes situées au bas de l'échelle sociale, ayant peu de ressources pour vivre, à même de sympathiser avec la misère expérimentée par la majorité de la population. Cette préoccupation pour les pauvres et pour le partage est une caractéristique particulière de l'évangile de Luc. On verra plus loin, dans un chapitre ultérieur de cette première partie, que la stratification sociale des communautés urbaines au temps de Luc jette un éclairage intéressant sur les options de l'évangéliste⁴⁶.

⁴⁵ On proposera une traduction personnelle de ce passage lors de son étude.

⁴⁶ Il aurait été intéressant d'aborder la question de la gestion du pouvoir et de l'économie gravitant autour du temple de Jérusalem. Pour aller plus loin, on peut consulter K.C. HANSON et D.E. OAKMAN, « The Social Impact and Implications of Herod's Temple » dans *Palestine in the Time of Jesus*, p. 146-154, et notamment le graphique des p. 148-149 qui illustre bien qui avait le pouvoir et qui était à son service.

1.5 Le mariage, la famille patriarcale et la dynamique du mouvement

Jésus⁴⁷

Qu'est-ce que le mariage dans la société du 1^{er} siècle, une société régie par l'honneur et où les relations se jouent entre individus qui se doivent de répondre aux attentes de leur famille élargie, voire du clan ? Il vaut la peine de citer la définition qu'en donne Malina :

« In the first-century Mediterranean world, marriage means the fusion of the honor of two extended families, undertaken with a view to political and/or economic considerations. Marriage is a process of disembedding the female from her family and embedding her in her husband - and his family. Female are always perceived as embedded in some male unless they find themselves in the anomalous situation of being a widow or divorcee without kin. »⁴⁸

Encore ici, on constate que la réalité du mariage est à mille lieues de la nôtre. Ajoutons-y quelques précisions⁴⁹. Ainsi, les mariages sont endogames, *i.e.* contractés à l'intérieur du clan, de la parenté, principalement entre cousins de la descendance paternelle⁵⁰. Ils sont arrangés par la famille à la manière d'un contrat liant tout autant deux parentés que deux personnes. Bien que le mariage ait une valeur symbolique de lien consanguin, la jeune mariée sera considérée comme une étrangère, du moins tant qu'elle n'aura pas enfanté un héritier mâle. La relation mère / fils est d'ailleurs plus importante que la relation époux / épouse; le fils prendra généralement le parti de sa mère et non de son épouse et cette dernière aura des liens plus étroits avec ses frères qu'avec son mari, bien qu'on ne puisse nier l'affection sincère qui devait unir certains conjoints. Le jeune couple demeure avec les parents du mari jusqu'à ce qu'il puisse s'établir de manière autonome. Les parents demeureront en permanence avec le fils aîné et sa famille, laquelle héberge aussi les frères et sœurs non mariés. Le père et la mère interviennent dans la vie de leurs enfants et l'honneur de la famille élargie est l'affaire de tous. Il n'est pas rare que tous les frères et sœurs de la lignée patriarcale et leurs familles demeurent à proximité les uns des autres, partageant souvent une cour commune. De ce fait, on observe une immobilité

⁴⁷ Aucun chapitre du collectif de Neyrey ne traite spécifiquement du mariage et de la famille patriarcale. La principale référence utilisée sur la question du mariage est B.J. MALINA, « Kinship and Marriage » dans *The New Testament World*, p. 94-121. D'autres références seront aussi évoquées au fil du texte.

⁴⁸ B.J. MALINA, « Kinship and Marriage », p. 117.

⁴⁹ Celles-ci sont détaillées dans B.J. MALINA, « Kinship and Marriage », p. 96-105.

⁵⁰ Les mariages sont cependant interdits avec les proches parents consanguins (parents, enfants, grands-parents, oncles et tantes) de même qu'avec certains parents par alliance (beaux-parents, beaux-frères, belles-sœurs, gendres ou brus, oncles ou tantes).

sociale et géographique : on demeure au même endroit; on se marie dans le cercle d'appartenance.

Le modèle familial est de type patriarcal : « le chef de famille est le patriarche qui exerce son autorité sur sa femme et ses enfants. L'épouse bénéficie d'un statut élevé dans la famille, mais dans une moindre mesure que son mari »⁵¹. Elle doit cependant être honorée par ses enfants, au même titre que le père. Cependant, comme le souligne Witherington, l'évaluation de la dynamique présidant à l'organisation familiale tourne autour de la *patria potestas*, ce pouvoir que le père avait sur sa fille et le mari sur sa femme. De fait, la sphère d'influence de la femme est liée à sa famille, à sa fidélité à son mari et à ses responsabilités domestiques⁵²; cela rejoint le concept d'honneur au féminin qu'on a vu précédemment. Si la mère est responsable de l'éducation des jeunes enfants, c'est le père qui assume la formation religieuse de ses fils à partir de l'âge de douze ans. Ce sont aussi les pères qui arrangent le mariage de leurs fils et de leurs filles. En monde juif, le mari a seul l'initiative du divorce qui peut être demandé pour causes d'infidélité, de stérilité ou parce qu'il « trouve en elle quelque chose qui lui fait honte » (Dt 24, 1). Mais comme il en coûtait cher de divorcer puisque le mari devait payer la *kettubah*, ce geste devint avec le temps un privilège de riches⁵³.

Une auteure a particulièrement contribué à clarifier et nuancer le statut légal de la femme juive en regard de sa situation familiale : Judith Romney Wegner. Dans son ouvrage, *Chattel or Person ?*⁵⁴, après avoir défini ce qui distingue une personne d'un bien, à savoir le fait d'avoir ou non des pouvoirs, des droits et des devoirs dans une société, l'auteure compare le statut des femmes selon leur situation familiale. Elle décrit la

⁵¹ G. WIGODER, éd., *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf – Robert Laffont, 1996 (1989), p. 360.

⁵² B. WITHERINGTON, *Women in the Ministry...*, p. 2.

⁵³ Au début, la *kettubah* était un montant payé au père de la mariée avant le mariage, au cas où la femme serait un jour renvoyée. Comme peu d'hommes pouvaient assumer une telle somme, le marié mettait plutôt la totalité de ses biens présents et à venir en garantie pour le montant de la *kettubah*. Le mariage devenait plus accessible, mais pas le divorce. Ces réformes désavantageaient les pères mais ont permis de mieux ancrer les droits des femmes dans la loi, éliminant entre autre les divorces pour des motifs futiles. De plus, comme la femme amenait avec elle des biens en guise de dot, notamment des articles ménagers, le marié endossait aussi la responsabilité pour la valeur de ces biens en cas de rupture. Pour plus de détails, voir l'article sur la *kettubah* dans G. WIGODER, éd., *Dictionnaire encyclopédique...*, p. 560-562; aussi, l'excellent ouvrage de T. ILAN, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, Peabody, Hendrickson, 1996, p. 89-91, ouvrage sur lequel on reviendra dans le prochain chapitre.

⁵⁴ J. ROMNEY WEGNER, *Chattel or Person ? The Status of Women in the Mishnah*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1988. Les points ici abordés sont tirés de son premier chapitre, « Chattel or Person ? », p. 10-19.

taxonomie des femmes dans la Mishna où l'on retrouve six statuts distincts possibles pour une femme libre⁵⁵.

La femme « bien de propriété »	La femme comme personne « <i>sui juris</i> »
La jeune fille mineure est sous l'autorité absolue de son père. Il peut la donner en mariage sans son consentement. <i>Il est propriétaire de sa sexualité.</i>	La fille non mariée ayant atteint la majorité (12 ans et demi et un jour) n'est plus sous la domination du père; elle peut épouser qui elle veut. <i>Personne n'est propriétaire de sa sexualité.</i>
L'épouse est propriété de son mari. Elle peut posséder des biens mais ne peut en disposer. Les époux ont des droits et devoirs mutuels. La femme ne peut avoir qu'un seul mari mais, techniquement, celui-ci peut être polygame. <i>Il est propriétaire de sa sexualité</i> , et c'est dans ce seul cadre des fonctions biologiques qu'elle est considérée comme son bien; pour le reste, elle est légalement une personne.	La divorcée est libérée du contrôle de son mari. Elle peut retourner chez son père, avec sa permission et souvent pour des motifs économiques, mais elle peut choisir de vivre seule. Elle est juridiquement autonome dans tous les aspects de sa vie. <i>Personne n'est propriétaire de sa sexualité.</i>
La veuve sous la loi du lévirat tombe sous la tutelle du frère de son mari, son <i>lévir</i> , qui peut choisir ou non de consommer l'union. S'il le fait, il acquiert les droits et devoirs du mari, devenant ainsi <i>propriétaire de sa sexualité.</i>	La veuve sans beau-frère n'est pas sous la loi du lévirat. Sa situation s'apparente à celle de la divorcée. Elle est juridiquement autonome dans tous les aspects de sa vie. <i>Personne n'est propriétaire de sa sexualité.</i>

La clé du traitement différencié des femmes dans la Mishna réside, selon l'auteure, dans la fonction sexuelle. Si un homme en est le propriétaire, la femme est traitée comme un bien dans toute affaire ayant un impact sur le statut de « propriétaire sexuel » du mâle concerné; dans les autres secteurs, la femme est une personne. Mais lorsqu'aucun homme n'a de droit sur la sexualité d'une femme, celle-ci est libre et autonome dans toutes les sphères du droit privé⁵⁶. On verra dans le prochain chapitre que ces considérations sont

⁵⁵ Ces six statuts sont eux-mêmes tirés de la Bible. L'auteure en retrouve cinq en Nb 30, 2-17, alors qu'on aborde la validité des vœux faits par une femme, selon son statut. Dans ce passage, seul le cas de la veuve soumise à la loi du lévirat est absent; on le retrouve en Deut 25, 5-10, où il est dit qu'une telle veuve est considérée comme l'épouse de son « *lévir* » (le frère de son défunt mari). La Mishna spécifiera ce que le texte biblique laissait implicite, à savoir que la veuve est soumise à son *lévir*, comme une véritable épouse. Voir J. ROMNEY WEGNER, *Chattel or Person ?*, p. 14.

⁵⁶ Cette analyse nuance grandement les études où on affirme que la femme juive est uniquement un bien de propriété, au même titre que les biens ou le bétail, ou une citoyenne de seconde zone.

différentes dans la sphère publique de l'existence, où la présence et la participation des femmes sont beaucoup plus limitées.

Un autre point mérite d'être abordé avant de clore cette section : quelle dynamique sous-tendait le mouvement Jésus et les premières communautés chrétiennes⁵⁷ ? Il est important de clarifier cela car une vision particulière de ce mouvement et des débuts de l'Église est souvent sous-jacente aux travaux des auteures, notamment féministes. Du côté de ces dernières, la protagoniste d'un tel type de reconstructions demeure Schüssler Fiorenza⁵⁸. L'auteure a avancé dans *En mémoire d'elle*, son ouvrage qui demeure une pierre d'assise de l'exégèse féministe, que Jésus s'est inscrit dans la foulée des éléments émancipatoires déjà présents dans le judaïsme de son temps. À titre de réformateur de ce judaïsme, il aurait cherché à développer une alternative aux structures patriarcales environnantes. Cela se serait notamment manifesté par une dynamique égalitaire entre tous les membres de son groupe, en particulier en regard de la dichotomie hommes - femmes : celles-ci y auraient eu un statut égal à celui des hommes et y auraient assumé les mêmes rôles. Cette « communauté de disciples égaux », au fonctionnement semblable à celui des diverses associations volontaires retrouvées en monde gréco-romain⁵⁹, aurait continué dans les communautés chrétiennes primitives. Mais on aurait ensuite assisté à une re-patriarcalisation des communautés chrétiennes, une concentration du pouvoir dans les mains masculines, afin d'harmoniser le fonctionnement des communautés aux mœurs environnantes pour atténuer les tensions entre le christianisme et la société. Elle ajoute :

« Alors 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, les évangélistes appelés Marc et Jean mettent en lumière le caractère d'altérité de la communauté chrétienne et accordent donc aux femmes une autorité apostolique et ministérielle. »⁶⁰

⁵⁷ On pourra se demander pourquoi une telle question est abordée dans le cadre d'une section sur le mariage et la famille patriarcale. On verra que certaines modélisations du mouvement Jésus et des communautés primitives se définissent en lien avec celle de la famille patriarcale, ou s'y opposent.

⁵⁸ Je résume ici l'ensemble de son hypothèse de reconstruction du mouvement Jésus et du christianisme primitif telle que présentée dans son ouvrage *En mémoire d'elle*.

⁵⁹ L'auteure donne à titre d'exemple « ...les *collegia* professionnels, les associations funéraires, les cultes à mystères ou les *havurot* judéo-pharisiennes » (*En mémoire d'elle*, p. 288). Les *havurot* se composent d'un « petit nombre de personnes qui se regroupent afin de mener une vie juive plus intense », selon la définition qu'en donne G. WIGODER, éd., *Dictionnaire encyclopédique...*, p. 453.

⁶⁰ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, p. 464. Cette citation permet de voir que Luc, dont l'étude de la rédaction est l'objet de cette thèse, serait un de ceux qui ont contribué à la re-patriarcalisation du mouvement chrétien et à l'effacement du rôle des femmes dans l'histoire. Cette thèse se propose de démontrer le contraire.

Plusieurs auteures, féministes ou non, ont emboîté le pas à cette vision des origines du christianisme⁶¹. Mais il en est plusieurs qui ont des réserves face à la reconstruction des origines de Schüssler Fiorenza. Parmi ceux qui partagent en partie ses positions, mentionnons Wolfgang Stegemann⁶². Il soutient que, si on peut observer un changement quant à la répartition des rôles selon les genres dans le mouvement Jésus, cette brèche dans les structures patriarcales ne découlerait pas d'un programme d'émancipation élaboré par son fondateur, du moins comme nous l'entendrions aujourd'hui : « ...Jesus was... in no way the first feminist » dira-t-il⁶³. Cette répartition non traditionnelle des rôles serait plutôt due au mode de vie communautaire adopté par les hommes et les femmes qui suivaient Jésus et faisaient partie de son cercle intime. Les membres de ce groupe mixte, ayant quitté leurs familles respectives et vivant ensemble ouvertement, contrevenaient aux normes sociales de l'honneur et aux règles régissant la famille patriarcale. Les hommes et les femmes y étaient issus de la classe sociale des « non-élites », selon Stegemann; les femmes adoptant ce mode de vie y étaient perçues comme des « femmes publiques »⁶⁴ à la conduite immorale et assimilées aux prostituées⁶⁵. Selon l'auteur, elles auraient été disciples à part entière et leur rôle dominant lors des récits de passion – résurrection serait le signe de leurs expériences charismatiques au sein du mouvement Jésus. Mais la libération qui y fut associée n'aurait été en aucun cas un objectif précis d'un supposé mouvement à volonté égalitaire. Ce fut simplement une conséquence d'un mode de vie marginal⁶⁶.

⁶¹ Sans nécessairement reprendre le vocabulaire de Schüssler Fiorenza, sans nommer la « communauté de disciples égaux », plusieurs auteures font état de cet élan d'égalitarisme hommes-femmes dans la pratique et la prédication de Jésus et qui fut, sinon unique, du moins exceptionnel. Mentionnons entre autres J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, Harper Collins, 1991, p. 261-264, qui souligne que la commensalité inclusive de Jésus nie les distinctions et les hiérarchies, notamment entre hommes et femmes (p. 263); R.W. FUNK, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium*, San Francisco, Harper San Francisco, 1996, p. 194, 196, 200, qui met en évidence la promiscuité déshonorante de Jésus avec plusieurs catégories de personnes, dont les femmes; J. GNILKA, *Jesus of Nazareth: Message and History*, Peabody, Hendrickson, 1997, p. 179-180, qui présente l'attitude de Jésus envers les femmes comme avant-gardiste par rapport à leur place au sein du judaïsme; aussi, R. HORSLEY, *Sociology and the Jesus Movement*, 2^{ème} éd., New York, Continuum, 1994, p. 122-124; G. THEISSEN et A. MERZ, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, Minneapolis, Fortress, 1998, p. 219-225.

⁶² W. STEGEMANN, « Women in the Jesus Movement in Social-Scientific Perspective », *List 32* (1997) 8-21.

⁶³ W. STEGEMANN, « Women in the Jesus Movement... », p. 9.

⁶⁴ Expression utilisée notamment par K. CORLEY, *Private Women, Public Meals. Social Conflict in the Synoptic Tradition*, Peabody, Hendrickson, 1993, p. 39.

⁶⁵ C'est ce que mentionne aussi R.W. FUNK, *Honest to Jesus*, p. 194 : « Prostitute is a code word for 'women who behave in an unseemly manner in public' ». Le terme ne signifie pas que la femme se livre effectivement à la prostitution, mais qu'elle se conduit de manière inappropriée pour une femme dans la culture de l'époque.

⁶⁶ Un peu dans la même ligne, mais avec des nuances, J.D.G. DUNN, *Jesus Remembered. Christianity in the Making 1*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2003, p. 599-607, parle d'un « open fellowship », se traduisant par une commensalité de la table ouverte à tous et toutes. Selon Dunn, il s'agissait pour Jésus

Certaines auteures par contre s'opposent plus vigoureusement au concept de « communauté de disciple égaux »⁶⁷. Un auteur représentatif du courant est John H. Elliott⁶⁸. Il reproche dans un premier temps aux tenants de la vision égalitaire de ne pas prendre le temps de définir les concepts « égalitaire », « égal » et « égalité ». Les dictionnaires sociologiques définissent l'égalité comme une « similarity of social status, rights, responsibilities, opportunities »⁶⁹. Le concept en lui-même, impliquant « ... the basic equality of membership in a society »⁷⁰, n'aurait émergé qu'avec les Lumières au 18^{ème} siècle; le 19^{ème} siècle y aurait ajouté les droits politiques et le 20^{ème} siècle, les droits sociaux. Toujours selon l'auteur, ces notions auraient été tout à fait étrangères à l'univers biblique :

« There the prevailing notion was rather that humans were by nature born unequal and that this unalterable inequality was evident physically (dominant males vs. inferior females) socially (superior parents vs. inferior children; freeborn vs. slaves; natives vs. aliens), and ethnically (Greeks vs. barbarians; Romans vs. *nationes*; Israelites vs. *goiim*). The notion

d'éliminer les barrières entre Dieu et toutes les catégories de personnes, ce qui expliquerait d'ailleurs pourquoi il n'a pas lui-même baptisé : afin d'éviter la mise en place d'une barrière rituelle entre lui et certaines personnes (p. 607). Bien que l'auteur ne le dise pas explicitement, la commensalité de Jésus avec toute personne ne reposait donc pas sur un abstrait concept d'égalité mais sur une attitude d'ouverture à tous et toutes, indistinctement. La nuance peut sembler ténue. Elle est cependant importante dans la mesure où on ne peut pas recourir au concept d'égalité, ce que Dunn ne fait d'ailleurs pas, sans le définir adéquatement et sans prendre garde à ne pas faire preuve d'anachronisme. J'y reviendrai dans cette section. Pour un autre exemple de questionnement en regard du supposé égalitarisme du mouvement Jésus, mais dans une perspective féministe et un souci de réhabiliter le judaïsme, voir A.J. LEVINE, « Second Temple Judaism, Jesus and Women : Yeast of Eden », dans A. BRENNER, éd., *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, (FCB 10), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 302-331, partic. p. 317-331.

⁶⁷ Parmi eux et elles, voir K.E. CORLEY, *Women and the Historical Jesus*, p. 7-26, et en particulier sa virulente critique de la reconstruction et de la méthodologie de Schüssler Fiorenza, p. 14-20, même si celle-ci vise en partie à réhabiliter les travaux de Crossan et du *Jesus Seminar*, attaqués par Schüssler Fiorenza; aussi, M.R. D'ANGELO, « Theology in Mark and Q : Abba and 'Father' in Context », *HTR* 85 (1992) 149-174, qui considère que l'appellation « Abba », « Père », issue du contexte social du 1^{er} siècle, ne peut être exempte d'évocation patriarcale.

⁶⁸ J.H. ELLIOTT, « Jesus was not an Egalitarian. A Critique of an Anachronistic and Idealist Theory », *BTB* 32 (2002) 75-91; « The Jesus Movement was not Egalitarian but Family-oriented », *BibInterp* 11 (2003) 173-210. Dans le premier texte, l'auteur critique et réfute la théorie montrant Jésus comme un promoteur de l'égalité ayant fondé une communauté de disciples égaux, le tout en examinant les textes invoqués en support à la dite théorie, et en montrant l'importance de la famille dans l'enseignement et le ministère de Jésus; dans le second, après avoir résumé le contenu de son premier article, l'auteur étudie le fonctionnement des communautés pré-pauliniennes, pauliniennes et post-pauliniennes. Il en conclut que leur organisation et leur leadership s'inspirent du modèle familial patriarcal. De même, il constate qu'aucune structure sociale de domination, comme l'esclavage ou les disparités riches-pauvres, n'y est structurellement remise question, mais simplement relativisée afin de ne plus constituer un obstacle au rapport à Dieu et entre les membres. Cette théorie égalitaire des débuts du christianisme, toujours selon Elliott, manquerait d'appuis textuels et historiques sérieux, serait sociologiquement non plausible et conceptuellement anachronique.

⁶⁹ J.H. ELLIOTT, « Jesus was not an Egalitarian », p. 76.

⁷⁰ J.H. ELLIOTT, « Jesus was not an Egalitarian », p. 77.

that unequal social statuses and roles were allotted by nature and the gods or God made these allotments permanent and unalterable. »⁷¹

Elliott considère plutôt que le mouvement de Jésus et les communautés chrétiennes qui s'en réclamèrent auraient été structurés sur le modèle de la famille patriarcale, les premières communautés étant pourvues d'une organisation stratifiée, si embryonnaire soit-elle. Il y avait en effet des leaders dans les communautés primitives qui tenaient leur préséance, tantôt de leurs charismes, tantôt de leur valeur symbolique de témoins comme ce fut le cas pour les Douze, tantôt de leur situation sociale supérieure. L'illusion d'égalité proviendrait, toujours selon Elliott, du leadership exercé par certaines femmes en raison de leurs charismes spirituels ou de leur patronage⁷². On ne pourrait donc prétendre à un mouvement égalitaire ayant subi une re-patriarcalisation, puisqu'il n'aurait jamais cessé d'être structuré selon le modèle familial patriarcal. Comme le dit l'auteur, « The concern of the nascent church was not to make all equal but to be all-inclusive »⁷³.

Dans la présente thèse, la vision du mouvement Jésus et des premières communautés chrétiennes se situe plus près de celle d'Elliott que de Schüssler Fiorenza, mais avec une importante nuance qui sera apportée plus bas. En effet, la vision sociologique du 1^{er} siècle et de ses dynamiques, telle qu'elle vient d'être décrite depuis le début du chapitre, montre une société et une organisation des rapports entre individus qui maintiennent et consolident les inégalités sociales. Le mouvement Jésus et les premières communautés se sont insérés et développés dans cette culture. Dans le premier cas, on

⁷¹ J.H. ELLIOTT, « Jesus was not an Egalitarian », p. 77. L'auteur ajoute que certains types d'égalité précis pouvaient parfois être discutés par les philosophes. Ainsi, Aristote distingue l'égalité quantitative/mathématique (ex : diviser des biens en parts égales) et l'égalité proportionnelle/géométrique. Cette dernière notion d'égalité s'apparente en fait à l'équité, voulant qu'une personne soit traitée et obtienne des avantages proportionnellement à son rang social et son statut. Comme on le constate, cette « équité » vient en fait renforcer les inégalités sociales dont parle Elliott. Ce dernier cite également les réflexions d'Aristote : « Mais l'égalité ne semble pas revêtir la même forme dans le domaine des actions justes et dans l'amitié. Dans le cas des actions justes, l'égal au sens premier est ce qui est proportionné au mérite, tandis que l'égal en quantité n'est qu'un sens dérivé ; au contraire, dans l'amitié l'égal en quantité est le sens premier, et l'égal proportionné au mérite, le sens secondaire. » (*Eth. Nic.* 8.9, 1.1-4). Cette notion d'égalité quantitative en amitié rappelle le système patronage – clientèle où « l'égalité » entre services rendus et reçus devait être respectée. Comme on peut le constater, le concept d'égalité dans l'Antiquité est d'usage extrêmement restreint et ne remet pas en cause les dynamiques sociales telles qu'on les a présentées.

⁷² Cette démonstration se retrouve plus particulièrement dans le second article cité, « The Jesus Movement was not Egalitarian... ». Pour sa part, F. DUMORTIER, *La patrie des premiers chrétiens*, Paris, Éditions Ouvrières, 1988, p. 32-34, soutient que l'organisation des premières communautés reflétait la structuration sociale ambiante. Cette structuration a été questionnée par Jésus et combattue par Paul. L'auteur ajoute plus loin que, comme la structure familiale était le terreau des premières communautés, la hiérarchie pyramidale prévalant dans l'une se communiquait à l'autre (p. 55).

⁷³ J.H. ELLIOTT, « The Jesus Movement was not Egalitarian... », p. 205. En ce sens, l'auteur rejoint la position de Dunn, présentée à la note 66.

constate à la lecture des évangiles que l'image du groupe itinérant autour de son rabbi s'identifie à une famille dont le *pater familias* est Dieu lui-même : la maison est souvent, soit le cadre des actions et paroles de Jésus, soit un moyen d'illustrer la réalité du Royaume; les relations entre le Père, Jésus et les siens sont également évoquées en termes familiaux⁷⁴. De plus, ce n'est pas un mouvement égalitaire, particulièrement chez Luc : Jésus en est le seul leader; les Douze y ont un statut particulier qui sera notamment mis en évidence dans les *Actes*; les femmes faisant partie du cercle des intimes se distinguent par rapport aux autres disciples, comme on le démontrera dans les chapitres subséquents. En ce qui concerne les communautés primitives, dont Paul est un témoin privilégié, on y observe déjà un début de structuration et de stratification : dans la correspondance paulinienne, les leaders sont salués, leur dévouement est souligné et les Chrétiens sont invités à les soutenir et les apprécier⁷⁵. Plusieurs détails de ses lettres montrent également que ces communautés n'étaient pas égalitaires mais comportaient de nombreuses disparités entre les membres, que ce soit au niveau des moyens financiers, du statut social, des fonctions, etc...⁷⁶ Finalement, dès le départ, il y a des leaders au sein de l'Église naissante et des structures sont mises en place pour l'organisation harmonieuse de la vie communautaire : pensons aux Douze et aux Sept.

⁷⁴ L'article de J.H. ELLIOTT, « Jesus was not an Egalitarian », p. 85-88 montre de manière convaincante, avec de nombreux exemples à l'appui, que la maison est un lieu privilégié des enseignements, des guérisons et du ministère de Jésus, tout en s'en servant comme illustration (Lc 5, 17-26//; Lc 5, 27-42//; Lc 7, 36-50; Lc 9, 1-6//; Lc 11, 17-18//; Lc 11, 24-26//; Lc 18, 29-30//); Dieu et son Royaume sont illustrés en utilisant les images de la maison, de la famille et de la vie domestique (Lc 9, 46-48//; Lc 12, 35-48; Lc 12, 51-53//; Lc 14, 7-14; Lc 15, 8-10; Lc 20, 9-19//); Jésus exprime sa relation au Père, de même que le rapport de ce dernier aux disciples, en termes familiaux et patriarcaux (Lc 6, 35//; Lc 8, 19-21//; Lc 8, 48//; Lc 10, 21-22//). Voir l'article pour plus d'exemples.

⁷⁵ Les salutations à la fin des missives pauliniennes offrent souvent la possibilité de souligner l'éminence de certains Chrétiens se distinguant de la masse : pensons à Phoébé, qualifiée de « patronne/protectrice » de Paul (Rm 16, 1-2); Prisca et Aquilas qui se méritent la reconnaissance de toutes les églises (Rm 16, 3-4); Andronicus et Junia que Paul qualifie « d'apôtres éminents » ayant appartenu au Christ avant lui (Rm 16, 7); Stéphanas et sa famille, quant à eux, sont les prémices de l'Achaïe et Paul demande qu'on leur obéisse (1 Cor 16, 15-16).

⁷⁶ Le texte acerbe en 1 Cor 11, 17-34 montre que certains sont riches et font bombance lors du repas du Seigneur alors que d'autres ont faim. Paul ne discute pas l'inégalité économique sous-jacente à cette situation; d'ailleurs comment pourrait-il remettre en cause des structures sociales quand les Chrétiens sont si peu nombreux au sein de l'Empire et dans un contexte d'imminence eschatologique ? Mais il demande que, lors des assemblées, la disparité ne soit pas aussi évidente : on doit manger chez soi avant. Sa remarque sur les esclaves qui ne doivent pas chercher à changer de condition prouve qu'il y avait des esclaves au sein de ses communautés (1 Cor 7, 21-23); les propos tenus à Philémon au sujet d'Onésime montrent que, bien que le maître et l'esclave soient des frères en Christ, cela n'élimine pas la structure sociale de l'esclavage et les obligations qui en découlent (Phlm 8-16). Quant à l'organisation au sein même de ses communautés, Paul hiérarchise les dons de l'Esprit, valorisant la prophétie et mettant particulièrement en garde contre le parler en langues qui n'est pas nécessairement au service de l'édification de l'ensemble (1 Cor 14, 1-5.18-19). Il hiérarchise aussi les fonctions dans l'Église : « Et ceux que Dieu a établis dans l'Église sont, premièrement

Un des éléments qui différencie le mouvement Jésus et l'Église primitive de l'organisation sociale environnante, ce n'est pas l'adhésion à un anachronique et abstrait concept généralisé d'égalité, mais c'est, entre autre, que les femmes n'y sont plus aussi automatiquement et systématiquement cantonnées dans leurs rôles traditionnels. Leur adhésion au mouvement Jésus et à la foi chrétienne peut s'exprimer au même titre que celle des hommes et parfois même dans des rôles de présidence ou de leadership. Bien sûr, ce rôle sera balisé pour tenir compte du contexte social dans lequel il s'insère. Mais cela n'empêchera pas certaines femmes de faire des choix non-conventionnels, de poser des gestes inhabituels, d'exercer des charismes reconnus par l'ensemble, d'être considérées avec plus d'égards que ce que leur condition sociale et leur genre auraient pu leur donner, d'être des modèles pour la communauté. La question qui se pose alors est : comment cela fut-il possible, au sein du mouvement Jésus, mais surtout dans l'élaboration des premières communautés chrétiennes ? Au nom de quels principes ?

C'est ici que la présente thèse propose une vision qui nuance et enrichit la position d'Elliott. Il semble bien qu'il existait une forme d'égalité, circonscrite et particulière, au sein du mouvement Jésus et des premières communautés chrétiennes, mais qui n'avait rien à voir avec leur organisation concrète, pas plus qu'avec le statut socio-économique ou le pouvoir politique de leurs membres. Cette forme d'égalité pourrait être qualifiée d'*anthropologico-ontologique*⁷⁷. Devant Dieu, au plan de leur nature, donc ontologiquement, l'homme et la femme sont créés égaux parce que créés à son image : « Dieu crée l'adam (le terreux) à son image, le crée à l'image de Dieu, les crée mâle et femelle » (Gen 1, 27). Au plan social, anthropologiquement, « ...l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair » (Gen 2, 24). C'est, à mon avis, cette double conviction de Jésus, enracinée dans la Genèse, sous-jacente à sa

des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des enseignants, puis le don des miracles, puis les dons de guérisons, d'entraide, de gouvernement, et de parler en langues... » (1 Cor 12, 28-30).

⁷⁷ Une telle expression n'est évidemment pas sémitique, pas plus qu'un tel type d'égalité, circonscrit et défini, n'a pu être consciemment conceptualisé de cette manière au 1^{er} siècle. Mais il est légitime d'utiliser une terminologie d'aujourd'hui pour décrire l'anthropologie de l'époque, tout comme le lien que les humains pouvaient percevoir entre Dieu et eux-mêmes. Cette conceptualisation à l'aide du vocabulaire d'aujourd'hui n'est pas de même nature que l'utilisation du concept d'égalité généralisée qu'on retrouve chez Schüssler Fiorenza : dans ce cas, la réalité évoquée par le concept n'existait pas en tant que telle. Dans notre exemple, la réalité de la relation des humains à Dieu et l'égalité qui en découle existait dans l'imaginaire de Jésus et de son mouvement, entraînant un comportement inclusif comme les textes nous le révèlent. Ce n'est que l'appellation qui est « moderne », pas le concept.

condamnation de la répudiation et du divorce⁷⁸, qui semble une cause parmi les plus probables de sa considération égalitaire des femmes.

En effet, comment expliquer que Jésus, contre toutes les normes sociales de l'époque, permette à des femmes, visiblement sans mari ou proche parent mâle à leurs côtés, de voyager à travers villes et villages avec lui-même et les Douze (Lc 8, 1-3) ? Au nom de quels principes n'incite-t-il pas Marie à aider sa sœur Marthe dans les multiples occupations du service, plutôt que de l'encourager à rester assise à l'écouter, dans la position du disciple rabbinique (Lc 10, 38-42)⁷⁹ ? Comment se fait-il qu'il accepte l'hommage d'une pécheresse dans la maison d'un Pharisien, allant même jusqu'à valoriser l'attitude de cette dernière au détriment de celle de son hôte (Lc 7, 36-50) ? Et que dire de la guérison de la femme courbée un jour de sabbat, laquelle n'aurait rien d'exceptionnel si le Jésus de Luc n'y qualifiait la malade de « fille d'Abraham », expression rare pour qualifier une femme, unique dans les évangiles, une mention qui contribue à humilier un chef de synagogue (Lc 13, 10-17) ? Finalement, comment Jésus peut-il subordonner ce qui fait la dignité d'une femme dans la société juive du 1^{er} siècle, la maternité, à l'écoute de la parole pour tous, hommes et femmes (Lc 11, 27-28)⁸⁰ ? Bien sûr, l'historicité de tous ces épisodes de l'évangile de Luc n'est pas démontrable. Mais si l'évangéliste se permet de les consigner ainsi, c'est que le portrait de Jésus qui lui a été transmis correspond à un tel type de comportement : ce faisant, Luc est fidèle à l'esprit de Jésus, pas nécessairement aux faits vécus. Et pour ce Jésus, dont toutes les actions s'enracinent dans la volonté du Père, le fait que celui-ci ait créé les hommes et les femmes égaux et à son image l'oblige, à l'encontre des mœurs de l'époque, à les traiter selon cette égalité *anthropologico-ontologique* voulue par Dieu depuis le commencement. D'ailleurs, cette même égalité, circonscrite mais bien réelle, est aussi à la base de son attitude inclusive face à tout être humain : les exclus de tout

⁷⁸ Il faut reconnaître que les mentions de Mc 10, 1-12 et Mt 19, 1-9, situées au sein d'une controverse avec des Pharisiens, sont plus élaborées et rendent mieux compte d'une position de Jésus, enracinée dans Gen 1 – 2, que la succincte mention lucanienne en Lc 16, 18. C. OSIEK et D.L. BALCH, *Families in the New Testament World. Households and House Churches*, (FRC), Westminster – Louisville, John Knox. 1997, p. 136-137, soulignent que cette omission lucanienne d'instructions positives en regard du mariage est cohérente avec l'ensemble de son évangile : « This gospel has the most radical critique of marriage and promotes ascetic values » (p. 136). C'est peut-être aussi cette valorisation d'un idéal ascétique qui incite Luc à traiter les femmes de manière si égalitaire.

⁷⁹ Ces deux péripécies seront analysées de manière exhaustive au cours de la thèse, alors qu'il sera possible de faire ressortir ce qui y est historiquement probable.

⁸⁰ Il est à noter que tous les textes ci haut mentionnés sont propres à Luc. Seul celui de la pécheresse pardonnée est peut-être issu de la même tradition que l'onction de Béthanie, mais Luc a arrangé le récit pour véhiculer un autre message.

genre, les impurs, les pécheurs notoires comme les publicains, les étrangers comme le centurion⁸¹.

Il semble probable qu'au sein des communautés primitives, et certainement au sein des communautés pauliniennes, cette égalité *anthropologico-ontologique* ait graduellement fait place à une égalité issue d'une anthropologie christianisée : ce n'est plus la Genèse qui en constitue le fondement, mais l'habitation par l'Esprit⁸². Cette habitation entraîne les mêmes conséquences que celles observées au sein du mouvement Jésus. Ainsi, comme toutes les baptisées ont « revêtu le Christ » (Gal 3, 27), qu'ils sont littéralement habillés de Christ, il ne peut plus y avoir de différence entre les Juifs et les Grecs, les esclaves et les hommes libres, les hommes et les femmes (Gal 3, 28). Comme toutes les baptisées sont sous l'emprise de l'Esprit qui nous rend fils et filles, ce même Esprit nous rend conformes à l'image du Fils (Rm 8, 9.29), comme nous étions conformes à l'image de Dieu selon la Genèse. C'est cette identité spirituelle entre tous ceux et celles qui sont habitées par l'Esprit qui devient la base de l'égalité entre les hommes et les femmes, tout comme entre les Judéo-chrétiens et les Pagano-chrétiens. C'est cette anthropologie christianisée qui permettra à des femmes en ayant le charisme d'exercer un certain leadership au sein des communautés chrétiennes, comme on le constatera dans un chapitre ultérieur⁸³.

⁸¹ Le fait que Jésus s'inscrive dans la foulée de certains courants émancipatoires du judaïsme n'explique pas tout. Par exemple, on n'a pas d'indications que des rabbis juifs aient formé des communautés itinérantes composées d'hommes et de femmes non apparentés. Jésus a certainement été un peu plus loin quant à son ouverture envers les femmes, que ce que les courants juifs plus progressistes offraient. C'est aussi l'opinion de J. GNILKA, *Jesus of Nazareth*, p. 179. La question de la place des femmes dans le religieux sera traitée dans le prochain chapitre.

⁸² Il est impossible de savoir si les Apôtres, l'ensemble des disciples et Paul ont été conscients de la source de l'attitude égalitaire de Jésus, soit les récits de création contenus dans la Genèse. Auraient-ils adopté son égalité *anthropologico-ontologique*, pour ensuite passer consciemment de celle-ci à l'anthropologie christianisée ? On peut en douter. Il est plus plausible de croire qu'ils ont épousé ses attitudes en regard des femmes et autres catégories de laissés-pour-compte, sans trop comprendre au départ; puis, ils les ont expliquées et justifiées graduellement par la présence de l'Esprit qu'ils expérimentaient et constataient en chacun et chacune d'entre eux, comme en témoigne Ac 2, 17ss.

⁸³ Il est intéressant de s'attarder à une autre position nuancée, celle de K.O. SANDNES, « Equality Within Patriarchal Structures : Some New Testament Perspectives on the Christian Fellowship as a Brother- or Sisterhood and a Family », dans H. MOXNES, *Constructing Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor*, London – New York, Routledge, 1997, p. 150-165. Dans une explication plus sociologique que théologique, Sandnes postule que le Nouveau Testament témoigne d'une nouvelle structure s'enracinant dans une ancienne : « What we see in the New Testament is not an egalitarian community which is being replaced by patriarchal structures; the brotherhood-like nature of the Christian fellowship is in the making, embedded in household structures » (p. 151). Illustrant son propos à l'aide de la lettre à Philémon, il montre la complexité des rapports entre Paul, Philémon et Onésime. Il considère que le christianisme paulinien comporte un égalitarisme comprenant aussi des relations hiérarchiques. C'est aussi la position ici adoptée, comme on l'a vu, mais qui est justifiée théologiquement plutôt que sur de seules bases sociologiques. L'intérêt de la démonstration de Sandnes est qu'il nous sort de la dichotomie « égalitaire/patriarcal », comme je tente aussi de le faire, mais avec des arguments différents.

C'est dans la ligne de cette égalité *anthropologico-ontologique* issue du mouvement Jésus et christianisée dans les communautés pauliniennes que Luc trace son portrait des femmes disciples du mouvement Jésus et souligne l'engagement communautaire de certaines autres dans les *Actes des Apôtres*. C'est du moins le portrait qu'il en donne et qui sera validé dans la présente thèse, un portrait qui, bien que portant fortement l'empreinte rédactionnelle de l'évangéliste, n'a pu être élaboré qu'en lien avec la réalité du mouvement Jésus et du christianisme naissant, telle qu'elle lui est parvenue : un mouvement inclusif basé sur une égalité *anthropologico-ontologique* qui s'est christianisée sous l'impulsion de l'Esprit⁸⁴.

L'égalité que l'on vient d'identifier, tant dans le mouvement Jésus qu'au sein des premières communautés, a le mérite d'être définie et circonscrite, contrairement à certaines autres décrites par Elliott. Elle ne relève pas du statut social, du juridique, de la politique, de l'économie ou des droits sociaux, des composantes de l'égalité ayant émergé à l'époque des Lumières. Elle s'enracine plutôt dans la Genèse, pour Jésus, et se christianise sous la mouvance de l'Esprit, pour Paul, Luc et les premiers Chrétiens, tel que Paul l'exprime, notamment en Rm 8, 14-17 et Gal 5, 16-18.24-25. Elle peut être ainsi définie à la suite de l'exégèse des textes, notamment en leur appliquant la critique de la rédaction, telle qu'on le fera tout au long de la thèse. La méthode principale et l'approche d'appoint s'interfécondent donc pour offrir une lecture originale et renouvelée de cette « égalité » que plusieurs identifient au sein du mouvement Jésus et des premières communautés chrétiennes, ne la définissant que rarement, négligeant soit l'exégèse, soit la prise en compte rigoureuse du contexte social. C'est l'écueil que l'on a tenté d'éviter.

1.6 La personne humaine au 1^{er} siècle de notre ère

On a donc une meilleure idée de ce que pouvait être une personne au 1^{er} siècle, avec sa manière de penser, ses sensibilités, sa manière de se considérer et d'appréhender le monde. Résumons-en les points principaux. Ainsi, la vie est une compétition pour l'honneur et on cherche, minimalement à le conserver, voire à l'augmenter, ce qui ne peut

⁸⁴ Il n'est pas dans l'objectif de la présente thèse d'identifier de manière précise les raisons ayant présidé à un resserrement des normes quant à la place et au leadership des femmes au sein des communautés post-pauliniennes, notamment à l'époque des Pastorales. Schüssler Fiorenza parle de re-patriarcalisation, mais on a vu que les premières communautés n'étaient pas « non-patriarcales ». Peut-être faut-il simplement conclure à un désir d'harmoniser le fonctionnement communautaire aux normes sociales environnantes afin d'assurer la

se faire qu'au détriment d'un autre individu. Un comportement inadéquat, la maladie ou l'incapacité à nouer les alliances nécessaires peuvent altérer l'honneur de l'individu et, conséquemment, de son groupe d'appartenance. La conception de l'honneur est aussi différente selon que l'on est homme ou femme et consiste à bien faire ce que la société attend de chacun, eu égard à son genre.

La maladie dans une telle de société, est vue comme une altération de l'être et de l'intégrité de l'individu face au groupe, plutôt que comme un obstacle au faire, à l'action. Dans un tel type d'organisation où les biens, et même l'honneur, sont en quantité limitée, les alliances sont nécessaires : ce besoin a donné lieu à un système de « patronage-clientèle » au sein duquel les individus établissent des relations fondées sur la réciprocité des services, d'ordre matériel ou relationnel, nécessaires pour combler les besoins divers des uns et des autres.

La personne au 1^{er} siècle vit de plus dans une société hiérarchisée, à la fois aux plans social et familial. Une petite minorité d'individus forment l'élite où sont concentrés le pouvoir, les privilèges et le prestige. La masse de la population fait partie de la « non-élite » et une majorité de cette classe est pauvre et sans ressources. La hiérarchisation sociale est reproduite d'une certaine manière au sein de la famille patriarcale où le pouvoir du père, la *patria potestas*, régit les rapports. Les mariages sont généralement arrangés au sein de la parenté. La sexualité d'une femme est la propriété d'un homme, le père d'une mineure ou le mari; mais dans la sphère du droit privé et sur les questions sans lien avec la sexualité ou n'affectant pas le mari ou le père, les femmes sont des personnes relativement autonomes.

Finalement, le mouvement Jésus comme le christianisme primitif semblent avoir fonctionné selon une certaine hiérarchie, calquée sur le modèle de la famille patriarcale, plutôt que comme une communauté de disciples égaux. Mais on pouvait tout de même y discerner une forme d'égalité fondée sur l'intention créatrice de Dieu en Gen 1, 27 et 2, 24, égalité qualifiée d'*anthropologico-ontologique*; elle fut christianisée dans les communautés primitives et pauliniennes, sur la base de l'habitation de tous et toutes par l'Esprit. Cette égalité n'éliminait pas d'autres disparités, notamment quant à la classe sociale ou aux ressources économiques, mais elle était le fondement de l'inclusivité et de l'accès des femmes à certaines fonctions traditionnellement réservées aux hommes.

sécurité et l'expansion harmonieuse du christianisme au sein de l'Empire. Cette question sera brièvement abordée lors de la synthèse des données, dans la section 8.2. On y proposera quelques hypothèses.

C'est ce monde, ces individus qui nous sont présentés dans les écrits des hagiographes néo-testamentaires. Mieux les comprendre aide à saisir certaines subtilités du texte biblique qui passeraient autrement inaperçues, contribuant ainsi à notre compréhension du message. Sachant ce qui était honorable ou pas, ce qui était répandu ou exceptionnel, conforme aux usages ou hors normes, il est possible de mieux évaluer ces récits qui nous sont parvenus. Mais comme ceux qui nous intéressent particulièrement dans cette thèse impliquent des femmes, il faut s'attarder plus particulièrement à leur situation dans cette société que nous venons de décrire à grands traits. C'est l'objet du chapitre qui suit.

CHAPITRE 2

LA CONDITION DES FEMMES EN PALESTINE ET DANS LE MONDE GRÉCO-ROMAIN AU 1^{ER} SIÈCLE

Cette section représente un défi énorme : d'une part, parce que le sujet est très vaste et, d'autre part, parce qu'il faudrait y inclure une foule de nuances que nous ne pouvons aborder faute d'espace. D'emblée, je suis consciente de l'écueil : la condition sociale des femmes n'était pas monolithique au 1^{er} siècle, pas plus en Palestine que dans l'ensemble de l'Empire. De plus, situer adéquatement leur place au sein du judaïsme demanderait d'abord de circonscrire les différentes factions animant ce dernier¹. Je m'attarderai essentiellement à décrire les tendances dominantes, en sachant bien que celles-ci ne constituaient pas le tout de la réalité des femmes au 1^{er} siècle et qu'elles comportaient de nombreuses exceptions. Je référerai à d'autres auteures pour aller plus loin.

Concrètement, dans un premier temps, on brosera, autant que faire se peut, un portrait de la situation sociale des femmes, en Palestine, puis à Rome et finalement dans les communautés d'influence grecque. On essaiera aussi de voir quelles sont les limites des sources disponibles. Cette première partie sera la plus détaillée. On tentera par la suite de circonscrire quelque peu le rôle des femmes au sein du judaïsme, puis de donner un très bref aperçu de ce qu'il en était au sein d'autres cultes de l'Empire gréco-romain.

¹ Les nuances sont d'autant plus importantes si on veut éviter les antagonismes du genre : « le judaïsme était restrictif et asservissant pour les femmes mais le christianisme les a libérées ». Nombreux, nombreuses sont les auteures qui émettent de telles mises en garde et je les partage. Voir notamment A.J. LEVINE, « Second Temple Judaism... »; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *But She Said.*, partic. p. 33; aussi les pertinentes mises en garde de R.S. KRAEMER, « Jewish Women and Christian Origins : Some Caveats », dans R. S. KRAEMER et M.R. D'ANGELO, éds, *Women and Christian Origins*, p. 35-49. Pour un écrit remarquable de concision sur la méthodologie à respecter dans l'étude de la condition des femmes juives en regard des Chrétiennes, les écueils à éviter et les considérations à respecter, on consultera avec profit B.J. BROOTEN, « Jewish Women's History in the Roman Period : A Task for Christian Theology », dans G.W.E. NICKELSBURG et G.W. MacRAE, éds, *Christians among Jews and Gentiles. Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-fifth Birthday*, Philadelphia, Fortress, 1986, p. 22-30.

2.1 Les femmes dans la société²

Nombreuses sont les études qui furent publiées sur la situation des femmes au 1^{er} siècle. Si plusieurs y ont présenté Jésus comme un féministe³, libérant les femmes de leurs conditionnements sociaux et d'un certain joug de la religion juive, la tendance actuelle nuance de façon appréciable ce discours⁴. Les femmes étaient beaucoup plus libres dans certaines régions de l'Empire et au sein de certaines classes sociales; elles n'étaient pas aussi recluses que l'on aurait pu le croire. On observait même certaines tendances émancipatoires au sein du judaïsme. Ce rapport au religieux sera traité plus avant dans la prochaine section.

La première remarque à faire est qu'il faut comprendre la situation globale de la femme dans les sociétés méditerranéennes du 1^{er} siècle à la lumière de la dynamique

² Avant d'entrer dans le vif du sujet, il importe de faire une mise au point sur la nature des sources anciennes traitant des femmes. Les textes auxquels les auteures consultées font référence sont très généralement, sinon exclusivement, issus d'une culture androcentrique et d'un système patriarcal. Qui plus est, ils sont l'œuvre de membres de la classe dominante, ou du moins favorisée, et n'ont pas vraiment le souci de faire état des conditions de vies des plus pauvres et démunis. Cela nous donne des sources biaisées, particulièrement à l'égard des femmes, et qui visent à maintenir et valoriser le système social existant, ou encore à éliminer les écarts de conduite face au dit système dominant. Voir à ce sujet G. VIDÉN, « The Twofold view of Women – Gender Construction in Early Christianity », dans L. LARSON LOVÉN et A. STRÖMBERG, éd., *Aspects of Women in Antiquity. Proceedings of the First Nordic Symposium on Women's Life in Antiquity*, Jonsered, Paul Aströms, 1998, p.142-153, p.143. Il faut donc comprendre que ces sources que nous possédons ne sont pas essentiellement descriptives, mais plutôt prescriptives. Lorsqu'on sent le besoin de réaffirmer avec force des normes de conduites, par exemple en regard des femmes, c'est peut-être que l'on observe des écarts face à l'idéal souhaité, écarts que l'on désire redresser. C'était d'ailleurs aussi le constat déjà dressé par J. NEUSNER, *Method and Meaning in Ancient Judaism*, (BJS 10), Missoula, Scholars Press, 1979, notamment p. 90-100, au sujet du traitement des femmes dans les textes de la Mishna. L'auteur soutenait que ceux-ci, comme bien d'autres, étaient prescriptifs, tentant d'opérer une construction de la réalité afin d'orienter et de baliser le comportement des femmes, considérées anormales par rapport aux hommes, le tout visant à préserver l'ordre du monde.

³ Voir notamment J. JEREMIAS, « La situation sociale de la femme », dans *Jérusalem au temps de Jésus. Recherche d'histoire économique et sociale pour la période néo-testamentaire*, Paris, Cerf, 1967 (1958), p. 471-492; C.F. PARVEY, « The Theology and Leadership... », partic. p. 118-123; L. SWIDLER, *Women in Judaism. The Status of Women in Formative Judaism*, Metuchen, Scarecrow, 1976; du même auteur, *Biblical Affirmations...*; E. MEIER TETLOW, *Women and Ministry...*. Dans les travaux un peu plus récents, il convient d'ajouter, ceux de B. WITHERINGTON, *Women in the Ministry...*; du même auteur, *Women in the Earliest Churches*. Il faut user de prudence lorsqu'on qualifie Jésus de « féministe » : à rebours, en constatant son action libératrice à l'endroit des femmes qu'il rencontrait, il peut s'avérer légitime de le dire féministe. Mais il ne faut pas laisser entendre que lui-même avait un tel programme en regard de la libération spécifique des femmes : importer ce concept au 1^{er} siècle relèverait de l'anachronisme. Les auteures citées ne font pas toujours la nuance. Cependant, d'autres aspects de leurs travaux méritent tout de même qu'on s'y attarde, ce que j'ai fait à différentes occasions.

⁴ Outre les ouvrages déjà mentionnés de B.J. BROOTEN, « Jewish Women's History... », p. 22-30; A.J. LEVINE, « Second Temple Judaism... »; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *But She Said*, p. 33, ajoutons, B.J. BROOTEN, « Early Christian Women and Their Cultural Context: Issues of Method in Historical Reconstruction », dans A. YARBRO COLLINS, éd., *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, (SBL – BSNA 10), Chico, Scholars Press, 1984, p. 65-91; T. ILAN, *Jewish Women...*. Dans une perspective très

sociale étudiée précédemment : le schème « honneur – honte ». On a vu que l'honneur masculin repose sur un nombre relativement limité de critères : l'accomplissement de ce qu'on attend de l'homme, l'estime des autres et sa valeur à leurs yeux, la bonne conduite de sa maisonnée, dont la gestion de ses biens, ses esclaves, ses enfants et surtout sa femme. Dans un tel contexte, un souci primordial du *pater familias* est de baliser la conduite des femmes de sa famille, de sorte qu'elles n'amènent pas la honte sur lui. C'est ainsi qu'on peut comprendre la raison d'être de coutumes comme la séparation des femmes et des hommes dans la société, la crainte perpétuelle de voir sa femme ou sa fille séduite par un homme, le jugement défavorable face à celles qui travaillent, même si elles y sont obligées. Les hommes dépendent de quelqu'un d'autre qu'eux-mêmes dans la préservation de leur honneur⁵. Ayant en tête cette contrainte, voire cette inquiétude masculine, nous pouvons examiner quelques caractéristiques très générales de la vie des femmes au 1^{er} siècle.

Le monde des femmes et celui des hommes semblent évoluer en parallèle dans cette société. Mais il ne faudrait pas croire que la séparation des hommes et des femmes signifie la réclusion de ces dernières, comme les textes le laissent habituellement supposer⁶. Ainsi les femmes, bien que soumises à leurs maris, comme on l'a déjà souligné en parlant de la famille patriarcale, avaient certainement un réseau qui leur était propre et dont les hommes étaient pratiquement exclus. Elles devaient avoir une autonomie d'action dans leur propre sphère d'activité, notamment dans la gestion de la maisonnée, laquelle pouvait s'étendre au domaine et aux esclaves pour les riches familles. Le fait que les femmes ne quittent

générale, voir aussi J.P. HALLETT, « Women's Lives in the Ancient Mediterranean », dans R. S. KRAEMER et M.R. D'ANGELO, éd., *Women and Christian Origins*, p. 13-34.

⁵ Pour une bonne compréhension du phénomène à l'aide de l'exemple du texte de Ben Sira, on peut consulter C.V. CAMP, « Understanding a Patriarchy : Women in the Second Century Jerusalem Through the Eyes of Ben Sira » dans A.J. LEVINE, éd., « *Women Like This* », p. 1-39, partic. p. 37-39.

⁶ Sur le rapport séparation-réclusion, je m'appuie sur l'étude de D. COHEN, « Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens », dans I. McAUSLAN et P. WALCOT, éd., *Women in Antiquity*, (GRS III), Oxford, Oxford University Press, 1996, p.134-145. Bien que le texte s'attarde à l'Athènes classique, il n'y a pas de raison de croire que la situation soit différente dans l'ensemble de l'Empire romain au 1^{er} siècle. Les données glanées dans d'autres références précédemment citées confirment indirectement le propos de l'article. La méthodologie de l'auteur s'appuie sur une analyse de l'écart entre les normes et la pratique dans des sociétés méditerranéennes d'aujourd'hui pour mieux évaluer les mêmes écarts au sein des sociétés anciennes. Son étude porte notamment sur des sociétés méditerranéennes traditionnelles, comme de petits villages grecs, où le code honneur/déshonneur, le clivage entre sphère publique et sphère privée et les valeurs familiales traditionnelles sont à la fois très présents et importants. La présentation qu'il en fait est convaincante, de sorte que sa méthodologie me semble valable comme référence pour l'étude des mêmes dynamiques au sein du bassin méditerranéen du 1^{er} siècle.

supposément pas la maison signifie simplement qu'elles ne la quittent pas sans raison valable associée à leur rôle dans le foyer et la société⁷.

En effet, « l'espace public » et « l'espace privé » relèvent plus de catégories symboliques liées au genre que d'une description de l'espace concret dans la cité⁸. Les hommes occupaient très majoritairement l'espace public symbolique. Celui-ci, décrit dans les récits anciens, produit et gère les discours, les systèmes de sens, l'organisation civile et religieuse : cet espace est exclusivement masculin. Le rôle des femmes, quant à lui, relevait de l'espace symbolique privé : la famille, les enfants, le tissage, la cuisine, et parfois une contribution à la survie familiale par le travail. Mais cela ne signifie pas qu'elles ne se retrouvaient jamais dans les « lieux publics » afin de vaquer aux occupations en lien avec la sphère privée de l'existence : les femmes n'étaient effectivement pas recluses comme on pourrait le croire à la suite d'une analyse superficielle des sources. L'absence de mention quant à leur présence dans l'espace public ne reflète pas leur absence réelle des places et des marchés, mais plutôt le désir de les rendre invisibles dans l'imaginaire de l'époque. Dans les faits, une majorité d'entre elles, souvent des classes inférieures, devait sortir, soit pour contribuer à la survie de la maisonnée⁹, pour faire les courses lorsqu'on n'avait pas d'esclave pour le faire, pour aller à la fontaine qui devait être un lieu de rencontre privilégié. Cet espace public en tant que lieu physique (marchés, places, temples) est aussi occupé par les femmes qui y font ce que l'on attend d'elles dans la société de l'époque.

De même, lorsqu'on décrit la maison comme le lieu du privé, c'est aussi une conception moderne que l'on projette sur le monde ancien et son organisation. En effet, la maison était le lieu de tractations commerciales, de discussions politiques, de négociations,

⁷ Les évangiles contiennent plusieurs récits où Jésus rencontre des femmes ou les observe dans des lieux publics. Elles ne sont donc pas des « recluses », comme certaines visions traditionnelles le laissaient entendre. Selon D. COHEN, « Seclusion... », p. 140, la difficulté à reconnaître l'écart entre l'idéal féminin et la réalité dans les études sur les femmes a plusieurs causes : 1) l'ignorance des évidences mineures et des petits détails sur la vie des femmes dans certaines sources; 2) la concentration des sources historiographiques sur les classes dominantes, alors que la réalité du prolétariat était souvent différente; 3) la non reconnaissance de la division sexuelle du travail et de l'espace public comme partie prenante du cadre social méditerranéen; 4) la confusion entre séparation et isolement. Cohen ajoute aussi que les textes de l'époque parlant des femmes étaient rédigés sans qu'aucun auteur n'ait pu valider ses opinions auprès de femmes, dû à cette même séparation des sexes.

⁸ Pour ce développement, je réfère essentiellement à J. OKLAND, « 'In publicum Procurrendi' : Women in the Public Space of Roman Greece », dans L. LARSON LOVÉN et A. STRÖMBERG, édés, *Aspects...*, p. 127-141.

⁹ C'est ce que fait remarquer R. HALTEMAN FINGER, *Of Widows and Meals. The Communal Meals in the Book of Acts*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2007, p. 116.

d'où une possible exclusion des femmes lorsque le mari avait des invités¹⁰. Elle n'était pas nécessairement et exclusivement le lieu de l'intimité familiale, particulièrement si plusieurs familles sous l'autorité du même *pater familias* demeuraient ensemble.

Après ces remarques introductives, essentielles si on veut traiter les sources de manière nuancée, il est temps de se demander : quelle est donc la condition des femmes en Palestine et dans le monde gréco-romain ? Y a-t-il des différences importantes entre les différentes régions de l'Empire ? La femme vit partout dans la culture androcentrique et dans une société régie par un système patriarcal. Conséquemment, nulle part, elle n'est complètement libre ou égale. Il est très rare qu'elle accède nommément à des fonctions politiques ou administratives. Elle est sous la dépendance d'un homme : le père, le mari, le fils aîné ou un parent. Les veuves et les divorcées sont encouragées à se remarier car leur statut est généralement précaire; dans la société romaine, au tournant de l'ère chrétienne, elles y sont même obligées par la loi. Ce que l'on attend d'une femme vertueuse, c'est de se marier, d'avoir des enfants, de les élever (dans le cas des Romaines et des Grecques, alors que chez les Juifs, ce sont les pères qui assument l'éducation des garçons à partir de douze ans), de tenir maison et d'administrer le domaine dans le cas des grandes propriétés, etc...

Il y a certes des différences selon les lieux et les allégeances religieuses. En Palestine, et plus largement dans le judaïsme¹¹, selon les sources de la période du Second Temple qui nous sont disponibles¹², on peut retrouver deux tendances générales¹³. D'une

¹⁰ Il est intéressant de mentionner ici les travaux de K. CORLEY, *Private Women*, notamment son second chapitre traitant des femmes dans le contexte des repas gréco-romains, entre les années -200 et 300 (p. 24-79). L'auteure souligne qu'on observe à cette époque une certaine « émancipation » des femmes qui permettait notamment leur participation à des repas publics. Cependant, les mentalités n'évoluaient pas aussi rapidement que les comportements. C'est ainsi que celles qui se retrouvaient dans de tels repas étaient facilement associées aux femmes de basse classe, aux prostituées, aux affranchies et aux esclaves, et donc perçues comme sexuellement disponibles, même si ce n'était pas le cas de plusieurs d'entre elles.

¹¹ Il faut cependant noter que le judaïsme de la diaspora est très fortement influencé par les coutumes locales. De ce fait, la situation sociale de la femme juive dans les communautés hors de la Palestine, par exemple à Éphèse, Corinthe ou Rome, pourra donc s'apparenter davantage à celles des autres femmes de son milieu environnant, plutôt qu'à celle de ses consœurs palestiniennes. Seule, sa place dans le religieux sera sensiblement la même que si elle était demeurée au pays des ancêtres. Sur la femme juive au sein de la diaspore, on pourra consulter R.S. KRAEMER, « Jewish Women in the Diaspora World of Late Antiquity », dans J.R. BASKIN, éd., *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit, Wayne State University Press, 1991, p. 43-67.

¹² Pour un inventaire de ces sources, on peut consulter T. ILAN, *Jewish Women...*, p. 27-41. Cet ouvrage, de par son sérieux, sa documentation et son contenu nuancé, s'avère un incontournable dans l'étude de la situation des femmes en Palestine dans la période gréco-romaine. Voir aussi J. ROMNEY WEGNER, « The Image and Status of Women in Classical Rabbinic Judaism », dans J.R. BASKIN, éd., *Jewish Women...*, p. 68-93; A.L. WORDELMAN, « Everyday Life. Women in the Period of the New Testament », dans C.A. NEWSOM et S.H. RINGE, éd., *The Women's Bible Commentary*, p. 390-396, qui traite de l'ensemble des femmes à cette époque, indépendamment des régions.

part, les sources proviennent de milieux aux hauts standards moraux et sont écrites par des hommes. L'origine des problèmes réside donc toujours chez la femme. On attend de celle-ci qu'elle soit fidèle, bonne épouse, qu'elle s'occupe de la maison, élève des héritiers légitimes et ne soit pas source de tentation pour les hommes. Il ne lui est pas permis d'occuper des fonctions dans l'administration de la cité. Son rôle consiste à dégager l'homme de tous les soucis matériels domestiques afin que lui puisse se consacrer à Dieu, à l'accomplissement de ses devoirs civils et religieux. D'autre part, les normes sociales s'enracinaient dans des lois retrouvées dans la *Halakah* (la Torah et ses interprétations). Mais il y a des différences entre, d'une part, les écrits issus de piétistes et, d'autre part, la loi *tannaitique*-pharisienne beaucoup plus pragmatique. Les cercles piétistes tentaient, à travers leur vie, d'incarner une société idéale; leurs auteurs venaient de cercles élitistes à appartenance volontaire et les règles s'appliquaient à leurs membres. Les cercles pharisiens, donc la littérature rabbinique, s'adressaient à tous et visaient à ce que la loi soit applicable selon les circonstances. Même certaines lois de ces derniers se sont assouplies au fil du temps (ex : le lévirat).

Quoi qu'il en soit, voici ce que les sources nous livrent¹⁴. Le père espérait marier sa fille jeune, idéalement autour de 12 ans, parfois plus tard, pour éviter qu'elle ne soit séduite et perde ainsi toute valeur. Les mariages étaient arrangés dans les classes sociales supérieures, alors que les jeunes gens issus de milieux modestes jouissaient de plus de liberté. Le rôle essentiel de la femme était d'enfanter. Ceux qui en avaient les moyens avaient des pièces, voire des sections de maison séparées pour les femmes, afin que leur impureté menstruelle ne soit pas communiquée aux hommes ou aux objets. Le code moral demandait aux femmes respectables de demeurer à la maison, de ne pas aller au marché, de ne pas parler aux hommes, de s'habiller sobrement et de se couvrir la tête. Un homme ne devait d'ailleurs pas regarder une autre femme que son épouse; il devait même s'abstenir de contact avec cette dernière en public pour que ce ne soit pas mal interprété. La femme coupable d'adultère était punie, mais pas nécessairement son partenaire masculin, à moins qu'il n'ait ainsi abusé de l'épouse d'un autre, déshonorant de ce fait le mari légitime. Les

¹³ Ces constats sont tirés de la conclusion de l'ouvrage de T. ILAN, *Jewish Women...*, p. 226-229.

¹⁴ Les données du présent paragraphe sont toutes tirées du livre de T. ILAN, *Jewish Women...* Ce résumé sera plus élaboré que celui pour les femmes des autres régions puisque les disciples du mouvement Jésus vivaient dans ce milieu. Ceci étant dit, je ne livre ici que quelques grandes règles théoriques sur ce que la réglementation officielle, édictée par les classes dominantes, prescrivait. Les nuances nécessaires seront apportées par la suite.

sources varient à savoir si on appliquait la peine de mort aux fautifs comme le prescrivait la Torah; une femme coupable était minimalement punie par le divorce. Si le divorce ne pouvait techniquement être mis en oeuvre que par l'homme, les rabbins permettaient à des femmes de divorcer dans certains cas¹⁵. Dans les faits, le divorce demeurait un privilège de riches, puisque peu d'hommes avaient les moyens de payer la *kettubah* lors de la séparation. La veuve sans enfants était liée par la loi du lévirat, l'obligeant à épouser le frère du défunt, à moins que celui-ci n'y renonce : la veuve pouvait alors épouser qui elle voulait. Il existe tout de même un point sur lequel l'homme et la femme sont égaux dans le judaïsme : les châtiments prescrits par la Torah sont les mêmes pour les hommes et les femmes. Seules quelques modalités d'application peuvent différer : ainsi, la lapidation, à nu pour les hommes, se fait habillée pour les femmes afin de préserver leur modestie. Au niveau de la justice, Flavius Josèphe et les rabbins considèrent que les femmes ne peuvent agir comme témoins en cour. De fait, le témoignage des femmes était évité car le mari n'aimait pas voir son épouse dans une telle situation. Mais, en de nombreux cas, souvent du ressort des femmes, leur témoignage était reçu s'il n'y avait aucune contestation : témoignage confirmant la mort d'un mari pour permettre à sa veuve de se remarier, chasteté d'une ancienne prisonnière, identification de l'aîné de deux jumeaux par une sage-femme, etc...¹⁶ La question des héritages est complexe : en principe, les filles ne pouvaient hériter que de leur mère, pas de leur époux, ni de leur père. Cependant, on contournait cette législation, soit en inscrivant la propriété du mari dans la *kettubah* de la future mariée, soit en confiant la gérance de la propriété à l'épouse par testament, même si c'était le fils qui en héritait. Le père mourant pouvait aussi faire un legs à sa fille. Chez les riches familles, on trouve d'ailleurs des legs importants à des femmes. Malgré le malaise des rabbins, les mères obtenaient la garde de leurs enfants au décès du père, souvent par désignation légale du mari avant sa mort. Quant au domaine du travail, les femmes pauvres travaillaient souvent aux champs avec mari et enfants. Certaines tenaient des échoppes familiales, les mettant ainsi en contact potentiel avec des hommes. Finalement, d'autres pouvaient être tenancières d'auberge, coiffeuses, sage-femmes, pleureuses aux funérailles.

¹⁵ Les motifs invoqués pouvaient être un défaut physique dégoûtant ou une mauvaise odeur chronique chez l'homme décollant de son travail. Les rabbins cherchaient ainsi à libérer les femmes.

¹⁶ T. ILAN, *Jewish Women...*, p. 165-166, note 26, aborde la question du témoignage des femmes, dont Marie de Magdala, sur la résurrection de Jésus. Selon la loi juive, comme un tel témoignage n'était pas recevable ou du moins insuffisant, les évangélistes auraient dû trouver des témoins masculins de la résurrection pour en attester la réalité. Selon Ilan, l'appel à la législation n'est pas pertinent en ce cas, puisque le témoignage de la

Plusieurs sources révèlent cependant un écart entre l'idéal des rabbins, dont on a donné quelques exemples ci haut, et ce qui était vécu dans la réalité : femmes requises comme témoins en cour, biens en garantie plutôt que paiement de la *kettubah* par le mari, cohabitation avant ou même sans mariage, refus des mariages arrangés par les parents, etc...¹⁷ Comment expliquer que même les règles assouplies du système *tannaitique* pharisien aient été contournées dans la réalité ? Tal Ilan avance deux raisons¹⁸. Premièrement, l'hétérogénéité de la société juive en Palestine avait pour conséquence que différents groupes suivaient différentes versions de la loi. La version tannaitique fut rédigée en entier seulement après la destruction du Temple. Même avant, les Pharisiens étaient divisés entre les écoles de Shammaï et Hillel; le système judiciaire du Temple dépendait des Sadducéens; une large proportion du petit peuple ne suivait donc, ni la loi pharisienne, ni la loi sadducéenne; plusieurs instances païennes ou romaines permettaient aussi de contourner les législations juives; etc... Deuxièmement, les auteurs des sources tannaitiques, de même que Flavius Josèphe et Ben Sira, appartenaient à la classe moyenne-dominante et à la classe aristocratique. Seulement ces gens plus fortunés pouvaient se plier à certaines règles, i.e. les quartiers séparés dans les maisons pour hommes et femmes; la non-obligation d'allaiter les enfants par les mères; les mariages au sein de la même classe sociale, etc... Les différents courants au sein du judaïsme et l'appartenance des rédacteurs à l'élite expliquent la latitude constatée dans l'observance des règles par la majorité pauvre de la population.

On remarque donc des différences entre le vécu des diverses classes sociales : la vertu était plus à la portée des classes dirigeantes et aisées que du petit peuple. De même, les lois étaient édictées, comme on l'a dit, par les classes dirigeantes, donc avec leurs préoccupations en tête. Finalement, entre la théorie et la pratique, il pouvait y avoir un

résurrection ne se faisait pas dans une cour de justice. On y reviendra dans le chapitre sur les femmes au tombeau.

¹⁷ Certaines découvertes archéologiques permettent parfois d'en savoir plus. Mentionnons à titre d'exemple le cas intéressant des archives d'une femme juive nommée Babatha. Elles furent retrouvées dans une grotte que l'on a associée à Simon bar Kokhba, chef de la seconde révolte juive (132-135 de notre ère). Ces archives incluent différents documents légaux témoignant de la vie concrète de cette juive de l'antiquité gréco-romaine : contrats de mariage, documents de prêts, de tutelle, enregistrements de propriétés terriennes, et autres. Pour plus de détails sur ces archives et leur signification, voir R.S. KRAEMER, « Jewish Women and Women's Judaism(s) at the Beginning of Christianity », dans R. S. KRAEMER et M.R. D'ANGELO, eds, *Women and Christian Origins*, p. 50-79, principalement p. 53-60; aussi R.S. KRAEMER, « Typical and Atypical Family Dynamics : The Cases of Babatha and Berenice », dans D.L. BALCH et C. OSIEK, eds, *Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, p. 130-156.

¹⁸ T. ILAN, *Jewish Women...*, p. 228-229

monde. Il y avait l'idéal, et il y avait ce que le peuple pouvait faire, selon les circonstances et les contraintes de la vie. C'est ainsi que les femmes pouvaient travailler, témoigner, sortir de la maison et ne pas être aussi recluses qu'on peut le croire. Mais il ne faut pas voir dans cet état de choses une source d'épanouissement personnel : une telle notion n'existe pas, ni pour les hommes ni pour les femmes. Il y a la vie à gagner, voire la survie à assurer. Et, lorsque les femmes font exception à la tradition, c'est très généralement en lien avec leurs occupations coutumières¹⁹.

La situation des femmes romaines était quelque peu différente²⁰. L'Empire romain fut influencé par la société hellénistique et par la civilisation étrusque. C'est ainsi que plusieurs femmes de l'Empire avaient des fortunes considérables. Certaines d'entre elles ont exercé le pouvoir politique en remplacement de leur mari ou leur fils, alors qu'il était à l'étranger, souvent à la guerre²¹. Dans d'autres parties de l'Empire, les femmes pouvaient occuper certaines fonctions, mais on croit que les titres les attestant avaient bien des chances de n'être qu'honorifiques. De plus, il semble que celles qui s'impliquaient dans la sphère publique étaient sévèrement jugées²². Il y avait donc, ici aussi, une tension entre l'idéal de la femme à la maison et la réalité de celles qui allaient librement et occupaient des fonctions.

Au début de l'histoire romaine, la femme vivait, comme toute la maisonnée, sous la *manus*, le contrôle absolu du *pater familias*. Celui-ci avait tous les droits, y compris celui de vie ou de mort. Il arrangeait le mariage de ses filles qui passaient ainsi sous la *manus* de

¹⁹ Bien que toute la loi juive en Palestine soit en lien avec le religieux, je n'ai pas traité ici le rôle des femmes dans la vie religieuse comme tel. Cela sera fait dans la prochaine section.

²⁰ Je m'appuie, entre autres, sur l'étude de E. MEIER TETLOW, *Women and Ministry...*, principalement p. 16-18 et sur C. SALLES, « La diversité de la situation des femmes dans l'empire romain aux 1^{er} et 2^e siècles », *FoiVie* 88, (1989) 43-48. La concision de l'une et l'autre convient bien à une courte synthèse. Pour aller plus loin et nuancer davantage, on consultera aussi avec profit E. CANTARELLA, « The Period of the Kings and the Republic » et « The Principate and the Empire : Emancipation of Women ? », dans *Pandora's Daughters. The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987, p. 113-170; G. CLARK, « Roman Women », dans I. MCAUSLAN, et P. WALCOT, éd., *Women in Antiquity*, p. 36-55; H. MONTGOMERY, « Women and Status in the Greco-Roman World », *ST* 43 (1989) 115-124; P. SETÄLÄ, « Female Property and Power in Imperial Rome », dans L. LARSON LOVÉN et A. STRÖMBERG, éd., *Aspects...*, p.96-110.

²¹ Le pouvoir politique de certaines femmes se vérifie également au sein de la maison d'Hérode : pensons à Drusilla, Bérénice, Hérodiade, Salomé, Cypros. Elles sont éduquées, impliquées dans la vie publique, dans les intrigues politiques, etc... Leur citoyenneté romaine et les privilèges dont elles jouissaient leur donnaient une autonomie réelle, bien que non représentative de l'ensemble des femmes comme on peut s'en douter. Pour plus de détails, voir R.S. KRAEMER, « Jewish Women and Women's Judaism(s)... », p. 69-70.

²² C'est du moins l'opinion exprimée dans E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, « Gender Specific Spheres and the Social Stratification of Women in Mediterranean Societies », dans *The Jesus Movement*, p. 366. Voir aussi l'ensemble des propos des auteurs sur l'influence politique des femmes, p. 366-369.

leur mari. Autour du Vème siècle av. JC cependant, l'institution du mariage se transforme : le mariage devient *sine manu*. La femme reste donc théoriquement sous la *manus* de son père, qui émancipe généralement sa fille en la plaçant sous l'autorité d'un tuteur : sans le consentement de ce dernier, la femme ne peut transiger des affaires, faire un contrat ou un testament ou libérer des esclaves. Mais, paradoxalement, elle pouvait demander un changement de tuteur si celui-ci était trop restrictif, ou même le remplacer par un ami et, dans la majorité des cas, le consentement de celui-ci n'était que formel. Les femmes se mariaient normalement entre douze et quinze ans et pouvaient théoriquement demander un divorce bien qu'on connaisse peu de tels cas. Quoi qu'il en soit, c'est le mari qui conservait la garde des enfants. L'adultère était un crime seulement pour la femme, mais la prostitution était légale. Au début de l'Empire, l'émancipation féminine grandissante inquiéta : les femmes possédaient des entreprises, avaient moins d'enfants, ce qui faisait craindre une diminution des citoyens de vieille souche. Auguste promulgua une loi émancipant les femmes de leur tuteur après qu'elles aient eu trois enfants, et après quatre dans le cas d'une affranchie.

Contrairement aux juives, les femmes romaines avaient le droit d'hériter et amassaient des fortunes. Elles organisaient la maison, géraient des domaines où les tâches étaient accomplies par des esclaves. Celles de la classe dirigeante sortaient à leur guise et leur statut, comme celui des hommes, dépendait de l'étalage de leur richesse. Elles étaient instruites et cultivées, assumaient l'éducation des enfants, et certaines expérimentaient une liberté sexuelle jusqu'alors inconnue²³. Plusieurs participaient à divers cultes religieux. Certaines connaissaient les arts, la philosophie, la littérature et « tenaient salon » pour des cercles littéraires. Mais il demeure que tous ces privilèges et cette libération étaient réservés essentiellement à l'aristocratie, ce qui fait dire à Cantarella : « In discussing emancipation, we can speak about only certain women, those who already enjoyed other privileges »²⁴.

Les affranchies quant à elles avaient des commerces, prêtaient de l'argent, fondaient des associations. Les esclaves hommes et femmes pouvaient gagner de l'argent pour acheter leur liberté. Ces femmes de condition plus modeste étaient paradoxalement plus libres que les riches, moins restreintes par certaines convenances. Bien qu'elles ne furent

²³ Cette liberté sexuelle se manifestait par l'exercice d'un contrôle des naissances, le recours à l'avortement, le libre choix amoureux au sein ou hors du mariage, comme le mentionne E. CANTARELLA, « The Principate and the Empire », p. 141.

jamais égales aux hommes et leur étaient toujours légalement et théoriquement soumises, les femmes dans la société romaine ont exercé un rôle public, ont eu un pouvoir politique et économique, mais n'avaient pas de fonction en propre. Leur bonne éducation leur gagnait cependant le respect des hommes.

La situation dans les provinces de tradition grecque est plus complexe²⁵. D'une part, le droit romain se superposait au droit local, lequel n'était pas uniforme dans les diverses provinces orientales où le christianisme s'est développé, comme à Athènes, Sparte ou Corinthe. D'une ville à l'autre, les législations et les comportements en découlant différaient. De plus, nous avons beaucoup moins d'informations sur la situation des femmes dans ces provinces orientales. Il est cependant probable, comme le souligne Salles, que ces cultures aux traditions ancestrales mieux implantées furent moins influencées par la romanisation des mœurs. De ce fait, les femmes y demeurèrent peut-être dans une plus grande dépendance face aux hommes qui en étaient responsables, comparativement à celles de la région de Rome²⁶. Il demeure tout de même que la situation de la femme grecque a notablement évolué au fil des siècles. Alors qu'au 5^{ème} siècle av. JC, l'Athénienne, éternelle mineure, demeurait enfermée dans son gynécée, la femme du 1^{er} siècle pouvait « occuper une fonction active dans la vie économique et sociale »²⁷. L'évolution des mentalités fut surtout due aux réflexions d'Aristote et Platon sur l'amour : dans la mesure où elles sont éduquées, les femmes, ces « hommes imparfaits », pourraient bien être utiles et assumer des fonctions dans la Cité. C'est ainsi qu'à l'époque romaine, bien que la femme ne soit pas considérée comme l'égale de l'homme, le mariage devient plutôt une convention entre époux où la fortune familiale peut être gérée conjointement. Filles et garçons reçoivent la même éducation et on observe aussi des femmes fréquentant les philosophes. Elles peuvent faire un testament, témoigner en justice, travailler, notamment dans l'artisanat et le commerce, à titre de patronne ou d'employée.

Que ce soit en Palestine, à Rome ou dans les provinces grecques, une activité permet aux femmes riches et/ou provenant de l'aristocratie, de se distinguer publiquement : le patronage. Ainsi, Brooten relève les inscriptions faisant état de donations à des synagogues, ou même de dons de synagogues entières, faites par des femmes. Elle relève

²⁴ E. CANTARELLA, « The Principate and the Empire », p. 144. Comme on le voit, les sources disponibles traitent, ici aussi, essentiellement des classes plus aisées.

²⁵ Je m'inspire ici principalement des travaux de C. SALLES, « La diversité de la situation des femmes... ».

²⁶ C. SALLES, « La diversité de la situation des femmes... », p. 48.

vingt-trois inscriptions, dont six retrouvées en Palestine et neuf dans la même synagogue d'Apamée en Syrie. Par ailleurs, quinze évoquent des dons faits conjointement par des couples, dont deux en Palestine; cinq autres inscriptions font état de donations faites au nom de certaines femmes, dont deux en Palestine. De toutes ces mentions, il faut cependant relever que seulement deux datent du 1^{er} siècle. Les autres vont du 4^{ème} au 6^{ème} siècle de notre ère²⁸. Meeks souligne quant à lui que des femmes de la société gréco-romaine ont pu « marrainer » des clubs privés ou *collegia* dans une proportion de 5 à 10%²⁹. Salles affirme pour sa part que, dans la partie occidentale de l'Empire, les documents nous montrent « ...des femmes qui ont eu la possibilité de se livrer à des activités professionnelles ou culturelles traditionnellement réservées aux hommes »³⁰. Jewett mentionne les travaux de plusieurs auteurs qui prouvent l'implication des femmes dans le patronage d'individus ou d'associations diverses³¹. Finalement, Kearsley analyse les évidences au sujet de trois femmes, dont Phoébé, protectrice de Paul, et particulièrement des inscriptions rendant hommage à Iunia Theodora pour le patronage de citoyens, et à Claudia Metrodora, qui aurait fait construire des édifices pour la ville de Chios³². Il en conclut que « ...women of wealth could and did hold influential positions in the society of Paul's lifetime... »³³. Comme la période paulinienne se situe sensiblement à mi-chemin entre le ministère de Jésus et la rédaction du corpus lucanien, on peut croire que les constats quant à la situation des femmes dans cette période prévalaient également au temps de Jésus et de Luc, en tout cas dans les provinces d'influence grecque d'où Paul écrit³⁴.

À travers ce que l'on a dit des conditions d'existence générales des femmes en monde juif et gréco-romain, se dessine une tendance. Si la situation des femmes varie d'un endroit à l'autre de l'Empire, selon les traditions et influences locales, ce qui apparaît le

²⁷ C. SALLES, « La diversité de la situation des femmes... », p. 44-45.

²⁸ B.J. BROOTEN, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Chico, Scholars Press, 1982. Son ouvrage est une référence pour toutes les auteures défendant un leadership des femmes au sein même de l'institution synagogale juive. On y reviendra dans la section suivante.

²⁹ W. MEEKS, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven – London, Yale University Press, 1983, p. 24.

³⁰ C. SALLES, « La diversité de la situation des femmes... », p. 48.

³¹ R. JEWETT, « Paul, Phoebe, and the Spanish Mission », dans J. NEUSNER *et al*, *The Social World of Formative Christianity and Judaism. Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, Philadelphia, Fortress, 1988, p. 142-161.

³² R.A. KEARSLEY, « Women in Public Life in the Roman East : Iunia Theodora, Claudia Metrodora and Phoebe, Benefactress of Paul », *TynBull* 50 (1999) 189-211.

³³ R.A. KEARSLEY, « Women in Public Life... », p. 202.

³⁴ Dans le troisième chapitre de cette première partie, on tentera d'établir d'où la communauté lucanienne pouvait provenir.

plus déterminant n'est pas d'abord l'origine ethnique de ces femmes, mais leur classe sociale. Ainsi, les femmes riches ou de la classe aristocratique avaient une grande influence politique. Jamais en fonction, toujours par le biais d'un homme, elles influençaient les destinées de l'État, participaient à des complots, etc... On a d'ailleurs vu que certaines occupaient les fonctions de leur époux ou leur fils pendant son absence, par exemple lors de conflits armés. On retrouve le phénomène tant dans l'entourage d'Hérode qu'à la cour impériale romaine. De plus, les femmes ayant amassé des richesses, qu'elles soient ou non de la classe aristocratique, pouvaient par leurs dons acquérir une influence et une renommée certaines dans leur milieu. Par contre, toutes ces femmes étaient plus observées, plus susceptibles d'être critiquées et moins libres de leurs allées et venues que les femmes de basse condition.

On a vu aussi comment les femmes pauvres pouvaient avoir à travailler à l'extérieur pour subvenir aux besoins de leur famille. Comme on l'a dit, il ne faut cependant pas y voir une source d'épanouissement ou de libération. Elles pouvaient travailler aux champs, dans le service domestique d'un propriétaire, dans une petite échoppe familiale, comme sage-femmes ou nourrices, etc... Leur travail était en lien avec les compétences de leur sexe dans plusieurs cas, mais pas toujours. Ainsi, certaines d'entre elles ont pu avoir des fabriques de tuyaux, être commerçantes, armateurs, etc... Beaucoup de métiers exercés par les femmes mettaient en péril leur réputation : aubergiste, danseuse et, évidemment, prostituée. Les esclaves étaient également vues comme des objets sexuels.

On peut se demander si les pauvres, en Palestine particulièrement, n'étaient pas souvent associés aux pécheurs. En effet, ces familles ne pouvaient vivre selon l'idéal de la Torah; la femme, travaillant à l'extérieur et en contact avec des hommes, devait toujours être suspectée de conduite inconvenante; la pauvreté pouvait mener à la maladie, laquelle était vue comme une punition de Dieu. De plus, certains emplois de femmes pauvres portaient intrinsèquement atteinte à leur moralité (prostitution, serveuses) ou les rendait suspectes de sorcellerie (sage-femmes, « médecins »).

Ces quelques exemples montrent donc que, bien plus que l'origine, la strate sociale à laquelle une femme appartient détermine ses conditions d'existence. Comme aujourd'hui, l'argent, le pouvoir, les privilèges sont des facteurs importants dans leur situation de vie. Il semble que leur condition doit être évaluée avec cette grille de lecture en tête. Mais quoi qu'il en soit, la situation de la femme est toujours sujette à caution : blâmée et à la moralité

mise en question si elle est influente; regardée de travers si elle vit seule et est riche; ne pouvant être fidèle aux commandements si elle est pauvre. Sa vie se déroule sur la corde raide.

2.2 Les femmes, le judaïsme et les cultes gréco-romains

Les sources disponibles pour l'étude de la place des femmes dans le religieux, spécialement au sein de la religion juive, sont tout aussi problématiques à utiliser que dans le cas de leur place dans la société. Ici encore, les auteurs rabbiniques opèrent une censure de la réalité, édictant des règles qui présentent la situation souhaitée et non l'état des faits. Ainsi, ils abordent la question des femmes seulement pour baliser les comportements qui risquent de bouleverser l'ordre établi, par exemple le rapport des hommes à Dieu par un transfert d'impureté rituelle³⁵. Cette question d'impureté rituelle due à l'écoulement menstruel, la *niddah*, éclaire les règles religieuses – obligations, exemptions, exclusions – auxquelles les femmes sont soumises.

Selon les sources rabbiniques donc, les femmes n'ont pas de rôle dans le culte. Elles ne sont même pas tenues de suivre l'ensemble des six cent treize prescriptions de la loi juive, particulièrement les prescriptions positives liées au temps, que celles-ci soient journalières ou annuelles. Elles étaient aussi exemptées de prescriptions non liées au temps, comme l'étude de la Torah. Il semble d'ailleurs que ces exemptions furent graduellement considérées comme des exclusions : la non-obligation devint interdiction³⁶. Par contre, quelques prescriptions s'adressent particulièrement aux femmes et sont liées à leur rôle au sein de la famille ou à leur statut de femme : outre les réglementations autour de la *niddah*

³⁵ À ce sujet, voir R.S. KRAEMER, *Her Share of the Blessings. Women's Religion among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New-York – Oxford, Oxford University Press, 1992, particulièrement son chapitre 8: « Jewish Women's Religious Lives in Rabbinic Sources », et notamment sa synthèse, p. 104-105; aussi, du même auteur, « Jewish Women and Women's Judaism(s)... ». E. MEIER TETLOW, *Women and Ministry...*, p. 20-22, soutient pour sa part que la vision juive de la femme est conditionnée par deux influences quelque peu contradictoires : Genèse 1 et 2. Dans Gn 2, la femme est présentée comme subordonnée à l'homme et source du péché; dans Gn 1, elle est, comme l'homme, image de Dieu, bénie et chargée avec lui de remplir la terre et de la soumettre. Selon les époques, l'idée que l'on se faisait de la femme aurait navigué entre ces deux pôles. Mais plus particulièrement dans le judaïsme post-biblique – et peut-être en réaction à la culture hellénistique environnante – on observe un resserrement, une vision nettement plus négative de la femme. L'attitude des Juifs envers les femmes aurait donc été dictée par leur compréhension de la Torah et de l'ordre de la création telle que voulue par Dieu.

³⁶ C'est du moins l'opinion de L.J. ARCHER, « The Role of Jewish Women in the Religion, Ritual and Cult of Graeco-Roman Palestine », dans A. CAMERON et A. KUERT, eds, *Images of Women in Antiquity*, London – Canberra, Croom Helm, 1983, p. 273-287, partic. p. 277-278. L'auteure y offre une série d'exemples de prescriptions positives dont la femme était exemptée/exclue.

et de la nourriture *kosher*³⁷, les femmes devaient allumer les lampes indiquant le début du sabbat, cuire les deux pains du repas ouvrant le sabbat; elles étaient aussi chargées des lamentations publiques lors des funérailles. Quant aux trois cent soixante-cinq commandements négatifs, ils liaient autant les femmes que les hommes et les peines pour leur transgression étaient également appliquées aux deux.

Les femmes n'étaient pas tenues de fréquenter le Temple, mais plusieurs y allaient volontairement, notamment pour les pèlerinages, comme certains textes du Nouveau Testament en témoignent (Lc 2, 36-38; 41-50; 21, 1-4). Elles participaient aussi à la fête des Tentes (*Soukkot*), au cours de laquelle on dansait; c'est d'ailleurs ce qui expliquerait la construction d'un balcon au dessus de la cour des femmes³⁸, où elles se tenaient pendant que les hommes dansaient et célébraient en bas. Comme le souligne Archer, si cette galerie surélevée a vraiment existé, c'était pour prévenir des rapprochements immoraux lors de cette fête annuelle car on ne lui connaît pas d'autre usage³⁹. Les femmes se tenaient dans la cour des femmes lors des autres occasions, elles qui venaient pour les fêtes ou pour offrir certains sacrifices. Mais quoi qu'il en soit, leur participation au Temple était essentiellement passive.

Leur rôle au sein des synagogues ne fait pas l'unanimité : y allaient-elles ? Se tenaient-elles avec les hommes ou dans des sections séparées ? Pouvaient-elles y exercer certaines fonctions ? Comme la synagogue était un lieu d'étude de la Torah, une obligation dont les femmes étaient exclues, il est raisonnablement certain qu'elles n'étaient pas tenues d'y aller. Qui plus est, le soin des enfants, les responsabilités domestiques et l'impureté périodique devaient les en empêcher la plupart du temps. Mais comme Jésus en rencontre en ce lieu (la femme courbée en Lc 13, 10-17), il est tout aussi certain que des femmes fréquentaient la synagogue, sinon pour « étudier », du moins pour écouter la proclamation

³⁷ Les règles *kosher* couvraient le choix des aliments, leur préparation ainsi que la purification des ustensiles de cuisine. R.S. KRAEMER, « Jewish Women and Women's Judaism(s)... », p. 65-66 émet des doutes à l'effet que les femmes en général respectaient les règles *kosher* ainsi que celles de la *niddah*. Les règles de pureté notamment n'étaient importantes, selon lui, que pour les Pharisiens et lorsqu'on voulait fréquenter le Temple. Ainsi, des Juifs de la diaspora auraient pu passer toute leur vie dans un état d'impureté rituelle, sans que cela ne les embarrasse le moins du monde. L'auteur ne justifie pas adéquatement son propos sur ce point.

³⁸ Cette « cour des femmes » aurait été une innovation d'Hérode le Grand lors de la restauration du Temple, selon R.S. KRAEMER, « Jewish Women and Women's Judaism(s)... », p. 63. Auparavant, elles se tenaient, avec les hommes, dans la cour des Juifs, si elles n'étaient pas en situation d'impureté menstruelle.

³⁹ L.J. ARCHER, « The Role of Jewish Women... », p. 279-280.

de la Torah et le sermon⁴⁰. En ce qui concerne les sections séparées pour les femmes, aucune des synagogues excavées lors de fouilles archéologiques n'en a révélées⁴¹.

Sur la délicate question de possibles fonctions exercées par certaines femmes au sein des synagogues, il n'est pas besoin de réfléchir longtemps pour comprendre que, même si des cas avaient existé, les sources rabbiniques n'en auraient vraisemblablement pas fait état. Il faut donc chercher ailleurs et c'est ce qu'a fait Bernadette Brooten en s'attardant à diverses inscriptions mentionnant des femmes comme bienfaitrices de synagogues⁴², mais surtout à d'autres où le nom de la femme honorée était assorti d'un titre. Ainsi, certaines sont présentées comme *archisynagôgos*, soit *chef de synagogue* : Rufina, Sophia et Theopempte⁴³. Deux autres, dont une dénommée Peristeria, portent le titre de *archêgissa*, le féminin d'*archêgos*, qui peut signifier *chef* ou encore *meneuse*; on ne sait pas exactement quelle était cette fonction par rapport aux autres titres, à moins qu'elle ne soit qu'une variante de *archisynagôgos*⁴⁴. Six, peut-être sept, portent le titre *presbytera*, soit *Ancienne*, c'est-à-dire membre d'un conseil des Anciens⁴⁵. Six inscriptions, toutes retrouvées en Italie, font état de *mères de synagogue*, une expression qui semble équivalente à celle de *père de synagogue*⁴⁶. Finalement, trois inscriptions portent le titre de *hieria/hierissa*, soit *prêtres*⁴⁷.

⁴⁰ B.J. BROOTEN, *Women Leaders...*, p. 139-141, est tout à fait affirmative, exemples à l'appui, que des femmes fréquentaient les synagogues.

⁴¹ Voir à ce sujet ce qu'en disent R.S. KRAEMER, « Jewish Women and Women's Judaism(s)... », p. 63-64; B.J. BROOTEN, *Women Leaders...*, p. 103-138. Même L.J. ARCHER, « The Role of Jewish Women... », p. 281-282, dont les opinions ne sont pas toujours des plus avant-gardistes, est obligée de reconnaître qu'il n'y a aucune preuve de sections séparées pour les femmes avant le 13^{ème} siècle. Elle soutient tout de même que celles-ci devaient s'asseoir à part des hommes, éventuellement à l'arrière. Si son hypothèse n'est pas dépourvue de logique, rien ne permet de l'attester comme le souligne R.S. KRAEMER, *ibid.*, p. 65.

⁴² B.J. BROOTEN, *Women Leaders...*, p. 141-144 relève plusieurs cas où des femmes firent des dons importants à des synagogues, certaines, comme Tation et Julia Severa, allant même jusqu'à faire construire une synagogue entière pour l'offrir à la communauté. L'auteure souligne que de tels dons témoignent de la possibilité, pour certaines femmes, d'avoir des fortunes et d'en disposer. Son opinion va dans le même sens que les observations de la section précédente.

⁴³ B.J. BROOTEN, *Women Leaders...*, p. 5-33. L'auteure pose l'hypothèse que ces trois femmes devaient être impliquées dans l'administration de leur synagogue; elles pouvaient aussi avoir à exhorter les fidèles à la prière régulière, au respect du sabbat, etc... (p. 32).

⁴⁴ B.J. BROOTEN, *Women Leaders...*, p. 35-39. Le titre pourrait peut-être aussi signifier « fondatrice », une possibilité qui doit demeurer incertaine selon l'auteure (p. 39).

⁴⁵ B.J. BROOTEN, *Women Leaders...*, p. 41-55. Les membres du conseil des Anciens étaient en charge des finances de la synagogue, collectant des fonds pour envoyer aux patriarches. Ils étaient assis à l'avant de l'assemblée. Ils pouvaient occuper des fonctions judiciaires et lire les Écritures, activité pour laquelle ils devaient être érudits (p. 54-55).

⁴⁶ B.J. BROOTEN, *Women Leaders...*, p. 57-72. Tant les femmes que les hommes portant ce titre semblaient impliquées dans l'administration, sans qu'il soit possible de définir plus avant leur rôle. Les tenantes de ce titre semblent provenir des familles les plus éminentes (p. 72).

⁴⁷ B.J. BROOTEN, *Women Leaders...*, p. 73-99. La signification de ce titre ne peut être déterminée avec précision, mais elle semble impliquer une fonction culturelle, sans que l'on puisse en dire plus.

Dès l'analyse du premier titre, Brooten répond aux objections habituelles : soit que les femmes portaient de tels titres parce que ceux-ci désignaient en fait les fonctions assumées par leurs maris; ou encore que ces titres, datant d'une époque plus ancienne, étaient devenus, au moment où les inscriptions furent rédigées, simplement honorifiques, et ce tant pour les hommes que pour les femmes; finalement, une dernière objection affirme que les titres portés par des femmes doivent être honorifiques, puisqu'ils sont attribués à des femmes⁴⁸. Brooten rétorque qu'aucun époux n'est mentionné en regard des inscriptions étudiées, du moins pour le titre de chef de synagogue; de plus, aucune source ne laisse entendre que les titres des hommes et des femmes étaient honorifiques. Quant à l'objection qu'elle qualifie de plus honnête, à savoir qu'un titre porté par une femme ne peut qu'être honorifique, l'auteure souligne qu'il faudrait alors en expliquer la présence. Elle invite plutôt à laisser ces inscriptions interroger nos préconceptions sur la situation des femmes dans le religieux antique et à postuler que certaines ont pu siéger à des postes comportant des responsabilités réelles.

Sa recherche ouvre une porte sur des fonctions que des femmes ont pu occuper au sein de synagogues de la diaspora. Ces leaders étaient d'ailleurs certainement des exceptions, comme l'auteure l'admet elle-même⁴⁹. Les seuls regrets que l'on puisse avoir, et Brooten n'y est pour rien, sont qu'aucune de ses sources ne provient d'Israël : toutes se retrouvent dans la diaspora. De plus, aucune inscription ne date d'avant le 2^{ème} siècle⁵⁰. La recherche ne nous renseigne donc pas sur le judaïsme palestinien, pas plus qu'elle ne nous informe sur le temps de Jésus ou le premier siècle du christianisme. On ne peut donc savoir si les fonctions occupées au sein des premières communautés chrétiennes par des femmes comme Prisca, Junia, Marie mère de Jean-Marc ou Lydie étaient calquées sur celles que d'autres femmes pouvaient occuper dans les synagogues juives ou si elles constituent une innovation, du moins en regard du judaïsme⁵¹. Quoi qu'il en soit, il demeure que ces fonctions, comme celles occupées par des hommes, étaient le plus souvent dévolues à des

⁴⁸ Pour l'intégrale des objections et les réponses apportées, voir B.J. BROOTEN, *Women Leaders...*, p. 30-33. E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, « Gender Specific Spheres... », p. 375, soulignent aussi qu'on ignore si les titres sont honorifiques ou fonctionnels. Ils se réfèrent aux travaux de Brooten, mais ne se prononcent pas.

⁴⁹ B.J. BROOTEN, *Women Leaders...*, p. 149.

⁵⁰ Ainsi que le fait remarquer R.S. KRAEMER, « Jewish Women and Women's Judaism(s)... », p. 64.

⁵¹ On reviendra sur ces femmes et leurs fonctions lors de l'analyse des récits du tombeau vide, au chapitre 4.

personnes ayant des ressources financières et donc susceptibles de supporter matériellement la communauté⁵².

Pour ce qui est de l'appartenance formelle à certaines factions du judaïsme, Kraemer soutient qu'on ne retrouve aucune mention de femme portant le nom de pharisienne, sadducéenne, essénienne⁵³, pas plus qu'au sein des mouvements baptistes ou des cercles rabbiniques⁵⁴. En fait, la seule secte juive qui semble avoir admis des femmes de plein droit est celle des Thérapeutes, qu'on retrouvait en Égypte. Ce groupe mixte vivait de manière ascétique et chaque membre était isolé des autres, sauf pour la prière hebdomadaire du sabbat. Une fois l'an, lors de la fête de Chavouot, la communauté discutait de points d'Écriture et s'offrait un modeste banquet. Suivait une soirée de chants où hommes et femmes (surtout des vierges âgées) chantaient ensemble et se répondaient en chœur⁵⁵. Cette secte semble la seule, au sein du judaïsme, qui ait offert un traitement similaire aux hommes et aux femmes, peut-être parce que les membres y vivaient surtout isolément, sans contact quotidien.

Divers autres cultes foisonnaient aussi dans l'Empire, au sein de la culture gréco-romaine. Il ne s'agit pas ici d'en faire un relevé exhaustif mais de simplement mentionner brièvement les principaux qui s'adressaient aux femmes ou étaient mixtes. Ainsi, à Rome, les matrones (femmes mariées) romaines célébraient un certain nombre de cultes publics : les Matronalia, les Matralia, les Nones Caprotines, les cultes de Vénus, Fortune, Pudicitia, Cérès et Bona Dea. Ces nombreux cultes étaient liés au statut marital des femmes ou à leur classe, maintenant et reproduisant l'ordre social et légal. Par exemple, le culte de Fortuna Muliebris était réservé aux matrones qui avaient eu un seul époux, ce qui était encore l'idéal moral pour les femmes même si les jeunes veuves notamment étaient encouragées à

⁵² Comme le souligne A.L. WORDELMAN, « Everyday Life », p. 395, cette manière de faire était semblable à celles des associations religieuses gréco-romaines. B.J. BROOTEN, *Women Leaders...*, p. 32-33 l'admet aussi: les largesses, comme elle le souligne, jouaient un rôle dans l'attribution des postes. Aussi, E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, « Gender Specific Spheres... », p. 375; R.S. KRAEMER, *Her Share of the Blessings*, p. 119.

⁵³ R.S. KRAEMER, « Jewish Women and Women's Judaism(s)... », p. 66-69. Le cas des Esséniens est plus complexe car on ne sait si des femmes faisaient partie de la communauté. Des squelettes féminins furent retrouvés dans un cimetière adjacent au site d'enfouissement principal mais ils ne nous révèlent pas si des femmes étaient membres à part entière de la communauté ou si elles n'y étaient associées que pour assurer la procréation de futurs membres.

⁵⁴ R.S. KRAEMER, « Jewish Women and Women's Judaism(s)... », p. 70-71, mentionne cependant le nom de Beruria dont on retrouve trace dans le Talmud babylonien. Elle aurait vécu au milieu du 2^{ème} siècle et aurait été une érudite des Écritures. Mais son histoire pourrait être dépourvue d'historicité. On ne peut se fier à ce seul cas pour affirmer que des femmes faisaient partie de cercles rabbiniques.

⁵⁵ Pour plus de détails, voir R.S. KRAEMER, *Her Share of the Blessings*, p. 113-116.

se remarier pour assurer la procréation; les patriciennes mariées une seule fois célébraient les cultes de Pudicitia et Bona Dea; les plébéiennes révéraient Pudicitia plébéienne, récupérant ainsi pour elles le culte patricien; les esclaves fêtaient les Nones Caprotines; etc...⁵⁶. Ces fêtes étaient très souvent célébrées devant l'ensemble de la population, accroissant le prestige des femmes, souvent des vestales, qui les présidaient. Au sein des cultes de Bona Dea, Cérès et Vénus, les femmes faisaient des sacrifices, manipulaient le vin et participaient à des banquets. Le culte de Bona Dea, quant à lui, était réservé aux femmes, se célébrait à chaque année dans la maison de la femme du consul et ce dernier devait d'ailleurs s'absenter à ce moment-là. Toutes ces manifestations, qui semblent à première vue contribuer à l'émancipation des femmes, renforçaient en fait les valeurs traditionnelles, le mariage, l'époux unique, la procréation, et opposaient un frein à l'émancipation grandissante des femmes.

On pourrait croire que le culte de Vesta était l'exception à cette règle. En effet, à Rome, les vestales étaient très honorées. Au nombre de six, recrutées entre l'âge de six et dix ans, elles étaient consacrées à la déesse pour une période de trente ans et, de ce fait, libérées de la *patria potestas*. Elles faisaient vœu de chasteté, étaient membres du collège pontifical, puisqu'elles se trouvaient directement sous l'autorité du grand pontife, et participaient aux banquets de ce collège. Dans leur domaine de juridiction sacrée, elles avaient pleine compétence et autonomie. Leur statut était comparable à celui des autres prêtres. Mais cette apparente émancipation, bien qu'ayant contribué à valoriser l'image de la femme oeuvrant dans la sphère publique, était d'une certaine manière illusoire, puisque le pontife avait sur elles le pouvoir de vie et de mort. Ainsi, une vestale ayant violé son vœu de chasteté était enterrée vivante durant une cérémonie publique, dissuadant les autres vestales et les femmes en général de déroger à leurs devoirs. Leur tenue et certains rites de leurs fonctions reproduisaient la tenue et les fonctions traditionnelles des femmes. Comme on le voit, à Rome, si les femmes ont exercé des rôles officiels dans les religions, les plus hautes fonctions demeuraient occupées par les hommes. De plus, certains cultes exclusifs aux femmes furent utilisés pour renforcer leur rôle traditionnel.

⁵⁶ Pour plus de détails sur les cultes romains et le rôle que les femmes y jouaient, voir les deux auteurs dont je m'inspire pour cette partie : E. CANTARELLA, « The Principate and the Empire », p. 151-155; J. SCHEID, « Les rôles religieux des femmes à Rome. Un complément », dans R. FREI-STOLBA, A. BIELMAN et O. BIANCHI, éd., *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique. Actes du Diplôme d'Études Avancées, Universités de Lausanne et Neuchâtel, 2000-2002*, (Echo 2), Bern – New York, Peter Lang, 2003, p. 137-151.

Mais un culte oriental a cependant contribué à l'émancipation des femmes : le culte d'Isis⁵⁷. La déesse, épouse, mère, mais aussi ancienne prostituée, était la consolatrice des affligés et offrait une vie après la mort. Tous les êtres humains y étaient pourvus d'une âme immortelle et étaient égaux : hommes et femmes, esclaves et personnes libres. Des hommes et des femmes pouvaient être prêtres d'Isis. On racontait que les rituels de contact avec la déesse revêtaient une nature sexuelle et les fidèles furent accusés de prostitution et d'adultère. À la suite d'un scandale, Tibère, en 19 av. JC, fit crucifier les prêtres d'Isis, démolir le temple et jeter la statue de la déesse dans le Tibre. Ce culte, comme quelques autres, a ébranlé les normes sociales et les principes moraux de l'Empire. Il a surtout permis à des personnes de statut inférieur, dont les femmes et les esclaves, de se considérer à égalité avec les autres citoyens.

2.3 Les femmes au tournant de notre ère : une synthèse

On voit donc que la condition des femmes est loin d'être monolithique. Bien sûr, dans cette société patriarcale, l'espace public est essentiellement masculin, alors que la sphère privée est le domaine des femmes. Mais méfions-nous des images de femmes cloîtrées à l'intérieur de la maison : la séparation des sexes ne signifiait pas la réclusion des femmes. Il faut cependant reconnaître que, hier comme aujourd'hui, la condition sociale et les ressources financières sont des agents d'émancipation importants : les femmes de l'aristocratie ont accès aux coulisses du pouvoir et font jouer leur influence. D'autres ont des entreprises et amassent des fortunes, notamment dans la partie occidentale de l'Empire. Et, comme on l'a souligné en ouverture de ce chapitre, il est trop facile de dire que le judaïsme asservissait les femmes et que le christianisme, du moins à ses débuts, les a libérées. L'analyse démontre plutôt que l'élément déterminant d'émancipation est, premièrement, la classe sociale et/ou les ressources financières. Deuxièmement, l'endroit où l'on vit influence grandement la condition des femmes : la Romaine ou la Corinthienne baignent dans une culture qui leur offre plus d'opportunités que celle qui demeure à Jérusalem, où les traditions sont mieux ancrées, peut-être un peu plus imperméables à la culture gréco-romaine qui tente tout de même de s'y faire un nid. Finalement, les traditions religieuses ont aussi leur influence.

⁵⁷ Pour plus de détails, voir E. CANTARELLA, « The Principate and the Empire », p. 155-157.

Ces dernières, malgré les apparences, contribuaient généralement au maintien du *statu quo* social. Bien que certaines femmes aient peut-être occupé des fonctions importantes, notamment dans les synagogues et dans certains cultes romains, le pouvoir religieux résidait presque exclusivement dans les mains masculines. Seules quelques groupes marginaux, comme les Thérapeutes juifs, ou des cultes comme Isis ou Bona Dea, donnaient aux femmes un statut similaire aux hommes, voire des fonctions de direction.

Le premier siècle était un monde masculin, androcentrique et patriarcal. Là comme ailleurs, quelques femmes se sont distinguées pour différentes raisons. Mais l'ensemble d'entre elles demeure *l'autre* de l'homme : incomplète, quelquefois dangereuse, mais nécessaire à la procréation, à l'harmonie familiale et, pourquoi pas, au bonheur de l'homme.

CHAPITRE 3

LA COMMUNAUTÉ LUCANIENNE AU TOURNANT DU 1^{ER} SIÈCLE

Un auteur biblique n'écrit jamais en vase clos. Il le fait généralement pour une communauté précise et avec des objectifs définis. Ceux-ci peuvent être de divers ordres : pour légitimer le mouvement dans une situation de crise; pour raviver le souvenir des origines du groupe et éviter que ceux-ci soient perdus; afin de rappeler les enseignements du fondateur; dans le but d'éclairer les problèmes auxquels le groupe fait face pour trouver des solutions dans la ligne de ses croyances. L'auteur du troisième évangile ne fait pas exception à la règle. Pour mieux comprendre son propos et ses choix rédactionnels, il est important de circonscrire, autant que faire se peut, les circonstances ayant entouré la composition de son œuvre, évangile et *Actes*, puisque les deux sont indissociables et s'éclairent mutuellement.

Comme on a opté, dans cette première partie, pour une approche sociologique, c'est principalement dans cette même ligne que nous proposerons notre tentative de reconstruction. On rappellera dans un premier temps quelques données générales sur l'auteur de l'évangile, le lieu et la date de sa composition ainsi qu'un portrait de ses destinataires probables. La seconde section s'attardera à une partie de ces destinataires, en l'occurrence les femmes de la communauté lucanienne. On verra notamment si les textes de Luc permettent d'en savoir un peu plus à leur sujet, nous aidant ainsi à mieux saisir certaines motivations de son écriture. Finalement, tout en rappelant quelques grands traits de sa théologie, on verra comment celle-ci pouvait être liée au contexte d'où elle a émergé.

3.1 Luc ? Où ? Quand ? À Qui ?

En guise d'ouverture, qu'en est-il de l'auteur du troisième évangile ? Parmi tous les ouvrages consultés¹, aucun ne remet en question l'attribution traditionnelle de *Luc – Actes*

¹ Sur les questions de l'auteur, son origine et la date de composition, je me suis limitée aux commentaires suivants : F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc (1, 1 — 9, 50)*, vol. 1, (CNT IIIa), Genève, Labor et Fides, 1991; E.E. ELLIS, *The Gospel of Luke*, (NCBC), Grand Rapids – London, Eerdmans – Marshall, Morgan & Scott, 1981; C.A. EVANS, *Luke*, (NIBC 3), Peabody, Hendrickson, 1990; J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke. A New Translation with Introduction and Commentary*, 2 vols, (AB 28, 28A), New York, Doubleday, 1981, vol. 1; J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*; L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, (SPs 3), Collegeville, Liturgical Press, 1991; I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, (NIGTC), Exeter, Paternoster Press, 1978; L. MORRIS, *Évangile selon Luc: introduction et*

à Luc, ce « cher médecin »². Cette attribution remonte d'ailleurs assez loin dans le temps. On retrouve l'expression *euangelion kata Loukan* à la fin de l'évangile qui nous est parvenu par le Papyrus 75, le plus ancien témoin de *Luc*, datant de 175-225. Le Canon de Muratori (170-180) lui attribue également le double ouvrage, de même que Irénée, Tertullien et bien d'autres³. De plus, les passages « nous » des *Actes*⁴ laissent entendre que l'auteur, en s'incluant ainsi dans le récit, aurait partagé une partie du ministère paulinien. Sur ce point, l'unanimité n'est pas faite. En effet, pour un collaborateur de Paul, sa théologie comporte de nombreuses différences avec celle de l'Apôtre, notamment en ce qui a trait à la théologie naturelle, la Loi, la christologie et l'eschatologie⁵. De plus, Luc omet de parler de certains événements importants du ministère paulinien, notamment la crise galate. C'est ce qui fait dire à Fitzmyer que Luc n'a pas été un « inséparable compagnon » de Paul, comme le soutenait Irénée, mais qu'il fut plutôt un collaborateur occasionnel⁶. Malgré ces quelques difficultés et faute d'autre hypothèse sérieuse, on doit retenir une paternité lucanienne pour le troisième évangile et les *Actes*.

Les propositions quant à la date de composition de l'œuvre varient généralement entre les années 70 et 95⁷. Il est en effet peu vraisemblable que Luc ait écrit son double ouvrage avant la chute de Jérusalem puisque son Jésus en donne une description assez

commentaire, Farel – Sator, Fontenay-sous-Bois – Paris, 1985. Aussi P.F. ESLER, *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology*, (SNTS MonS 57), Cambridge, Cambridge University Press, 1987. Pour certains détails, on peut aussi consulter J. VERHEYDEN, « The Unity of Luke-Acts » Ce chapitre présente surtout un état de la question, extrêmement bien documenté, sur l'unité des deux livres de Luc, comme on l'a souligné en introduction; mais, de par la nature même de l'article, il est difficile d'y retrouver la position de l'auteur sur les différents sujets abordés.

² Cette mention se retrouve en Col 4, 14. On retrouve deux autres allusions à Luc dans le corpus paulinien : en Phlm 24, où il est qualifié de collaborateur, et 2 Tim 4, 11, où il serait le seul à être encore avec Paul.

³ Pour une liste plus exhaustive des diverses références, on peut consulter J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 35-41. L'auteur, à la suite de J.M. Creed, soutient que, Luc n'étant pas une figure éminente des débuts du christianisme, il ne voit pas pourquoi on lui aurait attribué la paternité d'un évangile si ce dernier n'avait pas circulé sous son nom dès le départ (p. 41).

⁴ Ces passages, où la description des événements ne se fait plus à la troisième personne du singulier ou du pluriel, mais à la première personne du pluriel, se retrouvent en Ac 16, 10-17; 20, 5-15; 21, 1-18; 27, 1 – 28, 16. On en repère un autre en Ac 11, 28 mais il n'est attesté que par le Codex Bezae (D). Il est donc fort probable que cette autre mention ne soit pas originale.

⁵ Cela se vérifie notamment en comparant les lettres de Paul aux discours que Luc met dans sa bouche dans les *Actes*. Pour plus de précisions et des exemples, voir J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 50-51.

⁶ J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 48-51. Selon E.E. ELLIS, *The Gospel of Luke*, p. 50-51, Luc aurait été compagnon de Paul, mais pas son disciple, ce qui expliquerait justement son indépendance théologique. L. MORRIS, *Évangile selon Luc*, p. 9, soutient de plus que Luc n'aurait pas été converti par Paul : il n'est donc pas son disciple et écrit indépendamment de lui, de ses écrits et de sa théologie.

⁷ L. MORRIS, *Évangile selon Luc*, p. 11-15, opte en faveur du début des années 60, notamment parce qu'aucun événement postérieur à l'an 62 n'est rapporté dans les *Actes*.

précise, plus que celle de Marc⁸. Cela nous place donc après 70. Quant à déterminer la date la plus tardive, c'est sûrement Esler qui offre les arguments les plus détaillés⁹. Ainsi, l'attitude conciliante de Luc face aux autorités romaines ne s'expliquerait pas s'il écrivait au moment où Pline et Domitien faisaient comparaître et exécuter des Chrétiens, soit autour de 110. De plus, l'évangéliste ne témoigne d'aucune connaissance des lettres de Paul, dont le recueil aurait commencé à circuler vers 95¹⁰. Esler souligne deux autres points. Premièrement, l'œuvre est dépourvue de la fièvre apocalyptique qui a dû suivre la chute de Jérusalem : on ne peut donc en situer la rédaction pendant la révolte juive ou dans les années ayant immédiatement suivi la chute de la Ville Sainte. Deuxièmement, la communauté essuie une sévère opposition des autorités juives au moment de la rédaction, probablement après l'édit de Jamnia¹¹. L'auteur conclut donc à une date de rédaction située entre 85-95, laquelle est partagée, par une majorité d'auteurs, à quelques années près¹².

La provenance de l'œuvre est liée à la fois aux origines de l'évangéliste et à la composition de la communauté : ce sont ces questions que nous allons maintenant traiter. L'origine précise de l'évangéliste, tout comme celle de sa communauté, n'est pas connue de manière certaine, mais il est généralement admis qu'il viendrait de la diaspora gréco-romaine : son adresse à Théophile dans le style littéraire hellénistique, sa maîtrise du grec, sa méconnaissance géographique de la Palestine, etc..., nous laissent croire à une origine semblable à celle où Paul exerce son ministère : l'Achaïe, la Macédoine, Rome, Césarée, la

⁸ En Lc 19, 43, on peut lire : « Car des jours viendront sur toi et tes ennemis érigeront des palissades contre toi, ils t'encercleront et te presseront de toutes parts. »; en Lc 21, 20.24 : « Quand vous verrez Jérusalem encerclée par des armées, alors vous saurez que sa dévastation est proche (...) et ils tomberont par la bouche de l'épée et seront emmenés en captivité dans toutes les nations, et Jérusalem sera foulée aux pieds par les nations jusqu'à ce que soit accompli leur temps ». En comparaison, Mc 13, 14 est beaucoup plus vague : « Quand vous verrez l'abominable dévastateur se tenant là où il ne faut pas – que le lecteur comprenne – alors, que ceux de Judée fuient vers les montagnes... »

⁹ P.F. ESLER, *Community and Gospel...*, p. 27-29.

¹⁰ J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 57, abonde dans le même sens, mais il ne date pas le début de circulation du corpus paulinien.

¹¹ Les Chrétiens sont alors exclus des synagogues. Le christianisme est devenu à ce moment, non plus un mouvement de contestation au sein du judaïsme, mais un mouvement sectaire, issu et maintenant distinct de la religion-mère. P.F. ESLER, *Community and Gospel...*, p. 46-70, consacre d'ailleurs son troisième chapitre, « Sectarian Strategies », à démontrer comment la communauté lucanienne utilise des stratégies sectaires afin de contrer le rejet dont elle est victime de la part des autorités juives, tout en raffermissant l'appartenance identitaire des membres du groupe.

¹² F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 1, p. 28, opte pour 80-90; J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 57, parle de 80-85; L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 2, retient 80-85, sans exclure complètement une date plus ancienne; E.E. ELLIS, *The Gospel of Luke*, p. 55-60 et I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 33-35, font un peu bande à part et parlent d'une date autour de l'an 70.

Décapole, l'Asie Mineure ou, peut-être comme certains le pensent, Antioche de Syrie¹³. Homme de culture grecque, habile à la fois au niveau de la langue, de la rhétorique et de l'exégèse juive, son style laisse deviner l'érudition d'un individu de classe sociale supérieure¹⁴. Bovon croit qu'il pourrait être un « Craignant-Dieu », de culture grecque, très tôt sympathisant de la religion juive, ce qui expliquerait son excellente connaissance des Écritures et de l'histoire du salut¹⁵. Cette hypothèse n'est pas dénuée de fondements, compte tenu de l'importance de ce groupe dans le récit des *Actes*. Pourrait-on aller jusqu'à supposer que Luc se soit quelque peu projeté dans son personnage de Corneille (Ac 10) ? Quoi qu'il en soit, selon certains auteurs, son identité et son origine, tout comme celle de sa communauté, n'affectent pas vraiment l'interprétation de son œuvre¹⁶.

Par contre, il peut s'avérer important de connaître la composition de la communauté à laquelle il s'adresse pour mieux saisir certaines subtilités de son double ouvrage, mieux comprendre ses options théologiques et ses choix rédactionnels. Cette opération a d'emblée un caractère ambigu. D'une part, la composition de la communauté influence la compréhension du texte; d'autre part, c'est le texte qui nous offre les indices nous permettant de mieux identifier la composition de la communauté. Dans ce dilemme de la poule et de l'œuf, comment traiter le sujet ? Je choisis ici de présenter quelques grands traits généraux des destinataires présumés, tels qu'on les retrouve souvent dans les commentaires. Dans la troisième partie de ce chapitre, je présenterai les grands axes théologiques de Luc pour ensuite établir des liens et raffiner, s'il y a lieu, le portrait communautaire ici tracé.

Les auteurs croient généralement que Luc s'adresse à une communauté de chrétiens, majoritairement issus du paganisme¹⁷; Théophile n'en est évidemment pas le seul

¹³ Au point 6 de son introduction, F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 1, p. 27-29, donne un bon aperçu des différentes hypothèses sur l'origine du texte lucanien. L'auteur croit pour sa part que Luc serait un Macédonien, éventuellement originaire de Philippes, mais avec des contacts à Troas. J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 41-47 le considère comme un Chrétien issu de la Gentilité, un sémite non Juif, provenant d'Antioche de Syrie.

¹⁴ C'est du moins l'opinion de F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 1, p. 27.

¹⁵ Voir F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 1, p. 27. E.E. ELLIS, *The Gospel of Luke*, p. 51-53 croit pour sa part qu'il pourrait être un Juif helléniste.

¹⁶ C'est ce qu'affirment J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 53; J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 21.

¹⁷ Par exemple, C.A. EVANS, *Luke*, p. 3; de même, L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 3, qui ajoute que cet auditoire pagano-chrétien connaissait assez bien les Écritures pour saisir toutes les allusions que Luc y fait. I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 33-35, croit que si l'ouvrage a été écrit pour une communauté urbaine hellénistique, le style littéraire permettait aussi d'en faire un usage en vue de l'évangélisation : un public plus large a pu être envisagé dès le départ. F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 1, p. 28, fait un

destinataire, même s'il peut être représentatif des Chrétiens de la communauté, voire un de ses membres éminents¹⁸. Fitzmyer soutient que la communauté était majoritairement composée de Pagano-chrétiens vivant dans un environnement également païen, même s'il pouvait y avoir quelques Judéo-chrétiens, comme, dit-il, le laisse entendre la citation d'Isaïe à la fin des *Actes* (Ac 28, 26-27)¹⁹. Esler est le seul à aller dans une direction différente et il importe de s'y attarder²⁰.

Contrairement à l'opinion dominante, à savoir que Luc écrirait pour une communauté principalement composée de Gentils, l'auteur croit qu'elle était en fait répartie à égalité entre Juifs convertis et Gentils ayant préalablement fréquenté les synagogues. Soutenant que les tenants de l'opinion majoritaire affirment, plutôt qu'ils ne démontrent, la composition presque exclusivement pagano-chrétienne de la communauté, l'auteur conteste leurs arguments, qu'il classe en trois groupes. Le premier groupe d'arguments est représenté par Fitzmyer²¹ : 1) on y invoque une tradition littéraire gréco-romaine, dont un exemple est l'usage de prologues; 2) plusieurs aspects de l'œuvre évoquent une origine hors de Palestine; 3) l'usage de la Septante et le fait que Luc parlait grec ajoutent à ses arguments. Esler les réfute en affirmant que tout Juif éduqué pouvait parler et écrire ainsi, comme l'a fait Philon d'Alexandrie par exemple. Le second groupe d'arguments affirme que Luc omet ou met moins d'emphasis sur certaines controverses typiquement juives comme le respect de la loi, les règles de pureté, ou les luttes de Jésus avec les rabbis juifs. Esler affirme au contraire que la présentation lucanienne de la loi et du partage de la table fait pencher en faveur d'une communauté mixte²². Il insiste surtout sur le troisième groupe d'arguments basé sur le thème de l'universalité du salut. Esler souhaite démontrer que la

peu bande à part en affirmant que Luc envoie son œuvre à Théophile afin que ce dernier l'aide à diffuser son ouvrage à trois publics : « les païens cultivés, les Juifs d'expression grecque et les Chrétiens inquiétés par des faux bruits (Lc 1, 4; Ac 22, 30) ». Malgré les références qu'il donne, on se demande un peu comment Bovon en arrive à une telle conclusion. J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 21-22, n'identifie pas vraiment les destinataires, mais présente tout de même l'évangile comme visant à soutenir et raffermir la communauté face aux oppositions : il s'adresserait donc à des Chrétiens.

¹⁸ J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 44; J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 59.

¹⁹ J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 59.

²⁰ Ce qui suit est un résumé de ses propos dans P.F. ESLER, *Community and Gospel...*, p. 30-45. Il est le seul auteur consulté ayant développé une analyse systématique visant à déterminer la composition raciale, socio-économique et religieuse de la communauté lucanienne. De plus, il utilise une méthodologie assez semblable à la mienne qu'il nomme « socio-redaction criticism » (voir son premier chapitre où il explique sa méthode, p. 1-23), d'où l'intérêt de s'y attarder.

²¹ J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 57-59.

²² Il développera ces points dans ses chapitres 4, « Table-fellowship » et 5, « The Law ».

manière dont Luc aborde ce sujet indique une communauté où cohabitent Juifs et Gentils ayant fréquenté les synagogues et non pas des païens ayant pratiqué des cultes idolâtres.

L'auteur réaffirme d'abord la préoccupation universaliste de Luc à l'aide de sept exemples tirés de l'évangile²³. Toutes ces mentions confirment le souci d'inclure les non-Juifs dans le texte lucanien. Mais de quels non-Juifs s'agit-il ? S'attardant à Lc 4, 25-27, Esler souligne que l'évocation de la veuve de Sarepta pourrait anticiper un partage des repas entre Chrétiens d'origine juive et Gentils, la purification de Naaman évoquant le baptême qui prépare à une telle communion; mais aussi, la foi de Naaman en Yahveh rappelle celle des officiers romains qui, sans être Juifs, affichent des sympathies pour le judaïsme et plus tard pour Jésus et le christianisme. Un tel type de personnage rappelle ces « Craignant-Dieu » qu'on retrouve à plusieurs endroits significatifs dans l'œuvre de Luc : le centurion dont Jésus guérit le serviteur (Lc 7, 1-10); l'autre centurion au pied de la croix qui qualifie Jésus de *Juste* (Lc 23,47); Corneille, qui vit dans la « crainte de Dieu » et avec qui Pierre lui-même mangera (Ac 10). Avec ce dernier exemple, l'auteur démontre qu'il y a des pré-requis pour que les Gentils deviennent Chrétiens, à savoir déjà honorer Dieu et le prier (ce qui est confirmé en Ac 15, 5-21). L'insistance sur cette caractéristique ne démontre-t-elle pas que la communauté lucanienne est essentiellement composée de Juifs et de Craignant-Dieu ?

De plus, tous les récits de conversion présentés après celui de Corneille, environ vingt, présentent des Juifs ou des Craignant-Dieu convertis lors de prédications dans diverses synagogues de la diaspora visitées par Paul (ex : Ac 13, 13-52; 14, 1; 17, 1-4; 17, 10-12). Dans certains cas, la synagogue n'est pas nommée mais Paul prêche « au lieu de la prière, le jour du Sabbat » (Ac 16, 13). Il partage la table et demeure chez trois Craignant-Dieu convertis au christianisme : Justus (Ac 18, 7); Lydie (Ac 16, 11-15); son geôlier à la prison de Philippes (Ac 16, 25-30). Pour ajouter aux évidences, Luc met en scène trois prédications à des païens qui ne seraient pas majoritairement des Craignant-Dieu : deux d'entre elles sont un échec (celle à Lystres, Ac 14, 8-18, ainsi qu'à l'Aréopage,

²³ Voici les exemples avancés : 1) Syméon dit que Jésus est lumière pour les nations et illumination des Gentils (Lc 2, 31-32); 2) Luc ajoute à la citation d'Isaïe par Jean le Baptiste « tous verront le Salut de Dieu » (Lc 3, 4b-6 vs Mc 1, 2-3); 3) La généalogie de Jésus remonte jusqu'à Adam en Luc (Lc 3, 23-38); 4) Luc inclut une référence à la mission païenne d'Élie et Élisée (Lc 4, 25-27); 5) Il dit que ceux qui seront au festin du Royaume viendront du nord, du sud, de l'est, de l'ouest (Lc 13, 29 vs Mt 8,11); 6) Dans la parabole du grand festin, on retrouve un second groupe d'invités venus, non des quartiers pauvres de la ville elle-même, mais des routes et d'au-delà des frontières (Lc 14, 15-24); 7) En Luc, avant l'ascension, Jésus dit aux disciples qu'on prêchera la conversion à toutes les nations (Lc 24, 47).

Ac 17, 17-34). Seule la prédication continue de deux ans dans l'école de Tyrannos porte fruit (Ac 19, 9-10). De ces observations, l'auteur arrive à deux conclusions : les Gentils qui deviennent Chrétiens proviennent presque exclusivement du groupe des Craignant-Dieu, selon Luc; de plus, le partage de la table est maintenant possible entre eux et les Juifs. Esler conclut aussi que cette description reflète plus la réalité de la communauté lucanienne que les débuts des communautés pauliniennes. En effet, Paul, dans ses lettres, mentionne peu les synagogues, semble évangéliser au fil des rencontres et du travail (1 Th 2, 9) et évangélise des gens provenant nettement du paganisme (1 Th 1, 9). Le Paul des lettres utilise peu les réseaux juifs, contrairement à celui des *Actes*²⁴.

À la lumière de ses observations, Esler conclut que, d'une part, il y avait beaucoup de Craignant-Dieu dans la communauté de Luc et que, d'autre part, il y avait un nombre équivalent de Juifs, puisque toute la majorité des mentions de conversion en *Actes* se situent dans les synagogues où Juifs et Gentils se sont convertis²⁵. La stratégie de Luc vise donc à légitimer le choix de ces Chrétiens, en particulier des Judéo-chrétiens, qui ont dû être ostracisés par leurs coreligionnaires à la suite de leur conversion et de leur nouvelle vie communautaire où ils partageaient la même table que des incirconcis.

Sans aller jusqu'à établir la proportion de chacun des deux groupes au sein de la communauté, j'aurais tendance à être d'accord avec Esler sur la substance de son propos, à savoir que la communauté lucanienne devait compter une proportion significative, à la fois de Judéo-chrétiens de la diaspora et de Craignant-Dieu convertis au christianisme, géographiquement situés dans un milieu de culture hellénistique, comme on l'a précédemment établi. La mixité de la communauté expliquerait pourquoi Luc est moins virulent que Matthieu en regard de la critique de la Loi et des pratiques rituelles : il ne veut pas provoquer d'antagonisme entre les Craignant-Dieu et les Chrétiens issus du judaïsme, ni blesser ces derniers. De plus, son insistance à présenter l'événement Jésus et la vie de l'Église dans la continuité de l'époque vétéro-testamentaire, comme une seule histoire de salut, invite à imaginer l'ensemble de ses destinataires comme des gens ayant une bonne

²⁴ Il faut cependant souligner, ce qu'Esler omet de faire, que les lettres racontent peu l'évangélisation paulinienne; elles s'adressent à des communautés déjà fondées et discutent de leur vie interne, indépendamment du judaïsme.

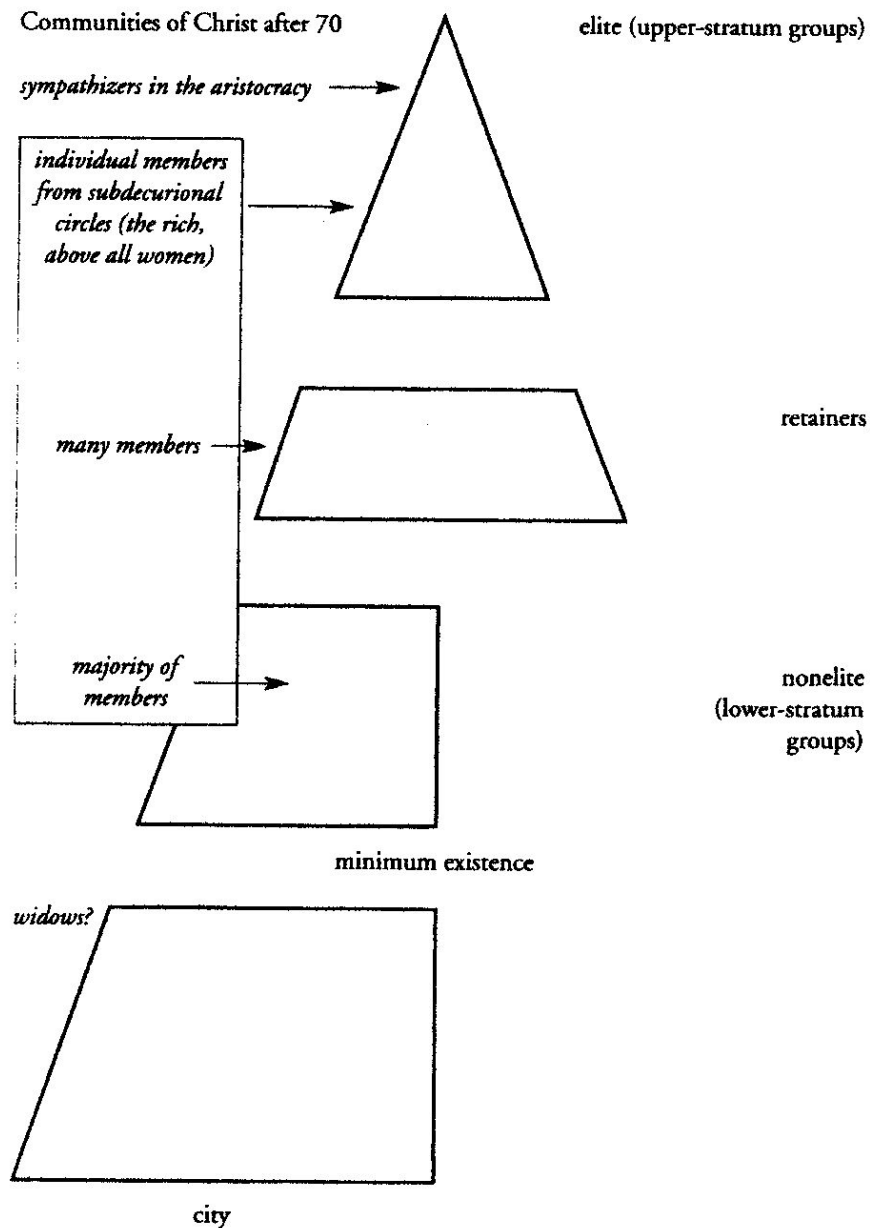
²⁵ Malgré la parole péremptoire de Paul en Ac 13, 46, affirmant que lui et Barnabas se tournent maintenant vers les païens, on le retrouve encore, par la suite, à prêcher dans les synagogues : à Iconium (Ac 14, 1); à Thessalonique (Ac 17, 1-2), où il est même dit que c'est l'habitude de Paul d'aller prêcher à la synagogue; à Bérée (Ac 17, 10); à Corinthe (Ac 18, 4); à Éphèse (Ac 18, 19; 19, 8). Comme on le voit, pour Luc, l'activité missionnaire de Paul est constamment dirigée, à la fois vers les Juifs et les Craignant-Dieu.

connaissance de la religion juive. Quoi qu'il en soit, si la composition de la communauté lucanienne ne pourra jamais être circonscrite avec certitude, la présente proposition a le mérite de s'harmoniser avec le contenu du double ouvrage. Mais il est un autre élément qui fait moins de doute : le caractère citadin de la communauté.

Les images employées par Luc et la représentation de l'expansion de l'Église dans les *Actes* laissent aisément supposer que la communauté était située dans une ville. Cela a un impact direct sur sa vie, sur les relations entre ses membres et sur les rapports de ces derniers avec les autres citoyens de la cité. Il n'est pas possible ici de définir de manière exhaustive le fonctionnement des villes. On en donnera simplement quelques grandes lignes²⁶. Ainsi, les cités pré-industrielles sont physiquement divisées, cloisonnées, et chaque classe sociale, chaque groupe professionnel vit dans un quartier particulier, séparé des autres : c'est ce qu'on appelle la territorialité humaine. Les rapports entre les divers groupes sociaux sont strictement utilitaires et réglementés : échanges commerciaux entre les petits producteurs, les artisans, qui produisent des biens et services, et les membres de l'élite qui se les procurent; relations selon les règles du système patronage-clientèle. Les relations au sein d'un même groupe social sont aussi régies par le code « honneur – déshonneur », de sorte que les invitations, les cadeaux, les marques d'estime sont strictement évalués et rendus dans une stricte réciprocité, afin que l'honneur de tous soit respecté. Dans un tel contexte urbain se profile une communauté hétérogène : des Judéo-chrétiens et des Craignant-Dieu partagent la table. Mais aussi, des gens de diverses classes sociales se retrouvent ensemble.

²⁶ Pour cette description, je m'inspire essentiellement de R.L. ROHRBAUGH, « The Pre-industrial City in Luke-Acts : Urban Social Relations », dans J.H. NEYREY, éd., *The Social World of Luke-Acts*, p. 125-149; aussi, H. MOXNES, « The Social Context of Luke's Community », *Interp* 48 (1994) 379-389.

SOCIAL COMPOSITION OF CHRIST-CONFESSING COMMUNITIES 313



SOCIAL PYRAMID 6:
SOCIAL COMPOSITION OF URBAN COMMUNITIES

Les frères Stegemann ont, ici encore, proposé un modèle de stratification sociale des communautés urbaines après l'an 70²⁷. On y remarque qu'une petite proportion de

²⁷ Tiré de E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, « The Social Composition of Urban Christian Communities after 70 c.e. », dans *The Jesus Movement*, p. 303-316. Le graphique se retrouve à la page 313.

membres provient de l'élite, voire de l'aristocratie, et qu'une part un peu plus importante provient du niveau inférieur de l'élite, souvent les administrateurs des classes possédantes. Le plus grand nombre de membres serait issu de la classe des non-élites, tout en ayant un niveau minimal d'existence. Les auteurs ne placent aucun des plus miséreux au sein de ces communautés citadines mais laissent en suspens l'hypothèse que des veuves auraient pu appartenir à ce groupe. En regard de l'évangile de Luc, ils notent que c'est celui qui contient les critiques les plus dures en regard des riches et des richesses, les interpellations les plus radicales quant au partage des biens, à l'abandon des possessions, de même que des promesses pour les pauvres. Mais les Stegemann considèrent du même souffle que les trois paraboles lucaniennes de banquet, en Lc 14, 7-11.12-14.15-24, indiquent un milieu de vie se situant au-dessus des plus déshérités, les derniers invités de la parabole (v. 23) venant visiblement de l'extérieur de la ville, donc de l'extérieur de la communauté²⁸. Je crois pour ma part que les arguments des Stegemann manquent ici de solidité. Bien que les invités du v. 23, venant de l'extérieur de la ville, puissent évoquer les païens, les plus désérités demeuraient souvent hors des murs de la ville. Sans pouvoir l'affirmer avec certitude, il n'est pas du tout inconcevable de penser que quelques membres de la communauté lucanienne puissent faire partie du groupe des plus déshérités, sans qu'ils en constituent nécessairement une faction importante. En effet, les Béatitudes de Luc sont nettement plus factuelles que celles de Matthieu (voir Lc 6, 20-26 vs Mt Mt 5, 1-12). Et que dire de l'épisode des Bergers lors du récit de naissance (Lc 2, 8-20) : cette valorisation des plus pauvres et marginaux de la société de l'époque annonce déjà l'insistance lucanienne sur la question²⁹.

Une telle composition de la communauté, où Judéo-chrétiens partagent la table avec des Craignant-Dieu convertis, où les barrières sociales traditionnelles ne sont plus respectées, tant entre élite et non-élite, qu'entre riches et pauvres ou hommes et femmes, ne pouvait qu'attirer la suspicion. Les individus s'y adonnant devenaient des réprochés au sein de leur propre groupe social, expérimentant l'ostracisme. On verra dans la troisième partie de ce chapitre comment Luc a arrimé sa théologie à cette situation socio-religieuse. Mais

²⁸ E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, *The Jesus Movement*, p. 304; aussi, H. MOXNES, « Patron – Client Relations... », p. 267-268.

²⁹ C'est aussi l'avis de P.F. ESLER, *Community and Gospel...*, p. 187-189. Dans son chapitre sur les pauvres et les riches, il affirme que la théologie lucanienne du pauvre confirme la présence de certains membres déshérités au sein de la communauté. Il s'appuie, pour sa part, sur le texte de la prédication inaugurale à Nazareth (Lc 4, 16-30), de même que sur le Magnificat (Lc 1, 52-53).

avant cela, comme l'objet de la thèse porte sur le portrait des femmes disciples selon Luc, il convient d'explorer ce que pouvait être la place des femmes en général au sein de cette même communauté.

3.2 L'autre « Qui » : Les femmes dans la communauté de Luc

S'il est difficile de reconstruire la situation socio-religieuse générale de la communauté lucanienne, il est encore plus malaisé d'y définir celle des femmes. Le plus loin que l'on puisse aller est de proposer des hypothèses, essentiellement basées sur le contenu de l'évangile et des *Actes*. À cet égard, le premier constat que l'on puisse faire est que le troisième évangile est celui qui traite le plus abondamment des femmes³⁰. On pourrait spontanément en déduire que des femmes devaient occuper une place importante au sein de cette même communauté. Sinon, pourquoi en avoir tant parlé ? Mais il appert que le portrait tracé en *Actes* est très différent, du moins au plan statistique. Ainsi, les récits mettant des femmes en scène sont moins nombreux et elles y occupent une place généralement plus réduite, faisant souvent l'objet d'une simple mention. Mais comme le souligne Karlsen Seim, la plupart des hommes y sont aussi presque invisibles en regard des figures dominantes que sont Pierre et Paul³¹. Ce ne sont donc vraisemblablement pas les chiffres qui seront les plus éclairants. Il serait plus judicieux de s'attarder aux divers types de femmes présentés et au traitement qui leur est réservé.

Les frères Stegemann s'appuient sur les écrits lucaniens pour identifier à quelles classes sociales appartenaient les femmes faisant partie des communautés chrétiennes, notamment celle de Luc³². Ils concluent qu'elles étaient recrutées, soit parmi les juives ou les Craignant-Dieu de la diaspora, soit lors de la conversion de maisonnières. Quant à leur provenance sociale, celle-ci pouvait s'apparenter à celles des hommes. C'est ainsi que quelques femmes de l'aristocratie, issues du groupe des Craignant-Dieu, pouvaient être des sympathisantes (Ac 17, 4.12), un peu comme elles l'étaient à l'égard du judaïsme ou de certains cultes orientaux. Mais, comme elles appartenaient à des familles éminentes, il leur était probablement difficile de faire personnellement partie intégrante de la communauté.

³⁰ On a déjà souligné ce fait en introduction. Rappelons brièvement ici les données statistiques telles qu'on les retrouve dans T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 3 : on repère dans l'évangile de Luc pas moins de quarante-deux passages traitant des femmes ou de sujets les concernant. De ce nombre, trois sont communs à tous les évangiles; neuf se retrouvent dans les trois synoptiques; cinq sont présents à la fois en Matthieu et Luc, alors que deux se retrouvent en Marc et Luc. Cela nous laisse avec vingt-trois occurrences propres à Luc.

³¹ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 4.

Luc ne rapporte d'ailleurs le baptême d'aucune d'entre elles. Il pouvait en aller différemment d'autres femmes de l'élite, celles appartenant aux cercles des « subdécurions »³³. Lorsqu'elles étaient sans mari, soit veuves, célibataires ou divorcées, donc sans appartenance à un homme, elles pouvaient de leur propre chef faire partie de la communauté³⁴. Quoi qu'il en soit, la présence et/ou le support de ces femmes, particulièrement de la strate supérieure de l'élite, furent importants tant pour l'enracinement des communautés chrétiennes dans les cités que pour la propagation du christianisme³⁵.

D'autres femmes chrétiennes pouvaient aussi appartenir à la couche inférieure de l'élite, celle principalement composée des employés et divers administrateurs de l'aristocratie. Mais le plus grand nombre d'entre elles était vraisemblablement issu de la strate des non-élites : des marchandes comme Lydie (Ac 16, 14ss), des fabricantes de tentes sur le modèle de Prisca (Ac 18, 2-3), des responsables de maisonnées comme Marie la mère de Jean-Marc (Ac 12, 12) ou des épouses de petits propriétaires comme Saphira (Ac 5, 1ss). Des esclaves faisaient aussi sûrement partie de ce groupe et probablement des veuves comme Tabitha (Ac 9, 36ss)³⁶.

Certaines auteures considèrent que Luc parle abondamment des femmes dans son évangile pour satisfaire notamment ces « dames de qualité », nombreuses et souvent importantes, dont sa communauté a besoin pour survivre, tant aux plans logistique, financier, qu'en termes d'influence. D'autres croient plutôt que l'évangéliste, dans sa manière de présenter les femmes, cherche à diminuer leur importance, à les réduire au silence, afin de mieux baliser leur comportement au sein du groupe, notamment pour qu'elles y soient soumises à l'autorité masculine et n'y exercent pas de leadership, les

³² E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, dans *The Jesus Movement*, p. 389-393.

³³ Selon la stratification des Stegemann, comme le montre le schéma précédemment reproduit, p. 79.

³⁴ E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, dans *The Jesus Movement*, p. 393, hésitent à se prononcer quant à savoir si Phoébé (Rm 16, 1-2), vraisemblablement sans mari, n'aurait pas pu être membre de l'élite locale de Cenchrée.

³⁵ Ainsi que le souligne F. BEYDON, « Luc et 'ces dames de la haute société' », *ETR* 61 (1986) 331-341. Selon l'auteure, ce serait justement l'importance de cet apport de femmes aisées pour la vie et la propagation du christianisme qui pousse Luc à en parler, et non un orgueil de parvenu.

³⁶ Les veuves figurent parmi les plus déshéritées de la société. E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, dans *The Jesus Movement*, p. 393, croient que celles-ci, en échange du support communautaire qu'elles recevaient pour leur subsistance, travaillaient pour la communauté, par exemple en s'occupant des orphelins, en visitant les prisonniers et en leur apportant de la nourriture. Tabitha pour sa part, fabriquait des tuniques et des manteaux (Ac 9, 39). Ceci ne nous permet pas de dire si elle le faisait à même ses propres ressources ou non et donc, de savoir si elle était quelque peu fortunée ou plutôt nécessiteuse et vivant grâce au partage communautaire.

cantonnant ainsi dans leur rôle social traditionnel³⁷. De manière plus nuancée, Karlsen Seim soutient pour sa part que, si la communauté était unie par des rituels communs et le partage communautaire, il y existait aussi une certaine ségrégation entre le groupe des hommes et celui des femmes, un peu comme au sein de la société où les univers masculin et féminin évoluent en parallèle, ainsi qu'on l'a vu. C'est pourquoi Luc aurait élaboré des récits pour le groupe des hommes et celui des femmes, notamment grâce à sa technique de « pairage », particulièrement présente dans l'évangile³⁸. Mais au-delà de l'opinion que l'une ou l'autre auteure peut avoir au sujet des intentions de Luc, il serait judicieux de voir comment fonctionnent les récits où des femmes sont mises en scène dans l'évangile et les *Actes*, afin de voir si elles y sont diminuées ou valorisées.

C'est l'étude qu'a réalisée James M. Arlandson³⁹. Il analyse la question des femmes en *Luc-Actes* en lien avec prophétie de Syméon : « Voici que celui-ci est là en vue de la chute et du relèvement de beaucoup en Israël » (Lc 2, 34). Il pose ensuite la question : « Qui est relevé en Lc-Ac ? Et qui est abaissé ? »⁴⁰. Après une mise en contexte sociologique, l'auteur s'attarde aux soixante-sept femmes du double ouvrage qui se montrent réceptives à la réalité du Royaume ou favorisées par lui; il décrit ce qui leur advient dans les récits lucaniens, en lien avec la classe sociale dont elles sont issues et selon qu'elles sont, ou non, jumelées à un homme dans le récit⁴¹. Après avoir analysé plusieurs exemples de textes présentant des femmes issues de classes sociales supérieures ou ayant un rôle actif et productif dans la société, il s'attarde plus particulièrement aux femmes dans les situations les plus précaires : les esclaves, les femmes impures ou dégradées, les laissées pour compte, et qui sont jumelées à un homme de classe supérieure. Dans les six récits pertinents⁴², Arlandson conclut qu'une ou des femmes, généralement en situation de

³⁷ Nombreuses – et relativement nombreux – sont les auteures qui partagent l'un ou l'autre aspect de ce qui vient d'être dit, comme on l'a vu en introduction. On a déjà référé à plusieurs d'entre elles et eux depuis le début de cette thèse. Les références seront encore plus abondantes lors de l'analyse des textes, de même que les arguments des unes et des autres. C'est pourquoi je ne fournis pas de liste additionnelle à ce moment-ci.

³⁸ Ainsi qu'on l'a vu dans l'état de la question, avec les références pertinentes.

³⁹ J.M. ARLANDSON, *Women, Class and Society in Early Christianity. Models from Luke-Acts*, Peabody, Hendrickson, 1997.

⁴⁰ J.M. ARLANDSON, *Women, Class and Society...*, p. 3.

⁴¹ Par « jumelée » (*paired*), l'auteur entend une femme et un homme apparaissant en proximité dans le texte et ayant des caractéristiques ou des fonctions similaires (ex : Syméon et Anne). Il fait justement référence ici à la technique de pairage évoquée plus haut.

⁴² Ces six récits, analysés aux p. 157-185, sont : la pécheresse chez Simon le Pharisien (Lc 7, 36-50); Marie de Magdala, mise en parallèle avec les Douze (Lc 8, 1-3; 23, 55 – 24, 10); la femme courbée, fille d'Abraham, en regard du chef de synagogue (Lc 13, 10-17); la pauvre veuve et les riches qui portent leurs oboles au temple (Lc 21, 1-4); les femmes samaritaines et Simon le magicien (Ac 8, 5-25 – ici l'auteur admet

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. Finalement, il reconnaît que des hommes de basse condition sont aussi élevés par rapport aux riches dans le récit lucanien; mais les passages mettant des femmes en scène accentuent l'humiliation, car celle due à la classe s'ajoute à celle due au genre. À la fin de l'ensemble de son analyse, l'auteur observe que, dans le Royaume inauguré par Jésus et dont Luc fait le portrait, les femmes riches ne sont pas diminuées à la suite de leur conversion; les femmes jumelées à des hommes de même niveau social reçoivent des bienfaits similaires et peuvent parfois être élevées par rapport à ceux-ci, sans que ces derniers soient abaissés; par contre, les riches, femmes ou hommes, ne seront jamais élevés au détriment des pauvres; l'accomplissement ultime de la prophétie de Syméon (Lc 2, 34) se produit alors que des femmes pauvres, diminuées, marginalisées ou laissées pour compte sont élevées au détriment d'hommes puissants, qui eux sont rabaissés.

Cette étude bien documentée, mais où l'auteur extrapole parfois un peu trop à partir de ses données, demeure tout de même intéressante. On peut cependant se demander si les femmes élevées le sont parce qu'elles sont pauvres, marginalisées ou laissées pour compte, ou parce qu'elles sont des femmes⁴³. Mais, même si on ne peut répondre à cette question, il demeure que, dans une société patriarcale et androcentrique, Luc choisit de mettre en valeur des femmes méprisées au détriment d'hommes respectables, selon les critères de l'époque. L'évangéliste y dit la préférence de son Jésus pour les pauvres, mais aussi pour les femmes. Il me semble qu'un auteur voulant simplement satisfaire de riches patronesses, ou cherchant à limiter le leadership de celles qui sont activement engagées, voire les réduire au silence, ne mettrait pas ainsi d'autres femmes en évidence, des pauvres, et au détriment d'hommes en vue. Le supposé message deviendrait pour le moins ambigu. On peut plutôt penser que les femmes sont nombreuses dans la communauté de Luc, que certaines sont probablement influentes, mais qu'un bon nombre vient d'une classe marginalisée et souffrante : c'est ce groupe qui est favorisé dans la réalité du Royaume et auprès de qui la communauté doit être le signe de cette faveur divine.

que le lien est moins évident, mais en maintient la validité pour son modèle); les femmes persécutées et Saul (Ac 8, 1-4; 9, 1-22).

⁴³ L'auteur ne répond pas vraiment à cette question. Pour le faire adéquatement, son étude devrait être complétée par une analyse similaire portant sur les hommes dans *Luc-Actes*. On pourrait ainsi vérifier si la question du genre y occupe une aussi grande place que celle de la classe sociale et des pauvres.

Il serait difficile, dans le cadre de ce survol, de creuser plus avant la question de la place particulière des femmes dans la communauté lucanienne, d'autant plus que les données sur lesquelles s'appuyer sont limitées. L'analyse des textes bibliques nous fournira des éléments additionnels, alors que l'on s'attardera plus spécifiquement au portrait que Luc trace de certaines femmes disciples plus précisément identifiées. Mais après toutes ces considérations sociologiques, tant sur la communauté qu'au sujet des femmes, il est temps de mettre les fruits de l'investigation en lien avec la théologie lucanienne.

3.3 Comment ? La théologie de Luc en regard de la situation de la communauté

Comme pour les autres sections de ce chapitre introductif, le propos n'est pas d'y faire une thèse sur la théologie lucanienne. Le sujet est vaste, complexe et demanderait d'explorer en détails à la fois *Luc* et *Actes*⁴⁴. On se contentera de rappeler certains grands thèmes dominants, notamment ceux liés de l'une ou l'autre manière au sujet de la recherche.

On ne peut parler des travaux modernes portant sur l'évangile de Luc sans citer ceux de Hans Conzelmann⁴⁵. Son ouvrage fut la première monographie qui mettait en œuvre la critique de la rédaction pour étudier un corpus néo-testamentaire. Et son auteur fut aussi le premier à présenter Luc, non comme un historien, mais bien comme un théologien⁴⁶. Dans cette analyse qui a fait école, Conzelmann reconnaît en *Luc-Actes* une œuvre unifiée dont tout le programme se retrouve dans le prologue de Lc 1, 1-4. L'évangéliste organise les matériaux reçus de la tradition et ses sources personnelles dans un objectif théologique qui lui est propre : démontrer l'unité de l'histoire du salut⁴⁷.

⁴⁴ Dans son commentaire, J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, consacre pas moins de 115 pages de son introduction à la théologie lucanienne (p. 143-258), lesquelles sont accompagnées de 12 pages de bibliographie (p. 259-270) sur ce seul sujet.

⁴⁵ H. CONZELMANN, *The Theology of Saint Luke*, London, Faber and Faber, 1960 (1953). J. VERHEYDEN, « The Unity of Luke-Acts », consacre à cette contribution une partie importante de son état de la question, tout comme aux réactions ayant suivi la parution de cet ouvrage (p. 22-27).

⁴⁶ Si, à l'heure actuelle, l'ensemble de la communauté scientifique considère effectivement Luc comme un théologien, la majorité le voit encore également comme un historien. J. VERHEYDEN, « The Unity of Luke-Acts », p. 45-48, évoquant les auteurs qui tentent de cerner un genre commun tant en *Luc* qu'en *Actes*, conclut qu'il s'agit d'un nouveau type d'ouvrage, exemple unique à l'époque, tenant à la fois de la monographie historique et de la biographie (p. 48).

⁴⁷ Selon H. CONZELMANN, *The Theology of Saint Luke*, p. 9-17, Luc aurait eu besoin de repenser les catégories de la « promesse » et de « l'accomplissement » afin de répondre aux questionnements de sa communauté en attente de la Parousie. Luc présente l'époque de ses contemporains non comme une attente de la Parousie, mais comme une autre époque, différente de celles de Jésus et d'Israël, mais en continuité avec

Conzelmann repère trois époques dans cette histoire du salut selon Luc. Ainsi, il considère les trois premiers chapitres de l'évangile comme une sorte de prologue faisant partie de la première époque, celle d'Israël. Ce n'est qu'à partir de Lc 4, 1, le récit des tentations, que la période de Jésus, le *Mitte der Zeit*, commence effectivement, laquelle sera suivie du temps de l'Église, que l'on retrouve dans les *Actes des Apôtres*. Dans ce cadre général, il observe également une division du ministère de Jésus en trois parties : le temps en Galilée où Jésus rassemble ceux qui deviendront ses témoins (4, 1 — 9, 50); le voyage des Galiléens vers Jérusalem et le Temple (9, 51 — 19, 27); le ministère à Jérusalem, incluant la Passion (19, 28 — 24, 49); les 4 derniers versets n'appartenant pas, selon lui, à l'évangile d'origine)⁴⁸.

Depuis les travaux de Conzelmann, les réactions n'ont pas manqué⁴⁹. Ainsi, Fitzmyer, qui écrit son commentaire quelques vingt-cinq ans après la parution de l'édition allemande, considère qu'une des principales lacunes de Conzelmann est d'exclure de son analyse les récits d'enfance qui « ... makes a serious contribution to Lucan theology and cannot be disregarded »⁵⁰. Comme on le verra dans les pages qui suivent, je suis d'accord avec lui. De plus, il reprend et adapte légèrement la division de l'histoire du salut et du ministère de Jésus de Conzelmann, y reconnaissant Jean comme précurseur et incluant

celles-ci. Jésus a amorcé le Salut; celui-ci se manifeste maintenant, dans la vie de la communauté, sous l'impulsion de l'Esprit qui s'avère un substitut à l'avènement de la Parousie et un élément unificateur entre les trois périodes. Ceci dit, tous les auteurs ne partagent pas nécessairement son avis quant au rapport entre l'objectif théologique de Luc et la Parousie, l'eschatologie, le rôle de l'Esprit, etc... Pour un état de la question quant aux principales divergences, voir O. MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*, (HP 45), Montréal, Fides, 1991, p. 23-28; aussi J. VERHEYDEN, « The Unity of Luke-Acts », p. 22ss.

⁴⁸ Ces divisions du ministère de Jésus sont bien expliquées, particulièrement dans la première partie du livre, p. 18-94. Sa périodisation de l'histoire du Salut se retrouvait déjà dans l'introduction, p. 9-17. On verra dans l'analyse de certains textes que la division du ministère de Jésus ici proposée n'est pas sans impact quant à la place des femmes disciples dans l'œuvre de Luc. Pour M. GOURGUES, *Les deux livres de Luc. Clés de lecture du troisième évangile et des Actes*, (CB 7/8), Bruxelles, Lumen Vitae, 1998, le ministère de Jésus est aussi structuré en trois grandes parties : la période *avant* la mission (1,1 - 4,13), comprenant les récits de l'enfance, le ministère précurseur du Baptiste, le baptême de Jésus et son temps de préparation au désert; la période de la *mission* (4,14 - 21,38), qui se subdivise elle-même en trois étapes, soit la mission en Galilée (4,14 - 9,50), le voyage vers Jérusalem (9,51 - 19,28) et le ministère à Jérusalem même (19,29 - 21,38); enfin, les récits de la *passion*, la mort et la résurrection (22,1 - 24,53). Ces divisions sont bien expliquées particulièrement dans la première partie du livre, p. 18-94. On voit que ce dernier auteur inclut les récits d'enfance dans une période plus immédiate de préparation, qui va même jusqu'aux tentations dans le désert.

⁴⁹ J. VERHEYDEN, « The Unity of Luke-Acts », p. 25, souligne que le travail de Conzelmann « ... brought 'new life' to the study of Lk-Acts (... and) turned it into a 'storm center' in exegesis for many years ». Pour un tableau plus complet, voir F. BOVON, *Luke the Theologian. Fifty-five Years of Research (1950-2005)*, 2^{ème} éd. révisée, Waco, Baylor University Press, 2006. Aussi, l'état de la question dans O. MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*, p. 19-47.

⁵⁰ J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 184. Du même avis, R.E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New Updated Edition, (ABRL), New York, Doubleday, 1993 (1977), p. 242.

Jésus au sein du judaïsme, jusqu'à son baptême⁵¹. Bovon opte pour sa part en faveur d'une division de l'histoire du salut en deux étapes au lieu de trois : le temps de la promesse et celui de l'accomplissement⁵². Mais au-delà des divisions repérées dans l'œuvre, quels en sont les grands axes théologiques ? On va aborder ceux-ci par le biais de deux passages de l'évangile : premièrement, les récits d'enfance (Lc 1 – 2)⁵³, qui sont révélateurs de l'identité de Jésus, du type de messianisme qu'il exercera et de l'orientation de sa mission; deuxièmement, sa prédication dans la synagogue de Nazareth, qui constitue un discours programmatique de son ministère⁵⁴.

Les récits d'enfance contenus dans l'évangile de Luc constituent une révélation au sujet de cet enfant et de sa mission à venir. Comme le souligne Bovon, Luc y prolonge le discours du Premier Testament et enracine Jésus dans l'histoire de salut qui a précédé sa venue⁵⁵. Contrairement au récit matthéen, Luc organise son récit d'annonce et de naissance sous forme de dyptique, mettant constamment en parallèle Jean et Jésus, tout en montrant la supériorité de ce dernier. C'est ainsi qu'on retrouve deux annonces de naissance (Lc 1, 5-25; 1, 26-38), deux récits de naissance d'inégale longueur (Lc 1, 57-58 pour Jean; Lc 2, 1-20 pour Jésus); deux récits de circoncision, lequel se limite à une simple mention dans le

⁵¹ Sa division de l'histoire du salut va comme suit : 1) la période d'Israël, celle de la loi et des prophètes, allant de la création à l'apparition de Jean le Baptiste (Lc 1, 5 – 3, 1); 2) la période de Jésus, son ministère, sa mort et son exaltation (Lc 3, 2 – 24, 51); 3) la période de l'Église, de l'ascension à la parousie (Lc 24, 52-53; Ac 1, 3 – 28, 31). L'auteur suggère également une division du ministère de Jésus en quatre parties, plutôt qu'en trois : 1) l'inauguration du ministère de Jésus par Jean le précurseur (Lc 3, 1-20); 2) le ministère galiléen où Jésus rassemble ses témoins (Lc 3, 21 – 9, 50); 3) l'éducation des témoins durant le voyage vers Jérusalem (Lc 9, 51 – 19, 27); 4) le ministère de Jésus dans le Temple, sa mort, son ensevelissement et son ascension (Lc 19, 28 – 24, 51). On retrouve ces divisions dans J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 185.

⁵² F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 1, p. 30-31. Ce temps de l'accomplissement se diviserait également en deux parties, soit le temps de Jésus et celui des témoins. L'auteur subdivise aussi le temps des témoins en deux, soit celui des témoins oculaires et celui de « la génération présente » (Lc 1, 4). Il souligne qu'à chaque passage d'une époque à l'autre, « Dieu envoie des figures qui assurent la continuité » (p. 31). Il spécifie que c'est notamment le cas de Jean le Baptiste, mais ne donne pas d'autres exemples.

⁵³ R.E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, p. 241, soutient que c'est bien Luc lui-même qui a préfixé son double ouvrage avec ces deux chapitres. Pour une discussion sur les liens théologiques entre eux et le reste de l'œuvre, ainsi que les sources possibles, voir sa discussion, p. 239-250.

⁵⁴ Pour un bon « résumé » de l'ensemble de la théologie lucanienne, on consultera avec profit l'introduction de J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 143-258. L'auteur y aborde les points suivants : le kérygme, la structure de *Luc*, la perspective géographique, la perspective historique, la christologie lucanienne, l'Esprit, l'eschatologie, l'être disciple et le portrait lucanien de Jésus. Parmi les ouvrages plus récents, notons aussi J.B. GREEN, *The Theology of the Gospel of Luke*, (NTT), Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

⁵⁵ F. BOVON, *Luke the Theologian*, p. 118. De la même manière, dès le début des *Actes*, Luc enracinera cette nouvelle portion de l'histoire dans les événements récents, par une reprise du récit d'ascension, précédée cette fois de la mention d'une période symbolique de 40 jours, où Jésus instruit les Onze en vue de leur mission.

cas de Jésus (Lc 1, 59-66 pour Jean et Lc 2, 21 pour Jésus)⁵⁶. On y retrouve aussi deux psaumes : un d'action de grâce dans la bouche de Marie (Lc 1, 46-55), un à caractère prophétique prononcé par Zacharie (Lc 1, 67-79); de même que deux mentions de la jeunesse de l'un (Lc 1, 80) et l'autre (Lc 2, 40). Aux récits concernant Jésus, il faut ajouter deux péripécies qui n'ont pas leur parallèle pour Jean : sa présentation au temple (Lc 2, 22-39) et ses premières paroles au temple, à douze ans (Lc 2, 41-52), celles-ci faisant vraisemblablement écho aux enseignements de Jésus dans ce même temple, avant sa Passion⁵⁷. Il faut aussi noter deux autres éléments indiquant la supériorité de Jésus sur Jean : le tressaillement de Jean dans le sein de sa mère lors de la visite de Marie à Élisabeth, qui reconnaît en lui le Seigneur (Lc 1, 39-45); et le contenu du psaume de Zacharie qui présente Jean comme le prophète du Très Haut qui prépare le chemin de celui qui doit venir (Lc 1, 76-77).

D'autres éléments sont encore plus importants à souligner dans cet ensemble de récits. Ainsi, l'annonce de l'ange à Marie révèle que l'enfant à venir règnera à la suite de David et, contrairement à ce dernier, pour toujours (Lc 1, 31-33). La question d'ordre biologique de Marie (Lc 1, 34) recevra de l'ange une réponse d'ordre théologique, révélant le type de messianisme qui sera exercé par Jésus (Lc 1, 35) : un messianisme pneumatique, animé par l'Esprit⁵⁸. D'autres détails du récit de naissance sont aussi révélateurs. Le Jésus de Matthieu naît à la maison – il demeure donc vraisemblablement à Bethléem – et c'est là qu'il reçoit la visite de mages d'Orient (Mt 2, 1-12); celui de Luc, déplacé de Nazareth vers Bethléem à cause du recensement, naît dans le dénuement le plus total et est visité par des bergers (Lc 2, 1-20). Cela n'est pas innocent de la part de l'évangéliste : il cherche ainsi, dès le départ, à inscrire Jésus en solidarité avec les pauvres et les exclus⁵⁹, notamment ceux du système religieux. En effet, les bergers vivent dans les champs avec les troupeaux. Conséquemment, ils ne peuvent pratiquer la religion intégralement, fréquenter la synagogue

⁵⁶ On peut d'ailleurs se demander si cette disproportion n'est pas liée au rapport de chacun au judaïsme : Jean en est partie prenante, lui qui ressemble aux figures prophétiques vétéro-testamentaires; Jésus, tout en étant pleinement juif, sera plutôt un vis-à-vis critique de sa propre tradition.

⁵⁷ Il faut aussi noter que Jean se situe à distance du temple, alors qu'il prêche dans le désert. Cela le place en contraste avec son père Zacharie qui était prêtre de la classe d'Abia.

⁵⁸ Voir à ce sujet la démonstration qu'en a faite O. MAINVILLE, « Le messianisme de Jésus ». L'auteur y montre aussi que ce messianisme ne se réalisera qu'à la résurrection, comme il est dit en Ac 2, 30-33, alors que le Christ sera rendu dépositaire de l'Esprit, lui permettant d'en disposer au profit de la communauté. Cette annonce du type de messianisme à venir constitue un autre exemple du rapport « annonce – accomplissement » observé entre les deux ouvrages.

⁵⁹ Le récit spécifie d'ailleurs que Marie et Joseph sont exclus de la salle où les déplacés du recensement peuvent loger : il n'y avait plus de place pour eux (Lc 2, 7).

assidûment ou encore respecter toutes les règles de pureté. Ils sont des marginalisés; or c'est à eux que l'annonce de la naissance du Sauveur est réservée. Dans la même ligne, en évoquant les travaux d'Arlandson dans la section précédente, on s'est penché sur la prophétie de Syméon : « Il est là pour la chute et le relèvement de beaucoup en Israël » (Lc 2, 34). Vraisemblablement, en lien avec la présence des bergers, ce relèvement vise ceux et celles qui sont écrasées par des fardeaux de divers ordres : social, religieux, économique, de genre, etc...

Ceci nous amène tout naturellement à souligner la présence remarquable des femmes dans ces deux chapitres. On pourrait s'y attendre dans des récits de naissance puisque le fait de donner la vie est affaire privée de femmes, surtout à l'époque. Malgré tout, le récit de Matthieu est construit essentiellement autour de Joseph. C'est donc un choix rédactionnel délibéré de Luc d'y mettre les femmes en valeur : non seulement comme celles qui donnent la vie (Élisabeth et Marie), mais aussi celles qui proclament les merveilles de Dieu (le Magnificat de Marie en Lc 1, 46-55) ou qui exercent une activité prophétique (Anne⁶⁰, au temple, en Lc 2, 36-38).

Finalement, on remarque dans ce récit d'enfance une préoccupation toute lucanienne de situer les événements du salut qui vient dans l'histoire humaine. C'est ainsi que l'annonce de la naissance de Jean se fait « au temps d'Hérode, roi de Judée » (Lc 1, 5); la naissance de Jésus survient à l'occasion d'un recensement ordonné par César Auguste, alors que Quirinius est gouverneur de Syrie (Lc 2, 1-2). Et si l'on poursuit juste au-delà des récits de naissance, le ministère de Jean débute en « L'an quinze du gouvernement de Tibère César, Ponce Pilate étant gouverneur de la Judée, Hérode tétrarque de Galilée, Philippe son frère tétrarque du pays d'Iturée et de Traconitide, et Lysanias tétrarque d'Abilène sous le sacerdoce de Hanne et Caïphe... » (Lc 3, 1-2). Luc donne ces précisions afin de situer les événements tant dans l'histoire romaine, palestinienne que dans celle de la religion juive. Le salut de Dieu fait irruption dans l'histoire humaine et y est inextricablement lié⁶¹.

⁶⁰ R.E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, p. 466, considère que cette mise en parallèle d'Anne avec Syméon anticipe l'atmosphère entourant la Pentecôte, notamment la citation de Joël reprise par Pierre : « Vos fils et vos filles seront prophètes » (Ac 2, 17), tout en offrant un parallèle aux figures de Zacharie et Elisabeth, deux personnages âgés et en attente du salut.

⁶¹ C'est ce que fait remarquer J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, partic. p. 172-179. Comme l'auteur le montre, ce souci se vérifie aussi à de multiples endroits dans les *Actes*. C'est peut-être ce qui fait dire à L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 21, que « Luke-Acts is positive towards the world, not only as

L'autre récit, paradigmatique du ministère de Jésus, est celui de son discours dans la synagogue de Nazareth en Lc 4, 16-30⁶². La première chose à remarquer dans ce récit, c'est qu'il est beaucoup plus élaboré que ses parallèles marciens et matthéens (Mc 6, 1-6; Mt 13, 54-58) qui ne donnent pas le contenu de la prédication de Jésus, mais simplement les réactions d'incrédulité de ses concitoyens. De plus, Luc est le seul à placer cet événement en ouverture du ministère public de Jésus, juste après les tentations au désert (Lc 4, 1-13) et un court sommaire de sa prédication en Galilée (Lc 4, 14-15); Marc et Matthieu placent l'incident beaucoup plus tard, au cœur du ministère galiléen⁶³. Ce déplacement revêt un caractère « théologique » : il enracine l'ensemble du ministère à venir dans la première étape de l'histoire du salut, celle d'Israël, par la citation du prophète Isaïe, et en indique les lignes directrices en ouverture de mission. Ces lignes seront, non seulement celles du ministère de Jésus, mais devront se poursuivre dans la vie des communautés chrétiennes, telle que Luc la dépeindra par la suite dans les *Actes*.

Le récit débute par une mention qui peut sembler anecdotique : « Il entra selon sa coutume le jour du sabbat dans la synagogue » (Lc 4, 16b). Jésus est présenté d'entrée de jeu comme un juif pratiquant. Ici encore, on constate son enracinement dans l'histoire du salut qui l'a précédé. La citation d'Is 61, 1-2 débute par la mention de l'Esprit du Seigneur qui a conféré l'onction : c'est bien ce qui s'est produit au baptême; c'est ce même Esprit qui a soutenu Jésus lors des tentations; c'est celui dont il est rempli en vue de sa mission. Mais la fin de la citation est légèrement modifiée : on y omet le « jour de la vengeance de notre Dieu ». La venue de Jésus n'est donc pas signe de châtement mais d'abord Bonne Nouvelle et Écriture accomplie. Et pour qui ? Pour les pauvres, les captifs, les aveugles, les opprimés : c'est l'année favorable du Seigneur, l'année jubilaire qui survient tous les cinquante ans (Lv 25, 10-13). Le ministère de Jésus est donc spécifiquement ordonné à la libération intégrale des exclus de tous ordres : la pauvreté n'est pas que matérielle au

God's creation but also as the arena of history and human activity ». Luc prend en compte l'histoire humaine puisque c'est là que s'inscrit l'histoire du Salut.

⁶² Le caractère programmatique de cette péricope est souligné par un grand nombre d'auteurs. Pour n'en nommer que quelques-uns: P.F. ESLER, *Community and Gospel...*, p.164; J.B. GREEN, *The Theology of the Gospel of Luke*, p. 76; B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, p. 128.

⁶³ Ce déplacement est un peu maladroit de la part de Luc, puisqu'il fait référence, dans sa péricope, à des événements, peut-être des guérisons, qui se seraient passés à Capharnaüm (v. 23). Or, le Jésus de Luc n'y est pas encore allé, contrairement à celui de Marc (2, 1-12) ou de Matthieu (8, 5-17); à moins que la mention de sa renommée répandue dans toute la région de Galilée (Lc 4, 14) n'y soit une allusion.

temps de Jésus ni dans l'oeuvre de Luc⁶⁴, comme on l'a vu dans le premier chapitre portant sur les dynamiques sociales, mais regroupe l'ensemble des déshérités par la maladie, l'exploitation des riches, la rigueur des autorités religieuses, le manque de travail, etc... Les captifs et les opprimés peuvent se retrouver dans toutes sortes de prisons : celle de la mauvaise classe sociale, de l'ostracisme religieux ou racial, de la mise à l'écart des femmes, du mépris, un peu comme c'est le cas pour les bergers présents à la naissance de Jésus. Face à toutes ces prisons, Jésus propose dès maintenant une année favorable, une année de « faveurs » de Dieu octroyées par son envoyé à tous ces exclus qui deviennent ainsi les favoris de Dieu. Il accomplit l'Écriture de l'époque d'Israël en sa personne et par son ministère.

Mais il y a d'autres messages dans cette péricope. Un premier concerne la vision qu'a Luc de Jésus. Dans la synagogue, ce dernier semble, à première vue, se borner à donner un exemple puisé à la première alliance en rappelant les actions d'Élie et Élisée. Mais cette évocation est introduite par une parole à caractère prophétique : « aucun prophète n'est bien accueilli dans sa patrie » (v. 24). Ce faisant, Luc nous y présente clairement son Jésus comme un prophète. C'est un trait marquant qui traverse tout le troisième évangile et même les *Actes*. L'Esprit de Dieu ayant couvert Marie de son ombre, et ainsi assuré la protection de Jésus depuis sa conception (Lc 1, 35), le fait prophète au baptême, alors que la parole du Père retentit : « Tu es mon fils bien-aimé, en toi je me suis complu » (Lc 3, 22b)⁶⁵. Le Jésus de Luc confirme lui-même cette fonction prophétique dans la synagogue de Nazareth, non seulement en s'identifiant comme prophète tel qu'on vient de le citer (v. 24), mais aussi en s'attribuant la parole du prophète Isaïe (v. 21) et en s'identifiant aux gestes posés par deux autres prophètes majeurs, Élie et Élisée (v. 24-27). Mais ce n'est pas tout : il agira tout au long de son ministère en prophète mû par l'Esprit. Comme Élie, il relèvera le fils d'une veuve (1R 17, 17-24//Lc 7, 11-17); l'ensemble de sa prédication sera en faveur de la justice envers les pauvres et du partage des richesses, contre les cultes vides de sens qui croient suffire au salut et les dirigeants religieux injustes, tout cela dans la foulée des Jérémie (Jer 6, 9-15; 9, 1-5), Amos (Am 2, 6-16; 5, 21-27), Michée

⁶⁴ C'est aussi ce que souligne J.B. GREEN, *The Theology of the Gospel of Luke*, p. 84. D'ailleurs, la majeure partie de son chapitre quatre porte sur la proclamation aux pauvres et aux marginalisés comme clé de lecture de l'évangile de Luc (p. 76-101).

⁶⁵ On retrouve un important cas de critique textuelle dans ce verset qui oriente la compréhension de la péricope dans une perspective, soit messianique, soit prophétique. La portée prophétique est plus cohérente avec la théologie d'ensemble de Luc. Pour une discussion détaillée sur la question, voir O. MAINVILLE, *L'Esprit dans l'oeuvre de Luc*, p. 210-213.

(Mi 2, 1-5; 6, 9-16) et autres. On aura effectivement reconnu en lui le ministère du prophète puisque Luc fera dire aux disciples d'Emmaüs : « Ce qui concerne Jésus de Nazareth, qui fut un prophète puissant en action et en parole devant Dieu et devant tout le peuple » (Lc 24, 19). Dans le discours que l'évangéliste met dans la bouche de Pierre, sous le portique de Salomon, Jésus est présenté comme *le* prophète, à la suite de Moïse et semblable à lui (Ac 3, 22). Étienne, dans son discours, prendra aussi longuement exemple sur Moïse pour introduire la mort de Jésus, attribuée à un peuple qui l'a tué comme leurs pères ont tué tous les prophètes (Ac 7, 17-53, partic. v. 51-52). Mais ce n'est pas tout. Jésus mort, ressuscité, devenu Seigneur et dépositaire de l'Esprit, en le répandant sur la communauté, en fera un peuple de prophètes, accomplissant ainsi la prophétie de Joël (Ac 2, 17-21) : « En ces jours-là, je répandrai de mon Esprit et ils seront prophètes » (v. 18b). La Pentecôte devient, pour la communauté, l'équivalent du baptême pour Jésus, un baptême dans l'Esprit (Ac 1, 5) : l'identité de prophète du Jésus lucanien est transférée à la communauté. Ce faisant, ils pourront eux aussi agir en prophètes à la suite de Jésus, guérissant les malades (Ac 3, 1-10; 5, 15; 9, 32-35; 14, 8-10), relevant les morts (Ac 9, 36-43; 20, 7-12). Inscire Jésus, et la communauté à sa suite, dans la tradition prophétique devient un autre élément de l'unité de l'histoire du salut selon Luc.

D'autre part, par la parole de Lc 4, 24, « aucun prophète n'est bien accueilli dans sa patrie », l'évangéliste anticipe à la fois la fin de l'évangile où ce même Jésus sera rejeté par les dirigeants juifs, ainsi que le mode de développement du christianisme, notamment à travers le ministère paulinien, qui sera principalement orienté vers les païens⁶⁶. C'est une autre raison pour laquelle Luc puise dans l'Écriture les exemples de l'action d'Élie envers la veuve de Sarepta et d'Élisée en faveur de Naaman le Syrien (v. 25-27) : dans les deux cas, il rappelle que les actions salvatrices des deux prophètes ont été faites à l'endroit d'étrangers, au détriment de leurs co-religionnaires. Par cet exemple, Luc cherche à montrer que, pour Jésus, l'appartenance à la communauté juive, au peuple élu, ne garantit plus le salut. On en revient à cette inclusivité dont on a parlé dans le premier chapitre : tous sont éligibles en autant qu'ils ouvrent leur cœur. Ce sera le cas du centurion, un païen dont la foi est sans pareille en Israël, et dont le serviteur sera guéri (Lc 7, 1-10); de la femme pécheresse chez le Pharisien, une exclue pardonnée parce qu'elle a beaucoup aimé (Lc 7,

⁶⁶ Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que le rejet de Jésus dans la synagogue de Nazareth préfigure celui de Paul dans plusieurs synagogues de la diaspora, notamment celle d'Antioche de Pisidie, alors que lui et Barnabas, devant le rejet des Juifs, décident de se tourner vers les païens (Ac 13, 46).

36-50); de Zachée, le publicain repentant, qui choisit de réparer ses fautes (Lc 19, 1-10). Cela est aussi illustré dans la parabole du grand festin, alors que, non seulement les plus miséreux de « la ville », donc du peuple de Dieu, seront invités, mais aussi ceux de l'extérieur, par les routes et au-delà des clôtures, les plus démunis et les païens (Lc 14, 15-24).

Les qualificatifs des deux personnages guéris par Élie et Élisée ne sont pas à négliger non plus. On a d'abord une veuve, de la région de Sarepta, qui est sauvée par Élie lors de la famine et à qui son fils sera rendu (1R 17, 1-24). Sa vulnérabilité est triple : femme, veuve, étrangère. Luc, par ce premier exemple, montre que son Jésus est là pour les personnes les plus vulnérables de la société, et notamment pour les femmes qui sont des êtres humains à part entière. Sinon, pourquoi avoir pris un tel exemple ? Celui-ci anticipe aussi déjà le geste de Jésus en faveur de la veuve de Naïn, à qui le fils est rendu, comme dans le cas de la veuve de Sarepta (Lc 7, 11-17), de même que ses exemples de veuves mises en valeur, soit dans le récit de celle qui demande et obtient justice (Lc 18, 1-8) ou de cette autre qui est un exemple de piété avec sa modeste offrande constituant le tout de son avoir (Lc 21, 1-4). D'entrée de jeu, le programme du ministère de Jésus selon Luc inclut les femmes, et les plus déshéritées d'entre elles. Fidèle à son désir de parallélisme homme-femme, Luc double cet exemple de celui de Naaman le syrien, un lépreux guéri par Élisée (2R 5, 1-19). Lui aussi est étranger et en plus, il est lépreux, une maladie signe d'impureté et suscitant le rejet et l'exclusion. Ces deux récits pris de concert montrent bien comment le Jésus de Luc est, dès le départ de son ministère, engagé auprès des plus démunis, des exclus, des femmes tout autant que des hommes et des étrangers, même si ce dernier trait sera révélé de manière plus éclatante dans les *Actes*. On peut d'ailleurs se demander si cette prédilection du Jésus lucanien pour les pauvres de toutes sortes, dont les femmes, n'est pas en congruence directe avec la présentation de Jésus comme prophète. Ceux-ci, on vient de le voir, étaient engagés à la défense de la veuve et de l'orphelin, en faveur de la justice et d'un culte véritable engageant le cœur, plutôt que d'un rituel d'apparence. L'action de Jésus va totalement en ce sens. Peut-être est-ce parce que l'homme de Nazareth a agi en prophète auprès de ces plus démunis que Luc choisit d'insister sur cette caractéristique.

Dans cette péricope, de même que dans les récits d'enfance, le ton est donné, le protagoniste est présenté, le programme est tracé, les écueils et les rejets se dessinent déjà. La rédaction de Luc atteint ici le sommet de son art et plusieurs grands traits de sa théologie

sont révélés : le salut amené par Jésus s'enracine dans une histoire de salut qui le précède, notamment à travers les personnages vétérotestamentaires qui le présentent, comme Zacharie, Élisabeth et Syméon; ce salut s'inscrit aussi dans l'histoire humaine; Jésus est d'abord et avant tout solidaire des humbles et des rejetés; il vient opérer la libération intégrale des êtres humains de tous les types de captivité; les femmes y ont une place au même titre que les hommes; le salut est ouvert aux païens comme aux Juifs. À tous ces traits, il faut en ajouter deux que l'on s'est contenté d'effleurer jusqu'à maintenant : l'importance de Jérusalem et de l'Esprit chez Luc.

Nul besoin de se demander pourquoi Jérusalem est si centrale dans l'évangile lucanien. En fait, selon l'objectif théologique de Luc, ce lieu est le point focal de l'histoire du salut. C'était le haut lieu de l'époque d'Israël. C'est maintenant à la fois là que tout se termine et que tout débute : « Mort/résurrection/enlèvement : c'est le point d'arrivée de la mission de Jésus. Enlèvement/exaltation/don de l'Esprit : c'est le point de départ de la mission ecclésiale »⁶⁷. On voit donc que Jérusalem, ville de tous les aboutissements et de tous les renouveaux, est un lieu théologique pour Luc et constitue un axe d'unité, à la fois de son histoire du salut et de son œuvre. Ce n'est d'ailleurs pas anodin si, par trois fois, on se retrouve à Jérusalem, et qui plus est au temple, dans le récit d'enfance lucanien : lors de l'annonce de la naissance de Jean à Zacharie, alors que ce dernier officie dans le temple (Lc 1, 5-23); lors de la présentation de Jésus au temple (Lc 2, 22-39); lors du pèlerinage annuel à Jérusalem, alors que Jésus quitte ses parents pour « être chez son Père » (Lc 2, 41-52). Cette présence anticipe d'ailleurs toute la fin du ministère de Jésus qui se déroulera dans la Ville Sainte et au temple (Lc 19, 29 – 22, 46), tout comme sa Passion.

De même, l'Esprit, source de la mission de Jésus et de la mission chrétienne, est un acteur fondamental dans les deux livres, un élément unificateur entre les différentes étapes de l'histoire du salut : « Les termes 'Esprit' et 'Esprit Saint', en lien avec l'Esprit de Dieu, reviennent pas moins de 17 fois dans l'évangile de Luc et 54 fois dans les Actes »⁶⁸. Comme on l'a dit, dès les récits d'enfance, c'est l'Esprit qui couvre Marie de son ombre, assurant une protection divine à l'enfant à naître, tout en anticipant déjà le type de messianisme qui sera exercé, en l'occurrence, un messianisme pneumatique. C'est ce même Esprit qui, lors du baptême, « descendit sur Jésus ». Les prophètes vétéro-testamentaires ne

⁶⁷ M. GOURGUES, *Les deux livres de Luc*, p. 33.

possédaient l'Esprit que de manière limitée, en lien avec leur mission; Jésus le possède en plénitude en vue de la sienne, bien qu'il ne puisse encore en disposer. L'évangile se clôt alors que le Ressuscité en annonce la venue aux siens, pour les habiliter à être témoins : « Je vais envoyer sur vous ce que mon Père a promis... une puissance » (Lc 24, 49); les *Actes* s'ouvrent en spécifiant que les disciples vont recevoir un baptême dans l'Esprit Saint (Ac 1, 5), la puissance du Saint Esprit (Ac 1, 8), toujours en vue du témoignage. C'est ce même Esprit que le Christ, exalté à la droite de Dieu, a reçu du Père afin de le répandre sur les siens (Ac 2, 33), réalisant ainsi la prophétie de Joël (Jl 3, 1-5; Ac 2, 17-21). L'Esprit chez Luc s'avère donc l'élément unificateur qui traverse les trois étapes de l'histoire du salut mais qui, maintenant de manière nouvelle, est répandu en plénitude sur tous ceux et celles qui confessent le Christ, en vue du témoignage⁶⁹.

Je n'ai pas la prétention d'avoir couvert ici l'ensemble de la théologie lucanienne. Mais ce survol de quelques grands traits, pertinents à la présente étude, nous permet maintenant de voir si ce portrait théologique peut s'arrimer à ce que l'on a déjà dit de la composition et de la situation de la communauté lucanienne. Il est important de préciser l'orientation de ce qui suit. Il est évident que Luc écrit d'abord son double ouvrage afin de proclamer la bonne nouvelle du salut et de prêcher le Royaume, advenu en la personne de Jésus, fait Christ et régnant maintenant sur la communauté et le monde. Mais la synthèse qui sera proposée ici privilégie nettement la visée sociologique. Dans le cadre d'une thèse qui cherche à étudier comment Luc traite le motif des femmes disciples dans son ouvrage, il importe de bien saisir dès le départ comment la théologie lucanienne peut être le reflet de la situation de la communauté, notamment de la situation des femmes de cette communauté, disciples, elles aussi, du Ressuscité. La question des femmes dans le mouvement Jésus et la communauté lucanienne, on ne le dira jamais assez, est une problématique culturellement située; une approche sociologique s'avère donc indispensable à une juste intelligence du propos. Il est aussi évident que l'analyse des textes ciblés en révélera davantage. Voici donc ce que l'on peut déduire à cette étape de la recherche.

⁶⁸ M. GOURGUES, *Les deux livres de Luc*, p.35. L'auteur souligne aussi que cela représente le double des mentions des trois autres évangiles réunis et près du tiers des emplois dans tout le Nouveau Testament.

⁶⁹ Pour une explication plus élaborée de ce développement, voir O. MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*.

À la suite d'Esler⁷⁰, on a émis l'hypothèse d'une communauté constituée à la fois de Chrétiens issus du judaïsme et d'autres issus du paganisme, particulièrement du groupe des « Craignant-Dieu », dont Corneille pourrait être le paradigme. Ce serait pourquoi plusieurs représentants de ce groupe sont présents dans l'évangile et, le plus souvent, valorisés⁷¹. On a aussi proposé que la préoccupation de Luc à parler des riches et des pauvres, particulièrement dans l'évangile, pointe vers une communauté où l'on retrouve à la fois des biens nantis de l'élite citadine⁷² et des misérables, peut-être même jusqu'aux plus déshérités d'entre eux : boiteux, aveugles, sourds, etc... Et en effet, Luc montre dans plusieurs textes, dont ceux des récits d'enfance et du discours à Nazareth, que la venue de Jésus se fait d'abord en leur faveur⁷³. Il invite aussi les riches de sa communauté à partager véritablement avec les frères et soeurs pauvres, particulièrement si leurs richesses ont été acquises de manière malhonnête ou en profitant d'un système qui exploite le pauvre pour enrichir les mieux nantis. Les nombreux textes de l'évangile et des *Actes* sur le bon usage et/ou le partage des richesses ne peuvent qu'être le reflet d'une problématique particulière de la communauté où un tel partage pouvait ne pas toujours aller de soi : ce serait pourquoi Luc insiste tant sur ce thème⁷⁴. Aux pauvres de la communauté, l'évangéliste affirme que

⁷⁰ Plusieurs éléments de cette synthèse sont tirés de l'ensemble de l'ouvrage de P.F. ESLER, *Community and Gospel...*, de même que de sa conclusion, p. 220-223, mais sont assorties de mes propres réflexions et découvertes, notamment sur la question des femmes.

⁷¹ Le centurion, modèle de foi, en Lc 7, 1-10; celui qui reconnaît Jésus crucifié comme un Juste en Lc 23, 47; Corneille, lui aussi un centurion, qui vit dans la crainte de Dieu et obéit sans tarder à la vision angélique en envoyant des émissaires auprès de Pierre à Joppé (Ac 10, 1-8.24-33).

⁷² Luc a la préoccupation de mentionner plusieurs personnes d'assez haut rang, soit des sympathisants de Jésus (les centurions mentionnés à la note précédente, ou encore Jeanne, la femme de Chouza intendant d'Hérode en Lc 8, 3) ou des convertis comme l'eunuque éthiopien, un haut fonctionnaire de la reine Candace (Ac 8, 26-39), Manaen, le compagnon d'enfance du tétrarque Hérode (Ac 13, 1), les femmes de haut rang de Bérée (Ac 17, 12), le proconsul Sergius Paulus qui s'intéresse à Paul (Ac 13, 7), des responsables du culte de l'empereur d'Éphèse, amis de Paul (Ac 19, 31). Cette liste se retrouve dans P.F. ESLER, *Community and Gospel...*, p. 184. Par contre, Esler soutient, p. 184, que Luc lui-même appartenait à la strate supérieure de la société gréco-romaine puisque l'éducation littéraire était inaccessible aux gens de classe inférieure. Si ce n'est pas impossible, la seule aisance littéraire de Luc semble bien mince pour le situer socialement.

⁷³ La prière du Magnificat (Lc 1, 46-55) est particulièrement évocatrice de ce renversement radical de l'ordre des choses, de l'élévation des humbles et de l'abaissement des puissants, de l'abondance de biens aux affamés et du dénuement des riches; plus largement, il s'agit du remplacement d'un système patronage-clientèle basé sur une stricte réciprocité par la gratuité du don et du partage. C'est probablement ce qui fait dire à L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 22, qu'un des grands traits théologiques chez Luc est ce grand renversement des valeurs sociales et religieuses, modifiant la hiérarchie existante entre les moins que rien et les estimés, entre pauvres et riches.

⁷⁴ Outre les récits déjà cités, pensons aux béatitudes lucaniennes qui évoquent des situations plus concrètes, plus factuelles que celles, spiritualisées, de Matthieu (Lc 6, 20-26 vs Mt 5, 3-12); à la juste attitude envers les biens de ce monde (Lc 12, 13-15); à la parabole du riche insensé (Lc 12, 16-21); à l'exemple du vrai trésor inaltérable (Lc 12, 33-34); à l'incitation à inviter les pauvres, liée à la parabole du grand festin (Lc 14, 12-24). L'épisode du riche notable est sûrement le plus éloquent (Lc 18, 18-30).

leur sort sera différent dans l'au-delà⁷⁵, mais que la vie communautaire en est déjà le signe, car les riches y partagent leurs richesses⁷⁶.

Cette communauté devait aussi, comme les communautés pauliniennes, avoir adopté la commensalité entre tous ses membres, ce qui isolait encore plus les Judéo-chrétiens de leurs compatriotes juifs, ou même d'autres Judéo-chrétiens encore sous l'influence de judaïsants⁷⁷. Si cette polémique est plus apparente dans les lettres pauliniennes, certains passages des *Actes* en font clairement état⁷⁸. Il en était probablement de même pour les membres de l'élite en regard des non-chrétiens appartenant à leur classe sociale, comme le modèle urbain de Rohrbaugh, déjà évoqué, le laisse aisément présager⁷⁹. Il est donc essentiel, et ce serait un des objectifs de Lc – Ac, de légitimer ce nouveau mouvement aux yeux même de ses membres, d'enraciner ses pratiques, à la fois dans la tradition du judaïsme et dans la pratique de Jésus, afin de conforter les Chrétiens dans ces nouvelles façons de faire qui les isolent, qui de leur groupe racial et religieux, qui de leur classe sociale.

L'analyse a aussi démontré que la communauté devait compter un nombre significatif de femmes, dans ses membres ou son entourage. Certaines pouvaient patronner le mouvement à l'aide de leurs moyens financiers ou de leur influence : Luc légitime leur rôle en montrant que cette pratique s'enracine dans la pratique du mouvement de Jésus

⁷⁵ La parabole du riche et de Lazare est évocatrice à cet égard (Lc 16, 19-31). Pensons aussi à la parabole de l'ami qui se laisse fléchir (Lc 11, 5-8), à la prière persistante qui est exaucée (Lc 11, 9-13); à la veuve qui obtient satisfaction contre le juge (Lc 18, 1-8), mais aussi à l'invitation à vivre de la grâce de Dieu (Lc 12, 22-32).

⁷⁶ L'organisation du partage communautaire est décrite en Ac 2, 42-47; 4, 32-37, de manière idéalisée bien sûr, mais pour montrer comment les choses devraient être. Inversement, l'épisode d'Ananias et Saphira montre ce qu'il en coûte aux riches d'essayer de tromper l'Esprit Saint et de refuser hypocritement le partage. Par contre, on voit ce qui arrive au riche Zachée (Lc 19, 1-10) qui répare ses actions malhonnêtes et partage ses richesses : « Le salut est venu pour cette maison » (v. 9). Luc ménage des incitatifs positifs pour les riches qui choisissent de partager de bon cœur.

⁷⁷ Rappelons que les judaïsants étaient des Chrétiens convaincus que l'adhésion au Christ continuait d'exiger un respect de la loi mosaïque, notamment quant à la circoncision, aux règles de pureté, aux règles alimentaires, ainsi qu'au partage de la table avec des gens d'origine païenne, fussent-ils devenus chrétiens. Ils sont clairement mis en scène par Luc en Ac 15, 1 : « Certaines gens, étant descendus de la Judée, enseignaient aux frères : 'Si vous n'êtes pas circoncis selon la coutume de Moïse, vous ne pouvez pas être sauvés'. ».

⁷⁸ C'est le cas de l'épisode de Pierre chez Corneille, notamment la vision de Pierre (Ac 10, 9-16.24-29.36.44-48), de même que son récit de ces événements aux frères de Judée (Ac 11, 1-18). L'assemblée de Jérusalem, relatée en Ac 15, 1-35, porte plus généralement sur le fait que les païens ne souscrivent pas à l'ensemble de la loi de Moïse, notamment la circoncision. Paul, en Gal 2, 11-21, fait clairement état d'un conflit autour du partage de la table entre Judéo-chrétiens et Pagano-chrétiens.

⁷⁹ Comme on l'a déjà dit, l'injonction d'inviter les pauvres plutôt que ses parents et amis (Lc 14, 11-14), de même que la parabole du grand festin (Lc 14, 15-24), montrent bien qu'il n'était pas dans les usages de côtoyer des gens de statut différent. Cette commensalité s'inscrit donc dans une injonction du Jésus de Luc lui-même.

(Lc 8, 3)⁸⁰, tout en montrant qu'elle était aussi répandue dès les débuts de l'Église (Ac 17, 4.12). Mais il devait y avoir surtout des femmes de la strate des non-élites, travaillant pour subvenir à leurs besoins⁸¹, ainsi que des femmes au plus bas rang de l'échelle sociale, notamment des veuves qui sont l'objet de nombreux récits dans l'évangile et qu'on retrouve aussi dans les *Actes*⁸². Luc insiste sur cette présence féminine et l'analyse des textes démontrera de manière convaincante qu'il leur a fait une place significative de témoins au sein de sa communauté.

Finalement, il reste un point qu'on n'a pas traité. Esler⁸³ croit qu'il y avait aussi des membres de la communauté qui étaient des « employés » de l'Empire romain : à preuve, les mentions de centurions, sympathiques au message de Jésus et des chrétiens, dont on a déjà vu des exemples; pensons aussi aux attitudes positives de certains officiers romains envers Paul⁸⁴; également éloquent est le report de la responsabilité des arrestations de Jésus et Paul sur l'élite juive, tout en innocentant les autorités romaines⁸⁵. Cela expliquerait bien l'atténuation de l'attente apocalyptique dans l'œuvre de Luc, que Conzelmann attribue, avec raison, au retard de la Parousie⁸⁶, mais que Esler voit aussi comme une élaboration

⁸⁰ On se questionnera, lors de l'analyse de ce texte, à savoir si cette pratique de patronage fut historique ou si elle n'est évoquée que pour enraciner et légitimer la pratique communautaire ultérieure.

⁸¹ Les exemples sont nombreux et on les a déjà évoqués dans la section sur la place des femmes au sein de la communauté lucanienne. Rappelons les cas de Marie, mère de Jean-Marc (Ac 12, 12), de Lydie (Ac 16, 14ss) ainsi que de Prisca (Ac 18, 2-3.18-19.26).

⁸² Dans cette catégorie, pensons aux passages déjà cités de la veuve de Naïm (Lc 7, 11-17), de celle qui obtient justice contre un juge injuste (Lc, 18, 1-8), de la veuve misérable qui offre le peu qu'elle a au temple (Lc 21, 1-4). Rappelons-nous aussi de Tabitha (Ac 9, 36ss) qui, bien que ce ne soit pas précisé clairement, semble être une veuve oeuvrant pour les veuves plus déshéritées (ainsi que la présence de veuves en pleurs à son chevet le laisse croire, v. 39). Le fameux conflit de Ac 6, 1-6, nonobstant ses circonstances réelles difficilement repérables, surgit tout de même, selon Luc, au sujet de veuves injustement traitées. C'est donc dire l'importance que l'auteur accorde à cette catégorie de déshéritées, tant par leur genre que leur situation économique précaire.

⁸³ Voir P.F. ESLER, « Rome and the ancestral theme », dans *Community and Gospel...*, p. 201-219.

⁸⁴ On peut noter toutes les démarches que fera le tribun Lysias afin de protéger Paul de la colère des Juifs (Ac 21 – 23); l'attitude du centurion Julius qui, chargé d'escorter Paul jusqu'à Rome, le traite avec humanité (Ac 27, 1-3) et le protège de l'équipage du bateau (Ac 27, 42-44). Ces exemples, de même que d'autres, sont tirés de P.F. ESLER, *Community and Gospel...*, p. 202.

⁸⁵ L'exemple de Pilate dans la version lucanienne du procès de Jésus est éloquent. À trois reprises, en Lc 23, 4.14.22, Pilate affirme que Jésus ne mérite pas la mort. À chaque fois, les grands prêtres et les chefs des Juifs réclament sa mort et excitent le peuple contre Jésus (Lc 23, 5.18.23). De la même manière, le proconsul Gallion refuse de céder aux pressions des Juifs et de condamner Paul (Ac 18, 12-16). Les diverses comparutions de Paul devant les tribunaux romains sont aussi assez éloquentes : Félix refuse de condamner Paul, le laisse en prison avec un régime libéral et le reçoit même en audience pour discuter avec lui, en compagnie de sa femme Drusille (Ac 24, 22-26); Festus, même s'il laisse Paul en prison pour plaire aux Juifs, refuse de le transférer à Jérusalem, lui sauvant ainsi la vie et accepte de le faire juger devant l'empereur (Ac 24, 27 – 25, 12). Pour plus de détails quant à ces exemples, voir encore P.F. ESLER, *Community and Gospel...*, 203-204.

⁸⁶ Voir la seconde section de H. CONZELMANN, « Luke's Eschatology », dans *The Theology of Saint Luke*, p. 95-136. Aussi, l'explication déjà donnée à la note 47 du présent chapitre.

lucanienne facilitant la double allégeance de certains membres de la communauté, à la fois au Christ et à l'Empire⁸⁷.

En ne retenant essentiellement que des considérations sociologiques, Luc chercherait donc à démontrer⁸⁸ : 1) que la foi chrétienne est l'accomplissement de la foi juive et que le partage de la table entre les chrétiens, peu importe leur origine, a été voulue tout au début de l'Église, depuis Pierre lui-même; 2) que l'Évangile a une préférence marquée pour les pauvres de la communauté, pour laquelle Luc valorisera le partage entre les pauvres et les riches, tout en faisant valoir que le salut est ouvert aux riches, mais à la mesure de leur générosité envers les pauvres; 3) que ni Jésus ni Paul n'ont été reconnus coupables par l'autorité romaine parce que la religion chrétienne n'est pas nouvelle, mais bien l'aboutissement de la foi juive. Son caractère traditionnel n'en fait pas une menace à l'ordre romain, lequel n'avait d'ailleurs rien contre ses fondateurs, Jésus ou Paul.

L'œuvre de Luc serait donc, outre un ouvrage théologique, un exercice de légitimation du mouvement chrétien à l'endroit de ses propres membres en butte aux pressions sociales et politiques. L'hagiographe se devait de les conforter dans cette commensalité interreligieuse et sociologique, afin qu'ils demeurent fidèles à leur nouvelle croyance et solidaires les uns des autres. L'auteur est motivé notamment par les forces socio-politiques affectant les membres du groupe et par le trouble qu'elles suscitent. Conséquemment, la théologie lucanienne est influencée, pour ne pas dire conditionnée, à la fois par le message de Jésus mais aussi par les caractéristiques particulières de sa communauté, qu'elles soient d'ordre ethnique, religieux, politique ou économique.

À la suite de ce chapitre, et de l'ensemble de cette première partie, on se retrouve avec un portrait de la société au début de l'ère chrétienne, tant dans ses manières de penser et d'envisager le monde et les rapports entre individus, que dans la situation de la famille, de la femme et de la place de cette dernière dans la vie civile et religieuse. On a aussi identifié quelque peu ce que pouvait être la communauté lucanienne et certaines préoccupations de l'évangéliste en écrivant son double ouvrage, tant au plan purement

⁸⁷ Il serait, en effet, malaisé pour un officier impérial de participer à un culte qui proclame la fin prochaine du monde, et donc la chute de l'Empire pour lequel il travaille. Voir P.F. ESLER, *Community and Gospel...*, p. 210. Ceci dit, le motif de Conzelmann, le retard de la Parousie, n'est pas à écarter non plus, bien loin de là. En fait, ce retard a probablement contribué à la conception lucanienne de l'histoire du salut telle que l'évangéliste nous la présente, tout en facilitant l'allégeance de certains officiers romains. Mais ce dernier motif ne serait que secondaire à mon avis.

théologique qu'en rapport avec les défis de cette même communauté. Avec ce fond de scène en tête, on peut maintenant s'attacher à étudier les textes de l'évangile lucanien qui nous parlent des femmes disciples. Ce que l'on a vu nous permettra d'en apprécier toutes les nuances et, surtout, de ne pas faire dire à ces textes ce que Luc n'aurait pas pu y mettre, compte tenu de l'époque, de la situation des femmes et du contexte de la communauté lucanienne.

⁸⁸ Cette synthèse reprend succinctement certaines des conclusions de l'ouvrage de P.F. ESLER, *Community and Gospel...*, p. 220-223.

DEUXIÈME PARTIE

ANALYSES EXÉGÉTIQUES

Pour traiter le thème des femmes disciples à partir de l'évangile de Luc, j'ai ciblé quatre textes¹ qui mettent en scène des femmes qu'on peut, semble-t-il, désigner comme « disciples ». L'analyse de chaque péricope constituera un chapitre. Les textes retenus sont les suivants :

Les femmes qui suivaient Jésus : Lc 8, 1-3

Les femmes témoins de la crucifixion : Lc 23, 49

Les femmes au tombeau : Lc 23, 55 — 24, 11

La visite de Jésus chez Marthe et Marie : Lc 10, 38-42

Pour chaque passage, je procéderai à la critique textuelle, à la traduction et l'analyse du texte². Deux précisions s'imposent ici. La première concerne la critique textuelle. Tous les cas de critique textuelle ont été évalués, mais tous ne seront pas traités dans le texte de la thèse, ni même en note, afin de ne pas alourdir ou allonger indûment les démonstrations. Les variantes mineures ne seront donc pas analysées dans la mesure où elles satisfont à deux conditions : elles n'ont aucune incidence sur l'analyse ou l'interprétation du texte; la leçon adoptée est la même que celle retrouvée dans Nestlé-Aland³. Dans quelques rares cas, on fera cependant exception à cette règle, car la mention d'une variante pourra s'avérer l'occasion de discuter certaines questions inhérentes à l'étude du corpus lucanien dans son ensemble: pensons au caractère particulier du texte occidental pour l'étude de *Luc-Actes* ou encore aux « non-interpolations occidentales ». La seconde précision concerne mes choix de traduction. On remarquera que, parfois, celle-ci colle au texte grec de très près, quitte à alourdir le libellé français; à d'autres occasions, je me suis écartée du grec afin de rendre la traduction plus fluide. Cela pourra sembler contradictoire en terme de démarche, voire aléatoire, mais l'objectif *premier*, dans les deux cas, était de rendre au mieux le sens que je

¹ Ces textes ne constituent que l'épine dorsale de la thèse. D'autres textes devront évidemment s'ajouter, afin d'éclairer le portrait tracé par ceux-ci avec l'ensemble de la théologie lucanienne. Ces autres textes proviendront à la fois de l'*évangile de Luc* et des *Actes*. On comparera aussi parfois le portrait de ces femmes disciples avec celui des autres évangiles, pour mieux saisir les particularités lucaniennes dans certains récits (ex : les femmes au tombeau).

² Par « analyse », j'entends tout ce qui peut contribuer à compléter ou affiner la traduction de la péricope étudiée : analyse grammaticale, syntaxique, etc...

³ E. et E. NESTLÉ et K. et B. ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 27^{ème} éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

percevais dans le texte lucanien, tout en favorisant une traduction relativement agréable à lire lorsque cela était possible. Une traduction est toujours subjective, à divers degrés; j'espère simplement ne pas avoir trahi la pensée de Luc.

À la suite de ces étapes plus techniques, on procèdera à l'interprétation exégétique proprement dite, mais celle-ci s'articulera différemment selon les péripécies analysées. Ainsi, pour celles qui comportent des parallèles dans les autres évangiles (la crucifixion et le tombeau vide), on s'attardera essentiellement aux particularités de la rédaction lucanienne. Dans le cas des passages sans parallèle, les femmes qui suivaient Jésus et la visite à Marthe et Marie, on examinera plutôt le rôle du récit dans la logique d'ensemble de l'œuvre. De plus, alors qu'avec Lc 8, 1-3, on se préoccupera aussi du rôle que les femmes disciples ont pu avoir au sein du mouvement Jésus, le récit de Marthe et Marie permettra de mieux cerner qui ont pu être ces deux femmes pour la communauté primitive, notamment en comparant avec leur portrait dans l'évangile johannique. Dans l'analyse des quatre textes, une attention particulière sera portée au vocabulaire employé par Luc; on se rendra compte que les choix de l'évangéliste en cette matière sont souvent fort révélateurs. On prendra également soin de faire de nombreux liens avec l'ensemble de la théologie lucanienne, tant dans l'évangile que les *Actes* : celle-ci s'avère essentielle à une juste interprétation des péripécies dans la cohérence d'ensemble du double ouvrage.

Outre les quatre textes de mon corpus, je traduirai certains passages évoqués qui auraient un impact sur les démonstrations. Cependant, lorsque je ne ferai que mentionner d'autres textes, soit à l'intérieur du corpus lucanien, soit dans les autres évangiles, j'utiliserai la *Traduction Œcuménique de la Bible (TOB)*⁴, après avoir comparé avec d'autres traductions. En faisant ce choix, je ne porte aucun jugement de valeur, ni sur cette traduction, ni à l'égard des autres. C'est simplement celle à laquelle je me réfère généralement pour travailler.

⁴ COLLECTIF, *Traduction Œcuménique de la Bible (TOB)*, Paris, Cerf, 1983.

CHAPITRE 4

LES FEMMES QUI SUIVAIENT JÉSUS : Lc 8, 1-3

L'évangile de Luc nous présente, au cœur du ministère galiléen, ceux – et celles ! – qui suivent Jésus à travers ses déplacements de villes en villages. Ces trois petits versets semblent bien anodins puisque la péricope ne fait état ni d'une rencontre déterminante, ni d'un discours inspiré de Jésus, ni d'une guérison spectaculaire. À part les auteures et exégètes féministes, les commentateurs y accordent une importance très relative¹. Pourtant, nous le verrons dans les pages qui suivent, de nombreuses questions surgissent de ces quelques lignes exclusives à Luc. En voici le texte:

8.1 Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς καὶ αὐτὸς διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ, 8.2 καὶ γυναῖκές τινες αἱ ἦσαν τεθεραπευμένοι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν, Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή, ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει, 8.3 καὶ Ἰωάννα γυνὴ Χουζᾶ ἐπιτρόπου Ἡρώδου καὶ Σουσάννα καὶ ἕτεροι πολλοί, αἵτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς.

Dans ce chapitre, on procédera d'abord à la critique textuelle du passage, pour ensuite en proposer une analyse syntaxique et une traduction. On s'attardera par la suite à déterminer l'historicité de la présence de femmes disciples dans le mouvement itinérant de Jésus, ce que peu, sinon pas d'auteurs font de manière systématique. Puis, afin de mieux circonscrire le type d'activité que les femmes disciples ont pu exercer, on explorera le sens du syntagme « αἵτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς », et ce, en deux temps principaux : par une étude du verbe *διακονέω* et des termes apparentés chez Luc; par une analyse similaire du participe *ὑπαρχόντων*. Cette analyse permettra de justifier la traduction adoptée pour ce syntagme. Quelques considérations additionnelles et une synthèse des acquis complèteront le chapitre.

¹ Il faut tout de même noter l'intérêt de certains. Ainsi, J.A. FITZMYER, dans son volumineux commentaire *The Gospel According to Luke*, y consacre quatre pages. Quant à J. NOLLAND, *Luke*, 3 vols, (WBC 35a, 35b, 35c), Dallas, Word Books, 1989, vol. 1, il réserve cinq pages sur le sujet. Il en est de même pour F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 1. Le commentaire de R.H. STEIN, *Luke*, (NAC 24), Nashville, Broadman, 1992, en compte deux. Mais les autres sont généralement plus concis; souvent même, l'explication de notre péricope est tout simplement amalgamée à celle de la parabole de la semence qui la suit. Et jusqu'aux années '80, les articles sur le sujet étaient, eux, très rares. B. WITHERINGTON, « On the Road... », p. 243, souligne : « Lk 8, 1-3 has the somewhat dubious honor of being one NT pericope that has received no treatment in any scholarly journal of the last hundred years. »

4.1 Critique textuelle

Avant de procéder à la traduction du passage, un point de critique textuelle doit être discuté². Au verset 3, plusieurs manuscrits de grande valeur remplacent le pronom *αὐτοῖς*, de l'expression *διηκόνουν αὐτοῖς*, par *αὐτῶ*. La question est importante, particulièrement en études féministes. Quelle leçon est la plus ancienne, donc éventuellement authentique : celle où les femmes « aidaient »³ Jésus seul (*αὐτῶ*) ou celle où elles aidaient Jésus et les Douze (*αὐτοῖς*) ? Cette dernière possibilité impliquerait-elle que les femmes suivant Jésus n'avaient pas dans son mouvement le même statut que les disciples masculins⁴ ? Les manuscrits supportant la version *αὐτῶ* sont : \aleph A L Ψ f^1 33. 565. 579. 1241.2542 *pm* it *vg*^{cl} *sy*^h *co*; *Mcion*^T. Ceux qui supportent la leçon *αὐτοῖς* sont : B D K W Γ Δ Θ f^{13} 700. 892. 1424 *pm* *lat sy*^{s.c.p. hmg}. Bien que l'on retrouve quelques onciaux de plus en faveur de la version de l'édition, des témoins importants appuient les deux leçons. Il en est de même

² Une des deux variantes mineures de la péricope mérite qu'on s'y attarde. L'ajout d'un *καί* au v. 3, entre les mots *αἵτινες* et *διηκόνουν*, pourrait s'avérer intéressante si elle était mieux appuyée : le sens de renforcement, « même », « aussi », pourrait laisser supposer que les femmes supportent « aussi » le mouvement de Jésus de leurs biens, ce qui laisserait sous-entendre qu'elles y font autre chose. Mais n'étant retrouvé qu'en *D pc* it; *Mcion*^T, il convient de retenir le texte de l'édition. Ce cas donne cependant l'occasion de discuter l'importance du Codex Bezae, principal témoin du texte Occidental, dans l'étude du matériel lucanien. S'il est important pour déterminer le texte de l'évangile de Luc, il s'impose de manière beaucoup plus discriminatoire en regard du texte des *Actes*. Pour un aperçu de diverses tendances, voir E. DELEBECQUE, *Les deux Actes des Apôtres*, (EB ns 6), Paris, Gabalda, 1986. Après avoir résumé brièvement les trois principales options, p. 18-19, celles de F. Blass (les textes occidental et alexandrin sont de Luc, l'occidental étant premier), de J.H. Ropes (ordre inverse de Blass, l'occidental étant un remaniement par des Chrétiens du 2^{ème} s.) et de A.C. Clark (l'occidental est premier, l'alexandrin est l'œuvre d'un « abrégiateur »), Delebecque présente son opinion : pour lui, les textes alexandrin (court) et occidental (long) sont tous deux de Luc, mais le texte court serait antérieur, le texte occidental étant un remaniement ultérieur fait à partir du texte alexandrin par l'évangéliste lui-même à une autre époque et dans un autre contexte. W.A. STRANGE, *The Problem of the Text of Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, soutient quant à lui que le texte des *Actes* aurait été inachevé au moment de la mort de Luc. Deux éditeurs posthumes auraient produit les deux versions que nous connaissons; l'éditeur « occidental » aurait ajouté au texte des notes marginales laissées par Luc sur sa copie de travail, ce qui expliquerait cette version plus longue. Dans leur introduction, M.-É. BOISMARD, et A. LAMOUILLE, *Texte Occidental des Actes des Apôtres*. Tome 1: *Introduction et textes*, (Synthèse 17), Paris, Recherche sur les Civilisations, 1984, p. 5, soulignent que le texte occidental fut très largement discrédité par les auteurs. Ils ajoutent : « Ce mouvement contre le texte Occidental trouve son expression la plus radicale dans les dernières éditions du *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland... ». Il faudra, tout au long de la thèse, demeurer prudente quant aux choix adoptés par notre édition grecque en matière de critique textuelle, surtout en ce qui a trait aux *Actes*.

³ Je traduis pour l'instant *διηκόνουν* par « aidaient ». Ce choix rapide pourra être revu lors de la traduction proprement dite.

⁴ Il faut nuancer ici : les Douze ont chez Luc un rôle particulier, qui les distingue des autres disciples, qu'ils soient hommes ou femmes. Ils sont, par exemple, à distinguer des soixante-douze (Lc 10,1ss). J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, p. 696-697, soutient que Luc reflète ici une distinction entre les Douze et les femmes, faisant en sorte que ces dernières sont effectivement au service de Jésus *et* des Douze. Leur statut particulier pour Luc pourrait faire pencher l'argument en faveur de *αὐτοῖς*. Mais il semble quand même pertinent de préciser si les femmes sont au service de Jésus seul, ou de Jésus et des Douze, et surtout en regard de quelles considérations.

pour les minuscules. Qui plus est, les familles de manuscrits sont aussi réparties entre les deux leçons : orientale (Σ L Ψ) et antiochienne (A) pour *ἀντῶ*; orientale (B W Δ), occidentale (D) et antiochienne (K Γ) pour *ἀντοιῆς*, cette combinaison étant toutefois la plus fiable en critique textuelle. Dans son commentaire, Metzger⁵ règle la question de manière lapidaire et attribue la variante *ἀντῶ* à une correction christocentrique éventuellement due à Marcion. Cela me semble un peu rapide. Puisque dans ce cas-ci la critique externe ne semble pas déterminante, il convient de recourir à des considérations de critique interne. Pour résoudre la question, on doit se demander : comment Jésus est-il objet de la *διακονία* en Luc ?

Le verbe *διακονέω*, qu'on retrouve en Lc 8, 3, revient sept autres fois dans cet évangile⁶ : 4, 39 (belle-mère de Simon); 10, 40 (Marthe et Marie); 12, 37 (le maître qui sert ses serviteurs); 17, 8 (le serviteur qui sert son maître); 22, 26.27a.27c (paroles de Jésus lors de la Cène). Tous ces passages évoquent à première vue le contexte d'un repas. Or, il semble que Luc ait évité systématiquement toute mention où Jésus serait l'objet exclusif d'un service à table⁷. Ainsi, contre toute attente, la belle-mère de Simon, une fois guérie, *les* sert, alors qu'en Mt 8, 14-15, elle *le* sert. Or à cette étape de son ministère, en *Luc*, Jésus n'a pas encore choisi ses disciples : qui donc sert-elle ainsi, outre Jésus et Simon⁸? Lors de l'épisode des tentations (Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13), Luc est le seul à ne pas indiquer que des anges « servaient » Jésus. Même Marc, qui ne consacre que deux petits versets à l'épisode, prend la peine de le souligner. De même, la mention marcienne des femmes dans l'entourage de Jésus, reléguée à l'épisode de la croix en Mc 15, 41, précise que les femmes « *le* suivaient et *le* servaient ». Collins, en parlant du service de la table, matériel et concret, souligne : « There is no scene in Luke where the master is the center of such attentions at table »⁹. Selon lui, les attentions de la pécheresse en Lc 7, 37-38 ne sont pas de cet ordre; en 10, 40, Luc détourne l'attention du service de Marthe envers Jésus pour

⁵ B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London, United Bible Society, 1971, p. 144.

⁶ J'analyserai plus loin chacune des mentions, alors qu'on cherchera à mieux circonscrire le sens du terme. Je me contente pour l'instant de mentionner les passages et leur propos apparent.

⁷ Toute cette démonstration est tirée de J.N. COLLINS, *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 245-246.

⁸ Dans le parallèle en Mc 1,29-31, la belle-mère de Simon *les* sert. Cependant, il est dit que Jésus est accompagné de Jacques, Jean, Simon et André. Le pluriel est donc moins étonnant que dans le passage de Luc, à moins bien sûr que le pluriel ne désigne ici que Jésus et Simon. En *Matthieu*, Jésus a aussi déjà choisi ses premiers disciples, (Mt 4, 18-22).

⁹ J.N. COLLINS, *Diakonia*, p. 245-246.

mettre l'accent sur l'enseignement de ce dernier au sujet du choix de Marie; en 12, 37, c'est le maître lui-même qui se met en service; il en est de même dans les trois occurrences du discours de la Cène, où Jésus se présente comme celui qui sert¹⁰. On voit donc que le Jésus de Luc, du moins l'évocation du personnage historique, n'est jamais à lui seul bénéficiaire d'un service à table, ou plus largement d'un service matériel ou à caractère domestique.

Si l'on revient maintenant à Lc 8, 1-3, les destinataires du service des femmes sont-ils Jésus seul ou Jésus et les Douze ? Le pluriel devient crédible à maints égards. D'abord, il reprendrait la même structure lexicale qu'en 4, 39, lors de la guérison de la belle-mère de Simon. Il serait aussi conforme à la théologie lucanienne sous l'angle que l'on vient d'examiner, alors que Jésus apparaît tout au long de l'évangile comme « serviteur » et non comme « servi ».

La tradition a massivement penché pour le pluriel et le choix des commentateurs et des traducteurs en fait foi¹¹. Cependant, outre les commentaires et traductions, certaines auteures ont sérieusement argumenté en faveur du singulier. C'est notamment le cas de Carla Ricci et Robert Karris¹². Je reprends ici les principaux arguments de Ricci, que Karris se contente de citer dans sa propre argumentation. Selon elle¹³, le passage donne des informations au sujet de Jésus et des femmes et ne mentionne les « Douze avec lui » qu'en passant : il serait donc plus logique de lire un *ἀντῶ* ; au plan syntaxique, *δώδεκα* occupe une fonction secondaire dans la structure de la phrase, alors que « Jésus » en est le premier sujet (en regard des verbes *διώδευεν*, *κηρύσσων* et *εὐαγγελιζόμενος*), et les femmes le second (en rapport avec les verbes *ἦσαν τεθεραπευμένοι* et, dans le cas de Marie de

¹⁰ Collins oublie commodément un autre passage, Lc 17, 8, où le maître exige de se faire servir par son serviteur qui rentre des champs, sans lui manifester quelque reconnaissance. Le maître en question n'est pas le personnage historique de Jésus, bien qu'il puisse figurer le Christ qui enverra ses disciples en mission, comme des serviteurs quelconques. On peut considérer que les disciples, devenus des leaders après la résurrection, seront des serviteurs à la suite de Jésus serviteur.

¹¹ Les commentaires consultés, dont la liste se retrouve en bibliographie, ont tous adopté la variante *ἀντοῖς*, à la seule exception de E. SCHWEIZER, *The Good News According to Luke*, Atlanta, John Knox, 1984. Les bibles de langue française consultées adoptent toutes, sans exception, la leçon majoritaire : la TOB, version de 1983; ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM, *La Bible de Jérusalem. Nouvelle édition revue et augmentée (BJ)*, Paris – Montréal, Cerf – Médiaspaul, 1998; E. OSTY et J. TRINQUET, *La Bible (Osty)*, Paris, Seuil, 1973; et même F. BOYER *et al*, *La Bible Nouvelle Traduction (BNT)*, Paris – Montréal, Bayard – Médiaspaul, 2001, issue d'un projet franco-canadien. La RSV et la NRSV (versions retrouvées sur le logiciel *Bible Windows*, version 5.52, Silver Mountain Software, 1998) vont dans le même sens.

¹² C. RICCI, *Mary Magdalene...*; R.J. KARRIS, « Women and Discipleship... ». A. MAILLOT, *Marie, ma sœur*, (FNTDC), Paris, Letouzey et Ané, 1990, p. 27-28, choisit aussi un singulier, mais ne justifie pas sa position. Il en est de même pour N. KING, *Whispers of Liberation. Feminist Perspectives on the New Testament*, New York, Paulist, 1998, p. 133, qui traduit « minister to him », mentionnant le pluriel entre parenthèses, comme alternative possible.

Magdala, *δαίμονια ἐπὶ ἐξελελύθει*). Ces derniers verbes se réfèrent aussi à Jésus, puisqu'il est le guérisseur; il est donc dans la logique de la phrase de considérer que la diakonia des femmes, réciproquement, s'adresse de manière privilégiée à Jésus.

Exprimant son désaccord avec l'argumentation de Metzger, Ricci explique l'émergence de la variante *αὐτοῖς*. Même si les femmes ont pu se mettre particulièrement au service de Jésus au sein de la communauté itinérante, elles se retrouvent, quelques décennies plus tard, au service de l'ensemble de la communauté de l'évangéliste. Le pronom *αὐτοῖς* rendrait ainsi compte des destinataires du service des femmes au sein de la communauté chrétienne d'où émerge le texte, expliquant ainsi le passage du singulier au pluriel¹⁴.

Comme le rappellent K. et B. Aland, « The reconstruction of a stemma of readings for each variant (the genealogical principle) is an extremely important device, because the reading which can most easily explain the derivation of the other forms is itself most likely the original »¹⁵. L'argumentation de Ricci explique-t-elle suffisamment bien le passage du singulier au pluriel pour nous convaincre que *αὐτῶ* est la leçon d'origine ? Disons qu'elle offre un argument supplémentaire important, sans que celui-ci soit déterminant. Il faut explorer plus avant.

Un autre principe s'énonce ainsi : « *Lectio difficilior lectio potior* » (la leçon la plus difficile est sans doute la plus probable)¹⁶. Nous n'avons vraisemblablement pas ici un cas de difficulté qui soit d'une grande importance théologique¹⁷. S'il y a problème, c'est plutôt au niveau socio-culturel qu'on doit l'élucider. Qu'est-ce qui était plus réproché par les contemporains de Luc ? D'avoir des femmes présentes dans un mouvement itinérant, au

¹³ C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 156-158.

¹⁴ L'auteure explique le singulier retrouvé en Mt 27, 55 et Mc 15, 41 : il est logique que l'on se réfère à Jésus seul comme bénéficiaire du service des femmes car les disciples masculins ne sont pas au pied de la croix. Mais elle croit cependant que si la tradition historique avait retenu un service des femmes en faveur, à la fois de Jésus et des Douze, Matthieu et Marc en auraient conservé la trace dans les récits de la Passion. C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 158.

¹⁵ K. et B. ALAND, *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, Grand Rapids – Leiden, Eerdmans – E.J. Brill, 1987 (1981), p. 276. O. MAINVILLE, *La Bible au creuset...*, p. 46, souligne aussi cette règle d'or devant présider à toute critique interne : « La leçon qui explique l'origine, le développement ou la présence des autres leçons est sans doute la plus primitive ».

¹⁶ K. et B. ALAND, *The Text of the New Testament*, p. 276.

¹⁷ À moins que, pour reprendre l'argument de Metzger, l'on ne considère le désir de Marcion de « christologiser » le passage comme une difficulté « d'une grande importance théologique », ce qui semble quelque peu exagéré. D'ailleurs Metzger ne se préoccupe pas de la question outre mesure, puisqu'il la traite en deux très courtes phrases.

service de l'ensemble des hommes qui s'y trouvaient ? Ou d'en avoir au seul service du leader du mouvement ? Cette question est ardue à trancher car il était de toute manière mal vu que des femmes voyagent ainsi avec des hommes qui ne sont ni leur mari, ni leur père, ni un très proche parent¹⁸, dans une proximité de rapports socialement interdite. En effet, bien que le caractère itinérant du mouvement de Jésus soit actuellement discuté¹⁹, et même si Jésus a pu, en certains lieux, bénéficier d'un lieu de résidence, peut-être offert par des sympathisants, une partie de son ministère, notamment son périple vers Jérusalem, a certainement eu un caractère itinérant. Et les femmes y étaient comme en témoignent, non seulement notre péricope, mais aussi la mention de Lc 23, 49 : « ... les femmes qui le suivaient *depuis* la Galilée ». Luc les présente donc, lors de la crucifixion, comme ayant

¹⁸ Toute l'analyse du second chapitre quant à la condition des femmes dans la sphère publique au 1^{er} siècle va en ce sens. Cela est aussi une évidence pour la très grande majorité des auteures consultées. À titre d'exemple, J.J. KILGALLEN, « A Consideration of Some of the Women in the Gospel of Luke », *SM* 40 (1991) 27-55 dira : « ...wandering wisdom preachers and prophets did not include women in their entourage. » (p. 47); voir aussi B. WITHERINGTON, « On the Road... », p. 244-245. Cependant, J. SCHABERG, « Luke », p. 287, fait remarquer que la tradition juive n'interdit pas explicitement cette pratique. De même, B.E. REID, *Choosing the Better Part ?*, p. 131, soutient qu'on n'a pas suffisamment d'informations sur les usages des prédicateurs itinérants de l'époque pour poser un jugement.

¹⁹ Les opinions sont en effet partagées sur cette question. Dans la lignée de ceux qui y voient un mouvement charismatique itinérant, on retrouve E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, *The Jesus Movement*, p. 193. Ces derniers y citent plusieurs auteurs qui, comme eux, s'inspirent de Max Weber et adoptent le modèle charismatique itinérant: Hengel, Theissen, Schütz, Holmberg, Ebertz, Schluchter, Bendix et autres. Par ailleurs, A. Myre, « Jésus avait-il une maison ? », dans J.C. PETIT, A. CHARRON et A. MYRE, éd., « *Où demeures-tu ?* » *La maison depuis le monde biblique. En hommage au professeur Guy Couturier à l'occasion de ses soixante-cinq ans*, Montréal, Fides, 1994, p. 305-322, après une analyse exhaustive des passages pertinents dans les trois synoptiques, conclut que Jésus pouvait avoir une maison, peut-être à Capharnaüm, où il pouvait recevoir des gens et qu'il quittait pour aller annoncer la Parole dans les villages avoisinants, rarement distants de plus de deux jours de marche. Seul le périple vers Jérusalem aurait fait exception à ce mode d'action. Il n'est pas impossible, dans ce cas, que les femmes soient elles aussi retournées chez elles le soir venu. Il faut cependant noter que Myre se base surtout sur l'évangile de Marc pour arriver à ses conclusions. Pour ce qui est de Luc, il est obligé de noter : « Le Jésus de Luc n'est jamais à la maison ! » (p. 311). Selon Myre, la conception du disciple chez Luc est incompatible avec le fait que Jésus ait eu une maison : il en a donc éliminé toutes les mentions de la tradition marcienne. R.A. HORSLEY, *Sociology and the Jesus Movement*, p. 117, conteste pour sa part le caractère « charismatique itinérant » du mouvement de Jésus, en s'attaquant point par point au modèle développé par Theissen. Pour lui, le fait de laisser famille et maison constituait un comportement ponctuel commandé par les exigences de la mission et non un idéal de vie, à la manière des Cyniques par exemple. Même un des textes clés en Luc pour soutenir le caractère itinérant, Lc 10, 1-11, invite les missionnaires à demeurer dans les maisons où on les accueille. Mais il faut bien avouer que le texte lucanien, par ses modifications à Mc et Q, insiste sur un détachement des biens, des liens et des possessions plus radical que les autres synoptiques, détachement « rédactionnel » qui trouve écho en *Actes*. Par contre, J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, p. 54-55, persiste à reconnaître dans le mouvement de Jésus un groupe essentiellement itinérant qui devait « suivre Jésus » physiquement, dans ses pérégrinations et ses choix. D'une certaine manière, ce mouvement se rapprochait donc plus des groupes cyniques et stoïques, en termes de mode de vie, que des disciples entourant un rabbin juif, lesquels suivaient l'enseignement de leur maître pour un temps, sans nécessairement partager son destin. Comme on le voit, la question demeure ouverte.

accompagné Jésus, non seulement en Galilée, mais aussi durant son voyage vers Jérusalem²⁰, donc dans la portion inévitablement itinérante de sa mission.

Au-delà des us et coutumes, l'épisode évoque-t-il une dynamique socio-culturelle connue à l'époque ? La très grande majorité des auteures consultées y voient effectivement l'indice que le mouvement de Jésus était financièrement soutenu par des femmes ayant certains moyens, qu'elles accompagnent ou non le groupe dans le ministère itinérant²¹. Dans une section ultérieure, on examinera l'usage lucanien de *ὑπαρχόντων* afin de discerner s'il s'agit bien ici d'aide exclusivement matérielle; contentons-nous de ce sens dans le cadre du présent argument. Le patronage d'associations religieuses ou sociales par des femmes au 1^{er} siècle est aussi largement attesté, particulièrement dans la société gréco-romaine d'où Luc écrit²². L'évangéliste en fait d'ailleurs état dans son second livre, celui

²⁰ On reviendra sur la présence des femmes à la crucifixion lors du prochain chapitre.

²¹ Si l'on considère seulement les commentaires allant en ce sens d'un soutien du mouvement Jésus par des dames en ayant les moyens, notons entre autres F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 1, p. 388-391; F.B. CRADDOCK, *Luke*, (IntBCTP), Louisville, John Knox, 1990, p. 106-107; L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 131; T. KARLSEN SEIM, « The Gospel of Luke », dans E. SCHÜSSLER FIORENZA, éd., *Searching the Scripture*, vol. 2 : *A Feminist Commentary*, New York, Crossroad, 1993, p. 734-735; E. LA VERDIERE, *Luke*, (NTM 5), Wilmington, Michael Glazier, 1980, p. 111-112; I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 315-317; L. MORRIS, *Évangile selon Luc*, p. 133-134; J. NOLLAND, *Luke*, p. 364-367; J. SCHABERG, « Luke », p. 286-288; R.H. STEIN, *Luke*, p. 240-241. On a conclu, dans le chapitre trois de la première partie, lors de l'analyse du rôle des femmes dans la communauté de Luc, que quelques-unes pouvaient provenir des couches plus aisées, voire de l'aristocratie, et ainsi patronner les communautés chrétiennes. La majorité des auteures voit aussi dans cette présentation des femmes dans la portion galiléenne du ministère de Jésus une anticipation de leur rôle de témoins lors de la mort, l'ensevelissement et l'annonce de la résurrection. Un des seuls auteurs à soutenir une position quelque peu divergente, à savoir que la plupart des femmes du mouvement Jésus provenaient des couches plus désavantagées de la société est D.C. SIM, « The Women Followers... », p. 52-55. L'auteur soutient que les disciples masculins de Jésus venaient majoritairement des classes plus défavorisées; pourquoi serait-ce différent pour les femmes ? De plus, il rappelle la radicalité de l'appel à être disciple retrouvé dans les textes : Jésus affirme en Lc 16, 13 (et Mt 6, 24) qu'on ne peut servir deux maîtres, Dieu et Mammon; dans son appel du riche (Lc 18, 18-30 //), il l'invite à donner ses biens aux pauvres, et non à son mouvement, avant de le suivre. Il serait étrange que celui qui exige de tout quitter pour le suivre, celui qui n'a pas de lieu où poser sa tête (Lc 9,58), accepte que les femmes le suivant aient de larges ressources pour subvenir à ses besoins. La présence de Jeanne, femme de Chouza, ne devrait pas non plus nous distraire : femme mariée, elle n'a pas un libre accès à ses biens, ceux-ci étant gérés par son mari. Sim admet tout de même que quelques-unes du mouvement ont pu avoir un peu de biens. Selon lui, ces femmes, majoritairement célibataires, divorcées, veuves ou anciennement prostituées, donc libres de disposer de leurs biens, mettaient le peu qu'elles avaient en commun pour soutenir le mouvement, jetant ainsi les bases du partage communautaire ultérieur évoqué en *Actes* (2, 44-45; 4, 32-5, 11). Bien qu'intéressant, l'argument de Sim demeure incomplet puisqu'il n'aborde pas une question qui aurait étayé son propos : le fait que plusieurs femmes du mouvement aient été guéries par Jésus et l'implication socio-économique de cette situation. On y reviendra plus loin dans ce chapitre.

²² On a vu ce point dans le chapitre sur la condition des femmes dans la première partie de la thèse, tant dans les associations gréco-romaines que pour les synagogues : le patronage était un moyen prisé par les femmes pour accroître leur influence et leur renommée et s'inscrivait dans la dynamique sociologique patronage/clientèle, courante à l'époque, comme on l'a vu. Le milieu de la communauté lucanienne n'y faisait pas exception. Il serait donc dans la logique culturelle de son temps et de son milieu communautaire que Luc présente ainsi l'apport des femmes. On a aussi vu que plusieurs auteures soutiennent l'hypothèse d'un patronage féminin envers le mouvement Jésus (voir note précédente) et que le phénomène se retrouvait aussi

des *Actes*. Les femmes de haut rang font partie du mouvement chrétien des origines (Ac 13, 50; 17, 4; 17, 12). Certaines d'entre elles sont personnellement identifiées, comme Lydie (Ac 16, 14.15.40), qui semble assister Paul et ses compagnons de manière plus particulière. Tabitha (Ac 9, 36), qualifiée de « disciple » (*μαθήτρια*), semble œuvrer auprès des veuves, sans qu'on ait pu préciser si elle était une bienfaitrice cependant. Si l'on revient à notre verset, Lc 8, 3, on voit bien que les deux options, aide particulière à Jésus ou élargie à l'ensemble du mouvement, semblent cohérentes avec les pratiques ultérieures des communautés pétriniennes et pauliniennes, jaugées à travers la lunette de Luc²³. Les deux options, *ἀντοῖς* ou *ἀντῶ* sont donc possibles à cet égard.

S'il est difficile d'imaginer des femmes voyageant à travers villes et villages de la Palestine en compagnie d'hommes, il l'est encore plus d'imaginer qu'elles ne soient pas au service de *tous* les hommes de ce mouvement. La « norme » sociale, si l'on peut évoquer le concept dans le cadre d'une situation déjà marginale, serait que les femmes du groupe aient un statut inférieur à celui des hommes : le terme *ἀντοῖς* pourrait refléter cela. Si l'on s'en tient au volet sociologique, la leçon la plus difficile, celle que l'on devrait privilégier, serait donc le singulier *ἀντῶ* : « elles l'aidaient de leurs biens ». Bien sûr, ce soutien fut redistribué à l'ensemble du mouvement itinérant, hommes et femmes : il a profité à tous. Ce pourrait donc être pour aider celui qui les avaient guéries dans son entreprise que les femmes assurent un soutien au groupe, un peu comme Timothée et Éraste envers Paul. Dans son commentaire, J.B. Green croit cependant que l'action de Jésus libère les personnes de tous leurs maux, y compris « ...from evil... of the never-ending cycle of gifts leading to obligations »²⁴. Le service des femmes ne constitue pas, à ses yeux, un paiement en rétribution d'une guérison : « rather, his graciousness is mirrored in theirs »²⁵.

Au plan sociologique, la leçon au singulier est la plus difficile; en regard de la théologie lucanienne, le pluriel serait plus cohérent avec la conception de la *διακονία*, particulièrement lorsqu'elle s'exerce envers Jésus qui n'en bénéficie jamais seul. Et

en Palestine. Nous verrons plus loin si cette application du patronage féminin au mouvement de Jésus passe l'examen des critères d'historicité.

²³ Le présent argument n'implique pas *de facto* un milieu social élevé des femmes du mouvement de Jésus. De fait, plusieurs d'entre elles étaient probablement, selon l'argument de Sim précédemment cité, d'origine modeste. J'y reviendrai.

²⁴ J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 319. T.KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 57-58, nuance en affirmant que les guérisons entraînent une réciprocité de la part des femmes, mais que celle-ci n'est pas totalement équivalente, comme cela est la règle dans le système « patronage – clientèle » courant à l'époque.

²⁵ J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 319.

laquelle des deux hypothèses explique-t-elle le mieux l'émergence de l'autre ? Un passage de *ἀντοῖς* à *ἀντῶ*, selon l'opinion de Metzger, pour « christologiser » le passage²⁶ ? Ou le mouvement inverse, de *ἀντῶ* à *ἀντοῖς*, pour montrer que les femmes étaient bien au service de tous les membres du mouvement, comme dans la communauté chrétienne plus tardive, et pour harmoniser la *διακονία* des femmes à certaines mentions retrouvées dans de l'œuvre de Luc, notamment 4, 39 ?

Un élément pouvant nous aider à trancher se retrouve-t-il en Lc 23, 49 : « *Εἰστήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωστοὶ ἀντῶ ἀπὸ μακρόθεν καὶ γυναῖκες αἱ συνακολουθοῦσαι ἀντῶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας, ὁρᾶσαι ταῦτα.* », « ...les femmes qui le suivaient... » ? On retrouve un singulier dans cet épisode de la croix, sans variante textuelle. Luc l'a-t-il mis ici afin d'harmoniser sa version à celle de Mc 15, 40-41²⁷ ? Par contre, « suivre » et « servir » évoquent deux situations tout à fait différentes : le service peut s'exercer envers plusieurs personnes; « suivre » implique l'idée « d'être disciple de... »²⁸, et ne peut s'appliquer qu'envers Jésus. Il demeure que le singulier de ce passage et le pluriel de Lc 4, 39 (la belle mère de Simon **les** servait) sont authentiques. Que déduire donc de Lc 8, 3 ?

Après toute cette analyse, je crois qu'il faut lire un *ἀντοῖς* ici comme *version lucanienne originale* pour les raisons suivantes : le Jésus de Luc n'est jamais le seul bénéficiaire d'un service; la même structure lexicale se retrouve ailleurs en Luc, notamment en 4, 39; le pluriel à l'origine a effectivement pu être transformé ultérieurement en singulier, soit pour christologiser le passage ou pour l'harmoniser avec le récit de la croix en Lc 23, 49 . Mais il y a plus. Si Luc a voulu rendre relativement acceptable la présence des femmes dans le mouvement de Jésus en déguisant leur présence en patronage, lequel était assez généralement admis au 1^{er} siècle, à la fois en Palestine et dans le milieu de Luc, il a dû utiliser *ἀντοῖς* ici pour montrer que, comme dans sa communauté, le patronage des femmes s'exerçait envers tous, et surtout envers tous les hommes. Mais, en postulant que Luc ait voulu habiller de respectabilité la présence des femmes dans le mouvement

²⁶ J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, p. 118, note 118, suggère aussi que le passage du pluriel au singulier pourrait s'expliquer par le désir d'harmoniser le texte lucanien avec Mc 15, 41.

²⁷ Il faut cependant noter que le singulier s'explique tout à fait dans le contexte de la croix : Jésus est seul ici, les Douze n'y sont plus, du moins dans la version marcienne dont Luc s'inspire. Marc évoque le service passé des femmes envers **celui** qu'elles regardent.

²⁸ On reviendra sur cette question, avec les analyses de vocabulaire pertinentes, lors du prochain chapitre sur les femmes présentes à la crucifixion.

itinérant, l'analyse pourrait amener à penser que l'évangéliste a falsifié l'histoire, une histoire où des femmes auraient été essentiellement au service de celui qui les avait guéries. On verra ultérieurement, au cours du chapitre et en conclusion, ce qui a pu motiver Luc dans les altérations qu'il apporte à la tradition reçue.

L'analyse présentée ici a permis de faire de nombreux constats importants. Ainsi, on a pu observer que le Jésus de Luc n'est jamais le seul bénéficiaire d'un service mais qu'il est systématiquement présenté comme celui qui sert. Le questionnement a aussi permis une amorce de réflexion sur les différences pouvant exister entre le mouvement Jésus et la communauté lucanienne. On a aussi pu constater divers niveaux de préoccupations chez Luc : à la fois théologique et sociologique. Finalement, nous sommes en mesure d'appréhender l'importance du travail rédactionnel d'un auteur biblique, en l'occurrence Luc. L'analyse semble en effet confirmer, comme on le reconnaît depuis Conzelmann, que l'hagiographe n'est pas seulement l'historien qu'on a longtemps cru, mais surtout un théologien soucieux, à la fois de transmettre un évangile coloré par sa perception du Christ, mais aussi d'inculturer cet évangile afin qu'il soit reçu dans son milieu socio-culturel.

4.2 Analyse et traduction

Après la détermination du texte de la péricope, on peut procéder à sa traduction. On a ici une longue phrase qui, ainsi que le fait remarquer Meier, ne doit pas être morcelée en deux comme c'est le cas dans plusieurs traductions²⁹. Reprenons le texte grec dans lequel on insèrera l'analyse syntaxique de cette phrase complexe, car cette analyse a une certaine incidence sur la traduction et même, sur le sens de la péricope. Ainsi, la principale y sera en caractères gras et les quatre subordonnées relatives en italique; la subordonnée circonstancielle sera soulignée, de même que les deux subordonnées participiales de modalité.

« 8.1 Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς καὶ αὐτὸς διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ, 8.2 καὶ γυναῖκές τινες αἱ ἦσαν τεθεραπευμένοι ἀπὸ

²⁹ J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, p. 117, note 118. L'auteur note en effet que le verbe de la principale, *διώδευεν*, a plusieurs sujets : *αὐτὸς*, pronom remplaçant Jésus, *οἱ δώδεκα*, *γυναῖκές τινες*, ainsi que les *ἕτεροι πολλοί*. Il ajoute : « Luke is putting Jesus, the Twelve, and certain women together, and the translator

πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν, Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή, ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει, 8.3 καὶ Ἰωάννα γυνὴ Χουζᾶ ἐπιτρόπου Ἡρώδου καὶ Σουσάννα καὶ ἕτεραι πολλαί, αἵτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς. »

Comme on le voit, on retrouve une longue proposition principale, entrecoupée de deux subordonnées participiales de modalité, *κηρύσσων* et *καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, et de trois subordonnées relatives : 1) *αἱ ἦσαν τεθεραπευμένοι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν*, qui se rapporte à *γυναῖκές τινες*, 2) *ἡ καλουμένη Μαγδαληνή*, une relative participiale faisant référence à *Μαρία*; 3) *ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει*, une autre subordonnée relative se rapportant au même antécédent, mais qui comporte un verbe conjugué au plus-que-parfait second. La principale est encadrée par deux autres propositions : au début une subordonnée temporelle; et à la fin, une autre subordonnée relative, mais dont l'antécédent pose question. En effet, le pronom *αἵτινες* se réfère-t-il à la fois aux quelques femmes guéries, à Marie, Jeanne, Suzanne et les *ἕτεραι πολλαί*, ou seulement à ces dernières ?

Dans son commentaire, Nolland pose la question, malheureusement sans vraiment y répondre. Pour l'auteur, il serait possible que la relative du v. 3b ne se rapporte qu'à *ἕτεραι πολλαί*, formant ainsi un parallèle structurel avec la relative du v. 2a qui ferait référence aux *γυναῖκές τινες*³⁰. De fait, les auteures semblent peu se préoccuper de cette question. Par contre, Ricci s'y intéresse en lien avec une autre question, à savoir si ces « plusieurs autres » font partie, ou non, des femmes qui avaient été guéries. Pour elle, il y a une contradiction entre *τινες* et *πολλαί*, incitant à penser que l'on a ici deux groupes distincts : celui, minoritaire, de quelques femmes guéries qui suivent Jésus, et celui, plus nombreux, de celles qui accompagnent aussi, mais sans avoir été guéries³¹. Elle ajoutera ensuite : « The closing phrase... also suggests the presence of a larger group than just those who had

should not put them asunder. » Je crois qu'il faut aussi inclure les noms de Marie, Jeanne et Suzanne comme sujets du verbe de la principale et non comme de simples appositions à *γυναῖκές τινες*.

³⁰ J. NOLLAND, *Luke*, p. 364.

³¹ C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 127. J. NOLLAND, *Luke*, p. 364, considère aussi peu probable que les « plusieurs autres » fassent partie des femmes guéries. Voir aussi E.A. DE BOER, « The Lukan Mary Magdalene and the Other Women Following Jesus », dans A.J. LEVINE éd., *A Feminist Companion...*, p. 140-160, p. 146.

been cured, who would not necessarily have had many resources »³². Son traitement du début du verset oriente donc son identification de l'antécédent le plus probable pour *αἴτινες*, à savoir seulement les « plusieurs autres ». Comme on le voit, il apparaît difficile d'aboutir à une opinion tranchée sur le sujet. Il me semble cependant que, comme on n'a ici qu'une seule phrase, les *γυναικῆς τινες*, parmi lesquelles trois sont nommées, et les « plusieurs autres », tous des mots faisant partie de la principale et unis par des *καί*, donc des éléments semblables ayant fonction semblable dans la phrase, soient des antécédents de *αἴτινες*. On y reviendra lorsqu'on aura élucidé le possible rôle de ces femmes dans le mouvement de Jésus. Quant à savoir si les *ἕτεροι πολλοί* ont aussi été guéris, je serais portée à me ranger à l'argument de Ricci et à les exclure de ce sous-groupe³³.

Après ces quelques précisions, voici la traduction proposée³⁴:

Et il arriva peu après³⁵ que lui-même cheminait à travers villes et villages³⁶, proclamant et annonçant la Bonne Nouvelle du Royaume de Dieu et les Douze (étaient) avec lui, et quelques femmes qui avaient été guéries³⁷ d'esprits mauvais et de maladies, Marie appelée Magdaléenne, de qui sept démons étaient sortis, et Jeanne femme de Chouza intendant d'Hérode et Suzanne et plusieurs autres, qui les supportaient de leurs ressources.

On remarquera que ma traduction de la dernière partie du v. 3, « qui les supportaient de leurs ressources », se démarque des traductions les plus courantes. En effet, la *TOB* choisit « qui les aidaient de leurs biens »; la *BJ* et *Osty* préfèrent « qui les assistaient de leurs biens »; la *BNT* élabore quelque peu en traduisant « qui les servaient en leur consacrant leurs biens »; la *RSV* opte pour « who provided for them out of their means »; la

³² C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 127.

³³ Une opinion alternative, et fort originale, est présentée par E.A. DE BOER, « The Lukan Mary Magdalene... », p. 144. Pour elle, les *quelques* femmes guéries se limitent aux trois nommées : Marie, Jeanne et Suzanne. Ce faisant, les « plusieurs autres » servent Jésus, les Douze *et* les trois femmes nommées, à l'aide de leurs biens. L'auteure souligne fort justement que l'utilisation des biens au service de la communauté fait intégralement partie de l'être disciple lucanien. Son hypothèse est très intéressante mais je dois la rejeter pour deux raisons. Premièrement, son raisonnement est basé sur une prémisse invérifiable, à savoir que les « quelques femmes » qui ont été guéries se limiteraient aux trois qui sont nommées. Deuxièmement, comme on le verra plus loin, ces femmes du mouvement Jésus n'étaient peut-être pas des pourvoyeuses matérielles.

³⁴ On verra que j'adopte une traduction relativement collée au texte tout en se voulant dans un français correct. Par contre, certains *καί* seront omis dans la traduction ou remplacés par des relatifs pour une lecture plus fluide.

³⁵ Je retiens ici la traduction proposée par M. ZERWICK et M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, 5^{ème} éd., Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996, p. 204, car il me semble que ce choix illustre mieux la proximité avec l'épisode précédent. On aurait pu aussi dire « après » ou « par la suite ».

³⁶ Même si *πόλις* et *κώμη* sont déclinés au singulier dans le texte grec, le français commande de les mettre au pluriel.

³⁷ On a ici un plus-que-parfait périphrastique, impliquant l'effet encore présent de la guérison passée.

NRSV privilégie plutôt « who provided for them out of their resources ». Qu'en est-il ? Ces traductions veulent-elles toutes dire la même chose ? S'il est clair que des femmes cheminent avec Jésus et les Douze, leur rôle au sein du groupe est moins évident qu'il n'y paraît à première vue. C'est ce rôle qu'il faut explorer afin de discerner comment Luc conçoit les femmes disciples, leur apport au mouvement Jésus et leur statut dans l'Église primitive. Ce faisant, on pourra justifier la traduction du dernier syntagme adoptée ici.

4.3 L'historicité de la présence des femmes

Le caractère rédactionnel de Lc 8, 1-3 ne fait aucun doute : le style, le vocabulaire de Luc s'y retrouvent³⁸. Même si Marc, une des sources de Luc, présente les femmes au pied de la croix en soulignant qu'elles « ... le suivaient et le servaient quand il était en Galilée » (Mc 15, 41), Luc retravaille cette tradition, change certains noms et la présente beaucoup plus tôt dans la vie de Jésus³⁹. Mais qu'en est-il de l'historicité du passage ? Jésus

³⁸ Comme le fait remarquer F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 1, p. 388, note 2, le verset 1 présente plusieurs expressions qui ont des équivalents dans le corpus lucanien : *Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ...καὶ αὐτός*, qu'on retrouve en 5, 1; *Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ...καθεξῆς*, qui se répète presque littéralement en 7, 11; *διώδενεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην*, dont le sens est repris en 13, 22 en modifiant le verbe; *κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, dont les mots sont intégrés dans un agencement différent en 4, 43-44, mais tout en véhiculant le même sens. L'expression du verset 3, *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς* est, quant à elle, très caractéristique de Luc : le participe du verbe *ὑπάρχω* est fréquemment utilisé dans l'évangile et son emploi suivi d'un datif est unique à Luc dans tout le Nouveau Testament (Lc 12, 15; Ac 4, 32). Cette expression sera d'ailleurs analysée plus en détail dans une section ultérieure. Le nom *ἀσθενειῶν* est aussi typiquement lucanien. Tout ceci fait dire à J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, p. 695 : « The passage is best regarded as a Lucan composition as a whole ». Il s'inspire des travaux de J.M. CREED, *The Gospel According to St. Luke : The Greek Text, with Introduction, Notes, and Indices*, London, Macmillan, 1930, p. 112-113, tout comme B. WITHERINGTON, « On The Road... », p. 245. Lc 8, 1-3 est d'ailleurs un passage que J.A. FITZMYER, *ibid.*, p. 83, hésite beaucoup à faire dépendre de la source L, particulière à Luc. Il admet qu'aucune certitude ne puisse être atteinte au sujet de quelques péripécies, dont celle-ci.

³⁹ Contrairement à la majorité des auteurs, C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 27-28, ne croit pas que Marc soit la source de Lc 8, 1-3, compte tenu qu'outre Marie de Magdala, les deux autres femmes mentionnées en Luc diffèrent de celles retrouvées dans le récit marcien de la Passion. Une des hypothèses de l'auteure est d'ailleurs que Luc a en sa possession une source différente de celle de Marc, conservée et transmise par des femmes, hypothèse précédemment avancée par A. Schlatter dès 1931 et T. Boman en 1967 (voir RICCI, *ibid.*, p. 70). Cette dernière affirmation est qualifiée par J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, de « highly imaginative speculation » (p. 121, note 130). Sans nécessairement souscrire à l'hypothèse d'une source féminine, dont l'existence se justifie difficilement au plan scientifique, je crois que Luc utilise ici, outre Marc, une tradition qui lui est propre, ce qui explique les noms de Suzanne, unique à Luc, et de Jeanne, présente en Lc 24, 10 mais non en Mc 16, 1, dont le lien à la maison d'Hérode est typiquement lucanien. En effet, les rapports entre Jésus et Hérode sont complexes et très caractéristiques de l'évangile de Luc : à trois reprises Hérode manifeste le désir de rencontrer Jésus, ce qui arrivera la 3^{ème} fois, lors du procès. Se peut-il que cette mention de Jeanne en dise plus sur Hérode que sur Jeanne elle-même ? On mentionne à nouveau une Jeanne en Lc 24, 10 : c'est certainement la même. Quoi qu'il en soit, pour étudier plus avant les raisons pour lesquelles Luc introduit cette tradition originale sur Hérode et sa famille dans son évangile et dans les *Actes*, on peut consulter F.W. HORN, « Die Haltung des Lukas zum römischen Staat im Evangelium und in der Apostelgeschichte », dans J. VERHEYDEN, *The Unity of Luke – Acts*, p. 203-224.

a-t-il effectivement voyagé à travers la Galilée et la Judée avec, dans son entourage, des femmes qui n'étaient ni les épouses, ni les filles, ni les mères des hommes du mouvement ? Les opinions sont partagées.

Ainsi, certaines auteures voient dans ce passage une pure création lucanienne ayant pour but d'enraciner dans la pratique de Jésus le rôle que des femmes assument dans la communauté de Luc, une communauté de type urbain, située hors du territoire d'Israël. C'est ainsi que les frères Stegemann affirment : « Luke 8, 2-3... cannot be used for the historical Jesus movement »⁴⁰. Dans la même veine, Gerd Lüdemann soutient qu'à l'exception des noms, le passage n'a aucune valeur historique⁴¹. Luise Schotroff trouve la péricope incohérente : les femmes du mouvement de Jésus ne pouvaient pas à la fois voyager avec les prédicateurs itinérants et subvenir aux besoins financiers du groupe, traînant avec elles des bourses importantes. Il y a là pour elle un placage, dans la période itinérante du mouvement de Jésus, du rôle majeur que les riches patronnes du mouvement chrétien auront dans les *Actes* ou dans les communautés de Philippes et Thessalonique (pour ne nommer que celles-là). Selon elle, certaines femmes plus démunies, comme Marie de Magdala, ont cependant pu faire partie du mouvement itinérant, mais le manque de moyens n'en faisait pas des bienfaitrices⁴². Ross Kraemer, en réaction à la description lucanienne de Jeanne, dira : « ... this detail accords with Luke's program to portray the Christians as financially and socially respectable too conveniently to have much claim to historicity »⁴³. Sans nier une certaine historicité du phénomène, Fitzmyer, pour sa part, interprète l'épisode principalement comme un énoncé sur l'attitude de Jésus et sur la distinction entre les femmes et les Douze. Les femmes y assument un rôle surprenant pour l'époque, mais qui demeure au service de Jésus et des Douze⁴⁴.

⁴⁰ E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, *The Jesus Movement*, p. 378.

⁴¹ G. LÜDEMANN, *Jesus After Two Thousand Years. What he Really Said and Did*, Amherst, Prometheus, 2001, p. 309. L'auteur réfute l'authenticité de ce passage en regard, me semble-t-il, de deux critères d'*inauthenticité* (lesquels se retrouvent à la p. 4) : 1) suspicion car l'épisode offre des réponses à une situation communautaire plus tardive; 2) sérieuse suspicion si l'épisode est une création rédactionnelle de l'auteur biblique. J'évaluerai la péricope à l'aide de ces deux critères un peu plus loin.

⁴² L. SCHOTTROFF, « Women as Followers of Jesus in the New Testament Times : An Exercise in Social-Historical Exegesis of the Bible », dans N.K. GOTTWALD, éd., *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*, Maryknoll, Orbis, 1983, p. 418-427, partic. p. 420-421.

⁴³ R.S. KRAEMER, *Her Share of the Blessings*, p. 133. On retrouve la même interprétation de la présence de Jeanne dans le texte de Luc chez E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, p. 213.

⁴⁴ J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, p. 695-697. L'auteur caractérise aussi de spéculation l'hypothèse de H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium : Erster Teil : Kommentar zu Kap. 1, 1 - 9, 50*, Freiburg, Herder, 1969, p.448, selon laquelle l'insistance sur les femmes retrouvée en Lc 7, 11-17; 7, 36-50 et

La majorité des auteurs reconnaît cependant dans ce texte une trace de la présence historique de femmes dans le mouvement de Jésus. Dans cette ligne et à titre d'exemple, Marshall⁴⁵ croit que ces femmes avaient des moyens financiers qu'elles mettaient au service du groupe. La place des femmes dans ce mouvement était inhabituelle pour l'époque, ce qui renforce selon lui la probabilité d'historicité. Witherington, pour sa part, soutient que des femmes ont bel et bien quitté leur foyer afin de suivre Jésus, de participer à sa mission, d'être les bénéficiaires de ses enseignements et de ses guérisons et témoins de sa mort et résurrection⁴⁶. Ricci, quant à elle, n'hésite pas à qualifier Lc 8, 1-3 de « ...special trace, as a footprint of memory »⁴⁷. Cette péricope est pour l'auteure un des rares témoins évangéliques de l'action concrète des femmes dans le mouvement de Jésus, action majoritairement passée sous silence⁴⁸. D'ailleurs si Luc, toujours selon Ricci, malgré une attitude personnelle plus ou moins favorable aux femmes, mentionne leur rôle au sein même du ministère de Jésus, cela atteste pour elle l'historicité de ce rôle⁴⁹.

Une analyse plus rigoureuse s'impose. Il faut confronter l'épisode avec des critères d'historicité reconnus. J'emprunte ceux-ci à Meier dont les travaux dans la quête du Jésus de l'histoire sont grandement estimés⁵⁰. La nomenclature qu'il adopte ne lui est d'ailleurs pas exclusive⁵¹. L'examen privilégiera les critères que Meier qualifie de « principaux » et

8, 2-3 constituait en fait un ensemble narratif ayant son *Sitz im Leben* dans la communauté lucanienne et dans sa préoccupation des femmes.

⁴⁵ I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 115-117.

⁴⁶ B. WITHERINGTON, « On the Road... », p. 245. Rappelons que l'auteur confine ces femmes à leur rôle traditionnel, mais « ...it gave these roles new significance and importance » (p. 247). Pour ce maintien du rôle traditionnel des femmes dans le mouvement Jésus, voir aussi R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity...*, p. 138.

⁴⁷ C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 28.

⁴⁸ Dans la même veine, E. SCHÜSSLER FIORENZA, « Missionaries, Apostles and Coworkers : Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History », *WW* 6 (1986), p. 423, soutient que les rares mentions dont les femmes font l'objet dans le texte biblique ne constituent que la pointe d'un iceberg dont la majeure partie demeure immergée.

⁴⁹ C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 71-72. L'auteure justifie son propos en soulignant que Luc, hormis cette mention, continue de passer sous silence le rôle des femmes jusqu'au récit de Passion. Elle remarque aussi qu'il est le seul à ne pas faire bénéficier les femmes d'une christophanie au tombeau, *contra* Matthieu, Marc et Jean. Ici, son raisonnement laisse grandement à désirer. D'abord, il n'y a pas de christophanie aux femmes dans la version originale de Marc, laquelle se termine en Mc 16,8. Ensuite, la question des apparitions au tombeau et de leur valeur historique est très sérieusement mise en doute. Finalement, au-delà de la valeur historique de ces apparitions, il faudra voir si Luc ne laisse pas entendre la présence des femmes lors de sa version de la christophanie aux Onze. Nous aurons l'occasion d'y revenir lors de l'étude de cet épisode.

⁵⁰ Son ouvrage en trois tomes, *A Marginal Jew*, est certainement ce qui s'est fait de plus exhaustif et de plus sérieux dans le domaine. La définition des critères retenus par Meier se retrouve dans le premier volume, *The Roots of the Problem and the Person*, 1991, p. 167-195.

⁵¹ Meier lui-même dresse une abondante bibliographie sur la question dans *A Marginal Jew*, vol. 1, p. 186-187, note 7. Pour une réflexion sur les critères, voir aussi V. FUSCO, « La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives », dans D. MARGUERAT, E. NORELLI et J.-M. POFFET, éd., *Jésus de Nazareth. Nouvelles*

qui s'avèrent pertinents pour notre étude⁵². Mais avant d'entrer dans l'analyse proprement dite, une option méthodologique doit être clarifiée. On a remarqué que toutes les analyses consultées, incluant celle de Meier, traitent toujours l'épisode de Lc 8, 1-3 en bloc : ainsi, si l'on croit historiquement probable la présence des femmes dans le mouvement itinérant, on assume du même souffle l'historicité du rôle qui leur est attribué, à savoir qu'elles aidaient, ou servaient, Jésus (et les Douze ?) de leurs biens matériels, à l'image des pratiques de patronage des femmes au 1^{er} siècle⁵³. À mon avis, la dernière partie du v. 3 doit faire l'objet d'un examen d'historicité indépendant de celui fait à l'égard de la présence des femmes. C'est cette approche, en deux volets distincts et totalement inédite à ma connaissance, qui est adoptée ici.

L'embaras : dans le contexte culturel de l'époque, même dans le monde gréco-romain pour lequel Luc écrit, il était inconvenant, on l'a déjà dit, que des femmes voyagent avec un prédicateur itinérant et partagent sa vie et celle de ses disciples. Luc, ainsi que Marc et Matthieu qui en font état lors de la Passion, n'auraient jamais mentionné la présence de ces femmes dans l'entourage immédiat de Jésus si cela n'avait pas été vrai. Cette mention risquait fort de discréditer le mouvement chrétien en raison de l'immoralité de son inspirateur. Par contre, le rôle des femmes dans ce mouvement, tel qu'il semble décrit à première vue, « διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς », évoque la dynamique patronage – clientèle courante à cette époque, comme on l'a vu dans la première partie. Le critère d'embaras ne jouerait donc ici que pour la présence des femmes, non pour leur rôle⁵⁴.

approches d'une énigme, (MB 38), Genève, Labor et Fides, 1998, p. 25-57, partic. p. 49-56; également C.A. EVANS, « Recent Developments in Jesus Research : Presuppositions, Criteria and Sources », dans *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies*, (AGAJU 25), Leiden, Brill, 1995, p. 1-49; ainsi que l'étude plus récente de G. THEISSEN et D. WINTER, *The Quest for the Plausible Jesus. The Question of Criteria*, Louisville - Westminster, John Knox, 2002 (1997). Je reviendrai sur cette dernière lorsqu'il sera question du critère de discontinuité.

⁵² L'auteur identifie aussi cinq critères « secondaires » qui ne servent selon lui qu'à confirmer une décision déjà arrêtée à l'aide des critères principaux. Ces critères sont : les traces d'araméisme, d'environnement palestinien, la vivacité de la narration, et deux autres plus discutables, soit le respect des tendances du développement de la tradition synoptique et la présomption historique (*A Marginal Jew*, vol. 1, p. 168-183). G. LÜDEMANN, *Jesus...*, p. 4-5, a aussi avancé ses propres critères d'authenticité, qui recourent globalement ceux de Meier. On note cependant une différence notable, à savoir l'importance qu'il accorde au « criterion of growth », qui trouve son parallèle dans le critère du « respect des tendances du développement de la tradition synoptique » de Meier, un critère qualifié à la fois de secondaire et de discuté par ce dernier, parce que très douteux en termes d'objectivité (p.182). Pour cette raison, on ne l'utilisera pas, tout comme les critères secondaires de Meier. Par contre, Lüdemann soumet aussi cinq critères d'inauthenticité dont certains pourraient s'avérer pertinents pour notre passage. On en traitera subséquemment.

⁵³ Les travaux de Schottruff précédemment évoqués nient que les femmes accompagnant Jésus aient été riches. Cependant, l'auteure ne se donne pas la peine d'analyser le verset à l'aide des critères d'historicité, encore moins de scinder l'examen en deux. Deux autres auteurs considèrent aussi que les femmes qui suivaient Jésus au quotidien devaient être pauvres : D.C. SIM, « The Women Followers... », p. 55, ainsi qu'on l'a déjà vu à la note 21, et W. STEGEMANN, « Women in the Jesus Movement... », p. 13-14. Leur analyse repose sur des critères socio-critiques, fort valables par ailleurs, mais non sur une quête d'historicité.

⁵⁴ J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, p. 76, souligne que Luc, voulant présenter le christianisme comme une religion respectable, n'aurait pas inventé une telle image de femmes voyageant avec Jésus et ses disciples.

La discontinuité⁵⁵ : la pratique, pour des femmes, de s'attacher à un prédicateur itinérant ou un rabbin est en totale discontinuité par rapport à la religion juive et présente un certain écart par rapport à la pratique ultérieure des communautés chrétiennes. Pour ce qui est de la religion juive, J. Romney Wegner affirme : « The sages never envisaged the possibility of men and women studying *together* »⁵⁶. Meier, quant à lui, est on ne peut plus clair : « ... Jewish religious teachers in the Palestine of the 1st century A.D. did not admit women to the circle of their male disciples undergoing instruction, to say nothing of having married women travel in the company of such teachers without the women's husbands being present »⁵⁷. Quant aux communautés chrétiennes ultérieures, Meier souligne que Luc, dans les *Actes*, bien qu'il fasse état de femmes actives dans la communauté, n'en présente jamais qui voyagent avec Pierre ou Paul sans conjoint ou parents⁵⁸. Par contre, en regard du patronage des femmes, on a déjà dit que la pratique

L'auteur ne se prononce cependant pas sur la vraisemblance, ou non, du rôle des femmes dans le mouvement itinérant.

⁵⁵ Je n'ignore pas l'actuel débat autour de ce critère, qui tend, selon ses détracteurs, à couper Jésus, à la fois de ses racines juives et de son influence sur le christianisme naissant. J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 1, p. 171-174, de même que V. FUSCO, « La quête du Jésus... », p. 53-54 considèrent que son application est des plus délicates. Meier va même jusqu'à parler d'obtenir une caricature de Jésus en le coupant de son environnement (p. 172). Dans leur récent ouvrage, G. THEISSEN et D. WINTER, *The Quest for the Plausible Jesus*, suggèrent plutôt d'adopter le critère de plausibilité historique : admettre comme historiquement plausible ce qui s'insère dans la tradition juive ou qui trouve écho dans la pratique chrétienne ultérieure. Ce serait ici une version positive du critère de discontinuité. Sur le sujet, on peut citer aussi D.A. HAGNER, « The Jesus Quest and Jewish-Christian Relations », communication livrée au congrès annuel de la *Studiorum Novi Testamenti Societas*, Barcelone, août 2004, à paraître dans un collectif sur le Jésus de l'histoire (Leiden, Brill). Dans la présente analyse, je choisis d'appliquer le critère dans son sens originel, mais avec souplesse. À mes yeux, si les évangiles rapportent un comportement qu'on ne retrouve que peu ou pas dans la société de l'époque, cela est un fort indice d'historicité : lorsqu'on veut faire accepter un mouvement ou un groupe au sein d'une société, il est fort mal venu d'inventer des éléments inédits, voire choquants. Mais par ailleurs, le fait qu'une pratique rapportée dans les évangiles ne soit pas en discontinuité avec le judaïsme ou le christianisme naissant n'écarte pas *ipso facto* la possibilité d'historicité. Comme le dit J.P. MEIER, *ibid.*, p. 173-174, il ne faut pas confondre entre une pratique qui serait unique, exclusive à Jésus à l'encontre de tout le contexte de son temps, et une pratique qui serait « strikingly characteristic or unusual » (p. 174). Cette dernière qualification est plus inclusive et ne coupe pas Jésus de son époque. C'est ainsi que je comprends la discontinuité.

⁵⁶ J. ROMNEY WEGNER, *Chattel or Person ?*, p. 161. On a aussi vu dans le chapitre sur la situation des femmes qu'à l'exception des Thérapeutes, aucune faction de la religion juive ne comprenait clairement des femmes. Par contre, quelques-unes ont pu avoir certaines fonctions au sein des synagogues; cependant, on a constaté qu'aucune évidence n'a été relevée en Palestine, ni pour la période couvrant la vie de Jésus.

⁵⁷ J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, p. 118-119, note 122.

⁵⁸ J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, p. 76. Si Luc ne présente pas de femmes disciples voyageant avec Pierre et Paul, ce dernier, en 1 Cor 9, 5, souligne qu'il aurait « le droit d'emmener avec lui une sœur chrétienne comme les autres apôtres et les frères du Seigneur et Céphas ». Dans ce cas précis, il s'agit vraisemblablement des épouses de Pierre et des autres qui voyagent avec leur mari. Le corpus paulinien nous présente aussi d'autres exemples : Phoébé (Rm 16,1-2), vraisemblablement porteuse de la missive (vers Rome ou Éphèse, selon les hypothèses des chercheuses) et qui voyage probablement seule; Junia (Rm 16,7) qui, avec Andronicus (son mari ?), est qualifiée d'apôtre et qui doit assumer une proclamation à caractère itinérant. Les femmes des *Actes*, quant à elles, agissent plus souvent comme hôtesse de communautés ou de missionnaires, mais sans faire route avec eux. La seule exception des écrits lucaniens, Prisca, est toujours présentée avec son mari Aquilas. De plus, la littérature apocryphe chrétienne offre un exemple de femme s'attachant aux pas de l'apôtre Paul dans l'écrit datant de la fin du 2^{ème} s., *Les Actes de Paul et Thècle*. Meier (p. 119, note 122) qualifie durement l'ouvrage de « ... example of 'historical imagination' that is almost all imagination and no history. » Même en ne souscrivant pas au commentaire lapidaire de Meier, il demeure que les femmes voyageant avec un disciple masculin qui ne soit pas leur époux sont rares. On observe donc une certaine discontinuité entre le fait que le mouvement itinérant de Jésus comporte la présence de femmes non

de soutien d'organisations, voire le patronage de synagogues juives, pouvait être le fait de femmes en vue. Dans la communauté chrétienne ultérieure présentée en *Actes*, Tabitha (Ac 9, 36) semble un exemple de soutien matériel, du moins par son travail au profit des pauvres⁵⁹; on peut également croire que Lydie, outre son rôle d'hôtesse, pouvait contribuer au mouvement par un patronage, compte tenu de son statut de marchande de pourpre (Ac 16, 14). On voit donc ici encore que, si la discontinuité se vérifie face à la présence des femmes dans le mouvement itinérant, il n'en est pas de même quant au rôle que Luc leur attribue, lequel est conforme à certaines pratiques ultérieures des communautés chrétiennes. On doit cependant faire preuve de prudence dans l'utilisation de ce critère, surtout lorsqu'il est utilisé à la négative. Mais on est ici confronté également à la manière lucanienne de présenter des femmes qui supportent le mouvement de Jésus. L'empreinte rédactionnelle, ajoutée au critère de discontinuité, fait sérieusement douter du caractère historique du patronage féminin.

L'attestation multiple : plusieurs sources indépendantes corroborent la présence de femmes dans l'entourage itinérant de Jésus. Marc, premier témoin de la présence des femmes au pied de la croix, affirme : ces femmes « ... αἱ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ » (Mc 15, 41)⁶⁰; il est la source des témoignages de Matthieu et Luc dans le récit de Passion. La tradition particulière à Luc, que ce soit une source écrite « L » ou une tradition orale, offre aussi une attestation indépendante, puisqu'on a déjà établi que Lc 8, 2-3, qui est propre à Luc, ne dépend pas de Marc⁶¹. Finalement, Jean constitue aussi une tradition indépendante quant à la présence des femmes dans le mouvement Jésus, bien que ce ne soit pas évident au premier abord. En effet, nulle part, il ne dit qu'elles ont suivi Jésus depuis la Galilée; on peut cependant le déduire. Au tombeau, Marie de Magdala reconnaît Jésus alors qu'il l'appelle par son nom : « Marie » (Jn 20, 16). Il semble que cet appel par le nom évoque la parabole johannique du berger, dont les brebis reconnaissent la voix (Jn 10, 1-18) : elle est de celles et ceux qui peuvent reconnaître la voix du Jésus d'avant, parce qu'ayant fait partie des disciples de son mouvement. Qui plus est, Marie est la seule femme que Jean montre au tombeau, la seule qui fasse l'unanimité chez les évangélistes⁶². L'attestation multiple de femmes ayant appartenu au mouvement itinérant se vérifie donc par la variété des sources, mais aussi par celle des genres littéraires où on retrouve la mention des femmes : sommaire (Lc 8, 1-3), narration (les épisodes de Passion), parole adressée aux disciples (les récits au tombeau).

Cependant, il semble qu'on ne puisse en dire autant du rôle que Luc leur attribue. Lui seul mentionne que les femmes supportaient « ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς ». La triple tradition des femmes au pied de la croix mentionne simplement qu'elles

accompagnées par leur époux et en compagnie d'hommes qui ne sont pas leurs parents et que, au sein des communautés chrétiennes ultérieures, ce fait soit plus marginal.

⁵⁹ Comme on l'a souligné dans la première partie, on ne sait si elle est veuve ni si elle est pauvre ou riche. Mais son travail au service des plus démunies de la communauté est certainement un apport précieux.

⁶⁰ « ... qui le suivaient et le servaient quand il était en Galilée... ».

⁶¹ Voir le début de la présente section, de même que la note 39. Il est à noter que J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, p. 76-77, considère aussi que la source « L », propre à Luc, contribue au critère d'attestation multiple de la présence des femmes dans le mouvement itinérant.

⁶² La présence de Marie de Magdala seule au tombeau semble une autre illustration de la propension du quatrième évangéliste à utiliser des personnages corporatifs pour illustrer ses propos. Le fait qu'un de ces personnages soit Marie de Magdala, représentant probablement l'ensemble des femmes ayant suivi Jésus, offre un témoignage additionnel de son importance au sein de la communauté et de sa présence parmi le groupe des disciples.

« ...avaient suivi Jésus depuis la Galilée en le servant » (Mt 27, 55); « ...qui le suivaient et le servaient quand il était en Galilée » (Mc 15, 41); « ...et des femmes qui l'avaient suivi depuis la Galilée et qui regardaient » (Lc 23, 49). La triple tradition ne fait état que du fait d'avoir suivi Jésus et, en Mt et Mc, de servir, sans qu'il soit précisé de quel type de service il s'agit. Le service que plusieurs auteurs voient en Lc 8, 1-3, une aide à la subsistance du mouvement itinérant, n'est donc pas corroboré par la triple tradition⁶³. La présence des femmes rencontre donc le critère d'attestation multiple, mais le rôle que Luc leur attribue ne passe pas l'examen.

La cohérence⁶⁴ : La présence de femmes dans le mouvement de Jésus est-elle cohérente avec l'ensemble des autres comportements de ce dernier, notamment dans ses rapports aux femmes en général ? Dans ses paroles et ses gestes, Jésus réclame toujours une dignité, une qualité de vie égale pour les hommes et les femmes. Ainsi, il réintègre des femmes dans la communauté par la guérison (femme hémorroïsse, femme courbée qui est valorisée au détriment d'un chef de synagogue); il en cite d'autres en exemple (la pécheresse pardonnée, la pauvre veuve); il en compte même parmi ses amis (Marthe et Marie). Quant aux conventions, qu'elles soient rituelles (le Sabbat) ou affectant les rapports sociaux (rapports aux malades, aux collecteurs d'impôts), Jésus les subordonne toujours à l'importance de la personne. Son accueil de femmes dans son mouvement, son mépris de la « respectabilité à tout prix » sont en cohérence avec l'ensemble de sa vie et de ses choix. Par ailleurs, le fait d'accepter que son mouvement soit patronné par ces femmes du groupe est-il aussi cohérent avec ce que l'on connaît de Jésus ? On n'a pas vraiment d'indication sur le mode de vie et de subsistance de son mouvement⁶⁵. Les disciples « laissèrent tout » pour le suivre. Pour certaines auteures, Jésus aurait pu avoir une maison ou bénéficier d'un pied à terre à Capharnaüm⁶⁶. Les épisodes d'envoi en mission des Douze (Lc 9, 1-6), puis des soixante-douze (Lc 10, 1ss), laissent entendre un certain dénuement, mais il faudrait en valider l'historicité, ce qui est loin d'être acquis. Par contre, plusieurs paraboles et enseignements de Jésus dénoncent la futilité de la richesse et la nécessité de s'en remettre à la grâce de Dieu (Lc 12, 13-34; 18, 18-30). Cela cadre mal avec un mouvement où certaines membres assurent la subsistance de l'ensemble. Il semble ici difficile de trancher. Concluons en soulignant que, si la

⁶³ Il est assez étonnant de voir à quel point les auteures ne systématisent pas leur argumentation sur ce point. Même le très rigoureux MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, p. 76-77, affirme que « ... multiple attestation of sources (...) supports the existence of devoted female followers. More specifically, the Gospels present us with a picture of women travelling with Jesus, supporting and serving Jesus out of their own means, and standing by Jesus at his crucifixion... ». S'il démontre bien que des femmes suivent Jésus, il ne le fait pas pour attester de l'utilisation des biens. Bien sûr, Meier signale en note les auteures qui tiennent la contribution financière des femmes comme un ajout rédactionnel de Luc (il cite Sim et Ricci), mais sans leur accorder d'importance. Une évaluation d'historicité indépendante pour le rôle des femmes aurait enrichi son analyse, de même que le recours à des considérations socio-critiques, comme on le verra plus loin.

⁶⁴ Le critère de cohérence ne peut être utilisé ici tel que défini par MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 1, p. 176 : « The criterion of coherence holds that other sayings and deeds of Jesus that fit in well with the preliminary 'data base' established by using our first three criteria have a good chance of being historical. » Il ne s'agit pas ici de vérifier d'autres paroles ou actions de Jésus, mais de continuer à valider celle sous examen. Je tenterai quand même des comparaisons avec d'autres comportements de Jésus ne faisant aucun doute.

⁶⁵ Jean note dans son évangile que Judas était chargé de la bourse commune (Jn 12, 4-6). D'une part, on ne peut savoir qui garnissait la dite bourse; d'autre part, l'évangéliste veut peut-être déjà souligner la duperie de Judas, puisque dans les parallèles de Mt 26, 6-13 et Mc 14, 3-9, la remarque concernant la valeur du parfum est faite par *des* disciples, sans autre précision et sans mention de la bourse, ni de celui, ou celle, qui en aurait eu la responsabilité.

⁶⁶ Voir la discussion à ce sujet à la note 19.

présence des femmes rencontre le critère de cohérence, ce dernier n'est pas déterminant pour ce qui est de confirmer ou infirmer leur rôle⁶⁷.

L'examen du texte à l'aide des principaux critères d'historicité⁶⁸ nous amène à une conclusion étonnante et qui est, à ma connaissance, totalement escamotée par les chercheuses : la présence des femmes dans l'entourage de Jésus apparaît historiquement très probable puisqu'elle est validée par les critères d'embarras, de discontinuité, d'attestation multiple et de cohérence; mais le rôle que Luc leur attribue, celui de pourvoir aux besoins matériels de Jésus (et des Douze ?) selon la dynamique patronage – clientèle courante à l'époque, ce rôle ne rencontre aucun des critères d'historicité. Tout au plus, le critère de cohérence s'avère non déterminant pour confirmer ou infirmer ce rôle. La majorité des auteures insistant sur l'historicité de la présence des femmes dans le mouvement de Jésus ne prennent vraisemblablement pas le temps de questionner de manière rigoureuse le rôle qui leur est attribué dans les derniers mots du passage. On discute le sens de *διακονέω*, on tergiverse sur ce que Luc entend par *υπαρχόντων*, on y reconnaît la préoccupation lucanienne pour ces femmes de la haute société présentes dans les *Actes* et dont celles du mouvement Jésus seraient les précurseuses⁶⁹. Il y a bien sûr des auteures qui remettent en question l'aisance financière attribuée aux femmes de Lc 8, 1-3,

⁶⁷ J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 1, p. 176-177, souligne à juste titre qu'il ne faut pas utiliser ce critère à la négative, *i.e.* en déclarant inauthentique une parole ou un comportement qui semble en tension avec ceux déjà établis comme probablement historiques. C'est une tentation à laquelle je ne succomberai pas ici. Soulignons toutefois que la pratique de Jésus, dans l'ensemble de sa mission, vise un renversement des pratiques socio-économiques courantes comme la dynamique patronage – clientèle. C'est ce que relève J.B.GREEN, *The Theology of the Gospel of Luke*, p. 113-117. L'économie du Royaume que Jésus inaugure en est une où « ... the needy are cared for and the wealthy give without expectation of return. » (p. 117). Si le rôle des femmes est envisagé en termes de patronage, de remise de dette pour une guérison reçue, il n'a pas sa place dans le mouvement de Jésus. Mais comme Green le dit lui-même dans son commentaire, *The Gospel of Luke*, p. 319, ce service des femmes ne constituerait pas une rétribution (dynamique patronage – clientèle), mais serait plutôt le miroir de la gratuité de Jésus. On voit donc que, même en tentant d'utiliser le critère de cohérence à la négative, on n'arrive à aucun résultat concluant.

⁶⁸ Le cinquième critère principal de Meier, le critère « rejet et exécution » visant à identifier les causes de la mort de Jésus, ne s'applique ici, ni à la présence des femmes dans le mouvement, ni au rôle que Luc leur accorde. En effet, il serait difficile de croire que la composition du mouvement de Jésus, hommes et femmes ensemble à la suite d'un prédicateur que l'on croit célibataire, et le patronage des membres féminins du groupe, furent assez dérangeants en regard des normes socio-culturelles de l'époque pour contribuer de manière significative au rejet et à l'exécution de Jésus.

⁶⁹ Rappelons la position de L. SCHOTTROFF, « Women as Followers of Jesus... », p. 420 : Luc connaît des femmes de la haute société qui marrainent certaines communautés chrétiennes. Il a par ailleurs appris l'existence de femmes ayant suivi Jésus et les Douze dans le ministère itinérant et ce, depuis la Galilée. Marie de Magdala est probablement une figure éminente du christianisme de l'époque. L'auteure croit que Luc amalgame ici, erronément et de manière incongrue, les deux événements, présentant les Douze sur le modèle des philosophes cyniques itinérants et les femmes comme de riches patronesses traînant de fortes sommes pour subvenir aux besoins du groupe.

particulièrement dans le cas de Marie de Magdala⁷⁰. Mais aucune, même pas Meier, ne le fait de manière systématique et rigoureuse.

Ce dernier, on l'a déjà dit, n'est cependant pas le seul auteur ayant proposé des critères d'authenticité. Plus récemment, Gerd Lüdemann a aussi produit un ouvrage où, après avoir spécifié six critères d'authenticité qui recoupent ceux de Meier, il ajoute cinq critères d'**ina**uthenticité. Trois d'entre eux ne s'appliquent pas à notre passage⁷¹. Par contre, ses deux autres critères d'inauthenticité méritent qu'on s'y attarde.

Voici le premier : « In the case of all the sayings of Jesus there is a suspicion of inauthenticity if they give answers to community situations at a later time »⁷². Bien qu'il n'y ait pas de parole de Jésus dans notre extrait, on peut croire, et c'est l'opinion de quelques auteures⁷³, que Luc veuille enraciner l'action communautaire des Chrétiennes du 1^{er} siècle dans la pratique même de Jésus. Mais qu'est-ce qui pouvait effectivement poser question en regard du rôle des femmes dans la communauté lucanienne ? On a déjà souligné que les femmes chrétiennes ne voyageaient pas avec les missionnaires itinérants, à l'exception du cas des couples missionnaires (voir note 58). Le critère d'inauthenticité ne jouerait donc pas en regard de la présence des femmes. Par contre, le patronage féminin est un phénomène connu. On ignore cependant s'il posait effectivement problème. Le plus loin qu'on puisse aller serait de dire que le patronage matériel évoqué en Lc 8, 1-3 anticipe celui de certaines Chrétiennes du 1^{er} siècle. Se demander s'il « give answers to community situations » me semble aller au-delà des données scripturaires disponibles.

L'autre critère d'inauthenticité nous concernant se libelle ainsi : « Those sayings and actions of Jesus are under serious suspicion ... which are indebted to the redactional, i.e. written work of the final author of the source in question »⁷⁴. Il me semble qu'il ne faut pas trop absolutiser ce critère⁷⁵ : ce n'est pas parce qu'on trouve un passage rédactionnel

⁷⁰ L. SCHOTTROFF, « Women as Followers of Jesus... », p. 421. Voir aussi D.C. SIM, « The Women Followers... », p. 51-55.

⁷¹ Voici ces trois critères : 1) des paroles ou actions attribuées au Christ ressuscité; 2) des actions où les lois de la nature sont transgressées (ex : marcher sur les eaux); 3) des paroles ou actions présupposant un auditoire païen. Voir G. LÜDEMANN, *Jesus...*, p. 4.

⁷² G. LÜDEMANN, *Jesus...*, p. 4.

⁷³ Entre autre, L. SCHOTTROFF, « Women as Followers of Jesus... », p. 420; C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 157-158.

⁷⁴ G. LÜDEMANN, *Jesus...*, p. 4.

⁷⁵ Ce critère peut d'ailleurs évoquer l'usage négatif du critère « Tendencies of the Developing Synoptic Tradition », usage que Meier définit ainsi : « ...to discern the redactional tendency of each evangelist and to exclude from consideration those sayings or narratives which are massively suffused with the characteristic vocabulary and theology of the evangelist. » (*A Marginal Jew*, vol. 1, p. 182). Il faut cependant noter que

qu'il ne peut s'appuyer, par exemple, sur la tradition particulière à laquelle un auteur a eu accès. Nonobstant cette réserve, analysons le texte selon ce barème. La présence des femmes dans l'entourage de Jésus n'est pas propre à Luc. Le fait de les mentionner si tôt dans l'évangile, comme accompagnatrices itinérantes du groupe est rédactionnel. Mais il faut tout de même noter que Marc et Matthieu évoquent eux aussi cette présence dans l'épisode de la croix, en en situant l'origine dans le ministère de Jésus : ainsi les femmes « ...αὶ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ » (Mc 15, 41a)⁷⁶; et encore les femmes qui regardaient et « ...αἴτινες ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας διακονοῦσαι αὐτῷ » (Mt 27, 55b)⁷⁷. On voit donc que les deux autres synoptiques reconnaissent aussi une présence des femmes dans le mouvement de Jésus, « en Galilée » (Mc) ou « depuis la Galilée » (Mt). L'application du critère ne contredit donc pas l'historicité de la présence des femmes. Mais il en va autrement du fait qu'elles les servaient « de leurs biens ». Le service des femmes est attesté par Matthieu et Marc, mais nulle part il n'est défini comme une contribution impliquant des biens : seul Luc ajoute cette précision. Selon le critère défini par Lüdemann, ce dernier ajout d'un patronage matériel devrait être considéré inauthentique.

L'analyse à l'aide de deux critères d'inauthenticité de Lüdemann s'avère donc à demi concluante : un critère ne permet pas d'arriver à une conclusion; le second, par contre, corrobore les résultats déjà obtenus, à savoir l'historicité de la présence des femmes dans le mouvement Jésus, mais l'inauthenticité de leur patronage.

En scindant l'analyse d'historicité de Lc 8, 2-3 en deux parties, on a obtenu des conclusions inédites. Mais la confrontation à l'aide des critères d'historicité n'est pas le seul outil exégétique permettant des observations plus fines. L'application de critères émanant d'une approche socio-critique permet de nuancer appréciablement l'apport matériel des femmes qui suivaient Jésus au sein de son mouvement. Évoquons donc ici certains éléments à caractère sociologique, qui offrent un autre point de vérification des conclusions obtenues par l'analyse d'historicité, en regard du patronage exercé par les femmes du mouvement de Jésus.

Meier le considère seulement comme critère secondaire, difficile à appliquer et de moindre importance. Il ne peut venir qu'en appui à un jugement déjà confirmé par les critères principaux, toujours selon Meier.

⁷⁶ « ...qui le suivaient et le servaient quand il était en Galilée... ».

⁷⁷ « elles avaient suivi Jésus depuis la Galilée en le servant ».

Dès le début du verset 2, il est dit que des femmes étaient avec lui et les Douze, des femmes « qui avaient été guéries ». La seule dont la maladie antérieure est mentionnée est Marie de Magdala « de qui étaient sortis sept démons » : guérison spectaculaire, exemplaire, totale, attestée par le chiffre « sept »⁷⁸. Même si seule la guérison de Marie est mentionnée, et comme nous n'avons dans ces trois versets qu'une seule et longue phrase, on peut considérer ici que les *γυναϊκές τινες* (v. 2) suivant Jésus ont été guéries et étaient donc, avant leur rencontre avec lui, des femmes malades ou possédées par un esprit impur⁷⁹. Mais que signifiait être malade ou possédée dans la société palestinienne au temps de Jésus ?

Comme on l'a vu dans le premier chapitre, lors de la description des dynamiques sociales au 1^{er} siècle, la personne malade souffre non seulement dans sa chair, mais aussi d'ostracisme religieux et social. Au plan religieux, la maladie est vue comme une punition de Dieu envers celui, ou celle, qui n'écoute pas le Seigneur. La Torah, en Dt 28, 15-68, fait la liste de tous les malheurs qui s'abatront sur l'infidèle. Parmi eux, de nombreuses maladies sont évoquées. C'est certainement ce qui amène Jésus à dire : « Qu'y a-t-il de plus facile, de dire : 'Tes péchés te sont pardonnés' ou bien de dire : 'Lève-toi et marche' ? » (Lc 5, 23). La maladie est déjà un jugement porté sur la fidélité de la personne à l'Alliance des Pères. Mais elle cause aussi une altération de la situation sociale du ou de la malade. Cela est particulièrement mis en évidence dans l'univers de Luc. Green dira avec justesse : « Within the world Luke portrays, reports about sick people have to do with physical misfortune and its social consequences. Hence, to be sick was to be in need of personal, physical benefit, but also of more holistic healing »⁸⁰. L'auteur poursuit en montrant comment les guérisons de la femme en hémorragie, du démoniaque gergésénien, de la

⁷⁸ Il est à noter que, de tous les miracles attribués à Jésus, seule son activité thaumaturgique, en particulier dans le cas des maladies psychologiques pouvant requérir un exorcisme, semble mériter une reconnaissance d'historicité selon G. LÜDEMANN, *Jesus...*, p. 689. Dans un autre ordre d'idées, selon J.J. PILCH, « *Sickness and Healing...* », p. 196, la vision lucanienne du monde est massivement imprégnée du rôle des démons et/ou des esprits mauvais, comme on l'a vu dans le premier chapitre. L'auteur note aussi, p. 207, que les gens affligés d'un esprit mauvais sont considérés parmi les impurs et donc, exclus de la communauté sociale et religieuse. La guérison de Marie de Magdala n'affecte donc pas que sa personne, mais son appartenance à la communauté, à la société dans son ensemble.

⁷⁹ Ainsi qu'on l'a discuté lors de l'analyse de la structure syntaxique. Rappelons aussi que, selon C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 127, il y a contradiction entre les termes « quelques » (v. 2) et « plusieurs » (v. 3), de sorte que des femmes suivant Jésus ont été guéries par lui, mais que plusieurs autres ne l'ont pas été. Elle en tire la conclusion que ces dernières pourraient avoir plus de moyens et subvenir aux besoins du groupe. *Contra*, D.C. SIM, « *The Women Followers...* », p. 52-53, qui considère, comme on l'a déjà vu, que toutes les femmes du mouvement sont fort probablement de condition modeste.

⁸⁰ J.B. GREEN, *The Theology of the Gospel of Luke*, p. 96.

femme courbée ou le retour de son fils pour la veuve de Naïn sont autant de restaurations physiques que de réintégrations dans la vie religieuse et sociale de la communauté : les personnes retrouvent un statut qui leur permet de reprendre place au sein du peuple et de leur collectivité immédiate⁸¹. On voit donc qu'une personne malade ou possédée était coupée de ses liens à la fois sociaux et familiaux. Ce faisant, dans cette société à biens limités et où le travail n'existait pas pour tous, les malades se retrouvaient la plupart du temps sans possibilité de subsistance, outre la mendicité. Comme on l'a aussi vu au chapitre premier, les frères Stegemann, dans leur vaste étude sur le mouvement de Jésus, offrent une illustration de la pyramide sociale au 1^{er} siècle. Parmi les groupes vivant sous le seuil minimal de survie, on retrouve de petits travailleurs ainsi que des bergers, des veuves, des orphelins, des prostituées, des mendiants et des bandits⁸². Ils ajoutent cependant en note, on l'a aussi déjà souligné, que ce groupe de personnes vivant tout en bas de la pyramide sociale comprend aussi les impurs, ceux ayant perdu leur statut social (« declassés ») ainsi que ceux dont on peut se passer, qui sont comptés comme qualité négligeable (« dispensable »)⁸³. Les malades se retrouvent certainement dans cette catégorie, à l'exception peut-être de ceux et celles qui proviennent de familles faisant partie de l'élite, dont on prend soin et qui constituent, de toute manière, une minorité.

Dans ce contexte socio-culturel, il est très peu probable, sauf exception, qu'une personne malade, et *a fortiori* une femme, ait des moyens de subsistance personnels assez grands pour exercer un patronage envers un groupe de missionnaires itinérants. Les femmes guéries qui font route avec Jésus et les siens sont vraisemblablement démunies économiquement⁸⁴. Il est même probable que, pour ces femmes, le fait de joindre le mouvement de Jésus leur donnait une possibilité accrue de survie, puisqu'elles n'étaient plus laissées à elles-mêmes, isolées, mais faisaient partie d'un nouveau type de famille basée sur la fidélité à la Parole et à la personne de Jésus. Par exemple, Marie de Magdala et Suzanne sont deux femmes qui sont mentionnées seules. Elles se situent hors des cadres de la famille patriarcale, du moins dans le texte. Ceci va à l'encontre de la pratique habituelle de Luc qui, en général, présente les femmes dans le cadre où elles sont supposées être,

⁸¹ J.B. GREEN, *The Theology of the Gospel of Luke*, p. 96-97.

⁸² E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, *The Jesus Movement*, p. 135.

⁸³ E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, *The Jesus Movement*, p. 426, note 36.

⁸⁴ C'est ce que soutiennent L. SCHOTTROFF, « Women as Followers of Jesus... », p. 420-421; D.C. SIM, « The Women Followers of Jesus », p. 52-55. Ce dernier croit que les femmes mettaient le peu qu'elles avaient en commun, pour aider à subvenir aux besoins du groupe (p. 60). On peut se demander si les disciples masculins faisaient de même.

selon les critères de l'époque. Par contre, lorsqu'il en diverge, c'est qu'il a un motif sérieux de le faire⁸⁵.

Mais si une majorité d'auteurs considère plausible la présence de femmes de condition aisée parmi les disciples de Jésus, c'est probablement, outre leur présence ultérieure dans le développement de l'Église, à cause de la mention de « Jeanne, femme de Chouza, intendant d'Hérode ». Chouza est un *ἐπίτροπος*, un intendant, un administrateur de biens, un régisseur, un homme de confiance qui veille à l'administration de certains biens d'Hérode⁸⁶. Sa position sociale est donc relativement enviable contrairement à d'autres, mais cela ne signifie pas qu'il soit personnellement riche. Il profite de conditions de vie qu'il ne pourrait probablement pas s'offrir grâce à ses revenus, du fait qu'il travaille dans une propriété d'Hérode. Les Stegemann soutiennent que la fonction est probablement celle d'un administrateur de petit ou grand domaine⁸⁷. Si l'on reprend leur représentation de la pyramide sociale, cet *ἐπιτρόπος* fait probablement partie de la strate inférieure de l'élite, mais de par son emploi et non sa naissance. Sa femme, en principe, partage son statut. Mais il est peu probable qu'elle ait personnellement accès à des fonds car ses biens, si elle en a, sont sous la gérance de son époux⁸⁸. Étant présentée comme épouse et non divorcée, ses

⁸⁵ Ainsi qu'on l'a vu dans la première partie de la thèse, notamment dans l'étude de la dynamique « honneur-déshonneur ». Pour une explication plus détaillée de cette affirmation, appuyée des références bibliques pertinentes, on peut revoir B.J. MALINA et J.H. NEYREY, « Honor and Shame in Luke-Acts », p. 61-64. En étant ainsi en rapport avec des hommes qui ne sont ni leur mari, ni leur père, ni des frères, ces femmes amènent la honte sur elles-mêmes et sur la « famille » à laquelle elles ont déjà dû appartenir; peut-être ont-elles même été reniées par celle-ci. On peut éventuellement entrevoir ici une raison pour laquelle les premières communautés chrétiennes se définissaient en termes familiaux (cf. les nombreuses mentions des « frères » dans les *Actes*; même Jésus, en Lc 8, 19-21, définit ceux qui écoutent sa parole comme sa véritable famille) : cela pouvait donner une certaine légitimité à la convivialité non-conventionnelle entre hommes et femmes. Pour une réflexion similaire, voir J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 318.

⁸⁶ Hérode avait sûrement plusieurs de ces *ἐπιτρόπος* pour administrer tous ses biens et ses domaines.

⁸⁷ E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, *The Jesus Movement...*, p. 131. Il faut cependant distinguer la condition sociale de Chouza, en termes de possessions ou de qualité de vie, et l'estime dont il pouvait jouir, particulièrement chez le peuple juif. Comme il travaille pour l'occupant romain, par l'intermédiaire d'Hérode, il est probablement considéré avec un mépris similaire à celui qu'on avait pour les collecteurs d'impôts. C'est du moins l'opinion de T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 36; E.A. DE BOER, « The Lukan Mary Magdalene... », p. 146; aussi, E.Y.L. NG, « Ladies Serving Meals or Women Disciples ? Luke 8, 1-3 and the *Sitz im Leben Jesu* », *CGST* 24 (1998) 95-123, p. 109. Il est évident que l'épouse de Chouza « bénéficie » de la même réputation que son époux. Conséquemment, sa présence n'ajoute pas au prestige du mouvement Jésus, bien au contraire.

⁸⁸ Comme on l'a vu dans le second chapitre, certaines femmes possédaient des biens : soit par leur origine aristocratique, soit parce qu'elles possédaient elles-mêmes des entreprises ou des commerces. E.W. STEGEMANN et W. STEGEMANN, *The Jesus Movement...*, p. 375-376 soulignent que celles-ci faisaient partie de l'élite, mais leur statut marital n'est pas précisé. Elles demeurent cependant l'exception. Pour ce qui est des femmes mariées, on a vu dans l'étude de J. ROMNEY WEGNER, *Chattel or Person ?*, p. 10-19, que les femmes mariées, si elles peuvent posséder des biens, ne peuvent en disposer librement. On peut donc considérer très improbable que la femme de Chouza ait pu le faire. C'est aussi l'opinion de J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 319. *Contra*, T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 64-65 qui souligne que, lors de

biens ne lui sont pas accessibles. C'est aussi l'opinion de Sim : « As a married woman the right to dispose of her goods lay not with her but with her husband »⁸⁹. Witherington, quant à lui, dira de Jeanne : « ...she was a woman of some means and prominence. What is especially noteworthy about her presence among Jesus' followers is that apparently she had left her home and family to become a follower and travelling companion of Jesus »⁹⁰. Sa présence, même occasionnelle, dans le groupe des disciples est un affront public à son époux⁹¹, et peut-être même à la maison d'Hérode. C'est ce qui fait dire à Sim que la majorité des femmes du mouvement Jésus sont probablement célibataires, veuves, divorcées ou anciennement prostituées⁹².

Après avoir passé Lc 8, 1-3 au crible des différents critères d'historicité, nous sommes arrivés à deux conclusions. La première, prévisible, est que la présence des femmes dans l'entourage de Jésus de Nazareth est historiquement très probable. La seconde, plus surprenante et vraisemblablement jamais analysée pour elle-même à l'aide des critères d'historicité, est que le patronage qu'on attribue à celles qui suivaient Jésus semble historiquement peu probable. Nous avons pu contre vérifier l'improbabilité d'un support financier de leur part à l'aide de considérations socio-critiques : un certain nombre de femmes du mouvement avaient été guéries par Jésus et étaient donc préalablement dans une condition précaire, économiquement et socialement parlant. Une fois guéries, le groupe itinérant a dû être pour elles un moyen de subsistance, plutôt qu'une œuvre à patronner. Même la mention de Jeanne, femme de Chouza, ne devrait pas nous tromper : comme femme mariée, elle ne pouvait disposer librement de ses biens. De plus, sa condition sociale ne devrait pas être projetée, sans appui plus sérieux, sur les autres femmes du mouvement. On se retrouve donc avec des femmes très probablement pauvres ou ne pouvant disposer librement de ressources financières, suivant Jésus et les Douze dans leurs pérégrinations,

la période romaine, les femmes pouvaient hériter, posséder et gérer leurs propres biens; elle néglige cependant de mentionner la nécessaire permission du tuteur. L'auteur ajoute cependant que la législation était un peu plus stricte en contexte grec et juif, ce qui est le cas à la fois des milieux de Luc et Jésus.

⁸⁹ D.C. SIM, « The Women Followers... », p. 52-54.

⁹⁰ B. WITHERINGTON, *Women in the Ministry...*, p. 117-118.

⁹¹ À moins que Chouza lui-même ne suive le groupe de Jésus. Mais alors, pourquoi ne pas le mentionner ? Ou bien, l'époux est d'accord avec le comportement de sa femme, mais cela ne l'empêche pas d'encourir le déshonneur public.

⁹² D.C.SIM, « The Women Followers... », p. 53-55. L'auteur note que ces catégories de femmes ont le droit de disposer de leurs biens. Mais il ajoute que les règles de la société patriarcale les empêchaient probablement d'hériter ou d'utiliser les biens à leur disposition pour soutenir un prédicateur itinérant. Pour nuancer, voir ce que l'on a déjà dit à la note 88.

mettant leurs talents au service de l'ensemble. Nous reviendrons dans la prochaine section sur ces talents. Mais quel est l'objectif de Luc lorsqu'il écrit ainsi ces trois versets ?

Deux hypothèses, qui sont devenues des lieux communs dans l'exégèse de ce passage, retiennent l'attention. D'abord, la présence des femmes dans la portion galiléenne du ministère du Jésus de Luc pave la voie à leur rôle de témoins lors de la mort, l'ensevelissement et surtout dans l'épisode du tombeau vide où elles apprendront la résurrection du Seigneur pour ensuite l'annoncer aux Onze et leurs compagnons. En *Luc*, ce rôle de « témoin oculaire dès le début » (Lc 1, 2) doit être enraciné dans le ministère en Galilée. Cette exigence est propre à la rédaction lucanienne. La seconde hypothèse est que la présence de bienfaitrices, de pourvoyeuses matérielles du mouvement itinérant dans la vie de Jésus soit une projection du rôle de patronage qu'exerçaient plusieurs femmes de la haute société dans les *Actes*⁹³, et éventuellement dans la communauté lucanienne. Cela serait une manière de justifier cette pratique aux yeux des contemporains de Luc. Les deux hypothèses se retrouvent, avec divers accents, chez un grand nombre d'auteurs et de commentateurs(trices)⁹⁴.

À ces deux hypothèses connues, on peut en ajouter deux autres. Premièrement, il devait être important, pour la communauté lucanienne, de justifier la présence des femmes et des hommes ensemble au sein de la communauté de Luc, de même que la convivialité entre les deux. Ce compagnonnage s'enracinait ainsi dans la pratique, historiquement probable on l'a vu, de Jésus lui-même, laquelle cautionnerait les habitudes communautaires ultérieures. Deuxièmement, au plan de la rédaction, aurait-on ici un autre exemple de cette manière bien lucanienne de mettre en lien les deux tomes de son double ouvrage, à savoir de préparer, dans l'évangile, une situation qui trouvera son plein accomplissement dans les *Actes*⁹⁵ ? On peut en effet se demander pourquoi Luc insiste ainsi sur la présence de femmes au sein du groupe itinérant. Elles ont déjà un rôle précis, sur lequel on reviendra à l'instant, contrairement aux Douze qui n'ont pas encore été envoyés en mission par Jésus. Cette mention n'anticipe-t-elle pas déjà la participation de plusieurs femmes au sein de l'Église primitive, telle que Luc la décrit dans ses *Actes*, et ce, bien au-delà des activités de patronage ? La suite de la thèse permettra peut-être de valider cette hypothèse.

⁹³ Pour un inventaire des femmes, et des hommes, de condition aisée mentionnés dans les *Actes*, on peut consulter F. BEYDON, « Luc et ces dames... ».

⁹⁴ On en a déjà mentionné plusieurs au fil du texte.

Bien que ces premières conclusions soient intéressantes, il faut aller plus avant et investiguer les sens possibles des deux termes clés de cette fin de péricope : *διακονέω* et *υπαρχόντων*. Quel est ce « service », cette « aide » que les femmes ont apporté à Jésus ? Quels « biens », ont-elles mis à contribution, elles qui vraisemblablement en avaient si peu ? Se peut-il qu'il faille aller plus loin qu'une simple traduction superficielle pour saisir le cœur du message de Luc ? Ces termes ne servent-ils qu'à anticiper un rôle de patronage ultérieur ou peuvent-ils révéler malgré tout un second niveau de sens qui nous permettrait de mieux saisir l'apport historique des femmes dans l'entourage de Jésus ? C'est la question qu'on aborde dès à présent.

4.4 Le sens du syntagme « *αἰτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς* »

On vient de voir que Luc avait probablement des objectifs rédactionnels précis dans ce passage qui lui est propre. Peut-être a-t-il voulu, entre autre, légitimer la présence de riches patronesses dans sa communauté. Mais on a aussi interprété le texte, dans l'histoire, avec une mentalité patriarcale, qui ne voyait, ou ne voulait voir, que des servantes ou des bienfaitrices chez ces femmes. À travers une rédaction visant peut-être à justifier des pratiques ultérieures, peut-on retrouver une trace du rôle que ces femmes ont joué au sein du mouvement Jésus ? Luc le laisse-t-il transparaître dans le choix des mots qu'il utilise ? Pour répondre à cela, il faut analyser plus avant deux termes-clés du syntagme : *διηκόνουν* et *υπαρχόντων*.

4.4.1 L'usage lucanien de *διακονέω*

Le verbe *διακονέω* a plusieurs sens dans les différents dictionnaires. Bauer⁹⁶ relève ceux de « servir à table », « servir quelqu'un », « prendre soin de », « aider, supporter quelqu'un, pourvoir aux besoins » (ce qui serait le sens en Lc 8, 3 selon lui), « servir comme diacre ». Kittel⁹⁷ spécifie un peu plus en ajoutant le « ministère de l'action », lequel

⁹⁵ On a déjà mentionné le phénomène, à la fois dans l'introduction, ainsi que dans la section 3.3, portant sur la théologie de Luc.

⁹⁶ W. BAUER, *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2^{ème} éd. revue et augmentée par F.W. GINGRICH et F.W. DANKER à partir de la 5^{ème} éd. de W. BAUER, Chicago, Chicago University Press, 1979.

⁹⁷ KITTEL, G., G. FRIEDRICH, et G.W. BROMILEY éd., *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*, Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1974.

est un charisme reçu de Dieu, au même titre que le ministère de la Parole. Mais en général, la majorité des dictionnaires va dans le même sens. Le seul qui se démarque un peu est Danker⁹⁸ : il relève des sens particuliers, notamment « agir comme intermédiaire, comme agent, être au service de quelqu'un dans une fonction d'intermédiaire », « s'acquitter d'obligations de service ou de service à table », « répondre à un besoin immédiat » (selon lui, le sens en Lc 8, 3), « remplir des fonctions officielles dans le cadre du culte »; finalement, dans le cas de Ac 6, 2, le verbe ferait référence ici à une responsabilité administrative. Ajoutons finalement que Reiling et Swellengrebel⁹⁹ donnent, pour Lc 8, 3, le sens de « pourvoir aux besoins, supporter », puisque le verbe est suivi d'un datif. Comment départager ces différentes significations et circonscrire adéquatement le sens que Luc pouvait vouloir donner au mot ? Il faut, semble-t-il, faire un important détour à travers la théologie de Luc et son usage du verbe *διακονέω* et des substantifs qui lui sont apparentés : *διακονία* et *διάκονος*.

Le dernier cas sera le plus simple : le mot *διάκονος*¹⁰⁰ ne se retrouve jamais dans l'ensemble des textes lucaniens. Le terme *διακονία*¹⁰¹ quant à lui se retrouve une seule fois dans l'évangile, en Lc 10, 40 où il caractérise le service compliqué d'un repas que Marthe prépare pour Jésus, alors que Marie est assise à ses pieds¹⁰². En *Actes*, on retrouve *διακονία* huit fois, réparties entre deux registres de signification¹⁰³ : le service des pauvres,

⁹⁸ F.W. DANKER, *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3^{ème} éd., basé sur W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6^{ème} éd., K. ALAND, B. ALAND et V. REICHMANN, eds, et sur les éditions anglaises précédentes par W.F. ARNDT, F.W. GINGRICH et F.W. DANKER, Chicago – London, University of Chicago Press, 2000.

⁹⁹ J. REILING et J.L. SWELLENGREBEL, *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke*, (HT 10), Leiden, E.J. Brill, 1971.

¹⁰⁰ Le mot se retrouve vingt-neuf fois dans le Nouveau Testament : huit fois dans les évangiles (Mt, Mc, Jn) et vingt-et-une fois dans le corpus paulinien.

¹⁰¹ Il revient trente-quatre fois dans le Nouveau Testament : une seule fois dans les évangiles, en Lc 10, 40, huit fois dans les *Actes* et vingt-trois fois dans le corpus paulinien, une fois dans Hébreux et une autre fois dans l'Apocalypse.

¹⁰² Je reviendrai plus loin sur ce texte qui est une des péripécies centrales de la thèse. Disons simplement ici qu'à première vue, l'usage semble bien indiquer le « service de la table ». C'est d'ailleurs dans un contexte semblable, celui d'un banquet célébrant la résurrection de Lazare, que Marthe « servait » le repas (Jn 12, 2), alors que Marie, là aussi aux pieds de Jésus, le oignait de parfum. L'exégèse féministe a, par contre, vu chez les deux femmes, telles que Luc les décrit, le reflet de chefs de communautés (Marthe), opposé à celui des femmes qui s'instruisent dans le silence et la soumission (Marie); pour l'intégrale de cette démonstration, voir E. SCHÜSSLER FIORENZA, « Arachne – Weaving the Word ». Dans cette interprétation, on élargit, peut-être à tort, le sens du mot, au-delà de ce qu'il signifie dans ce passage précis.

¹⁰³ Synthèse empruntée à A. WEISER, « *Διακονέω* », dans H. BALZ et G. SCHNEIDER, eds, *Exegetical Dictionary of the New Testament (EDNT)*, vol. 10, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, p. 304. On verra que les

comprenant à la fois le service de la table (Ac 6, 1) et celui de la collecte (Ac 11, 29; 12, 25); le ministère apostolique, avec une insistance sur la proclamation de la Parole (Ac 1, 17.25; 6, 4; 20, 24; 21, 19). Qui sert qui dans ces passages ?

Examinons d'abord la première série d'extraits, celle où le terme *διακονία* est employé dans son sens le plus courant à l'époque, celui d'aide matérielle :

Ac 6, 1 : « ...*δι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χήραι αὐτῶν* »¹⁰⁴. Il est ici question du « service quotidien » dans lequel les veuves hellénistes sont négligées. Le verset suivant, où l'on retrouve le verbe *διακονεῖν* indique qu'il s'agit apparemment d'un service des tables dont les veuves sont bénéficiaires. Ce service concret ne sera pas assumé par les Douze, les leaders, qui doivent se consacrer au service de la Parole. Il sera confié « ... à des hommes de bonne réputation, remplis d'Esprit et de sagesse... ». Le service communautaire des tables n'est donc pas confié aux premiers venus¹⁰⁵, mais il ne sera pas le lot des dirigeants. Les veuves, des femmes pauvres et/ou en situation de vulnérabilité sociale, en sont bénéficiaires.

Ac 11, 29 : « *τῶν δὲ μαθητῶν, καθὼς εὐπορεῖτό τις, ὥρισαν ἕκαστος αὐτῶν εἰς διακονίαν πέμψαι τοῖς κατοικοῦσιν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοῖς* »¹⁰⁶. Le cas est ici celui du « service des frères » de la Judée, qui a pris la forme d'une collecte, ou d'une assistance matérielle quelconque, pour survivre à la famine. Au verset suivant, on confiera à Barnabé et Saul le soin d'aller porter cette collecte aux Anciens de Jérusalem. On remarquera qu'ici, Saul n'est pas encore Paul : il n'est pas encore cette figure dominante du christianisme primitif, non plus que « l'apôtre des païens » ou un fondateur de communautés¹⁰⁷. Quant à ceux à qui l'aide est destinée, il semble évident que le terme « frères » est ici un masculin générique, incluant tous les Chrétiens de Judée, hommes et femmes.

Ac 12, 25 : « *Βαρναβᾶς δὲ καὶ Σαῦλος ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ πληρώσαντες τὴν διακονίαν...* »¹⁰⁸. On revient sur le service de Barnabé et Saul en faveur de Jérusalem, et donc des Chrétiens qui y vivent, après un excursus sur Hérode, son comportement envers

deux catégories sont aussi conformes à ce qu'on retrouve dans Kittel : ministère de la Parole et ministère de l'action, les deux surgissant de charismes octroyés par Dieu.

¹⁰⁴ « ...parce que leurs veuves étaient oubliées dans le service quotidien ». On est ici dans la première partie des *Actes*, consacrée au ministère des Douze, et de Pierre en particulier. L'annonce de l'Évangile, encore située à Jérusalem, prend de l'expansion et les adeptes sont de plus en plus nombreux. Les Juifs commencent aussi à être irrités et agressifs face à ce nouveau mouvement au sein du judaïsme.

¹⁰⁵ Dans les textes, on ne présente cependant jamais les Sept en train de servir à table. Les deux qui reviennent dans le récit, Étienne et Philippe, se retrouvent en situation de proclamation de la Parole (Étienne en Ac 6, 8 – 7, 60; Philippe en Ac 8, 5-13) et d'enseignement (Philippe en Ac 8, 26-40). On y reviendra.

¹⁰⁶ « Les disciples décidèrent alors qu'ils enverraient, selon les ressources de chacun, une contribution au service des frères qui habitaient la Judée ». Le passage se situe après la lapidation d'Étienne, alors que plusieurs disciples ont fui Jérusalem pour, entre autre, le nord de la Palestine. À Antioche de Syrie, le prophète Agabus annonce à la communauté une famine à venir, ce qui provoque l'organisation d'une collecte au profit de ceux restés en Judée.

¹⁰⁷ J. COLLINS, *Diakonia*, p. 221, souligne que dans le présent contexte, *εἰς διακονίαν* signifie « to send representatives on mission ». Ce sens d'émissaires en mission confirme bien l'interprétation ici adoptée, alors que Paul n'est pas encore celui qui mandate, mais est encore dans la position subalterne de celui qui est mandaté.

¹⁰⁸ « Quant à Barnabas et Saul, ils s'en revinrent, une fois assuré leur service en faveur de Jérusalem ».

les Chrétiens et sa mort. Le service évoqué est le même que celui dont il est question en Ac 11, 29, donc une assistance matérielle; il est exercé par des hommes qui ne sont pas présentés comme des leaders au même titre que les Douze¹⁰⁹, mais plutôt comme des messagers, des émissaires de l'ensemble de la communauté d'Antioche¹¹⁰.

Dans ces trois passages, il s'agit donc de la *διακονία* au service des pauvres. Elle n'est pas exercée par les chefs de la communauté ou par les personnes les plus éminentes, mais par des disciples que l'on pourrait qualifier de subalternes. C'est le registre du service concret, un soutien alimentaire ou matériel, envers les pauvres ou les personnes en situation de vulnérabilité, comme c'est le cas des veuves.

Attardons-nous maintenant à la seconde série de versets, celle mettant en évidence le ministère apostolique¹¹¹ :

Ac 1, 17 : « *ὅτι κατηριθιμημένος ἦν ἐν ἡμῖν καὶ ἔλαχεν τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης* »¹¹². Luc évoque dans cette péricope (Ac 1, 15-26) le remplacement de Judas, rendu nécessaire par sa trahison. Notre verset indique que celui-ci, au temps de la présence de Jésus, assumait sa part de ministère au sein des Douze¹¹³. Mais l'auteur ne cherche pas tant ici à élaborer sur le ministère des Douze qu'à souligner le choix fait par Judas et ses conséquences funestes.

Ac 1, 25 : « *...λαβεῖν τὸν τόπον τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς..* »¹¹⁴. Le « ministère apostolique »¹¹⁵, consiste à devenir témoin de la résurrection avec les Onze, ce

¹⁰⁹ C'est seulement en Ac 13, 9 que Saul, devenu Paul, deviendra le personnage central des *Actes* et acquerra une autorité comparable, bien que différente, à celle de Pierre et des Douze.

¹¹⁰ Barnabé n'est pas le fondateur de l'Église d'Antioche. Une communauté y est déjà formée lors de son arrivée (Ac 11, 22ss). Celle-ci aurait vu le jour à la suite de la proclamation de l'Évangile par les Chrétiens ayant fui Jérusalem après la mort d'Étienne.

¹¹¹ Le sens de « *Διακονέω - διακονία* » dans le grec profane du 1^{er} s. est bien de « servir à table » (voir note 102). Mais le mouvement chrétien en a extrapolé un autre sens, que l'on peut retracer particulièrement chez Paul et dans les *Actes*. C'est à partir de ce développement que l'on peut ensuite évaluer plus justement les mentions retrouvées dans les Évangiles. C'est du moins l'opinion de J.N. COLLINS, *Diakonia*, partic. p. 53. Il note que « ... passages like 2 Cor 3, 7-9 and Acts 1, 17, provides instances of a settled usage, 'a specific use' for 'functions within the community and their authentication'. » (p. 53). L'auteur dira plus loin que le service dont il est question ici « ... refer to apostleship (...) so that *διακονία* is part of the role reserved for those who are chosen by the Lord (Ac 1, 24) and enrolled with the apostles (Ac 1, 26) » (p. 213). Cette étude très exhaustive de Collins s'avère fort utile pour l'analyse des diverses occurrences du terme *διακονία* et des mots apparentés.

¹¹² « Il était de notre nombre et avait reçu sa part de notre service ». Nous sommes tout au début des *Actes*, à Jérusalem. Les Onze, des femmes, les frères du Seigneur, ainsi que d'autres compagnons – au total cent vingt personnes – sont rassemblés dans la chambre haute. Pierre demandera au groupe de choisir un autre homme pour remplacer Judas au sein des « Douze ».

¹¹³ Contrairement à Jn 12, 6, Luc ne mentionne jamais que Judas aurait eu la tâche particulière de conserver la bourse commune.

¹¹⁴ « ...pour qu'il prenne dans le service de l'apostolat la place (que Judas a délaissée)... ». Même contexte que le verset précédent.

¹¹⁵ M. ZERWICK et M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis...*, considèrent que le nom *ἀποστολή* utilisé de concert avec *διακονία* et avec un seul article pour les deux mots, devrait se traduire par « apostolic ministry ». Pour sa part, J.N. COLLINS, *Diakonia*, p. 213, souligne au sujet de l'expression « the place in this

qui sera assumé par Matthias en remplacement de Judas. Outre le fait d'avoir physiquement suivi Jésus, ce « ministère - *διακονία* » impliquait « puissance et autorité sur tous les démons... de guérir les maladies... de proclamer le règne de Dieu et de faire des guérisons » (Lc 9, 1-2). Dans le cadre qui nous concerne, il s'agit maintenant, pour ceux qui ont accompagné Jésus pendant tout le temps « où il a marché à notre tête à commencer par le baptême par Jean jusqu'au jour où il nous a été enlevé » (Ac 1, 21), de devenir témoins de la résurrection. Le « service de l'apostolat » implique donc une continuité entre le fait d'avoir vu Jésus agir de son vivant et celui de témoigner de sa résurrection. C'est, semble-t-il, le cas de Matthias¹¹⁶.

Ac 6, 4 : « *ἡμεῖς δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερήσομεν* »¹¹⁷. Les Douze continuent d'assurer « la prière et le service de la Parole »; on peut imaginer qu'ils le font envers l'ensemble de la communauté, bien que ce ne soit pas spécifié. Cette annonce de la Parole, de la résurrection du Seigneur en tant que témoins oculaires privilégiés, demeure le centre du ministère des Douze.

Ac 20, 24 : « *ὡς τελειῶσαι τὸν δρόμον μου καὶ τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον παρὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, διαμαρτύρασται τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ* »¹¹⁸. Le service, le ministère de Paul consiste à « rendre témoignage à l'évangile de la grâce de Dieu », vraisemblablement auprès de l'ensemble des chrétiennes de ses communautés et du monde païen en général. C'est un rôle essentiellement de Parole, une parole sur la grâce que Dieu manifeste en se réconciliant le monde, en ressuscitant Jésus, prémices de tous ceux et celles qui sont aussi appelés à la résurrection et à la Vie.

Ac 21, 19 : « *ἔξηγεῖτο καθ' ἕνα ἕνα, ὃν ἐποίησεν ὁ θεὸς ἐν τοῖς ἔθνεσιν διὰ τῆς διακονίας αὐτοῦ* »¹¹⁹. Il est ici question du service de Paul par lequel Dieu a accompli beaucoup de choses chez les païens. Ce service est donc un « canal » par lequel Dieu choisit d'agir. De quoi peut-il être concrètement question ici ? On peut penser à la propagation de l'Évangile, à la fondation des communautés et à tout ce qui s'y vit : foi, espérance, charité, communion fraternelle, prière etc... C'est par l'intermédiaire du service de Paul, le missionnaire, le fondateur de communautés, le leader, l'évangéliste que tout cela advient.

De ces cinq mentions, on peut tirer quelques constats intéressants. L'exercice du ministère apostolique, le « service apostolique », est le lot des Douze et de Paul. C'est donc un ministère qui concerne ceux qui sont dans une position de leadership et non le ou la

διακονίας and apostleship » de Ac 1, 25 : « This phrase is not hendiadys; the latter term, used only here by Luke, is a specific designation of the office of apostolic witness and takes its color from the Lukan history of the Twelve, whereas the former, in accord with general usage... designates a commission to go forth under a divine mandate. »

¹¹⁶ Cette mention de Matthias comme témoin montre bien que le groupe de ceux qui suivaient Jésus depuis la Galilée était plus grand que le cercle des Douze. Indirectement, cela confirme la possibilité, pour les femmes, d'avoir fait partie de ce groupe. On y reviendra dans le chapitre traitant des femmes au tombeau.

¹¹⁷ « Quant à nous, nous continuerons à assurer la prière et le service de la Parole ». Le contexte est le même que pour Ac 6, 2, précédemment analysé.

¹¹⁸ « ...mon but, c'est de mener à bien ma course et le service que le Seigneur m'a confié : rendre témoignage à l'Évangile de la grâce de Dieu ». Nous sommes ici dans la seconde partie des *Actes*, celle qui relate les voyages de l'apôtre Paul. Il en est à son troisième voyage et, à Milet, adresse ses adieux aux Anciens d'Éphèse, avant de se diriger vers Jérusalem où il sera arrêté par les Juifs.

simple disciple. C'est un ministère qui, vraisemblablement, s'adresse à toutes. Mais il est au service de la Parole, de la proclamation évangélique. Ce sont les leaders de l'Église, les Douze et Paul, qui servent ... et qui servent la proclamation de la résurrection, de l'Évangile d'abord et avant tout et, par voie de conséquence, leurs frères et soeurs.

La *διακονία* dont les *Actes* font état est donc de deux ordres : ministère apostolique exercé par les Douze ou Paul, consistant essentiellement à proclamer la Parole; assistance matérielle assumée par des disciples n'exerçant pas de leadership communautaire. Mais il existe quand même des points communs : la diakonia, qu'elle soit apostolique ou matérielle, est prise en charge par des hommes, soit par les Douze, par Paul, par Barnabé (et Saul), ou encore les Sept. Les bénéficiaires de la charité sont l'ensemble des pauvres ou des personnes vulnérables de la communauté, hommes et femmes. Le ministère apostolique est, quant à lui, au service de la proclamation de la Parole. Bien sûr, les Chrétiens en sont bénéficiaires, mais c'est la proclamation de la Parole qui est au cœur de l'engagement des Douze et de Paul. Dans l'un et l'autre cas, le service découle de l'exemple donné par Jésus qui était lui, à la fois au service du message du Père, et des femmes et hommes concrets qu'il rencontrait.

Il convient de faire ici une parenthèse au sujet d'Étienne et Philippe. La diakonia qui leur est officiellement confiée est de l'ordre de l'assistance matérielle, au sein du groupe des Sept. Ni l'un ni l'autre ne sont leaders, comme on l'a dit. Mais il demeure que jamais on ne les voit exercer leur ministère, pas plus que leurs cinq compagnons d'ailleurs. Étienne est immédiatement condamné et tué à la suite de sa prédication et ses prodiges (Ac 6, 8 – 7, 60). Philippe, quant à lui, s'exile en Samarie, suite à la persécution contre les Chrétiens de Jérusalem, et se retrouve en situation de proclamation de la Parole (Ac 8, 5-13) et d'enseignement (Ac 8, 26-40). Mais dans l'un et l'autre cas, l'activité de prédication/témoignage/enseignement ne leur a pas été confiée à titre de mission officielle et le vocabulaire ici étudié, soit *διακονέω*, *διακονία* et *διάκονος*, n'est pas employé en ces cas. C'est pourquoi je les considère comme délégués au service de la charité et de l'assistance matérielle, et non comme mandatés d'un service apostolique.

¹¹⁹ « ...il leur raconta en détail tout ce que, par son service, Dieu avait accompli chez les païens ». Arrivé à Jérusalem, Paul raconte à Jacques et aux Anciens les fruits de sa mission auprès des païens.

Examinons maintenant l'usage du troisième terme, celui qui nous occupe en Lc 8, 3 : *διακονέω*¹²⁰. On retrouve le verbe à deux reprises dans les *Actes* :

Ac 6, 2 : « *οὐκ ἄρεστόν ἐστιν ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις* »¹²¹. Ce même verbe nous a aidé à mieux cerner la *διακονία* de Ac 6, 1, et dont les veuves sont les bénéficiaires. Ici, les Douze affirment qu'il ne convient pas qu'ils délaissent la Parole pour servir aux tables. Cette phrase confirme donc également l'interprétation de Ac 1, 25 quant à la teneur du ministère apostolique : les Douze se consacrent à la Parole et confient à d'autres le service de la charité.

Ac 19, 22 : « *ἀποστείλας δὲ εἰς τὴν Μακεδονίαν δύο τῶν διακονούντων αὐτῷ, Τιμόθεον καὶ Ἐραστον, ...* »¹²². Le verbe au participe qualifie le service de Timothée et Éraсте envers Paul : littéralement, « deux de ceux qui le servaient » et que Paul envoie devant lui en Macédoine. La *TOB* et la *BJ* traduisent par « auxiliaires », ce qui semble réducteur en regard de l'attitude de Paul dans ses lettres, qui qualifie par ailleurs Timothée de *συνεργός* (Rm 16, 21). Il semble que les deux hommes soient bien des collaborateurs, peut-être au service de Paul, mais d'abord de sa mission qu'ils partagent. Collins, dans son ouvrage *Diakonia*, souligne que le datif « *αὐτῷ* » indique celui qui envoie les deux disciples. Ils sont donc les émissaires de Paul¹²³. Ils ne sont à *son* service, mais en service dans la mission de la part de Paul; ils ne sont pas des chefs de communauté eux-mêmes, mais soutiennent celui qui est en autorité.

Le verbe revient aussi huit fois dans l'évangile de Luc. Si l'on excepte 8, 3, les sept autres occurrences sont placées dans un contexte qui évoque à première vue le service de la table. Examinons-les un à un :

Lc 4, 39 : « *... παραχρῆμα δὲ ἀναστᾶσα διηκόνει αὐτοῖς* »¹²⁴. La belle-mère de Simon, dans la maison de ce dernier, est guérie d'une forte fièvre par Jésus : « ... aussitôt, s'étant levée, elle les servait ». Dans le contexte, sans qu'il n'y ait aucune indication en ce sens, ni en Luc, ni en Marc ou Matthieu, on a souvent pensé qu'il s'agissait d'un service à caractère domestique : servir un repas, mais aussi laver les mains, les pieds, assurer le confort des hôtes, comme toute hôtesse le ferait¹²⁵. Cela n'est pas impossible mais il faut

¹²⁰ On retrouve le mot trente-sept fois dans le Nouveau Testament : vingt-et-une fois dans les synoptiques et les *Actes*, trois fois en Jean, huit fois dans les lettres pauliniennes, deux fois en Hébreux et trois fois dans la Première Lettre de Pierre.

¹²¹ « Il ne convient pas que nous délaissions la parole de Dieu pour le service des tables ». Le contexte est le même que celui de Ac 6, 1.4 précédemment étudiés.

¹²² « Il envoya en Macédoine Timothée et Éraсте, deux de ses collaborateurs... ». Le contexte est celui du troisième voyage missionnaire de Paul, pendant le long séjour de Paul à Éphèse.

¹²³ J.N. COLLINS, *Diakonia*, p. 224 va même jusqu'à dire : « ... Timothy and Erastus are to speak only to issues as instructed by Paul or to arrange affairs only after his plans, but Luke was certainly envisaging that Timothy and Erastus would also encourage the churches ... ». Ils sont ainsi « useful to Paul for mission ».

¹²⁴ « Aussitôt, s'étant levée, elle les servait ». Jésus en est au début de son ministère, à Capharnaüm, et n'a encore appelé officiellement aucun de ses disciples. Il entre dans la maison de Simon qui n'est pas encore son disciple. Cela est différent dans la source de Luc, Mc 1, 29-31, alors que Jésus s'est déjà adjoint Simon, André, Jacques et Jean (Mc 1, 16-20; il en est de même en Mt 8, 14-15).

¹²⁵ Je n'ai trouvé aucune auteure qui voie autre chose que le service de la table dans le passage de la belle-mère de Simon. À titre d'exemple, D.C. SIM, « The Women Followers... »; B. WITHERINGTON, *Women in the Ministry...*, p. 67. Ce dernier traduit *διακονέω* par « servir à table » et importe cette traduction en 8, 1-3,

noter que le verbe est ici à l'imparfait, alors que tous les autres prédicats du verset sont à l'aoriste. On indique donc un service qui s'inscrit dans la durée, non un service ponctuel comme serait le service de la table¹²⁶. La belle-mère de Simon aurait-elle suivi Jésus sur les routes de Galilée, comme ces autres femmes mentionnées en Lc 8, 2-3 ? Si ce fut le cas, on n'en a conservé aucune attestation¹²⁷.

Lc 10, 40 : « *Κύριε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφή μου μόνην με κατέλιπεν διακονεῖν;* »¹²⁸. Le mot se retrouve dans la bouche de Marthe, qui se plaint de ce que Marie l'ait laissée seule « à servir ». Ici, le contexte est vraisemblablement celui d'un repas, servi par Marthe à Jésus¹²⁹. La suite laisse entendre que ce service matériel à l'égard du maître est second par rapport à l'écoute de sa parole.

Lc 12, 37 : « *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι περιζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς καὶ παρελθὼν διακονήσει αὐτοῖς* »¹³⁰. Dans cette parabole évoquant la venue du Fils de l'Homme, c'est le maître qui, une fois revenu, assure le service de la table pour ses serviteurs qui ont veillé en l'attendant. Le premier niveau de sens est donc encore ici le service de la table. Il est cependant évident qu'on ne peut s'y limiter : ce sens n'est ici qu'une image du banquet eschatologique et de l'accueil dans le Royaume¹³¹. Et le maître de maison symbolise justement ce Fils de l'Homme qui accueille les siens dans son Royaume et les sert.

Lc 17, 8 : « *Ετοίμασον τί δειπνήσω καὶ περιζωσάμενος διακόνει μοι...* »¹³². On a ici l'exemple inverse, celui du serviteur qui, revenant des champs, doit préparer le repas pour son maître. Le sens premier est donc une fois de plus, très clairement, le service de la table. Mais c'est encore une allégorie, dans le cadre d'une série d'instructions adressées aux disciples et regroupées par Luc. Notre passage illustre l'attitude du disciple qui ne doit pas s'enorgueillir de tout ce qu'il fait pour le Seigneur : cela ne lui garantit rien puisqu'il n'est qu'un « serviteur inutile ». Le service du repas n'est ici qu'une symbolisation de l'ensemble des tâches du disciple.

Les trois dernières mentions se retrouvent dans deux versets contigus : **Lc 22, 26c.27a.27c :**
 « *...ὁ ἡγούμενος ἑγινέσθω ὡς ὁ διακονῶν. τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ*

de sorte que les femmes « (resumed) their traditional roles for a new purpose » (p. 118); Sim, quant à lui, croit que le contexte de 8, 1-3 commande un sens différent, ce que nous verrons plus loin.

¹²⁶ Les temps des verbes sont les mêmes dans les épisodes parallèles en *Marc* et *Matthieu*. Cette nuance d'un verbe « servir » à l'imparfait n'est donc pas le fait de Luc et il n'a pas jugé bon de modifier sa source. Peut-être la belle-mère de Simon était-elle reconnue pour un engagement à long terme en faveur de Jésus et son mouvement. On ne peut le savoir.

¹²⁷ Ici encore, on retrouve un *αὐτοῖς*. La belle-mère de Simon sert Jésus et d'autres personnes : on peut naturellement penser à Simon, mais qui d'autre ? Le texte de Luc ne mentionne encore aucun disciple dans l'entourage de Jésus, contrairement à sa source, Mc 1, 29-31. La question reste entière.

¹²⁸ « Seigneur, cela ne te fait rien que ma sœur m'ait laissée seule à faire le service ? ». On est maintenant dans la « montée vers Jérusalem » du ministère de Jésus, caractéristique de Luc. Il se retrouve en visite chez deux de ses amies : Marthe, l'hôtesse, et sa sœur Marie.

¹²⁹ Je n'oublie pas les interprétations alternatives, notamment féministes, de ce texte. On les considérera dans un chapitre ultérieur.

¹³⁰ « En vérité, je vous le déclare, il prendra la tenue de travail, les fera mettre à table et passera pour les servir ». Jésus, toujours en route vers Jérusalem, livre une série d'enseignements à ses disciples. Le passage est une parabole sur la vigilance.

¹³¹ J.N. COLLINS, *Diakonia*, p. 250 considère que Lc 12, 36-37; 14, 15-24; 24, 13-27 sont des signes de l'importance que Luc accorde au banquet eschatologique.

¹³² « Prépare-moi de quoi dîner, mets-toi en tenue pour me servir... ». Jésus est toujours en route vers Jérusalem. Encore une fois, l'extrait se situe dans une série d'enseignements que Jésus adresse à ses disciples.

*διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἶμι ὡς ὁ διακονῶν»*¹³³. Nous sommes encore une fois dans le contexte d'un repas, mais pas n'importe lequel : la Cène. Les apôtres se disputent pour savoir qui est le plus grand¹³⁴. Jésus remet les pendules à l'heure : celui qui commande doit servir. Si aux yeux du monde, celui qui sert n'est pas le plus grand, Jésus se présente par contre, lui qui est le plus grand, comme celui qui sert. Il invite les apôtres, non à un simple service de la table, mais à une attitude de service dans l'ensemble de leur vie et ce, même s'ils sont, comme ce sera le cas au sein de l'Église, dans une position d'autorité. Jésus est le *ὁ διακονῶν* par excellence, dont il faut imiter la manière d'être¹³⁵.

On remarque d'emblée que le verbe *διακονέω* se retrouve dans des contextes plus variés et plus généraux que le nom *διακονία*. Ce dernier, mis à part le service de Marthe en Lc 10, 40, ne se retrouvait que dans les *Actes* et était exercé exclusivement par des hommes. Cela n'est pas si étonnant puisque le ministère apostolique, le ministère de la table et le service de la collecte sont tous d'ordre public, donc relevant du domaine généralement réservé aux hommes, comme on l'a vu dans la première partie de la thèse. Le verbe, quant à lui, retrouvé surtout dans l'évangile mais aussi deux fois dans les *Actes*, évoque des actions posées par des femmes et des hommes, dont Jésus lui-même et les personnages de ses enseignements : le Seigneur, le maître de maison. Si les deux mentions des *Actes* se réfèrent encore à des engagements publics, service des tables et celui des émissaires de Paul, les usages de l'évangile se situent dans des cadres non-officiels et des plus divers : service domestique, mission itinérante, hospitalité, etc...

D'ailleurs, une lecture superficielle de ces textes porte à croire que, dans l'évangile, Luc utilise essentiellement *διακονέω* dans le contexte d'un repas : le verbe évoquerait chez lui le service de la table. À l'examen, on constate cependant que le terme est toujours utilisé de manière symbolique ou évoquant une réalité plus large que le simple service matériel, sauf dans le cas de Marthe et Marie (Lc 10, 40) qui semble échapper à cette règle mais dont nous traiterons la signification propre le temps venu. Dans tous les autres passages, la table

¹³³ « ... (Mais que le plus grand parmi vous prenne la place du plus jeune)..., et celui qui commande la place de celui qui *sert*. Lequel en effet est le plus grand, celui qui est à table ou celui qui *sert* ? N'est-ce pas celui qui est à table ? Or, moi, je suis au milieu de vous à la place de celui qui *sert* ».

¹³⁴ Luc est le seul à placer cette lutte de suprématie au sein des Douze lors de la Cène. Matthieu et Marc la placent tous deux en deux épisodes différents, au cours du ministère de Jésus : Mt 18, 1; 20, 25-28; Mc 9, 34; 10, 42-45.

¹³⁵ J.N. COLLINS, *Diakonia*, p. 247, souligne qu'il ne s'agit pas ici pour les Douze de se mettre au service comme un serviteur, dans les situations de la vie quotidienne – ce qu'ils ne feront d'ailleurs pas si l'on se fie à Ac 6, 1-6 – mais « ... to adopt the attitude that Jesus' actions symbolise. » Lors de la Cène, Jésus effectivement ne remplit pas toutes les tâches du serviteur : il se contente de distribuer le pain et la coupe aux disciples. C'est donc une attitude qui est demandée aux disciples, quelle que soit la tâche qui leur est confiée.

n'est qu'un prétexte. Ainsi, la belle-mère de Simon (Lc 4, 39) se met en service dans une perspective de durée qui ne peut se limiter à la table; la parabole évoquant le retour du Fils de l'Homme (Lc 12, 35-38) montre le Seigneur qui se met au service de ceux et celles qui auront fait preuve de fidélité par leur vigilance; la péricope figurant parmi les instructions aux disciples (Lc 17, 7-10) invite ceux-ci à faire du service leur mode existentiel, et non un acte exceptionnel dont ils pourraient tirer orgueil; finalement, celui qui commande et Jésus lui-même (Lc 22, 26-27) ne sont pas simplement des hôtes de repas, mais au service des leurs par toute leur vie.

Dans les *Actes*, il s'agit d'une collaboration à la mission paulinienne de la part de Timothée et Éraste (Ac 19, 22), donc d'un engagement global de la personne. Dans le cas de l'autre mention, Ac 6, 2, le contexte immédiat est strictement l'organisation du service de la table, particulièrement à l'égard des plus vulnérables. Mais même ici, il faut voir plus large : en effet, sitôt nommés, les Sept se retrouvent, non à servir des repas, mais en situation de proclamation missionnaire : c'est à tout le moins le cas des deux qui nous sont connus, Étienne (6, 8 – 8, 1) et Philippe (8, 5 – 9, 40)¹³⁶. Dans son commentaire, Joël B. Green, référant à tous ces passages, y compris celui de Marthe et Marie, affirme même que le verbe *διακονέω* en Luc est une métaphore pour parler du leadership¹³⁷. Quant aux différents usages de la *διακονία*, on a vu qu'ils regroupaient autant le service apostolique en général que les services matériels de la collecte et le service de la table pour les veuves (encore Ac 6, 1).

On observe donc que le verbe *διακονέω* et la *διακονία* sont mis en œuvre, dans les textes, par des gens de divers statuts : femmes, maître, esclave, commandant, Jésus, des disciples, Paul ou les Douze. Mais le ministère apostolique, la responsabilité de l'annonce de l'Évangile, est réservé aux responsables, en l'occurrence les Douze et Paul, bien que d'autres, comme Étienne et Philippe, annoncent la Parole sans mandat officiel. Il est de plus

¹³⁶ C'est aussi ce que fait remarquer A. GEORGE, « L'œuvre de Luc : Actes et Évangile », dans J. DELORME, éd., *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique*, (PD), Paris, Seuil, 1973, p. 216.

¹³⁷ J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 319. Pour E.J. VIA, « Women, the Discipleship ... », p. 37-45, qui se contente d'analyser les mentions du verbe dans l'évangile, les trois passages où on retrouve *διακονέω* en lien avec les femmes (4, 39; 8, 3; 10, 40) parlent du service de la table; dans les cinq autres (12, 37; 17, 8; 22, 26-27), le service du repas devient une métaphore, à la fois de la relation des disciples envers leur Seigneur et de leur manière d'exercer l'autorité. L'auteure conclut en affirmant que les disciples masculins doivent suivre le modèle de service des femmes disciples dans leur relation au Sacré et entre eux. Laisant pour plus tard l'analyse de l'épisode de Marthe et Marie, je crois avoir montré que le sens symbolique est aussi valable dans l'exemple de la belle-mère de Pierre où une femme est sujet de *διακονέω*.

exercé envers des gens de divers statuts : Jésus, esclaves, maître, disciples, veuves, etc... Vivre la *διακονία* à la suite de Jésus, être en état de *διακονέω* à son exemple n'a rien à voir avec la condition sociale ou le fait d'être homme ou femme. La seule constante que l'on puisse en tirer, c'est que celui ou celle qui se réclame de Jésus se doit d'adopter son mode existentiel, particulièrement s'il ou elle est en état de responsabilité ou de témoin. Cela n'exclut pas dans certains cas un « service de la table », mais il n'y est jamais limité. C'est d'un service global dont il est question, d'un projet de vie. Qui plus est, lorsque des personnes sont spécifiquement nommées en lien avec ce service (Jésus, Paul, Barnabé, Timothée, Éraсте, les Sept et même la belle-mère de Simon), leur service dépasse généralement la simple assistance matérielle. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi en Lc 8, 3, de ces femmes *αίτινες διηκόνουν αὐτοῖς* ?

La mention de *διακονέω* qui s'approche le plus de Lc 8, 3 est celle de la guérison de la belle-mère de Simon : femme guérie qui « les servait ». Le contexte semble celui d'un service, d'une adhésion à long terme en faveur du guérisseur (et éventuellement de son entourage, quoique en Lc 4, 39, on ne puisse bien identifier qui sont ces autres). Mais il y a cependant une différence notable : Marie, Jeanne, Suzanne et les autres suivent Jésus physiquement dans ses pérégrinations, alors qu'on ne peut conclure cela quant à la belle-mère de Simon.

Meier distingue trois « cercles » de supporteurs de Jésus : les Douze, les disciples et la foule¹³⁸. Toujours selon Meier, pour être appelé « disciple » un individu doit remplir trois conditions : a) avoir été appelé par Jésus; b) suivre littéralement Jésus au fil de ses pérégrinations, en abandonnant famille et possessions; c) être prêt à risquer l'hostilité et les souffrances, parfois même aux mains de leur ancienne famille¹³⁹. Dans ses catégorisations,

¹³⁸ J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, p. 19-285.

¹³⁹ J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, p. 247. C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 179-192, propose huit caractéristiques permettant d'identifier les disciples; outre les trois de Meier, elle ajoute la séparation du mode de vie antérieur, une relation de service à Jésus, le bénéfice d'un enseignement particulier, l'appel à proclamer, la capacité de pouvoir témoigner de la vie et la mort de Jésus. De l'ensemble des huit caractéristiques qu'elle retient, une seule lui semble plus difficilement applicable aux femmes, soit l'appel à proclamer : elle considère que le contexte socio-culturel ne permettait pas aux femmes d'aller prêcher avec la même liberté que les hommes. Jésus ne les appelle donc pas à proclamer de la même manière que les disciples masculins pour ne pas les mettre en situation de danger. Mais l'auteure souligne aussi que les femmes furent effectivement mandatées à porter la nouvelle de la résurrection aux Onze, faisant ainsi d'elles des médiatrices entre le Ressuscité et ses apôtres et contribuant à reformer le groupe dispersé suite à la mort de Jésus (Mt 28, 10; Jn 20, 17). La présente thèse soutient que l'appel à proclamer l'Évangile fut adressé aux femmes mais, pour des raisons socio-culturelles, à l'intérieur de la communauté, la prédication *ad extra* étant réservée aux hommes, et peut-être à certains couples.

l'auteur soutient encore qu'il existait aussi un autre sous-groupe, celui des hommes et des femmes qui acceptaient le message de Jésus, sans toutefois quitter leur famille, leur maison ou leurs obligations. Il ajoute : « ...some of the people healed by Jesus would have figured among these sedentary supporters, though some, like Mary Magdalene, responded to their cures by following Jesus literally »¹⁴⁰. La belle-mère de Simon a pu ainsi continuer à servir Jésus et son groupe en leur offrant le couvert, voire le gîte, lorsque ceux-ci (et celles-ci) étaient à Capharnaüm. Mais Meier affirme à leur sujet : « Disciples of Jesus must be carefully distinguished from other adherents, such as sedentary supporters, who do not technically qualify as disciples »¹⁴¹. Son jugement est cohérent avec les critères qu'il s'est donné et qu'on vient de citer. Dans la présente thèse, je considère cependant que ces supporters sédentaires, adhérant au message de Jésus, lui offrant gîte et couvert dans ses pérégrinations, peuvent aussi être appelées disciples. Ils et elles sont moins proches de Jésus que les disciples le suivant au quotidien, mais plus que la foule. Par leur accueil et, vraisemblablement, leur écoute de Jésus, ils « écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique » (Lc 8, 21). C'est ainsi que je considère Marthe et Marie comme disciples de Jésus, bien qu'elles ne marchent pas à sa suite.

Il est d'ailleurs facile de justifier cette position si on examine attentivement certains passages de l'évangile de Luc. L'hagiographe nous offre certains textes où l'on peut discerner les exigences pour qui veut être disciple et desquels les auteures s'inspirent vraisemblablement pour établir leurs critères. Le plus radical se retrouve en Lc 14, 25-33. En voici les phrases les plus percutantes : « Si quelqu'un vient à moi sans me préférer à son père, sa mère, sa femme¹⁴², ses enfants, ses frères, ses sœurs, et même à sa propre vie, il ne peut être mon disciple. Celui qui ne porte pas sa croix et ne marche pas à ma suite ne peut pas être mon disciple. (...) ...quiconque parmi vous ne renonce pas à tout ce qui lui appartient ne peut être mon disciple » (v. 26-27.33). Il est clair que les Douze, et

¹⁴⁰ J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, p. 248.

¹⁴¹ J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, p. 246.

¹⁴² Cette mention de l'abandon de l'épouse, répétée en Lc 18, 29 et unique à Luc (comp. à Mc 10, 29 et Mt 19, 29), fait souvent dire aux auteures féministes que Luc ne considère ici que les disciples masculins et discrédite ainsi les femmes disciples. Je réfute cet argument en avançant deux explications : d'une part, son Jésus s'exprime en contexte public, devant une grande foule (v. 25) et, comme on le verra dans la suite de la thèse, l'évangéliste ne souhaite pas confronter les mœurs ambiantes, notamment en ce qui a trait à la conduite des femmes, afin de ne pas compromettre la transmission de son évangile; d'autre part, on a vu que les femmes du mouvement Jésus sont fort probablement sans mari, du moins pour la plupart, ce qui expliquerait que la demande de renoncement à l'époux ne soit pas pertinente ici. Ajoutons aussi que Luc doit considérer le renoncement à l'épouse comme un des renoncements majeurs qu'un homme puisse avoir à vivre, comparable

probablement certains autres disciples dont les femmes, ont obéi à cette radicalité. Ceci dit, « marcher à la suite » ne signifie pas nécessairement être sur les routes, sans quoi cet appel ne pourrait avoir aucune résonance pour les disciples de Jésus aujourd'hui. Même de son vivant, cela pouvait aussi signifier épouser ses options, s'inscrire dans sa mouvance. Des disciples sédentaires pouvaient faire cela même s'ils ne laissaient pas tous leurs biens et leur famille. Un autre texte est d'ailleurs plus englobant, plus près de ce qu'on vient de dire. Juste après la première annonce de la passion à ses proches, Jésus, s'adressant à la foule, dira : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il renonce à lui-même et prenne sa croix chaque jour, et qu'il me suive » (Lc 9, 23 et par.). L'image est colorée de l'annonce de la passion qui précède. Mais, au-delà du symbolisme, le fait de suivre Jésus relève encore ici de l'adhésion existentielle : il ne s'agit pas plus de suivre Jésus pas à pas sur la route que de porter physiquement une croix. Les deux sont des images d'une attitude spirituelle. Un troisième passage, à première vue moins spécifique, peut aussi nous éclairer. Alors que sa mère et ses frères cherchent à le voir, Jésus affirme : « Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la mettent en pratique » (Lc 8, 21 //). Si l'on considère qu'être de la famille de Jésus, c'est être son disciple, alors ici les conditions sont nettement plus accessibles, notamment aux supporters sédentaires : écouter la parole et la mettre en pratique. Finalement, ces trois textes pourraient respectivement évoquer divers types de disciples, s'apparentant à ceux évoqués par Meier : les Douze, auxquels on doit joindre les femmes si l'on se fie à Lc 8, 1-3; les autres disciples itinérants, parmi lesquels d'ailleurs on choisira le remplaçant de Judas; les supporters sédentaires, ainsi qu'une certaine proportion de la foule qui suivrait plus par adhésion que par curiosité.

Après avoir ainsi énoncé et justifié ma conception de « disciple », on peut revenir au passage à l'étude, Lc 8, 1-3 : ces femmes qui, ayant été guéries, voyageaient avec Jésus et les Douze et les supportaient – ou servaient – de leurs biens. Vraisemblablement, les guérisons dont elles ont bénéficié ont changé leur vie, au point de les lancer à la suite de Jésus¹⁴³. Sont-elles des disciples ? Si on se reporte aux trois caractéristiques de Meier précédemment citées, les femmes en remplissent deux fort aisément : elles se sont mises

à celui des parents qu'on doit honorer ou même, à sa propre vie; cette mention valorise donc les femmes en général.

¹⁴³ On peut estimer la radicalité du retournement des femmes en examinant l'épisode de la pêche miraculeuse en Lc 5, 1-11. Devant le miracle, Pierre, Jacques et Jean abandonnent toute leur vie antérieure pour suivre Jésus. Bien sûr, le genre littéraire « appel de disciple » impose un changement dramatique dans le mode de vie qui relève plus de la rhétorique que de l'historicité. Mais il reste que Pierre, Jacques et Jean en sont venus, plus ou moins rapidement, à quitter leur mode de vie pour suivre Jésus physiquement.

physiquement à la suite de Jésus; elles partagent les dangers inhérents au fait d'être à sa suite, puisqu'elles sont vraisemblablement témoins de la crucifixion et présentes au tombeau. Leur fidélité est admirable¹⁴⁴. Mais nulle part, on ne relate un appel de Jésus à leur égard. Se bornent-elles à le suivre comme l'aveugle de Jéricho (Lc 18, 35-43) et les foules ? Cela semble exclu pour deux raisons. D'une part, la péricope laisse clairement voir qu'elles ont un rôle particulier dans le groupe des familiers de Jésus (rôle auquel nous reviendrons bientôt); elles ne marchent donc pas simplement derrière lui et les Douze. D'autre part, et cela est extrêmement significatif, elles sont mentionnées dans la portion galiléenne du ministère de Jésus, cette première partie de sa mission¹⁴⁵. En les présentant dès ce moment, et non à la croix comme le font Marc et Matthieu (Mc 15, 40-41; Mt 27, 55-56), Luc montre qu'il les considère comme des témoins officiels, parmi ceux dont il se réclame dès l'ouverture de son évangile : « ...ceux qui ont été témoins oculaires depuis le début et sont devenus serviteurs de la Parole » (Lc 1, 2). L'évangéliste corrobore d'ailleurs encore ce rôle de témoin des femmes lors des récits d'apparition au tombeau : « Rappelez-vous comment il vous a parlé, étant encore en Galilée... » (Lc 24, 6)¹⁴⁶. Or, l'ange fait référence ici aux annonces de la Passion, particulièrement à celle de 9, 22, annonce qui s'adressait aux disciples qui étaient à l'écart avec Jésus. Si Luc organise ainsi son récit, c'est qu'il souhaite montrer que les femmes ont entendu cela afin de les positionner comme faisant effectivement partie du groupe des plus intimes de Jésus, avec les Douze¹⁴⁷. Elles étaient en Galilée, dès les origines, avant même les Soixante-douze. Ce rôle de témoins oculaires assumé par les femmes, à partir duquel on peut croire qu'elles sont devenues « serviteurs de la Parole », fait d'elles des disciples à part entière. Luc n'a pas relaté l'appel qu'elles ont pu recevoir, ni même leur guérison. Peut-être faut-il considérer cette dernière comme un appel ? Mais ni l'un ni l'autre ne sont rapportés¹⁴⁸. Chose certaine, Jésus aurait

¹⁴⁴ On a aussi déjà souligné que les femmes remplissent également les catégories, plus nombreuses, de Ricci, à l'exception peut-être de l'appel à la proclamation publique.

¹⁴⁵ Comme on l'a vu dans la première partie de la thèse, H. CONZELMANN, *The Theology of Saint Luke*, p. 18-94, a bien démontré comment Luc organise cette première portion du ministère de Jésus : elle est celle où Jésus rassemble ses témoins, lesquels seront ensuite instruits de manière particulière lors du voyage vers Jérusalem.

¹⁴⁶ Dans un chapitre subséquent, j'étudierai plus avant ce passage, une des péripécies clés de la thèse.

¹⁴⁷ Pour l'intégrale de cette démonstration, voir Q. QUESNELL, « The Women at Luke's Supper ». Évidemment, je ne postule pas ici l'historicité des « annonces de la Passion ». Mais comme Luc, dans son projet rédactionnel, fait des femmes des témoins privilégiées dès les origines du ministère de Jésus, il en fait, comme les Douze, les récipiendaires d'enseignements particuliers, dont les annonces de Passion font partie.

¹⁴⁸ J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, p. 77-79 évoque deux raisons pour expliquer l'absence d'appel de femmes comme disciples, appel qui manque dans tous les synoptiques et pas seulement en Luc : 1) que ce soit à cause d'un biais androcentrique ou à cause des fluctuations accidentelles de la transmission orale, les

pu refuser leur présence, comme il l'a fait avec le démoniaque gergésénien (Lc 8, 26-39). En effet, Jésus guérit ce possédé en pays païen. À la suite de sa guérison, l'homme demandera à Jésus d'être avec lui, de marcher à sa suite. Or Jésus lui répondra : « Retourne dans ta maison et raconte tout ce que Dieu a fait pour toi » (v. 39). Il faut peut-être d'abord reconnaître dans ce refus le propos théologique de Luc : l'implication des païens dans l'annonce de l'Évangile est reléguée au temps de l'Église, lequel est rapporté dans les *Actes*. Mais il demeure que le gergésénien ne sera pas autorisé à suivre le cercle des intimes de Jésus, tout comme dans la version marcienne en Mc 5, 1-20, alors que, toujours selon Luc, les femmes le sont. Elles font, au contraire, partie du cercle de ses intimes, au risque de causer scandale. C'est d'ailleurs ainsi que Meier, ayant souligné qu'on ne leur attribue jamais le nom de « disciples », clôt son propos sur le sujet : « Whatever the problems of vocabulary, the most probable conclusion is that Jesus viewed and treated these women as disciples »¹⁴⁹.

Après ce préalable traitant des critères pour identifier une disciple, il est temps de revenir au sens de *διηκόνουν αὐτοῖς*. On a vu que chez Luc, l'usage de ce verbe suppose l'implication existentielle, l'engagement de l'ensemble de la vie à la suite de Jésus. On a aussi constaté que cet engagement se réalise concrètement dans toutes les facettes de la mission. Il semble donc y avoir ici plus qu'un service ou une collaboration ponctuels. On ne peut qu'extrapoler sur la manière dont cela s'est manifesté de la part des femmes suivant Jésus : service de la table, peut-être; organisation matérielle du groupe itinérant, peut-être; mais certainement plus que cela. La force du verbe *διακονέω* et son usage chez Luc

évangélistes ne semblent posséder aucune tradition d'appel de femmes. Mais l'auteur ajoute qu'il est impensable que ces femmes aient suivi Jésus sans son accord explicite; 2) au temps de Jésus et même à l'époque rabbinique, la forme féminine du nom « disciple » n'existait pas en araméen ou en hébreu. Luc sera d'ailleurs le seul évangéliste à utiliser le féminin grec *μαθήτρια*, en Ac 9,36, pour parler de Tabitha. Mais s'il prend la liberté d'introduire le terme dans sa création originale d'*Actes*, Meier croit que Luc ne se sent pas autorisé à l'introduire à travers le corpus plus normatif de Mc et Q.

¹⁴⁹J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, p. 80. C'est aussi l'opinion de E.A. DE BOER, « The Lukan Mary Magdalene... », p. 145. Dans son commentaire, J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 317, va dans le même sens. Pour lui, « Being 'with Jesus' connotes discipleship » : cela est vrai à la fois des Douze et des femmes. On retrouve le même argument chez R. RYAN, « The Women from Galilee... »; aussi, D.M. SWEETLAND, *Our Journey with Jesus. Discipleship according to Luke-Acts*, (GNS 23), Collegeville, Liturgical Press, 1990, p. 145, dira : « 'to be with him' is a technical expression for discipleship in Luke's sources as well as in Luke-Acts. » De même, C. RICCI, *Mary Magdalene...*, résumant les propos de H.W. BEYER, « *διακονέω* », *TDNT 2* (1935) 81-93, dira en p. 43 : « (Beyer) develops an understanding of the concept of 'diaconate' that shows it to mean really belonging to the circle of Jesus disciples... ». Et, p. 54, elle ira même plus loin : elle considère que les femmes, mentionnées spécifiquement avec les Douze, font partie d'un cercle plus intime que celui des disciples en général : le groupe de celles et ceux qui vivent littéralement avec Jésus. J'y reviendrai.

obligent à imaginer au-delà des images traditionnellement reçues quant à la place des femmes dans le mouvement de Jésus¹⁵⁰. Il serait tout à fait plausible qu'elles aient, de quelque manière, participé à la mission, peut-être au sein des « Soixante-douze »¹⁵¹.

Schüssler Fiorenza souligne que, dans le Nouveau Testament, le terme *διάκονος* ne signifie pas d'abord « serviteur » ou « diacre », mais plutôt « héraut » ou « messenger officiel », et n'est presque jamais utilisé dans le sens d'un service de la charité. Mais ses exemples sont, sur ce point, exclusivement tirés du corpus paulinien. Ainsi, elle n'explore pas le sens des huit occurrences évangéliques, en Mt, Mc et Jn¹⁵². C. Ricci se sert quant à elle du sens de *διακονέω* en Mt 25, 44 (secourir, assister, prendre soin, selon les traductions), qui indique un « true discipleship to the circle of Jesus' disciples », pour l'appliquer à Lc 8, 3¹⁵³. Il me semble cependant qu'une telle démarche, important tout bonnement le sens d'un mot chez un auteur à un autre, manque de rigueur.

Par contre, l'opinion de Karris mérite qu'on s'y attarde. Se basant sur les travaux de Collins, il affirme : « ... 75 percent of the usages of the stem *diakon-* in Greek literature mean 'go-between' »¹⁵⁴. Il cite à l'appui *Joseph et Aseneth* 15, 7, *Philémon* 13, mais surtout Ac 19, 22 que l'on a déjà examiné et où Paul envoie ses représentants, ses collaborateurs Timothée et Éraсте, en mission pour lui. Dans ce passage, comme dans les deux autres, le datif indique l'envoyeur, ici Paul. Ayant opté pour la variante *αὐτῶ* en Lc 8, 3, il conclut donc que les femmes sont envoyées en émissaires, à titre d'intermédiaires ou d'auxiliaires de Jésus, et traduit le syntagme : « ... women who used their resources in going on mission for him »¹⁵⁵. Le raisonnement de Karris pose cependant problème à partir du moment où on a privilégié la variante *αὐτοῖς*. Comment en effet les femmes pourraient-elles être les

¹⁵⁰ D.C. SIM, « The Women Followers... », p. 51-52, considère que le sens de *διακονέω*, lié à celui de *των ὑπαρχόντων* commande la traduction « provided for him and the twelve out of their means ». Cette traduction, sans être fautive, est loin de couvrir tout l'éventail de sens que Luc confère au terme grec. De plus, l'auteur croit que Lc 8, 1-3 ne permet pas de déduire le rôle des femmes disciples dans le mouvement Jésus; il s'oppose aussi (p. 55ss) à l'interprétation qu'en fait B. WITHERINGTON, *Women in the Ministry...*, interprétation qu'on a évoquée à la note 125, et qui limite les femmes à leur rôle traditionnel, soit faire la cuisine, servir les hommes, etc... L'analyse de *διακονέω*, et de *των ὑπαρχόντων* faite par Sim me semble cependant incomplète et ne tient pas suffisamment compte de l'usage lucanien du verbe *διακονέω*.

¹⁵¹ C'est entre autre l'opinion de J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 318.

¹⁵² E. SCHUSSLER FIORENZA, « The Apostleship of Women in Early Christianity », dans L. SWIDLER et A. SWIDLER, éds, *Women Priests : A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, New York, Paulist, 1977, p. 135-140, p. 137.

¹⁵³ C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 170-171.

¹⁵⁴ R.J. KARRIS, « Women and Discipleship... », p. 8. Il se base sur J.N. COLLINS, *Diakonia*, p. 123 et 221-224.

¹⁵⁵ R.J. KARRIS, « Women and Discipleship... », p. 9.

émisaires de Jésus... et des Douze ? De plus, le sens de « émissaire », « intermédiaire » ou de « aller en mission pour... » ne convient pas nécessairement à toutes les occurrences du verbe dans l'évangile : pensons aux deux allégories du maître et de son serviteur (Lc 12, 37; 17, 8), et même aux trois mentions lors de la Cène (Lc 22, 26-28). Ces diverses opinions d'auteurs, bien qu'inadéquates dans le présent contexte, contribuent tout de même à étayer la position défendue ici, à savoir qu'on ne peut limiter le sens de *διακονέω* à un service de la table ou purement matériel.

Une dernière analyse mérite d'être consultée, celle de Turid Karlsen Seim¹⁵⁶. Elle souligne que, jusqu'à Lc 12, les termes *διακονέω* et *διακονία* sont utilisés seulement à l'égard des femmes : 4, 39; 8, 3; 10, 40. Mais à partir du chapitre 12, leur usage s'inscrit dans des passages à caractère parénétiq ue destinés aux Douze, ou à tout le moins aux disciples (dont bien sûr des femmes font partie). Selon l'auteure, le caractère exemplaire du service des femmes devient programmatique du leadership que Jésus attend des Douze, tel que symbolisé en 12, 37; 17, 8; 22, 26-27. C'est ainsi que, selon Karlsen Seim, Lc 8, 1-3 « ...provides a concentration of significant motifs which are central elsewhere in Luke such as (...) the description of the life of the community (renunciation of property...) and the understanding of leadership (aspects of service) »¹⁵⁷. Le service des femmes en Luc réaffirmerait leur rôle conventionnel qui est restreint à la sphère matérielle; mais en même temps, il contribuerait à redéfinir et qualifier le leadership exclusivement masculin. L'auteure ajoutera : « ...the idealisation happens at the cost of the women's exclusion from actual positions of leadership »¹⁵⁸. Ce verdict de subordination des femmes ne me semble pas suffisamment étayé : l'usage de *διακονέω* et des termes apparentés en Luc, même s'ils sont souvent mis en scène dans un contexte de repas, évoquent un sens beaucoup plus large comme je l'ai précédemment démontré. De plus, Karlsen Seim limite l'aide des femmes à une assistance matérielle, comme toutes les auteures consultées d'ailleurs, à cause de l'emploi du participe *ὑπαρχόντων*, sur lequel on reviendra bientôt.

Au terme de cette enquête, il faut maintenant revenir à la traduction adoptée en début de chapitre pour l'expression *διηκόνουν αὐτοῖς* : les supportaient. Si l'on avait voulu harmoniser la traduction de l'expression avec les autres occurrences du verbe en Luc,

¹⁵⁶ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, partic. p. 81-96.

¹⁵⁷ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 87.

¹⁵⁸ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 96. En ce sens, sa position se rapproche de celle, déjà citée, de B. WITHERINGTON, « On the Road... », p. 247.

il aurait fallu traduire par « les servaient ». En effet, au-delà du sens symbolique que l'on a évoqué, le cadre narratif des différents passages, lequel figure presque toujours un repas, oblige généralement à choisir le mot « servir », dans le sens de servir à table. Mais, dans le cas de Lc 8, 1-3, on n'est justement pas dans un contexte de table; au contraire, c'est un cadre de ministère itinérant qui cadre mal avec un « service de la table » en bonne et due forme. De plus, et surtout, il me semble que cette traduction traditionnelle, « servir », est piégée, et ce, de plusieurs manières. Tout d'abord, elle restreint, dans l'imaginaire des lecteurs et lectrices, le service existentiel des femmes à un simple rôle de ménagères et de cuisinières. Dans cette foulée, elle suscite une image mentale de service de repas et on a vu que cette image est réductrice, à la fois de ce qui a pu se passer dans le mouvement de Jésus et du sens impliqué lorsque Luc emploie le mot. Finalement, elle perpétue un portrait tronqué des femmes qui suivaient Jésus, comme la plupart des traductions le font toujours. C'est cette manière de traduire qui, à mon sens, a rendu les femmes quasi invisibles dans l'histoire ou du moins a altéré leur rôle de manière à peu près systématique. Dans le cas des passages mettant en scène des femmes, traduire a trop souvent rimé avec trahir. Tout en étant consciente de faire ce que je réproouve généralement, à savoir traduire le même mot différemment selon les passages – et surtout pour des raisons de genre – j'ai plutôt choisi de dire « elles les supportaient »¹⁵⁹ : il me semble plus important d'éviter un portrait servile des femmes que d'offrir une traduction uniformisée. De plus, le sens du mot n'est pas trahi : ce choix est légitime et validé, on l'a vu en début de section, par Bauer et surtout par

¹⁵⁹ Souvent, des mots sont traduits d'une certaine manière lorsqu'ils s'appliquent à des hommes et d'une manière différente, et souvent réductrice, lorsqu'ils qualifient des femmes. On en retrouve un bon exemple dans le corpus paulinien, en 1 Co 11, 10 : le terme *ἐξουσία*. Ce mot signifie « liberté de choisir », « droit d'agir, de décider, de disposer de ses biens », « capacité, pouvoir » ou encore « autorité », « pouvoir de diriger », « pouvoir officiel », ou finalement « tenant de l'autorité ». Or dans ce verset paulinien : « Voilà pourquoi la femme doit porter sur la tête la marque de sa *ἐξουσίαν*, à cause des anges », on a traduit différemment de l'usage normal. Voici des exemples : « dépendance » (*TOB* 1983), « sujétion » (*BJ* 1979; *Osty* 1973), « ought to have a veil » (*RSV*). Certaines traductions ont tenté de s'ajuster comme la *BJ* (1998) : « discipliner sa chevelure ». Parmi les traductions consultées, la *BNT* (2001) traduit par « signe d'autorité » et la *NRSV* (1999) par « ought to have a symbol of authority ». On voit que les traducteurs réagissent graduellement. Mais ce parti pris faisait déjà dire à W.M. RAMSAY, *The Cities of St. Paul: Their Influence on His Life and Thought. The Cities of Eastern Asia Minor*, New York-London, A.C. Armstrong and Son-Hodder and Stoughton, 1908, p.203: « Most of the ancient and modern commentators say that the « authority » which the woman wears on her head is the authority to which she is subject - a preposterous idea which a Greek scholar would laugh at anywhere except in the New Testament, where (as they seem to think) Greek words may mean anything that commentators choose. Authority or power that belongs to the bearer, such power as the magistrate possesses in virtue of his office, was meant by the Greek word *ἐξουσία* » (Je n'ai pas eu directement accès à cette citation. On peut la retrouver dans S.E. MCGINN, « *ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς* : 1 Cor 11, 10 and the Ecclesial Authority of Women », *List* 31 (1996) 91-104, p. 97). Mais contrairement à cet exemple, et pour revenir au cas qui nous occupe, Lc 8, 3, je crois au moins ne pas trahir le

Reiling et Swellengrebel, qui le justifient à cause du pronom au datif qui suit le verbe. Le terme « supporter » n'exclut pas la notion de service ni une assistance matérielle, mais il n'y est certainement pas limité : on peut penser à un support moral, logistique, de collaboration, etc... Ce choix pourrait difficilement être privilégié pour les autres occurrences du verbe, sauf peut-être dans le cas de Ac 19, 22, en regard de Timothée et Éraste qui « supportent » Paul dans sa mission¹⁶⁰.

Pour compléter l'examen de ce passage, il faut maintenant s'attarder au sens du deuxième terme du syntagme : *ὑπαρχόντων*.

4.4.2 L'usage lucanien de *ὑπαρχόντων*

Le verbe *ὑπαρχω* est relativement fréquent dans le Nouveau Testament où il apparaît soixante fois. La majorité de ces occurrences se retrouvent sous la plume de Luc : quinze fois dans l'évangile et vingt-cinq fois dans les *Actes*. On le retrouve aussi douze fois dans le corpus paulinien¹⁶¹. Les traductions possibles sont très variées. Ainsi, Bailly propose les sens suivants : « commencer, prendre l'initiative, sortir, naître, résulter, être, exister antérieurement, ce qui existe, être à la disposition et, au participe, ce qui est sous la main, à la disposition, les ressources, les moyens dont quelqu'un dispose, etc... »¹⁶². Aux traductions de Bailly, Liddell et Scott ajoutent : « to be the descendant of..., to be laid down, taken for granted, to be devoted to, exist really »; ils traduisent l'expression *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων* par « under the circumstances » ou encore « according to one's means »¹⁶³. Danker, pour sa part, précise ainsi: « to really be there, be present, be at one's disposal, to be in a state or circumstance (ex: being mortal) ». L'expression de Lc 8, 3 se traduit aussi pour lui par: « what belongs to someone, someone's property, possessions, means »¹⁶⁴.

Le participe substantivé de *ὑπαρχω* est utilisé huit fois en Luc (8, 3; 11, 21; 12, 15.33.44; 14, 33; 16, 1; 19, 8) et une fois en *Actes* (4, 32). Mais Luc est le seul auteur du

sens du mot – et on a vu que les auteurs en présentaient un large éventail – en traduisant par « les supportaient ».

¹⁶⁰ Le sens est le même, bien que le participe substantivé que l'on retrouve ici se traduise difficilement en français par les « supporteurs » de Paul.

¹⁶¹ Les autres occurrences se retrouvent trois fois en Mt; trois fois en 2 Pi; ainsi qu'en He 10, 34; Jc 2, 15. Voir aussi H. PROBST, « *ὑπαρχω* » dans *EDNT*, vol. 3, p. 395-396.

¹⁶² A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000, p. 1994.

¹⁶³ H.G. LIDDELL et R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, édition revue et augmentée par H. STUART JONES, R. MCKENZIE et al, Oxford, Clarendon, 1968, p. 1853-1854.

Nouveau Testament à utiliser l'expression « τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς / αὐτῶ » – le participe substantivé suivi du datif de la personne – dans trois de ces passages : Lc 8, 3; 12, 15; Ac 4, 32¹⁶⁵. Outre notre péricope, les deux autres mentions de l'expression se retrouvent dans des contextes où il est clairement question de biens matériels : en Lc 12, 15, alors que Jésus souligne que les biens d'un homme ne peuvent garantir sa vie; en Ac 4, 32, dans le cadre de la seconde description de la communauté, alors qu'aucun ne se disait propriétaire d'un de ses biens. De fait, on retrouve treize occurrences en Lc – Ac où le terme a une signification en lien avec le verbe « posséder »¹⁶⁶. De plus, tous les usages où le participe est substantivé requièrent un sens de biens matériels, de possessions. Seul Lc 14, 33 pourrait porter à interprétation.

Jésus vient de dire aux foules que, pour être son disciple, on doit le préférer à son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, sœurs et même sa propre vie (14, 25-27). Puis il prend deux comparaisons : celle de la tour à bâtir (14, 28-30) et celle du roi qui s'engage dans une guerre (14, 31-32). Dans les deux cas, il souligne qu'on est mieux d'évaluer son projet avant de s'engager, pour voir si on peut aller jusqu'au bout. C'est ensuite que Jésus conclut au v. 33 : « Ainsi donc, quiconque parmi vous ne renonce pas à tous ses ὑπάρχουσιν ne peut pas être mon disciple. » La *TOB* traduit le participe par « ce qui lui appartient »; la *Bible en français courant* et la *BNT* par « ce qu'il possède »; la *BJ* et la version *Osty* privilégient « ses biens ». Pour ce qui est des traductions anglaises, la *RSV* choisit « (all) that he has » alors que la *NRSV* traduit par « your possessions ». Si l'on s'en tient à ce seul verset, on peut effectivement déduire que le sens signifié ici par Luc est, comme dans les autres usages du participe substantivé, celui de possessions matérielles. Mais le début de la péricope (v. 25-27), et même les deux exemples évoqués, nous obligent à élargir la perspective. Si, dans la culture de l'époque, la femme, les enfants et même les

¹⁶⁴ F.W. DANKER, *A Greek-English Lexicon...*, p. 1029. W. BAUER, *A Greek-English Lexicon...*, p. 838 offre sensiblement les mêmes traductions.

¹⁶⁵ Plusieurs auteurs mentionnent ce fait, dont J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 320, note 16. Mais tous ceux qui évoquent cet élément se réclament de l'analyse de J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums : Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, p. 178.

¹⁶⁶ H. PROBST, « ὑπαρχω », p. 396, comptait quatorze occurrences en lien avec le sens « posséder », alors que les vingt-six autres emplois dans le corpus lucanien, six dans l'évangile et vingt dans les *Actes*, revêtaient pour lui d'autres sens courants et non-spécifiques du mot, à savoir « avoir » ou « être ». Après vérification, c'est plutôt treize usages dans le sens de « posséder », « possessions » ou « biens » et vingt-sept dans un sens plus général. Des treize qui nous intéressent, huit se retrouvent en Luc et cinq en *Actes*. De ceux qui ne sont pas substantivés parmi ces treize, une mention est un participe adjectival (Ac 4, 37) et les trois autres sont à l'indicatif (Ac 3, 6; 4, 34; 5, 4).

soeurs peuvent être considérés comme des biens, il n'en est pas de même des parents, voire des frères. Qui plus est, l'évangéliste ajoute « sa propre vie ». L'évocation de la construction d'une tour ou du fait d'aller en guerre indique plus des objectifs de réalisation, des projets de vie, que de simples « biens » matériels. On voit donc que ce passage diffère sensiblement de l'usage quasi généralisé du participe substantivé en *Luc-Actes*. Mais on demeure dans l'ordre de tout ce qu'un individu possède, jusqu'à sa propre vie.

Par ailleurs, il faut considérer un autre usage du verbe, en Ac 7, 55, alors qu'Étienne, *υπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου*, voit la gloire de Dieu dans les cieux ouverts. *Υπάρχων* s'y traduit par un verbe être : « étant rempli d'Esprit Saint », ou encore par « se trouvant plein... »¹⁶⁷. On ne parle plus ici de simples biens matériels, mais de l'Esprit, lequel a rempli Étienne, lui permettant d'être en communion avec les cieux comme en témoigne sa vision. Ce n'est donc plus d'un bien matériel dont il est question, ni de possessions; la situation s'apparente plus au charisme, voire à une modification ontologique du disciple suite à la réception de l'Esprit. Quoi qu'il en soit, *υπάρχων* dans ce cas est toujours un participe, mais non substantivé et utilisé dans son sens verbal.

Les deux cas que nous venons de citer, s'apparentant plus à l'être qu'à l'avoir, nous autorisent-ils à considérer différemment l'expression *ἐκ τῶν υπάρχόντων αὐταῖς* en Lc 8, 3 ? Cela semble difficile. Le cas d'Étienne est vraisemblablement unique et très particulier. Le premier exemple, celui de Lc 14, 33, pourrait s'approcher un peu plus de la situation des femmes suivant Jésus : c'est tout ce que l'homme possède, biens, relations, et même sa vie physique, qui ne peuvent lui garantir la Vie en plénitude. Cet exemple ne peut cependant pas justifier, à lui seul, une autre interprétation que celle de biens matériels pour Lc 8, 1-3. De plus, il faut ajouter que, dans les deux autres passages où se retrouve l'expression exacte de notre verset, « *τῶν υπάρχόντων αὐταῖς / αὐτῶ* », en Lc 12, 15 et Ac 4, 32, la signification de « biens matériels » s'avère évidente. Mais même en conservant ce sens, cela est-il réducteur de l'apport des femmes ?

On a établi à l'aide des critères d'historicité et de considérations socio-critiques que cette portion du verset n'est fort probablement pas historique. De plus, cette expression unique à Luc dans le Nouveau Testament – le participe substantivé du verbe *υπάρχω* suivi

¹⁶⁷ O. MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*, p. 290-294, montre bien que la vie de la communauté est, à la suite de la Pentecôte, animée de l'Esprit que le Ressuscité a répandu. Étienne, comme Jésus avant lui, comme Pierre, est plein de l'Esprit Saint.

du datif de la personne – vient renforcer le caractère rédactionnel, et donc non historique, de la mention. Même si on a noté que cette mention pouvait anticiper le patronage exercé par des femmes au sein du christianisme primitif, et peut-être aussi au sein de la communauté lucanienne, il faut également souligner que le bon usage des biens de la part des disciples est un thème récurrent chez Luc : attardons-nous y un instant.

Probst soutient que Luc, dans sa manière de traiter les questions d'argent, présente un Jésus qui vise « ...liberation from all fixation on objects »¹⁶⁸. L'auteur ajoute aussi, en évoquant Lc 14, 33 dont on vient de parler : « Only total freedom over against 'all your possessions' makes discipleship possible »¹⁶⁹. Pour Luc, l'être disciple commande une liberté intérieure, voire un dépouillement, face aux possessions et un partage sans arrière-pensée. C'est ainsi que, toujours selon Probst, plusieurs péripécies dans le corpus seraient paradigmatiques de la conduite attendue de la part de tout disciple : Lc 8, 3; 19, 8; Ac 4, 32.34.37. En ce sens, des femmes qui seraient représentées comme mettant leurs biens à la disposition de Jésus et de l'ensemble du groupe seraient un modèle pour la communauté subséquente¹⁷⁰. Et un tel modèle « ... is not an idealisation of poverty, but a model of radical distribution »¹⁷¹.

En présentant les femmes comme il le fait en 8, 3, Luc en fait donc des disciples exemplaires pour l'ensemble de la communauté, encore plus si on considère que ce patronage de femmes au sein du mouvement Jésus n'a pas résisté au crible des critères d'historicité. C'est donc un choix rédactionnel que l'évangéliste opère¹⁷². Afin de bien

¹⁶⁸ H. PROBST, « *ὑπάρχω* », p. 396.

¹⁶⁹ H. PROBST, « *ὑπάρχω* », p. 396. L'italique est dans le texte.

¹⁷⁰ On retrouve entre autre cette idée chez T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 78-79.

¹⁷¹ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 77. Voir aussi J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 319.

¹⁷² Pour expliquer ce choix de Luc, on ne peut souscrire aux interprétations voulant que cette construction littéraire de l'évangéliste, présentant les femmes qui suivaient Jésus comme des pourvoyeuses de biens matériels, tende à altérer leur statut de disciples, comme le soutient, entre autres, J. SCHABERG, « Luke », p. 288 : « ... women in Luke-Acts are inadvertently described as supporting a non-egalitarian system that subordinates and exploits them ». T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 74-77, souligne plutôt que la perception des auteurs, en regard du « patronage » du mouvement Jésus par des femmes, est conditionnée par le fond de scène sur lequel on évalue cette description. En regard du contexte patriarcal juif, leur place dans le mouvement Jésus est une provocation sociale. Mais si on la compare à leurs rôles au sein des communautés chrétiennes primitives, rôles actifs dans le culte, la proclamation et le leadership, alors on pourrait considérer qu'en 8, 3 « ...Luke reduces the women to benefactors, subordinate to the spiritual authority and leadership of men » (p. 75). L'auteure complète en soulignant, et c'est la thèse d'ensemble de son livre, que Luc livre un double message : certains passages semblent limiter les femmes à des rôles conventionnels, alors que « ... women are protected at other places from being assigned exclusively to a life spent waiting on others, and men are exhorted to undertake such tasks and are appointed to them » (p. 75). Cette libération des femmes de leurs fonctions traditionnelles est notamment illustrée dans le récit de Marthe et Marie, tel qu'on le démontrera dans un chapitre ultérieur. Et il est aussi vrai que les hommes sont souvent

l'évaluer, il convient de brièvement comparer le portrait de ces femmes disciples de l'évangile à celui des disciples masculins, et même des apôtres. Ainsi, on peut d'abord remarquer que, dans l'évangile, les Douze ne semblent pas encore avoir de fonction précise. Bien sûr, à une occasion, Jésus les envoie annoncer l'Évangile et chasser les esprits mauvais (Lc 9, 1-6) mais cela semble être un envoi ponctuel. Lorsqu'il envoie les Soixante-douze *autres* (ἐτέρους ἑβδομήκοντα δύο) en mission (Lc 10, 1ss), l'adjectif ἐτέρους semble exclure les Douze; les femmes sont peut-être du nombre, bien qu'on ne puisse le savoir avec certitude. Elles sont cependant celles qui ont, déjà, les fonctions les mieux déterminées au sein du groupe. Mais ce qui différencie véritablement les femmes des hommes disciples tout au long de l'évangile, c'est plutôt le caractère exemplaire de leur foi, de leur engagement sans faille jusqu'à la croix et l'ensevelissement. Le message au tombeau les mettra en route sur-le-champ, alors que les Onze douteront à leur annonce : on y reviendra dans un chapitre subséquent. Leur fidélité se vérifie donc dans le portrait d'ensemble que Luc en donne tout au long de l'évangile, notamment en les montrant comme des disciples ayant compris ce qu'il en est du juste usage des biens.

Résumons. On a vu précédemment que l'assistance matérielle des femmes à l'égard du mouvement Jésus ne se vérifiait, ni par les critères d'historicité et d'inauthenticité, ni par des considérations socio-critiques. Il fut par la suite établi que la mention de femmes qui les supportaient « *de leurs biens* » devait être une création lucanienne. Avec plusieurs autres auteures, on a soumis que cette création visait probablement à légitimer le rôle des femmes patronnesses dans les communautés chrétiennes ultérieures. Par contre, l'exploration des différents sens de ὑπάρχω, particulièrement dans son usage participial, n'a pas permis d'attester chez Luc un sens très différent de celui qu'on retrouve couramment : le sens de « biens », « possessions » est généralement requis, soit par le contexte ou par l'insistance rédactionnelle de Luc quant à leur usage. Bien sûr, la plupart des femmes qui suivent Jésus en ont très peu, comme on l'a démontré. Elles viennent mettre le peu qu'elles ont en commun; par leur exemple, Luc jette donc aussi les bases du partage communautaire que l'on retrouvera dans les *Actes*. Mais comme l'expression est utilisée avec διακονέω, il faut

invités à assumer un service à caractère traditionnellement féminin, notamment par les enseignements de Jésus lors de la Cène et dans le service des veuves en Ac 6, 1-6. Mais on aura aussi l'occasion de démontrer que ce n'est pas tant le fond de scène, juif ou chrétien, sur lequel on lit les textes qui influence notre perception, à la fois du travail de Luc et de son « double message », mais plutôt la prise en compte sérieuse du contexte socio-politico-religieux d'où il écrit. On y reviendra abondamment au fil des analyses exégétiques et aussi, de manière plus systématique, dans la troisième partie de la thèse.

aussi, pour l'interprétation, tenir compte de l'analyse qu'on a faite de ce verbe et de son usage en Luc : non seulement un simple service de la table ou matériel, mais un service impliquant un engagement total, existentiel, un véritable engagement de disciple à la suite du maître et solidaire du groupe auquel elles appartiennent. Les femmes agissent ici comme disciples à part entière. Leur statut est certainement différent de celui des Douze ou il le deviendra après la résurrection; cela est d'ailleurs le cas pour tous les autres disciples masculins, quels qu'ils soient. Mais il demeure que ces femmes ont un statut particulier par rapport à tous ces autres : elles partagent l'intimité de Jésus et de ces même Douze. L'analyse des autres péripécies montrera qu'elles sont, à tous égards, des modèles de l'être disciple.

Il reste maintenant à justifier la traduction de l'expression *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς*. Il fallait une terminologie qui rende un tant soit peu compte de ce qui vient d'être dit. Lors de la traduction, on a privilégié « de leurs ressources », « ressources » étant entendu ici dans un sens premier de biens matériels mais sans y être strictement limité. Parce que l'expression est associée à *διακονέω* avec le sens qu'on vient de rappeler, on peut penser que ces ressources se sont avérées, bien sûr matérielles, mais aussi personnelles : talents, voire charismes, temps, finalement le don de leur existence dans sa totalité. C'est la juxtaposition des deux termes qui élargit un peu le sens, au-delà d'une traduction plus traditionnelle : « elles les servaient de leurs biens ». Dire « elles les supportaient de leurs ressources » rend plus justice semble-t-il, à la fois à ce qui a pu se passer au sein du groupe itinérant, à la valeur de l'engagement des femmes disciples tel que reconnu par Luc, ainsi qu'au message qu'il a pu vouloir adresser aux communautés chrétiennes ultérieures quant au rôle de patronage des femmes.

4.4.3 Conclusion de l'analyse du syntagme « *αἵτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς* »

L'étude de ce segment de verset propre à Luc nous a appris beaucoup. Les femmes, « *qui les supportaient de leurs ressources* », sont, au plan historique, des disciples à part entière au sein du mouvement Jésus; l'évangéliste, dans sa formulation théologique, les présente de manière à ce qu'on les considère impliquées existentiellement, et non comme de simples ménagères au service des hommes du mouvement. On a aussi vu que leur support a pu se traduire par une mobilisation de diverses ressources au service de

l'ensemble du mouvement itinérant : biens, charismes, temps, talents, etc... Mais il y a plus. Les Douze, particulièrement chez Luc, forment un groupe particulier. Or ici, ils se contentent de suivre Jésus sans avoir de rôle spécifique, sinon d'être avec et d'apprendre au contact du maître. Par contre, les femmes ont déjà un rôle plus défini, à travers lequel elles anticipent la communauté chrétienne à venir. Karlsen Seim fait d'ailleurs remarquer que l'expression « τὰ ὑπαρχόντα τινὶ » qui caractérise l'activité des femmes se retrouve en Ac 4, 32 pour décrire la première communauté chrétienne¹⁷³. Toujours selon Seim, Luc, à travers la structure du passage, ne diminue pas la qualité de disciple des femmes, comme certaines l'affirment en le comparant à Mc 15, 41 par exemple; son choix d'utiliser ἀντοῖς et l'expression ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ἀνταῖς fait au contraire de Lc 8, 1-3 une synthèse, unique au niveau d'une seule péricope, de deux thèmes fondamentaux de son évangile : le service et la disposition des biens au profit de la communauté et de ses besoins¹⁷⁴. Il me semble donc réducteur de considérer les propos de Luc en 8, 1-3 comme uniquement destinés à définir et limiter le rôle des femmes du mouvement Jésus, propos qui feraient d'elles, selon certaines, des servantes au service des hommes, tout en les excluant du leadership¹⁷⁵. Comme dans tout son évangile, le théologien qu'est Luc utilise ce sommaire avec des objectifs rédactionnels précis, soit pour : 1) souligner la présence des femmes auprès de Jésus dès les origines; 2) préparer leur rôle unique de témoins au tombeau, des témoins capables de mémoire et d'identification; 3) démontrer qu'elles incarnent deux traits fondamentaux de l'être disciple, le service et le partage; 4) fonder dans le mouvement de Jésus le rôle futur des femmes bienfaitrices de la communauté; 5) tout en utilisant une terminologie ouvrant à des perspectives plus larges que ne le laisserait entrevoir une lecture superficielle.

4.5 Quelques considérations additionnelles sur le statut de ces femmes

Il reste à aborder trois questions complémentaires. Premièrement, lors de la traduction, on avait soulevé la question de l'antécédent du pronom αἱτινες : les γυναῖκες τινες et les ἑτεροι πολλοί, ou seulement ces dernières ? On avait conclu à ce moment que les deux groupes étaient probablement des antécédents de αἱτινες, laissant la question

¹⁷³ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 79. Voir aussi J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 320.

¹⁷⁴ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 80-81.

¹⁷⁵ C'est ce que soutient notamment J. SCHABERG, « Luke », dans son interprétation de cette péricope, p. 286-288.

ouverte. On peut maintenant y revenir et compléter la discussion, à la suite des acquis de la recherche effectuée dans ce chapitre. En effet, *αἴτινες* est le sujet de *διηκόνουν*. Si le pronom n'a comme antécédent que les « plusieurs autres », on pourrait penser à un groupe de femmes guéries, *pauvres*, et à un *autre* groupe de bienfaitrices, celles-là mieux nanties, « *αἴτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς* ». À ce moment, il faudrait souscrire aux interprétations traditionnelles qui imaginent le mouvement Jésus patronné par de riches femmes, sans qu'elles aient nécessairement une part plus fondamentale à la mission. Mais si tous les termes de l'énumération sont bien des antécédents de *αἴτινες*, alors il demeure vraisemblable de souscrire à la traduction du syntagme que j'ai précédemment soumise, « qui les supportaient de leurs ressources », et qui implique plus qu'un support matériel de la part de toutes les femmes ayant suivi Jésus, sans l'exclure totalement. Chose certaine, un tel support matériel n'aurait pu être assumé par des femmes guéries, donc vraisemblablement démunies à cause de leur situation antérieure. Quant aux « plusieurs autres », aucun indice ne permet de les imaginer riches. Le mouvement de Jésus était majoritairement composé de petites gens, bien que Jésus s'adresse à tous¹⁷⁶. Quoiqu'il en soit, le support financier des femmes n'a pas franchi le crible de la quête d'historicité.

Deuxièmement, quelques auteures se sont demandées si l'on pouvait établir un parallèle entre Marie, Jeanne et Suzanne d'une part et Pierre, Jacques et Jean d'autre part. Hengel¹⁷⁷ soulignait déjà la tendance à retrouver des groupes de trois personnes au sein de cercles plus larges dans le Nouveau Testament, comme c'est le cas ici pour les trois femmes. Outre Pierre, Jacques et Jean au sein des Douze, il souligne comment Paul, dans son évocation de l'Assemblée de Jérusalem en Gal 2, 9, parle du trio de « colonnes » que

¹⁷⁶ Parmi les disciples de Jésus, deux sont vraisemblablement plus fortunés : Lévi (Lc 5, 27ss) le collecteur d'impôt, que l'on retrouve aussi en Marc et Matthieu, et Zachée (Lc 19, 1ss) qui est un personnage propre à Luc. Le Jésus de Luc est souvent invité chez des Phariséens (Lc 7, 36ss; 11, 37ss) et même chez un chef de Phariséens (Lc 14, 1ss). Ils sont peut-être plus à l'aise. Mais à la manière dont Jésus leur fait la leçon, on peut douter que ceux-ci soient des disciples. Par ailleurs, l'insistance rédactionnelle de l'évangéliste sur le bon usage des richesses (pauvres matériels dans le sermon dans la plaine, en Lc 6, 21, vs pauvres en esprit dans la version matthéenne; son insistance à inviter les pauvres en 14, 12-14; la parabole du riche et de Lazare en 16, 19ss; l'exemple de Zachée en 19, 1ss) permet de croire que la communauté lucanienne était aussi composée de gens mieux nantis à qui Luc cherche à enseigner une éthique face à l'usage de l'argent et au partage avec les frères et sœurs plus miséreux. C'est d'ailleurs le portrait sociologique qu'on a tracé de la communauté dans la première partie de cette thèse. On peut revoir à ce sujet P.F. ESLER, « The poor and the rich » dans *Community and Gospel...*, p. 164-200. Si le Jésus de Luc a plus de contact avec les riches, cela me semble être davantage un reflet de la composition de la communauté de Luc plutôt que du mouvement de Jésus.

sont Jacques le frère du Seigneur, Képhas et Jean. Selon l'auteur, cela pourrait être une réminiscence de Deut 19, 15 qui exige la présence de deux ou trois témoins pour instruire une affaire en justice.

S'appuyant sur cette argumentation, Ricci¹⁷⁸ rappelle la tendance de Luc à organiser ses récits en paires, mettant tour à tour en scène des hommes et des femmes notamment dans le cas des guérisons; elle propose ensuite de voir Marie, Jeanne et Suzanne au sein du groupe des femmes qui suivaient Jésus comme un parallèle à Pierre, Jacques et Jean au sein des Douze. L'hypothèse, qui n'est valable que dans le cadre de la rédaction lucanienne, est malgré tout séduisante et l'importance unanime de Marie de Magdala au sein des quatre évangiles pourrait la cautionner. Un problème demeure cependant à savoir que le « trio » de femmes varie d'un évangéliste à l'autre¹⁷⁹ et même au sein de l'évangile lucanien où, lors du récit au tombeau, Suzanne est remplacée par Marie de Jacques (Lc 24, 10). Alors quelles sont celles qui constituent le trio de référence ? L'importance de Marie de Magdala ne saurait être mise en question, elle qui, dans les synoptiques du moins, est toujours nommée en premier. Mais si on peut avec une raisonnable certitude lui reconnaître un leadership au sein des premières communautés chrétiennes, lequel est cependant difficile à circonscrire avec précision, le reste demeure pure spéculation.

Le dernier point sur lequel je désire attirer l'attention est aussi puisé dans l'ouvrage de Ricci¹⁸⁰. Le sommaire que constitue Lc 8, 1-3¹⁸¹ insère dans la trame du récit un élément nouveau : la présence des femmes au sein du mouvement itinérant. On savait déjà que Jésus était suivi par un large groupe de disciples duquel il en a choisi Douze pour former un groupe spécial, celui des apôtres (6, 13). Il y a donc, jusqu'en Lc 8 deux groupes qui semblent suivre Jésus : un groupe restreint, les Douze, et un groupe plus large, plus

¹⁷⁷ M. HENGEL, « Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen », dans O. BETZ, M. HENGEL et P. SCHMIDT, édés, *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel*, Leiden – Köln, Brill, 1963, p. 248.

¹⁷⁸ C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 129.

¹⁷⁹ En *Matthieu*, on retrouve trois femmes au pied de la croix : Marie de Magdala, Marie mère de Jacques et de Joseph et la mère des fils de Zébédée qui n'est pas nommée; au matin de Pâques, seules les deux Marie sont présentes. En *Marc*, au Calvaire, on retrouve encore Marie de Magdala, Marie mère de Jacques le Petit et de José (est-ce la même qu'en Matthieu et Lc 24 ?) et Salomé; au tombeau, les trois sont présentes. Finalement, en *Jean*, on retrouve au pied de la croix la mère de Jésus, la sœur de sa mère, Marie femme de Clopas et Marie de Magdala : on a donc ici quatre femmes et non trois; au matin de Pâques, Marie de Magdala se retrouve seule.

¹⁸⁰ C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 51-61.

¹⁸¹ Lc 8, 1-3 est le troisième sommaire de l'évangile, selon E.A. DE BOER, « The Lukan Mary Magdalene... », p. 140. Alors que le premier, en 4, 14, décrit les débuts du ministère de Jésus et sa renommée

anonyme, celui des disciples en général. Mais Lc 8, 1 nous laisse entrevoir que ce ne sont pas tous les disciples qui suivent physiquement Jésus dans *tous* ses déplacements. En effet ici, on parle d'aller de villes en villages et on nomme ceux qui sont là constamment : Jésus, les Douze et un groupe de plusieurs femmes, dont certaines ont été guéries. La présence des femmes est la nouveauté de ce troisième sommaire et la thématique du *groupe*, toujours selon Ricci, constitue la dominante du passage¹⁸². Ce groupe, constitué des Douze et des femmes, qui vit dans une proximité avec Jésus, qui expérimente le fait « d'être avec », est différent du groupe plus large et moins intime des disciples. Ces femmes, dont trois sont nommées, n'ont pas de désignation collective, alors que les Douze sont désignés par le terme « apôtres ». Mais il demeure, comme on l'a déjà dit, qu'elles constituent une entité qui se distingue des disciples en général. J'ai précédemment souligné que, selon Meier, Jésus considérerait probablement ces femmes comme disciples, bien qu'elles n'en portent jamais le nom¹⁸³. Mais peut-être ont-elles été plus que cela. Le relatif silence qui entoure leur présence et leur rôle nous limite à ce terme.

Notre passage est tout de même extraordinaire sous deux aspects¹⁸⁴ : 1) Luc nous y révèle un comportement tout à fait hors du commun, à savoir que des femmes suivaient un maître; 2) il fait émerger, pour un bref instant, la présence des femmes dans le mouvement Jésus, présence dont on sait qu'elle se poursuivra tout au long de son ministère. Elles étaient effectivement au sein du groupe et même à des moments d'intimité privilégiée entre Jésus et ses familiers : Luc le montre avec force puisqu'il les dépeint, lors de l'angélophanie au tombeau (24, 7-8), se souvenant de paroles attribuées à Jésus lors d'une révélation particulière aux siens, la première annonce de sa passion (9, 20-22). Cette présence inhabituelle de femmes au sein d'un groupe d'hommes, inconcevable au temps de Jésus, voire immorale, est révélatrice de l'importance que Jésus accordait à tous et toutes sans distinction lors de sa vie terrestre, notamment aux femmes. En lisant ces quelques lignes, c'est un fait qu'il importe de ne pas oublier.

croissante, le second, en 4, 43-44 ajoute la nécessité pour lui de sortir de son milieu et d'aller annoncer ailleurs la bonne nouvelle du Règne de Dieu.

¹⁸² C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 52-53.

¹⁸³ J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, p. 80. De fait, le mot féminin pour « disciple », en grec, *μαθήτρια*, n'est utilisé dans le Nouveau Testament que par Luc, et dans les *Actes*, en parlant de Tabitha (Ac 9, 36) comme je l'ai déjà souligné.

¹⁸⁴ C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 53-54. Voir aussi S. TUNC, *Brève histoire des chrétiennes*, Paris, Cerf, 1989, p. 46-47.

4.6 Les femmes qui suivaient Jésus : une synthèse

Les principales découvertes faites au cours de cette exploration de notre péricope se regroupent en quatre points.

J'ai d'abord déterminé qu'en regard de la variante textuelle de Lc 8, 3 il faut lire un pluriel, *αὐτοῖς*, comme *version lucanienne originale*. L'analyse, même si elle a retenu le texte de l'édition, a permis des constats importants. Ainsi, on a pu observer que le Jésus de Luc n'est jamais le seul bénéficiaire d'un service, mais qu'il est systématiquement présenté comme celui qui sert. Il serait donc contraire à la théologie lucanienne de lire ici « elles *le* servaient ». C'est cet argument qui l'a emporté sur d'autres, notamment ceux à caractère sociologique, voulant qu'un rédacteur ultérieur ait transformé un singulier en pluriel pour montrer les femmes au service de *tous* les hommes du mouvement, ce qui aurait été un peu moins répréhensible. Le questionnement a aussi permis une amorce de réflexion sur les différences pouvant exister entre le mouvement Jésus et le portrait qu'en dresse Luc, ce qui fut confirmé par l'examen de la péricope à l'aide des critères d'historicité.

C'est de cette analyse que relève le deuxième constat important de l'étude : l'historicité de la présence des femmes et même leur « service » se sont avérés extrêmement probables. Mais qu'elles aient principalement mis des ressources matérielles, voire financières, à la disposition du mouvement Jésus, cela peut sérieusement être mis en doute. J'ai aussi pu contre vérifier l'improbabilité historique d'un support financier de la part de ces femmes à l'aide de considérations socio-critiques : en effet, les femmes guéries par Jésus étaient probablement dans une condition précaire, économiquement et socialement parlant. Le groupe itinérant a dû être pour elles un moyen de subsistance plutôt qu'une œuvre à patronner. Si Luc choisit de les présenter comme des bienfaitrices, des pourvoyeuses matérielles du mouvement Jésus, c'est notamment afin d'anticiper et de cautionner le patronage qu'exerçaient plusieurs femmes de la haute société dans les *Actes*.

En complément, et c'est le troisième constat, l'analyse exhaustive du sens des mots *διακονέω* et *ὑπαρχόντων* a permis de justifier la traduction adoptée au départ : « elles les supportaient de leurs ressources ». Ces termes ne serviraient pas ainsi qu'à anticiper un patronage ultérieur. Ils permettraient aussi de mieux saisir, à la fois le rôle historique des femmes dans l'entourage de Jésus, de même que l'ampleur théologique dont Luc le revêt. Ainsi, le sens de *διακονέω* ne se limite pas à un service banal et occasionnel, et

certainement pas à un simple service de la table comme cela semble souvent le cas à première vue; il implique plutôt un engagement vital de toute la personne, un projet de vie qui dépasse certainement l'assistance matérielle. On peut penser à une participation à la mission, peut-être au sein des Soixante-douze bien que cela demeure hypothétique, et sûrement à la suite de la résurrection. Quant au mot *ὑπάρχω*, dont le sens premier de biens matériels vient légitimer une pratique chrétienne ultérieure, il peut prendre une nuance particulière lorsqu'il est appliqué à des femmes majoritairement pauvres et qu'il est associé à *διακονέω*. Celles-ci, qui n'ont probablement pas de biens, ou très peu, viennent aussi mettre leurs charismes, leur personne, leur vie au service de Jésus et de l'ensemble de son mouvement. Il s'agirait donc d'un véritable engagement de disciple à la suite du maître, mais solidaire du groupe auquel elles appartiennent. Ces traductions rendent plus justice, me semble-t-il, à la fois à ce qui a pu se passer au sein du mouvement itinérant et au message que Luc a pu vouloir adresser aux communautés chrétiennes ultérieures quant au rôle de patronage des femmes.

Finalement, j'ai brièvement montré, à la suite de Ricci, comment les femmes « qui suivaient Jésus » font partie, avec les Douze, du groupe de ses intimes, vivant avec lui, étant des témoins de toute sa mission publique, et bénéficiant aussi d'enseignements privilégiés de sa part.

Au terme de cette analyse, des questions subsistent. Ainsi, on peut se demander quelles circonstances ont provoqué l'apparition de la variante textuelle *ἀντῶ*. On a vu que Metzger invoque une correction christocentrique due à Marcion. Cela est possible. On a aussi proposé une harmonisation avec l'épisode de la croix en Lc 23, 49, inspiré de Mc 15, 41, bien que « supporter » (en 8, 3) et « suivre » (en 23, 49) n'aient pas la même connotation. Pourrait-on, par ailleurs, invoquer l'importance croissante que certaines de ces femmes, notamment Marie de Magdala, auraient eue au sein de certaines communautés ? La modification pourrait ainsi signifier un support de ces femmes éminentes envers Jésus seul, et non envers Jésus et les Douze, mettant ainsi ces derniers et les femmes disciples sur un pied d'égalité. Sans que cela soit impossible, il s'avère difficile de le démontrer.

On peut se demander aussi, à la suite des constats de ce chapitre, si Luc trahit l'esprit de Jésus dans sa reconstruction de la présence des femmes. Je crois pour ma part que poser un tel jugement serait contraire au projet de l'évangéliste. Luc ne veut pas décrire l'histoire telle qu'elle s'est déroulée, mais offrir à sa communauté une interprétation

théologique de l'événement Jésus. Sa présentation des femmes qui suivaient Jésus n'est pas réductrice de leur rôle. Elle n'est surtout pas une chronique anodine de leur présence. Luc, dans la rédaction de son texte, accomplit de nombreux objectifs : il fait état de la présence historique des femmes aux côtés de Jésus; il leur attribue deux qualités essentielles de « l'être disciple », soit le service et le partage, faisant ainsi de son court sommaire un énoncé paradigmatique pour tous; il enracine dans le mouvement originel des pratiques ultérieures des communautés chrétiennes, assurant ainsi un processus de légitimation essentiel à la construction identitaire du groupe chrétien; par la manière dont il construit son texte, il souligne déjà l'importance que les bienfaitrices des communautés ultérieures auront dans le développement de l'Église; il utilise habilement des mots qui, employés de concert, prennent un sens moins restreint; il incarne son objectif théologique dans la culture de son temps; peut-être même anticipe-t-il déjà la participation plus large de plusieurs femmes au sein de l'Église primitive, posant déjà en germe ce que ces disciples accompliront dans les premières communautés des *Actes*. Comme on le voit, ce qui peut paraître un banal sommaire devient, sous la plume de Luc, un énoncé ayant des impacts théologiques et ecclésiologiques énormes.

Malheureusement, ce texte a été interprété au fil de l'histoire, de la manière la plus réductrice possible. On a fait des femmes qui suivaient Jésus des servantes et des cuisinières au service des hommes du mouvement itinérant. Une telle lecture patriarcale est une injure à la fidélité, à la foi, à l'adhésion totale de ces femmes à l'égard d'un homme en qui elles ont su reconnaître quelqu'un qui parlait de Dieu de manière différente et significative pour toute personne. Elle est aussi une trahison, probablement de l'intention du Jésus de l'histoire et certainement du projet rédactionnel de Luc dans sa représentation des femmes disciples. Les prochains chapitres permettront de le confirmer.

Je conclurai en reprenant à mon compte certains propos de Joël B. Green dans son commentaire de Lc 8, 1-3¹⁸⁵. À cette étape du récit lucanien, il ne faut pas considérer que Luc pose les bases du partage du travail entre les femmes et les Douze. De fait ces derniers, outre le fait d'être avec Jésus, n'ont encore aucune autorité, ne démontrent aucune compétence particulière et n'ont pas prouvé leur fidélité. Par contre, les femmes se révèlent le miroir de la bonté de Jésus à leur endroit, sont au service des autres à son exemple et

¹⁸⁵ J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 320.

incarnent son enseignement à l'égard de l'usage des richesses¹⁸⁶. L'auteur ajoute : « In its current co-text, 8, 1-3 thus parades these women (and not the twelve) as persons who both hear *and act* on the word of God (8, 21; cf. 6, 46-49) »¹⁸⁷. Il me semble que Luc, contrairement à ce que disent certaines de ses détracteurs-*trices*, ne réduit pas l'importance ni le rôle des femmes. Je crois l'avoir bien démontré.

¹⁸⁶ Pour Green, les femmes du mouvement ont effectivement des ressources financières qu'elles mettent au service de l'ensemble. J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 319.

¹⁸⁷ J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 320. L'italique est dans le texte.

CHAPITRE 5

LES FEMMES TÉMOINS DE LA CRUCIFIXION : Lc 23, 49¹

La seconde péricope étudiée dans cette recherche sur les femmes disciples en *Luc* est celle qui les présente à la crucifixion. Il n'est pas question ici de grandes descriptions. En fait, on retrouve une simple mention dans un petit verset lequel, à première vue, semble bien anodin. Mais comme Luc nous a déjà habitués à une multitude des sens derrière une économie de mots, il convient de le scruter attentivement. Contrairement à la péricope précédemment analysée, le présent texte n'est pas propre à Luc mais appartient plutôt à la triple tradition. En voici le libellé :

23, 49 Εἰστήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ ἀπὸ μακρόθεν καὶ [αἱ]²
γυναῖκες αἱ συνακολουθοῦσαι αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας, ὁρῶσαι ταῦτα.

Ce passage est un de ceux qui sont examinés à la loupe lorsqu'il est question des femmes dans le mouvement Jésus, notamment dans le texte de Luc. En effet, bien qu'il dépende de Mc 15, 40 (// Mt 27, 55-56), Luc y apporte une fois de plus de nombreuses modifications : l'ajout des « πάντες οἱ γνωστοί » avec les femmes; l'absence d'identification nominale de ces femmes; la non-mention de leur service à l'égard de Jésus; l'emploi du verbe συνακολουθέω, plutôt que ἀκολουθέω, retrouvé en *Marc* et *Matthieu*; le choix de ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας plutôt que ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ en *Marc*. L'examen de ces modifications constituera le cœur du chapitre et sera suivi d'une synthèse. Mais d'abord, il faut procéder à la critique textuelle, de même qu'à l'analyse et la traduction du passage.

5.1 Critique textuelle

À première vue, il n'y a aucun point litigieux dans ce verset. Metzger ne lui consacre aucune annotation³. Pourtant, l'article αἱ placé devant γυναῖκες par certains témoins mériterait une attention plus pointue. Une variante peu significative dira-t-on. Il semble cependant que le fait de définir précisément ces femmes dès leur mention peut

¹ Ce chapitre, lauréat du prix de l'Acébac en 2005, fut présenté en plénière, en version légèrement adaptée, au congrès de l'Acébac de mai 2006 et publié sous le titre « Les femmes témoins de la crucifixion (Lc 23, 49). Critique de la rédaction », *Théof* 37 (2006) 223-248.

² Variante non retenue par Nestlé – Aland. Voir la section sur la critique textuelle ci-après.

³ B.M. METZGER, *A Textual Commentary...*, p. 182.

s'avérer important, surtout en *Luc*⁴, d'autant plus que le participe qui suit, *συνακολουθούσαι*, qualifiant les femmes, est lui-même précédé de l'article.

Du point de vue de la critique externe, il faut reconnaître qu'un nombre restreint de témoins appuie l'ajout d'un *αί* : le Papyrus 75, B, 579, 1241 *pc*. Par contre, on remarque que la combinaison de ces quatre témoins dans les autres variantes mineures de ce verset appuie toujours le texte de l'édition. On se demande pourquoi il n'en est pas ainsi dans ce cas précis. On pourrait avancer le petit nombre de manuscrits attestant la variante pour en justifier le rejet. Ce n'est cependant pas le nombre de témoins à l'appui d'une leçon qui importe le plus, mais leur valeur. Ainsi, le Papyrus Bodmer 75 a marqué une révolution dans la compréhension du développement du Nouveau Testament. Il entre dans la première catégorie des témoins que K. et B. Aland définissent comme suit : « Manuscripts of a very special quality *which should always be considered* in establishing the original text »⁵. Quant à l'uncial Vaticanus, les deux auteurs en diront : « B is by far the most significant of the uncials »⁶.

Au plan de la critique externe, la préférence de la variante au détriment du texte de l'édition peut donc se justifier. De plus, la critique interne corrobore aisément ce choix. En *Luc*, les femmes qui ont suivi Jésus depuis la Galilée sont déjà introduites : il est, rappelons-nous, le seul à préciser leur présence dès le ministère galiléen, en 8, 1-3, comme on l'a constaté dans le précédent chapitre. Ce ne sont donc pas des inconnues qui se tiennent au pied de la croix, puisque immédiatement on précise, avec l'article cette fois, qu'elles sont celles qui l'ont suivi depuis la Galilée. Il me semble aussi qu'en mettant l'article dès le départ, et pas seulement devant le participe, on implique plus aisément que *toutes* les femmes qui étaient déjà là en Galilée sont encore présentes aux côtés de Jésus. Luc soulignerait ainsi leur fidélité exemplaire comme groupe. C'est sûrement ce que plusieurs traducteurs ont senti : malgré l'absence du *αί* devant *γυναῖκες*, on retrouve l'article défini dans les traductions de la *TOB*, la *BJ*, la *RSV*, la *NRSV* et même dans

⁴ Notons d'ailleurs qu'en *Marc* et *Matthieu*, il n'y a pas d'article devant *γυναῖκες*, et on ne note aucune variante à cet égard.

⁵ K. et B. ALAND, *The Text of the New Testament*, p. 105. Je souligne. Pour plus d'explications quant à l'impact du papyrus 75 sur les théories de développement du Nouveau Testament, voir *ibid.*, p. 85-95.

⁶ K. et B. ALAND, *The Text of the New Testament*, p. 107. Quant aux deux minuscules identifiées, ils appartiennent à la catégorie III de K. et B. Aland qui la définissent « ... usually important for establishing the original text, but particularly important for the history of the text. » (p. 106)

l'interlinéaire de Carrez⁷. C'est donc dire que, lorsqu'on considère les particularités des femmes du mouvement Jésus selon Luc, la présence de l'article devient tout à fait logique et cohérente.

Mais pourquoi aurait-on enlevé ce *αί* devant *γυναῖκες* : comment peut-on expliquer l'émergence de la leçon sans article ? Si on avait simplement voulu éviter sa répétition, il aurait été plus logique de le retrancher devant *συνακολουθῶσαι* et de placer le participe entre l'article et le nom. De même, devant une structure de phrase qui n'est pas la même, une harmonisation du texte avec celui de Marc (et Matthieu) est peu probable. Peut-être aurait-on ici un *homéotéleuton*⁸, comme le proposent certains auteurs⁹ ? Il est aussi possible d'imaginer une autre hypothèse : certains copistes, voulant rendre les femmes plus anonymes, ont pu retirer l'article, ne se sentant toutefois pas le droit d'aller jusqu'à enlever le reste du syntagme, *συνακολουθῶσαι αὐτῶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας*, dont le substrat est traditionnel.

Bien sûr, on pourra supposer le mouvement inverse, à savoir que quelques manuscrits ont plutôt ajouté l'article *αί*, justement pour déjà préciser de quelles femmes ils s'agissait ou, plus simplement, parce qu'ils trouvaient illogique que l'article ne soit que devant le participe. Mais comme le Papyrus 75 demeure le plus ancien témoin de *Luc*, ce mouvement semble moins probable que le retrait de l'article.

Si cette analyse ne change à peu près rien, ni à la traduction, ni même à la signification du passage, elle permet cependant de spécifier davantage que les femmes ayant suivi Jésus depuis la Galilée ne l'ont pas abandonné en cours de route, aux heures les plus sombres. Elles sont restées fidèles malgré les risques qu'il devait y avoir à se montrer publiquement solidaires d'un condamné. Cette mention nous permet de constater qu'elles répondent, encore et toujours, aux exigences d'être témoins depuis le début et durant tout le ministère, jusqu'à la résurrection¹⁰. C'est sûrement ce resserrement du lien entre les

⁷ M. CARREZ, G. METZGER et L. GALY, *Nouveau Testament interlinéaire grec-français*, Swindon, British and Foreign Bible Society, 1993. Par contre, *La Bible Osty* ainsi que *la BNT* optent pour le respect intégral du grec et disent « des femmes ».

⁸ En ce cas précis, il y a pu avoir confusion entre le *καὶ* et le *αί*.

⁹ C'est notamment le cas de I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 877.

¹⁰ F.B. CRADDOCK, *Luke*, p. 275, note: « Witnessing his death is necessary in order that they be qualified witnesses to his resurrection ». Il ajoute qu'elles ne sont pas nommées, puisqu'elles l'ont été en 8, 1-3 et termine en disant : « ...the way they are mentioned here alerts the reader to expect their reappearance later in the story » (p. 275). Voir aussi J. NOLLAND, *Luke*, p. 1160.

femmes de Lc 8, 2-3 et celles de la croix, leur présence attestant une fidélité inébranlable, qui constitue l'argument le plus probant en faveur de la variante.

5.2 Analyse et traduction

On peut maintenant procéder à l'analyse et à la traduction de ce verset. Pour faciliter la compréhension, le libellé grec du verset est repris, en conservant le « *αί* » retenu par la critique textuelle :

Εἰστήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ ἀπὸ μακρόθεν καὶ αἱ γυναῖκες
αἱ συνακολουθοῦσαι αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας,
ὁρῶσαι ταῦτα.

On a ici une proposition principale, en caractères gras, où l'on retrouve le verbe *ἵστημι* à l'indicatif plus-que-parfait actif, soit *εἰστήκεισαν*, et dont les deux sujets sont *πάντες οἱ γνωστοὶ* et *γυναῖκες*. Le premier participe, *συνακολουθοῦσαι*, commande une proposition relative (en italique) se terminant par *Γαλιλαίας*¹¹. Le second participe, *ὁρῶσαι*, commande une subordonnée participiale de manière, simultanée à la principale puisque le participe est au présent. Comme le fait remarquer Fitzmyer¹², les deux participes sont déclinés au féminin. Ils s'appliquent donc exclusivement aux femmes : *elles* ont suivi Jésus; *elles* regardent, ce qui est essentiel au rôle de témoins qu'elles auront à jouer. Cela pose évidemment la question de l'identité des *πάντες οἱ γνωστοὶ* : on y reviendra plus loin.

Voici donc la traduction proposée :

¹¹ Il est parfois difficile de différencier si un participe est attributif ou s'il commande une subordonnée relative ou circonstancielle. Le fait d'avoir retenu l'article *αἱ* devant *γυναῖκες* complique l'analyse. En effet, F. BLASS et A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. A Translation and Revision of the ninth-tenth German edition de R.W. FUNK, Chicago – London, University of Chicago Press, 1961, #270-3 diront: « It is also possible for an attributive adjective used in postposition with an *anarthrous substantive* to take the article, by means of which the definiteness of the substantive is supplied only as an afterthought (...) This construction is used *especially in the case of a participle which is the equivalent of a relative clause* » (je souligne). On obtiendrait ainsi la traduction: «des femmes, celles qui...». Certains témoins textuels de la variante retenue (*i.e.* l'ajout du *αἱ* devant *γυναῖκες*) lèvent l'ambiguïté en omettant l'article devant *συνακολουθοῦσαι* (579 *pc*). Si j'opte finalement pour la proposition relative, c'est aussi que cette construction syntaxique s'harmonise mieux avec le sens du verbe en cause.

¹² J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 1521. Voir aussi J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 828, note 66; T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 148.

Tous ses familiers se tenaient¹³ à distance, ainsi que¹⁴ les femmes qui l'accompagnaient¹⁵ depuis la Galilée et qui regardaient ces événements¹⁶.

Cette traduction ne se démarque pas beaucoup des plus courantes mais cela n'était pas nécessaire. L'interprétation des modifications apportées par Luc sera plus importante. Mais avant d'aborder les particularités lucaniennes du verset, un point mérite d'être éclairci.

Il est dit que les familiers et les femmes se tenaient « à distance », *ἀπὸ μακρόθεν*. Cette expression n'est pas propre à Luc, mais se retrouve aussi en *Marc* (et *Matthieu*). De fait, c'est seulement en *Jean* que quatre (ou trois, selon les commentateurs) femmes se retrouvent « près de la croix » (Jn 19, 25), avec le disciple que Jésus aimait. En regard des synoptiques, que penser de cette « distance »? Dans son commentaire, Green souligne: « their geographical remoteness indicates a weakened discipleship that is as yet unwilling to identify too closely with Jesus in his humiliation and death »¹⁷. L'auteur, en effet, compare cette mention à celle concernant Pierre, en Lc 22, 54: à la suite de l'arrestation de Jésus, le disciple suit « à distance »¹⁸ jusqu'à la maison du Grand Prêtre. Or, il y niera connaître Jésus. La distance des familiers et des femmes amène, toujours selon Green, à se demander si ces derniers auront la même attitude que Pierre ou s'ils demeureront fidèles. Théologiquement, cette interprétation de l'adverbe se justifie fort bien. Historiquement, on

¹³ Le plus-que-parfait peut ici se traduire par un imparfait. Voir M. ZERWICK et M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis...*, p. 279.

¹⁴ I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 877 et J. NOLLAND, *Luke*, p. 1160, croient que l'on devrait traduire le *καί* par « incluant ». Ce faisant, les femmes sont incluses dans l'ensemble de ceux qui regardent à distance. Cette traduction évoque peut-être plus l'unité entre ces spectateurs. Mais du même coup, elle peut impliquer que le groupe est semblable à celui de Lc 8, 1-3 et donc qu'il inclut les Douze, maintenant devenus les Onze. L'incertitude inhérente au terme *γνωστοί* ne semble pas autoriser une telle traduction.

¹⁵ Le verbe peut aussi se traduire par « suivaient ». W. BAUER, *A Greek-English Lexicon...*, p. 783, atteste les deux significations et n'en préfère aucune. Il souligne que notre passage prend le sens de suivre ou accompagner à titre de disciple. Le choix de traduire le verbe par « accompagner » se justifie par la présence du préfixe *σύν*, « avec » : accompagner rend plus cette nuance que le simple fait de suivre. La *BJ* et la *Bible Osty* adoptent aussi cette traduction.

¹⁶ La traduction de la dernière portion du verset trahit un peu le grec; littéralement, on aurait dû traduire par « voyant ces choses ». J'ai opté pour un français plus fluide, notamment dans le cas de *ταῦτα*, « événements » ; j'ai aussi ajouté le relatif « qui », pour bien montrer que ce ne sont que les femmes qui regardent, *ὁρῶσαι* étant au féminin. Mais le sens demeure intact : les femmes ne regardent pas « ces choses », comme on traduit souvent le neutre sans antécédent, et encore moins « cela », terme qui me semble bien en deçà de ce qui est ici évoqué. De plus, elles ne font pas que « voir » ce qui se passe : elles « regardent », ce qui implique une attention, voire une implication et peut-être même plus, comme on verra plus loin. Si elles suivent ce crucifié depuis la Galilée, elles sont certainement concernées par ce qui arrive.

¹⁷ J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 828.

¹⁸ La même expression grecque, *ἀπὸ μακρόθεν*, est utilisée dans les deux cas. Il en est de même en *Marc* et *Matthieu*.

peut encore mieux comprendre que des familiers observent la scène de loin : par peur d'être arrêtés et exécutés; par découragement, devant un projet de vie emballant qui semble se terminer abruptement¹⁹. Quoi qu'il en soit de l'intention de Luc, ce se sont pas que les femmes qui regardent « de loin » : les familiers observent la même distance. L'un et l'autre groupe vivent leur « être disciple » en crise et sont peut-être assaillis par la peine, le doute, la peur.

Plusieurs auteurs voient aussi dans cette « distance théologique » un écho du Ps 38, 12 ou Ps 88, 9²⁰. Fitzmyer souligne d'ailleurs qu'on peut retrouver ici une allusion à ces deux Psaumes, bien que Luc prenne sa source en Mc 15, 40a²¹. Il ajoute : « Both psalms are prayers of personal lament and could suit the situation »²². À ce moment du récit, les évangélistes multiplient les allusions vétéro-testamentaires. Il faut cependant avouer que l'intérêt de ce verset réside surtout dans les altérations que Luc fait subir à la tradition qu'il reçoit. C'est ce à quoi il convient maintenant de s'attarder.

5.3 Particularités lucaniennes du verset

En début de chapitre, les principales particularités de la péripécie ont été relevées. Elles seront maintenant examinées une à une pour en tirer quelques conclusions quant aux ajouts de la rédaction lucanienne par rapport à la tradition reçue.

5.3.1 Qui sont donc ces « familiers » ?

Plusieurs auteurs ont proposé des hypothèses valables quant à l'identité des *γνωστοί*, sans toutefois résoudre le problème de manière satisfaisante. D'autres intuitions furent insuffisamment étayées. Voici une brève revue des principales suggestions, suivie de mes propres propositions.

Luc est le seul des synoptiques à introduire d'autres personnages, outre les femmes, comme témoins de la crucifixion. Qui sont donc ces familiers ? Plusieurs auteurs ont

¹⁹ K.E. CORLEY, *Women...*, p. 118, note au sujet des exécutions de Juifs par les autorités romaines: « ...it seems unlikely, that family members would be allowed to gather in close proximity to the crucifixion site itself ».

²⁰ Ps 38, 12 : « Mes amis, mes compagnons reculent devant mes plaies, mes proches se tiennent à distance »; Ps 88, 9 : « Tu as éloigné de moi mes intimes; à leurs yeux, tu as fait de moi une horreur. Enfermé, je n'ai pas d'issue ». Dans ce dernier cas, la LXX utilise le terme *γνωστός* pour nommer les « intimes ».

²¹ Marc a peut-être la même référence psalmique en tête.

²² J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 1521. Voir aussi J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 828; L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 383; L. SABOURIN, *L'Évangile de Luc*, p. 372.

immédiatement pensé aux Onze. En effet, l'évangéliste n'a pas relaté leur fuite, contrairement à Mc 14, 50 (// Mt 26, 56b); c'est sûrement parce qu'ils doivent demeurer à Jérusalem, lieu de toutes les apparitions dans cet évangile. On laisse donc entendre qu'ils ont été témoins de tous les événements. De plus, cela est essentiel dans la conception lucanienne de l'être disciple. Comme le dira Green : « It is crucial to the Lukan narrative that they have at least to this degree remained 'with' Jesus »²³. Fitzmyer souligne pour sa part que ces observateurs masculins pourraient aussi être des connaissances, de la parenté, voire les « frères » de Jésus. Mais il ajoute du même souffle qu'en l'absence de fuite des disciples lors de l'arrestation, certains d'entre eux doivent être présents²⁴. Par contre, Karlsen Seim présente un point de vue différent : selon elle, le verbe *συνακολουθῶσαι*, décliné au féminin, ne peut s'appliquer aux hommes qui sont là à regarder. Conséquemment, ces « familiers » ne sont pas de ceux qui ont suivi Jésus dans sa mission²⁵ : ce ne sont donc pas les Onze. L'auteure ne propose cependant pas d'alternative. Comme on le voit, il ne semble pas y avoir de données objectives nous permettant de déterminer avec certitude l'identité de ces « familiers ». Les hypothèses avancées relèvent plus ou moins de la spéculation.

Peut-on par contre savoir si la présence des familiers a quelque chance d'être historique ou si elle est plutôt un artifice littéraire de Luc, par exemple pour conserver aux Onze leur rôle de témoins oculaires de tous les événements depuis les origines (Lc 1, 1-4) ? Afin d'évaluer sommairement l'historicité de leur présence, il convient de recourir à deux critères utilisés dans l'analyse de Lc 8, 1-3, soit l'embarras et l'attestation multiple²⁶. Je

²³ J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 828. À la note 67, l'auteur mentionne plusieurs passages faisant état de l'importance « d'être avec » Jésus pour être un véritable disciple selon Luc : 6, 17; 7, 11; 8, 1.22; 9, 10; 22, 11.14.28.39; Ac 1, 21.

²⁴ J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 1520. Plusieurs autres auteurs assument l'identité des *γνωστοὶ* comme étant des disciples et / ou apôtres de Jésus. Parmi eux, mentionnons F. BOVON, *Les derniers jours de Jésus. Textes et événements*, 2^{ème} éd., (EBib 34), Genève, Labor et Fides, 2004, p. 63; C.A. EVANS, *Luke*, p. 343; L. MORRIS, *Évangile selon Luc*, p. 298; W. SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Lukas*, (ZB), Zurich, Theologischer Verlag, 1980, p. 228. Par contre, E. SCHWEIZER, *The Good News...*, p. 362, soutient qu'il ne s'agit pas des disciples. De même, S. TUNC, *Des femmes aussi...*, p. 80, note 3, rejette carrément que les Onze soient là, puisqu'ils seraient « enfermés dans la maison ». Elle évoque par contre la présence possible de Joseph d'Arimathie (présent dans les quatre évangiles) et de Nicodème (mentionné uniquement en Jean). Mais l'auteure doute que Marie ait assisté à toute la passion de son fils, sans toutefois justifier sa position. Certaines de ses hypothèses semblent quelque peu fantaisistes et totalement invérifiables.

²⁵ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 148.

²⁶ Je suis consciente que les critères d'historicité élaborés par J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 1, p. 167-184 l'ont été pour évaluer les paroles et les gestes de Jésus. Ils sont utilisés ici pour déterminer si un élément du récit lucanien de crucifixion peut être validé. Cette évaluation n'aura qu'un caractère indicatif. Pour cette même raison, les autres critères systématisés par Meier semblent difficilement applicables.

précise qu'ils sont utilisés ici à la négative, c'est-à-dire : un fait qui ne rencontre pas les critères *risque* de ne pas être historique²⁷.

Le critère d'embarras ne semble pas pouvoir confirmer l'historicité de la présence des Onze lors de la crucifixion dans l'évangile lucanien : il ne serait, en effet, pas du tout inconvenant que les futurs leaders de l'Église soient demeurés fidèles, jusqu'à mettre en cause leur sécurité. Ce critère jouerait plutôt en *Marc* (et *Matthieu*) : le fait de montrer la couardise de ceux sur qui repose l'annonce de l'Évangile est nettement embarrassant et peut difficilement avoir été inventé. L'attestation multiple ne semble pas vérifiable non plus. *Marc*, outre les femmes, ne mentionne aucune autre présence de disciples lors de la crucifixion. *Jean* n'ajoute que la présence du disciple bien-aimé²⁸; il ne s'agit donc pas ici d'un groupe de familiers.

Outre ces deux critères, on peut aussi considérer un critère d'inauthenticité de Gerd Lüdemann : ce qui est attribuable à l'activité rédactionnelle de l'auteur biblique ne peut être considéré authentique²⁹. Comme la source de *Luc* pour ce passage, en l'occurrence *Marc*, ne mentionne aucunement la présence de disciples masculins, ni de quelques familiers outre les femmes, on peut supposer que leur apparition dans le texte lucanien est due à la plume de *Luc*³⁰. Sans que cette courte analyse soit aussi probante que celle effectuée sur la présence des femmes dans le mouvement de Jésus³¹, on peut par conséquent mettre en doute le fait que certains des familiers de Jésus, autres que les femmes, aient été présents dans la foule des observateurs de la crucifixion.

²⁷ L'usage de critère d'historicité « à la négative » est extrêmement hasardeux, je le concède. Mais cela me semble moins risqué dans le cas des deux critères en cause, notamment l'attestation multiple. Dans le cas du critère d'embarras, c'est la comparaison avec *Marc* qui s'avèrera plus significative. D'ailleurs, J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 1, met en garde contre l'utilisation négative de certains critères, mais il n'en mentionne rien pour les deux ici considérés.

²⁸ Cet ajout johannique a fait couler beaucoup d'encre. On peut soupçonner que cette présence soit symbolique, dans le but de mettre en scène l'enseignement de Jn 19, 26. M. GOURGUES, *En Esprit et en vérité. Pistes d'exploration de l'évangile de Jean*, (SB 11), Montréal – Paris, Médiaspaul, 2002, dira : « En rapportant que Jésus, au moment de mourir, confie sa mère à son disciple le plus proche, la scène trouve déjà une consistance de premier niveau de sens. Mais, quand on sait l'importance qu'a ce disciple dans l'évangile et le fait qu'il paraît y représenter la figure idéale du disciple (...) on devine que 'Voici ta mère' (...) doit posséder une signification dans l'ordre de la foi » (p. 27). Plus loin dans son ouvrage, l'auteur dira : « La mère et le disciple acquièrent une portée typique dans l'ordre de la foi » (p. 227-228). Cette haute signification théologique permet de douter de l'historicité de l'événement, non corroboré par ailleurs. La discussion serait cependant trop élaborée pour la poursuivre ici.

²⁹ G. LÜDEMANN, *Jesus...*, p. 4.

³⁰ Cette caractéristique du disciple qui « suit » Jésus, on l'a déjà dit, est très présente en *Luc*; on peut douter qu'elle soit attribuable à sa source particulière *L*. Bien sûr, il est souvent difficile de trancher entre la source propre à un auteur et son activité rédactionnelle. Cette analyse dépasse les limites de la présente thèse.

³¹ Voir le chapitre précédent, section 4.3.

Il devient donc légitime de demander quelles ont pu être les motivations lucaniennes pour cet ajout des familiers parmi les spectateurs. J'ai déjà souligné combien il importe à Luc de qualifier « l'être disciple » comme l'acte de suivre physiquement Jésus. La conception lucanienne de « l'être disciple » exigerait donc que les Onze aient été témoins de la crucifixion et de la mort de Jésus. C'est une possibilité à conserver, ne serait-ce qu'à titre de motif secondaire.

Par contre, quelques auteures féministes croient que Luc cherche à atténuer le courage et la fidélité des femmes en leur adjoignant des hommes comme témoins de la crucifixion. Ainsi Barbara Reid, en parlant de Lc 23, 49, dira : « ... in Luke we find that the women are overshadowed by a host of other witnesses »³². Pour elle, Luc a maladroitement ajouté les « familiers » à une tradition qu'il tenait d'ailleurs – probablement de Marc – comme le laisse transparaître le participe *ὁρῶσαι*, décliné au féminin³³. Carla Ricci souligne plus sobrement que Luc, par sa mention des familiers, semble témoigner d'une préoccupation apologétique en regard des apôtres³⁴. Par contre, elle fait remarquer qu'il s'abstient d'utiliser les termes « disciples » ou « apôtres », sans cependant proposer de motivations à cette retenue. Je crois pour ma part que, si Luc veut impliquer la présence des Onze lors de la mort de Jésus – et je ne suis pas certaine de cela – il n'ose aller carrément contre la tradition reçue de Marc. Il n'a pas relaté la fuite des apôtres, mais ne va pas jusqu'à les présenter nommément en témoins de la crucifixion³⁵.

Que conclure ? La présence de personnes autres que les femmes lors de la crucifixion semble peu probable au plan historique. Elle contredit les autres témoignages synoptiques qui ne mentionnent que les femmes. Mais il reste que cette mention des *γυνῶστοι* doit avoir sa raison d'être. On a déjà noté que pour Luc, il aurait été logique de mettre en scène les apôtres, lui qui présente toujours Jésus entouré des siens et qui

³² B.E. REID, *Choosing the Better Part ?*, p. 200. Voir aussi J. SCHABERG, « Luke », p. 290. Ces auteures semblent oublier que les parallélismes hommes-femmes sont une caractéristique de la rédaction lucanienne. L'auteur biblique reste ici fidèle à sa manière d'écrire en mettant des hommes en parallèle avec les femmes dont la tradition fait état.

³³ B.E. REID, *Choosing the Better Part ?*, p. 200. L'auteure tient ici un très faible argument : Luc n'aurait pas « oublié » d'accorder un participe s'il voulait véritablement faire sentir qu'hommes et femmes « regardaient ».

³⁴ C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 165, note 1. L'auteure cite aussi J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg, Pustet, 1977, p. 34. Ce dernier souligne que l'indulgence envers les disciples peut avoir incité Luc à parfois modifier le texte marcién.

³⁵ J. SCHABERG, « Luke », p. 290, soulignera fort à propos : « Most commentators think that the phrase is meant to include at least some of the apostles, but Luke cannot state that they were present if it was widely known that they were not. »

s'abstient de relater leur fuite lors de l'arrestation. C'est peut-être une raison pour laquelle il laisse planer l'ambiguïté³⁶. Cependant, il n'est pas dit de ces familiers qu'ils ont suivi Jésus, ni qu'ils regardent à titre de témoins, puisque les deux participes sont au féminin : de ce fait, ils qualifient exclusivement les femmes. Cela écarte donc la possibilité que Luc ait principalement signifié la présence des Onze³⁷.

Je crois que le terme *γνωστοί* peut suggérer deux groupes de personnages que Luc introduirait subtilement ici pour nous les ramener plus loin dans son œuvre, soit dans les récits de résurrection, soit plus tard, dans la chambre haute en Ac 1, 14. Comme les deux démonstrations sont différentes, elles seront abordées séparément, en débutant par la seconde.

Je propose dans un premier temps une piste inexplorée par les auteures consultées. Mon point de départ est une suggestion précédemment relevée chez Fitzmyer, mais que ce dernier ne mentionne qu'en passant, sans la justifier ni la démontrer³⁸. Se pourrait-il que Luc veuille plutôt parler ici de la famille de Jésus, en l'occurrence sa mère et ses frères³⁹ ? Selon Jn 19, 25-27, la mère de Jésus est présente lors de la crucifixion : cet énoncé pourrait constituer un indice. La teneur symbolique de cette péricope oblige cependant à la prudence. De plus, les nombreuses différences entre *Jean* et *Luc* laissent supposer des sources autres⁴⁰.

Mais pourquoi postuler ici la présence de la famille de Jésus, même à titre d'artifice littéraire ? Ses membres ne l'ont pas suivi (*συνακολουθῶσαι*) de la même manière que les Douze et les femmes, si l'on se fie à Lc 8, 19⁴¹. Et ils ne sont pas non plus celle et ceux

³⁶ À mon avis, il fait de même à l'égard des femmes. On l'a vu quant à leur rôle dans le mouvement de Jésus. On sera aussi en mesure d'examiner la possibilité dans la christophanie « aux Onze et à leurs compagnons », en 24, 33-53, alors qu'il laisse entendre leur présence sans la nommer. Cette hypothèse sera analysée dans le prochain chapitre.

³⁷ C'était l'argument de Karlsen Seim.

³⁸ On retrouve la même suggestion, simplement mentionnée en passant chez B. WITHERINGTON, *Women in the Ministry...*, p. 120; aussi chez R. BROWN, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, 2 vols, (ABRL), New York, Doubleday, 1994, p. 1172. Brown analyse quelque peu la question, mais retiendra une autre hypothèse.

³⁹ La famille en contexte méditerranéen du 1^{er} siècle ne se résume évidemment pas, on l'a vu dans la première partie, à la famille nucléaire comme dans nos sociétés occidentales. Mais je me limite ici à ne considérer que la mère et les frères de Jésus car ce sont eux qui, comme entité familiale, reviennent explicitement dans le récit lucanien à deux reprises : en Lc 8, 19 et en Ac 1, 14.

⁴⁰ Pour une analyse des différences entre le récit de la croix en Jean et dans les synoptiques, voir R. ATWOOD, « The Women Witnesses of the Crucifixion », dans *Mary Magdalene...*, p. 43-66.

⁴¹ « Sa mère et ses frères arrivent près de lui, mais ils ne pouvaient le rejoindre à cause de la foule. » Ce passage nous permet de supposer que la mère et les frères de Jésus ne sont pas parmi ceux et celles qui suivent Jésus. Ils ne sont d'ailleurs pas nommés en Lc 8, 1-3 comme faisant partie du groupe itinérant. Comme cette

qui doivent attester de l'identité entre le corps crucifié, enseveli et disparu au matin de Pâques : ils n'ont donc pas à « voir » (*ὁρᾶσαι*), théologiquement parlant. Ceci expliquerait que les deux participes soient au féminin et s'appliquent ici uniquement aux femmes ayant suivi Jésus. On pourrait aussi douter qu'un auteur du 1^{er} siècle les ait même imaginés présents. En effet, dans une société où l'honneur conditionne les rapports entre individus comme on l'a vu, il serait peu probable que les membres d'une famille manifestent leur solidarité envers un condamné : le sort de ce dernier couvre déjà de déshonneur sa parenté entière. Il faut cependant noter que pour Luc, Jésus n'est jamais source de honte ou objet de rejet de la part des siens⁴².

Si l'on peut se permettre de postuler la présence de la famille de Jésus derrière le terme *γνωστοί*, c'est surtout parce qu'après la résurrection, on retrouve Marie et les frères de Jésus à Jérusalem, dans la chambre haute, avec les apôtres et quelques femmes, comme on le lit en Ac 1, 14 : « Tous (les Onze), unanimes, étaient assidus à la prière, avec quelques femmes dont Marie la mère de Jésus, et avec les frères de Jésus »⁴³. Cette mention est surprenante car, depuis Lc 8, 19-21, l'évangéliste n'en a plus parlé. Se pourrait-il que Luc ait tenté d'anticiper cette présence ? On sait qu'il lui est coutumier d'annoncer dans son évangile des choses que l'on retrouvera dans les *Actes*. Rappelons à titre d'exemple le péché contre l'Esprit, annoncé en Lc 12, 10 et commis en Ac 4, 16-18⁴⁴; la promesse, faite aux Onze en Lc 24, 49, de recevoir une puissance d'en haut, et l'effusion de l'Esprit en Ac 2, 2-4; le don de l'Esprit à ceux qui le demandent au Père, annoncé en Lc 11, 13 et réalisé en Ac 4, 31 et 8, 15-17, alors qu'il est répandu à la suite de la prière des chrétiens⁴⁵; l'annonce du messianisme de Jésus et de sa nature pneumatique en Lc 1, 35 et sa

partie du ministère du Jésus de Luc se déroule en Galilée, il est tout à fait plausible que la famille de Jésus se déplace de Nazareth pour aller le voir ponctuellement, comme le font les foules.

⁴² Le seul évangéliste présentant Jésus comme source d'embarras pour sa famille est Marc, en soulignant que « ...les siens vinrent pour s'emparer de lui. Car ils disaient : 'Il a perdu la tête' » (Mc 3, 21). Ce n'est pas le cas de Luc qui choisit plutôt de présenter la famille de Jésus sous un jour plus neutre. Cette omission est un autre signe de son activité rédactionnelle qui, dans ce cas précis, ménage certains personnages pour les réutiliser plus tard, comme nous le verrons.

⁴³ Ce verset survient après le retour des Onze du Mont des Oliviers, où ils viennent d'être témoins de l'Ascension du Seigneur. Ils se retrouvent donc dans la chambre haute avec des femmes et la famille de Jésus. Par la suite, on assistera à l'adjonction de Matthias, puis à l'effusion de l'Esprit lors de la Pentecôte. La séquence des événements laisse d'ailleurs entendre que les femmes et la famille sont encore présentes lors de ces deux événements. Il ne faut pas se laisser distraire par la mention des apparitions durant quarante jours (Ac 1, 3) : cela constitue un temps de formation symbolique, similaire à celui de Jésus au désert avant le début de sa mission. En ajoutant cette précision, Luc positionne les apôtres dans la foulée de Jésus. Ac 1, 1-3 constitue donc un bloc introductif du livre des *Actes*; les v. 4-14 qui suivent sont des réminiscences du soir de Pâques.

⁴⁴ Ce cas a fait l'objet d'un article déjà cité de O. MAINVILLE, « Le péché contre l'Esprit... ».

proclamation en Ac 2, 33⁴⁶; l'avertissement aux disciples de la venue de persécutions aux mains des chefs de synagogues, des rois et des gouverneurs en Lc 21, 12, en lien avec les divers procès et emprisonnements en Ac 4, 1-22; 25, 13 – 26, 32. Ces nombreux exemples, et il y en aurait d'autres, montrent qu'il existe un rapport étroit entre les deux livres. Des éléments des *Actes* complètent, confirment ou encore supportent certaines données de l'évangile de Luc; parfois, ils viennent même accomplir ce qui était annoncé dans le premier tome du double ouvrage⁴⁷. Plus largement, Verheyden dira : « There is an almost complete consensus in Lukan studies today that Luke's work indeed constitutes a unity »⁴⁸. Cette unité se vérifie entre autre dans l'écho que l'on sent entre les deux parties de l'œuvre de Luc. La mention non traditionnelle des *γνωστοί* en Lc 23, 49 peut donc fort bien constituer une annonce de la présence de la famille de Jésus dans la chambre haute, en Ac 1, 14.

On pourrait cependant émettre une objection au fait d'identifier les « familiers » à la famille de Jésus: parmi les quinze occurrences de *γνωστοί* dans le Nouveau Testament, dont deux fois en *Luc* et dix fois en *Actes*⁴⁹, le terme ne désigne jamais un membre de la parenté. Dans les *Actes*, l'adjectif est toujours utilisé pour signifier le fait de « connaître » un fait, un événement, de « savoir » une vérité, etc..., souvent comme attribut aux verbes *εἰμί* ou *γίνομαι*⁵⁰. Il n'y est jamais substantivé pour désigner des personnes⁵¹.

L'usage se rapprochant le plus, et le seul autre dans l'évangile de Luc, se retrouve en Lc 2, 44, alors que Marie et Joseph, après leur visite au temple, cherchent Jésus parmi leurs « parents » (*συγγενεῦσιν*) et « connaissances » (*γνωστοίς*). Ici aussi, l'adjectif est substantivé mais ne peut indiquer la parenté biologique de Jésus, puisque celle-ci est

⁴⁵ Ces deux derniers exemples se retrouvent aussi dans le texte de O. MAINVILLE, « Le péché contre l'Esprit... », p. 39.

⁴⁶ Ce cas est aussi analysé par O. MAINVILLE, « Le messianisme de Jésus ».

⁴⁷ Le rapport « annonce – accomplissement » entre les deux ouvrages fait toujours l'objet de recherches. Il en fut notamment question lors du congrès annuel de la *Studiorum Novi Testamenti Societas*, tenu à Barcelone en août 2004.

⁴⁸ J. VERHEYDEN, « The Unity of Luke-Acts », p. 3. On a déjà souligné ce fait dans l'introduction de la thèse.

⁴⁹ Lc 2, 44; 23, 49; Jn 18, 15.16; Ac 1, 19; 2, 14; 4, 10.16; 9, 42; 13, 38; 15, 18; 19, 17; 28, 22.28; Rm 1, 19.

⁵⁰ Souvent, on traduira l'usage grec dans les *Actes* par : « Sachez-le donc... », « Nous le savons... », « Comprenez ce qui se passe... », etc... En Rm 1, 19, l'adjectif est substantivé pour indiquer une chose, à savoir « le connaissable de Dieu », « ce que l'on peut connaître de Dieu ».

⁵¹ Outre l'évangile de Luc, c'est seulement en Jn 18, 15.16, que l'adjectif est utilisé pour qualifier un disciple accompagnant Simon-Pierre dans la cour du Grand Prêtre lors du procès de Jésus : « le disciple, le connu du Grand Prêtre... ». L'adjectif désigne donc une personne précise, une connaissance d'une autre personne, en l'occurrence du Grand Prêtre.

évoquée par le terme précédent, *συγγενεῦσιν*. Il serait cependant hasardeux, à l'appui de ce seul autre exemple, de décréter que Luc ne peut utiliser *γνωστοί* pour signifier la parenté de Jésus⁵². Tout au plus peut-on poser la question et voir si d'autres facteurs peuvent nous aider à déterminer qui se cache derrière le mot en question.

De fait, il faut noter l'habitude qu'a Luc de présenter Jésus entouré d'une foule. Marguerat souligne : « Plus que Marc et plus que Matthieu, Luc tient à mettre en évidence que Jésus attire les foules et qu'un nombre important d'hommes et de femmes s'attachent à lui »⁵³. C'est ainsi que « la foule se serre contre lui » (Lc 5, 1); « de grandes foules s'assemblaient pour l'entendre » (Lc 5, 15); « il y avait toute une foule de collecteurs d'impôts et d'autres gens » (Lc 5, 29); « (Jésus) s'arrêta dans un endroit plat avec une grande foule de ses disciples et une grande multitude du peuple... » (Lc 6, 17); et tout ceci, sans oublier le groupe nombreux des femmes accompagnant sur une base régulière Jésus et les Douze (Lc 8, 1-3). Il serait donc tout à fait cohérent de la part de Luc de montrer qu'encore ici, au moment ultime, une certaine foule accompagne toujours Jésus. Cependant, les qualifierait-il ici de « familiers », alors qu'il utilise essentiellement les termes *ὄχλος* ou *πληθος* pour la désigner ? De plus, cette insistance sur la présence d'une foule plus ou moins anonyme mettrait davantage en évidence la couardise des Onze qui ne sont vraisemblablement plus là, ce que Luc évite de faire, notamment en évitant de rapporter leur fuite. Finalement, à quoi servirait un tel rappel dans la rédaction lucanienne ? Ce groupe anonyme de « familiers » n'assure en rien l'identification entre le crucifié, le corps mis au tombeau et absent au matin de Pâques, pas plus qu'il n'a de rôle dans les *Actes*. L'hypothèse de cette foule d'observateurs anonymes, bien que séduisante et en cohérence avec la présentation lucanienne de Jésus, n'est pas sans difficulté comme on le voit. La mère et les frères de Jésus demeurent donc une possibilité plus intéressante pour expliquer l'introduction rédactionnelle des *γνωστοί*, lors de la crucifixion.

⁵² Le terme est utilisé vingt-quatre fois dans la *LXX*. Six de ces usages sont similaires au verset étudié, alors que l'adjectif y est substantivé pour désigner une ou des personnes : 2R 10, 11; Neh 5, 10; Ps 30 (31), 12; 54 (55), 14; 87 (88), 9.19. Dans tous les cas, on y a traduit le mot par des termes comme « intimes », « proches », ou encore des « gens de la maison » et le contexte rend cette traduction tout à fait légitime. Faut-il en conclure que la *LXX* écarte d'office les sens de « famille élargie », « parenté », ou même de parents plus proches comme des frères, une mère ? Ces derniers peuvent être envisagés dans le cercle des « intimes ». Il me semble par contre difficile de prouver que Luc se soit senti lié par le sens attribué au mot dans la *LXX*, d'autant plus qu'on a ici un terme du vocabulaire assez courant et non un vocable à portée théologique. Le respect du sens généralement retenu dans la *LXX* ne me semble pas constituer un argument déterminant.

⁵³ D. MARGUERAT, « L'évangile selon Luc », dans D. MARGUERAT, éd., *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, (MB 41), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 83-104, p. 101.

J'avais précédemment annoncé deux possibilités pour expliquer l'usage du mot en Lc 23, 49 : voici la seconde. Il y a en effet un autre groupe, outre la famille de Jésus, dont Luc aurait pu annoncer la présence et qui n'est pas sans lien avec ce que l'on vient d'évoquer : celle des compagnons des Onze au matin de Pâques⁵⁴. Que ce soit au retour des femmes après la visite au tombeau ou alors que les disciples d'Emmaüs reviennent à Jérusalem, les Onze sont chaque fois entourés d'un groupe non identifié : « elles rapportèrent tout ceci aux Onze et à tous les autres » (24, 9b); « ils trouvèrent rassemblés les Onze et ceux avec eux » (24, 33b)⁵⁵. La présence de ce groupe auprès des Onze est aussi propre à Luc⁵⁶. Dans une circonstance comme celle du matin de Pâques, il semble évident que de tels compagnons ne peuvent qu'être des « familiers » du groupe ayant entouré Jésus de son vivant et ce, bien que Luc s'abstienne de leur attribuer ici le vocable⁵⁷. La rédaction lucanienne de l'épisode de la croix peut très bien avoir également anticipé cette présence auprès des Onze au matin de Pâques. Et celle-ci peut fort bien être résumée par le terme *γνωστοί*, avec tous les sens qui furent évoqués. Qui plus est, Luc prépare ainsi le début de l'*ekklésia* des *Actes*, alors que les Onze, dès leur retour à Jérusalem après l'ascension, ne seront plus que rarement seuls, même s'ils sont souvent mis en évidence. La mère et les frères de Jésus sont dans la chambre haute en Ac 1, 14; tout de suite après, on souligne que les « frères » sont un groupe d'environ cent vingt personnes (Ac 1, 15).

Cette seconde hypothèse, celle de l'anticipation du groupe entourant les Onze au matin de Pâques, est également fort bien étayée. Et elle n'exclut pas d'emblée la mère et les frères de Jésus. La présence des uns et des autres en Ac 1, 14-15 incite à les imaginer présents à la croix et au matin de Pâques. Il me semble qu'on ne peut, à partir d'un seul

⁵⁴ R. BROWN, *The Death of the Messiah*, p. 1172-1173, avance lui aussi cette hypothèse, soulignant que ces disciples pourraient être les soixante-douze envoyés en mission par Jésus (Lc 10, 1ss), que l'on retrouve au matin de Pâques et dans la chambre haute, auprès des Douze et des femmes (Ac 1, 13-15). B. WITHERINGTON, *Women in the Ministry...*, p. 120, est moins précis et parle simplement des amis de Jésus résidant à Jérusalem.

⁵⁵ Lc 24, 9b : « ἀπήγγειλαν ταῦτα πάντα τοῖς ἑνδεκά καὶ πᾶσιν τοῖς λοιποῖς. »; Lc 24, 33b : « εἶρον ἡθροισμένους τοὺς ἑηδεκά καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς... ».

⁵⁶ En effet, Matthieu rapporte que seuls les onze disciples ont reçu l'invitation de se rendre sur la montagne de Galilée (Mt 28, 16); en *Jean*, on ne parle que des « disciples » (Jn 20, 19), lesquels semblent se limiter aux Onze lorsqu'on arrive à l'épisode de Thomas; en *Marc*, même la finale longue ne permet d'envisager que les Onze (Mc 16, 14); Marie de Magdala et les « deux d'entre eux qui faisaient route pour se rendre à la campagne » (Mc 16, 9.12), sont bénéficiaires de christophanies particulières, différentes de celle octroyée aux Onze. Notons que ces deux disciples anonymes de la finale longue sont un emprunt ultérieur évident à la tradition lucanienne d'Emmaüs.

⁵⁷ J. PLEVNIK, « 'The Eleven and Those with Them' According to Luke », *CBQ* 40 (1978) 205-211, souligne pour sa part que ce groupe autour des Onze se doit d'être témoin des événements de Pâques car c'est

autre usage du terme appliqué à des personnes dans tout le corpus lucanien, écarter complètement la possibilité d'une figuration de la famille de Jésus derrière les *γνωστοί*, d'autant plus que Jésus lui-même a relativisé les liens du sang pour les remplacer par le lien qui l'unit à ceux et celles qui écoutent sa parole⁵⁸. Sa famille, désormais incluse dans un groupe plus large, pourrait ainsi être désignée *γνωστοί*, plutôt que d'utiliser un terme référant à la « parenté », telle que nous l'entendons, car le lien qui la relie désormais, avec d'autres, à Jésus serait, non plus biologique, mais de l'ordre de la foi. Tous, famille et familiers, sont maintenant sur un pied d'égalité : ils sont disciples du Ressuscité.

Cette hypothèse de la famille de Jésus ainsi que d'un groupe entourant les Onze au matin de Pâques, les deux sous-entendus par le terme *γνωστοί*, ne relève pas de la fantaisie, mais est solidement étayée par la manière particulière qu'a Luc de rédiger et de mettre en lien ses deux ouvrages⁵⁹. On peut difficilement imaginer que cet écrivain chevronné fasse ainsi apparaître des personnages au matin de Pâques ou dans les *Actes*, sans que cela n'ait été littérairement préparé. L'hypothèse ici avancée quant à l'identité des *γνωστοί* est la seule qui prépare les énoncés de Lc 24, 9.33 et Ac 1, 14-15. Au plan grammatical, les participes au féminin ne permettent pas d'envisager que les spectateurs soient effectivement les Onze, même si Luc, selon certaines, aurait pu vouloir le laisser supposer⁶⁰. Finalement, si ces *γνωστοί* ne se sont pas historiquement trouvés là, comme cela se peut fort bien, il importe peut-être moins de les identifier avec exactitude. L'artifice littéraire anticipant la présence d'un groupe d'intimes auprès des Onze au matin de Pâques ainsi que de la famille de Jésus dans la chambre haute⁶¹, et peut-être même le rôle que Jacques, le frère du Seigneur, aura à jouer dans l'Église de Jérusalem, demeure la meilleure hypothèse pour l'instant, la plus solidement appuyée sur la manière lucanienne de travailler. C'est peut-être une autre occasion de voir à quel point Luc, comme les autres évangélistes, n'écrivait pas pour que l'on s'y retrouve vingt siècles plus tard.

parmi eux que l'on choisira Matthias en Ac 2, 21-26, celui qui complètera le collège apostolique amputé par la trahison de Judas.

⁵⁸ Lc 8, 19-21 //; aussi Lc 11, 28; 14, 26.

⁵⁹ R. BROWN, *The Death of the Messiah*, p. 1172-1173, opte pour la seconde hypothèse, soit celle du groupe entourant les Onze au matin de Pâques. Je ne crois pas que les évidences textuelles permettent de trancher entre les deux hypothèses, c'est pourquoi je les retiens toutes deux.

⁶⁰ Comme R. BROWN, *The Death of the Messiah*, p. 1173, le fait remarquer, le texte tel que rédigé montre bien que Luc cherche à mettre les femmes en évidence, et non les « familiers », quels qu'ils soient.

⁶¹ Il faut d'ailleurs noter que les Onze et leurs compagnons, au matin de Pâques, sont probablement déjà rassemblés dans la chambre haute, un lieu de résidence qui est peut-être le même que celui où eut lieu la Cène

5.3.2 Les femmes à la crucifixion : de simples spectatrices, inconnues et sans rôle ?

Si l'on compare Lc 23, 49 aux textes de Marc, Matthieu et même Jean, on voit que Luc est encore le seul à ne pas nommer les femmes qui sont présentes. En Mc 15, 40, on retrouve Marie de Magdala, Marie, mère de Jacques le Petit et de José, ainsi que Salomé. En Mt 27, 56, on mentionne toujours Marie de Magdala, avec Marie, mère de Jacques et de Joseph, et la mère des fils de Zébédée. En Jn 19, 25, l'évangéliste parle de « sa mère, la sœur de sa mère, Marie, femme de Clopas et Marie de Magdala »⁶². Il n'est pas dans mes intentions d'essayer d'harmoniser les noms des femmes, ni d'expliquer pourquoi ces noms sont différents⁶³. Le point soulevé est plutôt que Luc, contrairement aux trois autres évangélistes, ne sent aucun besoin d'identifier les femmes présentes lors de la mort de Jésus. On constatera cependant que, sans les nommer, il les met peut-être plus en valeur que quiconque.

Certains, et surtout certaines, ont vu là une autre tentative lucanienne visant à réduire les femmes à l'anonymat tout en minimisant leur importance. Une auteure représentative du courant est Jane Schaberg. Ayant souligné que Marc nomme les femmes présentes trois fois en quelques versets, soit à la croix (Mc 15, 40), à l'ensevelissement (Mc 15, 47) et au tombeau (Mc 16, 1), elle ajoute : « In contrast, Luke neither names them nor mentions their service at this point in the narrative »⁶⁴. Dans son désir de discréditer Luc, Schaberg oublie commodément que ce dernier a présenté les femmes bien avant Marc, Matthieu ou même Jean, dès les débuts du ministère de Jésus en Galilée, en 8, 1-3. Heureusement, la très grande majorité des auteures fait spontanément le lien entre la péripécie où Luc les présente et leur mention à la croix⁶⁵. Il est de plus attesté qu'elles sont

du Seigneur. Voir à ce sujet l'excellent développement de Q. QUESNELL, « The Women at Luke's Supper », partic. p. 61-63.

⁶² Pour une des nombreuses analyses quant au nombre de femmes dans le récit johannique, voir R. ATWOOD, *Mary Magdalene...*, p. 53-55.

⁶³ Pour une brève tentative d'harmonisation des noms de ces femmes, voir encore R. ATWOOD, *Mary Magdalene...*, p. 56-61; aussi, C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 172-177.

⁶⁴ J. SCHABERG, « Luke », p. 290. Il faut lire le reste de son commentaire pour sentir tous les reproches adressés au texte lucanien, entre les lignes d'une phrase somme toute assez contenue. E. MEIER TETLOW, *Women and Ministry...*, p. 105, va dans le même sens que Schaberg en disant: « Luke minimized the Markan tradition of the women by not mentioning any of the women by name... ».

⁶⁵ Pour n'en nommer que quelques-unes, notons F.B. CRADDOCK, *Luke*, p. 275; J. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, p. 1520-1521; L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 383; R.J. KARRIS, « Women and Discipleship... », p. 13; J. NOLLAND, *Luke*, p. 1161; S. TUNC, *Des femmes aussi...*, p. 79-80; J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 828. Ce dernier soulignera d'ailleurs que les « familiers » ne sont nommés qu'en passant ici, alors que l'intérêt de Luc se porte surtout sur les femmes disciples, celles qui ont effectivement

plusieurs puisqu'en Lc 8, 1-3, tout comme en Lc 24, 10, trois sont nommées⁶⁶, mais il est aussi dit qu'elles ont des compagnes : les *ἕτεροι πολλοί* en 8, 3 et les *αἱ λοιπαὶ* en 24, 10.

Comme on l'a vu ci-haut, Schaberg notait aussi que Luc ne mentionnait pas leur service, contrairement à Mt 27, 55 (*διακονοῦσαι αὐτῶ*) ou Mc 15, 41 (*διηκόνουν αὐτῶ*). Encore une fois, il faut se référer à Lc 8, 1-3 où le rôle des femmes a été mentionné par l'évangéliste. Il n'est pas à propos de noter le fait à nouveau : leur simple présence à ce moment dramatique atteste leur fidélité. Nul besoin, donc, de revenir sur ce qu'elles ont fait : Luc s'y est déjà attardé.

De plus, le rôle des femmes à ce moment-ci de la vie – et de la mort – de Jésus n'est plus de supporter Jésus et le groupe, mais de regarder, d'être témoins de ce qui se passe. Pour rendre cela, Luc utilise le verbe *ὁράω*, contrairement à Marc qui choisit plutôt *θεωρέω*. Ce choix n'est pas sans signification. *Θεωρέω* est utilisé sept fois en *Marc*⁶⁷ et sept fois en *Luc*⁶⁸. Dans tous les cas, sauf peut-être un, il s'agit de voir dans le sens le plus concret du terme : voir des gens, un démoniaque guéri, le temple, la disposition du corps de Jésus dans le tombeau, la pierre roulée, etc...⁶⁹ Même en Lc 24, 37.39, lors de la christophanie aux Onze et leurs compagnons, Luc s'efforce justement de démontrer qu'il ne s'agit pas d'une vision, mais bien d'un être en chair et en os : « ... ils pensaient *voir* un esprit » (24, 37), et Jésus de dire : « Touchez-moi, regardez; un esprit n'a ni chair ni os, comme vous *voyez* que j'en ai » (24, 39).

Il en va tout autrement quand on examine les utilisations du verbe *ὁράω*, tant chez Marc⁷⁰ que Luc⁷¹. Dans tous les cas repérés dans ces deux évangiles, le mot est utilisé pour

suivi Jésus depuis la Galilée, donc depuis 8, 1-3. L'auteur ajoute : « They will provide the required continuity of memory following the resurrection ».

⁶⁶ Deux noms se retrouvent dans les deux listes, soit Marie de Magdala et Jeanne; la Suzanne de Lc 8, 1-3 est remplacée en 24, 10 par Marie de Jacques. L'une comme l'autre peuvent être comprises dans celles qui demeurent anonymes, dans la péricope où elles ne sont pas nommées.

⁶⁷ Mc 3, 11; 5, 15.38; 12, 41; 15, 40.47; 16, 4.

⁶⁸ Lc 10, 18; 14, 29; 21, 6; 23, 35.48; 24, 37.39.

⁶⁹ Le seul cas qui fasse un peu exception est Lc 10, 18, alors qu'au retour de mission des soixante-douze disciples, Jésus leur dit : « Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair ». C'est le seul endroit de l'évangile qui est à la limite du « voir » concret. Le verbe se retrouve aussi quatorze fois en *Actes*. De ces emplois, tous réfèrent à l'acte usuel de voir, sauf deux qui évoquent plutôt une vision : en Ac 7, 56, Étienne *contemple* les cieux ouverts; en 10, 11, Pierre, à Joppé, *contemple* le ciel ouvert.

⁷⁰ On retrouve encore sept mentions en Marc : 1, 44; 8, 15.24; 9, 4; 13, 26; 14, 62; 16, 7.

⁷¹ On relève cette fois quatorze occurrences du verbe dans l'évangile de Luc : Lc 1, 11.22; 3, 6; 9, 31.36; 12, 15; 13, 28; 16, 23; 17, 22; 21, 27; 22, 43; 23, 49; 24, 23.34. Le mot se retrouve aussi seize fois dans les *Actes*. Treize de ces seize usages des *Actes* évoquent des visions. Deux emplois suggèrent plutôt le fait de

parler de visions, de phénomènes divins ou encore de prises de conscience⁷². Il peut s'agir des apparitions de Moïse et Élie lors de la transfiguration, de voir le jour du Fils de l'Homme, du riche voyant Abraham et Lazare à partir du séjour des morts, de la vision d'anges, etc... Il n'y a aucune raison de croire que Luc, en disant que les femmes *ὁρᾶσαι ταῦτα*, n'a pas en tête un « voir » tout à fait particulier, les préparant au rôle essentiel de témoins qu'elles auront à jouer au tombeau. Il est certain que, pour l'évangéliste, leur vision des événements est différente de celle des foules qui, « voyant cela, s'en retournaient en se frappant la poitrine » (23, 48 où on retrouve *θεωρήσαντες*). Pour Marc cependant, la « vision » des événements par les femmes (Mc 15, 40) est dans le registre normal, puisqu'il utilise *θεωροῦσαι*, tout comme Matthieu d'ailleurs.

On voit donc que, malgré l'ajout des « familiers » et bien qu'il ne les nomme pas, Luc ne cherche pas à réduire le rôle des femmes qui regardent les événements, comme certaines tentent de le démontrer, bien au contraire. Le verbe qu'il choisit est hautement significatif dans son évangile. Il traduit une vision qui regarde au-delà des apparences, qui interprète : c'est un « voir » que l'on pourrait qualifier de « théologique ». Il est très étonnant qu'aucune auteure consultée ne s'attarde à cet élément et ce, même parmi celles et ceux qui traitent spécifiquement du rôle des femmes⁷³.

On peut conclure : le portrait que Luc trace des femmes témoins de la crucifixion n'en est pas un de spectatrices anonymes, sans rôle et sans importance. Le lecteur et la lectrice de l'évangéliste les connaissent depuis longtemps déjà. Elles ont prouvé leur fidélité en supportant Jésus et tout le groupe de leurs ressources. Elles n'ont pas fui, ne se sont pas cachées, mais demeurent là, témoins intelligentes de tous les événements. Le caractère incontournable de leur présence et de leur témoignage ira en s'accroissant.

« voir » concrètement : Ac 7, 26, (dans le discours d'Étienne, parlant de Moïse) « on le vit intervenir » (ici, la TOB note qu'il faudrait lire : il apparut); 20, 25, où Paul dit aux anciens d'Éphèse : « vous ne reverrez plus mon visage ». Finalement, on retrouve un usage figuré en 18, 15, alors que Gallion dit aux Juifs, au sujet de leur conflit avec Paul : « Cela vous regarde ».

⁷² Dans ce que je nomme « prises de consciences », on peut relever à titre d'exemple Lc 12,15 : « Ὁρᾶτε καὶ φυλάσσετε ἀπὸ πάσης πλεονεξίας... », « Voyez, et gardez-vous de toute cupidité... ». Il ne s'agit pas ici de quelque chose à « voir » avec les yeux, mais d'un exemple que Jésus invite à considérer et évaluer, celui de deux frères qui se disputent un héritage.

⁷³ Parfois, les auteures notent la différence de verbe entre *Marc* et *Luc*, mais sans l'analyser ni en tirer de conclusions.

5.3.3 La variante verbale *συνακολουθέω*

Plusieurs auteures relèvent le fait que Luc emploie le verbe *συνακολουθέω*, plutôt que *ἀκολουθέω*, utilisé en *Marc* et *Matthieu*, pour signifier que les femmes ont accompagné Jésus. On verra que certaines notent la similitude de sens, alors qu'un auteur tente plutôt de restreindre la portée d'un verbe par rapport à l'autre. Mais, dans les ouvrages consultés, personne ne s'est attardé à analyser les répercussions d'un tel changement. Les lignes qui suivent tentent de pallier à cette lacune.

Les dictionnaires varient quant au sens accordé à l'un et l'autre mot. Bauer définit le verbe lucanien avec le sens de « suivre » ou « accompagner quelqu'un ». En regard de Lc 23, 49, il souligne : « Here, 'follow' has the connotation of being a disciple »⁷⁴. Pour le verbe *ἀκολουθέω*, l'auteur donne quatre sens possibles: 1) le sens littéral de « venir après »; 2) accompagner; 3) le sens figuré de « suivre quelqu'un à titre de disciple »; 4) suivre, obéir⁷⁵. Pour *συνακολουθέω*, Liddell et Scott traduisent par « suivre avec ou de près, accompagner, suivre avec l'esprit (ex : un argument), suivre dans le sens d'obéir »⁷⁶. Bailly amène une nuance, à savoir « suivre ensemble », *i.e.* suivre quelqu'un, mais à plusieurs ensemble. Il soumet aussi les sens de « suivre, aller de compagnie » et, au figuré, « être ou tomber d'accord avec »⁷⁷. Tant chez Bailly que Liddell et Scott, on ne retient pas l'idée de suivre à titre de disciple, et ce pour les deux verbes.

Il en va autrement de Gerhard Schneider dans son analyse conjointe des deux mots⁷⁸. Pour lui, c'est le terme *ἀκολουθέω* qui incarne vraiment l'idée de « suivre à titre de disciple ». Mais, quand le verbe est utilisé avec « les foules » comme sujet, il perdrait cette signification. Il en est de même lorsque les femmes suivent Jésus, toujours selon cet auteur. Il dira : « The 'following' of the crowds and the women is not, however, authentic discipleship to Jesus. Therefore, in 8 places Luke has omitted a Markan use of *ἀκολουθέω*

⁷⁴ W. BAUER, *A Greek-English Lexicon...*, p. 783.

⁷⁵ W. BAUER, *A Greek-English Lexicon...*, p. 31. Il est à noter que F.W. DANKER, *A Greek-English Lexicon...*, offre les mêmes sens pour les deux mots, respectivement aux p. 964 et 36. Cela n'est pas surprenant, puisque Danker offre une réédition de l'ouvrage de Bauer précédemment cité.

⁷⁶ H.G. LIDDELL et R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, p. 1693. Dans le cas de *ἀκολουθέω*, p. 52, on y retient les sens suivants : suivre quelqu'un, aller après ou avec lui (se dit souvent de soldats ou d'esclaves); être guidé par, obéissance, conformité. La signification « suivre comme disciple » n'est pas retenue.

⁷⁷ A. BAILLY, *Dictionnaire grec français*, p. 1837. Pour *ἀκολουθέω*, p. 61-62, on retrouve « faire route avec, accompagner, suivre », souvent en parlant de serviteurs; au figuré, « suivre par l'intelligence, se laisser conduire ou diriger par, suivre l'exemple de ».

⁷⁸ G. SCHNEIDER, « *ἀκολουθέω* », dans *EDNT*, vol. 1, p. 49-52.

or replaced it »⁷⁹. Il considère que Lc 23, 49 fait partie de ces huit cas. Pour ce qui est de *συνακολουθέω*, l'auteur ajoutera : « *Accompany* in the NT has only companions of Jesus as its subjects, but it refers to them in such a way that the pregnant sense of following Jesus as a disciple is weakened (Luke 23, 49; cf. Mark 15, 41), or merely an external accompanying is expressed (Mark 5, 37; 14, 51) »⁸⁰. Une telle analyse pose question quant à la rigueur scientifique de l'auteur, laquelle semble altérée par ses présupposés herméneutiques, notamment à l'endroit des femmes dans le mouvement de Jésus.

Outre les dictionnaires, quelques auteures s'attardent au choix terminologique de Luc et considèrent que *συνακολουθέω* implique justement l'idée de suivre à titre de disciple. C'est notamment le cas de E. Meier Tetlow⁸¹ et Carla Ricci⁸². Cette dernière commence par faire la liste des verbes utilisés pour désigner l'action des femmes, soit : **1) ἀκολουθέω** (suivre) en Mc 15, 41; Mt 27, 55; **2) συνακολουθέω** (accompagner) en Lc 23, 49; **3) συνέρχομαι** (venir avec) en Lc 23, 55; **4) διακονέω** (que l'auteure traduit par servir, pourvoir) en Mc 15, 41; Mt 27, 55; Lc 8, 3. Pour elle, les trois premiers prédicats véhiculent le même concept : « suivre ». Dans le Nouveau Testament, toujours selon Ricci, ce « suivre » revêt deux significations :

L'appel définitif à être disciple.

Le sens « d'aller avec » : c'est le cas de la foule. Dans ce cas, ce n'est pas automatiquement un appel, bien qu'on ne puisse exclure la possibilité.

Tout en retenant les mêmes sens que Schneider, son analyse est, comme on le voit, nettement plus nuancée.

Il est cependant tout à fait étonnant qu'aucune auteure consultée n'ait songé à examiner dans quels textes on retrouve ces deux verbes, afin de dégager des conclusions plus précises. Or l'examen s'avère des plus révélateurs. *Ακολουθέω* se retrouve quatre-vingt-dix fois dans tout le Nouveau Testament, dont soixante-dix-neuf fois dans les seuls évangiles : les occurrences sont réparties assez également entre ceux-ci. On y retrouve les deux significations relevées par Ricci. Mais il en va tout autrement pour *συνακολουθέω*.

⁷⁹ G. SCHNEIDER, « ἀκολουθέω », p. 51.

⁸⁰ G. SCHNEIDER, « ἀκολουθέω », p. 52.

⁸¹ E. MEIER TETLOW, *Women and Ministry...*, p. 105.

⁸² C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 169.

Ce verbe ne revient que trois fois dans tout le Nouveau Testament : une fois en *Luc*, dans le passage à l'étude, et deux fois en *Marc*⁸³. C'est tout ! Examinons les deux autres passages :

Mc 5, 37 : « Et il ne laissa personne l'*accompagner*, sauf Pierre, Jacques et Jean le frère de Jacques ». L'épisode est ici celui de la réanimation de la fille de Jaïre, chef de la synagogue. Seuls les trois disciples qui « accompagnent » Jésus seront, avec les parents, témoins de son geste envers l'enfant qu'il ramène à la vie.

Mc 14, 51 (-52) : « Un jeune homme l'*accompagnait*, n'ayant qu'un drap sur le corps. On l'arrête, mais lui, lâchant le drap, s'enfuit tout nu ». Le passage ici concerné est celui de l'arrestation de Jésus à Gethsémani. Le jeune homme en question est le seul qui *suive* encore Jésus après l'arrestation, alors que les disciples viennent de s'enfuir.

Que retenir du sens de notre verbe à partir de ces autres emplois ? Dans les deux cas, il a pour sujet un ou des disciples de Jésus. On peut qualifier de disciple ce jeune homme inconnu qui était avec Jésus et ses plus intimes jusqu'à Gethsémani et qui, contrairement aux autres, demeure présent, même après l'arrestation. Donc, ce sont *déjà* des disciples, tout comme les femmes en Lc 23, 49. Dans les trois cas, ils sont témoins d'un événement important qui nous fait approcher le mystère de la personne de Jésus : sa capacité de ramener à la vie, son arrestation et sa mort. Il ne s'agit donc pas dans ces trois cas de suivre Jésus pour une ballade, ni même de répondre à un appel, mais pour celles ou ceux déjà engagés à sa suite, de l'*accompagner* pour être témoin d'un geste d'éclat; de l'*accompagner* au risque de se mettre en danger soi-même, alors que tous l'ont abandonné; de l'avoir *accompagné* au fil de tout son ministère, jusqu'à la croix, afin de pouvoir témoigner de tout, depuis les origines (Lc 1, 1-4).

La présente lecture des passages où Marc et Luc utilisent *συνακολουθέω* est fort différente de celle de Schneider, précédemment évoquée. En qualifiant nos trois passages de « an external accompanying »⁸⁴, il semble que l'auteur n'en ait pas mesuré toute l'importance aux plans du sens de la mission de Jésus et des événements rapportés.

La rareté de l'usage de ce verbe invite aussi à en examiner la composition : verbe *ἀκολουθέω*, auquel on a joint le préfixe *σύν*. Celui-ci revêt une force sous-estimée. Pour en prendre plus justement la mesure, regardons un exemple de son utilisation dans la *lettre aux Romains*. Afin de bien rendre la similitude de destin entre les Chrétiens et le Christ, Paul utilisera quatre mots comportant le préfixe : « Nous avons été co-ensevelis avec lui »

⁸³ Il est à noter que C. RICCI, *Mary Magdalene...*, en fait la remarque p. 169, note 3, mais elle n'en tire aucune conclusion.

⁸⁴ G. SCHNEIDER, « *ἀκολουθέω* », p. 52.

(*συνετάφημεν οὖν αὐτῷ*, Rm 6, 4); « nous sommes devenus une même plante » (*σύμφυτοι γεγόναμεν*, Rm 6, 5); « notre vieil humain a été co-crucifié » (*ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη*, Rm 6, 6); « nous co-vivons avec lui » (*συζήσομεν αὐτῷ*, Rm 6, 8). Ces quatre mentions préparent l'affirmation, en Rm 8, 17, d'une habitation des Chrétiens par le même Esprit, donné par Dieu et répandu par le Christ, qui nous fait héritiers avec le Christ, appelés à partager, non seulement son destin de mort, mais aussi sa glorification : « d'une part, héritiers de Dieu, d'autre part co-héritiers du Christ, si du moins nous co-souffrons pour que nous soyons aussi co-glorifiés » (*πληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἶπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν*). Le préfixe vient donc confirmer une identité de destins, voire de nature par l'habitation de l'Esprit, entre le Christ et les Chrétiens. Bien sûr, c'est la théologie paulinienne qui s'exprime ici. Mais il est tout de même étonnant que Luc ait, une seule fois dans tout son corpus, choisi le verbe préfixé *συνακολουθέω*, contrairement à ses vingt-et-un usages de *ἀκολουθέω* dans l'ensemble de *Luc-Actes*, pour rendre compte de l'accompagnement des femmes à l'égard de Jésus. Il y a là une force évocatrice qui ne peut relever, ni de la simple coïncidence, ni du désir de varier le vocabulaire.

L'utilisation de *συνακολουθέω* n'est donc pas banale, comme on peut le voir. La rareté de son utilisation laissait déjà entrevoir le caractère exceptionnel de son emploi. L'analyse des passages où il est effectivement utilisé en atteste l'importance. Le choix du mot confirme la valeur que Luc attache au rôle de témoins que les femmes assument à ce moment crucial de l'existence de Jésus. L'évangéliste, en s'écartant encore une fois de la tradition marcienne, démontre le caractère incontournable du témoignage des femmes disciples. Celui-ci revêt une importance que les lectures patriarcales ou détractrices de *Luc* semblent avoir de la difficulté à distinguer. Une importance que l'utilisation de *συνακολουθέω* et *ὁράω*, tous deux au féminin, ne font que confirmer.

5.3.4 Depuis la Galilée !

Il reste à examiner brièvement une dernière particularité lucanienne : le choix de *ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας*, plutôt que *ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* en Marc⁸⁵. En utilisant *ἀπὸ* plutôt que *ἐν*, Luc veut évidemment indiquer que ce n'est pas simplement pendant la portion galiléenne du ministère que les femmes ont suivi et servi Jésus. C'est plutôt *depuis la Galilée*, donc une indication de provenance, de mouvement, une nuance que la préposition *ἐν* ne rend pas. On pourrait aussi élaborer en disant *depuis les jours* où il était en Galilée, donc une indication de temps qui se poursuit jusqu'à l'aujourd'hui du texte.

Luc a déjà marqué, dans son évangile, cette présence des femmes en Galilée, en 8, 1-3. Par son choix de préposition, il indique maintenant que cet accompagnement s'est poursuivi sans interruption, jusqu'au moment de la croix. Le texte de Marc laisse plutôt entendre que les femmes, après avoir servi Jésus en Galilée, sont demeurées dans leur région et ne sont venues à Jérusalem que pour la crucifixion... ou la Pâque⁸⁶. Par ce choix de l'expression *ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας*, Luc distingue aussi les femmes disciples du mouvement Jésus de ces « femmes de Jérusalem », qu'il est d'ailleurs le seul à mentionner en 23, 27. Celles présentées en 23, 49 sont galiléennes, puisqu'elles ont suivi « depuis la Galilée »⁸⁷.

5.4 Les femmes présentes à la crucifixion : une synthèse

Voici quelques rappels en conclusion de ce chapitre. Lors de cette analyse de Lc 23, 49, on a posé l'hypothèse que les *γνωστοὶ* n'étaient peut-être pas historiquement présents au lieu de la crucifixion. Il fut aussi souligné que, selon plusieurs auteures, Luc a pu vouloir impliquer discrètement la présence des Onze lors de la mort de Jésus. Mais il

⁸⁵ Il est toutefois à noter que, dans ce cas, Luc ne fait plus cavalier seul. En effet, Matthieu aussi préfère *ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας*. Il n'est pas dans mon intention d'explorer ici les motivations ayant pu amener Matthieu à faire ce choix. J'étudierai uniquement la version de Luc.

⁸⁶ Dans le précédent chapitre traitant des femmes qui suivaient Jésus, à la note 19, la question de l'itinérance du mouvement fut examinée. On y faisait référence aux travaux de A. MYRE, « Jésus avait-il une maison ? », qui concluait que le Jésus de Marc pouvait avoir une maison. Mais en regard de *Luc*, il notait : « Le Jésus de Luc n'est jamais à la maison ! » (p. 311). Selon Myre, la conception du disciple chez *Luc* était incompatible avec le fait que Jésus ait eu une demeure. Il devient plausible en ce cas que les femmes accompagnant le Jésus de Luc, sans domicile fixe elles aussi, l'aient suivi tout le long du périple, jusqu'à Jérusalem, alors que celles présentées en Marc soient demeurées en Galilée plus longtemps. Leur sédentarité s'intégrerait mieux dans le cadre de Marc, alors que l'itinérance ferait plus aisément partie du portrait lucanien.

⁸⁷ E. SCHWEIZER, *The Good News according to Luke*, p. 362; R.H. STEIN, *Luke*, p. 596.

semble qu'on peut surtout discerner dans ces *γνωστοί* une anticipation littéraire de la présence de compagnons auprès des Onze au matin de Pâques, de même que celle de la mère et les frères de Jésus dans la chambre haute, après la résurrection, comme les *Actes* nous le révèlent. On a subséquentment relevé, tout comme quelques auteures, que Luc ne s'abstient pas de nommer les femmes par mépris, mais parce qu'il les a déjà largement présentées au cours du ministère galiléen. De plus, leur rôle a changé : il ne consiste plus à supporter le mouvement, mais à regarder les événements, d'un « voir » qui n'a rien de banal mais qui a une portée théologique.

Il me semble que Luc a deux objectifs dans ce verset. D'une part, il veut marquer la continuité entre le Jésus vivant, le crucifié et, on le verra au prochain chapitre, le corps mis au tombeau et disparu. Mais aussi – et peut-être surtout – il souligne avec une insistance qui lui est propre le rôle que les femmes ont à jouer dans ce témoignage de continuité. Cela ne peut se vérifier que par une compréhension d'ensemble de son l'évangile. Il prend la peine de dire qu'elles sont là depuis les débuts en Galilée, pour ensuite les réintroduire à la croix et au tombeau. On pourra objecter que la présence des femmes aux jours de Pâques fait partie de la tradition. Mais en prenant aussi la peine de les mentionner dès les débuts, plutôt qu'en catimini lors de la crucifixion, Luc voit à ce qu'on les imagine, tout au long du chemin, en Galilée comme sur la route menant à Jérusalem. Elles ne sont pas là que rétrospectivement, mais sont associées au groupe des intimes tout au long, à la fois dans le texte et l'imaginaire des lecteurs et lectrices. C'est pourquoi elles pourront, avec crédibilité, « se rappeler », à l'invitation des messagers du tombeau (Lc 24, 6.8). Elles sont, elles aussi, la mémoire vivante des premières communautés.

CHAPITRE 6

LES FEMMES AU TOMBEAU : Lc 23, 55 – 24, 11¹

S'il est un lieu dans les évangiles où les femmes sont à l'avant-scène, c'est bien dans les récits entourant l'ensevelissement de Jésus et surtout, la découverte du tombeau vide. Ce texte est riche de renseignements en ce qui concerne le statut des femmes dans le mouvement entourant Jésus, tel que Luc l'illustre. C'est strictement sous cet angle que le passage sera abordé, laissant volontairement dans l'ombre, ou n'abordant que très succinctement, d'autres aspects qu'un commentaire ne manquerait pas de discuter : l'heure de la venue des femmes au tombeau, le moment de l'achat des aromates, la pertinence d'un embaumement plus tardif dans le climat de la Palestine, le nombre de messagers apparus au tombeau, etc... Ces questions nous détourneraient des préoccupations essentielles de cette thèse. De même, l'analyse de ce qu'il est convenu d'appeler les « non-interpolations occidentales »² ne sera que brièvement intégrée à la critique textuelle.

Je traduirai d'abord le texte en y intégrant les principales questions de critique textuelle et d'analyse syntaxique³. Puis, comme la péricope possède des parallèles en *Marc*⁴, *Matthieu* et même *Jean*, elle sera abordée de la même manière que Lc 23, 49 au chapitre précédent : on s'attardera essentiellement aux particularités de la rédaction lucanienne ayant un impact sur l'appréciation du rôle des femmes et de son traitement par l'évangéliste. Les points suivants seront traités : l'examen de la disposition du corps et la mention de l'observance du sabbat; l'insistance sur les allées et venues des femmes; la question adressée par les deux hommes; le rappel des paroles de Jésus en Galilée et la réminiscence des femmes; l'absence d'envoi pour porter la nouvelle aux Onze et la réaction de ces derniers; l'absence de christophanie au tombeau.

¹ Ce découpage n'inclut que les versets où les femmes sont présentes. Il ignore donc délibérément la visite de Pierre au tombeau. Bien sûr, il faudra ponctuellement naviguer dans l'ensemble de Lc 24 pour adéquatement analyser les v. 1-11.

² On retrouve sept « Western Non-Interpolations » dans le chapitre 24 de Luc, dont 2 dans notre passage, aux vss 3 et 6. Une autre, qui a fait couler beaucoup d'encre, se retrouve au verset 12, qui n'est pas retenu dans la présente étude.

³ Cette manière de faire, différente de celle adoptée dans les deux chapitres précédents, est requise par la longueur de la péricope étudiée, sans quoi cette partie plus « technique », préalable à l'exégèse proprement dite, serait beaucoup trop longue, voire trop « scolaire ».

⁴ Comme une majorité d'auteurs actuellement, je considère que le texte originel de Marc se termine en 16, 8. Le fait de postuler une finale perdue pouvant correspondre à Mt 28, 9-20, comme le fait N.T. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, (COQG 3), Minneapolis, Fortress, 2003, p. 624, demeure trop hypothétique pour la considérer comme source de Luc. Par contre, l'ajout ultérieur des versets 9-20 à l'évangile de Marc

6.1 Traduction du passage et commentaires

Certaines auteures font débiter la péricope du tombeau vide à 23, 56b⁵. J'ai ici choisi de traiter en bloc tout le passage, de 23, 55 à 24, 11, puisque le rôle des femmes en constitue un des éléments unificateurs, et malgré que 23, 55-56a appartienne en toute vraisemblance à l'épisode précédent de l'ensevelissement. Comme l'extrait est assez long, il sera traduit et commenté par segments.

23, 55 Κατακολουθήσασαι δὲ αὐτὴν γυναῖκες, αἵτινες ἦσαν συνεληλυθυῖαι ἐκ τῆς Γαλιλαίας αὐτῷ, ἐθεάσαντο τὸ μνημεῖον καὶ ὡς ἐτέθη τὸ σῶμα αὐτοῦ, 56a ὑποστρέψασαι δὲ ἠτοίμασαν ἀρώματα καὶ μύρα.

Ayant suivi, les femmes qui s'étaient jointes à lui venant de Galilée observèrent le tombeau et comment son corps avait été déposé, et, étant retournées, elles préparèrent aromates et parfums.

On sait, par les versets précédents, que les femmes ont suivi Joseph d'Arimathie, identifié dans les quatre évangiles comme celui qui procède à l'inhumation de Jésus. Pour sa part, le pronom αὐτῷ, « lui », désigne évidemment Jésus : Luc reprend ici une construction similaire à Lc 23, 49, où il remplace le nom de Jésus par un pronom.

Une traduction plus littérale du syntagme αἵτινες ἦσαν συνεληλυθυῖαι ἐκ τῆς Γαλιλαίας αὐτῷ aurait plutôt donné : « qui étaient venues avec lui de Galilée ». Cependant, cette traduction ne me semblait pas rendre suffisamment la proximité entre les femmes et Jésus, une proximité rendue, encore ici, par le préfixe συν, dont on a traité au chapitre précédent. C'est pourquoi je m'écarte un peu du libellé grec. Quant au verbe τίθημι, à l'indicatif aoriste passif, il devrait littéralement se traduire « a été déposé »; mais en français, le plus-que-parfait rend mieux l'antériorité du dépôt du corps par rapport à l'action des femmes d'observer.

La présence du verbe ὑποστρέψασαι, « étant retournées », pose cependant question. On peut en effet se demander où ces femmes, arrivées avec Jésus et les siens depuis la Galilée, « retournent » ainsi. Comme le verbe revient une autre fois dans la péricope sous étude, et que son usage est propre à Luc, nous y reviendrons dans l'analyse des particularités lucaniennes du récit afin de préciser ce qu'il en est.

pourrait témoigner de l'importance que l'Église primitive a accordé à certaines traditions, notamment celle d'une protophanie à Marie de Magdala, également retrouvée en Jean.

⁵ C'est notamment le cas de J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, p. 1532; I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 882.

56b *Καὶ τὸ μὲν σάββατον ἠσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν.*

Et le sabbat elles se reposèrent selon le commandement.

La seule variante de cette portion de verset est l'omission, par le seul codex de Bèze cependant, de la mention *κατὰ τὴν ἐντολήν*, « selon le commandement ». L'appui textuel commande donc de conserver le syntagme. De plus, cette mention s'accorde fort bien avec la propension lucanienne à montrer le caractère exemplaire des divers témoins de son évangile, notamment dans les récits d'enfance⁶ et ici, avec les personnages de Joseph d'Arimatee et des femmes.

24.1 *Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως ἐπὶ τὸ μνήμα ἦλθον φέρουσαι ἃ ἠτοίμασαν ἀρώματα.*

Mais le premier jour de la semaine, très tôt le matin⁷, elles vinrent au tombeau, portant les aromates qu'elles avaient préparés.

Deux variantes textuelles assez importantes se retrouvent à la fin du verset 1. Plusieurs manuscrits de valeur ajoutent la mention *καὶ τινες σὺν αὐταῖς⁸* après *ἀρώματα*. Cette insertion, totalement ignorée par Metzger, me semble incohérente ici : il aurait fallu nommer certaines femmes pour ajouter la mention « et quelques-unes avec elles ». Peut-être l'addition est-elle basée sur Lc 24, 10⁹. À la suite de ce premier ajout, D poursuit : *ἐλογίζοντο δὲ ἐν ἑαυταῖς, Τίς ἄρα ἀποκυλίσει τὸν λίθον. ἐλθοῦσαι δὲ εὗρον...*¹⁰. Cette insertion pourrait être un emprunt à Mc 16, 3. On ne saurait y acquiescer sur le seul témoignage de D 070 c sa. Ajoutons que, comme Luc n'a pas parlé de la pierre du tombeau, il serait logique qu'il omette le questionnement des femmes¹¹.

Quant à la traduction, quelques précisions s'imposent. Ainsi, la construction *μὲν...δέ* (entre les verset 23, 56b et 24, 1) indique un contraste que je rends par un « mais » en début de phrase¹². Par contre, le syntagme « le premier jour de la semaine » est une traduction

⁶ À titre d'exemple, mentionnons Zacharie et Élisabeth, qualifiés de « justes » et au sujet desquels on ajoute que « ils suivaient tous les commandements » (Lc 1, 6); Syméon, qui est dit « juste et pieux » (Lc 2, 25), ainsi que la prophétesse Anne dont il est mentionné qu'elle ne s'écarte pas du Temple et consacre sa vie au jeûne et à la prière (Lc 2, 37).

⁷ Litt. « à l'aube profonde ».

⁸ A C³ W Θ Ψ^f¹³, le texte de la majorité et quelques autres.

⁹ Ainsi, I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 884.

¹⁰ « ... et elles se demandaient en elles-mêmes : 'Qui nous roulera la pierre ?' Et étant venues, elles trouvèrent... ».

¹¹ C'est aussi ce que note B.M. METZGER, *A Textual Commentary...*, p. 183.

¹² Comme le fait remarquer I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 883.

tout à fait courante. Littéralement, il faudrait dire « le (jour) un des sabbats ». L'usage de *τῆ μιᾷ τῶν σαββάτων* est typique pour indiquer le dimanche¹³. L'expression, d'origine sémite, se retrouve dans le titre du Ps 24 (23) de la LXX¹⁴. Finalement, on doit une fois de plus traduire un verbe à l'aoriste, *ἠτοίμασαν*, « ont préparé », par un plus-que-parfait en français, « qu'elles avaient préparés », lequel rend mieux l'antériorité de la préparation des aromates par rapport à l'arrivée au tombeau.

2 εὗρον δὲ τὸν λίθον ἀποκεκυλισμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου, 3 εἰσελθοῦσαι δὲ οὐχ εὗρον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.

Or, elles trouvèrent la pierre ayant été roulée du tombeau, et, étant entrées, elles ne trouvèrent pas le corps du Seigneur Jésus.

Le verset 3 nous amène au premier cas de « non-interpolation occidentale » : D et la Vieille Latine omettent totalement l'expression *τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*, qualifiant le corps absent « du Seigneur Jésus »¹⁵. La majorité du comité de rédaction de Metzger se range toutefois derrière le papyrus 75, *Ⲛ A B C W Θ f¹.13 33 565 700 al* et intègre la variante, laquelle est caractéristique de Luc pour parler du Seigneur ressuscité¹⁶. En effet, sur cinquante-six occurrences dans le Nouveau Testament, on retrouve l'expression à ce seul endroit dans l'évangile de Luc et 15 fois dans les *Actes* : en Ac 1, 21; 4, 33; 7, 59; 8, 16; 11, 17.20; 15, 11; 16, 31; 19, 5.13.17; 20, 24.35; 21, 13; 28, 31¹⁷. Comme on le voit, c'est dans le contexte de l'Église que Luc utilise l'expression plus abondamment, puisque c'est là qu'on expérimente de manière sensible le fait que le Christ règne, donc qu'il est véritablement « Seigneur ».

Dans un français plus fluide, on aurait pu traduire *τὸν λίθον ἀποκεκυλισμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου* par « la pierre roulée de l'entrée du tombeau ». Mais le verbe *ἀποκυλίω*, au participe parfait actif, indique que la pierre a été roulée avant l'arrivée des femmes (*contra* Mt 28, 2) et le demeure au moment de leur arrivée. Par ailleurs, la structure

¹³ W. BAUER, *A Greek-English Lexicon...*, p. 739, note cet usage en prenant le lundi comme exemple, soit *δευτέρα σαββάτων*. C'est aussi l'opinion de I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 883.

¹⁴ Cette caractéristique est aussi notée par J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, p. 1543-1544.

¹⁵ Quelques mss omettent simplement le mot *κυρίου* : 579 1241 *pc sy^{s.c.p} bo^{ms}*.

¹⁶ Voir B.M. METZGER, *A Textual Commentary...*, p. 183.

¹⁷ La seule autre mention dans les évangiles se retrouve en Mc 16, 19, donc dans l'ajout tardif à l'évangile relatant une série d'apparitions, ainsi qu'en Jc 1, 1 et Apoc 22, 20.21. Ajoutons que Paul l'utilise trente-six fois : rien d'étonnant puisque l'apôtre ne connaît que le Christ ressuscité qui s'est révélé en lui sur le chemin de Damas.

de cette phrase en deux volets présente un parallélisme intéressant, soulignant l'incongruité de la situation : « elles trouvèrent la pierre... elles ne trouvèrent pas le corps... ».

4 *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἀπορεῖσθαι αὐτάς περὶ τούτου καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο ἐπέστησαν αὐταῖς ἐν ἐσθήτι ἀστραπιούση.*

Et pendant qu'elles étaient déroutées à ce sujet, voici que deux hommes en vêtement étincelant se tinrent près d'elles.

Il est à noter que, dans ce cas précis, le *καὶ ἐγένετο* peut difficilement se traduire en français à cause du *καὶ ἰδοὺ* plus loin dans le verset. Par ailleurs, la locution verbale *ἐν τῷ ἀπορεῖσθαι* indique une temporelle de simultanéité; cependant, le passif du verbe est un peu difficile à rendre dans la traduction. Il faut comprendre que la déroute, la perplexité des femmes leur est imposée par un événement extérieur, en l'occurrence la découverte du tombeau vide.

5 *ἐμφόβων δὲ γενομένων αὐτῶν καὶ κλινουσῶν τὰ πρόσωπα εἰς τὴν γῆν εἶπαν πρὸς αὐτάς, Τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν·*

Alors qu'elles étaient effrayées et inclinaient les visages contre la terre, ils leur dirent : « Pourquoi cherchez-vous le Vivant parmi les morts ? »

Tout le début du verset - *ἐμφόβων δὲ γενομένων αὐτῶν καὶ κλινουσῶν* - est un génétif absolu. Une traduction plus littérale - et inélégante - aurait plutôt donné : « Elles devenues effrayées et inclinant les visages... ». J'ai choisi un français plus fluide, sacrifiant ainsi une plus grande proximité au texte grec.

6 *οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλὰ ἠγέρθη. μνήσθητε ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ 7 λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅτι δεῖ παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι.*

« Il n'est pas ici, mais il a été réveillé. Rappelez-vous comment il vous a parlé étant encore¹⁸ en Galilée disant : 'il faut que le fils de l'homme soit livré aux mains¹⁹ d'hommes pécheurs et qu'il soit crucifié et que le troisième jour il se lève'. »

La critique textuelle nous fait découvrir le second cas de « non-interpolation occidentale » de la péricope. En effet, toute la première partie du verset 6, *οὐκ ἔστιν ὧδε*,

¹⁸ On aurait pu dire « pendant qu'il était encore », comme le suggèrent M. ZERWICK et M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis...*, p. 280. J'ai choisi une traduction plus littérale qui demeure lisible en français.

¹⁹ Litt. « dans des mains ».

*ἀλλὰ ἠγέρθη*²⁰, est absente du codex de Bèze et de la Vieille Latine²¹. Comme la majorité des manuscrits de valeur appuie la présence du passage²², il doit être retenu comme faisant partie du texte lucanien. On remarquera que l'énoncé est ici inversé, par rapport à l'ordre en Mc 16, 6 : *ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε*. En *Luc*, les femmes ont déjà constaté l'absence du corps avant d'apercevoir les messagers. En *Marc*, dès que les femmes entrent dans le tombeau, elles aperçoivent le messager et constatent après coup l'absence du corps. La formulation lucanienne est mieux harmonisée à son récit et culmine mieux en finale comme Marshall le fait remarquer²³.

Le verset 7, quant à lui, comporte aussi une variante remarquable. On y omet le terme *ἀμαρτωλῶν*, « pécheurs », en regard de ceux qui ont condamné Jésus. Mais comme l'omission ne se retrouve que dans le codex de Bèze et quelques témoins latins, il faut l'ignorer. De plus, au niveau du sens du texte, il faut aussi retenir le terme « pécheurs » : comme le souligne Green²⁴, il vient poser un jugement divin sur la conduite de ceux qui ont mis Jésus à mort.

Plusieurs remarques quant à la traduction s'imposent également. Ainsi, l'ajout du *ἀλλὰ* par rapport à *Marc* devient explicatif. Les femmes ont déjà constaté la vacuité du tombeau. Les deux hommes commencent donc par confirmer leur observation : « il n'est pas ici ». C'est là que le « mais » intervient, introduisant l'autre partie de l'énoncé qui explique la première : « *mais* il a été réveillé ».

Il convient aussi de mentionner *μνήσθητε*, l'impératif aoriste passif du verbe *μιμνήσκομαι*. Dans ce « rappelez-vous », il faut sentir ce passif, difficile à rendre en français : ce sont les paroles qui feront en sorte que les femmes se rappelleront. Elles sont donc *amenées*, par la réminiscence, à se rappeler, ce qui n'en fait pas leur action propre, autonome, mais bien un acte divin par le double intermédiaire de la parole de Jésus (Lc 9, 22.44), reprise par les deux « hommes ».

²⁰ « Il n'est pas ici, mais il a été réveillé ».

²¹ Quelques manuscrits se contentent de modifier légèrement le texte de Luc, notamment C*, en enlevant le *ἀλλὰ*, afin d'harmoniser avec le texte de Mc 16, 6 (Mt 28, 6). Comme le souligne B.M. METZGER, *A Textual Commentary...*, p. 184, cette présence du *ἀλλὰ* dans le texte de Luc témoigne d'une formulation indépendante de *Marc*.

²² Notamment le papyrus 75, ⱼ A B C W.

²³ I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 886.

²⁴ J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 838.

On observe aussi un autre verbe à ce mode : le verbe *ἠγέρθη*, « il a été réveillé », est bien un véritable passif²⁵. En effet, en *Luc*, le relèvement de Jésus est imputable à Dieu et non à l'action de Jésus lui-même. Dans la logique lucanienne, on aurait donc aussi pu s'attendre à ce que *ἀναστῆναι*, « se lever », soit au passif. Or on a ici un aoriste second, infinitif actif du verbe *ἀνίστημι*²⁶. Cependant, la phrase est issue d'une variété de paroles rapportées par diverses sources, notamment Mc 9, 31a; 10, 34, ce qui expliquerait la formulation à l'actif que l'on retrouve d'ailleurs aussi dans une annonce de la passion lucanienne en Lc 18, 33, laquelle est probablement dépendante de *Marc*.

Mais une expression du verset porte particulièrement la marque du troisième évangéliste : l'emploi de *δεῖ* que l'on retrouve 101 fois dans tout le Nouveau Testament, dont 18 fois en *Luc* et 22 fois en *Actes*²⁷. Le Jésus de Luc n'est pas maître de son destin mais il est là pour faire la volonté du Père. C'est ce qui est sous-entendu par ce verbe. Conséquemment, la reprise de la parole de Jésus ne peut être traduite en respectant la construction grammaticale grecque, laquelle comporte trois verbes à l'infinitif. En rendant justice à l'emploi du *δεῖ* que l'on doit traduire par « il faut », cela oblige à transformer les infinitifs en subjonctifs, soit « il faut que le fils de l'homme soit livré... et qu'il soit crucifié... et qu'il se lève », et toute la phrase en une citation formelle²⁸.

8 καὶ ἐμνήθησαν τῶν ῥημάτων αὐτοῦ.

Et elles se rappelèrent ses paroles.

Le seul point à noter ici est, comme au verset 6, l'usage du verbe *μιμνήσκομαι* à l'aoriste passif. Pour respecter le mode, il faudrait traduire : « Et elles se firent rappeler ses paroles », ce qui est assez inélégant en français. Quoi qu'il en soit de la traduction, il faut se rappeler que la réminiscence ne surgit pas d'un processus actif de la part des femmes mais qu'elles y sont amenées par la parole des deux hommes.

²⁵ C'est aussi ce que souligne J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, p. 1545.

²⁶ Voir aussi à ce sujet I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 886.

²⁷ Outre notre passage, le verbe se retrouve dans l'évangile en Lc 2, 49; 4, 43; 9, 22; 11, 42; 12, 12; 13, 14.16.33; 15, 32; 17, 25; 18, 1; 19, 5; 21, 9; 22, 7.37; 24, 26.44. On ne le retrouve que 8 fois en Mt, 6 fois en Mc, 10 fois en Jn et 25 fois dans tout le corpus paulinien. Notons aussi l'emploi de l'expression *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*, à l'accusatif : elle est moins spécifiquement caractéristique de Luc mais se retrouve tout de même 5 fois dans son évangile et une fois dans les *Actes* : en Lc 9, 22; 12, 10; 21, 27; 22, 48; 24, 7; Ac 7, 56. Elle est aussi présente 4 fois en *Matthieu*, 4 fois en *Marc* et 6 fois en *Jean*.

²⁸ J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, p. 1545, retient aussi la traduction « must », « doit ».

9 καὶ ὑποστρέψασαι ἀπὸ τοῦ μνημείου ἀπήγγειλαν ταῦτα πάντα τοῖς ἑνδεκα καὶ πᾶσιν τοῖς λοιποῖς.

Et étant retournées du tombeau, elles annoncèrent toutes ces choses aux Onze et à tous les autres.

Il serait sans doute plus élégant de dire « étant revenues ». Cependant, comme le même verbe fut traduit par « retournées » en 23, 56, je maintiens le même choix ici. Luc utilisera encore le mot pour indiquer que les disciples d'Emmaüs « retournèrent » à Jérusalem (24, 33) après avoir reconnu le Ressuscité. Nous y reviendrons dans la suite du chapitre.

10 ἦσαν δὲ ἡΜαγδαληνὴ Μαρία καὶ Ἰωάννα καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου καὶ αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς. ἔλεγον πρὸς τοὺς ἀποστόλους ταῦτα, **11** καὶ ἐφάνησαν ἐνώπιον αὐτῶν ὡσεὶ λῆρος τὰ ῥήματα ταῦτα, καὶ ἠπίστουν αὐταῖς.

Or, c'était²⁹ Marie de Magdala et Jeanne et Marie de Jacques³⁰ et les autres avec elles. Elles disaient ces choses aux apôtres, et ces paroles apparurent selon³¹ eux comme bêtise³², et ils refusaient de les croire.

Lc 24, 10 présente plusieurs difficultés. Comme le dira Marshall: « The syntax of the verse is obscure, and the obscurity is compounded by the textual uncertainty »³³. Certains auteurs ont même suggéré que Luc avait oublié de réviser son verset après l'avoir écrit³⁴! Voyons donc ce qu'il en est.

Le verset 10 offre deux cas de variantes textuelles importantes. Le premier, en début de verset, omet les deux premiers mots, *ἦσαν δὲ*, dans plusieurs manuscrits : A D W Γ 1241 *al* sy^{s.c.}. Mais comme la majorité des autres témoins, notamment le papyrus 75 & B L X Δ Θ et nombre de minuscules appuient le texte de l'édition, je le retiens aussi. Metzger explique l'émergence de la variante par un désir de corriger la syntaxe de la phrase³⁵; selon Fitzmyer, le libellé d'origine semblerait vouloir expliciter le *τοῖς λοιποῖς* du verset

²⁹ Litt. « elles étaient ».

³⁰ Litt. « la Marie de Jacques ». Cette construction inciterait à reconnaître en cette Marie l'épouse de Jacques. Mais à la lumière de Mc 15, 40.47, où il est respectivement question de « Marie la mère de Jacques le Petit et de José » et de « Marie mère de José », il faut probablement supposer ici la même femme, comme le disent l'ensemble des auteurs consultés.

³¹ Litt. « à l'opinion de... ». Le mot « selon » rend la même idée dans un meilleur français.

³² Une meilleure formulation aurait donné : « ces paroles leur semblèrent des bêtises », mais celle retenue colle davantage au texte grec.

³³ I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 887.

³⁴ C'est notamment le cas de I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 887; J. NOLLAND, *Luke*, p. 1191.

³⁵ B.M. METZGER, *A Textual Commentary...*, p. 184. L'auteur note aussi qu'on retrouve *ἦν δέ* dans les mss K Π Ψ^f *al*, singularisant ainsi Marie de Magdala.

précèdent par une énumération de femmes, ce qui n'aurait effectivement pas de sens³⁶. Mais certains choix de traduction peuvent peut-être mieux rendre justice à la construction lucanienne. Ainsi, il semble que le *δέ* en ouverture de verset puisse se traduire par « or », une particule de transition, sans contraste avec ce qui précède³⁷, mais qui vient mettre en évidence ce qui suit, à savoir l'identité des femmes nommées : des femmes éminentes du groupe de Jésus, introduites en Lc 8, 1-3, présentes à la croix, à l'ensevelissement et recevant maintenant un message destiné à donner sens aux événements des derniers jours. Ce sont donc ces femmes connues et membres du groupe des disciples qui, contre toute attente, ne sont pas crues.

Voici la seconde variante : plusieurs manuscrits insèrent un *αί* devant *έλεγον*. Ce choix est plus important qu'il n'y paraît à première vue : le relatif indiquerait en effet que ce sont les « autres femmes » qui s'adressent aux apôtres, à l'exclusion des trois nommées. Les appuis textuels sont nombreux dans les deux cas. Les manuscrits qui incluent le relatif sont \aleph^2 K Θ Ψ 33. 565. 700. 892. 1424^c. l 844. l 2211 *pm* lat sy^{h**} bo. Ceux qui l'excluent, et donc qui supportent le texte de l'édition, sont : le papyrus 75, \aleph^* A B D L W Γ Δ 070 *f*^{1.13} 579. 1241. 1424^{*}. 2542 *pm* sa³⁸. Le poids et la répartition des témoins favorisent nettement le texte de l'édition : il faut donc omettre le pronom *αί* devant *έλεγον*.

Un dernier point mérite d'être souligné concernant ce verset : les commentateurs sont incertains quant à la ponctuation. On pourrait retrouver un point virgule (;) après les noms des trois femmes; un point virgule (;) ou un point (.) entre *αὐταῖς* et *έλεγον*, ou encore aucune ponctuation. Fitzmyer dira: « No one knows for sure how the verse should be taken »³⁹. Ayant retenu l'expression *ἦσαν δέ* en début de verset et rejeté le pronom devant *έλεγον*, il me semble que le texte se lit mieux si on met une ponctuation. Nestlé-Aland hésite entre le point virgule (;) et le point (.). J'opte pour ce dernier, le choix entre ces deux options n'ayant plus une grande incidence sur le sens de la phrase, suite aux choix précédemment faits: dans les deux cas, ce sont maintenant toutes les femmes, nommées ou non, qui répètent aux apôtres ce dont elles furent témoins.

³⁶ J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, p. 1546.

³⁷ F. BLASS et A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar...*, no. 447, alinéas 7 et 8, p. 232 soulignent qu'effectivement le *δέ* peut introduire une parenthèse ou une explication, ce qui serait le cas ici; la nuance de contraste disparaît alors.

³⁸ La minuscule 157 ajoute plutôt un *καί* devant *έλεγον*.

Après avoir éclairci ces quelques points de critique textuelle, certaines remarques quant au texte de Luc ou à sa traduction s'imposent. Ainsi, on retrouve le verbe *ἔλεγον*, à l'imparfait, ce qui indique une action qui dure. Marshall suggère que les femmes « ... tried repeatedly to get their story across to the apostles, or that they spoke one by one »⁴⁰. En imaginant la scène, et compte tenu de l'incrédulité des apôtres, on sera tenté de retenir la première hypothèse. C'est d'ailleurs ce que fait Fitzmyer en traduisant *ἔλεγον* par « kept repeating »⁴¹. Ce choix conditionne par le fait même la traduction de *ἠπίστων ἀνταίς*. Bauer offre comme traductions : « ne pas croire », « refuser de croire »⁴². Cette seconde option semble préférable en regard du refus persistant des disciples face à l'insistance répétée des femmes, insistance dont témoigne l'imparfait du verbe *ἔλεγον*.

On remarquera que, toute analyse faite, je retiens finalement le texte de l'édition de Nestlé-Aland dans son intégralité. Les cas complexes, outre le verset 10, étaient peu nombreux et le support textuel a généralement permis de prendre une décision relativement assurée, du moins en regard des manuscrits à notre disposition. Reprenons donc ici, en continu, la traduction du passage :

23, 55 Ayant suivi, les femmes qui s'étaient jointes à lui venant de Galilée observèrent le tombeau et comment son corps avait été déposé, **56** et, étant retournées, elles préparèrent aromates et parfums. Et le sabbat elles se reposèrent selon le commandement.

24, 1 Mais le premier jour de la semaine, très tôt le matin, elles vinrent au tombeau, portant les aromates qu'elles avaient préparés. **2** Or, elles trouvèrent la pierre ayant été roulée du tombeau, **3** et, étant entrées, elles ne trouvèrent pas le corps du Seigneur Jésus. **4** Et pendant qu'elles étaient déroutées à ce sujet, voici que deux hommes en vêtement étincelant se tinrent près d'elles. **5** Alors qu'elles étaient effrayées et inclinaient les visages contre la terre, ils leur dirent : « Pourquoi cherchez-vous le Vivant parmi les morts ? **6** Il n'est pas ici, mais il a été réveillé. Rappelez-vous comment il vous a parlé étant encore en Galilée **7** disant : il faut que le fils de l'homme soit livré aux mains d'hommes pécheurs et qu'il soit crucifié et que le troisième jour il se lève. » **8** Et elles se rappelèrent ses paroles. **9** Et étant retournées du tombeau, elles annoncèrent toutes ces choses aux Onze et à tous les autres. **10** Or, c'était Marie de Magdala et Jeanne et Marie de Jacques et les autres avec elles. Elles disaient ces choses aux apôtres, **11** et ces paroles apparurent selon eux comme bêtise, et ils refusaient de les croire.

Après avoir ainsi déterminé le texte grec, l'avoir traduit tout en analysant ses principales difficultés, il est temps de scruter les particularités du texte lucanien. Comment

³⁹ J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, p. 1546.

⁴⁰ I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 888.

⁴¹ J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, p. 1547.

⁴² W. BAUER, *A Greek-English Lexicon...*, p. 85.

le troisième évangéliste retravaille-t-il les traditions reçues pour les imprégner de sa théologie et du portrait qu'il souhaite donner des femmes du mouvement Jésus ?

6.2 Les femmes témoins de l'ensevelissement de Jésus

Deux caractéristiques seront brièvement examinées ici : ce que les femmes observent lors de l'ensevelissement et leur respect du sabbat avant de retourner oindre le corps de Jésus.

6.2.1 « Elles observèrent le tombeau et comment son corps avait été déposé »

À première vue, cette mention de Luc semble tout à fait banale. Marc et Matthieu notent aussi que les femmes observent l'ensevelissement. Mais Luc va plus loin. Comparons d'abord les trois textes :

Marc 15, 47	Matthieu 27, 61	Luc 23, 55
Marie de Magdala et Marie mère de José regardaient où on l'avait déposé.	Marie de Magdala et l'autre Marie étaient là, assises en face du sépulcre.	Ayant suivi, les femmes qui s'étaient jointes à lui venant de Galilée observèrent le tombeau et comment son corps avait été déposé...

Premièrement, on remarque que Luc, tout comme lors de la crucifixion, ne nomme pas les femmes. Elles seront plutôt nommées alors qu'elles iront porter la nouvelle de la résurrection aux disciples. Il les identifie plutôt par une paraphrase : celles « qui s'étaient jointes à lui venant de Galilée ». Cela n'est pas innocent. En effet, on a déjà souligné lors de l'étude de Lc 8, 1-3 que, pour Luc, l'être disciple se définit par le fait de suivre Jésus, d'être avec lui. Par cette mention, la seconde en quelques versets, Luc réaffirme que les femmes présentes là, sont d'abord des disciples, indépendamment de leur identité personnelle. Comme elles sont présentes depuis l'époque galiléenne du ministère, on peut croire qu'elles comptent parmi « ceux qui furent dès le début témoins oculaires » (Lc 1, 2), du moins dans l'esprit de Luc. On pourra souligner que les deux Marie nommées par Marc et Matthieu ont aussi suivi Jésus *en* (Mc 15, 40-41) ou *depuis* la Galilée (Mt 27, 55-56). Mais le fait de le réaffirmer explicitement montre l'importance que le troisième évangéliste y accorde.

Dans la même veine, Luc ne se contente pas de dire que les femmes observent le lieu de l'ensevelissement; elles constatent aussi la disposition du corps. Elles seules assurent donc la continuité ininterrompue du témoignage : présentes en Galilée et sur la route menant à Jérusalem au sein du groupe des disciples; présentes à la crucifixion avec certains familiers; présentes au tombeau à la suite de la mort de Jésus pour valider que le corps y fut bien déposé; présentes au matin de Pâques pour en constater la vacuité. On voit donc que l'évangéliste, dans sa manière de rédiger, accentue l'importance des femmes à titre de témoins oculaires de la totalité des événements, même les plus sombres : leur fidélité y est exemplaire.

Par la suite, Luc fait état de l'occupation des femmes jusqu'au matin de Pâques. Nous reviendrons plus loin sur certains détails fournis par l'évangéliste. Ce qui est étonnant, si l'on compare à Marc et Matthieu, c'est que la description de l'activité des femmes est presque aussi importante que celle de Joseph d'Arimatee⁴³. On dirait que Luc, comme à maints autres endroits de son évangile, notamment en 23, 49, demeure fidèle à son procédé de mise en parallèle de mentions (ou de récits) où les protagonistes sont un/des hommes et une/des femmes. En élaborant autour de la succincte mention marciennne des femmes, le troisième évangéliste les place presque sur un pied d'égalité avec Joseph. Et il est le seul à le faire.

Cette mise en valeur des femmes et de leur fidélité est-elle strictement création lucanienne ou comporte-t-elle un substrat historique ? Pour répondre à cette question, il faut d'abord se demander si le corps de Jésus fut effectivement placé dans un tombeau particulier « où personne encore n'avait été mis » (Lc 23, 53) ou dans un caveau des réprouvés, sorte d'ossuaire commun pour les corps des condamnés non réclamés⁴⁴? On peut être raisonnablement certain que son cadavre ne fut pas laissé à l'abandon. D'une part, la triple tradition et Jean attestent un ensevelissement⁴⁵, de même que le livre des *Actes* et

⁴³ C'est aussi ce que fait remarquer R.E. BROWN, *The Death of the Messiah*, p. 1254.

⁴⁴ Le soin que les Juifs prenaient des corps des morts et l'impureté associée aux cadavres en décomposition rendent peu vraisemblable qu'on ait déposé Jésus dans un charnier à ciel ouvert. On n'a aucune trace de tels lieux. FLAVIUS JOSÈPHE, *Guerre Juive* IV, 317 souligne : « Les Juifs sont tellement soigneux au sujet des rites funéraires que même ceux trouvés coupables qui ont été crucifiés sont descendus et enterrés avant le coucher du soleil. » Par contre, un tombeau commun réservé aux réprouvés est beaucoup plus vraisemblable, comme le souligne R.E. BROWN., « The Burial of Jesus (Mark 15 : 42-47) », *CBQ* 50 (1988) 233-245, partic. p. 236-238.

⁴⁵ Outre le récit de la mise au tombeau proprement dite, l'évangile de Jean contient une autre mention indiquant que le corps ne fut pas laissé en croix : « ...les Juifs, de crainte que les corps ne restent en croix durant le sabbat... demandèrent à Pilate de leur faire briser les jambes et de les faire enlever. » (Jn 19, 31).

Paul : « La population de Jérusalem et ses chefs ... l'ont descendu du bois et déposé dans un tombeau. » (Ac 13, 27.29); « Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures. Il a été enseveli, il est ressuscité... » (1Cor 15, 3-4)⁴⁶.

Mais surtout, le soin que les Juifs prenaient des corps des défunts nous permet mal d'imaginer que celui de Jésus, comme de tout autre supplicié, ait été laissé en croix, à la merci des vautours, et ce à l'entrée de Jérusalem et à la veille de la Pâque. En effet, en Palestine, il était d'usage de déposer les corps des condamnés, avant le soir, dans des sépultures communes proches du lieu d'exécution, afin de ne pas souiller les caveaux familiaux comme le stipulait le Deutéronome⁴⁷. Bovon note par ailleurs que l'impureté engendrée par le mode d'exécution « durait tant que la chair des cadavres n'était pas décomposée »⁴⁸. Mais il arrivait que des familles réclament tout de même les corps des suppliciés aux autorités romaines afin de leur donner une sépulture décente⁴⁹. Dans le cas de Jésus cependant, il n'est nulle part question du caveau familial. En effet, Mc 15, 46 souligne que Joseph dépose Jésus dans une tombe non identifiée. En Mt 27, 60, le tombeau est celui, tout neuf, de Joseph : ce n'est donc pas un caveau familial et on peut supposer que Joseph pourrait s'en faire creuser un autre. Lc 23, 53 précise que c'est une tombe neuve qui est utilisée, sans qu'on en connaisse le propriétaire. En Jn 19, 41, la tombe est encore inoccupée et est située dans un jardin, au lieu de crucifixion. Dans toutes les versions évangéliques, la règle deutéronomique n'est donc jamais directement transgressée. Quant à l'*Évangile de Pierre*, le v. 23 dit à cet égard : « (Joseph)... le lava et l'enveloppa dans un linceul, et il l'introduisit dans son propre tombeau appelé jardin de Joseph »⁵⁰.

Cette ancienne tradition, vraisemblablement commune à *Jean* et à Ac 13, 27.29, attribue donc l'ensevelissement de Jésus à des Juifs hostiles.

⁴⁶ Dans certains de ses énoncés théologiques, Paul utilise aussi l'image du tombeau : « Par le baptême, en sa mort, nous avons donc été ensevelis avec lui... » (Rm 6, 4; voir aussi Col 2, 12). Dans ces mentions, il fait certainement un usage allégorique de l'image de l'ensevelissement.

⁴⁷ Voir Dt 21, 22-23 : « Si un homme, pour son péché, a encouru la peine de mort, et que tu l'aies mis à mort et pendu à un arbre, son cadavre ne passera pas la nuit sur l'arbre; tu dois l'enterrer le jour même; car le pendu est une malédiction de Dieu. Tu ne rendras pas impure ta terre, celle que le Seigneur ton Dieu te donne en héritage. ». Pour plus de détails, consulter F. BOVON, *Les derniers jours de Jésus*, p. 64; A.J.M. WEDDERBURN, *Beyond Resurrection*, Peabody, Hendrickson, 1999, p. 61-62; aussi K.E. CORLEY, *Women...*, p. 114. S. LÉGASSE, *Le procès de Jésus. L'histoire*, (LD 156), Paris, Cerf, 1994, p. 157-160, note que l'archéologie appuie l'hypothèse d'une inhumation dans un caveau commun à proximité du lieu d'exécution et qu'on en a, de fait, retrouvés près du Saint-Sépulcre (p. 134-135).

⁴⁸ F. BOVON, *Les derniers jours de Jésus*, p. 64, note 33. L'auteur ajoute que des restes d'un crucifié ont été récemment retrouvés, dont les os ont vraisemblablement été déplacés vers l'ossuaire familial après la décomposition du corps.

⁴⁹ Pour plus de détails, voir K.E. CORLEY, *Women...*, p. 114-118.

⁵⁰ Cité dans F. BOVON, *Les derniers jours de Jésus*, p. 64.

Par contre, les différents récits de l'ensevelissement en *Marc*, puis en *Matthieu* et *Luc* et finalement en *Jean*, sont nettement le reflet d'une croissance théologique. Ainsi on passe d'une mise dans un tombeau quelconque par un éminent Juif (*Marc*) à l'inhumation par un riche disciple dans son propre tombeau (*Matthieu*), pour ensuite trouver un membre du conseil « bon et juste » plaçant Jésus dans un tombeau neuf. L'apothéose se révèle en *Jean* alors qu'un disciple, Joseph d'Arimatee, et un Juif éminent, Nicodème, procèdent à une sépulture royale satisfaisant à tous les usages, et même plus. Comme l'a bien démontré Mainville⁵¹, l'amplification autour de ce récit est issue des développements christologiques ultérieurs et ne peut refléter, du moins dans les détails, une chronique des événements.

Résumons. Il demeure probable que le corps de Jésus, comme celui des autres condamnés avec lui, ait été enlevé de la croix à cause de l'aversion des Juifs pour une telle exhibition et de la proximité de la Pâque. Ils ont probablement mandaté un des leurs – et pourquoi pas Joseph d'Arimatee qui n'a aucun autre rôle dans les évangiles⁵² – pour réclamer les cadavres et les mettre hâtivement dans un caveau pour réprochés non réclamés, le tout avant que ne débute le sabbat pascal. Deux sources distinctes déjà citées corroborent d'ailleurs cette hypothèse : Jn 19, 31; Ac 13, 27-29. Pour encore ajouter à la vraisemblance d'un ensevelissement hâtif par des Juifs n'ayant rien à voir avec le mouvement Jésus, il est remarquable que, dans les trois récits synoptiques, jamais les femmes ne collaborent à la préparation du corps, ni n'ont de rapport avec Joseph. Si ce dernier était sympathisant, voire disciple de Jésus, on aurait certainement observé un rapport, un dialogue entre lui et les femmes⁵³.

Ce qui amène à poser la question : la présence des femmes à cet ensevelissement fait, non pas par un ami de Jésus, encore moins un disciple, mais par un Juif avec d'autres Juifs, demeure-t-elle historiquement plausible ? Certains auteurs répondent par la négative :

⁵¹ Voir sa récente publication : O. MAINVILLE, *Les christophanies du Nouveau Testament. Historicité et théologie*, (SB – Études 19), Montréal, Médiaspaul, 2008, p. 133-139; aussi J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus*, p. 392-394

⁵² J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus*, p. 393, soutient que la mention de Joseph d'Arimatee et sa caractérisation mi-juive, mi-chrétienne, selon les évangiles, a peu de chances de remonter à une figure historique. Je suis en désaccord avec lui : pourquoi en effet nommer ici un personnage que l'on ne retrouve nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament ? S'il était une pure création marcienne, comment expliquer que Jean le mentionne également alors qu'il n'est pas dépendant de Marc pour sa rédaction ? Crossan règle la question en postulant la dépendance de Marc à l'hypothétique *Évangile de la Croix*, Matthieu et Luc utilisant ces deux sources et Jean prenant appui sur l'*Évangile de la Croix*, *Marc*, *Matthieu* et *Luc* (p. 395-396). Mon interprétation s'appuie plutôt sur la théorie des deux sources, la plus reconnue dans l'état actuel de la recherche.

c'est notamment le cas de Crossan⁵⁴ et Mainville⁵⁵. Cette dernière soutient d'ailleurs que, pour des raisons de sécurité et de pudeur face à la nudité des condamnés, les femmes disciples n'étaient probablement pas présentes à la crucifixion et n'ont donc pas pu savoir où le corps avait été emmené⁵⁶. Par contre, on sait que les crucifixions dans l'Empire romain étaient justement faites dans des lieux passants, où la scène était évidente afin d'humilier le condamné et de dissuader d'éventuels fauteurs de troubles⁵⁷. Il serait étonnant que des femmes ne soient jamais présentes lors de ces événements. Il en est de même, me semble-t-il, pour l'exécution de Jésus. Le fait que les synoptiques les disent « à distance » est par contre tout à fait concevable, justement pour les raisons avancées par Mainville : la prudence et la pudeur. On peut donc poursuivre le raisonnement : si les femmes ont pu observer la crucifixion à distance, elles pouvaient très bien faire de même pour l'ensevelissement afin de voir où on déposait le corps de Jésus. Constatant la rapidité de l'opération, peut-être ont-elles décidé de pourvoir à ce manque d'égards en planifiant une onction du corps plus appropriée, sitôt le sabbat terminé. Mais cela demeure purement hypothétique, notamment si l'on tient compte du climat palestinien⁵⁸. On est sans doute plus près de la réalité dans la version matthéenne où les femmes viennent simplement se recueillir au sépulcre. En ce cas, l'ajout lucanien sur la disposition du corps s'avère purement rédactionnel et sert deux objectifs : d'une part, il valorise les femmes en en faisant des témoins privilégiés et incontournables dans le témoignage chrétien; d'autre part, il justifie leur démarche au matin de Pâques⁵⁹. Et cette dernière devient tout aussi vraisemblable, indépendamment du type de tombeau dans lequel Jésus fut placé. En effet, elles ont pu désirer s'y recueillir, que Jésus ait été déposé dans un beau tombeau privé ou dans le caveau des réprouvés en compagnie d'autres condamnés. Pour ces disciples fidèles, l'important était de pleurer celui qu'elles avaient suivi, de son vivant et jusqu'à sa mort.

⁵³ Parmi les auteurs soulignant ce point, mentionnons A.J.M. WEDDERBURN, *Beyond Resurrection*, p. 62; aussi R.E. BROWN, « The Burial of Jesus », p. 243-244.

⁵⁴ J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus*, p. 394. L'auteur ne traite pas spécifiquement des femmes ici. Mais il souligne : « With regard to the body of Jesus, by Easter Sunday morning, those who cared did not know where it was, and those who knew did not care. » Cette citation montre bien que, pour Crossan, les femmes, ne savent pas où se trouve le corps de Jésus et donc, ne peuvent avoir été témoins de l'ensevelissement.

⁵⁵ O. MAINVILLE, *Les christophanies...*, p. 130.

⁵⁶ O. MAINVILLE, *Les christophanies...*, p. 130.

⁵⁷ Voir à cet égard l'analyse de M. HENGEL, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Philadelphia, Fortress, 1977, p. 87.

⁵⁸ C'est ce que souligne S. LÉGASSE, *Le procès de Jésus. L'histoire*, p. 159-160, note 17.

⁵⁹ Dans cette ligne, voir S. LÉGASSE, *Le procès de Jésus. La Passion dans les quatre évangiles*, (LD – Commentaires 3), Paris, Cerf, 1995, p. 439.

6.2.2 Des femmes prévoyantes et respectueuses de la Loi

Luc se distingue encore des autres évangélistes dans sa description des agissements des femmes disciples. Dans un premier temps, il indique comment elles continuent à « supporter Jésus de leurs ressources », comme en Lc 8, 3 : elles retournent rapidement et préparent aromates et parfums avant le début du sabbat. Luc innove donc ici en regard de sa source puisque, en Mc 16, 1, les femmes vont acheter les aromates une fois le sabbat achevé⁶⁰. Il semble donc vouloir souligner leur prévoyance et leur diligence à se dévouer une dernière fois pour Jésus. Comme on l'a dit, cet embaumement planifié n'est peut-être qu'un artifice littéraire justifiant le retour des femmes au tombeau. Il n'en demeure pas moins que Luc en profite pour montrer le sens d'organisation des femmes. Il souligne de plus qu'elles sont les seules à vouloir accomplir ces derniers devoirs envers Jésus alors que les Onze brillent par leur absence⁶¹, eux dont l'évangéliste n'a pas raconté la fuite, contrairement à Marc (et Matthieu), et qui sont donc encore présumément à Jérusalem, du moins dans le récit lucanien⁶².

Mais Luc ne se contente pas de montrer la prévoyance et l'efficacité des femmes. Il les présente comme des modèles de foi, des justes aux yeux de la Loi, obéissant au commandement du repos du sabbat, même en ces heures dramatiques. L'évangéliste a déjà particulièrement pris soin de montrer que la naissance de Jésus fut entourée de tels personnages. On se rappellera d'abord des tout premiers protagonistes introduits par Luc, Zacharie et Élisabeth : lui est prêtre et elle est de la descendance d'Aaron. Ce sont donc des Juifs « idéaux » si l'on peut le dire ainsi. Ils sont qualifiés de « justes devant Dieu » et « suivant les commandements et observances du Seigneur de manière irréprochable » (Lc 1, 5-6). Ils sont les parents du Précurseur qui reconnaîtra son Seigneur dès le sein de sa mère.

⁶⁰ Rappelons qu'en *Matthieu* et *Jean*, il n'est pas question d'aromates puisque les femmes vont au tombeau pour se recueillir, se lamenter.

⁶¹ K. CORLEY, *Women...*, p. 114-117, souligne que si les femmes étaient naturellement associées aux pratiques funéraires de soin du corps et de lamentations, « weeping for the dead is obligatory for both men and women » (p. 116).

⁶² Plusieurs auteurs considèrent que les Onze se sont enfuis directement en Galilée à la suite de l'arrestation de Jésus, ce qui expliquerait l'émergence de la tradition galiléenne d'apparitions : cette émergence, inattendue dans un contexte où le christianisme rayonne à partir de Jérusalem, ne peut s'expliquer que si les premières apparitions aux apôtres et leur envoi missionnaire y ont effectivement eu lieu. Voir notamment la reconstruction de A. MYRE, « Jésus et son mouvement », dans O. MAINVILLE, éd., *Écrits et milieu du Nouveau Testament. Une introduction*, (SB – Instruments 7), Montréal, Médiaspaul, 1999, p. 57-95, partic. p. 82-83.

Lors de la présentation de Jésus au Temple, d'autres personnages exemplaires font leur apparition : Syméon, qui est dit « juste et pieux » et qui est rempli d'Esprit Saint (Lc 2, 25). Sous son inspiration, il reconnaîtra chez l'enfant le salut d'Israël (Lc 2, 29-32). Et, pour présenter un équivalent féminin comme Luc le fait souvent, que dire de la prophétesse Anne : une vraie juive elle aussi, puisqu'on identifie sa tribu d'origine, Aser. Il n'est pas banal qu'on souligne aussi son très long veuvage⁶³ et son grand âge, lequel est la récompense des justes : quatre-vingt-quatre ans, sept fois douze, résumant peut-être en elle la perfection de l'ensemble du judaïsme. Il est mentionné qu'elle ne s'écarte pas du Temple et consacre sa vie au jeûne et à la prière (Lc 2, 36-37). Elle aussi annonce la naissance de l'enfant comme une bonne nouvelle⁶⁴.

La naissance de Jésus était entourée de personnages de qualité en regard du judaïsme; sa mort l'est également. On a d'abord parlé de Joseph d'Arimatee, un Juif membre du conseil qui est dit « bon et juste », qui « attendait le règne de Dieu », tout en n'ayant pas approuvé les décisions du Sanhédrin en regard de Jésus (Lc 23, 50-51). Mais ce n'est pas tout. Les femmes respectent le commandement du sabbat, s'affairant à tout préparer avant son commencement, pour se rendre avec diligence au tombeau, dès que la loi juive le leur permet. Comme le dira Légasse : « l'Église naît du meilleur du judaïsme; l'œuvre de Dieu s'accomplit dans la continuité »⁶⁵, ce qui est, on l'a vu, caractéristique de la théologie lucanienne où l'histoire du salut se déploie dans l'unité. Et les femmes disciples sont aussi les dignes représentantes de ce « meilleur du judaïsme ».

Luc ne se limite cependant pas à qualifier les femmes de manière élogieuse, pas plus qu'il ne se contente de les présenter comme témoins fidèles. Son empressement à glisser subtilement des détails sur leurs allées et venues pourrait nous en apprendre beaucoup plus qu'il nous semble à première vue.

⁶³ J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 151, souligne qu'elle incarne l'idéal ascétique juif pour les femmes, mariée une seule fois et se dévouant par la suite à Dieu dans un veuvage permanent.

⁶⁴ Dans ce contexte, il est étonnant que Luc attache si peu d'importance à la qualité des parents de Jésus, Marie et Joseph. Il est simplement dit de ce dernier qu'il est de la famille de David, ce qui est bien sûr essentiel; de Marie, rien, sinon qu'elle lui est promise. Bien sûr, il soulignera plus loin sa foi exemplaire en Dieu dans son « Je suis la servante du Seigneur » (Lc 1, 38). Mais c'est relativement peu comparativement aux qualificatifs dont d'autres protagonistes sont gratifiés.

⁶⁵ S. LÉGASSE, *Le procès de Jésus. La Passion...*, p. 440.

6.3 L'insistance lucanienne sur les allées et venues des femmes

Luc est le seul, parmi les synoptiques, à s'intéresser aux divers déplacements des femmes⁶⁶. Les autres évangélistes ne s'embarrassent guère de logique dans les allées et venues de ces disciples qui apparaissent et disparaissent au besoin. Ainsi, lors de la mise au tombeau, Marc dit qu'elles « ...regardaient où on l'avait déposé » (Mc 15, 47), un peu comme Matthieu qui se borne à mentionner qu'elles « ... étaient là, assises en face du sépulcre » (Mt 27, 61). Elles ne sont jamais décrites comme arrivant ou quittant les lieux. Néanmoins, le sabbat passé, Marc dira qu'elles vont acheter des aromates pour embaumer le corps de Jésus, « Et de grand matin, le premier jour de la semaine, elles vont à la tombe, le soleil étant levé » (Mc 16, 1-2); de même, Matthieu, omettant l'idée d'embaumement, soulignera « Après le sabbat... Marie de Magdala et l'autre Marie vinrent voir le sépulcre » (Mt 28, 1). On voit donc dans les deux cas que, sans avoir quitté formellement les lieux, les femmes y reviennent. Marc et Matthieu ne se sont pas préoccupés de décrire leur départ. Mais cela est différent en Luc. Revoyons d'abord ce qu'il dit :

Ayant suivi, les femmes qui s'étaient jointes à lui venant de Galilée observèrent le tombeau et comment son corps avait été déposé, et, étant retournées, elles préparèrent aromates et parfums. Et le sabbat elles se reposèrent selon le commandement. Mais le premier jour de la semaine, très tôt le matin, elles vinrent au tombeau, portant les aromates qu'elles avaient préparés.

L'auteur prend la peine de mentionner qu'elles « retournent » pour revenir après le sabbat, dès le matin. Cette précision peut sembler banale : il n'en est rien et ce, particulièrement à cause du verbe que Luc emploie. En effet, il utilise le terme *ὑποστρέφω*, lequel mérite une attention plus pointue⁶⁷. Ce prédicat revient à 35 reprises dans tout le Nouveau Testament, dont 32 fois dans le corpus lucanien : 21 fois dans l'évangile et 11 fois dans les Actes⁶⁸. On peut donc dire que c'est un terme spécifiquement lucanien. Légasse parle de « lucanisme caractérisé »⁶⁹. Son emploi véhicule presque exclusivement, dans ce

⁶⁶ Jean décrit plusieurs déplacements de Marie de Magdala, mais comme l'agencement de son récit est fort différent, je me limiterai à une comparaison avec *Marc* et *Matthieu*, quitte à faire quelques remarques en note. On pourrait d'ailleurs déjà souligner qu'en *Jean*, Marie est absente lors de la mise au tombeau et n'intervient qu'au matin de Pâques.

⁶⁷ L'idée d'analyser le sens d' *ὑποστρέφω* chez Luc m'a été inspirée par l'article de Q. QUESNELL, « The Women at Luke's Supper ».

⁶⁸ On le retrouve en Lc 1, 56; 2, 20.43.45; 4, 1.14; 7, 10; 8, 37.39.40; 9, 10; 10, 17; 11, 24; 17, 15.18; 19, 12; 23, 48.56; 24, 9.33.52; Ac 1, 12; 8, 25.28; 12, 25; 13, 13.34; 14, 21; 20, 3; 21, 6; 22, 17; 23, 32. Les autres usages se retrouvent en Gal 1, 17; He 7, 1; 2 Pi 2, 21, donc chez trois auteurs différents.

⁶⁹ S. LÉGASSE, *Le procès de Jésus. La Passion...*, p. 439, note 34.

corpus, le sens de « retourner à l'endroit d'où l'on vient, revenir »⁷⁰. Ainsi, en Lc 1, 59, il est dit que « Marie demeura avec Élisabeth environ trois mois, puis elle *retourna* chez elle ». En 4, 14, on souligne qu'après son baptême et les tentations au désert, « ...Jésus, avec la puissance de l'Esprit, *revint* en Galilée... »⁷¹. Dans le récit de la guérison du possédé en pays païen, après que la population ait demandé à Jésus de partir, il est dit que « ...lui monta en barque et s'en *retourna* » (8, 37); Jésus dira à ce même possédé qui voulait le suivre : « *Retourne* dans ta maison et raconte... » (8, 39); puis, l'auteur souligne au verset suivant « À son *retour*, Jésus fut accueilli par la foule, car ils étaient tous à l'attendre » (8, 40). Le cas de Lc 9, 10 ne manque pas d'intérêt. Jésus a envoyé les Douze en mission et, quelques versets plus loin on peut lire : « À leur *retour*, les apôtres racontèrent à Jésus... ». Ici, ce n'est donc pas le retour à un lieu identifié qui importe, mais de retourner auprès d'une personne, en l'occurrence Jésus. Il en va de même en 10, 17, alors que « Les soixante-douze disciples *revinrent* dans la joie... », ainsi qu'en 17, 15 où un des dix lépreux guéris « ...*retourna* en rendant gloire à Dieu » et au v. 18 où Jésus dira des neuf autres : « Il ne s'est trouvé parmi eux personne pour *revenir* rendre gloire... ». On pourrait multiplier les exemples, notamment en recourant aux Actes où l'on retrouve le même sens⁷².

Dans le verset qui nous occupe, où, ou auprès de qui, les femmes retournent-elles ainsi⁷³ ? Certainement pas au Calvaire, où elles étaient juste avant d'aller au tombeau. Pour le savoir, il faut poursuivre la lecture jusqu'au verset 9 : « *Et étant retournées du tombeau, elles annoncèrent toutes ces choses aux Onze et à tous les autres.* » Encore ici, Luc utilise le verbe *ὑποστρέφω*. Les femmes retournent où elles étaient avant, donc auprès des Onze

⁷⁰ W. BAUER, *A Greek-English Lexicon*, p. 847, donne effectivement au verbe le sens de « turn back », « return ».

⁷¹ Bien que j'essaie de toujours garder la même traduction pour le verbe, soit « retourner », il est des cas où, en français, il est préférable de dire « revenir ». Le sens est cependant le même.

⁷² Il y a seulement deux passages du corpus où ce sens est un peu moins clair. En Lc 4, 1, Jésus revient *du* Jourdain après son baptême et s'en va dans le désert pour être tenté. Il ne s'agit donc pas ici de retourner où l'on était avant, mais d'avoir quitté un endroit, où il n'est pas dit qu'on reviendra, pour aller ailleurs. L'autre cas est Ac 13, 34 où il est dit que Dieu a ressuscité Jésus des morts sans *retour* possible à la décomposition. Bien que ce cas de figure ne soit pas le plus clair, on pourrait y lire que Jésus mort était voué à la décomposition et que Dieu l'a ressuscité de manière définitive. Ceci montre le caractère inédit de la résurrection, contrairement à une réanimation de cadavre, où l'on sait que le réanimé va mourir à nouveau et donc retourner à la décomposition.

⁷³ S. LÉGASSE, *Le procès de Jésus. La Passion...*, p. 439, souligne : « Ces femmes n'ont pas de domicile à Jérusalem et on ignore sous quel toit elles vont préparer leurs aromates ». Étonnamment, il laisse cette question en suspens, peut-être parce que son ouvrage ne touche pas les récits du tombeau vide qui, me semble-t-il, nous donnent un élément de réponse.

avec qui elles ont passé le sabbat, avec qui elles étaient avant la crucifixion⁷⁴. Le lieu importe probablement moins que de souligner leur présence avec « les Onze et tous les autres ».

Luc aurait pu ne pas spécifier à ce point le lieu où les femmes se rendaient. Il aurait pu se contenter de dire qu'elles « allèrent » préparer les aromates; qu'elles « allèrent » trouver les Onze et leurs compagnons pour les avertir des événements du tombeau⁷⁵. Mais l'évangéliste choisit plutôt de bien situer les femmes, en toute légitimité, au sein du groupe des intimes qui, toujours dans son récit, demeurent à Jérusalem après la mort de Jésus. Il les avait déjà positionnées comme membres à part entière du groupe itinérant en Lc 8, 1-3. Il accentue ici leur appartenance au groupe des Onze et de leurs compagnons et leur présence permanente avec eux. Et si l'on doutait que, dans le cadre des récits du matin de Pâques, le verbe puisse conserver un sens aussi précis, le récit d'Emmaüs vient confirmer le tout alors qu'en 24, 33 il est réutilisé pour bien montrer que les deux disciples, après avoir reconnu Jésus, retournent d'où ils viennent, *i.e.* auprès des disciples à Jérusalem. Ce n'est donc pas différent pour les femmes⁷⁶ et on imagine mal quel autre objectif Luc aurait pu avoir en utilisant ce verbe.

Cette insistance lucanienne à bien décrire ces allées et venues des femmes nous incite déjà à pousser la réflexion plus avant : si, après leur message aux Onze et à leurs compagnons, l'évangéliste ne prend pas la peine de mentionner leur départ, lui qui a pris soin de décrire tous leurs faits et gestes jusqu'à maintenant, il faut conclure que, dans son récit, il les représente comme demeurant avec les disciples masculins. Luc les a montrées comme partie prenante du groupe depuis la Galilée, accompagnant Jésus sur le chemin menant à Jérusalem, présentes à distance lors de la crucifixion, observant la mise au tombeau pour ensuite *retourner* auprès des disciples, aller au tombeau le premier jour de la

⁷⁴ Pour quelques auteures, ce « avant la crucifixion » revêt un caractère précis : les femmes du mouvement itinérant étaient effectivement présentes avec Jésus et les Douze lors de la Cène. C'est ce que soutiennent notamment Q. QUESNELL, « The Women at Luke's Supper », p. 69-70; R. RYAN, « The Women from Galilee... », p. 58; aussi E. MEIER TETLOW, *Women and Ministry...*, p. 123. Il serait intéressant d'aborder cette question dans une recherche ultérieure.

⁷⁵ C'est d'ailleurs ce qu'on retrouve en Jn 20, 18, alors que Jean utilise le verbe *έρχομαι*, venir. Cela n'implique ni que Marie ait été avec les disciples précédemment, ni qu'elle y demeure.

⁷⁶ Fait intéressant à noter, contrairement à Lc 23, 56 et 24, 9, l'auteur de l'évangile n'a pas choisi le verbe *υποστρέφω* pour décrire les allées et venues de Pierre après être allé constater la vacuité du tombeau (Lc 24, 12). Le disciple ne retourne donc pas d'où il vient, *i.e.* avec les autres, mais « chez lui ». Le sens est clair : Pierre retourne à sa maison. Mais Pierre ne réside-t-il pas à Capharnaüm en Galilée ? Luc a-t-il trouvé ici une manière bien détournée de faire le lien avec la tradition galiléenne d'apparitions ? C'est peu probable. Quoi

semaine et *retourner* auprès des Onze et tous les autres. Quoiqu'il en soit de la véracité historique de certains détails, notamment du fait que les Onze soient demeurés à Jérusalem, l'intention rédactionnelle de Luc est claire : tous les disciples les plus proches de Jésus sont présentés en groupe, réunis au matin de Pâques, au lieu théologique par excellence, Jérusalem. Et dans toute sa mise en scène, le rôle actif, les allées et venues, la constatation de la disposition du corps, le désir de servir le Maître même dans la mort, l'annonce des événements du tombeau, tout cela est le fait des femmes. Le moins qu'on puisse dire, c'est que la passivité des disciples masculins détonne, si l'on excepte bien sûr la visite de Pierre au tombeau. Et même s'il faut aussi noter une activité des femmes chez *Marc* et *Matthieu*, Luc accumule les détails pour les mettre en valeur⁷⁷. C'est pour l'auteur une autre occasion de démontrer leur importance dans le mouvement Jésus et, vraisemblablement, dans la communauté primitive.

6.4 « Pourquoi cherchez-vous le Vivant parmi les morts ? »

La révélation angélique prend une couleur toute particulière en *Luc*. Nous l'aborderons dans cette section et la suivante. La première partie du message concerne l'annonce de la résurrection elle-même et se lit ainsi : « Alors qu'elles étaient effrayées et inclinaient les visages contre la terre, ils leur dirent : 'Pourquoi cherchez-vous le Vivant parmi les morts ? Il n'est pas ici, mais il a été réveillé...' ». Si la seconde portion de l'énoncé s'approche de la version marcienne comme on le verra plus loin, la question qui la précède, « Pourquoi cherchez-vous le Vivant parmi les morts ? », est d'origine lucanienne. Cette phrase s'avère essentielle dans le développement de la christologie de Luc et semble de prime abord peu éclairante quant au statut des femmes disciples. Mais comme elle est une modification importante par rapport à la source marcienne, il importe d'en dire quelques mots afin d'en mesurer l'impact.

Certains commentateurs ont souligné le caractère abrupt de la question, y voyant un certain reproche adressé aux femmes⁷⁸. Green, un des seuls à détailler quelque peu son propos, dira : « The angels first admonish them, employing language that is reminiscent of

qu'il en soit, dans la structure du récit lucanien, Pierre demeurera à Jérusalem et Luc prépare probablement ici la mention de cette christophanie en 24, 34 et dont le chef des apôtres sera seul bénéficiaire.

⁷⁷ On reviendra plus loin sur l'omission lucanienne de la christophanie au tombeau, laquelle est rapportée par Matthieu; ce dernier, rappelons-le, n'est cependant pas une source de Luc.

⁷⁸ Mentionnons à titre d'exemple F.B. CRADDOCK, *Luke*, p. 282; J. NOLLAND, *Luke*, p. 1189; I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 885.

Jesus' rejoinder to the Sadducees in 20, 38 : 'God is not the God of the dead but of the living !' (...) these women have failed to grasp Jesus' message about the resurrection... »⁷⁹. La comparaison avec cet épisode polémique de Lc 20, 38, à l'exception de ce qui a trait au vocabulaire, semble un peu boiteuse : nous ne sommes pas ici en face de gens voulant confondre Jésus ou le mieux connaître, mais devant des disciples ayant partagé son intimité. Il me semble plutôt qu'on cherche en vain la nuance réprobative. Comme le fait plus justement remarquer Karlsen Seim⁸⁰, on est ici très loin des reproches adressés par le Ressuscité à deux autres de ses disciples, ceux d'Emmaüs, en 24, 25 : « Esprits sans intelligence, cœurs lents à croire tout ce qu'on déclaré les prophètes ! Ne fallait-il pas que le Christ souffrît cela pour entrer dans sa gloire ? ». Ici, la touche réprobative est claire et d'autant plus justifiée que ces deux disciples, avec les Onze, ont déjà eu la nouvelle du tombeau vide et de son interprétation angélique par la bouche des femmes. En comparaison, le reproche semble bien mince, voire absent, dans le récit du matin de Pâques. Alors pourquoi Luc s'écarte-t-il tant de la tradition reçue de *Marc* dans son annonce ? Quelle fonction occupe cette question rhétorique dans l'argumentaire lucanien ?

Pour ce faire, il faut s'attarder quelque peu à l'expression *τὸν ζῶντα*, le Vivant. Ce n'est pas tant son emploi qui est particulier car le verbe *ζάω* est d'un usage très courant dans l'ensemble du Nouveau Testament⁸¹. Il désigne généralement la vie normale, physique. Ainsi, en Lc 2, 36, il est dit que la prophétesse Anne *a vécu* sept ans avec son mari; en 15, 13, le fils cadet ayant quitté son père dissipe son bien dans une *vie* désordonnée⁸². Il est aussi employé dans les *Actes*, notamment lorsque Pierre et Paul ramènent des morts à la vie. Ainsi Pierre présente Tabitha *vivante* (Ac 9, 41) et le jeune garçon ranimé par Paul fut emmené *vivant* à sa famille (Ac 20, 12). Bien qu'il s'agisse ici d'un contexte de réanimation de cadavre, le terme indique un retour à la vie physique usuelle. Mais le verbe peut aussi parfois être utilisé pour parler de la vie éternelle. C'est le cas en Lc 10, 28 : au légiste venu demander à Jésus comment recevoir la vie éternelle, ce dernier répondra « Fais cela et tu auras *la vie* ». De même, en 20, 38, suite à la question des

⁷⁹ J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 837-838.

⁸⁰ T. KARLSEN SEIM, « The Gospel of Luke », p. 749.

⁸¹ On retrouve le verbe « vivre » à 140 reprises dans l'ensemble du Nouveau Testament, dont 47 fois dans les évangiles et les *Actes* : 6 fois en Mt, 3 fois en Mc, 9 fois en Lc, 17 fois en Jn et 12 fois en Ac. On en recense aussi la présence 59 fois dans le corpus paulinien dont 52 dans les lettres authentiques; 34 fois dans les autres textes dont 12 dans He et 13 dans l'Ap.

sadducéens sur la résurrection, Jésus, rappelant que Moïse parlait du Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob, répondra : « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des *vivants*, car tous sont *vivants* pour lui »⁸³. On voit donc qu'une pluralité de dimensions de la vie peut être résumée par le même mot, ζάω. C'est plutôt l'usage que l'évangéliste en fait qui est intéressant.

Il semble en effet que l'affirmation christologique « le Vivant » constitue un des fondements de la pneumatologie et de l'ecclésiologie de Luc. Jésus est, non pas « vivant » mais « *le Vivant* » par excellence et pour toujours; il peut par le fait même être Christ et Seigneur et ainsi régner sur le monde. C'est parce qu'il est *le Vivant* régnant qu'il peut répandre son Souffle sur les Chrétiens et continuer, de ce fait, à animer la vie de l'Église. Comparons cette révélation du tombeau aux versions marcienne et matthéenne. Mc 16, 6 nous dit : « Vous cherchez Jésus de Nazareth, le crucifié : il a été réveillé, il n'est pas ici... ». En Mt 28, 5b-6a on lira : « Je sais que vous cherchez Jésus, le crucifié. Il n'est pas ici car il a été réveillé comme il l'avait dit... ». On a le goût de rétorquer : « Mais encore ? Qu'est-ce que cet événement change dans la vie de celles et ceux qui l'ont suivi ? » Bien sûr, Luc parlera aussi de résurrection : « Pourquoi cherchez-vous le Vivant parmi les morts ? Il n'est pas ici, mais il a été réveillé... » (Lc 24, 5b-6a). L'accent n'est cependant pas sur le relèvement, mais sur le nouvel état de celui qu'on avait mis au tombeau et qui ne pouvait être « abandonné au séjour des morts »⁸⁴. On pourrait même dire que son corps n'est pas absent parce qu'il a été réveillé, mais parce qu'il est *le Vivant*. Ce n'est d'ailleurs qu'en rappelant les paroles de Jésus en Galilée qu'on fera allusion à la crucifixion (24, 6b-7), contrairement à Marc et Matthieu qui lient mort et résurrection. En Luc, bien qu'elles ne le sachent pas, ce n'est pas un Crucifié/Ressuscité que les femmes cherchent, mais *le Vivant*. Dès la révélation angélique du tombeau, l'évangéliste cherche donc à paver la voie au rôle messianique que le Ressuscité aura à jouer dans son second tome⁸⁵. Il indique déjà

⁸² Il est à noter que quelques versets plus loin, le père, parlant à l'aîné, dira du cadet revenu dans le repentir : « Ton frère que voici était mort et il est vivant ». Dans ce cas, ce n'est pas de la simple vie physique dont il est question, mais d'une existence moralement régénérée.

⁸³ Dans cet exemple, c'est surtout le premier emploi de « vivant » qui semble référer à la vie éternelle que possèderaient déjà Abraham, Isaac et Jacob alors que le second participe renvoie plutôt à la vie terrestre de ceux qui choisissent de vivre pour Dieu.

⁸⁴ Ac 2, 31, citant le Ps 16, 10.

⁸⁵ Il n'est d'ailleurs pas innocent que le même verbe soit repris trois fois à la jonction des deux ouvrages, soit dans notre passage; dans le récit d'Emmaüs, en 24, 23, où les deux disciples récapitulent les événements du matin et l'annonce des femmes; et en Ac 1, 3 dans le prologue qui rappelle brièvement les événements de Pâques afin de mieux situer ce qui va suivre. Pour une analyse plus exhaustive de cette question, voir O. MAINVILLE, « De Jésus à l'Église », p. 195-196.

que le messianisme du Christ sera actif, celui d'un Vivant dont le souffle vital, reçu du Père et qu'il répand (Ac 2, 33), animera l'Église⁸⁶. Luc, par la parole des deux messagers, dévoile déjà ce qui, en germe, constitue le cœur de sa christologie et de sa pneumatologie, cette dernière traversant de part en part son ecclésiologie comme on le voit dans les *Actes*⁸⁷.

Le changement dans le libellé de la révélation angélique opéré par Luc n'est donc pas banal. Il présente de manière condensée ce qui sera déployé dans la suite du chapitre et dans les *Actes*, conformément au projet théologique de l'évangéliste. Mais qu'en est-il du fait que cette révélation soit faite aux femmes ? Luc veut-il livrer son condensé dès le début des récits de résurrection, auquel cas il ne peut que livrer ce message aux femmes puisque c'est elles que la tradition place au tombeau tôt le matin ? Ou désire-t-il spécifiquement que sa révélation fondamentale s'adresse aux disciples les plus fidèles ? Il est impossible de répondre à cette question de manière assurée, même en supputant d'autres hypothèses rédactionnelles. Par exemple, Luc aurait difficilement pu relater une autre angélophanie à Pierre lors de sa vérification des dires des femmes au tombeau, puisqu'aucune tradition ne lui octroie de révélation en ce lieu⁸⁸. La mention de la christophanie dont il est personnellement bénéficiaire en 24, 34 aurait-elle pu être amplifiée ? C'est aussi douteux car Luc aurait ainsi court-circuité la progression théologique de son récit⁸⁹. Donc il semble qu'il ne pouvait transmettre son message essentiel à Pierre. Le plus loin que l'on puisse aller en ce cas, c'est donc de constater que son condensé théologique « Pourquoi cherchez-vous le Vivant parmi les morts ? », dévoilant l'essence du mystère christologique selon Luc, est effectivement livré aux femmes. Mais on ne peut savoir si l'évangéliste cherchait

⁸⁶ La pneumatologie lucanienne fait en sorte que le Christ ressuscité qui règne à la droite de Dieu devient dépositaire du Souffle saint. Il peut ensuite le répandre de sorte que, à travers son Souffle offert à l'Église, il règne sur elle. À chaque fois donc que le Souffle saint agit dans les *Actes*, c'est le Christ Seigneur qui, en fait, agit par cet intermédiaire. Pour un développement élaboré sur cette question, voir O. MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*.

⁸⁷ Pour voir comment l'Esprit du Christ anime la communauté ou ses responsables, voir à titre d'exemple Ac 8, 29.39; 9, 31; 13, 2.4; 15, 28; 16, 7; 19, 21; 20, 22.28; 21, 4.

⁸⁸ Cette visite de Pierre au tombeau sert essentiellement à corroborer les dires des femmes, quant à la vacuité du tombeau, par une autorité reconnue. Voir à ce sujet O. MAINVILLE, « De Jésus à l'Église », p. 197-198. Cette absence de révélation au tombeau à l'endroit de Pierre, à la fois en Lc 24, 12 et en Jn 20, 2-10, demeure tout de même une énigme, surtout en *Luc*. En effet, contrairement à Jean, Luc en fait tout de même le bénéficiaire de la première christophanie par la mention de 24, 34 : « C'est bien vrai ! Le Seigneur est ressuscité, et il est apparu à Simon ».

⁸⁹ L'affirmation d'une protophanie à Pierre était nécessaire en vue de faire corroborer le témoignage des deux disciples d'Emmaüs par un personnage officiel, pavant du même coup la voie au rôle primordial de ce dernier dans les *Actes*. Sur le rôle de la christophanie à Pierre dans le déroulement de Lc 24, voir O. MAINVILLE, « De Jésus à l'Église », p.201-203. Mais pour une perspective plus large sur cette christophanie à Pierre, notamment quant à son historicité, à l'absence de narration et à son lien avec les *Actes*, voir O. MAINVILLE, *Les christophanies...*, p. 19-42.

ainsi à les valoriser comme disciples, ou s'il met son énoncé à cet endroit parce que le cadre narratif traditionnel l'exigeait. On doit se limiter à poser la question.

6.5 « Rappelez-vous... et elles se rappelèrent »

Une autre caractéristique de l'épisode lucanien est l'injonction faite aux femmes de « se rappeler » : « Rappelez-vous comment il vous a parlé étant encore en Galilée disant : il faut que le fils de l'homme soit livré aux mains d'hommes pécheurs et qu'il soit crucifié et que le troisième jour il se lève. » (Lc 24, 6b-7). L'auteur, on le sait, ne relate aucune apparition en Galilée mais concentre tous les événements de Pâques à Jérusalem. Dans ce rappel des paroles attribuées à Jésus alors qu'il était *en Galilée*, on peut croire qu'il trace un pont entre la tradition d'apparition galiléenne, rapportée par Matthieu et indirectement par Marc, et son propre récit⁹⁰. Cette tradition d'apparition devait être trop bien attestée pour la passer totalement sous silence.

Cette réminiscence fait référence aux annonces de la Passion, que l'on retrouve dans l'évangile. Celles-ci sont, bien sûr, des confessions de foi post-pascales qui sont insérées dans la vie de Jésus par l'évangéliste. Il est néanmoins intéressant de voir comment Luc les met en lien avec le souvenir évoqué dans le récit du tombeau. On retrouve trois annonces explicites en *Luc*, soit en Lc 9, 22; 9, 43b-45; 18, 31-34⁹¹ : les deux premières sont situées en Galilée alors que la troisième se situe aux abords de Jéricho, donc en Judée. Cette dernière est la plus explicite : « Car il (le Fils de l'homme) sera livré aux païens, soumis aux moqueries, aux outrages et aux crachats; après l'avoir flagellé, ils le tueront et le troisième jour, il ressuscitera. » (v.32-33). Tous ces détails – moqueries, outrages, crachats, flagellation - sont également présents dans les récits de Passion, les modelant ainsi sur l'image du serviteur souffrant d'Is 53. Mais comme les deux messagers du tombeau font ici

⁹⁰ Comme le dit J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 1545 : « Luke rephrases the messenger's words to make of them a recollection of what was said by Jesus in Galilee. This rephrasing preserves an association of the risen Christ with 'Galilee', but only by way of recollection. It enables Luke to omit any reference to appearances of Christ outside of the Jerusalem vicinity ». Dans la même ligne, voir aussi F.B. CRADDOCK, *Luke*, p. 293.

⁹¹ M.-L. RIGATO, « 'Remember' ... Then They Remembered : Luke 24, 6-8 », dans A.J. LEVINE, éd., *A Feminist Companion...*, p. 269-280, recense six prédictions explicites (Lc 9, 22.44-45; 13, 32-33; 17, 25; 18, 31-34; 22, 15-38) et quatre allusions (Lc 5, 35; 9, 31; 11, 30; 14, 27). Ces dernières ne nous sont pas d'un grand secours ici car elles sont trop vagues. Il en est de même pour les diverses remarques de Jésus lors de la Cène (22, 15-38) où il n'est question que du fait que Jésus sera livré (v. 21), des souffrances à venir (v. 15) qui ne sont pas plus précisées, de l'avènement du Royaume ou du Règne de Dieu (v. 16.18) et de l'accomplissement des Écritures (v. 37). Dans les autres évocations, soit Lc 13, 32-33 et 17, 25, seuls les thèmes de la mort ou de la souffrance sont évoqués, sans autre précision. Finalement, seules les trois annonces traditionnellement évoquées méritent d'être conservées pour notre analyse.

référence aux annonces en Galilée, c'est sur ces deux premières annonces que nous allons nous attarder en priorité.

Il est bon de préciser un point avant de poursuivre. On a coutume de dire, et on l'a précisé en première partie, que Jérusalem est un lieu théologique en *Luc* : l'évangile s'y termine, les apparitions y sont artificiellement concentrées, les *Actes* y débutent. Mais le motif de la Galilée n'est pas innocent non plus, comme on l'a souligné dans la précédente analyse de Lc 8, 1-3. Dans son prologue, en effet, Luc fait référence à ceux qui ont été témoins depuis les origines (Lc 1, 2) comme source de la validité de ses renseignements; et en Ac 1, 21-22, l'auteur souligne que la condition essentielle pour remplacer Judas au sein des Douze est, outre d'être un homme, d'avoir marché à la suite de Jésus depuis le début, donc depuis la Galilée. Le fait que les messagers au tombeau se réfèrent particulièrement aux annonces faites *en Galilée* nous reporte donc à la partie fondatrice du ministère de Jésus, dont les femmes faisaient partie, comme on l'a vu. C'est là que l'évangéliste insère les premières annonces de la Passion, selon la tradition reçue de Marc. Mais c'est aussi pourquoi, dans sa construction littéraire, il peut – et lui seul - inviter les femmes à « se rappeler » : il est en effet le seul à les avoir rendues visiblement présentes dès l'époque de la Galilée.

Cette mise au point étant faite, on peut maintenant examiner plus attentivement nos deux annonces : Lc 9, 22 et 44. Toutes deux sont, on l'a dit, situées en Galilée, avant la « montée vers Jérusalem » qui débute en 9, 51. Au v. 22, Jésus est à l'écart avec ses disciples et on sait, depuis Lc 8, 1-3, que les femmes font partie de ce cercle d'intimes. L'annonce du v. 44, quant à elle, se situe après la transfiguration et la guérison d'un enfant possédé. Une foule est présente et, parmi elle, les disciples de Jésus qui n'ont pu guérir le jeune malade. Encore ici nous sommes en Galilée et les femmes doivent être présentes au sein du groupe. On voit donc que ces deux dernières annonces constituent une référence adéquate pour la parole des messagers puisqu'elles étaient situées en Galilée et faites en présence des visiteuses du tombeau. Elles doivent donc contenir l'enseignement auquel les anges font référence et duquel les femmes sont invitées à « se rappeler ». Bien sûr, on pourra objecter que les femmes ne sont pas explicitement nommées parmi les personnes présentes en Lc 9, 22 et 44. Si la mention de leur présence parmi le groupe des intimes en Lc 8, 1-3 ne suffisait pas à valider la présente proposition de lecture, le simple fait que Luc,

et lui seul, les invite à « se rappeler » lors de l'épisode du tombeau montre bien qu'il les a voulues présentes tout au long de son projet littéraire et théologique.

Quel est donc le contenu de ces deux annonces ? Le verset 22 est ainsi libellé⁹² : « *Il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup, qu'il soit rejeté par les anciens, les grands-prêtres et les scribes, qu'il soit mis à mort et que, le troisième jour, il ressuscite* ». Au-delà des strictes comparaisons de vocabulaire (en italique), d'autres idées se rejoignent : le fait qu'on annonce la résurrection et la mise à mort, dont la modalité n'est pas précisée; l'idée de souffrance sous-jacente à la mort violente, bien que ce ne soit pas mentionné explicitement en 24, 7. On remarque aussi ce qui semble être, à première vue, une différence notable : en 9, 22, le Fils de l'homme est « rejeté par les anciens, les grands-prêtres et les scribes », alors qu'en 24, 7, il est « livré aux mains d'hommes pécheurs ». D'une part, on a ici un autre indice que cette annonce est une création post-pascale de l'évangéliste puisque les anciens, les grands-prêtres et les scribes, constituant les trois ordres du Sanhédrin, sont effectivement ceux qui sont les maîtres d'œuvre de la condamnation (Lc 22, 66 – 23, 1). Mais le fait qu'il ait été « livré aux mains d'hommes pécheurs » s'avère plutôt ici un complément à l'annonce précédente : Jésus a été livré aux Romains et ce sont eux qui l'ont effectivement mis à mort⁹³. Bien sûr, après la résurrection, après que Dieu ait lui-même porté jugement sur la vie de Jésus en le ressuscitant, faisant ainsi de lui le Juste par excellence, ceux qui ont cherché sa perte peuvent être assimilés aux pécheurs, au même titre que ceux l'ayant exécuté. Mais ce qualificatif dans le récit du tombeau se réfère d'abord aux exécutants, non à ceux qui l'ont livré.

La seconde annonce se retrouve en Lc 9, 44 : « *Le Fils de l'Homme va être livré aux mains des hommes.* » Ce libellé se retrouve presque exactement dans la bouche des messagers, recoupant ainsi la première partie de leurs paroles⁹⁴. Le *δεῖ* caractéristique, « il faut », manque en 9, 44, mais il était présent dans l'annonce précédente. De même, le terme « pécheurs », la modalité de la mort et surtout, la mention de la résurrection sont absents. Comme on le voit, la parole des anges au tombeau n'est le verbatim exact d'aucune des

⁹² Je mettrai ici en italique les termes qui sont identiques, en grec, à ceux de Lc 24, 7.

⁹³ L'annonce de 18, 32 se rapprochait peut-être plus de ce qui est rappelé au tombeau : Jésus allait être livré aux païens, *ἔθνεσιν*, littéralement « aux nations ». Au regard des Juifs, tous les non-Juifs peuvent être qualifiés de « pécheurs ».

⁹⁴ Il n'y a que la conjugaison du verbe qui diffère : en Lc 9, 44, *παραδιδόσθαι*, à l'infinitif présent passif; en Lc 24, 7, *παραδοθήναι*, à l'infinitif aoriste passif, ce qui est normal puisque l'action est ponctuelle et terminée au moment de la parole des anges.

annonces de passion contenues dans l'évangile. Mais si on unit les deux énoncés, soit Lc 9, 22 et 44, le cœur de la parole des messagers est reconstitué, à l'exception du mode de mise à mort, la crucifixion⁹⁵.

On a donc proposé que Luc organise son évangile pour que le lecteur ne puisse faire autrement que d'imaginer les femmes présentes lors des deux annonces de la Passion en Galilée : une concernant la mort et la résurrection (9, 22), et l'autre sur la mort de Jésus (9, 44)⁹⁶. Prises de concert, on constate que le contenu des deux révélations est similaire à ce que l'on retrouve dans la bouche des anges au tombeau. Si les femmes ont été mises en scène de manière telle qu'elles peuvent théologiquement « se rappeler », c'est que Luc les choisit comme témoins : témoins des annonces de la mort/résurrection; témoins de la mise à mort de Jésus, de son ensevelissement et même de la disposition du corps; premières témoins de la vacuité du tombeau que les messagers célestes sont là pour interpréter comme « résurrection ». Bien sûr, tous les évangélistes placent une ou des femmes comme premières récipiendaires de la nouvelle de la résurrection. Mais Luc est le seul à faire appel à leur mémoire des « paroles de Jésus » et, ce faisant, il les met en valeur plus que quiconque : non seulement elles assurent l'identité entre le corps crucifié, mis au tombeau et absent au matin de Pâques, mais plus encore elles seules assurent la continuité ininterrompue du témoignage entre le ministère de Jésus, ses enseignements et les événements entourant la mort et la résurrection. Il souligne ainsi leur caractère de disciples exemplaires. Comme le dira Karlsen Seim :

« The women's role in Luke's grave narrative is thus not one of substitution. On the contrary, the women are themselves the first addressees of the resurrection message in a way

⁹⁵ Si, historiquement, l'homme Jésus a pu intuitionner que les choses tourneraient mal pour lui (sans que cela n'ait été aussi clair que les annonces élaborées après Pâques), il a dû en ce cas anticiper une mort par lapidation, à l'image de celle des prophètes et que les Juifs pouvaient appliquer eux-mêmes, du moins à certaines époques. Cependant, selon J.-P. LÉMONON, « Les causes de la mort de Jésus », dans D. MARGUERAT, E. NORELLI et J.-M. POFFET, eds, *Jésus de Nazareth*, p. 349-369, « entre 6 et 66, les autorités juives n'avaient pas le pouvoir de condamner à mort. » (p. 350). Malgré cette règle, on connaît les exécutions de Jacques, le frère du Seigneur, et d'Étienne autour de l'an 62; celle de Jacques, fils de Zébédée par Hérode entre les années 41-44, tel que mentionné en Ac 12, 2. On a aussi la tentative de lapidation de la femme adultère en Jn 8, 1-11; il est cependant difficile de savoir si cet événement, retrouvé uniquement en *Jean*, a un fondement historique. D'ailleurs, le même évangile témoignera en Jn 18, 31 : « Il ne nous est pas permis de mettre quelqu'un à mort. ». La crucifixion est, quant à elle, un supplice romain. Comme le Jésus de Luc est présenté comme un prophète, il serait normal que l'évangéliste n'ait pas précisé dans les annonces un mode de mise à mort s'avérant différent de celui des prophètes, même si ces annonces sont des créations post-pascales. On pourra croire qu'il suit simplement sa source. De fait, il n'y a que Matthieu qui y mentionne la crucifixion, et seulement dans sa troisième annonce de la Passion, en Mt 20, 19.

⁹⁶ Les femmes de l'évangile de Luc ont suivi Jésus *depuis la Galilée* : elles sont donc aussi imaginées avec le groupe lors de la troisième annonce. Rappelons que seule sa localisation nous l'a fait écartier aux fins de la présente analyse.

that confirm their discipleship and the instruction they have received as disciples. In this situation, it is not their diaconal resources that are needed. Relevant is their relationship to the word of the Lord: they have listened to his words. In these words they have the resources that now may help to overcome their confusion and anxiety. »⁹⁷

L'angélophanie comme telle se termine par la mention : « Et elles se rappelèrent ses paroles. » (Lc 24, 8). Qui a-t-il derrière le terme grec *μιμνήσκειν* ? Implique-t-il la foi ? Pour tenter d'y voir plus clair, il importe d'en explorer l'utilisation dans le corpus lucanien. Le verbe *μιμνήσκειν* dans le Nouveau Testament revient à quatorze reprises : trois fois en *Matthieu*, trois fois en *Jean*, six fois en *Luc* et deux fois en *Actes*⁹⁸. Plus de la moitié des emplois se retrouve donc chez Luc. Voyons comment chaque auteur emploie le mot.

Matthieu l'utilise dans trois contextes qui semblent impliquer tout simplement la mémoire humaine normale. Ainsi, en 5, 23 : « Quand donc tu vas présenter ton offrande à l'autel, si là tu te *rappelles* que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande... »; en 26, 75, le contexte est celui du reniement de Pierre : « Et Pierre *se rappela* la parole que Jésus avait dite : 'Avant que le coq chante, tu m'auras renié trois fois'. »; finalement, en 27, 63, le verbe se retrouve dans la bouche des grands prêtres et des Pharisiens : « ...*nous nous sommes rappelés* que cet imposteur a dit de son vivant : 'Après trois jours, je ressusciterai'. » Comme on le voit, il ne semble pas y avoir de compréhension particulière dans ces trois emplois, et certainement pas de foi impliquée, particulièrement en regard de la troisième citation. Par contre, il faut noter que Pierre ressent une contrition à la suite de son reniement et au rappel des paroles de Jésus.

Chez *Jean*, l'utilisation est très différente et implique une intelligence supérieure des événements. En 2, 17.22, alors que Jésus purifie le Temple en chassant les vendeurs, « Ses disciples *se rappelèrent* qu'il est écrit : 'Le zèle de ta maison me dévorera'. » (v. 17) : ici, on note une compréhension accrue de l'Écriture. Le v. 22 va plus loin : « Aussi, lorsque Jésus se releva d'entre les morts, ses disciples *se rappelèrent* qu'il avait parlé ainsi, et ils crurent à l'Écriture ainsi qu'à la parole qu'il avait dite ». Avec le verbe *croire*, on est ici dans le domaine de la foi en la Parole, celle de la tradition et celle de Jésus. Le troisième passage, 12, 16 évoque l'incompréhension des disciples lors de l'entrée triomphale à Jérusalem, mais ajoute : « ...mais lorsque Jésus eut été glorifié, ils *se rappelèrent* que cela

⁹⁷ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 151. Voir aussi J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 838; B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, p. 130-131; L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 391.

⁹⁸ Mt 5, 23; 26, 75; 27, 63; Lc 1, 54.72; 16, 25; 23, 42; 24, 6.8; Jn 2, 17.22; 12, 16; Ac 10, 31; 11, 16.

avait été écrit à son sujet... ». Sans que l'on puisse parler de foi proprement dite, il s'agit certainement d'une compréhension – intégration accrue du mystère de sa personne.

Qu'en est-il dans le corpus lucanien ? Disons d'emblée que l'usage s'y rapproche plus de celui de Jean que de Matthieu. En effet, en omettant pour un instant les deux emplois qui nous concernent, les autres occurrences réfèrent d'une manière ou l'autre à la sphère divine⁹⁹.

1, 54 dans le Magnificat : « Il (Dieu) est venu en aide à Israël son serviteur *en rappel* de sa bonté »

1, 72 dans le Psaume de Zacharie : « Il (Dieu) *s'est rappelé* son alliance sainte, le serment qu'il a fait à Abraham... »

16, 25 alors qu'Abraham, auprès du pauvre Lazare, s'adresse à l'homme riche qui est à la torture au séjour des morts : « Mon enfant, *rappelle-toi* que tu as reçu ton bonheur durant ta vie... ». Rigato lie ce passage à Dieu, postulant que c'est de lui que le riche tenait ses richesses de son vivant¹⁰⁰. Mais il demeure que l'acte de « se rappeler » n'appartient ni à Dieu, ni à Jésus, mais au riche.

23, 42 relate la parole du bon larron en croix : « Jésus, *rappelle-toi* de moi quand tu viendras comme roi ». La réminiscence sera ici le fait du Christ glorifié.

Ac 10, 31 nous présente Corneille qui explique à Pierre la vision qu'il a eue et il cite la parole de l'ange : « Ta prière a trouvé audience, Corneille, et de tes largesses *la mémoire* est présente devant Dieu ». C'est donc encore Dieu qui se souvient, cette fois des largesses de Corneille.

Ac 11, 16 où Pierre raconte comment l'Esprit Saint a été répandu chez Corneille et il commente : « *Je me suis rappelé* alors de cette déclaration du Seigneur : 'Jean, disait-il, a donné le baptême d'eau, mais vous vous allez recevoir le baptême dans l'Esprit Saint'. » Parlant ainsi, Pierre cite une parole du Ressuscité (Ac 1, 5) qui avait été annoncée par le Baptiste (Lc 3, 16). Cette parole lui donne une compréhension accrue des événements et de la volonté de Dieu en regard de l'effusion de l'Esprit.

L'examen de tous ces cas nous permet-il quelque conclusion quant à ce que Luc veut nous dire au sujet des femmes disciples lorsqu'elles sont enjointes de se « rappeler » et qu'effectivement elles se « rappellent » les annonces de la Passion ? On peut au moins souligner qu'une certaine compréhension des événements pourrait être ici implicite, surtout à la lumière de Ac 11, 16. Elles font acte de mémoire et cette réminiscence, on le verra dans la prochaine section, les poussera à l'action, à la proclamation auprès des Onze et de leurs compagnons. Sans que l'évangéliste nous dise explicitement que les femmes ont accédé à la

⁹⁹ Je nuance ici un peu plus que M.-L. RIGATO, « Remember », p. 270 qui affirme : « (The verb *μυμνήσκεισθαι*)... in Luke's work is always related to God or Jesus ». Il y a au moins un cas, peut-être deux, pour lesquels cette affirmation est discutable.

plénitude de la foi pascale, le souvenir des paroles de Jésus les met en route vers la proclamation. Bien sûr, nous ne sommes pas encore au stade où le Ressuscité lui-même instruit et ouvre à l'intelligence des Écritures comme il le fait avec les deux d'Emmaüs et avec les Onze et leurs compagnons. Il semble toutefois permis de se demander si les femmes ont besoin d'un tel enseignement ou si, ayant conservé et médité en leur cœur la vie et les paroles du Maître, et la mémoire leur ayant été réactivée par les messagers célestes, elles n'ont pas déjà une certaine intelligence pascale de tous ces événements.

À la lumière de l'usage du verbe par Luc, il semble que, sinon la foi, du moins une compréhension intuitive des événements, pourrait donc être implicite dans l'usage du verbe *μυμνήσκωμαι* en Lc 24, 6.8. Pour certaines auteures, le verbe est même « ... a technical term for the postresurrection interpretation of Jesus' words in the light of Old Testament prophecies »¹⁰¹. Comme le Jésus de Luc l'avait lui-même annoncé, les femmes ont constaté de leurs yeux son rejet par les anciens, les grands prêtres et les scribes, et sa mise à mort. Le troisième jour, la vacuité du tombeau et l'annonce des anges ne pourraient que signifier la résurrection qu'il avait aussi prophétisée¹⁰². Johnson abonde dans le même sens et va plus loin : « By telling us that the women *do* remember, Luke informs the reader that the women have come to belief, and the proper understanding of the event »¹⁰³. L'auteur tourne peut-être un peu les coins ronds : en effet Luc ne dit pas que les femmes *crurent*, mais qu'elles *se rappelèrent*. Smith croit, peut-être plus justement, que Luc suppose probablement la foi

¹⁰⁰ M.-L. RIGATO, « Remember », p. 270.

¹⁰¹ C'est le cas chez P. PERKINS, *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*, London, Geoffrey Chapman, 1984, p. 154; aussi T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 152-155. Cette dernière invitera même à se défaire de certains discours théologiques soutenant que seules les christophanies ont pu évoquer la foi (p. 154). En fait, dans les textes, seules les christophanies ont *clairement* généré la foi *initiale*. On peut se demander pourquoi et la question sera brièvement évoquée dans la prochaine section de ce chapitre. Mais il demeure que ce ne sont que ceux – et celles – ayant vécu une telle expérience qui peuvent être qualifiés de *témoins de la résurrection*. Par la suite, c'est par le témoignage que la foi se transmettra. Ceux qui ainsi, et jusqu'à aujourd'hui, y accèdent deviennent témoins de la *foi en la résurrection*, non de la résurrection elle-même.

¹⁰² J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 837-838 souligne que les femmes, lors de leur venue au tombeau ne comprennent pas et cherchent Jésus au mauvais endroit, parmi les morts. L'antidote à cette incompréhension sera justement la mémoire qui leur permettra de comprendre la vie de Jésus dans ce double mouvement de souffrance et justification, lesquels accomplissent la volonté de Dieu.

¹⁰³ L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 391. Voir aussi J. NOLLAND, *Luke*, p. 1190-1191; R.J. KARRIS, « Women and Discipleship... », p. 15; E.A. DE BOER, « The Lukan Mary Magdalene... », p. 153. *Contra* R.J. DILLON, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word*, (AnBib 82), Rome, Institut Biblique Pontifical, 1978, p. 51-52. I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 887, souligne pour sa part qu'on ne sait si les femmes accèdent à la foi à la suite du message de l'ange. J.-M. GUILLAUME, *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus*, (EB), Paris, Gabalda, 1979, p. 65-66, soutient quant à lui que les femmes n'ont pas besoin de christophanie puisqu'elles accèdent à la foi, mais que celle-ci ne peut être communiquée; c'est l'apparition qui permet de proclamer le kérygme et de communiquer l'expérience.

des femmes mais ne la mentionne pas explicitement pour ne pas court-circuiter la progression dramatique de son récit¹⁰⁴.

Quoi qu'il en soit, on constate tout de même que Luc, dans les modifications rédactionnelles qu'il apporte à la tradition du tombeau vide, met les femmes en valeur plus que quiconque. L'évangéliste choisit de souligner qu'elles étaient là en Galilée; il en fait les auditrices des enseignements de Jésus, ainsi que des prophéties concernant sa mort et sa résurrection; elles deviennent, sous sa plume, des réceptrices du message de la résurrection, se rappelant ce qui leur a été dit et amorçant vraisemblablement une compréhension des événements de Pâques qu'elles s'empresseront d'aller raconter, sans que cela ne leur ait été demandé. C'est l'objet de la prochaine section.

6.6 La démarche spontanée des femmes et la réaction des Onze

Un autre point de ce récit est en effet tout à fait propre à Luc. On ne demande pas aux femmes présentes d'aller annoncer la nouvelle aux hommes du mouvement. Dans les évangiles de *Marc* et *Matthieu*, le/les ange(s) expliquent la vacuité du tombeau aux femmes pour ensuite leur demander de transmettre un message : « Allez dire à ses disciples et à Pierre : 'Il vous précède en Galilée; c'est là que vous le verrez...' » (Mc 16, 7); « Puis, vite, allez dire à ses disciples : 'Il est ressuscité des morts', et voici qu'il vous précède en Galilée; c'est là que vous le verrez » (Mt 28, 7)¹⁰⁵. En *Jean*, c'est Jésus lui-même qui mandate Marie de Magdala : « ...Pour toi, va trouver mes frères et dis-leur que je monte vers mon Père qui est votre Père, vers mon Dieu qui est votre Dieu. » (Jn 20, 17). Mais en *Luc*, la parole des messagers se limite à l'interprétation du tombeau vide et à l'appel à la réminiscence des femmes. Pourquoi ?

On pourrait commenter cela, et certaines le font, en disant qu'en *Luc*, les femmes ne reçoivent aucun mandat, sous-entendant ainsi qu'on diminue leur importance et leur rôle. C'est ainsi que Schaberg, soulignant que le récit du tombeau vide en *Luc* est très différent des autres évangiles canoniques et de celui de Pierre, dira : « Most important, in Luke the women are not commissioned to go tell the disciples that they will see the risen Jesus in

¹⁰⁴ R.H. SMITH, *Easter Gospels*, p. 109. Pour une étude minutieuse de cette progression dramatique de Lc 24, voir O. MAINVILLE, « De Jésus à l'Église ».

¹⁰⁵ Comme le fait remarquer S. TUNC, *Des femmes aussi...*, p. 47-48, Marc et Matthieu ne semblent pas inclure les femmes dans le groupe des disciples, puisqu'elles doivent « aller dire à ses disciples... ». Jean s'exprime différemment en demandant à Marie d'aller dire à « ses frères ».

Galilee »¹⁰⁶. Reid est plus catégorique lorsqu'elle affirme qu'en *Luc*, les femmes n'ont pas besoin de témoigner et que, lorsqu'elles le font, elles ne sont pas crues; elles peuvent tout au plus se rappeler, mais c'est aux hommes de proclamer¹⁰⁷. Karlsten Seim souligne pour sa part que quelques auteurs considèrent les femmes disciples au tombeau vide en *Luc* comme des porteuses transitoires d'un message qui ne leur est pas destiné¹⁰⁸. Les analyses de la présente thèse quant au traitement des femmes dans l'évangile de Luc, et particulièrement en regard de la manière dont elles sont décrites dans les récits de Passion et au tombeau, vont totalement à l'encontre d'une telle interprétation.

La présente étude ne peut en effet nous amener qu'au constat suivant : les femmes reçoivent l'annonce de la résurrection pour elles-mêmes, à titre de disciples fidèles. Karlsten Seim soutient que Luc a remplacé l'envoi vers les Onze retrouvé en Mc 16, 7 par un énoncé qui met effectivement l'accent sur leur qualité de disciples. Elle souligne : « ... the women are themselves the first addressees of the resurrection message in a way that confirm their discipleship and the instruction they have received as disciples »¹⁰⁹. Il est d'ailleurs intéressant, comme le fait remarquer Johnson, de constater que Luc construit sa scène à l'inverse de sa source : en *Marc*, les femmes sont envoyées avertir les Onze et n'y vont pas, par crainte; en *Luc*, elles ne sont pas envoyées mais prennent tout de même l'initiative d'aller annoncer la nouvelle aux Onze et à leurs compagnons. Luc élimine ainsi toute la connotation négative du récit marcieu, ce qui fait dire à Johnson : « The problem of disbelief is not that of the women, but of the men... »¹¹⁰.

C'est donc de leur propre chef qu'elles prennent l'initiative d'aller annoncer la nouvelle au reste du groupe dont elles font partie à part entière :

Et étant retournées du tombeau, elles annoncèrent toutes ces choses aux Onze et à tous les autres. Or, c'était Marie de Magdala et Jeanne et Marie de Jacques et les autres avec elles. Elles disaient ces choses aux apôtres, et ces paroles apparurent selon eux comme bêtise, et ils refusaient de les croire.

¹⁰⁶ J. SCHABERG, « Luke », p. 290.

¹⁰⁷ B. REID, *Choosing the Better Part ?*, p. 201-202.

¹⁰⁸ T. KARLSTEN SEIM, *The Double Message*, p. 150. Elle réfère, à la note 159, à deux articles que je n'ai pu consulter : L. FATUM, « Selvtøegt og seksualbegrensning. Noget om de bibelske kvindemodeller og deres applevoerdi », *Fonix* 3 (1979) 238-258; L. MARIN, « Die Frauen am Grabe. Versuch einer Strukturanalyse an einem Text des Evangeliums », dans C. CHABROL et L. MARIN, éd., *Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel*, Munich, 1973, p. 67-85.

¹⁰⁹ T. KARLSTEN SEIM, *The Double Message*, p. 151; aussi C. OSIEK, « The Women at the Tomb : What are they doing there ? », *Ex Auditu* 9 (2005) 97-107, p. 100; B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, p. 131.

¹¹⁰ L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 391.

Retournant d'où elles sont parties le matin pour aller au tombeau, retrouvant leurs condisciples du mouvement Jésus, elles décident de leur raconter *toutes ces choses* : leur arrivée, l'absence du corps, l'apparition des messagers, leur révélation et, certainement, leur interprétation à elles, ces femmes qui se souviennent, de ces faits extraordinaires. C'est le moment que Luc choisit pour les nommer : des témoins « officiels » se doivent d'être identifiées. Et il le fait, selon l'habitude qu'il est le seul à avoir, en mettant en parallèle les deux groupes : Marie de Magdala, Jeanne et Marie de Jacques font miroir aux Onze; *les autres avec elles se mesurent à tous les autres*. Mais l'auteur ne se contente pas de les mettre en parallèle : il les place également en contraste. En effet, les femmes *disaient ces choses*, probablement à répétition comme le laisse entendre le verbe à l'imparfait. Les Onze et leurs compagnons, quant à eux, *refusaient de les croire* : encore un imparfait marquant le refus répété de croire face à toutes les tentatives de persuasion. En rapportant l'incrédulité obstinée des disciples, Luc semble ici les diminuer et, en comparaison, valoriser les femmes : en effet, le lecteur / la lectrice sait qu'elles ont raison !

Ceci dit, pourquoi Luc prend-il la peine d'insister sur l'incrédulité des disciples ? Une première série d'interprétations, d'ordre théologique, suggère que la foi initiale émane des christophanies et que le tombeau vide ne peut la générer. Selon Osiek, cette orientation théologique des évangiles viendrait de ce qu'une foi basée sur le tombeau vide rendrait le témoignage des femmes incontournable; par contre, une foi basée sur les apparitions met les hommes à l'avant plan. Le témoignage des femmes n'est donc plus nécessaire¹¹¹. Cette opinion fort intéressante, notamment au plan sociologique, n'est cependant pas des plus répandue et ne peut malheureusement être démontrée de manière satisfaisante. Dans un courant plus traditionnel, Guillaume soutient que, si l'expérience des femmes au tombeau selon Luc suscite la foi chez elles, celle-ci ne peut être communiquée : c'est la christophanie qui permet de proclamer le kérygme¹¹². Je dirais plus précisément que c'est la christophanie *aux Onze* qui leur permet de proclamer *publiquement* le kérygme et d'être

¹¹¹ C. OSIEK, « The Women at the Tomb », p. 105. L'auteure ajoute cependant, avec justesse me semble-t-il, que l'élimination du témoignage des femmes, compte tenu de l'époque, a pu opérer de manière quasi inconsciente et qu'on ne doit pas y voir de misogynie active.

¹¹² J.-M. GUILLAUME, *Luc, interprète des anciennes traditions...*, p. 65-66. Plusieurs auteurs considèrent cependant qu'en *Luc*, c'est d'abord le rappel des Écritures qui suscite la foi. Ainsi, J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, p. 1558, dira concernant l'épisode d'Emmaüs : « Before the veil is removed from their sight, they have to be instructed... It is the Lukan proof-from-prophecy theology that is at work ». Aussi, E.E. ELLIS, *The Gospel of Luke*, p. 271 : « Each episode sets forth the witness of prophecy as the sufficient and only persuasive evidence for the resurrection. The prophecies of Jesus in this regard are equated with those from Scripture ».

crus. Car, en effet, les évangélistes ne racontent pas quel est l'impact des rares christophanies aux femmes. Indépendamment de son historicité, celle en *Matthieu* semble d'abord là pour accentuer le lien entre la tradition du tombeau vide et celle des apparitions galiléennes; elle fait reposer sur un ordre du Ressuscité le fait de déplacer la rencontre entre le Christ et les siens en Galilée plutôt qu'à Jérusalem, comme le fait remarquer Mainville¹¹³. L'apparition à Marie de Magdala en *Jean* ne nous aide guère plus à résoudre la question puisque l'évangéliste ne nous dit pas comment la parole de Marie fut accueillie par les disciples (Jn 20, 18) et rien dans ce qui suit ne laisse paraître qu'il y eut une telle annonce. Nous en sommes donc réduits à ne connaître que l'effet de la/des christophanie(s) aux Onze, et encore seulement parce que nous avons le livre des *Actes*¹¹⁴. Aucun évangéliste ne fait état des réactions à la prédication apostolique. Pour résumer ce point, on pourrait donc émettre l'hypothèse que les Onze et leurs compagnons ne croient pas parce que les femmes ne peuvent témoigner qu'elles ont *vu* le Ressuscité, et qu'eux-mêmes n'ont pas encore eu une apparition¹¹⁵.

Dans un autre registre, on voit s'affronter diverses interprétations de l'incrédulité des Onze, tournant celles-là autour de la question du genre. J'en relèverai trois. D'abord, quelques auteurs croient que c'est une manière pour l'évangéliste de discréditer les femmes en montrant à quel point leur parole comptait peu dans le contexte social de l'époque, même aux yeux des disciples. Bauckham pose la question clairement, lorsqu'il évoque la réaction négative des disciples en *Luc*, dans la finale longue de *Marc* ainsi que dans l'apocryphe *l'épître des Apôtres* : « Do these account imply simply that the content of the message the women bring is incredible, or does the gender of the messengers compound the incredibility of their message ? »¹¹⁶. Certaines y vont plus carrément. Ainsi en est-il de Schüssler Fiorenza qui affirme : « Luke's gospel already attempts to play down the role of women as proclaimers of the Easter kerygma, by stressing 'that the words of the women

¹¹³ On retrouve son développement dans O. MAINVILLE, *Les christophanies...*, p. 163-166.

¹¹⁴ Bien sûr, la liste traditionnelle de 1 Cor 15 fait aussi état des apparitions dont Pierre et les Onze sont les premiers bénéficiaires. Mais elle ne nous dit rien de l'effet de la proclamation à la suite de la christophanie, de la réception du témoignage qui s'en suivit. Paul nous parlera plus des conséquences que la christophanie eut sur lui, notamment en 2 Cor 12, 1-10; Gal 1, 13 – 2, 10. Tout son corpus nous informe aussi des suites de sa prédication. Mais ce sont les *Actes* qui, essentiellement, nous parlent de l'effet de la prédication apostolique.

¹¹⁵ Comme on le verra dans la suite du texte, même si les femmes avaient *vu* le Ressuscité, peut-être les hommes ne les auraient-ils pas crues davantage.

¹¹⁶ R. BAUCKHAM, *Gospel Women. Studies of the Named Women in the Gospels*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002, p. 269. L'auteur développe aussi à quel point les femmes étaient moins crédibles en matière religieuse (p. 270-273). Aussi, J. NOLLAND, *Luke*, p. 1191.

seemed to the eleven an idle tale and they did not believe them' »¹¹⁷. Reid conclura une analyse similaire par ces quelques mots lapidaires : « Luke's redaction of his traditions results in a definite diminishment of the role of the Galilean women (...) In Luke, they are not needed to testify; others have also seen. Should a women nonetheless attempt to proclaim, Luke's presentation encourages his readers to disregard her words as sheer nonsense »¹¹⁸. Comme à son habitude, l'auteure cherche systématiquement à discréditer Luc.

Outre ces réactions que l'on peut, pour plusieurs, qualifier d'anti-lucaniennes, d'autres diront plus sobrement, et c'est la deuxième interprétation liée au genre, que le témoignage des femmes n'était pas reconnu dans la société du temps, notamment au plan juridique. Ainsi Bovon, commentant le fait que Marie de Magdala ne soit pas mentionnée dans la liste de 1 Co 15, dira : « Comme le droit juif n'accueillait pas le témoignage des femmes, la présence de Marie Madeleine est indésirable aux yeux de certains, car elle ôte du poids à la liste de témoins »¹¹⁹. Ilan¹²⁰ relève cependant certains cas où il était accepté : témoigner du décès d'un homme pour permettre à la veuve de se remarier; faire attester de la primauté de naissance entre deux jumeaux par la sage-femme; etc... On pouvait même accepter la parole d'une femme témoignant pour sa propre cause : femme affirmant qu'elle est divorcée, ancienne captive témoignant de sa chasteté, etc... Elle conclut que le peu de valeur accordé au témoignage des femmes en cour était un principe général truffé d'exceptions. Mais elle souligne aussi que la chose était évitée quand c'était possible « because 'no man wants his wife to degrade herself in court' (*bKet.* 74b) »¹²¹. Elle ajoute que le débat théologique concernant le témoignage des femmes, notamment de Marie

¹¹⁷ E. SCHÜSSLER FIORENZA, « Word, Spirit and Power : Women in Early Christian Communities », dans R. RADFORD RUETHER et E. McLAUGHLIN, éd., *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, New York, Simon and Schuster, 1979, p. 30-70, p. 52. L'auteure y soutient aussi que cet énoncé de Luc s'inscrit dans le débat du 1^{er} siècle entre les groupes chrétiens patriarcaux et égalitaires; Luc serait du premier courant alors que les apocryphes gnostiques représenteraient le second (voir son développement complet, p. 51-57)

¹¹⁸ B.E. REID, *Choosing the Better Part ?*, p. 201-202. L'auteure ajoutera même que les femmes d'aujourd'hui intègrent ce message et considèrent la proclamation comme réservée aux hommes. Bien que cela puisse être le cas dans le milieu d'où s'exprime sa théologie, je doute que ce sentiment soit maintenant généralisé et qu'il dépende principalement de ce texte de Luc.

¹¹⁹ F. BOVON, *Les derniers jours de Jésus*, p. 73. Dans la même veine, voir J.D.G. DUNN, *Jesus Remembered*, p. 833. Dans une recherche ultérieure, il faudrait étudier pour elle-même la question de l'historicité de la christophanie aux femmes en regard de leur absence dans la liste traditionnelle que Paul reprend en 1 Co 15, 5-8. Plus généralement, sur la valeur du témoignage des femmes, voir aussi T. KARLSEN SEIM, « The Gospel of Luke », p. 750-751.

¹²⁰ T. ILAN, *Jewish Women...*, p. 164-166.

Madeleine, en regard de la résurrection « is not relevant here »¹²², puisqu'il ne se déroulait pas dans une cour de justice. Osiek souligne pour sa part que le témoignage des femmes était reçu dans plusieurs cas : « ...in domestic, family and private law (...) women functioned as legal persons »¹²³. Mais comme on le voit, sa recevabilité dépend des questions traitées et il n'est pas certain que l'attestation d'un cas de « résurrection » soit dans le registre habituel des témoignages des femmes.

À l'autre bout du spectre argumentaire autour de la question du genre, et c'est la troisième interprétation, on pourrait avancer, comme je l'ai souligné précédemment, que Luc cherche à valoriser les femmes du mouvement Jésus au détriment des hommes, provoquant un autre de ces renversements de rôles dont il a le secret¹²⁴. De fait, l'auteur biblique semble plutôt dénoncer les rapports de genre prévalant à son époque, puisque son récit présente des femmes qui sont dans le vrai et des disciples masculins qui sont dans l'erreur¹²⁵. Peut-être aussi s'élève-t-il contre une conviction patriarcale de son temps, à savoir qu'en matière religieuse, ce sont les hommes qui ont le privilège des révélations divines, donc d'agir comme médiateurs entre Dieu et les humains¹²⁶. Le récit lucanien du retour des femmes après leur visite au tombeau illustrerait, dans la réaction masculine, cette conviction qu'un tel privilège leur est réservé. Cette manière qu'a Luc d'opérer des révélations hors normes nous est déjà familière. Dans les récits d'enfance, il présente des femmes qui sont bénéficiaires de révélations divines : Élisabeth, la prophétesse Anne et surtout Marie qui reçoit elle-même l'annonce de la naissance de Jésus alors que cette révélation est octroyée à Joseph dans l'évangile de Matthieu. Pour Luc donc, la révélation

¹²¹ T. ILAN, *Jewish Women...*, p. 165. On a abordé cette question de manière plus élaborée dans la première partie de la thèse, dans le cadre du chapitre 2 portant sur la condition des femmes.

¹²² T. ILAN, *Jewish Women...*, p. 165-166, note 26.

¹²³ C. OSIEK, « The Women at the Tomb... », p. 104.

¹²⁴ B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, p. 130-131. Sur le renversement des rôles et la prédominance des femmes chez Luc, voir aussi, dans le même ouvrage, p. 143.

¹²⁵ J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 840, soulignera : « ... those doing the reporting are women in a world biased against the admissibility of women as witnesses ». Voir aussi T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 156; aussi, de la même auteure, dans « The Gospel of Luke », p. 750-751. Mais il ne faudrait pas oublier les nuances que nous venons de souligner quant à la validité du témoignage des femmes.

¹²⁶ Cette hypothèse est avancée par R. BAUCKHAM, *Gospel Women*, p. 275. On retrouve des exemples de ce qu'il avance dans PSEUDO-PHILON, *Les Antiquités bibliques*. Tome 1 : *Introduction et texte critique*, (SC 229), Paris, Cerf, 1976, p. 110-113; 288-291 : Myriam, sœur de Moïse, aurait eu un songe au sujet de la naissance de son frère, mais ses parents ne la croiront pas; de même Manoah, père de Samson, refuse de croire que sa femme, plutôt que lui, ait eu un songe lui annonçant qu'ils auraient un fils.

divine peut aussi se manifester par l'intermédiaire des femmes, ce qui est un autre signe du renversement socio-religieux amené par le règne de Dieu et annoncé par Jésus¹²⁷.

À la suite de toutes ces considérations, peut-on maintenant déterminer si l'incrédulité manifestée par les Onze et leurs compagnons envers l'annonce des femmes en *Luc* s'explique par des considérations théologiques ou plutôt sociologiques, notamment la question du genre, ou si une troisième raison pourrait entrer en jeu ? Il est impossible de remonter jusqu'à l'intention de l'évangéliste. Le motif théologique, soit celui postulant que la foi surgit des christophanies, ne peut être totalement écarté considérant l'auditoire grec auquel Luc s'adresse : si, pour asseoir son argument, il doit « faire manger le Ressuscité » (Lc 24, 42-43), encore plus doit-il minimalement le faire voir par ceux qui seront ses témoins officiels. De plus, cette incrédulité des Onze, principalement propre à *Luc* mais qui trouve sa personnification dans la réaction de Thomas (Jn 20, 24-29), qui se manifeste aussi dans les doutes de « ceux-ci » sur la montagne (Mt 28, 17) et surtout dans la finale longue de Marc (Mc 16, 11.13.14)¹²⁸ sert bien un motif apologétique. Robert Smith suggère que Luc veut montrer à quel point les premiers porteurs de l'Évangile étaient « ...unsentimental and hardheaded realists in need of proof before they would believe and proclaim the resurrection of Jesus from the dead »¹²⁹. L'évangéliste aurait organisé son récit afin de bien montrer que la réalité de la résurrection s'était imposée à ses hérauts malgré eux, par le biais d'évidences incontournables. Smith suggère donc que Luc a présenté cette thématique du doute pour des raisons apologétiques, afin de contrer les arguments « ... to the wisdom of the world and the evidence of mind and senses »¹³⁰ contre la réalité de la résurrection. Bien que séduisante, cette hypothèse pose problème. D'abord, comme on vient de le voir, le thème de l'incrédulité n'est pas propre à Luc : on peut donc difficilement y déceler une stratégie purement rédactionnelle d'un auteur. De plus, la proposition de Smith serait beaucoup plus plausible si l'incapacité à croire des disciples se manifestait envers d'autres hommes; à cet égard, la catéchèse autour de Thomas s'accorderait mieux à une telle

¹²⁷ C'est ce que suggère B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, p. 165, en parlant de l'évangile de Marc. Mais le point s'applique tout aussi bien, sinon mieux, à celui de Luc.

¹²⁸ Cette finale longue de *Marc* s'inspire largement des récits de Jean et Luc.

¹²⁹ R.H. SMITH, *Easter Gospels*, p. 111. Voir aussi W. HENDRIKSEN, *Gospel according to Luke*, p. 1055; R.H. STEIN, *Luke*, p. 606. J. NOLLAND, *Luke*, p. 1191, semble d'accord avec Smith lorsqu'il dit: « the later testimony of the Apostles is that much more impressive because they have been so hard to convince ». Mais quelques lignes auparavant, il affirmait en parlant de la réaction des Apôtres en Lc 24, 11: « The formulation is likely to be Lukan, but some traditional basis may be suggested by the use of a similar motif in John 20, 25.27 ». On se demande un peu si l'auteur défend l'historicité de l'incrédulité des disciples ou la construction littéraire, ou les deux.

hypothèse. Finalement, dans une telle logique, pourquoi présenter Pierre, le principal porte-parole, comme plus enclin à croire les femmes ? Je reviendrai sur cette question.

Bauckham soulignait que, si le genre n'était pas le seul élément en jeu, il pouvait néanmoins constituer un aspect de la question¹³¹. La présente recherche semble aussi ouvrir à cette possibilité, surtout si on la considère dans l'optique de la valorisation des femmes disciples par Luc. Outre le fait qu'elles y ont des révélations divines, ce ne serait pas non plus la première fois que Luc soulignerait la supériorité de la foi des femmes par rapport aux hommes. Rappelons-nous dans un premier temps le récit de la pécheresse pardonnée (Lc 7, 36-50) : l'amour plein de foi dont elle fait preuve à l'égard de Jésus lui vaut le pardon, alors que la charité étriquée du pharisien le coupe de la miséricorde divine, dont il n'estime probablement pas avoir besoin du haut de sa position de juste. On trouve aussi une certaine similarité de situation dans le récit de guérison de la femme courbée (Lc 13, 10-17). Ici, la femme n'est pas ouvertement comparée au chef de la synagogue. Mais le Jésus de Luc, tout en couvrant de honte le notable pour sa compréhension étroite de la Loi, qualifie la femme de « fille d'Abraham », une expression inattendue à l'égard d'une femme mise à l'écart par son infirmité. Restaurée comme membre à part entière de la communauté des enfants d'Abraham, sa situation est enviable et son honneur est rétabli devant un chef de synagogue déshonoré parce que critiqué pour son étroitesse d'esprit légaliste. Lorsqu'on examine honnêtement l'ensemble de l'évangile de Luc, si l'incrédulité des disciples est liée à des questions de genre, ce ne peut qu'être dans l'optique de valoriser les femmes¹³²; peut-être y souligne-t-on aussi que la société de l'époque, représentée par les Onze et leurs compagnons, ne prenait pas en compte le témoignage des femmes, vraisemblablement à tort dans ce cas-ci.

Dans son étude rédactionnelle de Lc 24, Mainville a en quelque sorte joint les deux arguments – le propos théologique et le manque de crédibilité du témoignage féminin – en s'attardant au sens de la visite de Pierre au tombeau¹³³. D'une part, celui-ci doit aller en confirmer la vacuité, le témoignage des femmes ne suffisant pas, afin d'en attester la validité comme lieu de révélation au sujet du Vivant; quant à la révélation elle-même, elle

¹³⁰ R.H. SMITH, *Easter Gospels*, p. 111.

¹³¹ R. BAUCKHAM, *Gospel Women*, p. 269.

¹³² C'est aussi ce que soulignait la recherche de J.M. ARLANDSON, *Women, Class and Society...*, à laquelle on a fait allusion dans la première partie de la thèse et démontrant que Luc, dans son double ouvrage, élève souvent des femmes de basse condition, au détriment d'hommes parfois bien en vue.

¹³³ Pour l'intégrale de la démonstration, voir O. MAINVILLE, « De Jésus à l'Église », p. 197-198.

sera confirmée par les trois christophanies contenues dans le reste du chapitre et qui seules peuvent faire naître la foi initiale : celle aux voyageurs d'Emmaüs, à Pierre, celle aux Onze et leurs compagnons. L'affirmation du Ressuscité comme Vivant s'avère en effet indispensable, à la fois au déroulement de la fin de l'évangile et à la théologie, la pneumatologie et l'ecclésiologie des *Actes*, comme on l'a souligné lors de l'analyse de la parole des messagers.

Mais au-delà des hypothèses rédactionnelles, dont l'essentiel des argumentaires repose sur l'opinion qu'on a de l'attitude de Luc à l'égard des femmes, et au-delà des considérations théologiques, ne doit-on pas aussi se demander si le motif du doute au sein du groupe des disciples n'a pas une source bien plus simple et évidente : ne comporterait-il pas tout simplement un substrat historique que chaque évangéliste retravaille à sa façon ? Il ne s'agit pas ici de se demander si les Onze ont douté *de la parole des femmes*, mais plutôt s'ils ont expérimenté le doute lorsqu'ils ont commencé à prendre conscience de la résurrection de Jésus et ce, quelle que soit la forme historique de cette prise de conscience : tombeau vide interprété par des femmes qui appliquent d'elles-mêmes les prophéties du premier testament à Jésus; christophanie dont une ou des femmes font rapport; christophanie à Pierre et/ou aux apôtres déjà rentrés en Galilée; hallucination collective; ou toute autre hypothèse. La présente quête d'un substrat historique ne vise donc que le motif du doute et non ses mises en scène particulières, même si elles doivent être évoquées pour aider à valider l'historicité du motif lui-même.

Ainsi, Matthieu situe ce doute sur la montagne, de la part de « ceux-ci » : « Le voyant, ils se prosternèrent, mais ceux-ci doutèrent » (Mt 28, 17). Jean le déploie dans l'allégorique récit de Thomas, afin de catéchiser ceux qui ont des doutes¹³⁴. Mais c'est Luc qui va le plus loin, en se servant de cet élément traditionnel pour mettre en valeur la fidélité et la foi exemplaires des femmes disciples. Il est conscient de la valeur relative accordée au témoignage des femmes dans sa culture, mais ce qui lui importe, c'est surtout de montrer le doute des uns, peut-être en contraste avec la foi spontanée des autres. Il renchérit d'ailleurs en 24, 25 : après que les deux d'Emmaüs aient rapporté les propos des femmes et

¹³⁴ Là encore, je ne considère pas que le récit de Thomas soit historique. Il est vraisemblablement une catéchèse sur le « croire sans voir », nécessaire à la communauté johannique. Selon O. MAINVILLE, « Les apparitions du Ressuscité. Fonctions et enjeux théologiques », dans O. MAINVILLE et D. MARGUERAT, éds, *Résurrection*, p. 175-193, p. 187, « les incrédulités de la communauté sont donc ici récapitulées dans l'attitude de Thomas ». Mais cela ne signifie cependant pas que le récit ne puisse aussi accessoirement rappeler une certaine incrédulité de la part des disciples lors des premières manifestations du Ressuscité.

la visite de quelques-uns au tombeau trouvant les choses comme les femmes leur avaient décrites, mais sans le voir, son Jésus leur lancera : « Esprits sans intelligence, cœurs lents à croire tout ce qu’ont déclaré les prophètes ! » La parole du Ressuscité donne implicitement raison aux femmes et affirme que les disciples auraient dû croire leurs explications qui vont dans le sens de ce qu’avaient annoncé les prophètes, comme elles-mêmes ont manifesté, toujours selon Luc, une ouverture à la parole des messagers divins.

L’incrédulité des disciples se confirme aussi, indépendamment de la mise en scène qu’en ont faite Luc et Jean, si l’on considère le critère d’attestation multiple. En effet, la thématique est présente en *Jean*, en *Luc*¹³⁵ et, de manière atténuée, en *Matthieu*. S’il y a une grande différence dans le traitement du motif entre *Luc* (lors du retour des femmes du tombeau), *Matthieu* (sur la montagne devant le Ressuscité lui-même) et *Jean* (avec le récit de Thomas), on retrouve par contre certains points communs entre le doute manifesté par les disciples sur la montagne (Mt 28, 17) et celui des Onze et leurs compagnons lors de la christophanie du soir de Pâques (Lc 24, 41). Dans tous ces cas, comme on ne peut parler de sources communes, il faut postuler une réalité largement connue quant au doute manifesté par les premiers récipiendaires des christophanies¹³⁶; réalité probablement déjà présente au sein de la tradition orale et de notoriété tellement publique que trois évangélistes, de même que l’éditeur de *Marc*, ne peuvent que la reprendre chacun à leur manière, malgré l’embarras évident suscité par un tel doute de la part de ceux et celles qui le connaissaient le mieux de son vivant.

Comme si cet embarras d’un doute face à la personne du Ressuscité n’était pas suffisant, Luc, et lui seul encore une fois¹³⁷, sent le besoin d’en ajouter en le doublant d’un embarras lié au genre, lors du retour des femmes du tombeau. La parole de celles-ci, dont le lecteur sait qu’elle est vraie, est ridiculisée par les futurs porteurs du message qui, vraisemblablement, devront faire amende honorable, bien que cela ne soit pas rapporté par l’évangéliste. Une mise en scène où des femmes ont raison devant des hommes – et qui plus est les porte-paroles officiels – les mettant en valeur, plaçant leur foi en contraste évident avec le manque de foi des hommes. Cela est cohérent avec le portrait que

¹³⁵ Si je considère principalement ici le retour des femmes du tombeau, il ne faut pas oublier l’autre récit de Luc, celui de la christophanie aux Onze et leurs compagnons, où se manifeste aussi une certaine incrédulité, comme en témoigne l’usage du mot *ἀπιστούντων* (Lc 24, 41).

¹³⁶ Le témoignage de la finale longue de *Marc* ne peut être considéré puisqu’il prend vraisemblablement sa source en *Luc* et *Jean*.

l'évangéliste en trace tout au long de son évangile. Cet embarras du manque de foi, ayant vraisemblablement un fond d'historicité, est ici volontairement doublé d'un embarras lié au genre. Luc voudrait valoriser les femmes disciples au détriment de leurs collègues masculins qu'il n'aurait pu mieux faire.

Le thème de l'incrédulité des disciples a donc bien des chances d'émerger d'un substrat historique dont on ne sait exactement comment il a pu se manifester. A-t-il eu lieu lors d'une christophanie à des disciples masculins, indépendamment de tout message transmis par des femmes ? Se serait-il manifesté en regard d'une information provenant de femmes et selon laquelle le corps aurait disparu ? Aurait-il pu surgir alors qu'une ou des femmes auraient affirmé avoir vu le Ressuscité ? Ou encore, pourrions-nous imaginer qu'hommes et femmes ont bénéficié d'une christophanie mais que seules les femmes ont cru, de manière immédiate et inconditionnellement ? Autant d'hypothèses invérifiables mais qui ouvrent la voie à de possibles reconstructions des tous premiers moments du christianisme.

Mais, plus accessible pour nous, nous voici devant une rédaction lucanienne qui, dans un premier temps, présente les femmes, non comme des commissionnaires, mais comme des disciples recevant de plein droit la nouvelle de la résurrection; elles seules décident d'aller avertir les hommes du mouvement. Puis, l'évangéliste reprend un motif probablement historique, celui du doute des apôtres, et le met en scène en valorisant encore une fois la fidélité et l'ouverture des femmes, contrastée à la résistance masculine. Tout n'est pas réglé pour autant. Il reste, dans ce chapitre, une question à traiter, peut-être la plus délicate, avant d'absoudre Luc de toute misogynie.

6.7 L'absence de christophanie au tombeau

La question est de taille : si Luc est si favorable aux femmes, s'il ne manque pas une occasion de les mettre en valeur, comment se fait-il que, contrairement à Matthieu et Jean, il ne relate aucune christophanie au tombeau ? Le fait qu'on n'en trouve pas dans la finale courte de Marc, sa source, n'est certes pas un argument : on a vu que Luc ne se gêne pas pour modifier la tradition qu'il reçoit, notamment si on pense à la parole des messagers au tombeau, ou encore pour ajouter à la séquence traditionnelle des événements du matin de

¹³⁷ Jean aurait pu élaborer une mise en scène similaire, alors que Marie de Magdala va trouver les Onze pour leur transmettre un message de la part du Ressuscité. Il choisit plutôt de ne rien dire de plus.

Pâques, comme dans le cas du récit d'Emmaüs. On pourrait aborder la question sous l'angle de l'historicité : y a-t-il eu, autour du tombeau vide, une ou des apparitions à une ou des femmes ? Dans la recherche actuelle, les auteures sont divisées à peu près également entre ceux qui croient en l'historicité de ces apparitions et ceux qui n'y voient qu'une construction ultérieure à caractère apologétique ou catéchétique¹³⁸. Je dois ici résister à la tentation d'analyser cette problématique car cela constituerait une thèse en soi¹³⁹. De plus, la critique de la rédaction lucanienne sur le motif des femmes disciples ne nécessite pas de trancher cette question. Au moment où Luc rédige son évangile, la tradition existe et circule vraisemblablement puisque Matthieu en fait état¹⁴⁰. Les questions à se poser sont plutôt celles-ci : Luc a-t-il eu connaissance d'une telle tradition de christophanie aux femmes aux alentours du tombeau ? Si oui, pourquoi l'omet-il ? Ou la déguise-t-il ? Pourrait-on aborder la question, non en termes historiques, mais en regard de l'intention théologique et ecclésiologique de l'évangéliste, telle qu'on peut la discerner dans son double ouvrage ?

¹³⁸ Contre l'historicité, on trouve entre autre R. SCHNACKENBURG, *The Gospel according to John*, vol. 3, (HTCNT), New York, Crossroad, 1982, p. 321; G. LÜDEMANN, *The Resurrection of Jesus. History, Experience and Theology*, Minneapolis, Fortress, 1995, p. 132; R.H. FULLER, *The Formation of the Resurrection Narratives*, New York, Macmillan, 1971, p. 78; E. BODE, *The First Easter Morning. The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus*, (AnBib 45), Rome, Institut Biblique Pontifical, 1970, p. 55-56; O. MAINVILLE, *Les christophanies...*, p. 111ss. En faveur de l'historicité, notons D. WENHAM, « The Resurrection Narratives in Matthew's Gospel », *TynBull* 24 (1973) 21-54, p. 32-35; P. BENOÎT, « Marie Madeleine et les disciples au tombeau selon Jn 20, 1-18 », dans W. ELTESTER, éd., *Judentum Urchristentum Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias*, Berlin, Alfred Töpelmann, 1964, p. 141-152, partic. p. 151-152; W.L. CRAIG, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*, (SBEC 16), Lewiston, Edwin Mellen Press, 1989, p. 257-259; F. BOVON, « Le privilège pascal de Marie-Madeleine », *NTS* 30 (1984) 50-62, p. 51; J.D.G. DUNN, *Jesus Remembered*, p. 843.

¹³⁹ Pour le bénéfice des lecteurs et lectrices de la présente thèse, j'admets être profondément convaincue de l'historicité de ces apparitions aux femmes, principalement pour une raison : dans la culture de l'époque, il semble impossible de croire qu'on aurait inventé un tel témoignage de femmes, voire une protophanie à Marie de Magdala, prêtant flan à la critique et aux railleries à l'égard de la foi chrétienne, si on avait pu faire autrement. Citons, à titre d'exemple, Celse, un intellectuel païen du 2^{ème} siècle, hostile au christianisme, qui attaquait directement la crédibilité de la foi chrétienne à travers une critique du témoignage de Marie de Magdala : « ... mort, il ressuscita et montra les marques de son supplice, comment ses mains avaient été percées. Qui a vu cela ? Une exaltée, dites-vous, et peut-être quelque autre victime du même ensorcellement... » (tiré de ORIGÈNE, *Contre Celse* 2.55, tome 1, (SC 132), Paris, Cerf, 1967, p. 415). À noter que l'expression « quelque autre victime » est au masculin dans le texte grec, visant ainsi les disciples masculins. Cette même citation fait dire à J.D.G. DUNN, *Jesus Remembered*, p. 833, qu'il n'y avait pas de raison d'attribuer le témoignage de la résurrection à des femmes, à moins que ce ne soit effectivement le cas. Il ajoute que ce motif à lui seul justifie l'absence de mention par Paul en 1 Cor 15, absence le plus souvent évoquée d'ailleurs comme argument contre l'historicité des apparitions aux femmes. L'ensemble du chapitre 18 de Dunn, « Et Resurrexit », p. 825-879, traite fort bien la question. Celle-ci, complexe et débattue, sera certainement l'objet d'une recherche post-doctorale. Pour une hypothèse complémentaire sur l'absence de femmes dans la liste paulinienne, voir plus bas, note 144.

¹⁴⁰ Certains auteurs croient que cette apparition en Mt 28, 9-10 pourrait être une simple création matthéenne. De cet avis, J.E. ALSUP, *The Post Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition*, Stuttgart, Calwer, 1975, p. 114; L. SABOURIN, *L'évangile selon saint Matthieu*, p. 391; G. LÜDEMANN, *The Resurrection of Jesus*, p. 132. En ce cas, Luc pourrait ne pas la connaître. Mais comme Jean en fait aussi état,

Les rôles octroyés aux femmes dans les *Actes* peuvent-ils jeter un éclairage sur la question ?

6.7.1 Une présence implicite ?

Il est impossible de savoir avec certitude si Luc a eu accès à une tradition de christophanie aux femmes. Il se peut qu'il l'ait ignorée. Mais le ton général de son évangile et sa propension à y mettre les femmes en valeur pourrait faire croire qu'il a recherché l'existence d'une telle tradition. En effet, son texte comporte de nombreux récits qui lui sont propres et mettant des femmes en scène¹⁴¹. Bien sûr, cela n'est pas exclusif à Luc : s'ils ne sont pas légion, *Matthieu*, *Marc* et surtout *Jean* ont aussi des récits qu'on ne retrouve pas dans le troisième évangile et où les femmes sont en vedette¹⁴². C'est peut-être leur nombre en *Luc* qui impressionne le plus et le parallélisme homme-femme qu'il impose à plusieurs de ses miracles, paraboles ou récits¹⁴³. En fait, on a même émis l'hypothèse que le troisième évangéliste aurait eu des sources, orales ou écrites, provenant de cercles de femmes, outre Mc, Q et L, pour rédiger son évangile¹⁴⁴; en ce cas, il semble extrêmement

dans une version fort différente, on peut croire qu'une tradition circule, du moins oralement. C'est, entre autre, l'opinion de R. SCHNACKENBURG, *The Gospel according to John*, p. 321.

¹⁴¹ Pensons à la guérison de la femme courbée (13, 10-17), à la réanimation du fils de la veuve de Naïn (7, 11-17), à l'épisode de la pécheresse pardonnée (7, 36-50), au récit de la visite chez Marthe et Marie (10, 38-42; on retrouve les deux femmes en Jean 11 mais dans un tout autre contexte), et bien sûr la mention des femmes qui suivaient Jésus (8, 1-3). Il ne faut pas non plus oublier les récits d'enfance dont l'annonce à Marie (1, 26-38), sa visite à Élisabeth (1, 39-56) ou encore l'épisode de la présentation de Jésus au Temple en présence de la prophétesse Anne (2, 36-38).

¹⁴² Notons celui de la Syrophénicienne (Mc 7, 24-30 // Mt 15, 21-28), ou les récits johanniques de la Samaritaine (Jn 4, 1-42), de la femme adultère (Jn 8, 1-11), du retour à la vie de Lazare où les personnages de Marthe et Marie prennent une grande place (Jn 11, 44) ou encore la christophanie à Marie de Magdala (Jn 20, 11-18).

¹⁴³ À titre d'exemple : les deux annonces de naissance à Zacharie (1, 5-23) et Marie (1, 26-38); les hymnes de louange de Marie (1, 46-55) et Zacharie (1, 67-79); les prophéties au Temple de Syméon (2, 25-35) et Anne (2, 36-38); la guérison du démoniaque (4, 31-37) et de la belle-mère de Pierre (4, 38-39); la guérison du serviteur du centurion (7, 1-10) et du fils de la veuve de Naïn (7, 11-17); la parabole de la graine de moutarde et du levain dans la pâte (13, 18-21); les paraboles de la brebis égarée et de la pièce égarée (15, 3-10); l'attitude des scribes comparée à celle de la pauvre veuve (20, 45 – 21, 4). On en trouve aussi dans les *Actes* : le récit d'Ananias et Sapphira (Ac 5, 1-11); Saul persécutant les hommes et les femmes (8, 3) ; la guérison d'Énée et de Tabitha (9, 32-43); Lydie baptisée avec toute sa maison (16, 15) et le geôlier baptisé avec toute sa maison (16, 32-34); la conversion de Denys l'Aréopagite et de Damaris (17, 34); et bien d'autres. Pour une liste exhaustive, on peut consulter M.R. D'ANGELO, « (Re)Presentations of Women... », surtout p. 182-184. Sa liste est plus complète que celle de B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, p. 129.

¹⁴⁴ C'est ce que note B. REID, *Choosing the Better Part ?*, p. 18, mais elle omet de citer les auteurs auxquels elle réfère. Parlant des récits propres à Luc et mettant en scène des femmes, C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 70 dira : « Examination of this material tends to uphold the theory that we are dealing with a tradition kept and handed on by women ». L. SWIDLER, *Biblical Affirmations...*, p. 281, suggère quant à lui que Luc aurait utilisé un « Proto-Luc » qui aurait été écrit par une femme. Cette « évangéliste » serait demeurée anonyme pour préserver la crédibilité de l'Évangile dans une société patriarcale. S. TUNC, *Des femmes aussi...*, p. 103, propose pour sa part que Luc aurait pu rencontrer Marie de Magdala, Jeanne et Suzanne en Galilée,

probable qu'une tradition de christophanie aux femmes y aurait fait son chemin et aurait donc été transmise à Luc. D'autres ont proposé que Luc et Jean auraient pu avoir une source commune contenant la visite de Pierre au tombeau¹⁴⁵. En ce cas, on pourrait postuler qu'une christophanie à Marie de Magdala aurait aussi pu s'y trouver. Dans ces deux cas, hypothétiques il va sans dire, il deviendrait encore plus étonnant que Luc ne fasse état d'aucune christophanie aux femmes.

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 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. Mais lors de la révélation des deux messagers au tombeau, il souligne qu'elles peuvent se « rappeler » les annonces de Passion : elles étaient donc là dans son récit, même si Luc ne l'a pas spécifié et ne les mentionne pas à chaque détour du chemin. Par contre, dans les épisodes de l'ensevelissement et du tombeau vide, il a minutieusement pris soin de tracer leurs allées et venues dans sa version des événements, de sorte que, étant avec les Onze et leurs compagnons avant la croix, elles y retournent pour préparer les aromates et y retournent encore pour proclamer les événements survenus au tombeau vide. Puis, plus rien ! Luc ne précise pas qu'elles s'en vont. Mais comme il les a toujours dépeintes membres à part entière du groupe, il faut conclure qu'elles restent là, comme on l'a d'ailleurs proposé dans la section 6.3, et que Luc cherche à ce qu'on les imagine au sein du groupe des Onze et leurs compagnons, notamment lors du retour des deux disciples d'Emmaüs... et de la christophanie.

En effet, qu'il connaisse ou non la tradition de christophanie aux femmes, je propose que Luc laisse entendre leur présence en faisant advenir la christophanie de reconnaissance et d'envoi missionnaire devant un groupe plus large que les Onze et dont des femmes font vraisemblablement partie. Il est impératif de ne pas négliger cette construction littéraire qui lui est propre. D'aucuns objecteront que Lc 24 est un assemblage

lors de l'emprisonnement de Paul à Césarée. Ces trois femmes éminentes dans cette région auraient pu le renseigner. Ceci expliquerait que Luc soit le seul à les présenter toutes trois ensemble. C. OSIEK, « The Women at the Tomb », p. 103, souligne plus généralement qu'il existait, et qu'il existe encore, des sociétés où les hommes et les femmes évoluent en parallèle de sorte que ces dernières ont leurs propres traditions orales. L'auteure se demande si une telle version issue des cercles de femmes n'est pas préservée en Mt 28, 9-10 et Jn 20, 11-18. Son absence en 1 Cor 15 signifierait simplement que cette version « privée » des événements n'aurait pas encore fait son chemin dans la tradition masculine « publique » au moment où Paul écrit aux Corinthiens.

¹⁴⁵ De cet avis, J. NOLLAND, *Luke*, p. 1185; aussi J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, p. 1547.

de péripécopes aux sutures maladroites, alignées ainsi dans un objectif théologique, mais sans souci des détails. À l'appui d'une telle position, on pourrait en effet se demander, alors que Pierre et les deux disciples d'Emmaüs affirment à leurs compagnons avoir vu le Ressuscité, pourquoi l'arrivée de Jésus au milieu d'eux provoque la crainte (v. 37), le doute et les objections (v. 38), l'incrédulité et l'étonnement (v. 41). Peut-être faut-il, devant cette apparente incohérence, se rappeler le passage précédemment cité de Smith, soulignant que le témoignage de personnes si difficiles à convaincre n'en était que plus crédible¹⁴⁶. Quoi qu'il en soit, il est tout à fait juste d'affirmer que Luc cherche à faire advenir, bien artificiellement, tous ses récits de résurrection dans la même journée et à Jérusalem, chacun des épisodes ajoutant un élément essentiel à son argumentation, comme le fait remarquer Mainville en conclusion de son article sur le sujet :

« La facture rédactionnelle (...) qui, de prime abord, peut apparaître comme la juxtaposition aux sutures maladroites de traditions indépendantes s'avère finalement l'agencement en crescendo de pièces qui transmettent des informations essentielles et qui garantissent le développement du livre suivant. En effet, l'enchaînement progressif des récits, dans une complémentarité de rôles, constitue une composition minutieusement réfléchie tant du point de vue théologique que narratif. »¹⁴⁷

La question est donc de savoir si la présence de compagnons des Onze, incluant ceux d'Emmaüs, et éventuellement de femmes qu'il a négligé de faire repartir après leur rapport du tombeau vide, fait partie de cette « composition minutieusement réfléchie » ou si elle n'est qu'un accessoire sans importance dans le récit et que l'exégèse se doit d'ignorer. Autrement dit : Luc avait-il l'intention de montrer, même implicitement, que les femmes, comme d'autres disciples masculins outre les Onze, étaient présentes lors de l'apparition de reconnaissance et d'envoi missionnaire fondateur de l'Église¹⁴⁸? Plusieurs auteurs l'affirment, malheureusement sans toujours le démontrer adéquatement¹⁴⁹. À mon avis, une

¹⁴⁶ R.H. SMITH, *Easter Gospels*, p. 111.

¹⁴⁷ O. MAINVILLE, « De Jésus à l'Église », p. 211.

¹⁴⁸ La question posée ici est, bien sûr, d'ordre théologique. On sait que les premières apparitions aux Onze ont vraisemblablement eu lieu en Galilée, où ceux-ci avaient fui lors de la crucifixion. C'est Luc qui, tout comme Jean, situe toutes ses apparitions à Jérusalem pour des raisons théologiques. S'il suppose la présence des femmes, c'est aussi dans un objectif théologique, ou peut-être ecclésial. La présente démonstration ne prétend donc pas à la quête historique des événements.

¹⁴⁹ C'est notamment le cas de R. BAUCKHAM, *Gospel Women*, p. 282; P. PERKINS, *Resurrection*, p. 167; J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 853; E.A. DE BOER, « The Lukan Mary Magdalene... », p. 157; R.J. KARRIS, « Women and discipleship... », p. 17. De même, H. MELZER-KELLER, *Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen*, (HBS 14), Freiburg, Herder, 1997, p. 271-273, soutient que les femmes présentes lors de la christophanie reçoivent le même envoi missionnaire que les Onze et assistent à l'ascension. Certaines auteures croient cependant qu'il n'y a aucune christophanie aux femmes dans cet évangile. C'est le cas de J. SCHABERG, « Luke », p. 291. Pour sa part, M.R. D'ANGELO, « Reconstructing 'Real' Women in Gospel Literature : The Case of Mary Magdalene », dans

telle intention ne peut être validée de manière scientifiquement satisfaisante que par l'examen de l'articulation entre le dernier chapitre de l'évangile et les *Actes* : en effet, Lc 24 vise à créer un pont entre le temps du ministère de Jésus et celui de sa Seigneurie, laquelle rend possible l'effusion de l'Esprit et l'animation de la vie de l'Église¹⁵⁰. Il faut voir si la présence des femmes lors de la christophanie s'avère une des charnières de ce pont entre les deux ouvrages et, si oui, comment elle opère.

6.7.2 Lc 24 : un pont entre les femmes de l'évangile et celles des Actes

Au premier abord, une telle intention de la part de Luc, de montrer que les Onze ne sont pas seuls lors de la christophanie de reconnaissance et d'envoi missionnaire, est plus facile à démontrer dans le cas des autres disciples masculins, ces *compagnons* des Onze. En effet, en Ac 1, 21-22, lors du remplacement de Judas, les candidats doivent remplir deux conditions essentielles : être des hommes – j'y reviendrai – et celle-ci : « Il y a des hommes qui nous ont accompagnés durant tout le temps où le Seigneur Jésus a marché à notre tête, à commencer par le baptême de Jean jusqu'au jour où il nous a été enlevé : il faut donc que l'un d'entre eux devienne avec nous témoin de sa Résurrection. » Cette simple phrase atteste que d'autres personnes, outre les Douze et les femmes, ont accompagné Jésus durant tout son ministère, du moins selon Luc. C'est peut-être pourquoi l'évangéliste prend soin, dans son récit du jour de Pâques, de situer d'autres personnes avec les Onze : comment d'autres hommes pourraient-ils ne pas avoir été présents lors de l'annonce des femmes au retour du tombeau, et surtout lors de la christophanie d'envoi missionnaire, et que l'un d'eux devienne maintenant « témoin de la résurrection » et membre des Douze ? Dans la logique de son double ouvrage, Luc devait obligatoirement élargir le groupe des bénéficiaires de l'apparition du Ressuscité et de l'envoi en mission afin qu'il y ait des candidats répondant aux exigences que l'évangéliste attribue aux Onze pour se joindre à eux¹⁵¹.

Women and Christian Origins, p. 105-128, souligne : « ... it is not clear whether women are included among those with the eleven who witness the appearance (Lk 24, 33) » (p. 117).

¹⁵⁰ C'est d'ailleurs la théorie défendue par O. MAINVILLE, « De Jésus à l'Église », clairement libellée, p. 193.

¹⁵¹ Il devient aussi évident que toute la mise en scène du début des *Actes*, où les Onze se retrouvent seuls avec Jésus alors qu'il leur annonce la venue de l'Esprit et les instruit, supposément pendant quarante jours (ce qui ne peut qu'être symbolique) et qu'il est enlevé sous leurs seuls yeux (Ac 1, 1-11) ne peut qu'être une construction théologique montrant comment les premiers responsables de l'Église ont bénéficié d'une formation privilégiée en vue de leur charge apostolique. Comme le souligne R. BAUCKHAM, *Gospel Women*, p. 283, note 58 : « There is a difference between the 'general apostolic mandate given to the

Avant d'aborder cette question de l'intention de Luc en regard de la présence des femmes lors de la christophanie, il convient de faire une parenthèse afin d'examiner ce qu'il en est de la première exigence : être un homme ! La lecture d'une telle mention heurte de front plusieurs femmes aujourd'hui, notamment des biblistes féministes. Pour O'Day, par exemple, cela met en lumière la disparité entre les hommes et les femmes : Luc présente les Douze comme symbolisant les douze fils de Jacob et les douze tribus qui en découlèrent¹⁵². Les textes autour des femmes disciples et leur traitement dans la présente thèse montrent bien que les femmes du mouvement Jésus étaient tout à fait qualifiées, en termes de foi et de présence auprès de Jésus, pour témoigner de ce qu'il avait accompli. Mais la mission des Douze était une mission éminemment publique : être des *ἀποστολοι*, des envoyés. Ils sont constamment à prêcher dans les lieux publics, à comparaître devant les autorités juives¹⁵³. Comment des femmes, *dans la société de l'époque*, auraient-elles pu assumer une telle fonction de représentation officielle et publique ? Comme on l'a vu dans le second chapitre de cette thèse, décrivant leur situation à l'époque de Jésus et Luc, cela était impensable, à la fois pour leur propre sécurité, mais d'abord et surtout pour assurer la diffusion adéquate de l'évangile et sa réception dans la société environnante¹⁵⁴. Cela ne les empêchera pas d'assumer des fonctions de leadership au sein des premières communautés se réunissant dans les maisons, donc dans la sphère privée que constituait la communauté chrétienne. Mais pour la prédication publique, il était impensable de leur attribuer cette fonction. Faire abstraction de ce contexte culturel particulier ne peut qu'entraîner une

community at large' at the end of Luke 24 and the restriction to the eleven at the beginning of Acts ». Il faut en effet tenir compte du caractère particulier de Ac 1, 1-11 puisque, pris littéralement, ce passage contredit Ac 1, 22, où les hommes éligibles à remplacer Judas doivent aussi avoir été témoins de tout « jusqu'au jour où il nous a été enlevé ». Cette petite phrase devrait aussi nous faire remettre en question la présence des seuls douze apôtres lors de la Cène selon Luc, en 22, 14ss. Le présent argument renforcerait le propos de Q. QUESNELL, « The Women at Luke's Supper », défendant la thèse selon laquelle les femmes du groupe des intimes sont également présentes à ce souper, même si Luc n'y mentionne que les apôtres : on voit en Ac 1, 22 que Luc doit supposer, à tous les moments-clés, un groupe plus large que les Onze/Douze. Pour une réflexion sur la nécessité d'un groupe autour des Onze, tant que le collège apostolique demeure incomplet, voir l'article de J. PLEVNIK, « 'The Eleven and those with them'... ».

¹⁵² G.R. O'DAY, « Acts », p. 307.

¹⁵³ On retrouve cette situation dans plusieurs passages des *Actes*, notamment : les différents discours de Pierre (Ac 2, 14-36; 3, 11-26); les comparutions des apôtres devant les autorités (4, 5-14; 5, 32); les miracles en public (5, 12-16); le discours d'Étienne (7, 1-53); les discours de Paul (13, 16-41; 14, 14-17; 17, 22-31); les comparutions de Paul devant les autorités (18, 12-17; 22, 1-21; 23, 1-10; 24, 10-21; 26, 1-23). À ces exemples, il faut ajouter aussi tous les voyages, dangereux pour une femme, ainsi que les troubles survenant parfois à la suite de la présence des apôtres ou de Paul (19, 23-40).

¹⁵⁴ C'est aussi ce que souligne J.D.G. DUNN, *Jesus remembered*, p. 537: « ... the role given to the twelve was simply unthinkable for a woman, for obvious social reasons. In other words, (...) the absence of women from the twelve was determined by social custom and cultural mores of the time, not by any theological rationale on the fitness or otherwise of women for mission/ministry ».

évaluation erronée de l'intention de Luc¹⁵⁵ dans son récit des débuts de l'Église, voire des débuts de l'Église elle-même.

Cette parenthèse étant close, et pour en revenir à notre sujet, peut-on discerner dans l'œuvre de Luc des éléments permettant de croire que l'évangéliste a vraiment voulu qu'on imagine les femmes présentes lors de l'apparition aux Onze et leurs compagnons ? Peut-on trouver des appuis textuels qui nous justifieraient de dire que l'omission de faire repartir les femmes après leur retour du tombeau est intentionnelle, plutôt qu'une maladroite négligence ?

Un premier indice de l'intention de Luc est sans conteste la présence de femmes au sein du groupe que les Onze vont rejoindre dans la chambre haute : « À leur retour, ils montèrent dans la chambre haute où ils se retrouvèrent (...) Tous, unanimes, étaient assidus à la prière, avec quelques femmes dont Marie la mère de Jésus, et avec les frères de Jésus. » (Ac 1, 13-14). On a déjà évoqué ce passage au chapitre précédent pour tenter d'identifier les *γυναῖκες* présents avec les femmes lors de la crucifixion. Ici, il y a des femmes, dont l'identité n'est pas précisée. Qui donc sont-elles ? Il n'est pas hasardeux de penser que ce sont, outre Marie, la mère de Jésus, celles qui l'ont suivi depuis le début du ministère, de la Galilée à la croix, jusqu'à l'ensevelissement et au tombeau vide. De ce fait, si elles étaient auprès du groupe des Onze et leurs compagnons avant la crucifixion et après l'ensevelissement, comme l'étude du verbe *ὑποστρέφω* l'a suggéré, de même qu'au retour du tombeau vide et dans la chambre haute après l'ascension comme Luc lui-même l'affirme, comment croire qu'elles soient tout à coup absentes lors de la révélation-clé, alors que Jésus se manifeste aux siens ? Pourquoi Luc les écarterait-il de son récit seulement pour ces quelques versets ? Au-delà de ce qui peut sembler une suite logique du récit – récit à objectif théologique, faut-il le rappeler, et non soucieux d'anecdotes – il faut aussi se demander si les rôles que des femmes jouent dans les *Actes* peuvent découler des enseignements qui nous sont rapportés en Lc 24, 36-49. Mais avant de répondre à cette question, on doit en examiner une autre : que comportent ces enseignements ?

La première partie de la péricope, retrouvée en Lc 24, 36-43, vise essentiellement à l'identification du Ressuscité au Crucifié et à l'attestation du caractère « corporel » de la

¹⁵⁵ Chose certaine, l'exclusion de la candidature de femmes pour combler le poste laissé vacant par Judas n'est pas la décision de Luc, comme le fait remarquer T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 111.

résurrection, probablement rendue nécessaire par la culture grecque d'où la communauté lucanienne est issue¹⁵⁶. Par la suite, aux v. 44-49, le Jésus de Luc procède en trois temps. Aux v. 44-46, il rappelle ses propres enseignements et les prophéties du Premier Testament le concernant. À noter qu'il ne fait pas appel à leur mémoire, comme les messagers au tombeau à l'endroit des femmes, mais il leur remémore lui-même ses enseignements et leur ouvre l'intelligence des Écritures. Puis, au v. 47, il donne le volet éthique de la mission ecclésiale : « on prêchera en son nom la conversion et le pardon des péchés à toutes les nations, à commencer par Jérusalem ». Il ne s'agit pas ici de prêcher le kérygme, la mort et la résurrection de Jésus, mais la conversion.

Comme le fait remarquer Mainville¹⁵⁷, cette exigence de conversion, déjà annoncée par Jean le Baptiste (Lc 3, 7-14), consiste à modeler sa vie et ses choix sur ceux du Crucifié/Ressuscité, identifié par les marques de sa crucifixion, d'où l'importance de l'identification préalable des v. 36-43. La mort de Jésus n'était, en fait, rien d'autre que la conséquence du nouveau visage de Dieu qu'il présentait, un visage se traduisant dans ses choix existentiels en faveur des laissés-pour-compte, des rejetés, des impurs aux yeux des autorités religieuses. La mission ecclésiale, confiée aux Onze, consiste donc à prêcher la conversion, afin que ceux et celles qui entreront dans ce mouvement de conversion, modelant leur propre existence et leurs choix sur ceux de Jésus, reçoivent le pardon des péchés. Là est le cœur de ce qui est demandé dans l'envoi missionnaire, une responsabilité qui doit, dans un premier temps, reposer sur ceux qui l'ont vu agir, choisir et s'engager.

Cet « envoi missionnaire » vise donc particulièrement les Douze, puis les prédicateurs itinérants et les fondateurs de communautés, puisqu'il vise la mission publique « à toutes les nations, à commencer par Jérusalem ». Puis, le Ressuscité ajoute, au v. 48 : « C'est vous qui en êtes les témoins ». À travers ce « vous », Luc balise aussi l'engagement

L'hagiographe hérite de listes traditionnelles et n'a rien à voir dans le choix qui a été fait quelques décennies avant la rédaction de son double ouvrage. On reviendra sur cette question dans un chapitre ultérieur.

¹⁵⁶De cet avis: J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, p. 1575. H.-J. ECKSTEIN, « Bodily Resurrection in Luke », dans T. PETERS, R.J. RUSSELL et M. WELKER, éd., *Resurrection. Theological and Scientific Assessments*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2002, p. 115-123 est plus précis : il affirme, p. 118-119, que Luc essaie de combattre l'anthropologie dichotomique de ses destinataires; le toucher et la manducation servent à « counter the misinterpretation of the appearance of the Lord as that of a 'ghost'. » (p. 118). O. MAINVILLE, *Les christophanies...*, p. 63-65, croit que le passage vise essentiellement à confirmer l'identité du Crucifié/Ressuscité, mais dans un objectif précis, préalable nécessaire à la transmission du mandat ecclésial; j'y reviendrai plus bas. J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 854-855, soutient, en accord avec Mainville, que les v. 38-43 servent à marquer la continuité entre le Jésus d'avant la crucifixion et d'après la résurrection; mais ces versets démontrent, selon lui, que l'apparition à elle seule demeure teintée d'ambiguïté, laquelle ne pourra être levée que par l'interprétation des Écritures.

de ceux et celles qui témoigneront du Christ à l'intérieur des communautés chrétiennes, que ce soit par l'enseignement, l'accueil au sein des églises domestiques et des communautés locales, la charité. En effet, le v. 49 fait état de l'outillage nécessaire à l'accomplissement de ce témoignage : ce que le Père a promis, la puissance d'en haut. Or cette puissance d'en haut, octroyée à ceux et celles qui devront témoigner dans le sens que nous venons de préciser, elle n'est effectivement pas accordée qu'aux Douze, puisque, dès Ac 1, 15, il se trouve cent vingt personnes au nombre des « frères », lesquels comprennent certainement les femmes déjà présentes dans le cercle restreint des v. 13-14, et éventuellement d'autres aussi. Le fait que, lors du récit de la Pentecôte, Pierre et les Onze soient à l'avant-scène (Ac 2, 14) ne devrait pas étonner : on a ici essentiellement la proclamation du kérygme et de la seigneurie du Christ (Ac 2, 22-24. 32-36), ils sont les témoins officiels et cela se produit dans le cadre de la première manifestation véritablement publique de la prédication des origines.

Mais alors, qu'en est-il des femmes présentes à la christophanie et, vraisemblablement, à la Pentecôte ? On l'a dit et redit, celles-ci pouvaient difficilement, dans le contexte social de l'époque, assumer la proclamation missionnaire publique. Que font-elles donc là ? Pourquoi Luc laisserait-il entendre leur présence lors d'une apparition dont l'objet premier, l'envoi missionnaire public, ne les concerne apparemment pas ? Outre leur appartenance au groupe depuis la Galilée, y aurait-il une autre raison ? On pourrait certainement évoquer le fait que ce sont elles qui assurent, depuis la Galilée, le seul témoignage ininterrompu en regard, à la fois, du ministère de Jésus, de la crucifixion, de l'ensevelissement et de la disposition du corps dans le tombeau et de sa vacuité au matin de Pâques. Leur présence assure donc la continuité du témoignage : l'examen des mains et des pieds confirme à la fois les choix existentiels de Jésus dans sa vie et la conséquence de ces choix, soit la condamnation. Elles furent témoins des deux. Mais c'est loin d'être la raison la plus importante.

On a déjà dit que le chapitre 24 de Luc, et particulièrement l'apparition aux Onze et aux autres disciples, s'avère un pont entre l'évangile et les *Actes*, une sorte de rampe de lancement servant à transposer le mouvement de Jésus dans la vie de l'Église. Il en va de même pour l'engagement des femmes. Luc a souligné leur rôle dans le mouvement itinérant et ce, dès la période des origines en Galilée. On a même constaté qu'il en fait des figures

¹⁵⁷ O. MAINVILLE, *Les christophanies...*, p. 66-69.

paradigmatiques pour tous, alors qu'elles mettent en œuvre deux composantes essentielles de l'être disciple selon le Jésus de Luc : le partage et le service. Leur fidélité a résisté à l'épreuve de la crucifixion et de l'ensevelissement. La vacuité du tombeau et la parole des messagers ne les ont pas figées dans la peur (*contra* Mc 16, 8). La réminiscence des paroles de Jésus en Galilée les a plutôt remises en route, afin de porter la nouvelle de la résurrection aux Onze et leurs compagnons. En tout cela, ces femmes de l'évangile témoignent, par leur vie et leurs agissements, des fruits de la conversion. Elles incarnent déjà pour Luc, avant même l'effusion de l'Esprit, avant le premier mot de la prédication missionnaire, le retournement visé par la mission ecclésiale dont les Douze seront les hérauts.

Ne nous rappellent-elles pas ainsi leur propre rôle au sein du mouvement Jésus ? Ce rôle, cette fonction, elles l'avaient déjà, avant même que les Douze ne soient envoyés en mission par Jésus. Elles avaient un rôle différent des hommes – normes sociales obligent – mais tout aussi important. Elles ont compris l'essence de l'être disciple, le service et le partage, alors que les hommes du mouvement, au soir même de la Cène, se disputaient encore afin de savoir qui était le plus grand (Lc 22, 24-27)¹⁵⁸. N'ont-elles pas accueilli, avec un cœur plus ouvert que le leur à l'inédit, ce qu'il en était du tombeau vide ? Elles sont maintenant là, dans ce groupe qui incarne l'embryon de l'Église à venir. Elles, *qui les supportaient de leurs ressources*, font maintenant le lien avec d'autres femmes disciples, celles de l'Église primitive. Par cette astuce littéraire où Luc nous laisse entrevoir leur présence lors de la christophanie missionnaire¹⁵⁹, il pave la voie aux rôles que certaines autres auront dans le développement du christianisme des origines : les femmes de Lc 8, 1-3 étaient l'annonce, durant le ministère de Jésus, de ce que d'autres allaient accomplir dans les *Actes*. On aurait donc, ici encore, une illustration du rapport « annonce-accomplissement » observé à moult reprises entre les deux tomes du double ouvrage. Ce lien étant fait, la place des femmes dans les *Actes* ne constitue plus une réduction par rapport à celle qu'elles occupaient dans le troisième évangile. Elle s'avère plutôt le déploiement de ce qui était annoncé en Lc 8, 1-3 : *elles les supportaient de leurs ressources*. Cette traduction élargie, que l'on a justifiée dans l'analyse de cette péripécie,

¹⁵⁸ Rappelons que cette interrogation des Douze survient au cours du ministère de Jésus chez les deux autres synoptiques, en Mc 9, 34-35; 10, 42-45; Mt 20, 20-28. C'est Luc qui la place délibérément à cet endroit et en fait une querelle.

¹⁵⁹ Luc aurait difficilement pu les introduire nommément lors de cet épisode précis puisqu'il est tributaire d'une tradition d'envoi missionnaire où seuls les Onze sont présents. Il n'y rappelle pas non plus si clairement la présence des compagnons des Onze, sinon par la mention « Comme ils parlaient encore... » (Lc 24, 36).

prend ainsi tout son sens. Il ne s'agit plus simplement de mettre des biens à la disposition du groupe, en ce cas de l'Église, comme on le constatera par l'examen des *Actes*, bien que cela ne soit pas exclu. Il s'agit d'un engagement existentiel à la suite du Crucifié/Ressuscité, de la mise en œuvre des fruits de la conversion.

Mais, afin de mieux étayer cette affirmation, il faut voir comment les quelques femmes disciples mentionnées dans les *Actes* oeuvrent en ce sens et témoignent ainsi, de manière exemplaire, de leur propre conversion. Mais précisons d'abord une chose. Les *Actes des Apôtres* ont un objectif théologique, soit de démontrer le développement de l'Église sous la mouvance de l'Esprit, qui en est la force motrice, à travers l'action de deux « exécutants » au service de cette force et qui furent des figures marquantes du christianisme primitif : Pierre et Paul. Après que l'on ait bien identifié ces trois protagonistes¹⁶⁰, il n'est pas étonnant que les autres personnages du récit occupent un espace secondaire, dans la mesure où leur route croise celle des deux apôtres, et ce, qu'ils soient hommes ou femmes. O'Day y ajoute une dimension additionnelle:

« Luke frames Acts around the ministries of Peter and especially Paul, because they embody for him the movement of the gospel from Jews to Gentiles. The ministries of all other teachers and leaders, male and female, are diminished... It is important therefore to remember that Acts does not contain a representative picture of the church leadership. »¹⁶¹

Cette croissance de l'Église, partant du monde juif pour s'étendre en monde païen, constitue un axe majeur du projet théologique de Luc dans ses *Actes*, d'où la valeur symbolique accrue que prennent les figures de Pierre et Paul, reléguant dans la pénombre les autres acteurs du livre. De plus, comme la proclamation de l'évangile et sa propagation appartiennent en plus à la sphère publique, il n'est pas surprenant que les femmes y aient un rôle différent des Douze et y prennent moins de place qu'eux, même si celui qui leur est dévolu est un accomplissement de ce qui était annoncé dans l'évangile, en Lc 8, 1-3. Dans ce contexte, il est encore plus remarquable que certaines figures y occupent un espace tout de même fort significatif, au point d'être mentionnées parfois plus d'une fois, comme c'est le cas de Lydie (deux fois, en Ac 16, 11-15.40) et Prisca (trois fois, en Ac 18, 2-3. 18-

¹⁶⁰ Ces trois « protagonistes » ne sont évidemment pas de la même nature. L'Esprit est la force vitale du Ressuscité qui anime la communauté, dont Pierre et Paul. Mais il demeure que les trois sont les principaux acteurs du second tome de Luc, le premier agissant à travers les deux figures dominantes et la communauté dans son ensemble.

¹⁶¹ G.R. O'DAY, « Acts », p. 306.

19.24-26)¹⁶². Quelle est donc leur mission dans ce contexte ? Comment y incarnent-elles un modèle de conversion ? Comment y déploient-elles ce qui était annoncé en Lc 8, 1-3 ?

6.7.3 *Les femmes disciples dans les Actes : accomplissement de Lc 8, 1-3*¹⁶³

Un premier aspect de la mission des femmes dans l'Église primitive consiste en une fonction qui leur est spécialement dévolue : l'hospitalité. Comme le fait remarquer Witherington¹⁶⁴, celle-ci pouvait s'exercer de deux manières : en hébergeant les missionnaires et prédicateurs itinérants, comme le fait Lydie en Ac 16, 15, ou encore en offrant un lieu de rencontre pour l'assemblée chrétienne, selon l'exemple de Marie, mère de Jean-Marc, en Ac 12, 12. Ainsi que le soulignent Osiek et MacDonald, la maison est le domaine des femmes et celles-ci, mariées ou non, ont quasi exclusivement la responsabilité de la gestion domestique¹⁶⁵. Les assemblées chrétiennes se déroulant dans les maisons se tenaient donc « en territoire féminin », même lorsque le leader de la communauté était un homme. Mais des femmes, souvent des veuves, ayant une gestion autonome de leurs biens et possédant des ressources, pouvaient donc fort bien être les hôtesse des rassemblements communautaires et y présider le mémorial de la Cène du Seigneur¹⁶⁶. Cela ne signifiait

¹⁶² Je ne me pencherai pas ici sur le fait qu'on ne retrouve pas dans les *Actes* les femmes de l'évangile, notamment Marie de Magdala. Plusieurs auteures soutiennent notamment que cette absence est le reflet d'une rivalité au sein du christianisme primitif. À titre d'exemple, F. BOVON, « Le privilège pascal... », p. 52, soutient une mise à l'écart de Marie et de son leadership en regard d'une Église jérusalémite « occupée à mettre en place un ministère masculin hostile au prophétisme, souvent incarné par des femmes ». Ce serait pourquoi, toujours selon Bovon, le nom de Marie de Magdala n'apparaît pas dans la liste des apparitions officielles reprise par Paul en 1 Co 15. Du même avis, on retrouve aussi C. OSIEK, « The Women at the Tomb », p. 105-106; T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 159; E. SCHUSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, p. 422-424. R. BAUCKHAM, *Gospel Women*, p. 279-280, croit pour sa part que les évangiles ne corroborent pas une telle mise à l'écart de Marie de Magdala au profit de Pierre et l'église de Jérusalem. Il prend à témoin l'évangile de Matthieu qu'il qualifie de « pétrinien » et souligne qu'on y octroie pourtant une première christophanie à Marie de Magdala et l'autre Marie (Mt 28, 9-10). J'ajouterai que, si Luc apparaît souvent comme un de ceux qui donnent voix à cette Église de Jérusalem, surtout dans les *Actes*, il ose malgré tout présenter des figures de femmes d'une importance significative, trahissant ainsi ses options personnelles qui sont peut-être plus visibles dans l'évangile.

¹⁶³ Pour cette analyse, qui demeure la mienne, j'utilise le relevé qu'en a déjà fait B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, principalement la partie D du chapitre 4, p. 143-157.

¹⁶⁴ B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, p. 146.

¹⁶⁵ C. OSIEK, M. MACDONALD et J.H. TULLOCH, *A Woman's Place. House Churches in Earliest Christianity*, Minneapolis, Fortress, 2006. Dans les données qui suivent, je réfère spécialement au chapitre 7 de cet ouvrage, p. 144-163.

¹⁶⁶ Avant que les célébrations chrétiennes ne deviennent un culte sacralisé, elles furent des rassemblements n'ayant rien d'une « messe ». Pour comprendre comment un hôte ou une hôtesse de rassemblement pouvait présider ce mémorial de la Cène du Seigneur, sans être une « ministre consacrée » et sans que les participantes y voient une pratique inappropriée, il faut revenir un instant sur le sens du dernier repas de Jésus avec les siens. Jésus a, durant tout son ministère, présenté un visage de Dieu différent de celui des autorités religieuses de son temps. Au soir de la Cène, il veut investir les siens afin qu'ils poursuivent ce que lui a commencé. Et il le fait à travers les images et la conception anthropologique de son temps. Lorsqu'il prend du

toutefois pas qu'elles occupaient toutes les fonctions; il n'était pas rare qu'après un repas communautaire, une autre personne puisse procéder à la lecture de textes sacrés et une autre à leur interprétation, du moins si l'on se fie aux pratiques des repas philosophiques dans l'empire romain¹⁶⁷. Mais il reste que, la maison privée étant le cœur de l'Église, cela a des conséquences pour notre évaluation du rôle des femmes, comme le dit encore Witherington :

« ...women quite naturally were in the forefront of providing the modus vivendi for Christian life and growth, and the spread of the Gospel. Probably, it is no accident that the only two points in Acts where Luke clearly tells us of a church meeting in a particular person's home (12, 12; 16, 40), not just a place of lodging and hospitality, it is in the home of a woman. »¹⁶⁸

pain et dit : « Ceci est mon corps », il signifie par là que le pain est le symbole de tout ce qu'il est comme personne, ses options, ses choix, ses valeurs; le partage de ce pain par les disciples est un signe d'engagement à poursuivre sa mission dans la même veine. De même, lorsqu'il dit : « Ceci est mon sang versé pour vous », il faut y voir la conception sémitique du sang, synonyme de la vie qui coule dans une personne. Partager la coupe avec Jésus signifie s'abreuver à sa vie pour s'inscrire dans la même foulée. Dans cette optique, le mémorial de la Cène pratiqué par les premières communautés visait à se reconnecter sur la personne de Jésus. On s'y parlait de lui afin de se conforter dans les difficultés, voire les persécutions, et de se stimuler à l'engagement. On se rappelait ses choix existentiels en faveur des laissés-pour-compte. Le partage du pain et de la coupe devenait un moment symbolique « en mémoire de lui » : partage du pain comme engagement à le suivre; partage de la coupe pour mieux vivre de sa vie. Ce mémorial de la Cène ne prétendait aucunement à un contact particulier avec la divinité ou le sacré. Il n'y était pas question d'adoration ni de transsubstantiation, mais de mémorial. Sa présidence ne demandait donc pas un ministre particulier ayant reçu une onction pour faire le lien avec la divinité et assurer une transformation apparentée à celles qu'on retrouvait dans les cultes à mystères. Il s'agissait plutôt de trouver une personne ayant le charisme de la présidence, capable d'aider les autres à faire mémoire, donc à actualiser le mystère de la personne de Jésus dans la situation communautaire présente. Dans ce cadre, il n'était ni impensable, ni même étonnant, que cette fonction revienne au maître ou à la maîtresse de maison. Des femmes, à la suite de celles qui s'étaient « rappelées » au tombeau du Seigneur, pouvaient donc fort bien remplir ce rôle. Pour une présentation plus complète de cette vision du mémorial de la Cène, dont la présente explication s'inspire, voir O. MAINVILLE, « Reconstituer la scène pour comprendre la Cène », dans G. CONVERT, éd., *Le repas aujourd'hui... en mémoire de Lui*, Montréal, Fides – Médiaspaul, 2003, p. 43-51.

¹⁶⁷ Voir C. OSIEK, M. MACDONALD et J.H. TULLOCH, *A Woman's Place*, p. 161-162. Ces auteures ajoutent que, dans le christianisme naissant, la présidence des repas ne posait pas problème; on s'inquiétait beaucoup plus des qualifications des enseignants de la communauté. Elles ne justifient cependant pas vraiment leur affirmation, ne donnant que des références bibliques qui ne sont pas à propos. K. CORLEY, *Private Women*, n'aborde pas directement la présidence des repas ou le partage des rôles au sein de repas communautaires. Son analyse de l'étiquette autour des repas l'amène plutôt à se pencher sur la commensalité hommes-femmes. Les repas chrétiens, où hommes et femmes partageaient la même table étaient critiqués, bien qu'on en retrouve chez les Juifs, en monde gréco-romain et dans plusieurs groupes philosophiques. Les recommandations de bienséance étaient nombreuses et les femmes présentes étaient souvent associées aux moeurs légères, voire à la prostitution. Cette critique a eu son influence dans les représentations artistiques chrétiennes. Corley propose l'exemple d'une fresque dans la catacombe de Ste-Priscille à Rome, où sept femmes sont représentées en partageant l'Eucharistie, l'une d'elle procédant visiblement à la fraction du pain (p. 76). L'auteure ne précise pas si cette fresque était représentative des pratiques chrétiennes, où hommes et femmes auraient été séparés lors de l'Eucharistie, ou si ces représentations visaient simplement à préserver la réputation des Chrétiens dans le monde gréco-romain. Il reste que la représentation d'une femme présidant le repas du Seigneur et rompant le pain n'était vraisemblablement pas scandaleuse, en tout cas moins que la vision d'un repas mixte où hommes et femmes seraient « inclinés » ensemble pour manger et boire. Pour plus de détails, voir son chapitre « Women in the Context of Greco-Roman Meals », p. 24-79.

¹⁶⁸ B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, p. 146.

C'est ainsi qu'en Ac 16, 11-15, Luc présente Paul et Silas rencontrant un groupe de femmes alors qu'ils cherchent le lieu de prière de la ville de Philippe. Il est déjà étonnant que l'auteur, contrairement à son habitude, ne nous présente pas clairement l'apôtre et son collaborateur en visite à la synagogue : il devait bien y en avoir une dans ce que Luc qualifie de « ville principale du district de Macédoine » (v. 12)¹⁶⁹! Mais c'est plutôt à des femmes qu'ils prêchent d'abord et notamment Lydie (v. 14)¹⁷⁰. Cette marchande de pourpre semble financièrement et juridiquement autonome puisque Luc précise qu'elle s'est fait baptiser « elle et sa maison » (v. 15). Si elle commence par offrir l'hospitalité à Paul et Silas (v. 15), son domicile semble être devenu le lieu de rassemblement de l'Église, puisque pour saluer les frères avant leur départ, Paul et Silas se rendent chez elle (v. 40). On ne sait comment s'y tenaient les assemblées : la présence de Paul et Silas laisse présager que ceux-ci devaient y jouer un rôle prépondérant. Mais il n'est pas interdit de penser que Lydie, à titre d'hôtesse, ait pu présider le repas, l'enseignement étant vraisemblablement dévolu à Paul. C'est donc à partir de femmes, et en particulier Lydie, que le message évangélique est transmis dans cette importante ville¹⁷¹.

¹⁶⁹ I. RICHTER REIMER, *Women in the Acts...*, fait une analyse minutieuse du vocabulaire d'Ac 16, 13 (p. 72-92). Elle soutient que ces femmes sont en fait rassemblées à la synagogue le jour du sabbat, soulignant ainsi leur participation à la vie religieuse juive. Le texte ne me semble pas suffisamment précis pour assurer une telle conclusion. Par contre, selon V. ABRAHAMSEN, « Women at the Place of Prayer at Philippi », dans C. MEYERS, T. CRAVEN et R.S. KRAEMER, éd., *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2001, p. 463-464, le terme *προσευχή* ne signifierait pas *synagogue*, comme le soutient Richter Reimer, mais plutôt *lieu de prière*. Le groupe de femmes hors des murs de la ville pourrait ainsi rappeler les adeptes des cultes païens, nombreux dans la ville de Philippe; dans plusieurs d'entre eux, les femmes jouaient un rôle prépondérant. Luc organiserait ainsi son récit pour que les résidents du lieu, notamment les païens, s'y reconnaissent. Le fait qu'il place cette visite « le jour du Sabbat » laisse planer le doute mais est insuffisant en lui-même pour identifier formellement Lydie et le groupe de femmes à des juives.

¹⁷⁰ Comme le souligne N.M. FLANAGAN, « The Position of Women... », p. 296-297, la mention de Lydie et la présentation détaillée qui en est faite arrivent dans le premier passage « nous » des *Actes*. L'auteur du livre l'a donc connue semble-t-il. Flanagan soutient qu'à partir de ce moment, Luc organise son récit de sorte que les femmes prennent une part importante dans les églises locales : il en est ainsi à Philippe avec Lydie, mais aussi à Thessalonique (Ac 17, 4), à Bérée (Ac 17, 12), à Athènes (Ac 17, 34), à Corinthe et Éphèse avec Prisca (Ac 18). Selon l'auteur, l'insistance mise par Luc sur les femmes vient de ce qu'il en a probablement connu plusieurs parmi celles mentionnées, tant durant ses voyages avec Paul que dans les périodes où il était séparé de lui (l'auteur reconstruit ces rencontres hypothétiques p. 297-301). Bien qu'on ne puisse être certain de ces liens, ni du rôle qu'ils ont joué dans la représentation des femmes disciples par Luc, la coïncidence de l'apparition d'une figure importante comme Lydie dans le premier passage « nous » est intéressante à souligner.

¹⁷¹ G.R. O'DAY, « Acts », p. 310, indique qu'on peut observer un parallèle entre l'histoire de Lydie, première convertie « européenne », et Corneille, premier converti païen. À ses yeux, Lydie est le prototype des femmes idéales selon Luc : riches et pratiquant l'hospitalité. Elle reproche à l'auteur des *Actes* de ne lui accorder aucun crédit de leadership de cette communauté philippienne. Dans la ligne de plusieurs auteures féministes, elle cherche à minimiser l'importance que Luc accorde aux femmes dans ses *Actes*, faisant d'elles un simple

En Ac 12, 12, Luc nous offre son autre exemple de maison utilisée pour un rassemblement chrétien : celle de Marie, la mère de Jean, surnommé Marc. Elle est identifiée par le nom de son fils, qui devait être connu des lecteurs de Luc puisqu'il fut compagnon de voyage de Paul et Barnabas¹⁷²; si son mari n'est pas mentionné, on peut supposer qu'il est mort. Quoi qu'il en soit, elle possède – elle et non son fils – une assez grande maison pour qu'une « nombreuse assistance » puisse y être en prière¹⁷³. Comme Pierre s'y dirige directement après sa libération miraculeuse, on peut croire que le lieu de rassemblement est familier et connu par les Chrétiens de Jérusalem. On peut bien sûr se demander si Pierre s'y dirige parce que ce lieu communautaire est le plus proche de sa geôle, ou le plus important de Jérusalem; il serait étonnant que ce soit le seul endroit où des Chrétiens puissent se retrouver dans cette grande ville.

Dans ces deux cas de Lydie et Marie, les seuls rappelons-le, où le/la propriétaire du lieu de rassemblement est clairement identifiée, des femmes apparaissent donc comme les hôtes des rassemblements chrétiens. Elles offrent ainsi des lieux où la prière, l'enseignement et le repas du Seigneur peuvent être partagés. Elles fournissent le support logistique permettant de faire mémoire du Christ Jésus, de transmettre ses enseignements, de prier. Ce faisant, ces femmes témoignent des fruits de la conversion en se mettant au service de la communauté croyante, mettant en œuvre une éthique dans la ligne de Jésus et des femmes de son mouvement. Et en nous rapportant ces faits qui, comme l'ensemble des *Actes*, relèvent probablement plus de la théologie que de l'anecdote historique, Luc vient justement nous révéler que des femmes, Lydie, Marie ou d'autres, ont joué un rôle d'accueil essentiel aux débuts de l'Église, la *supportant de leurs ressources*. Et pour ses

support au leadership masculin. Il faut d'une part noter que le récit parallèle de Corneille n'octroie aucun leadership à ce dernier. D'autre part, O'Day omet de remarquer que, lors de leur départ, Paul et Silas vont justement saluer les frères rassemblés chez Lydie (Ac 16, 40) : sa responsabilité au sein de la communauté n'en est que confirmée puisque, après le départ des deux apôtres, les Chrétiens continueront vraisemblablement à s'y retrouver. Elle y exerce sûrement un certain leadership.

¹⁷² G.R. O'DAY, « Acts », p. 310, soutient que le fils est mieux connu que la mère et que celle-ci n'est identifiée que par sa progéniture. Si son fils est effectivement connu (voir Ac 12, 25; 13, 5.13; 15, 37; aussi Col 4, 10; 2 Tim 4, 11; Phlm 24; 1 Pi 5, 13), sa mention ne diminue en rien l'importance de sa mère. Le prénom Marie était très répandu et on devait forcément différencier chaque femme prénommée Marie des autres. L'importance de la communauté rassemblée chez elle indique qu'elle devait aussi être connue pour elle-même.

¹⁷³ Ceci fait dire à E. SCHUSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, p. 242, que Marie est responsable de cette église domestique. L'auteure croit qu'elle rassemble des Hellénistes de Jérusalem, puisque Jacques ne s'y trouve pas (Ac 12, 17). Ajoutons que, lors de l'arrivée de Pierre, c'est une servante qui va ouvrir, Rhodé, signifiant encore que Marie est certainement à l'aise. Comme le fait remarquer B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, p. 147, l'annonce de Rhodé est accueillie avec le même scepticisme que celle des femmes lors du retour du tombeau (v. 15). Voir aussi G.R. O'DAY, « Acts », p. 310.

contemporains, habitués aux rôles que des femmes autonomes pouvaient jouer dans les réceptions, l'auteur n'a pas besoin de préciser que celles-ci sont probablement parfois en service de présidence du repas du Seigneur.

Un second volet du rôle des femmes dans les *Actes* selon Luc est celui de l'action charitable, que l'on pourra peut-être plus tard rapprocher du ministère des diaconesses¹⁷⁴. Luc nous renseigne indirectement sur cette réalité par le biais de l'histoire de Tabitha en Ac 9, 36-43. Plusieurs points sont particuliers dans ce récit de réanimation de cette morte par Pierre. Premièrement, il fait suite à un récit similaire (Ac 9, 32-35), alors que l'apôtre guérit un homme paralysé, Énée, selon la manière lucanienne d'organiser ses récits en paires « homme – femme ». Rien n'est dit de lui, outre la mention de son infirmité, et on peut croire que son seul mérite soit d'habiter chez des saints de Lydda.

Il en va tout autrement de Tabitha¹⁷⁵. C'est la seule fois dans tout le Nouveau Testament qu'une femme est directement appelée *μαθήτρια*, disciple. L'adjectif indéfini *τις* qui précède le nom nous indique que si elle est « une certaine disciple », elle n'est probablement pas la seule femme disciple de la ville de Joppé. Elle est qualifiée par ses actions charitables : « Elle était riche des bonnes œuvres et des aumônes qu'elle faisait. » (v. 36). Le texte nous indique même les soins apportés à sa toilette mortuaire. Vraisemblablement, elle est importante pour les Chrétiennes de Joppé puisque, apprenant la présence de Pierre à Lydda, on l'envoie chercher « sans tarder » (v. 38). Les veuves en pleurs, veillant la défunte, montrent à Pierre une partie des œuvres de Tabitha : elle confectionnait des tuniques et des manteaux. Les auteures varient d'opinion quant à ce que Tabitha fait et pour qui¹⁷⁶. Vraisemblablement, par son travail et ses dons, elle aide les plus démunies, peut-être des veuves. Ou alors, veuve elle-même, elle travaillerait au sein d'un ordre des veuves, ainsi que l'évoque Richter Reimer¹⁷⁷. Quoi qu'il en soit, l'éthique dont

¹⁷⁴ B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, p. 149, suggère ce rapprochement.

¹⁷⁵ Ce miracle, comme celui d'Énée, sert à illustrer la puissance de l'Esprit à l'œuvre dans la communauté, plus particulièrement ici dans la personne de Pierre. Mais tous les détails sur les vertus de Tabitha et la détresse causée par son décès doivent être intentionnels de la part de Luc, cherchant à dire quelque chose sur ce type d'engagement féminin dans la communauté. Si cela n'avait pas été le cas, il aurait pu construire un récit aussi succinct que celui de la guérison d'Énée.

¹⁷⁶ Ainsi, B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, p. 150-151 avance que Tabitha ferait des vêtements pour les femmes démunies et la présente quelques lignes plus loin comme chargée d'un ordre de veuves. G.R. O'DAY, « Acts », p. 309, mentionne comme exemple de ses « bonnes œuvres » : « she has made clothes for the widows of Joppa ». I. RICHTER REIMER, *Women in the Acts...*, p. 43, nuance un peu plus en disant : « Tabitha made clothing for, or with, the widows ». Comme on l'a vu dans la première partie de la thèse, son statut social demeure aussi incertain.

¹⁷⁷ I. RICHTER REIMER, *Women in the Acts...*, p. 35.

elle fait preuve à l'égard des démunies lui confère une notoriété au sein de la communauté, au point qu'on aille chercher Pierre qui la réanimera, signe évident de sa qualité de disciple exemplaire.

Comment son « ministère », même s'il n'est pas ainsi qualifié comme le souligne O'Day¹⁷⁸, peut-il être le prolongement de l'action des femmes disciples dans le mouvement Jésus, tout en témoignant des fruits de la conversion ? On se rappelle ce que l'on a dit de la conversion : modeler sa vie sur les choix de Jésus, sur sa solidarité envers les laissés-pour-compte, les petits. D'ailleurs, dès le début de son évangile, Luc indiquait, à travers la prédication du Baptiste, à quels signes on pouvait reconnaître la conversion : si quelqu'un avait deux tuniques, ou de quoi manger, il devait partager; les collecteurs d'impôts ne devaient réclamer que ce qui était dû et les soldats, se contenter de leur salaire (Lc 3, 10-14). La conversion, chez Luc, est affaire de justice sociale. À cet égard, Tabitha est certes une convertie modèle puisqu'elle se préoccupe de vêtir les plus démunies et l'estime de son entourage chrétien, tout comme sa réanimation, l'attestent éloquemment. Ce faisant, elle met en œuvre deux attributs incontournables de l'être chrétien selon Luc, soit le service et le partage, dans la foulée des femmes disciples de Lc 8, 1-3.

Il est quasi impossible de savoir si les œuvres de Tabitha, avec ou pour les veuves, s'apparentaient à un ministère, comme celui des Sept par exemple, qui veillaient à ce que les veuves hellénistes reçoivent leur juste part dans le service quotidien (Ac 6, 1-6). Les Sept exercent une fonction qui leur a été conférée par l'imposition des mains. On ne sait rien de ce qui amena Tabitha à œuvrer comme elle le faisait. Mais le fait qu'on la nomme disciple, *μαθήτρια*, seul usage dans tout le Nouveau Testament, témoigne bien de ce que ses actions charitables sont dans la ligne de l'éthique à laquelle sont appelés ceux et celles se réclamant du Ressuscité. En ce sens, elle est *témoin* de ce que signifie « être convertie »¹⁷⁹.

Une troisième allusion au rôle de certaines femmes, dont on trouve exemple dans les *Actes*, est celle de l'exercice de la prophétie en la personne des quatre filles de Philippe,

¹⁷⁸ G.R. O'DAY, « Acts », p. 310.

¹⁷⁹ L.A. BROWN, « Tabitha », dans C. MEYERS, T. CRAVEN et R.S. KRAEMER, eds, *Women in Scripture*, p. 159-160, avance que Tabitha aurait été leader de la communauté de Joppé, mais que la mise en récit de Luc met plutôt l'emphase sur le rôle de Pierre et l'incarnation par Tabitha de la vertu traditionnelle de charité (p. 160). Les données scripturaires disponibles ne permettent pas d'imaginer cette femme comme chef de communauté. Tout au plus peut-on noter sa notoriété, puisqu'on fait appel à Pierre. L'auteure fait aussi

un des Sept, en Ac 21, 8. Elles ne font l'objet que d'une brève mention, presque en passant : « Il (Philippe) avait quatre filles vierges¹⁸⁰ qui prophétisaient. » Peut-être cette phrase ne vise-t-elle qu'à les mettre en parallèle avec le prophète Agabus qui entre en scène au verset suivant et annonce l'arrestation de Paul par les Juifs qui le livreront aux mains des païens (v. 10-11)¹⁸¹. Pervo fait remarquer qu'étonnamment, la présence de quatre prophétesses n'empêche pas qu'on ait besoin d'Agabus pour prophétiser au sujet de Paul. L'auteur croit que Luc s'abstient de citer les prophéties des femmes dans son double ouvrage¹⁸², exception faite de Marie en Lc 1, 46-55 et Élisabeth en Lc 1, 40-45, pour que le christianisme ne soit pas vu comme une menace pour l'ordre social environnant¹⁸³.

Malgré tout, Luc fait état d'un charisme prophétique qui anime ces quatre jeunes filles. Que nous révèle-t-il ainsi ? Il est plus facile de dire ce que la phrase ne révèle pas. Ainsi, on ne sait de quel type de charisme prophétique il s'agit, comme le souligne Witherington¹⁸⁴ : ces jeunes filles seraient-elles des prophètes de type vétéro-testamentaires, contreparties féminines d'Agabus (Ac 11, 28; 21, 10-11) ? Ou encore des prophétesses semblables à celles de la communauté corinthienne dont on retrouve mention en 1 Cor 11, 5 ? Étaient-elles dotées d'un charisme qui se manifestait occasionnellement ? Ou encore étaient-elles associées à un ministère prophétique officiel ? Ellis répond à cette dernière question en soutenant que Luc utilise le nom *προφήτης*, en parlant de ses

remarquer, avec plus de justesse me semble-t-il, que la mention de son nom en araméen et en grec dans le texte indique qu'elle était connue des deux groupes linguistiques au sein de la communauté.

¹⁸⁰ On ne peut savoir si le terme *παρθέναι* indique que les filles de Philippe sont simplement des jeunes filles non encore mariées ou des vierges consacrées faisant partie d'un ordre. B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, p. 152, croit que Luc mentionne leur activité prophétique et leur virginité « ... because they are related to their roles and their spiritual example for the Church ». D'ailleurs, les femmes ayant un rôle significatif en *Actes* sont majoritairement veuves ou vierges, sauf dans le cas de Prisca sur lequel nous reviendrons. Plusieurs auteures, même hostiles à Luc, soutiennent tout de même que l'idéal de virginité valorisé pour les femmes en *Actes* les libère des rôles traditionnels dévolus par la société : épouses et mères. C'est notamment l'opinion de M.R. D'ANGELO, « (Re)Presentation of Women... », p. 189; aussi B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, p. 156.

¹⁸¹ Alors que dans le parallélisme homme/femme précédent, c'est le personnage de Tabitha qui avait plus d'ampleur qu'Énée, ici c'est l'inverse : le prophète Agabus joue un rôle plus important que les quatre filles de Philippe.

¹⁸² Pensons à la prophétesse Anne, lors de la présentation de Jésus au Temple en Lc 2, 36-38, dont la prophétie est simplement résumée. Luc cite tout de même la parole de la jeune servante, habitée par un esprit de divination, en Ac 16, 17; mais celui-ci semble un esprit mauvais puisque Paul l'expulse au v. 18.

¹⁸³ R.I. PERVO, « Four Unmarried Daughters of Philip », dans *Women in Scripture*, p. 467-468.

¹⁸⁴ B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, p. 151.

contemporains, seulement pour désigner des hommes leaders de communautés; parmi ces leaders, on doit, selon lui, inclure les filles de Philippe¹⁸⁵. Mais est-ce vraiment le cas ?

Le nom *προφήτης* revient effectivement 30 fois dans les *Actes*¹⁸⁶. S'il désigne le plus souvent Jésus, les prophètes de l'Ancien Testament dans leur ensemble, Isaïe, David, Samuel ou Joël, on l'utilise aussi pour qualifier des personnages de l'ouvrage de Luc : un groupe de prophètes venus de Jérusalem (11, 27) dans lequel est inclus Agabus (11, 27; 21, 10); cinq hommes associés aux enseignants dans l'Église d'Antioche, dont Barnabas et Saul (13, 1); Judas et Silas (15, 32). Le verbe prophétiser revient quant à lui 4 fois dans les *Actes* : il désigne le charisme des fils et filles (2, 17), des serviteurs et servantes (2, 18) dans la prophétie de Joël¹⁸⁷; il décrit l'ensemble des Chrétiens d'Éphèse ayant reçu l'Esprit lors de l'imposition des mains par Paul (19, 6); finalement, il qualifie les filles de Philippe (21, 9). Lorsqu'on compare l'usage du nom *προφήτης* avec celui du verbe *προφητεύω*, parfois substantivé, il faut reconnaître qu'on semble avoir là deux catégories de prophétisme : d'une part, ceux qui exercent, dans l'Ancien Testament comme au temps de Luc, les fonctions de prophète; et d'autre part, ceux et celles qui, plus généralement, le reçoivent comme un don de l'Esprit sans qu'une fonction particulière n'y semble attachée.

Le prophétisme des filles de Philippe semble donc être, non une fonction officielle¹⁸⁸ – sans quoi on aurait utilisé le nom *προφήτις* comme Luc le fait pour Anne –

¹⁸⁵ E.E. ELLIS, « The role of the Christian Prophet in Acts », dans W.W. GASQUE et R.P. MARTIN, éd., *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays presented to F.F. Bruce on his 60th Birthday*, Grand Rapids, Eerdmans, 1971, p. 55-67, partic. p. 55-56.

¹⁸⁶ Le nom est aussi utilisé 29 fois dans l'évangile de Luc et il y désigne soit Jésus, Jean le Baptiste ou les prophètes de l'Ancien Testament. Le verbe, quant à lui, n'est utilisé que deux fois dans l'évangile : en 1, 67 pour introduire le psaume de Zacharie et en 22, 64, lors de la scène des outrages, pour demander à Jésus de « faire le prophète ». Finalement, le nom féminin *προφήτις* n'est utilisé qu'une seule fois dans tout Lc – Ac, soit pour qualifier Anne en Lc 2, 36.

¹⁸⁷ Il est remarquable que, dans ce discours missionnaire inaugural (Ac 2, 14-21), Luc mette dans la bouche de Pierre une telle citation du prophète Joël (Jl 3, 1-5). La féminisation des termes, fils/filles et serviteurs/servantes, annonce déjà qu'hommes et femmes seront également gratifiés de l'Esprit. Même l'adjectif *πρεσβύτεροι*, vieillards, peut être compris comme un masculin générique. Le coup d'envoi de la mission ecclésiale des *Actes* se place d'emblée sous le signe de l'inclusion des femmes dans ce nouveau mode existentiel sous la mouvance de l'Esprit.

¹⁸⁸ C'est sans doute ce qui explique pourquoi c'est Agabus qui prophétise au sujet de Paul. L'ensemble des auteures consultées ne fait pas cette distinction, peut-être parce qu'on aime bien octroyer ce ministère officiel à des femmes. Bien qu'on n'ait que trois emplois du verbe, hormis le cas des filles de Philippe, il est étonnant que l'usage soit tellement tranché au couteau. Malgré mon souhait de déceler dans ce verset un ministère exercé par des femmes, l'étude des termes m'oblige à des conclusions contraires. Dans son ouvrage sur le prophétisme, G. BONNEAU, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, (SB – Études 4), Montréal, Médiaspaul, 1998, p. 133-135, s'attarde au personnage d'Agabus. Il est le seul, dans les *Actes*, dont la prophétie nous est rapportée. Qui plus est, c'est une prophétie prédictive et non d'édification comme la prophétie de Joël l'anticipe et telle qu'on en retrouvera dans les communautés pauliniennes. Les deux

mais plutôt un charisme, don de l'Esprit saint aux croyantes. On ne peut s'empêcher de croire que Luc chercherait ainsi à montrer comment la prophétie de Joël (Ac 3, 1-5), citée dans le discours pentecostal de Pierre, s'est avérée au sein de la communauté : les filles d'un membre éminent prophétisent. Mais de quelle nature est cette prophétie ? Ne pourrait-elle pas être assimilée à celle décrite par Paul dans sa lettre à la communauté corinthienne, où il la distingue d'ailleurs de la glossolalie et lui est supérieure : « (L'Esprit accorde)... à un autre la prophétie... à un autre le don de parler en langues » (1 Cor 12, 10); « Aspirez aux dons de l'Esprit, surtout à la prophétie » (1 Cor 14, 1) ? Paul ajoutera, au sujet de l'ordre dans les assemblées : « Quant aux prophéties, que deux ou trois prennent la parole et que les autres jugent. ... Vous pouvez tous prophétiser, mais chacun à son tour, pour que tout le monde soit instruit et encouragé. Le prophète est maître de l'esprit prophétique qui l'anime. » (1 Cor 15, 29-32).

Il est souvent hasardeux d'éclairer un auteur par un autre, mais je crois légitime de le faire dans le cas présent. Dans son étude sur le prophétisme au sein du christianisme primitif, Bonneau divise l'histoire du prophétisme ancien en quatre parties, la première s'étendant approximativement de l'an 30 à 65; on peut en retrouver des traces dans certains écrits, notamment les lettres authentiques de Paul et les traditions sous-jacentes au livre des *Actes*¹⁸⁹. L'auteur soutient que le prophétisme des filles de Philippe et celui des cinq prophètes/enseignants d'Antioche font justement partie de ces traditions sous-jacentes aux *Actes*; les deux groupes seraient probablement historiques¹⁹⁰ et reflètent le même type de prophétisme que celui dont Paul parle, notamment dans la première lettre aux Corinthiens que l'on vient de citer¹⁹¹. Bonneau soutient que ces quatre jeunes filles devaient prophétiser dans le cadre du culte de manière régulière et non occasionnelle : un charisme permanent les accompagnait. Ce charisme, reconnu par la communauté, leur a valu d'être appelées « prophètes ». Cependant, à cette étape embryonnaire de l'institutionnalisation ecclésiale,

« prédictions » d'Agabus (Ac 11, 27-28; 21, 10-11) ont, toujours selon Bonneau, perdu leur teneur eschatologique et servent un rôle narratif, soit de justifier deux voyages de Paul à Jérusalem (*ibid.*, p.138).

¹⁸⁹ G. BONNEAU, *Prophétisme et institution...*, p. 16.

¹⁹⁰ G. BONNEAU, *Prophétisme et institution...*, p. 61-63.

¹⁹¹ Ici, mon analyse diffère de Bonneau, comme on vient de le voir. En effet, le prophétisme des cinq prophètes/enseignants d'Antioche, illustré par le nom *προφήτης*, s'apparenterait plus, pour Luc, à une fonction officielle; le charisme octroyé aux filles de Philippe, indiqué par le verbe *προφητεύω*, ne serait pas lié à une fonction. Ce qui n'empêcherait pas ces dernières de prophétiser dans les rassemblements chrétiens, comme Paul l'évoque en 1 Cor 15, 29-32.

« la possession d'un charisme prophétique ne les associe pas à une structure institutionnelle et ne leur impose pas de tâche précise »¹⁹².

Paul donc, pour revenir à lui, nous apprend que la prophétie est un don précieux, un des plus précieux en fait. Vraisemblablement, tous ne sont pas prophètes mais seulement ceux ou celles que l'Esprit désigne. Finalement, la prophétie semble entre autre ordonnée à instruire et encourager. L'instruction à la vie chrétienne et l'interprétation du dessein divin pour l'humanité aident les frères et sœurs à aligner leur vie sur l'éthique de Jésus; l'encouragement à persévérer dans la foi s'avère un support pour les Chrétiennes mises à l'épreuve. Dans les deux cas, par l'instruction et l'encouragement, les filles de Philippe s'inscrivent dans la foulée des femmes disciples du mouvement Jésus : elles *supportent la communauté de leurs ressources spirituelles*, en l'occurrence leur don de prophétie, et ce, qu'elles soient ou non comprises dans un ordre officiel de « prophètes », et même si elles n'exercent aucun rôle stable de direction au sein de l'Église de Césarée. Après tout, un charisme octroyé par l'Esprit, fruit de la conversion sincère du cœur, n'a-il pas autant de valeur qu'un ministère officiel, surtout dans les tout débuts de l'Église ? Leur exemple, mentionné par Luc, montre bien que les « ressources » que des femmes mettent au service de l'Église ne sont pas uniquement d'ordre matériel, mais aussi spirituel.

Il en est de même pour Prisca qui, avec son mari Aquila, est responsable de communauté et enseignante. On retrouve toujours les deux noms accolés : il faut parler d'eux comme d'un couple missionnaire. Luc les mentionne à trois reprises. D'abord en Ac 18, 2-3, où il relate leur rencontre avec Paul et leur installation commune dans le travail; on suppose que Prisca et Aquilas participent dès le départ à l'évangélisation avec Paul, mais cela n'est pas dit clairement¹⁹³. Puis, Ac 18, 18-19 nous raconte comment tous trois

¹⁹² G. BONNEAU, *Prophétisme et institution...*, p. 63. Plus loin dans son ouvrage, l'auteur dira, en parlant de l'ensemble des prophètes dépeints par Luc dans les *Actes* : « ... les prophètes de sa communauté semblent s'insérer dans une structure contrôlée par d'autres individus en position d'autorité » (*ibid.*, p. 133). Ce ne sont donc pas que les femmes qui exercent un prophétisme sans être, par ailleurs, leaders de communauté.

¹⁹³ En fait, on ne peut savoir s'ils faisaient partie des Juifs ou des Judéo-chrétiens expulsés de Rome sous le règne de Claude, vers 49-50. S'ils étaient déjà Chrétiens, ils ont pu collaborer immédiatement avec Paul. Sinon, ils ont vraisemblablement été évangélisés par lui et sont devenus ses collaborateurs. En faveur de la première hypothèse, on note que Luc les présente simplement comme Juifs et souligne leur métier commun, en Ac 18, 2. Par contre, si le chapitre 16 de la lettre aux Romains est effectivement adressé à la communauté de Rome, Prisca et Aquilas semblent y jouir d'une préséance remarquable, puisqu'ils sont les premiers salués. Cette préséance s'expliquerait bien s'ils avaient des racines de longue date dans cette communauté; à leur retour, ils auraient pu retrouver des Chrétiens dont ils s'occupaient avant l'expulsion. L'affirmation péremptoire de E. SCHUSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, p. 243 : « Priscille est évangélisée à Corinthe », ne me semble pas pouvoir être validée avec certitude. D'ailleurs, l'auteure se contredit quelques

quittèrent Corinthe pour aller à Éphèse; alors que Paul en repart rapidement, Prisca et Aquilas y demeurent et sont vraisemblablement responsables de l'église du lieu. En effet, alors que d'Éphèse, Paul écrit aux Corinthiens, il leur dira : « Aquilas et Prisca vous envoient bien des salutations dans le Seigneur, ainsi que l'église qui se réunit chez eux. » (1 Cor 16, 19b). Finalement, un épisode hautement significatif se retrouve en Ac 18, 24-26, alors qu'Apollon, un « savant, versé dans les Écritures », enseigne la « Voie du Seigneur » à la synagogue. Luc prend cependant la peine de nous dire que sa connaissance est déficiente puisqu'il ne connaît que le baptême de Jean. C'est ainsi que Prisca et Aquilas le prendront avec eux pour lui exposer « plus exactement » la Voie de Dieu. Il s'agit ici de raffiner ses connaissances, de les compléter. Richter Reimer dira : « They teach a teacher ! »¹⁹⁴.

La lettre aux Romains permet de saisir plus exactement l'importance de Prisca et Aquilas pour les communautés chrétiennes : « Saluez Prisca et Aquilas, mes collaborateurs en Jésus Christ : pour me sauver la vie, ils ont risqué leur tête; je ne suis pas seul à leur être reconnaissant, toutes les églises du monde païen le sont aussi. Saluez également l'église qui se réunit chez eux. » (Rm 16, 3-4)¹⁹⁵. Paul les considère donc comme des collaborateurs, des *συνεργοί*, au même titre que Timothée, Tite ou Silvain. Vraisemblablement, ils ont mis leur vie en péril pour Paul, bien qu'on n'en connaisse pas les circonstances. Ils sont responsables d'une communauté locale mais leur réputation s'étend dans toutes les églises pagano-chrétiennes. On les salue également en 2 Tim 4, 19 : malgré le temps qui passe, leur influence demeure au sein des communautés.

Sur les six mentions de ce couple éminent dans le Nouveau Testament, Prisca est mentionnée en premier à quatre reprises : Ac 18, 18. 26; Rm 16, 3; 2 Tim 4, 19. Witherington souligne que, dans l'Antiquité, il pouvait arriver que la femme soit nommée en premier, mais cette pratique n'était certainement pas habituelle dans les cercles juifs ou chrétiens¹⁹⁶. Dans les trois mentions des *Actes*, la seule où Luc nomme Aquilas en premier est 18, 2, alors qu'il présente le couple et son métier. Mais dès qu'il est question de leurs

pages plus loin en affirmant : « (Prisca et Aquila) se rendirent à Corinthe où ils acceptèrent Paul comme collaborateur dans leur commerce et leur Église domestique » (p.261).

¹⁹⁴ I. RICHTER REIMER, *Women in the Acts...*, p. 210.

¹⁹⁵ Encore une fois, il est impossible de savoir de manière assurée si Prisca et Aquilas sont de retour à Rome où s'ils sont toujours à Éphèse. L'incertitude quant aux destinataires de Rm 16 n'entache cependant en rien les qualités du couple.

¹⁹⁶ B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, p. 153.

tâches d'évangélisation, Prisca est la première mentionnée. Les auteurs consultés postulent unanimement qu'elle devait être la plus connue et/ou la plus éminente du couple.

Quelles sont donc leurs tâches selon les *Actes* ? Ils sont vraisemblablement responsables de la communauté d'Éphèse qui se réunit chez eux et cela est confirmé par Paul en 1 Cor 16, 19b. En ce sens, cette fonction rapproche Prisca de Lydie. Mais plus important encore est leur tâche d'enseignement. Si la seule qui nous soit connue est l'instruction à l'éminent Apollos, il est évident que les formateurs d'un enseignant et responsables d'une importante communauté ont certainement éduqué bon nombre de Chrétiens. Nous avons donc ici un témoignage qu'une femme, accompagnée de son mari, assumait la fonction d'enseignante dans les premières communautés, du moins à Éphèse. Leur tâche est si importante que Paul n'hésite pas à les qualifier de collaborateurs.

Les fonctions d'enseignement et de présidence de communauté sont dans la suite logique de la mission octroyée par le Ressuscité aux Onze : « on prêchera en son nom la conversion et le pardon des péchés à toutes les nations, à commencer par Jérusalem. C'est vous qui en êtes les témoins. » Suite à la prédication publique, les nouveaux convertis sont pris en charge, dans la sphère privée de la communauté, et sont instruits dans la foi chrétienne. On ne peut que convenir de ce que Prisca remplit pleinement ce mandat, conséquence logique de sa propre conversion. Son enseignement au sein d'une église, ou peut-être même de plusieurs (Éphèse, Corinthe, Rome), sa responsabilité comme hôtesse de communauté où elle devait partager la présidence, l'enseignement et la prédication avec son mari, sa notoriété comme collaboratrice de Paul en font une mandataire exemplaire. Et que dire de son instruction envers Apollos, lui-même prédicateur dans les synagogues, érudit en Écritures ? Sa tâche, avec son mari, s'apparente sensiblement à celle de Paul alors que, outre la prédication missionnaire publique, celui-ci veillait aussi à l'édification et l'affermissement des communautés qu'il avait fondées. Chose certaine, Prisca témoigne éloquemment des fruits de sa conversion par un engagement existentiel total. Ce faisant, elle marche à la suite du Ressuscité, comme d'autres avant elle ont marché à la suite du Nazaréen, mettant toutes ses ressources intellectuelles et spirituelles – et elles semblent nombreuses – au service de la communauté. Elle déploie et accomplit ce qui était annoncé en germe en Lc 8, 1-3.

6.7.4 Nouveau regard sur les femmes en Lc 24

Après ce long mais nécessaire détour à travers les fonctions assumées par des femmes dans les *Actes*, que peut-on conclure ? Luc dépeint des femmes exerçant l'hospitalité pour les missionnaires, mais aussi accueillant les rassemblements communautaires dans leur maison, offrant ainsi le cadre, et dans certains cas le leadership, nécessaires à la vie communautaire où les Chrétiennes se ressourcent pour mieux vivre dans la ligne du Christ. Il crée des récits où une autre est relevée, vraisemblablement parce qu'elle témoigne au quotidien des fruits de la conversion en soutenant les plus démunies. Il en identifie certaines comme récipiendaires particulières du don de prophétie, lequel permet d'instruire la communauté quant à ce que Dieu attend d'elle. Il témoigne, avec d'autres auteurs bibliques, de l'engagement exemplaire d'une femme dans le service de la Parole, par le biais de l'enseignement et la responsabilité communautaire. Ces femmes, figures emblématiques de nombreuses autres sans doute, dont on n'a pas conservé la trace¹⁹⁷, ont accueilli la conversion proclamée dans le cadre de la mission chrétienne. Cette conversion leur a fait porter des fruits de service et de partage, alors qu'elles ont mis l'ensemble de leurs ressources, matérielles, intellectuelles et/ou spirituelles, au service de la communauté. Elles y actualisaient l'engagement d'autres avant elles, ayant suivi Jésus de la Galilée jusqu'à Jérusalem.

En « oubliant » de faire repartir les femmes après qu'elles aient livré leur message au retour du tombeau, Luc n'était pas négligent. Cet « oubli » faisait partie, à mon avis, de la « composition minutieusement réfléchi » de son double ouvrage. Dans son évangile, les femmes du mouvement Jésus ont été dépeintes, dès la Galilée, comme des disciples modèles, des prototypes d'une diaconie qui devrait se manifester chez tous les disciples du Christ. Elles sont restées fidèlement présentes aux heures les plus sombres. Elles ont accueilli le message des anges au tombeau, l'ont proclamé obstinément à leurs condisciples malgré les quolibets. Les femmes disciples dépeintes par Luc dans son premier livre ont toutes les qualités pour être des témoins des fruits de la conversion, avant même que celle-ci ne soit prêchée. Elles auraient pu, en un autre temps et dans une autre culture, être des

¹⁹⁷ Comme le souligne E. SCHUSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, p. 244, ces femmes dont on nous parle dans ce récit théologique des débuts du christianisme « ... sont la partie émergée d'un iceberg où figurent les femmes les plus éminentes du mouvement chrétien missionnaire, non pas comme des exceptions à la règle, mais comme des représentantes des premières femmes chrétiennes qui ont survécu aux rédactions androcentriques et au silence historique. »

témoins de l'Évangile « jusqu'aux extrémités de la terre ». Dans le contexte qui était le leur, cela n'était pas possible. Mais pour les membres de l'Église primitive, notamment pour les femmes, la tradition orale en avait déjà fait un exemple à suivre. C'est ce dont Luc cherche à rendre compte.

L'évangéliste laisse donc subtilement entendre leur présence lors de l'apparition décisive : dans cet embryon de l'Église, rassemblé au soir de Pâques, on retrouve ceux qui ont mission de proclamer et celles qui, déjà, incarnent l'être disciple par excellence. Luc serait ainsi le seul évangéliste à octroyer aux femmes la même christophanie qu'aux hommes. Cela est capital : d'une part, il bouclerait ainsi la boucle de son évangile où il a donné aux femmes une place plus importante que les autres évangélistes, notamment par l'abondance des mentions les concernant et en les présentant, dès la Galilée, comme membres à part entière du groupe entourant Jésus. Mais surtout, il fait le pont entre les rôles que certaines avaient dans le mouvement Jésus et les fonctions de responsabilité, de charité, d'accueil et d'enseignement qui seront le lot de certaines autres dans son second volume. Malgré les coutumes sociales, malgré peut-être certaines résistances au sein même de sa communauté, on ne peut empêcher des femmes d'exercer diverses fonctions importantes dans l'Église naissante : Jésus lui-même avait, en son temps, accueilli leur engagement.

Dans les *Actes*, l'hagiographe montrera comment cela s'est accompli de multiples manières, tout en construisant ses récits de manière à ne pas créer une pratique menaçante pour l'ordre social environnant, laquelle pourrait mettre en péril la diffusion du message évangélique. Comme on le voit, la « composition minutieusement réfléchie » de Luc ne se déploie pas seulement lorsqu'il est question de christologie, de pneumatologie ou d'ecclesiologie : elle est présente, à la fois dans son éthique sous-tendant les rapports de genres qu'il désire établir au sein de sa communauté¹⁹⁸, et dans sa manière de mettre en scène l'engagement des femmes, dans la sphère privée de la communauté, en tenant compte des sensibilités de son époque.

Un point reste à préciser. Au début de cette section, on s'est questionné à savoir si Luc connaissait ou non la tradition de christophanie aux femmes¹⁹⁹. On a conclu qu'il était impossible de le savoir avec certitude, mais qu'il était très plausible que cette tradition lui

¹⁹⁸ Cela sera aussi démontré dans le prochain chapitre.

¹⁹⁹ Encore ici, je précise qu'il n'est pas question de discuter *l'historicité* de la tradition de christophanie aux femmes. Mais la tradition existe et Luc la modifie. Ce sont les raisons de sa modification de la tradition qui sont examinées.

ait été communiquée de quelque manière. En admettant qu'il connaisse la tradition, pourquoi la déguise-t-il ainsi, au-delà du motif de ménager les susceptibilités du milieu social environnant ? Pourquoi choisit-il, si l'hypothèse proposée dans cette thèse est exacte, de laisser entendre la présence des femmes lors de l'apparition et l'envoi en mission aux Onze et leurs compagnons, leur octroyant la même christophanie, mais les privant ainsi d'une apparition qui leur serait spécifiquement destinée ? Quel est l'objectif de Luc en mettant ainsi en scène la tradition connue de christophanie aux femmes ? Pourquoi ne pas avoir laissé celle-ci au site du tombeau (comme en *Jean*) ou à proximité (comme en *Matthieu*) ?

Vraisemblablement, l'évangéliste voulait tenir compte de la tradition mais refusait une apparition spécifiquement réservée aux femmes. Dans quel but, outre la sensibilité sociale ? Je crois que c'est à cause de sa conception du groupe des disciples. On a vu au premier chapitre que la notion de « groupe » suivant Jésus était probablement une thématique majeure de Lc 8, 1-3²⁰⁰. Les femmes sont incluses dans le groupe itinérant qui voyage avec Jésus depuis la Galilée. Luc les représente avec d'autres témoins lors de la crucifixion : la famille de Jésus ou encore le groupe qui se trouve avec les Onze au matin de Pâques²⁰¹. Elles sont « d'entre nous » soulignera l'évangéliste par la bouche des disciples d'Emmaüs en Lc 24, 22. C'est pourquoi il ne peut concevoir que la christophanie dont la tradition en ferait les bénéficiaires ne soit pas expérimentée au sein du groupe encore une fois : Luc ne peut leur octroyer le privilège d'une révélation particulière aussi importante²⁰². Je postule donc que l'inclusion des femmes dans la christophanie aux Onze, subtile on l'a dit, est un artifice littéraire de Luc qui correspond à son traitement du groupe des disciples. Il hérite peut-être d'une tradition de christophanie à une/des femme(s) autour du tombeau vide mais il déplace cette tradition au soir de Pâques, afin que hommes et femmes soient ensemble, comme il les a toujours représentés, lors de l'apparition du Ressuscité²⁰³.

²⁰⁰ On peut revoir la démonstration de C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 51-61 et le traitement que j'en ai fait à la section 4.5.

²⁰¹ Revoir la démonstration de cette identification au chapitre précédent, section 5.3.1.

²⁰² La question se pose moins si Luc ne connaît pas la tradition de christophanie aux femmes. Il place l'angélophanie au tombeau, comme cela lui a été transmis, et choisit d'octroyer implicitement aux femmes une christophanie qu'il met en scène selon son désir, *i.e.* au sein du groupe.

²⁰³ On pourra objecter que Luc fait une entorse à cette règle en octroyant une christophanie « privée » aux deux disciples d'Emmaüs et à Simon. Dans le cas des disciples d'Emmaüs, ceux-ci n'ont pas été présentés dès la Galilée comme faisant partie du groupe des intimes de Jésus. À cet égard, les femmes les précèdent et cette notion de groupe les implique peut-être un peu moins. De plus, O. MAINVILLE, *Les christophanies*, p. 183-193, a bien démontré qu'on a dans ce cas un « texte pivot ... (opérant) la transition entre la fonction du Jésus

Bien sûr, les femmes auront tout de même une révélation angélique au tombeau : Luc n'a pas le choix, la tradition étant trop bien attestée. De plus, il a besoin pour son développement théologique de faire déclarer Jésus « Vivant », comme on l'a précédemment souligné dans ce chapitre. Mais la vision du Ressuscité leur sera octroyée en même temps que les Onze et leurs compagnons. C'est peut-être une autre raison pour laquelle, dans la version lucanienne du tombeau vide, les deux hommes ne donnent aucune mission aux femmes : ils ne les envoient pas porter la nouvelle aux hommes, ni leur donner un rendez-vous de la part du Seigneur. Elles iront de leur propre chef. Il est d'ailleurs remarquable que la christophanie aux disciples d'Emmaüs ne comporte pas d'envoi non plus : le Ressuscité ne leur demande pas d'aller avertir les Onze et leurs compagnons/compagnes. Ils iront, comme les femmes, de leur propre chef. À cet égard, et plus encore, les deux épisodes, le tombeau vide et Emmaüs, se ressemblent. En effet, ils comportent tous deux une révélation sur ce qui est arrivé au Crucifié avec un témoignage à l'appui : le Vivant est ressuscité, comme lui-même l'avait dit en Galilée (24, 5-6); le Christ devait souffrir pour entrer dans sa gloire, comme en témoignent les Écritures (24, 26-27). Dans les deux cas, la révélation suscitera chez les bénéficiaires le désir de proclamer la nouvelle. Mais, plus étonnant, ce double témoignage de Jésus et des Écritures se retrouve dans la christophanie finale : témoignage des paroles de Jésus lorsqu'il était encore avec eux (v. 44a) et des Écritures (v. 44b-45)²⁰⁴. Et il se fait en présence des témoins du tombeau vide, les femmes, des témoins d'Emmaüs et des porte-parole officiels. Cette illustration finale de la continuité entre les Écritures et la parole de Jésus trouvera son accomplissement dans la mission, par la parole des témoins, une parole portant du fruit, comme l'engagement des femmes en témoigne dans les *Actes*. D'où cette apparition collective, voire ecclésiale, où Luc choisirait d'en faire bénéficier le groupe dans son ensemble. À travers la présence de ces personnages, il anticipe ainsi ce que l'on retrouve dans le second tome : la présence des

terrestre et celle du Christ glorifié » (p. 192-193) : Luc a besoin de cet épisode dans son développement du chapitre 24. Quant à l'apparition à Simon, elle servirait essentiellement, toujours selon Mainville, à corroborer les dires des deux disciples « ... par une autorité reconnue » (p. 33), un personnage bien en vue. Ces explications semblent tout à fait justes, mais on ne peut ignorer, en complément, l'hypothèse de J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, p. 1569, à savoir que Luc veuille faire de Simon le premier récipiendaire d'une christophanie, lui qui est un des principaux protagonistes de son second tome; et encore moins la suggestion de J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 851, qui interprète l'épisode comme une réhabilitation de Simon après son reniement (Lc 22, 55-62), le légitimant ainsi comme leader de la communauté croyante. La nécessité historique d'une telle réhabilitation trouve, à mon avis, une autre attestation dans le dialogue entre Jésus et Pierre au bord du lac, en Jn 21, 15-19.

²⁰⁴ On a déjà souligné à la note 112 du présent chapitre comment, pour plusieurs auteurs, les prophéties de l'Ancien Testament sont importantes en *Luc*; E.E. ELLIS, *The Gospel of Luke*, p.271, ajoutait que la parole de Jésus y équivaut aux Écritures. Les deux se complètent dans le récit final de Luc.

Onze et de compagnons, parmi lesquels on choisira le remplaçant de Judas, figure la prédication missionnaire, objet de la mission; les femmes du mouvement Jésus, précurseurs de celles des *Actes*, évoquent de manière exemplaire les fruits de la conversion, issue de la prédication. C'est peut-être ce que Johnson tente d'exprimer, alors qu'il intitule son commentaire sur Lc 24, 36-53 « The Community Is Gathered »²⁰⁵. L'auteur fait remarquer que Luc assemble les diverses traditions des récits de résurrection et ajoute : « ... and as he shapes a shared narrative, (Luke) shows at the same time a community in the process of formation. »²⁰⁶. Dans l'optique de Luc, il est tout à fait logique d'illustrer cette communauté en formation par un groupe plus large que les Onze et incluant des femmes. C'est aussi l'opinion de Green : le syntagme « Comme ils parlaient ainsi » marque la continuité avec ce qui précède, tant aux plans chronologique que thématique. Il ajoute : « The set of characters is also constant, and includes what is evidently the whole company of Jesus' followers who have thus far remained in Jerusalem (cf. vv 9-10; Acts 1, 12-14.15). »²⁰⁷. Même Fitzmyer dira: « Christ appears to the nucleus Christian community, the house-church of his followers, gathered together... »²⁰⁸. Comment croire qu'il n'y aurait pas de femmes dans la première illustration lucanienne d'une « house-church », le prototype des autres en quelque sorte, alors qu'elles sont si présentes dans la vie des communautés, comme l'examen de son second tome l'a fortement suggéré ?

6.8 Les femmes au tombeau : une synthèse

À la suite de l'étude d'une péricope si riche en renseignements sur les femmes disciples et leur statut dans le mouvement Jésus, rappelons-en les principales conclusions. Après avoir fait l'analyse et la traduction de la péricope, y insérant les remarques de critique textuelle, on s'est attardé dans un premier temps à l'épisode de l'ensevelissement de Jésus. Alors que son corps est probablement déposé dans un caveau des réprouvés par un émissaire des Juifs, peut-être Joseph d'Arimatee, les femmes observent vraisemblablement à distance. En mentionnant de manière plus ou moins réaliste qu'elles observent la

²⁰⁵ L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 400.

²⁰⁶ L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 404.

²⁰⁷ J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 853.

²⁰⁸ J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, p. 1572. Il ajoute d'ailleurs quelques lignes plus bas : « ... this episode is the threshold to the coming scene (vv. 44-49), in which the risen Christ instructs the Eleven and those with them to be his witnesses, and then in the last scene (vv. 50-53) takes his final departure from them by ascension. ». Je souligne. Ceci dit, comme on l'a souligné, le témoignage sera de deux ordres : pour les hommes, témoigner du Ressuscité en prêchant la conversion; pour les femmes, témoigner des fruits de la conversion, dans la foulée de celles du mouvement Jésus.

disposition du corps, Luc accentue la continuité de leur témoignage et son caractère incontournable. Dans son artifice littéraire d'un embaumement complémentaire planifié pour la fin du sabbat, l'évangéliste dépeint des femmes disciples au service de Jésus jusque dans la mort. Elles sont des justes, respectueuses de la loi : le christianisme naîtra du meilleur du judaïsme et les femmes sont partie prenante de l'un et l'autre.

Par la suite, on a montré que Luc, et lui seul, est soucieux de décrire minutieusement toutes les allées et venues des femmes, en utilisant un verbe que l'on peut qualifier de « lucanisme », *ὑποστρέφω*. L'usage de ce prédicat fait en sorte que ces disciples ne peuvent ainsi qu'être imaginées au sein du groupe des Onze, à la fois avant la crucifixion, après avoir été témoins de l'ensevelissement et jusqu'au matin de Pâques, ainsi qu'au retour du tombeau vide. Après toutes ces descriptions de déplacements, leur départ ne sera jamais évoqué de sorte qu'on peut les imaginer tout le jour de Pâques avec les Onze et leurs compagnons.

Après cet examen des déplacements des femmes, il convenait de s'arrêter aux particularités lucaniennes de la révélation angélique du tombeau. Ayant constaté que la question rhétorique des messagers : « Pourquoi cherchez-vous le Vivant parmi les morts ? » ne semble pas contenir de nuance réprobative, on a examiné l'importance de cette parole. Elle dévoile l'essence du mystère christologique selon Luc, lequel influence sa pneumatologie et son ecclésiologie. Même si cette première révélation est effectivement livrée aux femmes, il est impossible de savoir si l'évangéliste cherche ainsi à les valoriser comme disciples, ou s'il met son énoncé à cet endroit parce que le cadre narratif traditionnel l'exige.

Par contre, la seconde partie de la révélation au tombeau ne laisse pas place à l'équivoque. L'appel à la mémoire des femmes ne pouvait être évoqué que par Luc et est une caractéristique majeure de son récit du tombeau vide. En effet, lui seul a mentionné la présence des femmes durant le ministère de Jésus, dans la période fondatrice en Galilée; lui seul peut donc maintenant les inviter à se rappeler les annonces de la Passion relatées dans cette portion du ministère. Bien sûr, ces annonces sont des créations post-pascales des évangélistes. Mais Luc a justement fait en sorte de clairement positionner les femmes comme des disciples à part entière dès les débuts de son récit, contrairement à Marc et Matthieu qui ne les mentionnent que rétrospectivement dans l'épisode de la croix; le moment venu, les messagers peuvent donc faire appel à leur mémoire. Les femmes

disciples selon Luc permettaient déjà d'assurer l'identité entre le corps crucifié, mis au tombeau et absent au matin de Pâques; avec cet appel à la réminiscence, elles assurent aussi le lien entre les enseignements de l'homme de Nazareth et les événements de Pâques. Grâce à elles, la continuité sans faille est assurée. De plus, à la lumière de l'usage du verbe *μιμνήσκειν* par Luc, il semble que, sinon la foi, du moins une compréhension intuitive des événements, puisse être implicite dans son emploi en Lc 24, 6 et 8.

On s'est par la suite attardé au fait que la version lucanienne des femmes venues au tombeau est la seule où elles ne sont pas envoyées porter la nouvelle aux Onze. On a proposé, avec d'autres auteures, qu'elles reçoivent la nouvelle à titre de disciples à part entière et non comme des commissionnaires au service des hommes du mouvement. Elles prennent néanmoins l'initiative d'y aller et leur message est accueilli avec incrédulité, voire railleries. Les femmes et leur désir de proclamer sont mis en parallèle avec les hommes et leur refus de croire, une technique de parallélisme commune chez *Luc*. On a exploré diverses hypothèses afin d'expliquer ce motif de l'incrédulité des hommes du mouvement Jésus, lesquelles sont de trois ordres. C'est ainsi qu'on a avancé des explications de type théologique : soit que le tombeau vide ne peut générer la foi; soit que les proclamateurs de la résurrection aient été eux-mêmes difficiles à convaincre, ajoutant ainsi à leur crédibilité. On a aussi exploré des argumentaires liés au genre : Luc, par exemple, aurait pu vouloir discréditer la parole des femmes; ou encore, comme leur témoignage ne comptait pas dans la société de l'époque, l'évangéliste montre une réaction des disciples qui n'en est que le reflet; soit finalement que Luc valorise les femmes, puisqu'elles ont raison face à leurs condisciples masculins, dénonçant ainsi les rapports de genre prévalant dans la société environnante. Sans écarter totalement ces deux types d'explications, on a aussi proposé que le motif avait tout simplement un fondement historique : les hommes ont douté à la nouvelle de la résurrection, indépendamment de la manière dont cette nouvelle est venue à eux. Mais on a aussi constaté que chez *Luc*, contrairement aux trois autres évangiles, ce motif du doute était jumelé à un embarras lié au genre : les Onze et leurs compagnons ont douté à l'annonce de la résurrection *faite par des femmes*. Une fois de plus, une conclusion s'impose : Luc rédige son épisode du tombeau vide de manière originale par rapport aux autres évangélistes, y présentant les femmes comme des disciples à part entière, méritant pour elles-mêmes la nouvelle de la résurrection et ajoutant au motif du doute des disciples

masculins un embarras additionnel lié au genre. La rédaction lucanienne était encore, sur cette question, à l'avantage des femmes disciples.

Malgré toutes ces mises en valeur des femmes, tant par leur appartenance continue et de plein droit au groupe des disciples que par le caractère incontournable de leur témoignage et leur ouverture à l'incroyable, il restait un obstacle majeur : Luc ne semblait pas octroyer de christophanie aux femmes, contrairement à Matthieu ou Jean. Or on a constaté que l'évangéliste, tout en ménageant les sensibilités patriarcales de son temps, laisse entendre la présence des femmes, tout comme celle des compagnons des Onze, lors de la christophanie et de l'envoi missionnaire fondateur de l'Église. L'analyse des fonctions exercées par plusieurs femmes dans les *Actes*, qu'elles soient hôtesse ou responsables de communautés, modèles de charité, gratifiées du don de prophétie ou enseignantes, les a situées dans la ligne de l'engagement de leurs préceuses du mouvement Jésus. Cet exemple des femmes disciples de Lc 8, 1-3, engagées à la suite de Jésus, modèles paradigmatiques de charité et de service, enracinait dans le mouvement du Nazaréen les rôles exercés plus tard par ces femmes de l'Église primitive. La présence de ces Galiléennes lors de la christophanie finale, fondatrice de la mission ecclésiastique, établissait un pont entre elles et ces autres femmes disciples qui, quelques années plus tard, témoigneraient, par leur engagement existentiel, des fruits de la conversion.

Comme on le voit depuis le début de la présente thèse, Luc ne se contente jamais de reprendre des traditions telles quelles, notamment lorsque des femmes en sont les actrices principales. Son récit du tombeau vide est en ce sens un modèle du genre. Il y présente les femmes comme des disciples exemplaires, courageuses, d'une fidélité que même la mort n'entache pas. La révélation angélique fait appel à une histoire commune entre elles et Jésus. Malgré les rebuffades et l'incrédulité, elles persistent : Jésus serait ressuscité, comme il l'avait dit ! Bien sûr, il ne faut pas voir chez l'hagiographe un militant de la cause féministe : cela serait un anachronisme ethnocentrique. Mais on peut reconnaître dans ses choix rédactionnels une préoccupation de la place des femmes dans sa communauté. Depuis le début de l'évangile, elles sont présentées comme disciples à part entière, au même titre que les hommes, voire les Douze eux-mêmes, même si leurs rôles sont différents. Luc leur ménage une dignité égale puisqu'elles sont vraisemblablement présentes à la christophanie finale. Bien sûr, on l'a bien montré dans la première partie, cela se traduira pour elles de manière particulière. Dans la culture de l'époque, la prédication

publique aurait pu les exposer à la réprobation, voire l'hostilité, tout en compromettant l'annonce de l'Évangile : la réaction des Douze lors de leur retour du tombeau laisse présager ce qui aurait pu se produire face à leur prédication. C'est ainsi que Luc, préoccupé de décrire l'expansion de l'Église, s'attarde principalement aux ministères masculins dans son second tome. Mais il note toujours au passage les fonctions essentielles que des femmes ont joué au sein de l'Église naissante, dans la sphère privée que constituait la communauté chrétienne; des fonctions légitimées par la pratique de Jésus qui a accepté des femmes ayant des rôles précis au sein de son groupe itinérant. Conséquemment, ne voir en Luc qu'un évangéliste qui réduit les femmes au silence, c'est nier l'importance qu'il leur accorde, à la fois dans la vie de Jésus et de l'Église. Il considère les premières comme membres à part entière du groupe des disciples, leur octroyant la même christophanie qu'aux Onze : ni Marc, ni Matthieu, ni même Jean n'ont été aussi loin. Il les présente surtout comme prototypes de celles qui s'engageront au nom de leur foi dans l'Église, qu'elles soient hôtesse, responsables de communauté, modèles de charité, dotées du charisme de prophétie ou enseignantes. Pour réduire des femmes au silence, on peut trouver mieux ! Mais cela ne se fit probablement pas sans vagues, même au sein de sa propre communauté. C'est ce que l'étude de la dernière péricope nous révélera.

CHAPITRE 7

LA VISITE DE JÉSUS CHEZ MARTHE ET MARIE : Lc 10, 38-42

Ce passage de Luc racontant la visite de Jésus chez Marthe et Marie est propre au troisième évangile, contrairement à ceux étudiés dans les deux chapitres précédents. On retrouve aussi les deux sœurs dans deux récits johanniques (Jn 11, 1-44; 12, 1-11), mais la narration de Luc est totalement différente de ces derniers, tant au niveau du lieu, que de l'action s'y déroulant ou du message qu'on peut y déceler. On abordera le lien avec *Jean* ultérieurement.

En lisant les auteures qui se sont penchées sur la péricope – et ils / elles sont légion –, le moins qu'on puisse constater c'est que tout semble avoir été dit sur ce texte. D'Origène à Schüssler Fiorenza, en passant par Augustin, Calvin, Maître Eckhart, Laland, ou Fitzmyer, la liste est longue et on se demande si l'on peut trouver un *iota* significatif à y ajouter, d'autant plus que les interprétations sont on ne peut plus variées, voire contradictoires. Une des principales sources de la variété des évaluations de ce texte tient aux nombreux problèmes de critique textuelle, dont un constitue un *crux* notoire que nulle auteure ne peut manquer d'aborder. À ce jour, aucun consensus interprétatif n'est atteint. Sans espérer en susciter un, le présent chapitre vise à établir des liens entre plusieurs interprétations, dont certaines ont cours depuis assez longtemps, et certains constats faits précédemment dans cette thèse. Au-delà de l'émotivité perçue dans certaines démonstrations, notamment féministes, il est à espérer qu'une analyse rigoureuse de la rédaction lucanienne, ici encore, jettera de nouvelles lumières sur ce texte.

Dans un premier temps, on s'attardera longuement – difficultés obligent – à la critique textuelle du passage. Cette section technique ne peut en aucun cas être escamotée car elle constitue une porte d'entrée obligée pour une juste étude de la péricope. Suivront, par la suite, la traduction ainsi qu'une brève histoire de la réception de ce texte depuis les Pères de l'Église. Puis, par une étude comparative des personnages de Marthe et Marie en *Jean* et *Luc*, on tentera de recouvrer les figures historiques des deux sœurs, au-delà des fonctions théologiques qu'elles occupent dans les différents récits. Je procéderai ensuite à ma propre interprétation de cette narration lucanienne, en plusieurs points : une évaluation de l'importance du contexte littéraire immédiat; l'analyse de certains termes cruciaux; une

tentative d'identifier le *Sitz im Leben* du texte; l'examen d'un lien éventuel avec les *Actes*. Une brève synthèse conclura le tout.

7.1 Critique textuelle

Voici le texte, tel qu'il apparaît dans la 27^{ème} édition de Nestlé-Aland :

10, 38 Εν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς αὐτὸς εἰσῆλθεν εἰς κώμην τινά· γυνὴ δὲ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτόν. 39 καὶ τῆδε 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 ἀδελφὴ 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 ἐνὸς δὲ ἐστὶν χρεια· Μαριάμ γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἣτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς.

On retrouve trois cas de critique textuelle au verset 38 dont un est d'importance pour notre sujet. Après avoir dit qu'une femme nommée Marthe le (Jésus) reçut, plusieurs manuscrits ajoutent une mention sur le lieu : *εἰς τὴν οἰκίαν* dans le papyrus 3^{vid} **κ** C L 040 33. 579 *pc* (**κ**¹ C² ajoutent *αὐτῆς*); *εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς* dans A D W **Θ** **Ψ** 070 *f*^{1,13} texte de la Majorité lat sy bo. Le texte de l'édition est supporté par les papyri 45 et 75 B sa. Si on se fie au nombre des témoins et à leur répartition géographique, la mention de la maison de Marthe semble l'emporter. Mais on ne peut négliger la valeur des deux papyri et de Vaticanus, tous trois de la catégorie I selon K. et B. Aland¹. En ce cas, la critique interne nous est d'un précieux secours. Le texte de l'édition semble appeler une suite : où Jésus fut-il ainsi reçu ? Comme le fait remarquer Metzger², on se demande pourquoi un copiste aurait retranché ainsi une précision qui était logique dans la trame du récit³. On comprend par

¹ Rappelons brièvement les caractéristiques de ces catégories développées dans K. et B. ALAND, *The Text of the New Testament*, p. 105-106. Catégorie I : Manuscrits d'une qualité très spéciale qui doivent toujours être considérés pour établir le texte original. Catégorie II : Manuscrits d'une qualité spéciale mais présentant des influences étrangères, importants pour déterminer le texte original. Catégorie III : Manuscrit à caractère distinctif avec un texte indépendant, généralement important pour établir le texte original, mais particulièrement important pour l'histoire du texte. Catégorie IV : Manuscrits du texte D. Catégorie V : manuscrits représentant un texte totalement ou principalement byzantin. Parmi les papyri et onciaux fréquemment cités, les papyri 45 et 75, ainsi que **κ** et B appartiennent à la catégorie I.

² B. METZGER, *A Textual Commentary...*, p. 153.

³ F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc (9, 51 – 14, 35)*, vol. 2, (CNT IIIb), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 102, note 20, affirme qu'il retient « sa maison » contrairement à Nestlé-Aland et B. Metzger, malgré la valeur supérieure des manuscrits attestant l'omission. Les scribes auraient trouvé la mention de « sa maison » inconvenante et l'auraient éliminée. Même si sa remarque est fort pertinente, Bovon ne tient pas suffisamment compte ici du fait que les deux papyri datent du 3^{ème} siècle et sont les plus anciens manuscrits parmi les

contre très bien qu'elle ait été ajoutée ultérieurement⁴. Le texte de l'édition, omettant *εἰς τὴν οἰκίαν*, explique mieux l'émergence des autres leçons⁵, représente les textes alexandrin et, dans une moindre mesure, occidental⁶ et est appuyé par des témoins de valeur supérieure : il mérite donc d'être retenu.

Ce choix pourra avoir une conséquence quant à l'interprétation du texte. En effet, comme nous le verrons, ceux et celles qui voient en Marthe une responsable de communauté, puisqu'elle accueille Jésus dans sa maison⁷, font peut-être erreur dès le départ en opérant un choix textuel qui n'est pas le plus rigoureux ou, à tout le moins, pas incontestable. Nous y reviendrons.

Le verset 39 comporte quant à lui cinq cas de critique textuelle, dont deux que l'on examinera de plus près. Le premier de ceux-ci, plus intéressant qu'important⁸ pour le sens du texte, consiste en la présence ou l'absence du relatif *ἣ* devant *καὶ παρακαθυσθεῖσα*.

témoins cités. Il faut encore revenir à K. et B. ALAND, *The Text of the New Testament*, p. 93: « Of special importance are the 'early' papyri, i.e., of the period up to the third/fourth century. As we have stated repeatedly, these have an inherent significance for the New Testament textual studies because they witness to a situation before the text was channeled into major text types in the fourth century. » S'il fallait trouver une objection plus simple à Bovon, mentionnons ce que dit J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 433, note 131, soit que l'expression « dans sa maison » est déjà implicite dans l'emploi du verbe *ὑπεδέξατο*, comme on le verra lors de la traduction. On voit mal pourquoi Luc se répéterait ainsi.

⁴ La logique de la mention dans le texte se reflète dans la plupart des traductions : *TOB, BJ, Osty, RSV* et *NRSV* ont toutes la mention « dans sa maison »; par contre, la *BNT* l'omet.

⁵ La recherche de la variante expliquant le mieux l'émergence des autres a été nommée « principe généalogique » par K. et B. ALAND, *The Text of the New Testament*, p. 276. On s'en est abondamment servi dans le chapitre sur Lc 8, 1-3 pour décider entre les variantes *ἀντοῖς* et *ἀντῶ*.

⁶ L'inclusion du papyrus 45 dans une famille particulière de manuscrits est difficile à déterminer, contrairement au papyrus 75 qui s'inscrit dans le développement du texte alexandrin, comme le soulignent K. et B. ALAND, *The Text of the New Testament*, p. 51. Mais les deux experts ne classent pas le papyrus 45. J.H. GREENLEE, *Introduction to the New Testament Textual Criticism*, éd. révisée, Peabody, Hendrickson, 1995, p. 85-86 et 117, le place dans le texte césaréen. B. METZGER, *The Text of the New Testament : its Transmission, Corruption, and Restoration*, 3^{ème} éd. revue et augmentée, New York – Oxford, Oxford University Press, 1992, p.37, a une opinion plus nuancée: le P 45 serait proche du texte césaréen dans l'évangile de Marc; pour les autres évangiles, il se situerait à mi-chemin entre les textes alexandrin et occidental (ce qui est le cas du texte césaréen); dans les *Actes*, il se rapprocherait du texte alexandrin. Dans mes décisions textuelles sur le texte de Luc, je considère que 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. Cette représentativité, et surtout leur ancienneté et leur classement dans la catégorie I par Aland et Aland, me fera généralement considérer leur poids plus important qu'une combinaison d'onciaux, d'aussi grande valeur soient-ils.

⁷ C'est notamment le cas de E. SCHÜSSLER FIORENZA dans ses nombreux articles ou chapitres de livres sur le sujet, de même que de M.R. D'ANGELO, P. THIMMES et K. CORLEY. Nous verrons l'argumentaire des différentes auteures dans une prochaine section sur l'histoire de la réception du texte, avec références à l'appui.

⁸ En ouverture de la partie exégétique de la thèse, on se rappellera la règle qu'on s'était donnée, soit de ne discuter les cas de critique textuelle que s'ils rencontrent l'une de deux conditions : s'ils s'avèrent importants pour le sens du texte ou lorsqu'on ne retient pas la version de Nestlé-Aland. Le présent cas ne remplira pas la seconde condition, d'où la discussion ici présentée.

Le cas n'est pas facile à évaluer; même Nestlé-Aland le met entre crochets, trahissant le malaise à décider. Il est omis dans les papyri 45.75 \aleph^* B² L 040 579 *pc*. On le retrouve en \aleph^1 A B* C D W Θ Ψ $f^{1.13}$ 33 texte de la Majorité sy^h. On pourrait être tenté de l'omettre à cause du témoignage des papyri et de l'original de *Aleph*, tous de catégorie I, mais tous les onciaux importants, notamment l'original de Vaticanus (aussi de catégorie I), et la première version de *Aleph* en attestent la présence; de plus, la répartition géographique y est meilleure. La critique externe, à elle seule, ne permet donc pas de trancher. Il faut tenter de dénouer l'impasse en posant, encore ici, la question-clé de critique interne, à savoir quelle leçon peut le mieux expliquer l'émergence de l'autre. De fait, si le relatif était absent du texte original, pourquoi l'avoir ajouté? On peut croire que ce pourrait être pour une meilleure fluidité du texte, afin de mieux introduire la relative participiale qui suit⁹. Mais on cherche en vain pourquoi un copiste aurait éliminé le relatif s'il s'était trouvé là dès le départ. La critique interne, jumelée au témoignage des papyri, m'oblige ici à m'écarter de la version de Nestlé-Aland et à exclure le relatif du texte.

L'autre problème de critique textuelle dans ce verset, assez important celui-là, concerne l'expression *τοῦ κυρίου*. On la retrouve, et c'est le choix de l'édition, dans les manuscrits suivants : papyrus 3 \aleph B² D L 040 579. 892 *pc* lat sy^{c.p. hmg} sa^{ms} bo. Le manuscrit C* choisit *αὐτοῦ*. L'expression *τοῦ Ἰησοῦ* se retrouve quant à elle dans les papyri 45.75 (sans le *τοῦ* dans ce dernier manuscrit) A B* C² W Θ Ψ $f^{1.13}$ 33 texte de la Majorité vg^{ms} sa^{mss} bo^{mss}. La qualité des manuscrits appuyant la leçon *τοῦ Ἰησοῦ* est supérieure puisque trois d'entre eux sont de catégorie I; quant à la répartition géographique, elle est presque aussi étendue dans les deux cas. Mais la critique interne est, encore une fois, ce qui permet de trancher. Comment croire qu'un ou des copistes auraient osé retrancher une mention du « Seigneur » pour la remplacer par un simple « Jésus »¹⁰? Le mouvement inverse est beaucoup plus vraisemblable. De plus, on peut croire qu'on ait cherché à harmoniser cette première mention de Jésus, avec les deux autres occurrences du terme *Seigneur* dans le texte, l'une des deux ne faisant l'objet d'aucune variante et l'autre étant mieux attestée. Luc ne cherchait peut-être qu'à varier le vocabulaire au début du récit alors que, dans les deux

⁹ B. METZGER, *The Text of the New Testament*, p. 210, soutient qu'effectivement, les scribes avaient tendance à ajouter des pronoms ou conjonctions afin d'obtenir un texte plus fluide.

¹⁰ Vraisemblablement, le même scrupule aurait affecté Nestlé-Aland ainsi que les traductions consultées, qui conservent toutes la mention « Seigneur ».

autres mentions, l'expression *Seigneur* devient plus nécessaire : d'une part pour manifester l'autorité que Marthe reconnaît à Jésus; d'autre part, pour donner un poids accru à la parole constituant la pointe du récit. Pour ces raisons, je m'écarte une seconde fois du texte de Nestlé-Aland et je choisis ici de retenir le nom « Jésus »¹¹.

Aucune variante importante ne se retrouve au v. 40. On en arrive donc aux versets 41 et 42, devenus fameux pour ce problème de critique textuelle où l'on ne retrouve pas moins de sept¹² variantes différentes dont aucune n'a rallié l'unanimité¹³. Pour plus de clarté, je présenterai d'abord, sous forme de tableau, la liste de ces variantes en grec, avec une traduction sommaire pour chacune et la liste des témoins les appuyant (le tableau est à la page suivante).

La critique externe permet d'éliminer rapidement plusieurs leçons et c'est ce que font généralement les commentateurs et auteurs ayant spécifiquement écrit sur le sujet. Dans un premier temps, comme le verbe *θορυβάζην* est rare en grec, plusieurs copistes l'ont vraisemblablement remplacé par *τυρβάζην*, qui est beaucoup plus fréquent¹⁴. Les cas 3 et 4 deviennent donc ainsi une seule leçon faisant état de la version courte du verset, laquelle devient fort largement attestée. De manière similaire, les cas 6 et 7, appuyés par un seul manuscrit chacun, présentent des modifications mineures par rapport à la version longue 5, laquelle est très largement répandue. Les variantes 6 et 7 doivent donc être amalgamées à la leçon 5¹⁵.

¹¹ Un des rares auteurs à préférer aussi la variante « Jésus » est H. Waetjen. C'est ce qu'il affirme dans sa réponse à E. Schüssler Fiorenza, lors de la conférence de cette dernière sur le texte de Marthe et Marie que l'on retrouve à la suite de « Theological Criteria... », *i.e.*, « Réactions », p. 13-38. Pour cette affirmation de Waetjen, voir p. 35.

¹² Le nombre de variantes n'est pas le même chez les auteurs, selon qu'on calcule ou non l'omission ou le changement d'un mot, ou l'inversion de deux autres. Nestlé-Aland en identifie formellement quatre et met les trois autres entre parenthèses. J'ai choisi de toutes les diviser pour plus de clarté.

¹³ Quatre autres variantes mineures se retrouvent aussi dans ces deux versets, mais une seule mérite qu'on s'y attarde, car elle est en lien avec celle précédemment discutée de *τοῦ κυρίου*, au v. 39. Ici, le nom *κύριος*, attesté par les papyri^{3.(45).75} \aleph B² L 579. 892 *pc* lat sy^{hmg} sa bo^{mss}, est remplacé par *Ἰησοῦς* dans les mss A B* C D W Θ Ψ *f*¹³ texte de la Majorité it sy^{s.p.h.} bo; Bas (*ὁ Ἰησοῦς* est placé avant *εἶπεν* dans C³ D K Θ *f*¹³ 565. 1241 *pm*). La leçon de l'édition, *κύριος*, est attestée par un plus grand nombre de manuscrits de catégorie I et doit être conservée : il est plus probable qu'une parole aussi solennelle ait été attribuée au *Seigneur* par l'évangéliste, plutôt qu'à Jésus.

¹⁴ C'est ce que notent entre autres B. METZGER, *A Textual Commentary...*, p. 153; aussi, J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 894; I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 453.

¹⁵ C'est ce que Nestlé-Aland fait en ne les traitant qu'entre parenthèse, comme des sous-variantes de la version longue, bien que les deux manuscrits appuyant ces sous-variantes soient de très grande valeur, soit Vaticanus et Aleph original.

Cas 1 : omission	Μάρθα Μάρθα · Μαριάμ...	Marthe, Marthe; Marie...	it sy ^s
Cas 2 : omission presque complète	Μάρθα Μάρθα θορυβάζη · Μαριάμ...	Marthe, Marthe, tu es troublée; Marie...	D
Cas 3 : version courte traditionnelle ¹⁶	Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζη περὶ πολλὰ, ἐνὸς δὲ ἐστὶν χρεία·Μαριάμ...	Marthe, Marthe, tu te soucies et tu es troublée par beaucoup, mais il est besoin d'une seule chose; Marie...	Papyri ^{45.75} C* W Θ* pc lat sy ^{(c).p. h} sa bo ^{ms}
Cas 4 : version courte modifiée ¹⁷	Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ τυρβάζη περὶ πολλὰ, ἐνὸς δὲ ἐστὶν χρεία·Μαριάμ...	Marthe, Marthe, tu te soucies et tu es agitée pour beaucoup, mais il est besoin d'une seule chose; Marie...	A Θ ^c Ψ f ¹³ texte de la Majorité
Cas 5 : Version longue	Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζη περὶ πολλὰ, ὀλίγων δὲ ἐστὶν χρεία ἢ ἐνός ·Μαριάμ...	Marthe, Marthe, tu te soucies et tu es troublée par beaucoup, mais il est besoin de peu de choses, ou d'une seule; Marie...	Papyrus ³ (X B) ¹⁸ C ² L 070 ^{vid} f ¹ 33. (579) pc sy ^{hmg} bo; Bas
Cas 6 : Version longue avec inversion de deux mots	Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζη περὶ πολλὰ, ὀλίγων δὲ χρεία ἐστὶν ἢ ἐνός ·Μαριάμ...	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
Cas 7 : Version longue avec omission d'un mot	Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζη περὶ πολλὰ, ὀλίγων δὲ ἐστὶν ἢ ἐνός ·Μαριάμ...	Marthe, Marthe, tu te soucies et tu es troublée par beaucoup, mais il est (besoin) de peu de choses, ou d'une seule; Marie...	X*

¹⁶ Les différentes grandes variantes sont effectivement classées sous les appellations « short reading », « long reading » et « omission » par les auteurs, notamment A. BAKER, « One Thing Necessary », *CBQ* 27 (1965) 127-137, p. 127. J'ai ici repris ces grandes classifications, en utilisant le mot « version » au lieu de « reading ».

¹⁷ A. BAKER, « One Thing Necessary », p. 127 et G.D. FEE, « 'One Thing is Needful'?, Luke 10, 42 », dans E.J. EPP et G.D. FEE, éd., *New Testament Textual Criticism. Its Significance for Exegesis. Essays in Honour of Bruce M. Metzger*, Oxford, Clarendon, 1981, p. 61-75, p. 62, ajoutent ici une variante, peu appuyée par les témoins, qui n'est pas mentionnée par Nestlé-Aland : *Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ τυρβάζη περὶ πολλὰ, ὀλίγων δὲ ἐστὶν χρεία*, laquelle ne se retrouve que dans les mss 38 syr^{pal} arm geo bo, ces deux derniers manuscrits étant mentionnés seulement par Fee. B. METZGER, *A Textual Commentary...*, p. 154, en dira : « the absoluteness of ἐνός was softened by replacing it with ὀλίγων ». Cette modification constitue ainsi une suite intéressante, *πολλὰ, ὀλίγων ... ἐνός*, qui a pu être consituée ultérieurement, comme le fait remarquer J. NOLLAND, *Luke*, p. 600, note l. Cette variante mineure étant absente de Nestlé-Aland, je ne la retiens pas plus avant pour discussion. Pour la présente démonstration, je référerai fréquemment aux articles de Fee et Baker : les deux ont fait école et une majorité d'auteurs consultés s'y réfère.

Attardons-nous aux deux premiers cas, ceux attestant l'omission, totale ou partielle, de la phrase. Nestlé-Aland en fait deux variantes distinctes dans son appareil critique mais Metzger les amalgame dans son commentaire lorsqu'il traite de l'omission de la phrase¹⁹. Aucun auteur récent parmi ceux consultés ne considère sérieusement la possibilité d'un texte original omettant la phrase, principalement parce que cette omission est insuffisamment attestée par les témoins (D it sy^s)²⁰. Metzger suggère qu'il s'agit d'une excision délibérée d'un passage incompréhensible, ou encore d'une omission accidentelle due à un homéoarcton entre *Μάρθα ... Μαριάμ*²¹. Fee considère aussi que l'omission est improbable comme texte original de Luc mais, s'il reconnaît la possibilité d'une altération accidentelle, il rejette qu'elle ait été délibérée comme le suggère Metzger, car le résultat demeure tout aussi incompréhensible²². Pour Marshall, le cas 1, sans le verbe et alignant simplement trois prénoms, ne peut avoir été écrit par Luc²³. Il reste surtout qu'on s'explique fort mal comment une phrase si simple au départ aurait pu susciter tant de développements variés et pour le moins obscurs. On peut donc éliminer les cas de critique 1 et 2²⁴.

La véritable discussion doit donc se faire entre les versions courte (cas 3, incluant 4) et longue (cas 5, incluant 6 et 7) du tableau présenté ci-haut. Rappelons-en les libellés en unissant cette fois les témoins les appuyant :

¹⁸ Nestlé-Aland considère que ces deux témoins appuient la version longue plus courante (cas 5 ci-haut) même s'il mentionne les deux légères variantes, ici les cas 6 et 7, entre parenthèses.

¹⁹ B. METZGER, *A Textual Commentary...*, p. 154. Il en est de même pour G.D. FEE, « 'One Thing is Needful'?... », p. 61.

²⁰ La variante eût cependant ses appuis dans l'histoire de l'exégèse. Mentionnons entre autres J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Lucae*, Berlin, Reimer, 1904, p. 54; E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium*, 3^{ème} éd., (HNT 5), Tübingen, Mohr, 1975 (1919), p. 122; T.W. MANSON, *The Gospel of Luke*, New York, Harper, 1930, p. 132-133; G.B. CAIRD, *Saint Luke*, Baltimore, Penguin, 1963, p. 149-150.

²¹ B. METZGER, *A Textual Commentary...*, p. 154.

²² G.D. FEE, « 'One Thing is Needful'?... », p. 69. Il ajoute d'ailleurs que si Metzger était dans le vrai, cela donnerait du poids à sa propre thèse, à savoir que la leçon longue, la plus difficile, est la leçon d'origine largement répandue, que D se serait senti obligé de corriger.

²³ I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 453. L'auteur omet cependant d'expliquer la variante de D, où le verbe *θρομβάζει* est présent. Si ce n'est pas le texte original de Luc, le rédacteur de D a pu l'ajouter, justement pour interrompre la liste des trois prénoms.

²⁴ Bien sûr, le codex de Bezae n'est pas à négliger, surtout dans le cadre du texte lucanien. Mais sans aucun autre appui de valeur, on se doit de l'écarter comme texte original de Luc.

Version courte	Μάρθα Μάρθα, μεριμνῶς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλὰ, ἐνὸς δὲ ἔστιν χρεῖα·Μαριὰμ...	Marthe, Marthe, tu te soucies et tu es troublée par beaucoup, mais il est besoin d'une seule chose; Marie...	Papyri ^{45.75} A C* W Θ ^{*c} Ψ f ¹³ texte de la Majorité <i>pc</i> lat sy ^{(c).p. h} sa bo ^{ms}
Version longue	Μάρθα Μάρθα, μεριμνῶς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλὰ, ὀλίγων δὲ ἔστιν χρεῖα ἢ ἐνὸς·Μαριὰμ...	Marthe, Marthe, tu te soucies et tu es troublée par beaucoup, mais il est besoin de peu de choses, ou d'une seule; Marie...	Papyrus ³ Ⲙ B C ² L 070 ^{vid} f ¹ 33. (579) <i>pc</i> sy ^{hmg} bo; Bas

La version courte, celle adoptée dans Nestlé-Aland, est généralement la plus retenue, surtout depuis la découverte des papyri Chester Beatty et Bodmer. Sa répartition géographique est légèrement meilleure²⁵, alors que les témoins de la version longue sont majoritairement des représentants du texte Alexandrin²⁶. Mais il demeure que d'excellents manuscrits appuient les deux variantes²⁷. On doit donc impérativement faire intervenir la critique interne; mais dans ce cas particulier son application n'est pas aussi simple que précédemment. En effet, deux de ses importants principes d'application s'affrontent ici : d'une part, *lectio difficilior, lectio potior*, la version longue étant ici la plus difficile; d'autre part, *lectio brevior, lectio potior*, la lecture la plus courte étant souvent la plus ancienne²⁸. C'est en bout de ligne l'approche généalogique qui pourra peut-être, encore une fois, nous tirer d'embarras.

Il faut cependant reconnaître que son application n'est pas simple non plus. Pour illustrer le problème, comparons deux positions diamétralement opposées. Dans son commentaire, Metzger dit de la genèse de la formulation longue : « and finally in some

²⁵ Les textes alexandrin et antiochien sont bien représentés et le papyrus 45 se situe à mi-chemin entre les textes alexandrin et occidental comme on l'a déjà dit.

²⁶ C'est aussi ce que souligne A. BAKER, « One Thing Necessary », dans la première partie de son article, p. 127-131. Sa seconde partie, p. 131-135, va plus loin alors qu'il fait une étude exhaustive des manuscrits patristiques. Là encore, la version courte est plus répandue puisqu'on la retrouve en Syrie, en Asie Mineure, en Afrique et en Égypte. Par contre, la version longue est connue à Alexandrie, en Cappadoce et de voyageurs comme Jérôme et Cassien (p. 135). L'auteur conclut, au début de sa troisième partie, p. 135, qu'il est quand même difficile d'arriver à une conclusion par la seule critique externe.

²⁷ Il faut tout de même noter que les papyri 45 et 75, datant du 3^{ème} s. et classés dans la catégorie I par K. et B. Aland sont des témoins plus fiables que le papyrus 3, datant du 6^{ème} ou 7^{ème} s. et de catégorie III. Par contre, Ⲙ et B, qui appuient la version longue du texte, sont aussi de catégorie I. Voir K. et B. ALAND, *The Text of the New Testament*, p. 93-101.

²⁸ K. et B. ALAND, *The Text of the New Testament*, p. 276.

witnesses (including Papyrus³ & B L f¹ 33) the two were combined though with disastrous results as to sense »²⁹. Les deux versions auxquelles il réfère sont deux versions courtes, soit celle sous examen ici et celle dont il fut question à la note 17 du présent chapitre, où *ἐνός* est remplacé par *ὀλίγων*. Dans le *Festschrift* en hommage à Metzger, Fee contredit l'auteur³⁰ et soutient que la variante longue est la seule qui explique adéquatement l'émergence des autres leçons. Elle ne serait pas un amalgame maladroit de deux variantes, mais aurait été intégralement rédigée ainsi par le troisième évangéliste³¹. En effet, Fee voit mal comment un réviseur ayant la version courte sous les yeux l'aurait compliquée pour donner la version longue, d'autant plus que cette altération ne change pas de manière déterminante la signification globale du passage³². Il est difficile d'être d'accord avec cette dernière affirmation, surtout dans l'optique d'une critique féministe.

Si Fee voit mal comment un réviseur aurait pu compliquer ainsi le texte lucanien, il est légitime de se demander pourquoi un auteur chevronné comme Luc aurait écrit une phrase aussi maladroite. Les choses sont plus simples dans la théologie lucanienne quant à ce qui est important ou accessoire. C'est ainsi que son Jésus dira au riche notable que Dieu *seul* (*εἷς*) est bon (18, 19), et que, comme juste, il ne lui manque qu'une *seule* chose (*εἷς*, 18, 22). Ces deux mentions ne sont cependant pas exclusives à Luc puisqu'on les retrouve en Mc 10, 19.21. Mais on observe le même type de préoccupation dans des textes propres à Luc. Ainsi, il faut renoncer à *tous ses biens* pour suivre Jésus (14, 33), ce qui implique forcément de ne s'attacher qu'à *une seule chose*, Jésus et sa parole. La même idée se retrouve dans le passage, encore propre à Luc, de cette femme qui dit de la foule : « Heureuse celle qui t'a porté et allaité » (11, 27). Mais en regard du rôle majeur d'une femme dans cette société, Jésus répond : « Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui l'observent » (11, 28)³³. Le texte affirme radicalement qu'une seule chose est

²⁹ B. METZGER, *A Textual Commentary...*, p. 154.

³⁰ Fee affirme même en introduction de son article que le comité de *A Textual Commentary* aurait « erré » dans son évaluation de Lc 10, 41-42. Voir G.D. FEE, « 'One Thing is Needful'?... », p. 61.

³¹ G.D. FEE, « 'One Thing is Needful'?... », p. 65.

³² G.D. FEE, « 'One Thing is Needful'?... », p. 71. L'auteur s'attarde aussi à contrecarrer un argument contre la version longue qu'on dit confinée à Alexandrie avec & B, alors que les papyri 45 et 75 appuient la leçon courte. Fee soutient qu'il y a une source commune derrière le papyrus 75 et B et que, très occasionnellement, les deux manuscrits font des choix opposés, choisissant une variante secondaire d'un texte antérieur. Ce serait le cas ici pour le papyrus 75 (voir p. 73).

³³ On reviendra plus loin sur ce passage important qui sera utile lors de l'interprétation du texte.

nécessaire pour toute personne, la relation à la parole³⁴. Alors pourquoi Luc viendrait-il dire ici que « il est besoin de peu de choses, ou d'une seule » ? Cela ne cadre ni dans sa théologie, ni dans sa manière de s'exprimer.

Si effectivement la variante courte, conforme à la théologie de l'auteur, constitue le texte d'origine, comment expliquer l'émergence des autres leçons ? Baker suggère que, dans un premier temps, un copiste trop préoccupé par le cadre matériel du repas a pu trouver qu'un seul plat était vraiment peu et a remplacé *ἐνός* par *ὀλίγων*³⁵. Par la suite, les deux leçons furent amalgamées, peut-être parce qu'on ne savait pas trop laquelle était originale, peut-être surtout parce que leur union adoucissait le texte envers Marthe³⁶. Il est également difficile de savoir si les témoins ayant retranché le passage, dont D, l'ont fait par erreur ou volontairement, pour éliminer un texte rendu trop obscur.

La présente thèse retient donc finalement la version courte traditionnelle, *Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾶς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλὰ, ἐνός δέ ἐστιν χρεῖα*, celle de Nestlé-Aland, comme texte original de Luc. Les témoins l'appuyant sont de valeur légèrement supérieure et leur répartition géographique est un peu plus étendue. La généalogie du développement des variantes est au moins équivalente en vraisemblance à celles qui soutiennent la préséance de la leçon longue, la position de Fee. Quant à la formulation littéraire, elle s'accorde mieux à la théologie et à l'écriture de Luc.

Ceci étant dit, cette décision textuelle ne prétend en rien clôturer la discussion. Depuis de nombreuses années déjà, les commentateurs et auteures ont des opinions divergentes sur la question³⁷. Mais il faut tout de même noter que la leçon courte a gagné un plus grand

³⁴ L'évangéliste fait preuve de la même radicalité à l'égard des liens familiaux en 8, 19-21, mais ce passage se retrouve aussi en Mc 3, 31-35 et Mt 12, 46-50. Certains auteurs, notamment B. WITHERINGTON, *Women in the Ministry...*, p. 103 et A. BAKER, « One Thing Necessary », p. 136, font aussi des liens avec d'autres textes de Luc, dont celui de la femme ayant perdu *une* de ses dix pièces d'argent en Lc 15, 8, ou celui où l'on ne peut servir qu'*un* maître, en Lc 16, 13.

³⁵ A. BAKER, « One Thing Necessary », p. 136.

³⁶ Il est dommage que B. METZGER, *A Textual Commentary*, p. 154, n'avance aucune hypothèse pour expliquer cette mise en commun ultérieure des deux leçons dont il se fait l'avocat.

³⁷ Parmi les tenants de la version longue, on retrouve K. CORLEY, *Private Women*, p. 139, qui s'appuie sur Fee; 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, p. 30, qui ne fait pas lui-même la critique textuelle du passage et, surtout, qui écrit à une époque où les papyri n'y sont pas intégrés; J.L. NORTH, « ὀλίγων δέ ἐστιν χρεῖα ἢ ἐνός (Luke 10, 42): Text, Subtext and Context », *JSNT* 66 (1997) 3-13, p. 4, qui, tout en étant d'accord avec Fee sur le choix de la variante, n'en situe pas le sens dans le contexte d'un repas mais plutôt dans la pédagogie et la manière d'être disciple. Quant à ceux et celles qui appuient la version courte, on retrouve entre autres F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 2, p. 106-107, qui discerne chez Luc une insistance sur la priorité de la parole face à toute autre préoccupation; J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 894, qui retient la version courte à cause

nombre d'adhérents, notamment à la suite de la découverte des papyri Chester Beatty et Bodmer. Une critique textuelle de qualité ne pourra cependant pas seulement se fier à la critique externe, mais devra toujours recourir aussi à la critique interne, particulièrement dans un cas complexe comme celui qui vient d'être traité.

Voici donc la version retenue pour notre travail, légèrement différente de celle de Nestlé-Aland :

10, 38 Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς αὐτὸς εἰσῆλθεν εἰς κώμην τινά· γυνή δέ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτόν. **39** καὶ τῆδε ἦν ἀδελφή καλουμένη Μαριάμ, καὶ παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ 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** ἐνὸς δὲ ἐστὶν χρεία· Μαριάμ γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἣτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς.

C'est ce texte qui sera maintenant traduit.

7.2 Traduction

Je traduirai le texte verset par verset, en reprenant le texte grec à chaque fois pour plus de clarté. Les remarques de traduction ayant plus d'importance se retrouveront dans le texte et les remarques marginales seront en note.

38 *Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς αὐτὸς εἰσῆλθεν εἰς κώμην τινά· γυνή δέ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτόν.*

Et pendant qu'ils voyageaient³⁸, lui (Jésus) entra dans un³⁹ village; et une femme du nom de Marthe le reçut.

du témoignage du papyrus 75 et parce que la mention de *πολλά* appelle naturellement *ἐνός*, J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 433, note 133, qui critique spécifiquement les interprétations de Fee et Corley; J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol 3, p. 123, note 135, pour qui une interprétation littéraliste de *μερίδα* au v. 42, comme une portion de nourriture, a pu inciter certains scribes à vouloir « améliorer » le verset; E. SCHÜSSLER FIORENZA, « Theological Criteria... », p. 3, favorise la version courte parce que selon elle, il n'est pas question ici de servir à table, ni d'un repas, mais de la diaconie au sens large, au sein de laquelle Luc cherche à exclure le leadership féminin symbolisé par Marthe; B. WITHERINGTON, *Women in the Ministry...*, p. 102, qui reconnaît à la version courte un léger avantage sur la base de considérations internes, la critique externe ne permettant pas de trancher.

³⁸ *Ἐν τῷ* plus l'infinifatif *πορεύεσθαι* constituent une temporelle simultanée au verbe de la principale, *εἰσῆλθεν*. C'est pourquoi il est à l'imparfait dans la traduction.

³⁹ On aurait pu traduire *τινά* et *τις* par « un certain village » et « une certaine femme », mais cela aurait alourdi la phrase et n'aurait pas vraiment ajouté au sens : les deux sont indéterminés, du moins jusqu'à ce que Marthe soit nommée.

Le groupe des disciples, hommes et femmes (si l'on se fie à 8, 1-3), voyage avec Jésus. Pourtant ici, on précise que lui seul entre dans le village et sera reçu. Dans l'évangile de Luc, les déplacements de Jésus sont souvent décrits au singulier, mais on sait par la suite, souvent dans la même phrase, qu'il n'est pas seul⁴⁰. Par contre, lorsqu'il est reçu pour un repas chez un particulier, il semble toujours être reçu seul⁴¹. Luc semble ainsi vouloir souligner la valeur particulière de ces rencontres qui insistent sur le caractère éthique de la proclamation de Jésus : accueil des pécheurs dans le cas de la pécheresse pardonnée (7, 36-50) et de Zachée (19, 1-10) d'une part; invective contre ceux qui se croient justes (11, 37-54) d'autre part. Notre péricope aussi se cristallise, en finale, autour d'une parole de Jésus. Mais elle a ceci de particulier que, dans la même phrase d'ouverture, les disciples voyagent avec Jésus, et lui seul entre dans le village et chez Marthe. Peut-être l'évangéliste veut-il, comme en d'autres occasions, souligner l'importance de la parole à venir. Mais peut-être cette séparation, clairement affirmée en début de verset, est-elle un indicateur du *Sitz im Leben* de l'épisode. C'est ce qu'on tentera d'élucider plus loin.

Autre point très important : le village n'est pas précisé. On essaiera, dans une prochaine section, de déterminer si Luc pouvait connaître le lieu de résidence des deux femmes qui serait Béthanie, du moins selon le texte johannique. Mais, chose certaine, il ne le nomme pas et place l'épisode plutôt au début de la montée vers Jérusalem et non à l'approche de la Ville Sainte comme on aurait pu s'y attendre. Cela pourrait signifier que ce récit doit être à *cet* endroit, dans *ce* contexte littéraire particulier. Il faudra s'y attarder.

Une dernière remarque s'impose sur ce premier verset : l'usage du verbe *ὑποδέχομαι*. Il ne revient que quatre fois dans tout le Nouveau Testament, dont trois fois dans le corpus lucanien : dans notre passage, en Lc 19, 6, alors que Zachée reçoit Jésus chez lui; en Ac 17, 7, alors que les Juifs accusent Jason d'avoir accueilli Paul et Silas dans sa maison; en Jc 2, 25, alors qu'il est dit que la prostituée Rahab fut justifiée par son hospitalité et sa protection envers deux envoyés de Josué, lesquels ont dormi dans sa maison

⁴⁰ Voici quelques exemples : « ...il entra dans Capharnaüm (7, 1)... il se tourna vers la foule qui le suivait » (7, 9); Jésus se rendit ensuite dans une ville appelée Naïn. Ses disciples faisaient route avec lui... » (7, 11); « Or, un jour, il monta en barque avec ses disciples... » (8, 22); « Ils abordèrent au pays des Gergéséniens... » (8, 26); (chez Jaïre) « ... il ne laissa entrer avec lui que Pierre, Jean et Jacques » (8, 51).

⁴¹ Par exemple: « Un Pharisien l'invita à manger avec lui; il entra dans la maison... » (7, 36); « Comme il parlait, un Pharisien l'invita à déjeuner chez lui » (11, 37); « Jésus était entré chez un des chefs des Pharisiens un jour pour y prendre un repas... » (14, 1); « Jésus... dit : 'Zachée, descend vite : il me faut aujourd'hui demeurer dans ta maison'. » (19, 5). Dans tous ces cas, il n'est pas dit si les disciples proches de Jésus sont reçus avec lui.

(Jos 2, 1-7). Dans tous les cas, il s'agit de recevoir quelqu'un chez soi; chez Jason et Rahab, il s'agit même d'un hébergement. Malgré notre décision de critique textuelle concernant la mention « dans sa maison », il semble clair que Marthe reçoive Jésus chez elle, puisque c'est le sens du verbe : recevoir sous son toit, dans sa maison, accueillir. Il confirme plutôt le choix textuel fait dans la section précédente : Luc n'aurait pas cru bon de préciser plus avant l'énoncé en ajoutant « dans sa maison » car le verbe l'implique clairement. Le dictionnaire Liddell et Scott ajoute même comme second sens « recevoir pour un repas »⁴². Cette dernière signification semble tout à fait logique ici, comme dans le cas de Zachée et probablement Jason et Rahab : on n'héberge pas quelqu'un sans lui offrir aussi le repas. Le choix de ce terme particulier dans ce verset, rare et quasi propre à Luc, « met la table », c'est le moins qu'on puisse dire, pour une juste mise en contexte du récit. Il faudra en tenir compte dans l'interprétation.

39 και τῆδε⁴³ ἦν ἀδελφή καλουμένη Μαριάμ, και παρακαθυσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ.

Et elle avait une sœur appelée Marie⁴⁴, et s'étant assise⁴⁵ aux pieds de Jésus elle⁴⁶ écoutait sa parole.

Il est dit de Marie, et d'elle seule puisque le verbe est au singulier, qu'elle « écoutait » sa parole. Le verbe est à l'imparfait, contrairement à l'action de s'asseoir qui était à l'aoriste. L'action est continue ici : Marie ne s'interrompt pas et écoute constamment la parole de Jésus. C'est peut-être ce que Bauer a voulu rendre, lors de son analyse du verbe *παρακαθέζομαι*, alors qu'il traduit ainsi la suite du verset : « who, after she had taken her place at the Lord's feet, kept listening to what he said »⁴⁷.

Un point mérite ici d'être souligné. Reiling et Swellengrebel⁴⁸ font remarquer que l'expression *πρὸς τοὺς πόδας* peut signifier l'attitude de l'étudiant aux pieds du maître ou encore la position à table où Jésus est étendu pour le repas, Marie étant assise près de ses

⁴² H.G. LIDDELL et R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, p. 1879.

⁴³ Le démonstratif *τῆδε* a ici la force d'un pronom personnel, comme le soulignent J. REILING et J.L. SWELLENGREBEL, *A Translator's Handbook...*, p. 425. Selon F. BLASS et A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar...*, no. 289, p. 150, la formulation serait dépendante de la LXX.

⁴⁴ Litt. : Et, à elle était une sœur appelée Marie.

⁴⁵ Le verbe *παρακαθέζομαι*, déponent au participe aoriste, a une valeur réflexive : Marie s'est elle-même assise. La participiale à l'aoriste présente une action antérieure et terminée par rapport à celle de la principale : Marie s'est assise et, maintenant, elle écoute.

⁴⁶ Pour une lecture plus fluide en français, on doit ajouter le pronom « elle » qui n'est pas nommé dans le texte, bien qu'on puisse le considérer inclus dans la forme verbale.

⁴⁷ W. BAUER, *A Greek-English Lexicon...*, p. 616.

⁴⁸ J. REILING et J.L. SWELLENGREBEL, *A Translator's Handbook...*, p. 425.

pieds. Les deux auteurs penchent pour cette dernière option. On retrouve l'expression, avec *παρά* ou *πρός*, à plusieurs endroits en *Luc/Actes*⁴⁹, mais une seule autre fois dans un contexte de table, alors que la pécheresse oint les pieds de Jésus (Lc 7, 38); on la retrouve aussi une fois dans un contexte d'étude, en Ac 22, 3, alors que Paul parle de sa formation aux pieds de Gamaliel. Il serait facile de conclure que, parce que Marie est une femme, elle se trouve aux pieds d'un homme étendu pour le dîner. Mais lorsqu'on spécifie « écoute de la parole », il me semble que l'on est beaucoup plus dans un contexte d'étude, même si le cadre global du récit implique vraisemblablement un repas. Il serait plus adéquat de voir Marie dans la position de Paul, plutôt que dans celle de la pécheresse ou, comme le soutient Corley, dans la position traditionnelle de l'épouse lors d'un repas en monde hellénistique⁵⁰. Après tout, Marie n'est pas l'épouse de Jésus; elle est plutôt dans la situation de l'étudiant auprès du maître.

40 ἡδὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλήν διακονίαν· ἐπιστάσα δὲ εἶπεν, Κύριε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφή μου μόνην με κατέλιπεν διακονεῖν; εἰπέ οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συναντιλάβηται.

Mais Marthe était accaparée par un multiple service; étant survenue⁵¹, elle dit : Seigneur, cela ne te préoccupe pas⁵² que ma sœur m'ait laissée⁵³ seule à servir ? Dis-lui donc de m'aider.

Le verbe *περιεσπᾶω* se retrouve seulement au passif dans la littérature chrétienne. Il signifie être écarté de..., être arraché à..., ou, dans un second registre, être distrait, occupé, surchargé⁵⁴. C'est ce second sens qui est souvent appliqué à notre texte puisqu'il semble se référer à des tâches plus concrètes, matérielles⁵⁵. Mais les tâches arrachent Marthe à la compagnie de Jésus. La traduction ici proposée, *accaparée*, signifie une occupation intense

⁴⁹ Les autres mentions présentent des gens qui se jettent aux pieds de Jésus (Lc 8, 41; 17, 16) et un démoniaque guéri assis à ses pieds (Lc 8, 35). Dans les Actes, plusieurs occurrences réfèrent aux biens que la communauté dépose aux pieds des apôtres (Ac 4, 35.37; 5, 2); on trouve aussi mention de Saphira qui tombe morte aux pieds de Pierre (Ac 5, 10) et des vêtements d'Étienne que l'on dépose aux pieds de Saul (Ac 7, 58).

⁵⁰ K. CORLEY, *Private Women*, p. 137.

⁵¹ Selon W. BAUER, *A Greek-English Lexicon...*, p. 330, le verbe signifie généralement « se tenir à côté, proche » ou encore « approcher, apparaître », souvent de manière soudaine. Survenir semble rendre l'idée d'apparition soudaine sans utiliser un mot qui porte à confusion comme « apparaître ». Le verbe indique clairement que Marthe n'est pas aux pieds de Jésus avec sa sœur et qu'elle n'intervient que pour un moment, comme l'indique l'aoriste.

⁵² Litt.: « il ne te soucie pas ». Souvent, les traductions rendent le verbe par « cela ne te fait rien » (*TOB, BJ*) ou encore « cela ne te dérange pas » (*BNT*). On y sent une petite connotation négative qui n'est peut-être pas là dans le verbe grec, d'où le choix de « préoccuper ».

⁵³ Le verbe *καταλείπω* à l'indicatif aoriste² actif se traduirait plutôt « m'a laissée ». En français, le subjonctif se dit mieux.

⁵⁴ W. BAUER, *A Greek-English Lexicon...*, p. 650.

qui prend tout la place et qui prive d'autre chose, en l'occurrence, la présence de Jésus. À noter que le verbe est à l'imparfait : Marthe est constamment accaparée, de manière durable et non pas ponctuellement. Quant au service ici impliqué, le contexte permet difficilement d'y voir autre chose que le service d'un repas. On y reviendra, surtout lorsqu'il faudra se confronter à certaines interprétations, notamment celle de Schüssler Fiorenza.

Il faut aussi parler de la traduction du verbe *διακονεῖν*. On se rappellera que dans la section 4.4, lors du traitement de la péricope sur les femmes qui suivaient Jésus, à la suite d'une longue analyse des mots de racine *διακον-* dans tout le corpus lucanien, on avait traduit *αἵτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς* par « ...qui les supportaient de leurs ressources ». Cette traduction, légitime pour Lc 8, 3 comme on l'a alors expliqué, ne s'applique évidemment pas ici, dans le contexte où l'on reçoit quelqu'un, vraisemblablement pour un repas⁵⁶. Il vaut mieux, sans originalité, traduire ici le verbe *διακονεῖν* comme il se traduit dans ses autres occurrences, soit « servir ».

41 ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν αὐτῇ ὁ κύριος · Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλὰ, 42 ἐνὸς δὲ ἐστὶν χρεία· Μαριάμ γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς.

Mais le Seigneur lui répondit⁵⁷ : Marthe Marthe, tu t'inquiètes et tu es troublée par beaucoup de choses⁵⁸, mais une seule⁵⁹ est nécessaire; en effet Marie a choisi la bonne part⁶⁰ laquelle ne lui sera pas enlevée.

Il importe de souligner ici que *θορυβάζῃ* est bien le présent passif du verbe *θορυβάζω* et non de *θορυβέω*. Les deux prédicats sont évidemment de la même famille mais comportent une nuance dont les auteures ne tiennent pas toujours compte. Notre verbe s'applique à une personne ou une chose et signifie « causer du trouble » ou, au passif, « être troublé » : c'est le cas ici. Par contre, *θορυβέω* signifie plutôt « jeter le trouble » ou, au passif, « être troublé ». Mais il s'agit alors d'un tumulte public, s'appliquant à une foule ou

⁵⁵ B. REID, *Choosing the Better Part ?*, p. 157, fait erreur en retenant le sens « être arraché à », « être écarté de » car à ce moment-là, la préposition qui suit n'aurait pas été *περὶ* mais plutôt *ἀπό*.

⁵⁶ On peut cependant considérer que recevoir un prédicateur itinérant comme Jésus représente un « support » à son mouvement.

⁵⁷ Litt. : « Ayant répondu, le Seigneur lui dit », formule standard en grec.

⁵⁸ L'adjectif est ici substantivé, sans article, de sorte qu'on peut le traduire en ajoutant le nom « choses »; une traduction plus littérale, comme « être troublée par beaucoup », semble incomplète en français.

⁵⁹ Selon W. BAUER, *A Greek-English Lexicon...*, p. 231 (no. 2b), *ἐνός* (ici au génitif neutre) peut, de manière emphatique, se traduire par « une seule ». Toute la phrase pourrait se lire littéralement : « mais il est besoin d'une seule ».

une assemblée. La nuance est importante et si Luc avait voulu, par exemple, insinuer que le trouble de Marthe était d'origine communautaire, publique, au sein d'une assemblée chrétienne par exemple, il aurait utilisé *θορυβέω* et non *θορυβάζω*. Il importera de se rappeler cette nuance lors de l'interprétation⁶¹.

On se demande aussi comment traduire « *τὴν ἀγαθὴν μερίδα* » : « la bonne part », avec l'adjectif de valeur positive; « la meilleure part » qui peut équivaloir au comparatif ou au superlatif. Les commentateurs ne s'entendent pas. À titre d'exemple, Johnson dira « the good part »⁶²; Green choisira « the better part »⁶³; finalement Fitzmyer optera pour « the best part »⁶⁴. Comme Luc aurait fort bien pu choisir le comparatif ou le superlatif et qu'il ne l'a pas fait, et qu'aucune variante n'atteste l'un ou l'autre, je m'en tiens à la valeur positive du mot, étant bien consciente qu'il creuse le fossé entre Marthe et Marie. Mais on a vu, lors de la critique textuelle du v. 42a, que la théologie de Luc est radicale entre ce qui est important et ce qui ne l'est pas. Il n'y a pas de bonne et de meilleure part : il n'y a qu'une seule part, la bonne, qui consiste à écouter la parole et à la mettre en œuvre. Conséquemment, il semble probable que Luc ait pensé l'adjectif au degré positif.

Voici donc la traduction complétée de la péricope que nous pourrions ensuite étudier adéquatement :

10, 38 Et pendant qu'ils voyageaient, lui (Jésus) entra dans un village; et une femme du nom de Marthe le reçut. **39** Et elle avait une sœur appelée Marie, et s'étant assise aux pieds de Jésus elle écoutait sa parole. **40** Mais Marthe était accaparée par un multiple service; étant survenue, elle dit : Seigneur, cela ne te préoccupe pas que ma sœur m'ait laissée seule à servir ? Dis-lui donc de m'aider. **41** Mais le Seigneur lui répondit : Marthe Marthe, tu t'inquiètes et tu es troublée par beaucoup de choses, **42** mais une seule est nécessaire; en effet Marie a choisi la bonne part laquelle ne lui sera pas enlevée.

⁶⁰ W. BAUER, *A Greek-English Lexicon...*, p.505 (no. 2), pose la question à savoir s'il s'agit ici d'une « portion » de nourriture. On a ici un sens figuré qui ne relève pas de la portion de nourriture, mais de la part spirituelle choisie par Marie.

⁶¹ Les dictionnaires font la nuance. Voir W. BAUER, *A Greek-English Lexicon...*, p.362; H.G. LIDDELL et R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, p. 803; G. SCHNEIDER, « *θορυβάζω, θορυβέω, θόρυβος* », *EDNT*, vol. 2, p. 153-154.

⁶² L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 174. Il souligne de plus que que l'usage d'*ἀγαθός* plutôt que *καλός* implique une dimension morale dans le choix de Marie.

⁶³ J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 433, 437.

⁶⁴ J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 894. Il convient qu'une lecture littérale donne « la bonne part », soulignant qu'en grec hellénistique, le degré positif est souvent utilisé comme comparatif ou superlatif. Mais il ne justifie pas pourquoi il opte pour le superlatif plutôt que le comparatif, ce dernier étant plus à propos ici puisqu'on compare seulement deux attitudes : celles de Marthe et de Marie.

7.3 Brève histoire de la réception

Lorsqu'on étudie des péripécopes évangéliques mettant des femmes en scène, on se retrouve souvent avec des analyses dont les préoccupations divergent au fil des siècles. Ainsi, dans l'histoire de l'exégèse, la péripécopie des femmes au tombeau, par exemple, a généralement été étudiée en fonction de sa portée christologique, du message des anges, de l'importance de la vacuité du tombeau pour l'émergence de la foi en regard des apparitions, etc... Lorsqu'il était question des femmes, c'était souvent pour comparer leur identité ou le moment de leur arrivée au sépulcre dans les différents récits, en vue d'une harmonisation entre les versions des évangiles. Il aura fallu l'émergence de l'exégèse féministe pour qu'on oriente les études en fonction du rôle des femmes pour elles-mêmes, de leur plus ou moins grande mise en valeur dans telle ou telle narration évangélique⁶⁵.

Le récit de Marthe et Marie a ceci de particulier qu'il a toujours suscité une exégèse attentive aux deux femmes du récit, où celles-ci occupaient une place centrale. Même l'exégèse féministe actuelle remonte généralement le cours du temps jusqu'aux Pères de l'Église afin de comparer ce qui s'est dit sur les deux sœurs au fil de l'histoire, souvent pour s'en distancer. Mais il demeure que l'analyse patristique influence encore certaines interprétations contemporaines du texte, d'où l'importance d'y revenir. Sans faire ici une revue exhaustive de tout ce qui s'est écrit, il importe de retracer, à travers des synthèses existantes, quelques jalons importants de l'histoire de l'interprétation de ce texte, jusqu'à aujourd'hui⁶⁶.

Le premier à vraiment aborder ce récit pour lui-même fut Origène (253-254)⁶⁷. Dans une de ses homélies sur Luc⁶⁸, il présente trois interprétations du texte dont la première a

⁶⁵ On n'a pas jugé bon de faire une telle revue plus systématique lors des deux autres chapitres exégétiques non plus. Dans le cas de Lc 8, 1-3, la péripécopie n'avait pas vraiment fait l'objet d'étude jusqu'à tout récemment; quant au verset sur les femmes à la crucifixion, il n'avait pas véritablement été traité pour lui-même, du moins pas en ce qui a trait au rôle de ces disciples, si ce n'est pour critiquer la présence des familiers chez Luc, laquelle occultait la fidélité constante des femmes jusqu'à la croix.

⁶⁶ Pour une telle revue, on consultera avec profit A. SOLIGNAC et L. DONNAT, « Marthe et Marie », dans M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, *et al.*, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. X, Paris, Beauchesne, 1980, p. 664-673, à laquelle je me réfère abondamment vu le peu de monographies originales facilement disponibles. À noter cependant que leur synthèse, par ailleurs d'excellente qualité, est insuffisante en ce qu'elle ignore l'exégèse de la Réforme sur ce texte, comme le fait remarquer F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 2, p. 110. Ce dernier offre aussi une excellente « histoire de la réception », plus concise, dans son commentaire, p. 108-111.

⁶⁷ Auparavant, Clément d'Alexandrie (avant 215) en avait parlé, mais en rapport avec l'exégèse de l'épisode du jeune homme riche (Lc 18, 18-23). Voir A. SOLIGNAC et L. DONNAT, « Marthe et Marie », p. 665. Étonnamment, la référence biblique est erronée dans cet article.

fait école jusqu'à aujourd'hui : Marthe symbolise l'action et Marie, la contemplation; Marthe peut aussi représenter la synagogue, le judaïsme, qui a reçu Jésus dans son cadre et est obnubilé par les prescriptions de la Loi, alors que Marie symbolise « l'Église des nations », le christianisme qui a choisi la Loi spirituelle, l'amour, laquelle constitue la bonne part⁶⁹; finalement, Marthe pourrait être assimilée aux Judéo-chrétiens, voire aux judaïsants, qui ajoutent les préceptes de la Loi à la foi au Christ, alors que Marie pourrait représenter ceux qui ont renoncé à la Loi pour ne s'attacher qu'à Jésus, ceux qu'Origène appelle les « Juifs dans le secret »⁷⁰. Pour revenir à la première interprétation, celle qui a orienté les autres jusqu'à aujourd'hui, Origène faisait un lien étroit entre l'action et la contemplation, la première devant mener à la seconde. Élaborant sa pensée, il soulignait que Marthe avait reçu la parole de manière corporelle et Marie, de manière plus spirituelle, comme un enseignement qui, sans être encore parfait, n'en était plus un d'introduction⁷¹.

Cette principale interprétation d'Origène a largement influencé l'exégèse monastique, justifiant le mode de vie de ces communautés. Le recueillement et la contemplation sont les choses à rechercher, signe de ceux qui sont « parfaits parce qu'ils servent Dieu en Esprit »⁷², alors que l'action, les tâches monastiques, voire la charité ne doivent en aucun cas éloigner de l'unique nécessaire⁷³. Jean Cassien (430-435), de manière plus englobante, verra en Marthe et Marie les symboles de deux vies pour les Chrétiens ainsi que pour les moines : « la *vita actualis* avec ses occupations, et la *theoria*, un bien supérieur qui doit être préféré⁷⁴.

Certains se sont tout de même quelque peu écartés de la pensée d'Origène. Ainsi, Basile de Césarée (379) limite le sens à une indication morale sur la simplicité dans la

⁶⁸ ORIGÈNE, *Homélies sur S. Luc. Texte latin et fragments grecs*. (Introduction, traduction et notes par H. CROUZEL, F. FOURNIER et P. PÉRICHON), (SC 87), Paris, Cerf, 1962, fragment 72, p. 521-523.

⁶⁹ Cette seconde interprétation est semblable à celle offerte par Clément d'Alexandrie, où le jeune homme riche est attaché aux multiples prescriptions de la Loi, comme Marthe aux multiples occupations du service, alors que la seule attention à Jésus est nécessaire, ce que Marie a choisi, mais ce que le jeune notable ne peut se résoudre à préférer à ses biens. Voir A. SOLIGNAC et L. DONNAT, « Marthe et Marie », p. 665.

⁷⁰ ORIGÈNE, *Homélies sur S. Luc*, p. 523.

⁷¹ ORIGÈNE, *Homélies sur S. Luc*, p. 523. Cette dernière remarque de l'auteur semble un peu s'écarter de son binôme action/contemplation.

⁷² Comme le souligne le traité *Liber Graduum* des Messaliens, cité dans A. SOLIGNAC et L. DONNAT, « Marthe et Marie », p. 666.

⁷³ Voir, entre autre, les témoignages d'Évagre le Pontique et Nil d'Ancyre, dans A. SOLIGNAC et L. DONNAT, « Marthe et Marie », p. 666.

⁷⁴ A. SOLIGNAC et L. DONNAT, « Marthe et Marie », p. 666.

manière de se nourrir au monastère⁷⁵. Jean Chrysostome (407), dans une seule allusion à notre texte, dans le cadre d'une homélie sur *Jean*, souligne « qu'il faut 'discerner le temps convenable' : il y a un temps pour le travail, un autre pour l'écoute de la Parole »⁷⁶. Quant à Cyrille d'Alexandrie (444), il reprend les images d'Origène : « Marthe, figure de la vie pratique, l'ancienne alliance, la synagogue, Marie la contemplation dans l'Esprit, l'Évangile, l'Église »⁷⁷. Mais il insiste aussi sur la nécessité de l'hospitalité grâce à laquelle le Christ habite en nos cœurs.

Parmi les évêques d'Occident ayant aussi réfléchi sur ce texte, retenons-en trois : Ambroise de Milan (397), Augustin (430) et Grégoire le Grand (604). Ambroise reprend la typologie d'Origène, mais sans opposer les deux femmes : les deux attitudes sont complémentaires puisque Marthe a dû écouter la parole pour se mettre au service. Il est aussi peut-être le premier à faire un lien entre cet épisode et Ac 6 : comme pour les apôtres, le choix de Marie est privilégié, mais celui de Marthe a toute sa valeur, comme le montre le martyr d'Étienne qui avait été choisi pour servir aux tables⁷⁸. Augustin élargit quant à lui la typologie origénienne alors que Marthe devient le symbole de « l'Église de ce temps, adonnée aux œuvre de miséricorde »; Marie est celui de l'Église à venir⁷⁹. Dans la même veine et en s'inspirant d'Augustin, Grégoire le Grand met en lien les deux sœurs et les stades de la vie spirituelle. Ainsi, Marthe symbolise le « service nécessaire », qui comprend la charité, mais aussi l'ascèse et la pratique des vertus, en vue de se préparer à la contemplation, mais un service auquel il faut toujours revenir. Les deux aspects sont indissociables : il y a simplement une insistance accrue sur l'un ou l'autre. Quant à l'expérience de Marie, si elle ne peut que demeurer inachevée ici bas, elle représente néanmoins la « liberté conquise »⁸⁰.

Pour ce qui est de l'interprétation médiévale, mentionnons rapidement quelques auteurs des 12^{ème}-13^{ème} siècles : saint Bernard, qui associe les différentes fonctions au sein de la communauté monastique, à Marie (les contemplatifs), Lazare (les actifs pénitents) et

⁷⁵ SAINT BASILE, *Les règles monastiques* (Introduction et traduction par L. LÈBE), Maredsous, Éditions de Maredsous, 1969, p. 94-95. Aussi, A. SOLIGNAC et L. DONNAT, « Marthe et Marie », p. 667.

⁷⁶ A. SOLIGNAC et L. DONNAT, « Marthe et Marie », p. 667.

⁷⁷ A. SOLIGNAC et L. DONNAT, « Marthe et Marie », p. 667.

⁷⁸ AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, (Texte latin. Introduction, traduction et notes de Dom G. TISSOT), (SC 52), Paris, Cerf, 1958, p. 36-37.

⁷⁹ A. SOLIGNAC et L. DONNAT, « Marthe et Marie », p. 668.

⁸⁰ A. SOLIGNAC et L. DONNAT, « Marthe et Marie », p. 669. Voir aussi la brève histoire de la réception de cette péripécie dans MAÎTRE ECKHART, *Sermons 60-86*, vol. III, Paris, Seuil, 1979, p. 163-179, p. 169.

Marthe (ceux chargés des tâches et des soucis matériels)⁸¹; Bonaventure qui, tout en retenant l'exégèse classique d'Origène, termine en montrant que c'est la Vierge Marie qui incarne la meilleure part⁸²; Albert le Grand fait également un lien avec Marie, la mère de Jésus, qui unit en elle le meilleur de Marthe et Marie, l'incarnation étant mise en parallèle avec l'entrée de Jésus chez Marthe⁸³; finalement, Thomas d'Aquin utilise les réflexions d'Augustin et de Grégoire sur Marthe et Marie pour « illustrer la réflexion systématique sur la vie active et contemplative, leur nature, leur valeur, leur réalisation dans les prélats, les prêtres et les religieux »⁸⁴.

Du côté de la Réforme, Luther, même s'il refuse d'identifier Marie à l'idéal monastique, souligne que l'écoute de la Parole est effectivement l'unique chose nécessaire, l'activité de Marthe étant perçue comme une tentative de justification par les œuvres⁸⁵. On reconnaît là certains termes du contentieux entre catholiques et protestants. Calvin, pour sa part, ira jusqu'à dire que le passage « a été vilainement perverti et tiré par force à la louange de la vie qu'on appelle contemplative »⁸⁶. Au contraire, l'action dans le monde est utile et conforme au plan de Dieu dans la mesure où chacun s'accorde à sa vocation. Comme il le souligne, Marie n'a certes pas été qu'écoute : le Seigneur veut que l'on mette en pratique ce que l'on a appris. Mais il fait trois reproches à Marthe : son excès d'activité dans l'exercice de l'hospitalité; sa négligence à accueillir le fruit de la visite du Christ chez elle; et son mépris du désir d'apprendre de Marie.

Revenant graduellement à une période plus proche de nous, il importe de s'attarder à une interprétation fort différente des autres. En effet, alors qu'un bon nombre d'auteurs valorisent Marie au détriment de Marthe et qu'un autre groupe essaie de montrer que les deux femmes ont un bon comportement, bien que celui de Marie soit préférable, Maître Eckhart prend fait et cause pour Marthe. Alors que Marie en est encore à se laisser aller au ravissement spirituel qui relève de la sensibilité, Marthe est passée à une étape supérieure : « la satisfaction *raisonnable* est un processus purement spirituel (...) où la pointe suprême

⁸¹ T. MERTON, *Marthe, Marie et Lazare*, 2^{ème} éd., (PC), Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1956, p. 13.

⁸² A. SOLIGNAC et L. DONNAT, « Marthe et Marie », p. 670.

⁸³ F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 2, p. 109.

⁸⁴ A. SOLIGNAC et L. DONNAT, « Marthe et Marie », p. 670.

⁸⁵ Voir F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 2, p. 110.

⁸⁶ J. CALVIN, *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Premier tome : *L'harmonie évangélique*, vol. 2, Aix-en-Provence – Marne-La-Vallée, Éditions Kérygma – Éditions Farel, 1991, p. 202-204, p. 202.

de l'âme ne se laisse pas fléchir par tous les ravissements »⁸⁷. Son interpellation à Jésus indiquerait son souci que Marie ne demeure pas dans cet état de ravissement sentimental mais qu'elle parvienne à un stade spirituel plus avancé. La réponse de Jésus signifierait à Marthe que Marie sortira d'elle-même de son état afin de devenir sainte comme elle⁸⁸.

Une des premières études exégétiques modernes à avoir fait école et à laquelle un très grand nombre d'auteurs se réfère est celle d'Erling Laland⁸⁹. Après un examen des versets et ayant opté pour le texte long⁹⁰, l'intérêt de son étude réside dans sa recherche du *Sitz im Leben* de la péricope en regard de la situation de l'Église primitive⁹¹. Le texte donnerait une leçon, que la communauté considérait fondée sur un épisode de la vie de Jésus, quant à l'hospitalité offerte aux prédicateurs itinérants. D'une part, ceux-ci doivent se contenter d'être reçus sobrement, puisque l'Église est faite de pauvres⁹²; le détachement envers les richesses n'est-il pas un thème cher à Luc⁹³ ? D'autre part, les devoirs d'accueil de ces prédicateurs ne devraient en aucun cas empêcher les hôtes - et le plus souvent les hôtesse - d'écouter la parole, car on ne peut leur enlever « la seule chose nécessaire ». Selon Laland, « L'Église primitive a donc lu dans ce texte la prévenance du Seigneur pour l'hôte qui accueille un missionnaire dans sa maison »⁹⁴. Sans nécessairement être aussi précis que Laland, d'autres auteurs, à sa suite, ont vu ce texte comme un enseignement sur l'hospitalité envers Jésus et/ou les prédicateurs itinérants⁹⁵.

À la suite de l'analyse de Laland, mais pas nécessairement dans sa foulée, maintes auteurs ont vu en Luc un défenseur des femmes, de leur droit à s'instruire et à être disciple de manière pleine et entière, s'inspirant du texte de Marthe et Marie pour démontrer leur

⁸⁷ MAÎTRE ECKHART, *Œuvres de Maître Eckhart. Sermons, traités*, Paris, Gallimard, 1987 (1942), p. 244-253, p. 245. Aussi, MAÎTRE ECKHART, *Sermons*, p. 171-179.

⁸⁸ MAÎTRE ECKHART, *Œuvres*, p. 250-251. E. MOLTMANN-WENDEL, « Martha », dans *The Women Around Jesus*, p. 15-48, endosse la valorisation de Marthe par Eckhart, p. 28-29. Tout son chapitre est une réhabilitation de Marthe à la lumière de Jean plutôt que Luc, la femme forte, vainqueur du dragon, dont la confession christologique est centrale dans l'évangile johannique.

⁸⁹ E. LALAND, « Die Martha-Maria-Perikope Lukas 10, 38-42. Ihre kerygmatische Aktualität für das Leben der Urkirche », *ST* 13 (1959) 70-85. Je réfère ici à sa version française publiée sous le titre: « Marthe et Marie. Quel message l'Église primitive lisait-elle dans ce récit ? Luc 10, 38-42 », déjà citée à la note 37.

⁹⁰ Sur ce point, il ne faut pas oublier que l'auteur prend position avant l'utilisation des papiiri dans la critique textuelle; il suit \aleph et B. Voir E. LALAND, « Marthe et Marie... », p. 32-33.

⁹¹ E. LALAND, « Marthe et Marie... », p. 35-40.

⁹² Ce message est le même qu'en Lc 10, 4-7.

⁹³ Voir Lc 6, 38; 12, 13-15.16-21.22-32.33-34; 16, 9-13.19-31; 18, 18-30; 19, 1-10; 21, 1-4.

⁹⁴ E. LALAND, « Marthe et Marie... », p. 40.

⁹⁵ À titre d'exemple et avec des nuances, mentionnons J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 433; L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 175; J. NOLLAND, *Luke*, p. 601.

propos⁹⁶, parfois en soulignant que Marie s’y retrouve aux pieds de Jésus, dans la position du disciple rabbinique⁹⁷. Certaines auteures y ont par contre vu un enseignement sur l’attitude du disciple, qu’il soit homme ou femme. Ce ne sont alors pas deux femmes qui sont comparées et évaluées l’une par rapport à l’autre, mais un état d’agitation en regard d’une attitude confiante, paisible et calme⁹⁸. Dans cette même ligne mais en lien avec la parabole du Bon Samaritain, d’autres ont vu en Marthe et Marie une hiérarchisation entre l’amour du prochain et l’amour de Dieu : l’amour du prochain doit s’enraciner dans l’amour de Dieu, lequel s’incarne ici dans l’écoute de la parole de Jésus; cet amour de Dieu doit demeurer premier pour ne pas devenir un pur activisme séculier⁹⁹.

Une autre étude absolument incontournable sur notre texte a, par contre, contribué à consolider une vision négative de Luc en regard des femmes : celle de Schüssler Fiorenza. Elle aborde la péricope dans au moins trois ouvrages¹⁰⁰ et en situe le *Sitz im Leben* dans la vie de la communauté lucanienne, à cause de la triple mention du nom *κύριος*, celle-ci

⁹⁶ C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 179, pour qui le rôle de service traditionnellement réservé aux femmes ne doit pas les empêcher d’être disciples à part entière; aussi, R.H. STEIN, *Luke*, p. 322; B. WITHERINGTON, *Women in the Ministry...*, p. 101-103. Selon S. TUNC, *Des femmes aussi...*, p. 51, Jésus met fin à la rigidité traditionnelle dans la répartition des rôles au sein de la famille.

⁹⁷ Une pionnière dans cette manière de voir les choses est C. F. PARVEY, « The Theology and Leadership... », surtout p. 137-146. De manière un peu anachronique, elle qualifie Jésus de « history’s first feminist » (p. 138). Au sujet de l’épisode de Marthe et Marie, elle dira : « The inclusion of this story about Jesus, unique to Luke’s Gospel, is the keystone of the changed status of women that it reflects » (p. 141). Aussi T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 101; W. VOHN WHITNEY, « The Liberation of the Kingdom of God : an Exegesis of Luke 10, 38-42 », *Paradigms* 3 (1987) 60-77, fait quant à lui remarquer que Marie est la seule femme de tout le Nouveau Testament qui s’assoit aux pieds de Jésus, afin de l’écouter et apprendre de lui (p. 65).

⁹⁸ Dans cette ligne, voir F. BOVON, *L’évangile selon saint Luc*, vol. 2, p. 103-105; J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 437; G. LÜDEMANN, *Jesus...*, p. 333; J. NOLLAND, *Luke*, p. 605-606. L. ALEXANDER, « Sisters in Adversity : Retelling Martha’s Story », dans A.J. LEVINE, éd., *A Feminist Companion...*, p. 197-213, souligne que le Jésus de Luc, en favorisant la conduite inhabituelle de Marie et en questionnant l’attitude culturellement admise de Marthe, opère un de ces renversements dont il a le secret : l’histoire s’avère donc un paradoxe où ce qui est mal devient bien et inversement. Marthe est invitée à se détacher de ses sécurités, comme le jeune homme riche, afin de s’attacher à l’unique nécessaire. Cela rappelle la position de Clément d’Alexandrie, évoquée à la note 67.

⁹⁹ Dans cette ligne et avec des nuances : J.J. KILGALLEN, « Martha and Mary: Why at Luke 10, 38-42 ? », *Bib* 84 (2003) 554-561, surtout p. 559-560; A. REINHARTZ, « From Narrative to History... », surtout p. 171-172; F. TAYLOR GENCH, « Martha and Mary. Luke 10, 38-42 », dans *Back to the Well. Women’s Encounters with Jesus in the Gospels*, Westminster, John Knox, 2004, p. 56-83, surtout p. 79-81. Pour W. CARTER, « Getting Martha out... », cette péricope instruirait sur la manière de vivre le leadership en partenariat, ce qui serait la situation de Marthe et Marie; elle invite à rechercher un équilibre entre les nombreuses tâches qui y sont associées et la rencontre avec Dieu qui demeure la source de tout ministère.

¹⁰⁰ *En mémoire d’elle*, p. 240, alors qu’elle y fait allusion très brièvement, en lien avec son analyse de Ac 6; « Theological Criteria... », qui reprend le texte d’une conférence prononcée le 10 avril 1986 à l’Université Berkeley sur le texte de Marthe et Marie, et qui a marqué le coup d’envoi des lectures négatives de cette péricope; finalement, « Arachne – Weaving the Word... », le second chapitre de son ouvrage *But She Said*, élaborant plus avant son interprétation de 1986 de Lc 10, 38-42 et qui vaut la peine d’être consulté pour bien comprendre en regard de quels arguments la majorité des auteures se situe depuis.

octroyant à la parole des derniers versets l'autorité du Ressuscité. Son argumentation repose sur son évaluation du mot *diakonia*. Elle soutient qu'à l'époque où Luc écrit, le terme avait un usage technique signifiant le leadership ecclésial, le ministère : d'une part, la « *diakonia* de la Parole », celle des missionnaires itinérants et, d'autre part, la « *diakonia* de la table », celle assumée par les responsables d'églises domestiques, cette dernière fonction étant vraisemblablement celle de Marthe¹⁰¹. Selon son analyse du texte, le Christ de Luc y blâmerait Marthe qui serait trop préoccupée par le service matériel, la *diakonia* de la table. Or, en Ac 6, 1-6, Luc subordonnerait le service de la table à la prédication en instituant les sept Hellénistes, pour que les Douze soient libérés en vue de la proclamation. Dans notre péricope, la *diakonia* de Marthe serait donc subordonnée à celle de Marie. Mais, toujours selon Schüssler Fiorenza, Marie n'est pas plus confirmée dans une *diakonia* de la Parole, puisque son rôle ne consiste pas à proclamer, mais bien à écouter. Elle considère donc que le texte valorise l'attitude de Marie, qui étudie, écoute, reste tranquille et demeure passive, tout en critiquant et rejetant celle de Marthe, une maîtresse de maison qui parle, bouge, argumente, et est résolue. Conséquemment, l'objectif narratif de Luc serait de dévaloriser le leadership féminin et de subordonner les femmes disciples aux chefs masculins. Alors que les missionnaires itinérants doivent trouver refuge dans les maisons chrétiennes, Marthe symbolise l'accueil matériel qui doit leur être réservé et Marie, l'attitude d'écoute que l'on attend des hôtes. Luc considérerait peut-être les femmes comme disciples et hôtes, mais refuserait de les présenter comme leaders et prédicatrices. Ce faisant, il déformerait leur conscience historique. Dans ce récit, les femmes s'opposent entre elles et on y invoque une parole du Ressuscité pour réduire au silence les « Marthe » responsables des Églises domestiques, tout en valorisant l'écoute et la subordination des « Marie » présentes à l'enseignement. Ce serait en fait Luc, et non le Christ, qui érigerait de telles restrictions

¹⁰¹ Pour Schüssler Fiorenza, cette *diakonia* dans une église-maison comprend le service de la table, la proclamation de la parole, donc un leadership ecclésial au sens très large. J.N. COLLINS, « Did Luke Intend... », a critiqué cette interprétation ministérielle de la terminologie *διακον-* dans l'évangile de Luc, laquelle est cependant présente et légitime dans les *Actes*. Dans l'évangile, notamment en 8, 1-3 et 10, 38-42, cette terminologie se référerait simplement à la réalité d'un repas et non à un ministère officiel, au leadership ecclésial, comme le prétend Schüssler Fiorenza (p. 110). L'auteur insiste sur le fait qu'il faut d'abord lire et interpréter un terme dans son contexte immédiat et non dans son contexte élargi. Notre analyse de 8, 1-3 a cependant montré que, sans être un ministère officiel, la *diakonia* des femmes qui suivaient Jésus s'inscrivait dans une réalité plus large que celle d'un simple repas – comme l'indique justement le contexte immédiat du texte qui traite d'activité itinérante de Jésus et ses disciples - et qu'elle impliquait un engagement existentiel, comprenant le service des tables, mais sans y être limité. Voir aussi l'excellente discussion sur toute cette question chez J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, p. 122-123, note 133.

patriarcales en produisant un texte prescriptif qui chercherait à limiter, voire éliminer, le leadership communautaire des femmes¹⁰².

Cette interprétation pour le moins radicale a eu, et a encore, une immense influence dans les milieux exégétiques; à tout le moins, il est devenu impossible de l'ignorer. Si elle a suscité de nombreuses critiques¹⁰³, elle a également entraîné dans son sillage bon nombre d'interprétations nettement défavorables à Luc. Parmi les plus remarquées, notons celle de D'Angelo qui considère que Marthe et Marie sont deux sœurs « en Christ », donc pas nécessairement des parentes. Elles seraient plutôt l'une de ces paires missionnaires, leaders et hôtesse d'une église-maison, unies par une amitié érotique¹⁰⁴. Reid souligne pour sa part que les différentes interprétations du texte ne prennent pas suffisamment en compte la tension qui y est inhérente. Pour elle, la péricope doit être lue en lien avec les disputes au temps de Luc, quant à la participation des femmes à certains ministères : la plainte de Marthe ne relève pas de la surcharge de travail mais de ce qu'on lui interdirait d'exercer son rôle ministériel diaconal. Sa récrimination envers « Marie » viendrait de ce que ses

¹⁰² F. BEYDON, « À temps nouveau, nouvelles questions », *FoiVie* 88 (1989) 25-32, affirme exactement le contraire de Schüssler Fiorenza, soutenant que le débat au sein de la communauté lucanienne concernait l'accès des femmes au ministère de la Parole, alors qu'elles sont cantonnées dans des rôles de diaconie. Selon l'auteure, « Luc se baserait alors sur une pratique libératrice de Jésus accueillant des disciples femmes, pour fonder et légitimer l'accès des femmes au ministère de la Parole » (p. 30). Aussi W. CARTER, « Getting Martha out... », p. 230, qui considère que l'épisode « celebrates and affirms Martha's and Mary's ministry rather than rendering them silent and invisible » (p. 230).

¹⁰³ Outre la critique de Collins, mentionnée à la note 101 et sur laquelle on reviendra plus loin dans ce chapitre, et celles de Beydon et Carter, note précédente, mentionnons les réponses à son allocution de 1986, également colligées dans « Theological Criteria... », à la suite de sa présentation, p. 13-38. Si ces réactions n'étaient pas totalement négatives, toutes, sauf celle d'A. Clark Wire, exprimaient de sérieuses réserves, notamment au plan méthodologique. A. REINHARTZ, « From Narrative to History... », p. 163-172, critique aussi l'opinion de Schüssler Fiorenza, soutenant que son argumentation est biaisée par son agenda herméneutique (à noter qu'elle fait un reproche similaire à B. Witherington qui arrive à des conclusions opposées à celles de Schüssler Fiorenza). J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 435-436, note 142, conteste certains éléments argumentatifs de Schüssler Fiorenza, notamment sa conception d'une communauté chrétienne primitive égalitaire, laquelle alimente toute sa reconstruction du christianisme des origines, et dont la validité est loin d'être prouvée. Selon lui, les évidences démontrent plutôt le contraire. On se rappellera que la présente thèse remet aussi en question le concept d'égalité généralisé avancé par Schüssler Fiorenza pour parler plutôt de communautés fondées sur le modèle patriarcal mais impliquant une forme d'égalité circonscrite que l'on a qualifiée d'*anthropologico-ontologique* qui fut par la suite christianisée. Finalement, T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 105, note 23, sans critiquer ouvertement Schüssler Fiorenza, souligne tout de même que celle-ci ne peut argumenter sans positionner les deux sœurs de manière fortement antithétique l'une par rapport à l'autre. Seim ajoute que ce qui semble déranger le plus Schüssler Fiorenza dans cette péricope, ce soit la « défaite » de Marthe, sa préférée.

¹⁰⁴ L'auteure déploie sa thèse dans « Women Partners... » et la reprend brièvement dans « Reconstructing 'Real' Women... », p. 107-108.

sœurs dans le ministère se seraient laissées convaincre de demeurer soumises et silencieuses. On aurait ici un conflit communautaire, « public »¹⁰⁵.

Corley¹⁰⁶ va aussi dans le sens de Schüssler Fiorenza, mais apporte des nuances intéressantes, étant donné son étude sur les mœurs gréco-romaines à l'égard des repas. Comme Schüssler Fiorenza, elle soutient qu'il y avait des femmes leaders dans la communauté de Luc mais, pour des raisons sociales et théologiques, leur rôle fut découragé, comme en témoigne notre péricope, notamment par le développement d'une hiérarchie ecclésiale masculine¹⁰⁷. Mais son analyse des pratiques de la table lui permet aussi d'affirmer que la position de Marie s'apparente plus à celle de l'épouse hellénistique traditionnelle assise aux pieds de son mari durant le repas qu'à celle de l'étudiant rabbinique, comme on l'a souligné lors de la traduction du v. 39¹⁰⁸.

Finalement, quelques auteures ne se positionnent pas pour ou contre Luc, mais abordent la péricope en tenant compte du contexte social de l'époque et de ce que Luc pouvait ou non valoriser, sans compromettre la transmission du message évangélique. Dans cette catégorie, mentionnons l'ouvrage exemplaire de Karlsen Seim¹⁰⁹. Une partie de la thèse de l'auteure avance que les hommes et les femmes avaient des domaines d'influence qui leur étaient propres : sphère publique pour les hommes, sphère privée pour les femmes¹¹⁰. Si Luc ne montre pas expressément ces dernières dans des rôles publics, l'importance des maisons dans le développement des premières communautés leur a valu

¹⁰⁵ B.E. REID, *Choosing the Better Part ?*, particulièrement p. 157-158. D'autres auteures ont aussi une évaluation très négative de la péricope. À titre d'exemple : J. DEWEY, « Women in the Synoptic Gospels : Seen but not Heard ? », *BTB* 27 (1997) 53-60, surtout p. 57-58, pour qui le récit de Marthe et Marie n'est qu'une autre illustration que les femmes, dans les synoptiques, sont vues mais réduites au silence; E. MEIER TETLOW, *Women and Ministry...*, p. 104, qui soutient que Luc subordonne et limite le ministère de Marthe, le service, tout en niant aux femmes le rôle de proclamation, puisque Marie ne fait qu'écouter; J. SCHABERG, « Luke », p. 289, pour qui Marie, même dans la position du disciple rabbinique, n'est qu'une auditrice de l'enseignement de Jésus, lequel demeurera privé, le Jésus de Luc valorisant les femmes qui choisissent d'elles-mêmes un rôle passif. Aussi, sur l'attitude générale de Luc à l'égard des femmes, voir le changement de cap de S. DAVIES, « Women in the Third Gospel... », surtout p. 185-186, où il explique son passage à une opinion négative en regard de l'évangile de Luc et traite brièvement du texte de Marthe et Marie.

¹⁰⁶ K. CORLEY, *Private Women*, p. 133-144.

¹⁰⁷ Traduction libre de sa conclusion, p. 144.

¹⁰⁸ Au risque de me répéter, il demeure que Marie n'est pas l'épouse de Jésus. Comment Corley peut-elle ainsi affirmer que Marie représente une femme ordinaire en milieu grec, alors qu'elle prend supposément la position d'une épouse à table, auprès d'un homme célibataire. L'image de la disciple de type rabbinique est moins incongrue. Néanmoins, du même avis que Corley, voir P. THIMMES, « The Language of Community : A Cautionary Tale (Luke 10, 38-42) », dans A.J. LEVINE, éd., *A Feminist Companion...*, p. 232-245, ici p. 239.

¹⁰⁹ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 97-147, et surtout, sur le texte de Marthe et Marie, p. 97-118.

une place de choix. Selon elle, la polémique de notre récit réside dans le conflit entre les tâches domestiques assumées dans le cadre communautaire et le droit d'écouter la parole du Seigneur : le texte montrerait que la relation à la Parole est plus importante que les fonctions sexuellement déterminées¹¹¹, et que les fonctions « non-domestiques » constituent la « meilleure part »¹¹². Quant à une certaine oblitération des femmes dans les fonctions publiques de proclamation et ministérielles, celle-ci n'est pas le fait de Luc, mais de traditions dont il hérite : pensons au remplacement de Judas ou à la nomination des Sept, tous des hommes¹¹³.

La présente histoire de la réception ne prétend pas à l'exhaustivité. Les grands courants interprétatifs d'hier à aujourd'hui y sont cependant représentés le plus fidèlement possible. Certaines questions furent délibérément laissées dans l'ombre, notamment celle concernant le style littéraire de l'épisode. Bultmann y voyait un apophtegme biographique¹¹⁴ et maintes auteures se sont situées par rapport à cette opinion en suggérant d'autres genres littéraires, mais une telle discussion n'affecte pas vraiment notre étude¹¹⁵. On aurait aussi pu s'attarder à la classification des différentes interprétations de la péricope au fil de l'histoire : abstractionnistes, polarisantes, apologétiques féministes, psychologico-érotiques, etc...¹¹⁶, mais le classement de démonstrations n'assure en rien leur validité, pas plus qu'il ne leur en ôte d'ailleurs. Finalement, on retrouve ici ce qui s'avérait essentiel à la poursuite de notre étude : savoir d'où l'on vient pour mieux mesurer où l'on va.

Comme on le disait en ouverture de chapitre, on a pu constater que bien des interprétations, parfois contradictoires, semblent avoir été proposées pour ces quelques

¹¹⁰ Ce fut aussi notre constat dans la première partie de la thèse.

¹¹¹ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 118. Son opinion se rapproche sensiblement de celle de Laland.

¹¹² T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 146.

¹¹³ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 111-112. D'autres auteures considèrent que, si Luc restreint le ministère féminin, c'est pour ne pas heurter les normes morales du monde dans lequel il vit : ainsi, P. THIMMES, « The Language of Community... », p. 242, qui est tout de même un peu plus hostile à Luc que Karlsen Seim; aussi M.A. GETTY-SULLIVAN, *Women in the New Testament*, Colledgeville, Liturgical Press, 2001, qui souligne le souci de Luc à montrer qu'être Chrétien n'entraîne pas en conflit avec les normes de l'Empire en regard de la conduite des hommes et des femmes (p. 193).

¹¹⁴ R. BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition*, éd. révisée, New York – Evanston, Harper & Row, 1968, p. 33. L'apophtegme biographique n'est pas la recension d'un événement historique, mais plutôt un récit dont le caractère idéal est clairement manifeste. On y trouve souvent des personnages contrastés. La parole de Jésus, constituant la pointe du récit, vient à la fin et est suscitée par une demande ou une question. (p. 55-61 pour une liste des caractéristiques du genre).

¹¹⁵ Voir F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 2, p. 100-101, pour une brève mention d'autres suggestions quant au genre.

¹¹⁶ Voir l'excellent relevé de E. SCHÜSSLER FIORENZA, « Arachne, Weaving the Word », p. 58-60 sur cette question.

versets. Si, dans l'étude des précédentes péripécies, on a pu suggérer des significations plus ou moins négligées ou quelques nouvelles manières de lire les textes, cela semble à première vue difficile dans ce cas-ci. Il s'agira peut-être moins de faire des découvertes que d'établir des convergences entre certaines analyses ayant émergé au fil du temps, pour les mettre en lien avec ce qu'on a déjà établi du portrait des femmes disciples sous la plume de Luc. Mais avant de se lancer dans cette analyse, il est important de retracer le substrat historique derrière le récit lucanien, en l'occurrence les figures historiques de Marthe et Marie. On pourra ensuite mieux mesurer comment Luc retravaille ce souvenir de femmes disciples pour déployer un élément de sa théologie et/ou de son ecclésiologie.

7.4 Derrière les textes : à la découverte de Marthe et Marie

Qui étaient Marthe et Marie ? Bovon soutient que les deux femmes ont connu Jésus, sont devenues chrétiennes à la suite de sa mort et sa résurrection et ont constitué une communauté de croyants dans leur village et leur maison¹¹⁷. Mais il est loin d'être le seul à penser ainsi. En effet, bon nombre d'auteurs sont convaincues que les deux femmes ont existé, indépendamment de l'historicité des récits les mettant en scène¹¹⁸. Cela semble en effet fort probable. Elles étaient vraisemblablement les amies de Jésus, faisant peut-être même partie du cercle des sympathisants sédentaires pouvant soutenir son mouvement¹¹⁹. Si leur souvenir a perduré, c'est qu'elles étaient certainement connues de plusieurs communautés chrétiennes, d'où l'intérêt pour Luc d'illustrer son propos à l'aide de ces Chrétiennes éminentes. Mais pour savoir comment l'évangéliste traite du cas des femmes « disciples » dans cet épisode qui ne comporte pas de parallèle, l'étape préalable consiste à

¹¹⁷ F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 2, p. 100.

¹¹⁸ Entre autres M.R. D'ANGELO, « Women Partners... », p. 77-78, qui les décrit comme un couple missionnaire, au même titre que Paul et Sosthène; J.D.G. DUNN, *Jesus Remembered*, p. 535, pour qui la double tradition sur les deux femmes, en *Luc* et *Jean*, atteste sa valeur historique; A. REINHARTZ, « From Narrative to History... », p. 162-163, dont l'article vise justement à redécouvrir les deux femmes comme personnages historiques. Même G. LÜDEMANN, *Jesus...*, p. 333, qu'on ne peut vraiment pas qualifier de littéraliste, considère que l'épisode de Luc n'a aucune valeur historique, sauf pour ce qui est des noms des deux femmes.

¹¹⁹ Selon la catégorie suggérée par J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, p. 80-82. Selon lui, ces supporters sédentaires, hommes et femmes, ne seraient pas à proprement parler des disciples dans le sens évangélique du terme parce qu'ils/elles n'ont pas quitté leur domicile pour suivre Jésus et ne se sont donc pas « mis en danger » pour le suivre. Comme on l'a dit dans la section 4.4.1, je considère néanmoins Marthe et Marie comme disciples parce qu'une lui offre l'hospitalité, le « supportant de ses ressources » (comme les femmes qui le suivent en Lc 8, 1-3) et que l'autre entend sa parole et la garde dans son cœur, le prérequis pour tout disciple (Lc 8, 21). Comme Meier le dira lui-même de ces deux femmes, « ...they obviously occupy a special place of intimacy that far transcends the outer circle of the merely curious, itinerant crowd. At least certain things they say or do belong to the ideal portrait of a disciple » (p. 81).

aller au-delà du récit pour retrouver ce qui caractérise les deux femmes, à travers la construction théologique lucanienne.

Pour opérer cette reconstruction, on peut cependant compter sur une aide précieuse. En effet, Luc n'est pas le seul à parler des deux sœurs. On retrouve les personnages de Marthe et Marie dans deux passages de l'évangile de Jean, soit en 11, 1-44, dans l'épisode du relèvement de Lazare; et en 12, 1-11, où l'évangéliste raconte sa version de l'onction de Béthanie¹²⁰. Les deux femmes, comme leur frère d'ailleurs, sont ignorées dans les récits de Marc et Matthieu. On sait aussi, et cette fois seulement par Jean, que Marthe et Marie demeurent à Béthanie, tout près de Jérusalem (11, 1.18; 12, 1). Les deux épisodes johanniques précèdent d'ailleurs immédiatement l'entrée triomphale dans la ville du destin.

Nous allons donc tenter de faire émerger ces figures historiques, en les extirpant du manteau théologique des récits lucanien et johannique. Puis, on confrontera les portraits obtenus afin de retenir ce qui est commun aux souvenirs des deux communautés¹²¹. Nous pourrions ainsi faire véritablement connaissance avec Marthe et sa sœur, Marie.

7.4.1 *Marthe et Marie dans l'évangile de Jean*

Le premier récit où l'on retrouve les deux sœurs, celui du relèvement de Lazare (Jn 11, 1-44), constitue le septième et dernier miracle du livre des signes, celui-ci formant la première partie de l'évangile de Jean. L'épisode, à forte teneur christologique, vient

¹²⁰ Plusieurs auteures se sont demandées si on pouvait détecter une influence mutuelle, voire une dépendance, entre Jean et les synoptiques, dans le cas présent avec l'évangile de Luc. Dans son introduction à l'évangile de Jean publiée après sa mort, R.E. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, (Edited, updated, introduced, and concluded by F.J. MOLONEY), (ABRL), New York, Doubleday, 2003, partic. p. 94-104, fait un état de la question, à la fois excellent et concis, sur la possible dépendance de *Jean* en regard des synoptiques. L'auteur en arrive à la conclusion que l'examen des ressemblances, mais surtout des différences, entre certains récits johanniques et des récits similaires dans les synoptiques, ne permet pas de conclure à une dépendance de *Jean*, pas plus en regard des synoptiques que de leurs sources. Pour lui, Jean a eu accès à une tradition indépendante sur Jésus, similaire à celle des synoptiques. Cette source était plus près de la tradition pré-marcienne, mais comportait aussi plusieurs éléments retrouvés dans la tradition propre à Luc, et même quelques-uns communs avec celle propre à Matthieu. De plus, à l'étape de la formation orale des récits et discours johanniques, il y aurait eu influence mutuelle entre les traditions johannique et lucanienne. Une théorie similaire est aussi retenue par F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 2, p. 100, qui croit que « Luc et Jean ont recueilli, comme cela leur arrive, des souvenirs de même origine ». D'autres auteurs ne partagent cependant pas cette opinion, notamment K. PEARCE, « The Lucan Origins of the Raising of Lazarus », *ExpT* 96 (1985) 359-361; il affirme que Jean utilise l'évangile de Luc comme source d'inspiration majeure dans l'épisode du relèvement de Lazare et, plus encore, dans le récit de Passion. Aussi J.N. SANDERS, « 'Those Whom Jesus Loved' (John XI, 5) », *NTS* 1 (1954-55) 29-41, qui postule une source commune derrière *Luc* et *Jean*, source qui remonterait au Disciple bien-aimé (p. 35-36). Mais en regard de Marthe et Marie, il conclut finalement que la famille de Béthanie, incluant Lazare, n'est pas connue de Jean par une source lucanienne, mais qu'elle constitue « ... a portrait derived ultimately from life » (p. 41).

montrer que Jésus détient le pouvoir sur la vie et la mort, tout en anticipant sa propre mort et résurrection¹²². Dès le premier verset, la famille de Béthanie est présentée : « Il y avait un homme malade; c'était Lazare de Béthanie, le village de Marie et de sa sœur Marthe » (Jn 11, 1). Dès cette première phrase, on sent que Lazare, même nommé en premier, est un personnage secondaire puisque l'auteur se sent obligé de préciser que son lieu de résidence est aussi celui des deux sœurs. Vraisemblablement, elles sont connues des lecteurs, ce qui n'est peut-être pas le cas de Lazare; celui-ci ne semble qu'un prétexte permettant d'offrir un enseignement sur la résurrection. Les versets 3 et 5 marquent quant à eux le type de relation existant entre Jésus et les trois personnages : « Celui que tu aimes est malade » (v. 3); puis, le narrateur ajoute que « Jésus aimait Marthe et sa sœur et Lazare » (v. 5). Encore une fois, Lazare est relégué au second plan : même si l'on sait que Jésus l'aime, son affection se dit d'abord à l'endroit des deux femmes. Il est ensuite dit que les Juifs vont « chez Marthe et Marie pour les consoler au sujet de leur frère » (v. 19). La résidence n'est pas décrite comme celle de Lazare : soit qu'il vive ailleurs, soit qu'il soit encore très jeune et ne soit pas le maître de maison. L'épisode suivant, celui de l'onction, nous éclairera davantage à ce sujet. Entourées de Juifs (v. 19) et demeurant à Béthanie, les deux femmes sont donc des Juives. Adhérant au christianisme, elles se classeront parmi les Judéo-chrétiennes.

C'est à partir d'ici qu'il importe de départager, dans le récit, ce qui appartient au souvenir historique des deux femmes de ce qui relève de la théologie johannique. À l'arrivée de Jésus, il est dit que « Marthe... alla au-devant de lui, tandis que Marie était assise dans la maison » (v. 20). Cette mention n'a pas d'impact théologique mais est certainement un reflet de la personnalité réelle des deux protagonistes : Marthe, fonceuse,

¹²¹ D'une certaine manière, on fera une histoire de la tradition inversée, partant des textes, les dépouillant de leur théologie, pour en arriver à une source commune aux deux récits : les deux sœurs, Marthe et Marie.

¹²² J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 2, p. 798-832 offre une rigoureuse analyse de l'historicité du récit de réanimation de Lazare à l'aide de quatre critères (énumérés à la p. 805). À son avis, la péricope n'est pas une pure création de l'évangéliste mais remonte à un événement de la vie de Jésus, lequel devait s'apparenter aux récits plus concis retrouvés dans les synoptiques, comme celui du fils de la veuve de Naïn (Lc 7, 11-17). Il est évidemment impossible de savoir si il y eût effectivement réanimation d'un mort. Tout au plus peut-on croire que l'événement a été ainsi interprété par les contemporains de Jésus. De plus, dans sa reconstruction de la tradition originelle, l'auteur avance que seuls Jésus, Marie et Lazare y étaient présents. Parmi les indices avancés pour justifier l'absence de Marthe de la tradition primitive, l'auteur en mentionne un qui me semble plus convaincant. En Jn 11, 45, il est dit que « ...ces Juifs qui étaient venus près de Marie et qui avaient vu ce que Jésus avait fait, crurent en lui » : pourquoi Jean n'a-t-il pas parlé des Juifs venus auprès de *Marthe et Marie*, comme au v. 19 ? Marthe semble ainsi un ajout ultérieur (Meier, p. 817). Voici aussi quelques-uns des passages qui auraient été absents de la tradition primitive selon Meier : le dialogue explicatif avec les disciples (v. 11-14.15d) serait une addition secondaire à la tradition; la présence de Marthe et son dialogue théologique avec Jésus feraient partie de la construction johannique; le complot pour tuer Jésus découlant de

qui provoque les choses; Marie, plus calme, plus réfléchie, dont l'attitude relève plus de l'être que du faire. On ne relate pas de salutation de la part de Marthe lorsqu'elle aperçoit Jésus, mais une simple apostrophe : « Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort » (v. 21)¹²³. Jean la présente comme n'ayant pas peur d'engager la discussion, de prendre les devants, de provoquer encore une fois le déroulement de l'action, en l'occurrence la discussion théologique qui suit.

Les v. 23-27 sont pétris de théologie johannique et d'enseignements sur Jésus qui se présente comme la Résurrection et la Vie. Jean y attribue à Marthe la confession christologique que l'on retrouve dans la bouche de Pierre dans les synoptiques : « ...tu es le Christ, le Fils de Dieu, Celui qui vient dans le monde »¹²⁴. Par rapport aux confessions christologiques existantes, Jean ajoute « Celui qui vient dans le monde », ce qui est tout à fait conforme à sa théologie comme en témoigne le prologue : « Le Verbe... était dans le monde...Il est venu dans son propre bien... » (Jn 1, 9-11); la confession reprend aussi sensiblement le libellé de l'objectif de l'évangile, révélé en clôture de l'ouvrage : « Ceux-ci l'ont été pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour que, en croyant, vous ayez la vie en son nom » (Jn 20, 31). Ces constatations permettent de dire deux choses : premièrement, le dialogue ici rapporté est le fruit de Jean et ne peut historiquement être attribué à Marthe¹²⁵; deuxièmement, le choix de l'évangéliste de le placer dans sa bouche, plutôt que dans celle de Pierre, dénote l'importance primordiale et le respect que la figure de Marthe inspirait à sa communauté¹²⁶.

Une dernière remarque s'impose au sujet de Marthe dans cette péricope : alors que Jésus demande d'enlever la pierre du tombeau, Marthe rétorque que le corps doit déjà sentir puisqu'il y est depuis quatre jours (v. 39). Cette remarque n'est probablement pas

l'incident serait une connexion établie par l'évangéliste lui-même pour assurer la culmination du récit. Voir le texte primitif reconstruit par Meier, p. 818-819.

¹²³ On peut sentir une nuance de reproche dans cette apostrophe, ce qui serait une réaction bien humaine de la part de cette amie de Jésus, déçue de son apparente indifférence. Mais Jean y ajoute aussitôt l'énoncé théologique suivant : « Mais maintenant encore, je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te le donnera ».

¹²⁴ En Mc 8, 29, Pierre dit : « Tu es le Christ »; en Lc 9, 20, il identifie Jésus comme « Le Christ de Dieu »; Mt 16, 16 présente une confession pétrinienne un peu plus élaborée : « Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant ». Mais c'est la version johannique qui est la plus développée.

¹²⁵ De même, la profession de foi de Pierre est aussi une création post-pascale des synoptiques qui ne peut lui être attribuée.

¹²⁶ Si J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 2, a raison dans son analyse évoquée à la note 122, alors qu'il postule l'absence de Marthe dans la tradition originelle, toutes les mentions de Marthe plutôt que de Marie sont d'une extrême importance : elles témoignent de son éminence, voire de son leadership, dans la communauté johannique et de l'indissociabilité des deux sœurs dans l'esprit des Chrétiens.

historique¹²⁷; mais, sous son apparence anodine, elle nous révèle encore quelques éléments de la personnalité de Marthe. Premièrement, elle n'est pas gênée de s'interposer face aux demandes d'un rabbi, ce qui devait être totalement inconvenant de la part d'une femme à l'époque; deuxièmement, sa nature pragmatique y apparaît clairement; mais surtout, cette remarque confirme le jugement posé sur sa confession christologique : si celle-ci avait été de son fait, si le dialogue entre elle et Jésus avait effectivement eût lieu, elle n'aurait probablement émis aucune objection à l'ouverture du tombeau.

On a déjà dit de Marie, en rapport avec le v. 20, qu'elle était calme, réfléchie, et que son attitude relevait plus de l'être que du faire. Elle est demeurée à la maison, se faisant consoler par les Juifs, pendant que Marthe allait à la rencontre de Jésus. Elle se dirige avec hâte vers Jésus (v. 28), mais seulement parce qu'il l'a appelée, ne prenant ainsi pas l'initiative¹²⁸. Le récit précise ensuite qu'en voyant Jésus et avant même de lui parler, Marie « tomba à ses pieds » (v. 32). On pourrait y voir une marque de révérence issue de la plume de Jean, mais comme aucune déclaration théologique n'y est associée, on peut croire que cette attitude de respect est cohérente avec ce qui était connu de la disciple¹²⁹. En effet, Marie se borne à répéter une phrase précédemment prononcée par Marthe : « Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort » (v. 32)¹³⁰. Quant à la réaction de Jésus face aux pleurs de Marie et des Juifs au verset suivant, le verbe grec utilisé, *ἐνεβριμήσατο*, ne permet pas de dire s'il s'agit d'émotion devant la peine de son amie et de ceux qui l'accompagnent ou d'irritation face à leur incompréhension. Il ne me semble pas impossible que Jean ait délibérément choisi ce verbe ambigu pour marquer une dualité de sentiments chez Jésus : émotion devant le chagrin de Marie, colère devant l'incrédulité des « Juifs » qui sont ses adversaires tout au long du quatrième évangile.

¹²⁷ Comme le suggère J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 2, p. 812, Marthe redeviendrait ici, comme dans les v. 21-27, un « outil théologique » servant le propos de l'évangéliste.

¹²⁸ À noter que, dans la reconstruction de la tradition originelle par J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 2, p. 818-819, comme Marthe est absente, Marie se lève d'elle-même et va à la rencontre de Jésus lorsqu'elle est prévenue de son arrivée en bordure de la ville. Il faudra voir avec les autres récits si cette particularité de ne pas prendre d'initiative demeure un trait de caractère de Marie.

¹²⁹ J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 2, p. 819, considère que ce geste de Marie fait partie de la tradition primitive.

¹³⁰ Selon J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 2, p. 814, les répétitions maladroitement peuvent indiquer une modification de la tradition de la part de l'évangéliste. Mais, toujours selon sa théorie, la répétition de la phrase est plutôt mise dans la bouche de Marthe, même si elle apparaît en premier dans le récit, puisque celle-ci serait un ajout de l'évangéliste (p. 816-817). L'amplification de l'énoncé, aussi mis dans la bouche de Marthe, « Mais maintenant encore, je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te le donnera », constitue une bonne amorce du contenu théologique johannique des v. 22-27 et ne peut être historique.

Si on résume les traits de caractère des deux sœurs suite à l'analyse de ce récit, voici ce que l'on obtient : Marthe est une fonceuse qui provoque les événements, elle engage la discussion et prend les devants, n'hésitant pas à s'interposer entre Jésus et ce qu'il veut faire. C'est une pragmatique chez qui le « faire » est plus spontané que l'attention à « l'être ». Elle s'avère sans aucun doute une figure marquante de la communauté johannique. Marie, quant à elle, est plus calme, plus réfléchie. Dans cette péripécie, elle ne prend aucune initiative. Son attitude envers Jésus en est une de révérence et de respect.

Afin de compléter le portrait que Jean trace des deux femmes, il faut se tourner vers son second récit : celui de l'onction de Béthanie. Seuls les trois premiers versets, Jn 12, 1-3, concernent notre analyse. Jésus est donc reçu lors d'un dîner en son honneur. Marthe sert, tandis que Lazare est parmi les convives (Jn 12, 2). Il est difficile de savoir avec certitude lequel, de Marthe ou Lazare, est l'hôte principal des lieux. Mais comme on a vu, dans la péripécie précédente, que Lazare ne semblait pas demeurer avec ses sœurs puisque les Juifs se rendaient chez « Marthe et Marie », et comme Marthe fait le service, il faut croire qu'elle agit ici en tant qu'hôtesse et qu'elle est la maîtresse de maison.

Dans ce récit, c'est Marie qui prend l'initiative d'un geste que Jésus interprète comme une anticipation de son ensevelissement : prenant un parfum précieux, elle oint les pieds de Jésus et les essuie de ses cheveux. Elle exprime ainsi son amour, son respect, ainsi que son humilité. C'est un geste prophétique qui est attesté par Marc et Matthieu, tout en étant réaménagé par Luc¹³¹. Son attestation multiple, le certain embarras qu'il a pu susciter, parlent en faveur de l'historicité du geste bien que les circonstances précises en demeurent nébuleuses. Il est cependant probable que son attribution à Marie soit le fait de Jean : faisant le lien avec l'épisode précédent, l'évangéliste le fait accomplir par une femme éminente aux yeux de la communauté¹³². De plus, l'onction royale, sur la tête, retrouvée en *Marc* et *Matthieu* est ici accomplie aux pieds, dans l'abaissement, le respect et la reconnaissance de celle qui pose le geste.

¹³¹ En Mc 14, 3-9 et Mt 26, 6-13, le contexte est le même qu'en Jean, précédant l'entrée à Jérusalem, ayant donc aussi une signification d'onction prophétique. Mais le geste est posé par une inconnue, sur la tête plutôt que les pieds, dans la maison de Simon le lépreux. Le récit de Lc 7, 36-50 se situe pour sa part en Galilée, chez Simon le Pharisien et l'onction est faite par une pécheresse. Le message prophétique a disparu et l'événement est une occasion d'enseignement de Jésus sur le lien entre amour et pardon. Par contre, on y retrouve l'onction aux pieds et le parfum essuyé avec les cheveux, comme en *Jean*.

¹³² La suggestion de Meier, que Marie soit la seule des deux sœurs impliquée dans l'épisode du relèvement de Lazare, trouve ici une autre confirmation : Marthe est occupée au service pendant que Marie, témoin des événements précédemment racontés, manifeste sa reconnaissance à Jésus en l'oignant de parfum.

Ce second épisode johannique, plus court que le précédent, nous permet de compléter le portrait des deux femmes, tel qu'on peut le dégager de la théologie présente dans les récits : Marthe est présentée comme maîtresse de maison et servant les convives. C'est tout ce que l'on peut dire d'elle dans ce passage. Marie est un personnage beaucoup plus substantiel ici : elle prend l'initiative, contrairement au récit précédent, et pose un geste prophétique, trahissant sans doute une sensibilité spirituelle qu'on ne retrouve pas chez sa sœur; elle se positionne à nouveau aux pieds de Jésus, manifestant ainsi son humilité, son amour et son respect.

Après avoir examiné les deux péripécies johanniques, on a réussi à dégager certains traits de personnalité de ces deux femmes éminentes et ce, en dépit du fort contenu théologique des récits étudiés. Il reste à faire la même opération avec le récit de Luc. Ensuite, nous pourrions confronter ce que les deux évangélistes, ou les deux communautés, ont retenu des deux sœurs. On pourra ainsi identifier les caractéristiques de chacune qui ont su traverser les traditions.

7.4.2 *Marthe et Marie dans l'évangile de Luc*

Comme on le sait déjà, le récit lucanien est très différent de celui de Jean. Attardons-nous d'abord au personnage de Marthe. Elle reçoit Jésus et le verbe *ὑπεδέξατο* laisse entendre qu'elle le fait chez elle. Elle apparaît donc comme une femme autonome, socialement et financièrement. Ce portrait est cependant celui de plusieurs femmes du double ouvrage lucanien¹³³. Il est difficile de savoir si Marthe jouissait effectivement d'une telle autonomie ou si Luc la rend conforme au modèle de femmes qu'il aime présenter. Même l'étude de *Jean* n'a pas permis de trancher avec certitude sa dépendance ou son autonomie face à Lazare. La dire « maîtresse de maison » elle le plus loin qu'on puisse aller.

Luc dit qu'elle est accaparée par les multiples tâches du service : vraisemblablement, c'est une perfectionniste qui veut bien faire les choses. Son affection, voire son respect de Jésus, se manifestent dans son désir de bien le recevoir. C'est elle qui initie le dialogue, en surgissant pour demander à Jésus d'intervenir afin que sa sœur l'aide. Ce faisant, elle l'interrompt dans son enseignement à Marie : c'est donc une femme qui

¹³³ C'est aussi ce que fait remarquer T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 101; aussi F. BOVON, *L'Évangile selon saint Luc*, vol. 2, p. 101.

s'impose. Bien sûr, cette intervention de Marthe sert à introduire et justifier la parole de Jésus qui va suivre : l'incident tel que raconté n'est probablement pas historique, et on en cherchera la visée dans la section suivante. Mais Luc y fait agir Marthe comme les communautés la connaissent : une maîtresse de maison qui aime à bien faire les choses, une femme d'action qui provoque les événements, qui s'impose et qui manifeste son attachement de manière très concrète. Plusieurs auteures notent aussi que Marthe est centrée sur elle, par le triple usage du pronom personnel dans le seul verset 40 : *μου, με, μοι*¹³⁴. Est-ce à dire que Luc la représente comme une égocentrique ? On pourrait plutôt dire que, dans ce récit, elle s'érige et récrimine contre une situation qu'elle croit injuste à son égard, avec une note de reproche à l'endroit de Jésus qui laisse faire une telle chose. Elle semble revendicatrice, même envers un personnage important. Ceci dit, pour elle, Jésus n'était peut-être pas un tel individu supérieur : il pouvait être un simple ami avec qui elle n'avait pas peur de dire carrément ce qu'elle pensait.

Marie, quant à elle, est encore ici aux pieds de Jésus. Elle s'y est assise pour écouter sa parole, pour s'instruire. Elle prend ainsi l'initiative d'un comportement qui n'est pas à première vue dans les mœurs courantes de l'époque. Délaissant les occupations traditionnelles du service, on la sent peu préoccupée de détails matériels. Elle demeure silencieuse dans le récit. La confrontation avec ses traits de caractère dans les épisodes johanniques nous permettra de dire si ceux-ci sont issus de la théologie de Luc ou si ils semblent remonter à la vraie Marie. C'est ce que l'on va maintenant vérifier de manière plus systématique.

7.4.3 *Portait des deux femmes*

On a tenté, au-delà de l'enrobage théologique de Luc et Jean, de faire ressortir certaines caractéristiques des deux sœurs. Regroupons-les maintenant sous forme de tableaux, afin de comparer les présentations que les deux évangélistes en font¹³⁵ :

¹³⁴ Parmi les auteures soulignant ce fait, notons T. KARLSEN SEIM, « The Gospel of Luke », p. 746, ainsi que dans *The Double Message*, p. 103; F. TAYLOR GENCH, « Martha and Mary », p. 60.

¹³⁵ Dans la colonne « Chez Jean », on retrouvera combinées les caractéristiques des deux péripécies où Marthe et Marie sont présentes.

MARTHE :

Chez Luc	Chez Jean
Maîtresse de maison/hôtesse	Maîtresse de maison/hôtesse
Elle « sert »	Elle « sert »
Perfectionniste	Pragmatique
Affection / respect manifestés dans les tâches pratiques	Personnalité axée sur le « faire »
Provoque le dialogue, les événements	Provoque le dialogue, les événements
Elle s'impose	Elle s'interpose entre Jésus et ce qu'il veut faire
Revendicatrice	Fonceuse
Elle dit ce qu'elle pense	Elle prend les devants
Elle dénonce l'injustice	

Le moins qu'on puisse dire, c'est que le portrait de Marthe est très cohérent d'un évangéliste à l'autre et ne comporte que de légères variantes. À l'examen, on peut dire que la Marthe historique fut certainement une maîtresse de maison, reconnue pour avoir été hôtesse, peut-être de Jésus, sûrement des Chrétiens de sa communauté. C'était une femme engagée dans le « faire », dans l'action concrète, une pragmatique. Elle n'avait pas peur de prendre les devants, de provoquer les événements, le dialogue. C'était une personne qui s'imposait en osant dire ce qu'elle pensait, peu importe à qui. Si les propos que Jean lui attribue révèlent son importance pour sa communauté, il ne faut pas voir chez elle une intellectuelle ou une théologienne car cela n'est absolument pas corroboré par Luc. Mais on peut lui reconnaître une personnalité forte, une intelligence certaine qui se serait manifestée dans l'organisation. Peut-être peut-on voir en elle un pendant féminin de Pierre : c'est probablement une autre raison pour laquelle Jean a pu mettre sur ses lèvres une des confessions christologiques des plus achevées dans les évangiles. Il lui a donné un rôle convenant à sa personnalité, tout comme Luc l'a fait.

MARIE :

Chez Luc	Chez Jean
Femme qui écoute et s'instruit	Femme calme
Femme silencieuse	Femme réfléchie qui écoute et ne parle que peu ou pas
Peu préoccupée de détails matériels	Personnalité axée sur « l'être »
Prend l'initiative d'un comportement contre-culturel, non-traditionnel	Prend parfois l'initiative, mais parfois non ¹³⁶
Se tient aux pieds	Se tient aux pieds
	Manifeste du respect, de la révérence, de l'amour et de l'humilité

Le portrait de Marie chez les deux évangélistes comporte lui aussi de nombreux points communs : on y reconnaît aisément qu'ils parlent de la même femme. Il semble que Marie ait été une personne calme et réfléchie, parlant peu, axée sur l'être et le sens spirituel des choses et des événements. Le souci des détails pratiques ne semble pas être sa force. Sa profondeur spirituelle la porte à agir de manière pas toujours conventionnelle, mais dans la discrétion. Le fait qu'elle soit toujours représentée aux pieds de Jésus témoigne d'un respect à l'endroit de ceux qui le méritent et d'une attitude générale d'humilité. Une telle femme, à la sensibilité spirituelle développée, pouvait aisément être représentée s'instruisant aux pieds d'un rabbi ou posant un geste prophétique : cela était en cohérence avec sa personnalité¹³⁷.

¹³⁶ On a vu que Marie prenait l'initiative dans l'épisode de l'onction mais pas dans le texte de Lazare. Par contre, la reconstruction de Meier postule l'absence de Marthe dans ce récit sur le relèvement de Lazare et l'initiative de Marie d'aller vers Jésus. C'est la comparaison avec Luc qui permet de trancher.

¹³⁷ Certaines trouveront peut-être que le portrait de Marthe et Marie ici tracé s'apparente aux interprétations abstractionnistes, entre autres à celle des figures paradigmatiques « action / contemplation » qu'elles ont représenté, notamment pour Origène. L'examen ayant permis de reconstituer la personnalité des deux sœurs montre que la typologie origénienne ne fut pas élaborée dans le vide mais en lien avec le souvenir vivace des deux femmes. Il faudrait peut-être cesser de s'offusquer qu'on se soit inspiré d'elles pour définir deux types de vocation chrétienne : cela atteste plutôt de leur importance pour le christianisme, des origines à aujourd'hui.

Plusieurs auteures ont déjà remarqué que la manière de dépeindre les deux sœurs dans les évangiles de Luc et Jean comportait des similarités évidentes¹³⁸. On a ici démontré que ces similarités sont dues au simple fait que les portraits de Marthe et Marie remontent vraisemblablement à des souvenirs réels. Ces deux amies de Jésus, qui l'ont probablement reçu chez elles, peut-être plusieurs fois, sont devenues des Chrétiennes importantes pour les premières communautés, des témoins de première main. Des souvenirs, des histoires ont probablement circulé autour d'elles et de leur relation à Jésus, augmentant encore leur prestige. Peut-être ont-elles eu un frère gravement malade, voire laissé pour mort, qui fut guéri par Jésus ? Quoi qu'il en soit de la réalité des événements les impliquant, elles en sont un « substrat historique » important. Et celui-ci revêt une telle portée symbolique, a une telle force auprès de la / des communautés primitives, que deux évangélistes s'en servent comme base de récits à portée théologique.

Ce qui est remarquable dans ce processus, c'est que leurs personnalités respectives n'ont été ni occultées, ni altérées, bien au contraire. Leurs traits ont traversé les traditions et sont devenus des véhicules d'enseignements théologiques importants. Dans ces récits, on leur a donné des rôles respectueux de ce qu'elles étaient, rôles ayant besoin de tels types de personnes pour s'incarner. La réputation de ces femmes, connues et respectées, ajoutait du poids à l'histoire racontée.

Pour en revenir de façon plus particulière au récit lucanien¹³⁹, il est impossible de savoir quels événements, quels échanges se sont produits entre Jésus et ses deux amies lors

¹³⁸ Mentionnons entre autres F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 2, p. 100; F.F. BRUCE, *The Gospel of John. Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983, p. 243 et 255; F.B. CRADDOCK, *Luke*, p. 152; M.R. D'ANGELO, « Women Partners... », p. 77; J.N. SANDERS, « 'Those Whom Jesus Loved' », p. 41; B. WITHERINGTON, *Women in the Ministry...*, p. 107. Par contre, A.J. BURKE Jr., *The Raising of Lazarus and the Passion of Jesus in John 11 and 12. A Study of John's Literary Structure and His Narrative Theology*, (SBEC 59), Lewiston, Edwin Mellen Press, 2003, p. 80-82, considère que le portrait des sœurs est assez différent d'un évangile à l'autre. L'auteur a du mal à concilier le portrait johannique de Marthe, l'auteure d'une riche confession christologique, avec celui d'une hôtesse anxieuse au sujet d'une multitude de choses, négligeant l'unique nécessaire, portrait que l'on retrouve chez *Luc*. Quant à Marie, sa conduite est comparée, mais seulement entre Jn 11 et 12 : rôle mineur dans le récit de Lazare; rôle dominant dans l'onction du chapitre suivant. On voit que Burke omet de départager ce qui relève de la personnalité historique des deux femmes et ce qui est dû au développement théologique des évangélistes.

¹³⁹ Je ne m'attarderai pas ici au récit johannique. R.E. BROWN, *An Introduction...*, p. 104-110, exprime son scepticisme quant à l'utilité de *Jean* pour reconstruire le Jésus historique. Comme il le souligne: « In fact, John 20, 30-31 has made it clear that the author's intention was to produce a document not of history but of faith » (p. 109-110). Il ajoute cependant que cet évangile est parfois porteur de traditions très primitives et qu'il nous offre des renseignements de valeur historique que les synoptiques ne nous donnent pas, comme le ministère baptismal de Jésus avant d'entreprendre sa mission de prédicateur. Le souvenir de Marthe et Marie, bien que non exclusif à Jean, pourrait en être un autre, tout comme, selon Meier, la guérison d'un certain Lazare.

d'une certaine visite à leur domicile. Quelques rares auteurs le croient basé sur un épisode réel de la vie de Jésus¹⁴⁰, mais ils sont en minorité¹⁴¹. Comme le dit Bovon, le récit a d'abord été raconté « ... pas tant pour faire mémoire des deux sœurs que pour transmettre une opinion de Jésus »¹⁴², laquelle sera examinée en détail lors de l'analyse proprement dite de la péricope. Mais il faut reconnaître que cette mémoire des deux sœurs ajoutait au récit de la crédibilité, du réalisme.

Il y a tout de même un élément de ce même réalisme que Luc a omis d'inclure dans son récit, soit la mention du lieu de résidence des deux femmes : Béthanie. C'est ce qui conclura notre quête visant à mieux connaître Marthe et Marie.

7.4.4 Où cela s'est-il passé ?

Comment expliquer l'absence de mention du village de Béthanie ? Si Marthe et Marie ont existé, si, comme le suggère Bovon, elles ont rassemblé une communauté de croyants dans leur maison, et si elles sont assez connues et éminentes pour que Luc les utilise comme véhicules d'un enseignement important, alors il est peu probable qu'il ait ignoré où elles habitaient. Comment donc expliquer cette omission ? Est-elle due au simple fait que Luc désire placer son récit au début de son périple vers Jérusalem, donc loin du lieu de résidence de ses deux protagonistes ?

Avant d'acquiescer à cette possibilité, il convient d'en examiner une autre, fondée sur les fréquentes erreurs géographiques observées dans le troisième évangile¹⁴³. Se pourrait-il que Luc confonde deux Béthanie : le village bien connu à environ 3 km de

¹⁴⁰ C'est notamment le cas de L. SABOURIN, *L'évangile de Luc*, p. 228, qui dira : « Il est à peine croyable que Luc, en dépit de ses talents, ait pu inventer une histoire de cette qualité ». I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 451, sans prétendre à l'historicité pure, croit néanmoins que le récit comporte une base historique ayant pu être modifiée dans le cours de sa transmission; dans la même veine, B. WITHERINGTON, *Women in the Ministry...*, p. 101. L.C. ALEXANDER, « Sisters in Adversity... », p. 207, s'insurge tellement contre la réduction des deux femmes à des figures paradigmatiques qu'elle considère plutôt le récit comme un incident particulier de la vie de Jésus.

¹⁴¹ De fait, la question est souvent plutôt de savoir à quel genre littéraire on a affaire ici. F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 2, p. 100, résume la nomenclature souvent évoquée et les auteures qui en sont les promoteurs : apophtegme biographique (Bultmann), légende (Dibelius), « pronouncement stories » (Tannehill) ou « histoire de Jésus qui impose une attitude normative » (Brutschek). Mais il omet de se prononcer clairement lui-même. J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 891, penche pour le « pronouncement story »; comme Bovon l'a dit, R. BULTMANN, *The History of the Synoptic Tradition*, p. 33, y voit un apophtegme biographique, tout comme E. LALAND, « Marthe et Marie... », p. 29.

¹⁴² F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 2, p. 100.

¹⁴³ H. CONZELMANN, *The Theology of St Luke*, p. 18-94, passe en revue tous les éléments géographiques entrant dans la composition de l'évangile. Presqu'en ouverture, il dira de Luc : « ... his acquaintance with

Jérusalem; et la bourgade située en Pérée, au-delà du Jourdain et où Jean baptisait (Jn 1, 28), dont la localisation précise est incertaine, mais qui conviendrait dans la progression du voyage lucanien vers Jérusalem¹⁴⁴? En effet, comme en Lc 9, 52, Jésus envoie les siens dans un village samaritain, sa présence en Pérée peu après ne serait pas totalement incongrue. Mais avant d'applaudir au rare sens d'orientation lucanien, il faut examiner certains contre-arguments à cette hypothèse. Ainsi, si Jésus voyage en Samarie et en Pérée, on comprend mal l'invective contre les villes galiléennes de Chorazin et Bethsaïde en 10, 13, de même que le dialogue avec un légiste en 10, 25ss. Mais surtout, si géographiquement il avait été pertinent de mentionner Béthanie, la petite bourgade, pourquoi ne pas l'avoir fait? De plus, on peut se demander comment Luc aurait connu un endroit si peu identifié, lui qui mêle allégrement Galilée et Samarie. Il faut donc conclure qu'il omet délibérément la mention du village parce que l'épisode doit se retrouver à cet endroit du périple de Jésus et surtout, dans ce contexte narratif particulier. L'analyse de la péripécie devra en tenir compte¹⁴⁵.

On a donc fait certains constats intéressants dans cette section. Ainsi le portrait des deux sœurs, cohérent chez *Luc* et *Jean*, incite à voir en elles des femmes ayant réellement existé, connues et importantes, qui auraient assumé un rôle dans l'Église naissante. Il est probable qu'elles aient côtoyé Jésus et aient été ses amies. Leur mémoire a suffisamment perduré pour que deux évangélistes puisent à la richesse de leurs personnalités pour véhiculer leurs messages. Ce souvenir nous montre avec éloquence que des femmes ont joué un rôle de premier plan dans le développement de l'Église naissante, bien que celui-ci

Palestine is in many respects imperfect » (p. 19). J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 164, parle pour sa part de « geographical ineptitude ».

¹⁴⁴ T.L. BRODIE, *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 385, réfléchit sur le délai que Jésus met entre l'appel de Marthe et Marie au chevet de leur frère et son départ vers leur ville. En Jn 10, 40-41, Jésus se trouve « ...au-delà du Jourdain, à l'endroit où Jean avait commencé à baptiser... ». Faisant le lien avec Jn 1, 28, où ce lieu est nommé Béthanie, Brodie soutient qu'à l'appel des sœurs, Jésus est absent du Béthanie où elles résident, tout en étant présent dans cet insaisissable Béthanie, inconnu des géographes. Son interprétation symbolique du retard de Jésus par l'existence d'un second Béthanie m'a suggéré que Luc avait pu confondre les deux lieux.

¹⁴⁵ Il pourrait cependant y avoir une autre possibilité. Aucune auteure consultée ne remet en question le fait que les deux sœurs (et leur frère) aient habité Béthanie. La mention de la distance de « quinze stades » entre cette ville et Jérusalem en Jn 11, 18 a toutes les apparences d'une donnée factuelle brute. Mais il demeure que, pour Jean, comme pour Marc et Matthieu, l'onction prophétique « de Béthanie » doit se situer juste avant l'entrée triomphale à Jérusalem. Comme Jean désire la faire accomplir par une femme connue, en l'occurrence Marie, les deux sœurs doivent demeurer à Béthanie, la tradition plaçant l'onction dans cette ville. Leur lieu de résidence selon Jean serait alors dicté par des considérations théologiques et n'aurait rien à voir avec la réalité. Pour sa part, Luc placerait la visite de Jésus aux deux sœurs au début de la montée vers Jérusalem parce qu'elles habiteraient la région où Jésus se trouve à cette étape de son périple. Mais alors,

nous échappe encore quelque peu. Finalement, si Luc place son récit, non pas à l'approche de Jérusalem mais au début du périple de son Jésus vers la ville sainte, c'est probablement que le message qu'il cherche à livrer s'insère et s'explique en tenant compte du contexte dans lequel il l'a inséré. Ces constats mettent la table pour l'interprétation proprement dite de la péricope.

7.5 Interprétation de la péricope

Après avoir fait la critique textuelle et la traduction du passage et avoir passé en revue l'histoire de la réception, on a redécouvert les figures historiques de Marthe et Marie derrière les théologies de Luc et Jean. Avant de proposer ma propre lecture de la péricope retraçant cette visite de Jésus chez les deux sœurs, il importe de préciser un point. On a déjà constaté, notamment dans l'histoire de la réception, que certaines auteures prétendent voir dans ce texte un effort de Luc pour réduire les femmes au silence : l'évangéliste y valoriserait Marie la silencieuse au détriment de Marthe qui parle et argumente et en qui certaines ont reconnu une responsable de communauté. Pourtant, une analyse plus pointue des caractéristiques de l'une et l'autre aurait démontré que la parole de Marthe et, surtout, le silence de Marie, ne relèvent pas d'une construction lucanienne mais reflètent la réalité des deux femmes, tel que leur souvenir s'est transmis jusqu'à Luc. Leurs personnalités respectives ainsi reconstituées nous donnent donc des balises d'interprétation : elles nous empêchent de prêter à Luc des intentions qu'il n'a pas; elles préviennent les personnifications qui ne respecteraient pas ce que les deux femmes ont pu être¹⁴⁶. Cette mise en garde étant faite, on peut tenter une interprétation de la péricope.

7.5.1 Analyse de certains mots-clés

Trois termes méritent une attention particulière. Tout d'abord, on analysera l'usage des deux mots apparentés, *διακονίαν* et *διακονεῖν*. Puis, on examinera brièvement le possible impact, pour l'interprétation, de l'emploi de *θορυβάζῃ*.

comment expliquer qu'il ne nomme pas le lieu si ce sont des femmes connues et éminentes ? En bout de ligne, l'hypothèse traditionnelle d'une résidence à Béthanie est peut-être la meilleure.

¹⁴⁶ Un exemple d'une telle méprise se retrouve dans l'analyse de M.-A. GETTY-SULLIVAN, *Women...*, p. 197. Elle avance que « Marie » pourrait représenter un prédicateur itinérant, allant prêcher de communauté en communauté. On voit mal comment l'auteure peut faire un tel lien, lequel ne respecte en rien la personnalité plus effacée de Marie et ne trouve aucun appui dans le texte. En fait, dans ce récit de Marthe et Marie, c'est Jésus qui exerce un ministère itinérant et qui pourrait, de ce fait, être assimilé aux prédicateurs chrétiens du 1^{er} siècle.

On se rappellera que, lors de l'analyse de Lc 8, 1-3, on avait passé en revue tous les usages des mots de racine *διακον-*, tant dans l'évangile de Luc que dans les *Actes*¹⁴⁷. Il n'est pas question de reprendre ici cette analyse, mais plutôt d'y ajouter quelques remarques complémentaires. Comparons donc les mentions de cette terminologie dans les deux ouvrages lucaniens. Dans l'évangile, les mots de racine *διακον-* se retrouvent toujours dans des contextes *apparents* de table, même si souvent ces situations symbolisent une autre réalité, comme celle du Royaume ou le service général auquel tout disciple est appelé, un service qui dépasse celui du repas, engageant toute la personne à la suite de Jésus. Ainsi, et outre les deux mentions du service de Marthe en 10, 40, on retrouve en 4, 39, le service continu de la belle-mère de Pierre¹⁴⁸; en 8, 3, le service des femmes qui étaient constamment avec Jésus et les Douze, les assistant de leurs diverses ressources; en 12, 37 et 17, 8, l'exemple de deux paraboles, l'une sur la vigilance qui vaudra au bon serviteur d'être à son tour servi dans le Royaume et l'autre sur la valeur du serviteur, dont il n'y a pas lieu de s'enorgueillir; finalement, dans le récit de la Cène, en Lc 22, 26c.27a.27c, alors que Jésus intervient dans la querelle entre les disciples pour savoir qui est le plus grand : c'est celui qui sert, comme le Maître lui-même sert.

Dans les *Actes*, on retrouve ce vocabulaire pour signifier la collaboration à différents services communautaires, souvent de l'ordre de la charité : c'est le cas en 11, 29 pour parler de la collecte au service des frères de Judée dans le besoin; en 12, 25, où ce service de porter la collecte a été accompli par Barnabé et Saul; en 19, 22, où le terme qualifie Timothée et Éraсте, qui sont les « collaborateurs » de Paul. On le retrouve aussi pour parler du ministère apostolique de la Parole, exercé par les Douze ou par Paul : en Ac 1, 17.25, lors du remplacement de Judas; en 20, 24; 21, 19, alors que Paul parle de sa mission aux Anciens d'Éphèse et à ceux de Jérusalem, dont Jacques. Il y a finalement trois

¹⁴⁷ Dans la section 4.4.1, on avait d'abord examiné les occurrences du nom *διακονία*. Il ne revenait qu'une fois dans l'évangile, dans notre verset, et huit fois en *Actes*. Dans ce dernier cas, on le retrouvait employé dans deux registres de significations : l'aide matérielle (Ac 6, 1; 11, 29; 12, 25) et le ministère apostolique, essentiellement la Parole (Ac 1, 17.25; 6, 4; 20, 24; 21, 19). Le verbe *διακονέω*, quant à lui, était employé deux fois dans les *Actes*, soit pour qualifier le service des tables auprès des veuves (Ac 6, 2) et le service de Timothée et Éraсте comme collaborateurs de Paul (Ac 19, 22); il revenait aussi huit fois dans l'évangile, dont notre passage et Lc 8, 1-3, et signifiait l'acte de servir, le premier niveau de lecture s'apparentant au service d'un repas (Lc 4, 39; 8, 3; 10, 40; 12, 37; 17, 8; 22, 26c.27a.27c). On avait aussi découvert que ce service symbolisait un engagement existentiel de toute la personne, pouvant comprendre le service de repas, le service matériel en général, mais sans y être nécessairement limité. Toutefois, on ne s'était alors pas prononcé sur Lc 10, 40, réservant le verdict pour le présent chapitre.

¹⁴⁸ Rappelons qu'on parlait dans ce cas d'un service continu parce que le verbe *διακονέω* y était à l'imparfait, impliquant ainsi la durée.

occurrences, tous dans l'épisode de l'institution des Sept : Ac 6, 1.2.4. Si 6, 4 réfère au service de la Parole, ministère auquel les Douze veulent se consacrer exclusivement, 6, 1.2 évoquent le service de la table à l'endroit des veuves. Pour octroyer la responsabilité de ce service, on imposera les mains aux Sept, en faisant ainsi un ministère officiel.

Ce qu'il faut ici remarquer, c'est que les termes de racine *διακον-* ne prennent une signification ministérielle qu'occasionnellement et surtout, *seulement* dans les *Actes*¹⁴⁹. Dans l'évangile, il n'est question que de service à l'endroit de Jésus ou à sa suite, un service qui n'est que le devoir du disciple, mais qui, bien accompli, vaudra à ce disciple d'être servi à son tour par le Seigneur dans son Royaume. Collins, dans son article sur Marthe et Marie, souligne que si Luc, dans l'ensemble de ses deux ouvrages, utilise la terminologie *διακον-* dans deux sens différents, comme activité ministérielle et service, c'est surtout à cause de son excellente connaissance du grec de l'époque où les deux utilisations étaient courantes¹⁵⁰. À son avis, l'exégèse féministe de Lc 10, 38-42, notamment celle de Schüssler Fiorenza et des autres à sa suite, a trop basé son argumentaire sur la terminologie *διακον-*¹⁵¹. Pour ma part, je crois surtout qu'elle y a importé un sens ministériel de leadership ecclésial et de présidence eucharistique qui, s'il peut à la rigueur convenir au récit des *Actes* et à la littérature paulinienne, est mal venu dans le contexte de l'évangile lucanien¹⁵². Schüssler Fiorenza a peut-être raison en soulignant qu'au moment où

¹⁴⁹ C'est aussi ce que souligne J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, p. 122, note 133.

¹⁵⁰ J.N. COLLINS, « Did Luke Intend... », p. 109-110. Dans son article, l'auteur souligne, et réfute aussi, comment certaines auteures accolent des connotations négatives aux mots de racine *διακον-*, y voyant un service dévalorisant accompli par les personnes de statut inférieur ou que l'on cherche à diminuer, esclaves ou femmes. Il cite en exemple L. SCHOTTROFF, *Lydia's Impatient Sisters*, p. 205-206; aussi, mais de manière plus nuancée, T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 58. Dans l'appendice à sa monographie sur la question, J.N. COLLINS, *Diakonia*, p. 335-337, l'auteur affirmait déjà que le mot s'applique aux modes d'activités plutôt qu'aux statuts, de même qu'aux gens en position d'autorité autant qu'aux personnes peu estimées. Il n'y aurait donc pas, toujours selon cet auteur, de connotation négative ou dévalorisante associée au vocabulaire de racine *διακον-*. Pour une autre évaluation négative de la terminologie *διακον-* dans le Nouveau Testament, voir E. SCHÜSSLER FIORENZA, « 'Servir à table'. Une réflexion de théologie critique féministe sur la diaconie », *Conc* 218 (1988) 109-120, p. 109-110.

¹⁵¹ J.N. COLLINS, « Did Luke Intend... », p. 105-106. Voir l'argumentaire de E. SCHÜSSLER FIORENZA, « Arachne. Weaving the Word », surtout p. 62-68.

¹⁵² On observe la même erreur d'interprétation dans W. CARTER, « Getting Martha out... », partic. p. 218-227, alors qu'il utilise les travaux de Collins pour arriver à ses conclusions. J.N. COLLINS, « Did Luke Intend... », p. 110, souligne d'ailleurs la mauvaise utilisation de ses recherches par Carter. T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 100, parlant du patronage que Marthe pouvait avoir exercé au sein de la communauté primitive, précisera : « The point is simply that there was not an obvious connection between the status of patron and active leadership, and that there is no terminological evidence that *διακονία* was especially associated with this kind of leadership ».

Luc écrit, ces mots ont acquis un sens technique désignant le leadership ecclésial¹⁵³. Mais comme ce sens n'est implicite dans aucun autre usage de l'évangile lucanien, on voit mal pourquoi il serait de mise ici. En fait, il semble évident que Luc fait la différence entre des événements de l'évangile, donc littérairement situés dans la vie de Jésus même si parfois ceux-ci évoquent une situation de la communauté chrétienne, et ceux qui, dans les *Actes*, traduisent clairement la vie de la communauté primitive où les questions de leadership sont d'actualité¹⁵⁴. Un terme ou une famille de mots revêtant deux niveaux de signification, comme c'est le cas ici, doit être interprété dans son contexte¹⁵⁵. Ici, le contexte, c'est la péricope relatant l'histoire d'une femme qui reçoit Jésus dans sa maison et lui offre ses services d'hospitalité. Plus largement, c'est l'évangile dans son ensemble, où le sens ministériel n'est pas encore présent dans la terminologie *διακον-*. On pourra rétorquer que les *Actes* font aussi partie du contexte élargi, puisqu'ils sont l'œuvre de Luc. Mais on a observé une différence dans l'usage des termes entre les deux livres, différence que l'on ne saurait négliger¹⁵⁶.

Si l'on cherchait un certain parallèle au service que Marthe met à la disposition de Jésus, il faudrait dans un premier temps, chercher parmi le lot des disciples sédentaires de

¹⁵³ E. SCHÜSSLER FIORENZA, « Arachne. Weaving the Word », p. 64. Cependant, selon J.N. COLLINS, « Did Luke Intend... », p. 108, les bases linguistiques de cette affirmation ne sont pas suffisamment fondées. Voir aussi, B. REID, *Choosing the Better Part?*, p. 147, pour qui le terme couvre une grande variété de ministères.

¹⁵⁴ E. SCHÜSSLER FIORENZA, « Theological Criteria... », p. 7, soutient que l'usage du terme *κύριος* par Luc en appelle, non à l'autorité de Jésus mais à celle du Seigneur ressuscité. Elle oublie que le mot peut aussi désigner un propriétaire, un dirigeant ou un personnage important. De plus, l'auteure néglige l'élaboration de la christologie lucanienne : dans l'évangile, Jésus est présenté comme un prophète. Ce n'est que dans les *Actes* qu'il devient le Seigneur qui règne, avec fonction messianique, comme en témoigne Ac 2, 33 : « Exalté à la droite de Dieu, il a donc reçu du Père l'Esprit Saint promis et il l'a répandu, comme vous le voyez et l'entendez. ». Voir à ce sujet la démonstration de O. MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*. Il demeure que l'enseignement de Jésus à la fin du récit est fort important. Mais cela n'implique pas *de facto* que celui-ci vise l'exercice du leadership par les femmes comme nous le verrons plus loin.

¹⁵⁵ Ainsi que le souligne J.N. COLLINS, « Did Luke Intend... », p. 110. J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, p. 122-123, note 133, ose aller plus loin : à ses yeux, le fait de voir dans ce passage une signification ministérielle s'avère une entorse à une règle exégétique élémentaire, à savoir que le contexte immédiat d'une péricope doit constituer le premier guide de son interprétation, plutôt que le contexte élargi. L'auteur ajoutera : « seeing references to leadership in the Christian church in 10, 38-41 verges on patristic allegory » (p. 123). Si je suis d'accord avec lui dans ce cas précis, sa « règle élémentaire » devrait faire l'objet d'un examen plus approfondi afin de vérifier si elle s'applique toujours.

¹⁵⁶ Dans son analyse de Lc 8, 1-3, J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 319, affirmait que le service de la table en *Luc-Actes* était une métaphore du leadership. J'avais d'ailleurs relevé son propos lors de l'étude de cette péricope, sans toutefois me prononcer sur sa validité. Avec les observations que l'on vient de faire, cette remarque de Green apparaît non fondée, du moins en ce qui concerne l'évangile : en Lc 8, 1-3 notamment, ni les Douze, ni les femmes n'exercent de leadership. Ils le feront dans les *Actes*, lorsqu'ils seront investis de l'Esprit en vue de la charge apostolique et des divers ministères qui en découleront.

Jésus, qui appuyaient sa mission, mais sans le suivre dans son ministère itinérant¹⁵⁷. Un exemple intéressant pourrait être celui de la belle-mère de Simon (Lc 4, 39) qui, sitôt guérie, les « servait »; ce service, manifesté par le verbe *διηκόνει*, à l'imparfait et donc impliquant une durée, a pu prendre la forme d'hospitalité occasionnelle pour un repas, d'hébergement, de soutien financier ou logistique, etc... Même si l'agitation de Marthe semble être due principalement à la préparation d'un repas, il n'est pas interdit d'y voir un soutien plus global du mouvement Jésus : hébergement, provisions, linge, argent, contacts, etc... On pourra reprocher à cette interprétation d'être très conservatrice et de cantonner les femmes dans leur rôle traditionnel. Mais c'est justement l'accaparement de ce rôle, quelle qu'ait été son étendue, que Jésus questionnera. Essayer d'y voir une représentation symbolique et un balisage du leadership des femmes au sein des communautés primitives me semble hors contexte, tout en important dans l'évangile un sens que la terminologie *διακον*- n'acquerra que dans les *Actes*.

Un autre mot mérite aussi une attention plus particulière. D'ailleurs, son analyse viendra corroborer ce qui vient d'être dit. On a déjà souligné dans la traduction que le verbe *θορυβάζῃ* est l'indicatif présent passif de *θορυβάζω* et non de *θορυβέω*. Comme on le disait alors, *θορυβάζω* s'applique à une personne ou une chose et signifie « causer du trouble » ou, au passif, « être troublé » : c'est le cas ici. Par contre, *θορυβέω* signifie plutôt « jeter le trouble » ou, au passif, « être troublé » : mais il s'agit alors d'un tumulte public, s'appliquant à une foule ou une assemblée¹⁵⁸. La nuance est importante mais pas toujours prise en compte. Un bel exemple de confusion nous est fourni par Corley¹⁵⁹. L'auteure souligne avec justesse que *θορυβάζω* est un verbe rare, un *hapax legomenon*, qui ne se retrouve pas ailleurs, ni dans *Luc-Actes* ni dans le reste du Nouveau Testament. Mais elle constate aussi que Luc utilise parfois les mots *θορυβέω* et *θορυβός*, et toujours dans des contextes de tumulte, de trouble ou d'inquiétude, dans des groupes, des foules ou assemblées (Ac 17, 5; 20, 1.10; 21, 34; 24, 18)¹⁶⁰. Comme *θορυβέω* et *θορυβός* véhiculent un sens de tumulte public, elle conclut que l'autre verbe de la même famille, *θορυβάζω*, a

¹⁵⁷ Selon la catégorie suggérée par J.P. MEIER, *A Marginal Jew*, vol. 3, p. 80-82.

¹⁵⁸ Les dictionnaires font la nuance. Voir W. BAUER, *A Greek-English Lexicon...*, p. 362; H.G. LIDDELL et R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, p. 803; G. SCHNEIDER, « *θορυβάζω...* », p. 153-154.

¹⁵⁹ K. CORLEY, *Private Women*, p. 140.

¹⁶⁰ Le sens de ces deux derniers mots et le contexte d'emploi, le tumulte public, sont les mêmes chez les autres évangélistes. On retrouve *θορυβέω* en Mt 9, 23; Mc 5, 39; quant à *θορυβός*, il est présent en Mt 26, 5; 27, 24; Mc 5, 38; 14, 2.

un sens similaire, ajoutant même : « Luke's usage of these cognates indicates that he was fully aware of the communal connotation of *θορυβάζω* in Luke 10, 41 »¹⁶¹. Elle affirme de plus que *θορυβάζω* a été remplacé par *θυρβάζω* dans certains manuscrits, signifiant « être troublé » chez une personne; les copistes auraient fait ce changement parce que, selon elle, cela semblait mieux convenir au contexte de Lc 10, 41¹⁶². Je crois, au contraire, que Luc, en auteur chevronné et versé dans la langue grecque, était justement très conscient de la nuance : s'il avait voulu impliquer un tumulte communautaire en 10, 41, il aurait simplement utilisé le verbe qu'il a retenu dans d'autres passages pour rendre cette idée, *θορυβέω*, au lieu d'en introduire un qu'il n'utilise nulle part ailleurs. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'il considérait justement que le trouble, le tumulte de Marthe, lui était personnel, intérieur, et non communautaire. Le verbe utilisé par Luc en ce cas montre que l'évangéliste ne cherchait pas ici à traiter subtilement une question de ministère, de leadership ecclésial ou de tumulte communautaire, contrairement à ce que certaines auteures laissent entendre, souvent en se basant sur ce verbe¹⁶³.

La présente analyse corrobore donc les constats faits autour des mots de racine *διακον-*, à savoir qu'ils ne revêtent pas ici un sens de ministère ou de leadership ecclésial. Nous avons plutôt dans cette péricope une rencontre privée entre Jésus et deux sœurs, mais dont le message pourra avoir une portée plus large, notamment grâce à la mise en scène, au contexte et à la parole de Jésus. Cependant, une attention pointue à trois mots nous a montré que la péricope ne traite pas ici du ministère ecclésial de Marthe, ni des femmes leaders de communautés, et que le tumulte généré n'est pas d'ordre communautaire, mais personnel.

Si l'analyse des termes contribue à nous révéler ce dont le texte ne traite pas, cela ne règle pas la question du message que Luc voulait transmettre en construisant cet épisode de la vie de Jésus. Cela ne nous dit pas non plus pourquoi, les deux sœurs demeurant

¹⁶¹ K. CORLEY, *Private Women*, p. 140.

¹⁶² On a déjà signalé cette variante de la version courte lors de la critique textuelle. Elle était appuyée par A Θ^c Ψ f³ et le texte de la Majorité. On se rappellera aussi que, vu le peu de témoins appuyant cette modification, elle avait été amalgamée à la version courte traditionnelle et on avait retenu le verbe *θορυβάζω*. L'hypothèse expliquant la variante est que des scribes auraient simplement remplacé un verbe rare par un autre plus courant.

¹⁶³ Outre Corley, déjà citée, mentionnons H.E. HEARON, « Luke 10, 38-42 », *Interp* 58 (2006) 393-395; B.E. REID, *Choosing the Better Part ?*, p. 158; Sur le sens de tumulte public derrière *θορυβάζω*, mais sans postuler que le texte indique une crise du leadership féminin, voir L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 174; voir aussi l'allusion nuancée de F. BOVON, *L'Évangile selon saint Luc*, vol. 2, p. 104.

vraisemblablement à Béthanie, il le situe au début de la montée à Jérusalem. C'est à l'exploration du contexte immédiat de la péricope qu'il convient maintenant de s'attarder.

7.5.2 *La péricope en contexte*

Pourquoi Luc place-t-il le récit de la visite de Jésus à Marthe et Marie à cet endroit ? Quelques auteurs ont essayé de répondre à cette question en reliant l'épisode à la parabole du Bon Samaritain qui la précède, les deux récits illustrant une manière d'obtenir la vie éternelle. Ainsi Schmithals croit reconnaître un chiasme au sein de Lc 10, 27-42 :

A : v. 27a : amour de Dieu
 B : v. 27b : amour du prochain
 B' : v. 29-37 : amour du prochain
 A' : v. 38-42 : amour de Dieu¹⁶⁴

Le lien semble un peu facile ici et, bien que l'amour de Dieu puisse inspirer à écouter la parole de Jésus, on se demande pourquoi il ne pourrait aussi se traduire en actes dans la manière qu'a Marthe de recevoir Jésus, surtout après l'éloquente parabole du Bon Samaritain¹⁶⁵. Il serait illogique pour Luc de hiérarchiser les deux commandements dans le récit de Marthe et Marie, alors qu'il les a mis du même souffle dans la bouche du légiste, approuvé par Jésus, comme un seul et même moyen d'obtenir la vie éternelle (Lc 10, 25-28).

Kilgallen a pour sa part consacré un article à la question, article auquel on s'est déjà référé¹⁶⁶. Sans y voir une inclusion formelle, la répétition du verbe *ἀκούειν* aux versets

¹⁶⁴ W. SCHMITHALS, *Das Evangelium...*, p. 129. F. TAYLOR GENCH, « Martha and Mary », p. 57-58, voit aussi un parallèle entre la parabole et notre récit, la première incarnant l'amour du prochain et le second, l'amour de Dieu. Elle justifie son parallélisme à l'aide d'indices formels : d'abord, les deux récits attirent l'attention en ouverture sur « un certain homme » et « une certaine femme » (*ἄνθρωπος τις* et *γυνή δέ τις*), Luc utilisant ainsi son habituelle technique de pairage homme-femme pour illustrer les deux grands commandements; de plus, les deux histoires sont structurées autour de contrastes, soit ceux autour des actes du Samaritain, comparés à ceux du prêtre et du lévite, et l'autre opposant l'agitation de Marthe à l'attention sans partage de Marie. Pour l'auteure, dans sa conclusion (p. 79-81), la juxtaposition de la parabole sur l'amour du prochain et du récit sur l'amour de Dieu permet une juste interprétation de ce dernier : l'action doit être nourrie de l'écoute sans quoi elle devient agitation. Dans un argumentaire notant aussi plusieurs parallélismes entre la parabole et le récit, voir J. NOLLAND, *Luke*, p. 600-601.

¹⁶⁵ Une telle interprétation est aussi rejetée par J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 892 qui ne voit pour sa part aucune référence explicite à l'amour de Dieu en Lc 10, 38-42, bien que celui-ci puisse être une motivation à écouter Jésus. L'auteur qualifie aussi de superficielle l'hypothèse qui lie le contraste entre Marthe et Marie à celui que la parabole établit entre le Samaritain, d'une part, et le prêtre et le légiste, d'autre part.

¹⁶⁶ J.J. KILGALLEN, « Martha and Mary... ».

24¹⁶⁷ et 39 mettrait l'emphase sur l'importance de l'écoute et attirerait l'attention sur la parabole enchâssée entre les deux versets, celle du Bon Samaritain¹⁶⁸. Tout en contribuant à cette mise en valeur de la parabole, notre péricope viendrait aussi en corriger une possible interprétation tronquée : la motivation d'une décision morale ne doit pas être un simple altruisme humain mais doit s'enraciner dans la parole du Seigneur¹⁶⁹.

Cette interprétation, bien qu'intéressante, demeure fragile puisqu'elle n'est basée que sur la répétition d'un seul verbe, *ἀκούειν*. Mais on remarque un autre parallélisme, plus étoffé celui-là, si l'on compare le début du voyage vers Jérusalem (Lc 9, 51-56) et Lc 10, 38. Après le v. 51 qui marque formellement le début de cette partie caractéristique de l'évangile de Luc¹⁷⁰, il est dit que Jésus envoie devant lui des messagers dans un village samaritain afin de préparer sa venue. On y souligne que les messagers « s'étant mis en route entrèrent dans un village » : *πορευθέντες εἰσῆλθον εἰς κώμην*. Cette formulation ressemble étrangement à celle du v. 38a : *Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς αὐτὸς εἰσῆλθεν εἰς κώμην*. Mais ce n'est pas le seul parallélisme. On en observe un autre, antithétique cette fois : en 9, 53, on décrit la réception des résidents samaritains, « on ne l'accueillit pas », *οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν*, en 10, 38b c'est le contraire qui se produit : « Marthe le reçut », *Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτόν*¹⁷¹. Résumons ce que l'on vient de dire de manière plus synthétique, en mettant les correspondances formelles en caractères gras :

A : ***πορευθέντες εἰσῆλθον εἰς κώμην*** (9, 52b)

B : ***οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν*** (9, 53a)

A' : *Ἐν δὲ τῷ **πορεύεσθαι** αὐτοὺς αὐτὸς **εἰσῆλθεν εἰς κώμην*** (10, 38a)

B⁻¹ : ***Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτόν*** (10, 38b)

¹⁶⁷ « Car je vous le déclare, beaucoup de prophètes, beaucoup de rois ont voulu voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, *entendre* ce que vous *entendez* et ne l'ont pas *entendu*. »

¹⁶⁸ J.J. KILGALLEN, « Martha and Mary... », p. 556. Selon l'auteur, cette parabole met l'accent sur *qui* est le prochain, indépendamment des règles de pureté juives (p. 559).

¹⁶⁹ J.J. KILGALLEN, « Martha and Mary... », p. 560.

¹⁷⁰ « Or, comme arrivait le temps où il allait être enlevé du monde, Jésus prit résolument la route de Jérusalem. »

¹⁷¹ Dans son commentaire, I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 451, souligne aussi que l'accueil de Marthe, *ὑποδέχομαι*, contraste avec le refus d'accueillir en 9, 53. Aussi F. TAYLOR GENCH, « Martha and Mary », p. 59.

Ces formulations très semblables, ainsi que la reprise du vocabulaire, laissent entendre que toute cette unité marquant le début du périple vers Jérusalem pourrait être considérée comme un tout¹⁷², ce qui expliquerait déjà pourquoi Luc a ignoré le lieu de résidence connu des deux sœurs qui ne peut être mentionné à cette étape du voyage. On se retrouve devant un ensemble littéraire où les thèmes s'entrecroisent et où le texte de clôture sur la rencontre avec Marthe et Marie semble en rassembler quelques-uns. Pour mieux évaluer cela, refaisons d'abord un plan de cette section de l'évangile, de 9, 51 à 10, 42 :

- 9, 51-56 : Début du périple et rejet des Samaritains
- 9, 57-62 : Trois exemples montrant qu'il faut tout quitter, renoncer à des choses fondamentales pour suivre Jésus, soit le domicile, les devoirs filiaux même face à la mort, l'affection manifestée envers les siens
- 10, 1-16 : Envoi des soixante-douze en mission et instructions de Jésus
- 10, 17-20 : Retour de mission des soixante-douze disciples
- 10, 21-24 : Prière de louange de Jésus sur la révélation aux tout-petits; béatitude des disciples qui voient et entendent ce que prophètes et rois n'ont pu voir et entendre
- 10, 25-28 : Dialogue de Jésus avec le légiste sur la voie de la vie éternelle, l'amour de Dieu et du prochain
- 10, 29-37 : Parabole du Bon Samaritain¹⁷³
- 10, 38-42 : La visite à Marthe et Marie

Quels sont maintenant les liens que l'on peut faire entre le texte Marthe et Marie et l'un ou l'autre des thèmes présents depuis 9, 51¹⁷⁴ ? On a déjà noté le parallélisme antithétique entre le non accueil dans un village samaritain et l'accueil de Marthe. Le

¹⁷² L'ensemble se termine vraisemblablement avec l'épisode de Marthe et Marie : d'une part, des indicateurs formels semblent indiquer que ce texte forme une inclusion avec le début du voyage vers Jérusalem, comme on vient de l'illustrer; d'autre part, le texte qui suit sur le Notre Père est introduit par des indicateurs de temps et de lieu qui coupent le fil du récit : *Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενος*, « Il était un jour quelque part en prière ». De plus, ce dernier est suivi de deux autres enseignements sur l'importance de persévérer dans ses demandes, indiquant un autre type de préoccupations (Lc 11, 5-8.9-13). Malgré cela, E. LALAND, « Marthe et Marie... », p. 42, considère que notre péricope « ... illustre donc la vérité qu'annonçait la péricope précédente (Lc 10, 25-37) et introduit la parole sur la prière (11, 1-5). Ensemble ces trois textes nous révèlent un aspect intéressant de la vie de l'Église, tandis que chacun en souligne un aspect particulier. »

¹⁷³ Deux points sont intéressants à souligner dans cette parabole, que l'on ne peut cependant traiter adéquatement ici. Premièrement, le glissement que le Jésus de Luc fait opérer : le légiste demande « Qui est mon prochain ? ». La parabole se conclura sur la question de Jésus : « Qui s'est fait le prochain de l'homme blessé ? ». On sent ici un déplacement de la responsabilité : il n'appartient pas d'abord aux autres d'être prochains, ou non, du légiste; à celui qui pose la question, Jésus donne plutôt la responsabilité de se faire lui-même prochain des autres, sans distinction, ainsi que le souligne E. LAVERDIÈRE, *Luke*, (NTM 5), Wilmington, Michael Glazier, 1980, p. 151. Deuxièmement, et cela est aussi le fait de Luc, alors que Jésus, à travers ses émissaires, vient d'être rejeté par les Samaritains, c'est l'un d'eux qui devient la vedette de la parabole illustrant son enseignement au légiste. Luc veut certainement montrer que les clivages raciaux et religieux existant d'emblée n'ont plus leur place.

¹⁷⁴ Ces liens recherchés ici ne sont pas d'ordre formel, comme dans une analyse structurelle rigoureuse, laquelle n'est pas l'objectif ici. Mais il s'agit plutôt de retrouver des parentés thématiques qui nous montreraient que l'ensemble de cette section de l'évangile a un lien avec notre épisode, qui le clôture.

second passage, Lc 9, 57-62, montre trois interpellations ou mises en garde de Jésus à celui qui voudrait le suivre : celui-ci n'a plus d'endroit où poser sa tête; il ne peut même pas prendre le temps d'enterrer son père avant de suivre Jésus pour annoncer le Règne de Dieu; un troisième ne peut saluer les siens puisque regarder en arrière ne convient pas au Royaume de Dieu. On a ici trois cas où l'appelé doit renoncer à des marqueurs d'identité ou des devoirs importants dans la société de l'époque. Lorsque Marie choisit de s'asseoir aux pieds de Jésus pour écouter sa parole, elle renonce de ce fait à un comportement qui fait la valeur d'une bonne femme et d'une hôtesse accomplie dans sa société, à savoir un service adéquat. Le renoncement auquel trois hommes sont invités en début de section – et dont on ne sait s'ils pourront s'y résoudre – est accompli volontairement par Marie. D'aucuns objecteront que ce n'était peut-être pas un grand renoncement de se soustraire à des tâches exigeantes, comme en témoigne l'agitation de Marthe. Mais ce serait oublier que l'honneur d'un individu au temps de Jésus et de Luc consiste à bien accomplir ce que la société attend de lui – ou d'elle - en termes de rôles prédéterminés¹⁷⁵. Marie prend donc le risque d'être socialement réprouvée et déshonorée en ne faisant pas ce que l'on attend d'elle. En ce sens, comme Jésus y invitait trois hommes en début de parcours, Marie abandonne ses devoirs, ses sécurités, les chemins balisés de la société de l'époque pour se mettre à l'écoute de Jésus, une autre manière de le « suivre ».

Les deux épisodes suivants vont de pair, à savoir l'envoi en mission des soixante-douze disciples et leur retour (Lc 10, 1-20). Luc a déjà envoyé les Douze en mission (Lc 9, 1-6.10) et les instructions qu'il y donnait sont ici reprises et élaborées. Ce nouveau récit d'envoi montre dans un premier temps que la mission itinérante d'annonce du Règne et de guérison ne fut pas réservée aux Douze et que cette décision, reprise dans l'Église primitive, s'enracine dans la pratique et la volonté de Jésus. En outre, plusieurs versets y sont consacrés à l'hospitalité que les disciples sont en droit d'espérer dans leurs pérégrinations. C'est ce même type d'hospitalité que l'on retrouve de la part de Marthe envers un Jésus en ministère itinérant et que les premières communautés devront offrir à ceux (et celles) qui viendront leur annoncer l'Évangile¹⁷⁶.

¹⁷⁵ On a déjà traité ces concepts d'honneur et de déshonneur dans le premier chapitre de cette thèse.

¹⁷⁶ A. REINHARTZ, « From Narrative to History... », p. 169, souligne aussi qu'il y a un lien entre la péripécie de Marthe et Marie et l'envoi des Soixante-douze en mission. Recevoir les disciples, qui équivaut à recevoir Jésus et Dieu lui-même, passe par le soin de leur bien-être physique et l'écoute de leur parole : c'est ce que font Marthe et Marie. L'auteur ajoute que la sermonne à l'endroit de Marthe vise à prioriser les manières de servir les prédicateurs : l'écoute de leur parole est plus importante que de combler leurs besoins

Par la suite, en Lc 10, 21-24, Jésus loue le Père pour avoir choisi de se révéler aux petits de ce monde plutôt qu'aux grands; puis, il qualifie d'heureux ses disciples qui voient et entendent ce que les prophètes et les rois n'ont ni vu ni entendu. Par la parole de Jésus, Dieu se révèle à Marie qui écoute son enseignement, ainsi qu'à Marthe qui apprend de lui qu'il importe de s'attacher d'abord à l'unique nécessaire. Les deux femmes, qui ne font certes pas partie des grands du monde d'alors, se retrouvent plutôt parmi tous ces « petits » qui reçoivent la révélation du Père par la bouche de Jésus. Elles sont, elles aussi, heureuses car elles peuvent voir, et surtout entendre, ce que prophètes et rois avant elles n'ont ni vu ni entendu.

Le lien s'avère en apparence un peu moins évident entre notre péricope, d'une part, et le dialogue avec le légiste et la parabole qui le suit, d'autre part (Lc 10, 25-37)¹⁷⁷. Le dialogue avec le légiste peut, de très loin, évoquer l'enseignement que Jésus donne à Marie. Bien sûr, on ne rapporte pas de dialogue entre elle et Jésus, mais elle est représentée dans la position du disciple rabbinique et on soupçonne que ceux-ci ne devaient pas rester silencieux, mais en dialogue avec le maître. Il devait en être de même pour Marie mais cet échange n'est pas rapporté car ce n'est pas sur son contenu que la péricope est centrée. Quant à la parabole du Bon Samaritain, on a déjà noté, en début de section, les liens formels et thématiques que certains auteurs y reconnaissent avec la péricope des deux sœurs¹⁷⁸. Ajoutons que la foi qui se met en œuvre dans l'amour du prochain est certainement caractéristique de Marthe.

Malgré quelques liens parfois plus ténus, il semble que l'épisode de Marthe et Marie fonctionne comme une sorte de synthèse, brève et incomplète cela va de soit, de tout ce qui a précédé depuis le début du périple vers Jérusalem. Le texte doit donc s'interpréter en lien avec ce contexte dans lequel Luc a voulu l'insérer, obligeant même l'évangéliste à un

physiques. Par contre, pour M.R. D'ANGELO, « Women in Luke-Acts », p. 454-455, l'envoi en mission des Soixante-douze confirme un contexte de ministère qui s'étend jusqu'au texte de Marthe et Marie : ces envoyés exercent le ministère de la parole; le Bon Samaritain incarne le ministère de la table/charité; le récit de la prière de Jésus s'avère une instruction aux disciples. Dans ce contexte ministériel, la *diakonia* de Marthe n'est pas défendue, mais Luc s'arrangerait plutôt pour l'éviter en valorisant le choix de Marie de renoncer au ministère actif. Toute cette démonstration pourrait se défendre si on n'avait pas clairement déterminé que la terminologie *διακον*- n'acquiert un sens ministériel que dans les *Actes*.

¹⁷⁷ L'enchaînement des épisodes depuis le début du périple vers Jérusalem constitue un développement progressif de plusieurs idées complémentaires. Même si la péricope de Marthe et Marie fonctionne comme une synthèse, tous les éléments qui la précèdent n'ont pas nécessairement à y trouver un même niveau de correspondance.

¹⁷⁸ Rappelons notamment l'interprétation déjà résumée de F. TAYLOR GENCH, « Martha and Mary » à la note 164 du présent chapitre.

« déménagement théologique » des deux sœurs, de Béthanie à on ne sait trop où, afin d'utiliser leur autorité morale là où il en avait besoin dans son récit. Et comme un élément dominant de toute cette section est l'envoi en mission des soixante-douze disciples, celui-ci doit être pris en compte dans l'interprétation de la péricope, notamment dans la détermination de son *Sitz im Leben* : l'accueil de Marthe envers Jésus fait directement écho à l'accueil qui est espéré pour les prédicateurs itinérants et l'un ne peut être séparé de l'autre¹⁷⁹. C'est la question que l'on va aborder dès à présent.

7.5.3 *Sitz im Leben de la péricope*

On a déjà établi, contrairement à ce que Schüssler Fiorenza et d'autres à sa suite ont avancé, que la terminologie *διακον*- employée par Luc ne revêtait un sens ministériel que dans les *Actes*; conséquemment, la *diakonia* évoquée en Lc 10, 40 ne pouvait évoquer un ministère ecclésial (leadership, présidence eucharistique, etc...). L'exercice du ministère et du leadership par les femmes n'était donc pas le milieu sous-jacent à la péricope. On a aussi convenu, à la suite de Collins, qu'un mot doit être interprété dans son contexte¹⁸⁰. Le contexte du récit de Marthe et Marie s'avère être le début du périple vers Jérusalem et un texte qui y fait visiblement écho est celui de l'envoi en mission des soixante-douze disciples et de l'attitude à avoir face à l'accueil qui leur est réservé. Or, notre récit relate justement l'accueil que Marthe et Marie réservent à un Jésus en ministère itinérant quelques versets plus loin : Marthe, en pourvoyant à ses besoins physiques de nourriture et, peut-être, d'hébergement; Marie, en écoutant la parole annoncée. Il semble donc que l'on puisse lire notre péricope comme une illustration de ce qui adviendra dans la vie de l'Église, jumelée à une instruction de Jésus sur le type d'accueil espéré.

En effet, tant le texte que son contexte immédiat dans l'évangile nous montrent que le milieu de vie ayant donné naissance au récit semble être l'hospitalité à accorder aux prédicateurs chrétiens qui visitaient les diverses communautés pour annoncer l'Évangile¹⁸¹.

¹⁷⁹ F. TAYLOR GENCH, « Martha and Mary », p. 57, souligne aussi que ce contexte plus large de l'accueil des disciples itinérants, évoqué en Lc 10, 4-12, offre le cadre d'interprétation de notre péricope. Mais étonnamment, elle n'y fait plus allusion par la suite. K.E. CORLEY, *Private Women*, p. 142, relève également le lien thématique entre les deux péricopes, mais ajoute que les femmes doivent agir comme hôtesse, la diaconie ministérielle étant réservée aux hommes.

¹⁸⁰ J.N. COLLINS, « Did Luke Intend... », p. 110.

¹⁸¹ Cette interprétation du texte est partagée, à divers degrés et avec de nombreuses nuances, par quelques auteurs, notamment E. LALAND, « Marthe et Marie... », surtout p. 35ss, qui en est un pionnier comme on l'a vu dans l'histoire de la réception. Aussi K.E. CORLEY, *Private Women*, p. 142; J.B. GREEN, *The Gospel of*

Étant vraisemblablement reçus dans une maison assez grande pour que la communauté entière s'y réunisse, peut-être celle du ou de la leader du lieu¹⁸², les prédicateurs y étaient logés et nourris selon les instructions de Jésus : « Demeurez dans cette maison, mangeant et buvant ce qu'on vous donnera, car le travailleur mérite son salaire » (Lc 10, 7). Comme l'étude de l'usage du vocabulaire *διακον-* nous l'a montré, de même que le caractère privé et personnel du verbe « troubler », *θορυβάζειν*, ce n'est pas un leadership contesté, causant un trouble communautaire et que l'on veut réduire au silence qui est en jeu, mais plutôt une manière d'accueillir les prédicateurs, laquelle occupe plusieurs versets de Lc 10. Quelle manière ?

Reprenons un instant cette parole attribuée au Seigneur par Luc : « Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et tu es troublée par beaucoup de choses, mais une seule est nécessaire; en effet Marie a choisi la bonne part laquelle ne lui sera pas enlevée ». Mettons de côté, du moins pour le moment, le fait que ce soit deux femmes qui sont les protagonistes du récit : on y reviendra. Cette simple phrase contient quatre éléments qui ne sont pas du même ordre mais qui s'avèrent tous importants dans la pensée lucanienne : 1) l'inquiétude et le trouble; 2) une seule chose nécessaire, qui est ici qualifiée de « bonne part »; 3) Marie a « choisi »; 4) sa part ne lui sera pas enlevée. On va s'attarder à chacun de ces éléments.

L'attention au premier d'entre eux nous révèle que l'évangile de Luc traite souvent de l'inquiétude et du trouble, des soucis à l'égard des affaires de ce monde, lesquels sont un obstacle sur la route de celui ou celle qui veut devenir disciple. Ainsi, dans la parabole du semeur et son explication (Lc 8, 4-15), on voit que le grain tombé dans les épines a poussé mais fut étouffé par elles. Ainsi en est-il de ceux et celles qui entendent la parole, mais qui sont étouffés par les soucis, les richesses et les plaisirs de la vie : en eux, elle ne peut produire son fruit (8, 14). Le passage sur la confiance en la grâce de Dieu, en Lc 12, 22-32, est encore plus éloquent¹⁸³ : Jésus y enseigne aux siens de ne pas se soucier de nourriture et

Luke, p. 433; L.T. JOHNSON, *The Gospel of Luke*, p. 175; T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 98-99; J. NOLLAND, *Luke*, p. 601.

¹⁸² Cette possibilité ne peut être démontrée de manière certaine, comme le souligne T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 100, car on ne sait pas avec certitude si ceux et celles qui soutenaient logistiquement les communautés, par exemple en offrant leur maison pour les rassemblements, y exerçaient aussi un leadership communautaire, la présidence du repas du Seigneur ou encore la prédication. On peut, tout au plus, le supposer dans quelques cas.

¹⁸³ Celui-ci s'inscrit dans un ensemble plus large (Lc 12, 13-34) comprenant au moins quatre péricopes où le Jésus de Luc, comme il le fait souvent, met en garde contre les richesses qui éloignent des préoccupations plus importantes, notamment de Dieu. Un exemple intéressant est celui du riche insensé qui déploie quantité

de vêtement car ces préoccupations n'ajoutent rien à la durée de l'existence. Plutôt, si l'on recherche le Royaume, tout le reste est donné par surcroît. Dans ce passage, on retrouve le même verbe, *μεριμνάω* (v. 22) que dans la réponse de Jésus à Marthe (v. 41) indiquant une parenté dans le type de soucis qui animent l'un et l'autre récit : non des soucis de fonctions ecclésiastiques, mais des soucis bien concrets, matériels, comme la nourriture et les conditions générales d'existence¹⁸⁴. La première partie de la réponse de Jésus au v. 41 évoque donc une préoccupation que l'on retrouve ailleurs dans l'évangile : l'excès de soucis et l'agitation exagérée sont un obstacle pour le ou la disciple qui veut porter du fruit¹⁸⁵. Ces préoccupations sont inutiles puisque, lorsqu'on recherche le Royaume, le reste nous est donné par surcroît.

Le second élément de la réponse du Seigneur concerne la seule chose nécessaire, qui est qualifiée de « bonne part ». On a déjà traité, lors de la critique textuelle des v. 41-42, de cet aspect de la théologie lucanienne : l'unique nécessaire. Rappelons les exemples du riche notable à qui il ne manque qu'une *seule* chose (Lc 18, 22); de l'essentiel renoncement à *tous ses biens* pour suivre Jésus (14, 33), ce qui implique forcément de ne s'attacher qu'à *une seule chose*, Jésus et sa parole. Une idée similaire peut être décelée derrière ce dialogue entre Jésus et une femme inconnue : « Heureuse celle qui t'a porté et allaité » (11, 27). En regard du rôle majeur d'une femme dans cette société, celui d'être mère, Jésus répond : « Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui l'observent » (11, 28). Le texte

d'énergie pour assurer ses biens matériels, mais qui meurt aussitôt cela fait (v. 16-21). Non seulement il a déployé des efforts en vain, mais il a omis de s'enrichir au regard de Dieu.

¹⁸⁴ Le verbe revient 19 fois dans tout le Nouveau Testament, dont 5 fois en *Luc* : dans le récit de Marthe et Marie (10, 41); dans l'annonce de comparutions dans les synagogues où il ne faudra pas *s'inquiéter* de ce qu'on dira car l'Esprit y pourvoira (12, 11); ainsi qu'à 3 reprises dans le passage que l'on examine (12, 22.25.26) en lien avec les besoins matériels. Les autres mentions se retrouvent en Mt 6, 25.27.28.31.34 (2X); 10, 19, tous des passages parallèles à ceux retrouvés en *Luc* sur les besoins matériels (6X) et la comparution dans les synagogues (1X). Aussi en 1 Cor 7, 32.33.34 (2X) où les soucis du monde sont comparés aux soucis des affaires du Seigneur, selon que l'on soit marié ou non; en 1 Cor 12, 25, où les Chrétiens doivent avoir souci les uns des autres; en Phil 2, 20, sur le souci que Paul se fait de sa communauté; finalement en Phil 4, 6, où l'apôtre invite à ne pas *s'inquiéter* car Dieu répondra aux demandes. Outre le récit de Marthe et Marie, le verbe a une signification d'inquiétude liée directement aux besoins matériels dans au moins 11 occurrences sur 19 (Mt 6, 25.27.28.31.34 (2X); Lc 12, 22.25.26; 1 Cor 7, 33.34b); il n'est par ailleurs jamais clairement utilisé dans le sens des soucis causés par un ministère. Mais on pourrait y déceler une telle allusion à trois reprises, et seulement dans le corpus paulinien : lorsqu'il est question d'avoir souci des affaires du Seigneur, en 1 Cor 7, 32.34a; et alors que Paul se fait du souci pour sa communauté, en Phil 2, 20.

¹⁸⁵ Comme on l'a vu dans l'histoire de la réception, certaines auteures ont effectivement reconnu dans ce texte une instruction sur l'attitude du disciple, qu'il soit homme ou femme. Ce ne sont alors pas deux femmes qui sont comparées et évaluées l'une par rapport à l'autre, mais deux manières d'être : un état d'agitation en regard d'une attitude confiante, paisible et calme. Dans cette ligne, voir L. ALEXANDER, « Sisters in Adversity... », p. 212-213; F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 2, p. 103-105; J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 437; G. LÜDEMANN, *Jesus...*, p. 333; J. NOLLAND, *Luke*, p. 605-606.

affirme radicalement qu'une seule priorité est nécessaire pour toute personne, homme ou femme, indépendamment des normes sociales de l'époque : la relation à la parole¹⁸⁶. Cela se révèle aussi dans la relativisation des liens familiaux (8, 19-21) : en regard de ce point de repère essentiel dans le monde au temps de Jésus, celui-ci affirme que sa mère et ses frères sont maintenant ceux qui écoutent la parole et la mettent en pratique. Encore ici, on voit que le lien à la parole est la seule réalité qui importe, même en regard des liens familiaux. Le thème de l'unique attachement à la parole revient aussi de manière plus ou moins explicite dans quelques autres passages : les trois exemples de ce qu'il faut être prêt à quitter pour suivre Jésus, comme on l'a précédemment fait remarquer (Lc 9, 57-62); et l'unique Royaume à rechercher, tout le reste venant par surcroît (Lc 12, 31-32). Encore une fois, on constate que la réponse du Seigneur à Marthe est en parfaite cohérence avec son enseignement tout au long de l'évangile, et non une rebuffade isolée visant à limiter un hypothétique leadership : l'unique nécessaire pour le ou la disciple est l'attachement à Jésus et sa parole, donc à Dieu lui-même. C'est ce que Marie semble avoir compris dans notre récit¹⁸⁷.

Troisième élément de la réponse de Jésus : Marie a choisi. Le texte ne dit pas que Marie a obéi à des instructions venant de personnes qui auraient voulu la réduire au silence, qu'elle a été contrainte ou s'est résignée à une écoute passive : elle a choisi¹⁸⁸. Comme le fait remarquer Bovon¹⁸⁹, Luc utilise ici le verbe *ἐκλέγομαι*, le même qu'en Lc 6, 13 où Jésus, parmi l'ensemble de ses disciples, choisit les Douze¹⁹⁰. En donnant à Marie la liberté de choisir la manière dont elle veut vivre son statut de disciple, Jésus la libère des conditionnements sociaux de son époque quant au rôle des femmes dans la maison et donc, dans la société¹⁹¹. Ce faisant, il ouvre la même porte à Marthe, qui est libre de la choisir ou

¹⁸⁶ C'est aussi l'opinion de T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 253.

¹⁸⁷ R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity...*, p. 137, souligne à quel point la signification du récit de Marthe et Marie est rehaussée par cette dominante de l'évangile invitant le ou la disciple à écouter la parole et à la mettre en pratique. En écoutant la parole, Marie montre qu'elle commence à assumer le rôle de disciple.

¹⁸⁸ Comme on l'a déjà souligné, plusieurs auteurs ont vu en Luc un défenseur des femmes et de leur droit à s'instruire à titre de disciple; ils s'inspiraient du texte de Marthe et Marie pour démontrer leur propos. Parmi eux, C. PARVEY, « The Theology and Leadership... », p. 141; C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 179; R.H. STEIN, *Luke*, p. 322; S. TUNC, *Des femmes aussi...*, p. 51; B. WITHERINGTON, *Women in the Ministry...*, p. 101-103.

¹⁸⁹ F. BOVON, *L'Évangile selon saint Luc*, p. 105, note 41.

¹⁹⁰ Le verbe revient une autre fois dans l'évangile de Luc, en 14, 17, en regard des invités qui *choisissent* les premières places.

¹⁹¹ Quelques auteurs soulignent ce changement de statut pour les femmes, cette libération des conditionnements sociaux. Mentionnons L. AYNARD, *La Bible au féminin. De l'ancienne tradition à un*

de poursuivre dans le type d'engagement qui est le sien, peut-être plus conforme à sa personnalité comme on l'a vu¹⁹².

On en arrive donc à l'enjeu du texte¹⁹³, à la portion de réponse constituant la norme que Luc cherche à y faire valoir. En effet, les trois premiers éléments examinés étaient, soit un constat : « tu t'inquiètes et tu es troublée »; une affirmation : « une seule chose est nécessaire »; ou un jugement : « Marie a choisi la bonne part ». Ce n'est qu'ensuite qu'intervient la parole du Jésus de Luc qui libère les femmes : « sa part ne lui sera pas enlevée » ! Ce que Jésus affirme clairement, c'est que le choix de Marie de se consacrer sans partage à l'écoute et l'étude de la parole, même au détriment d'obligations traditionnelles, ne peut être ni discuté, ni nié, ni enlevé. Personne ne peut obliger Marie à sacrifier l'écoute de la parole, de l'enseignement du Seigneur, afin de pourvoir à ses besoins matériels. Elle a su reconnaître qu'avant de donner à Jésus, il fallait apprendre à recevoir de lui¹⁹⁴. C'est ce qui constitue l'essentiel de l'être disciple, le point de départ de tout engagement à sa suite : se mettre à son écoute pour ensuite pouvoir partager ce que l'on a reçu selon ses charismes. Et contrairement à ce que certaines ont prétendu, ce n'est pas son silence qui est loué, mais le fait qu'elle incarne l'attitude idéale de tout disciple qui choisit de se consacrer sans partage à l'unique nécessaire, la bonne part.

Une mise au point s'impose d'ailleurs ici. C'est une création issue de la tête de certaines exégètes, que le silence des femmes soit valorisé dans l'évangile de Luc. Quand y loue-t-on une femme pour son silence ? Jamais ! Ainsi, Élisabeth est plutôt gratifiée de fécondité parce qu'elle, comme son mari, sont *justes devant Dieu* (Lc 1, 6); la *prophétesse* Anne, qui par définition ne peut être silencieuse, est louée pour sa piété exemplaire (Lc 2, 36-38); la pécheresse est pardonnée parce qu'elle a montré beaucoup d'amour (Lc 7, 47) et ce, bien qu'elle ait posé un geste tout à fait inconvenant, comme en témoigne la réaction de Simon le Pharisien (Lc 7, 39); la femme affligée d'hémorragies depuis douze ans, *qui doit motiver son geste de toucher Jésus devant tout le peuple*, est sauvée par sa foi (Lc 8, 43-

christianisme hellénisé, (LD 138), Paris, Cerf, 1990, p. 203-204; J.B. GREEN, *The Gospel of Luke*, p. 434 et 437; C. PARVEY, « The Theology and Leadership... », p. 141; S. TUNC, *Des femmes aussi...*, p. 51.

¹⁹² L. AYNARD, *La Bible au féminin*, p. 203-204, va peut-être un peu trop loin en affirmant que Marthe est aliénée par la division traditionnelle du travail et que Jésus la blâme de vouloir asservir sa sœur comme elle l'est. Une telle affirmation ne tient pas suffisamment compte des personnalités respectives de Marthe et Marie.

¹⁹³ Pour reprendre l'expression de F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 2, p. 105.

¹⁹⁴ Quelques auteurs soulignent ce rapport donner/recevoir dans le texte. À titre d'exemple, mentionnons F. BOVON, *L'Évangile selon saint Luc*, vol. 2, p. 110; A. REINHARTZ, « From Narrative to History... », p. 169-170.

48); la femme courbée, dont la guérison est présentée comme un signe de salut le jour du sabbat, est guérie vraisemblablement parce qu'elle est fille d'Abraham (Lc 13, 10-17); la pauvre veuve est vantée pour sa générosité, elle qui a donné de sa misère (Lc 21, 1-4). Ce n'est pas parce que le *verbatim* des paroles de femmes est rarement présent dans l'œuvre de Luc que les femmes n'y parlent pas, notamment par leurs actions comme on le verra dans le prochain chapitre. Il ne faudrait pas importer chez Luc une certaine conception de la femme vertueuse qu'on retrouve dans le Premier Testament, notamment en Sir 26, 14 : « Une femme qui parle peu est un don du Seigneur ».

Pour en revenir à notre récit, Luc y balise et y hiérarchise les obligations de ceux et celles qui accueillent chez eux un ou des prédicateurs itinérants qui apportent l'évangile à la communauté locale. La première tâche d'une hôtesse – ou d'un hôte – chrétienne consiste à se mettre à l'écoute de la parole apportée; ce n'est qu'ensuite qu'on doit subvenir aux besoins du messager. Chose certaine, la parole de Jésus interdit qu'on oblige à renoncer à l'écoute de la parole au profit des devoirs de l'hospitalité. La meilleure manière d'accueillir une prédicateur-trice, la meilleure part, c'est de se positionner comme une disciple à l'écoute de son maître¹⁹⁵.

Il n'est pas innocent non plus que les protagonistes du récit soient des femmes : d'une part, elles devaient être plus souvent les hôtesse des prédicateurs itinérants, la maison étant le domaine des femmes. Mais surtout, Luc fait de ce récit une pierre, deux coups : il hiérarchise les devoirs d'hospitalité envers les prédicateurs itinérants, d'abord l'écoute, ensuite, la subsistance; de plus, il réaffirme que cette hiérarchie demeure valide, même si l'hôte s'avère hôtesse.

On peut en effet supposer qu'au sein de la communauté, des visions conflictuelles pouvaient exister en regard du rôle des femmes lors de la venue d'un prédicateur chrétien. De qui émanaient ces visions conflictuelles et quelles en étaient les raisons ? On ne peut que spéculer. Pourtant, en considérant que Luc traite ici une situation de la communauté chrétienne du 1^{er} siècle, en considérant même qu'il en fait un récit, non descriptif, mais bien

¹⁹⁵ Dans le même esprit, mais en proposant un cadre différent, l'interprétation de E.J. VIA, « Women, the Discipleship ... » ne manque pas d'intérêt. Analysant l'imagerie du repas chez Luc, elle situe le *Sitz im Leben* du récit de Marthe et Marie dans le cadre liturgique du repas rituel chrétien, où les femmes sont légitimées de négliger la préparation du repas pour écouter la parole proclamée durant ce repas. Si cette interprétation fait écho au texte de manière convaincante, elle ne tient pas compte du contexte dans lequel la péripécie est insérée, lequel contexte est celui du ministère itinérant.

prescriptif, on peut tenter diverses reconstructions de la réalité derrière la tradition qui nous est parvenue. En voici quelques exemples¹⁹⁶ :

- On pourrait lire le texte comme un effort de Luc pour que les femmes hôtesse des communautés chrétiennes ne soient pas reléguées au service par les hommes de la communauté, mais qu'elles puissent participer à l'instruction donnée par les missionnaires itinérants¹⁹⁷.
- Autre possibilité : les femmes pouvaient être elles-mêmes tentées de s'encombrer de tâches ménagères¹⁹⁸, ce qui était leur rôle coutumier et dans lequel certaines d'entre elles pouvaient se sentir plus confortables; elles négligeaient ainsi l'attention à la prédication des missionnaires itinérants. Luc, faisant appel à l'autorité du Ressuscité, leur rappelle qu'une seule chose est vraiment nécessaire.
- Ou encore, les différentes hôtesse pouvaient être en compétition les unes avec les autres pour savoir qui reçoit le mieux les visiteurs étrangers¹⁹⁹. Luc les rappelle encore à l'ordre, leur disant de ne pas s'agiter et de ne pas consacrer tous leurs efforts à ce qui n'est pas essentiel.
- La réprobation de Marthe à l'endroit de Marie ne pourrait-elle être le signe d'une contestation, de la part de certaines femmes, à ce que d'autres s'instruisent et assument un rôle moins traditionnel ? « Marie a choisi » dit le texte. Celui-ci pourrait donc être prescriptif, en ce qu'il octroierait aux femmes le droit de choisir le rôle qu'elles veulent assumer dans la communauté, au-delà des usages et de la culture, sans que personne, homme ou femme, n'y ait à redire²⁰⁰.

¹⁹⁶ Ces reconstructions sont tirées et légèrement adaptées d'un travail réalisé en mai 2002, dans le cadre d'un séminaire de troisième cycle, THL 6430, intitulé : « Anthropologie théologique. Approches féministes en théologie », donné par la professeure Denise Couture. Mon travail, portant sur la pensée d'Élisabeth Schüssler Fiorenza, y proposait une alternative à son exégèse du texte de Marthe et Marie.

¹⁹⁷ E. LALAND, « Marthe et Marie... », p. 40-42, s'est demandé si certains groupes dans l'Église primitive étaient décidés à cantonner les femmes dans des rôles de service, leur refusant même l'écoute de la Parole. Selon lui, « une telle tendance ne correspond guère aux sources » (p. 41). Mais l'auteur souligne tout de même que l'égalité hommes-femmes devant Dieu est une réalité nouvelle à laquelle les mentalités ne sont pas habituées. Ainsi, le clivage traditionnel entre les genres se reflète dans les textes : dans certaines formulations comme celle de Gal 3, 28 (« Il n'y a plus ni homme ni femme »); dans l'étonnement des disciples à voir Jésus converser avec une Samaritaine (Jn 4, 27); dans l'affirmation que le devoir de la femme est de servir à la maison, comme hôtesse, épouse ou mère, même si ce devoir la détourne d'écouter la parole (1 Tim 5, 10ss). En regard de ce dernier cas, l'auteur ajoute que notre texte est d'autant plus éclairant et intéressant puisqu'il vient affirmer le droit des femmes à écouter la parole, droit confirmé par le Seigneur.

¹⁹⁸ N'oublions pas que le texte ne réprovoque pas ce que fait Marthe, mais plutôt son encombrement, son agitation.

¹⁹⁹ On pourrait me reprocher ici de placer les femmes en compétition les unes avec les autres, de projeter des schèmes patriarcaux sur leurs comportements au 1^{er} siècle. Que l'on aime l'idée ou non, est-ce qu'une rivalité des hôtesse est si impossible à concevoir ? La réception de l'Esprit aurait-elle tant changé la nature humaine ?

²⁰⁰ B. REID, *Choosing the Better Part ?*, p. 158, avance une variante de cette hypothèse. Elle soutient d'abord que l'appellation « ma sœur » dans la bouche de Marthe, réfère aux sœurs dans le Christ engagées dans le ministère. Celles-ci se seraient laissées convaincre que l'apprentissage en silence est le rôle qui convient aux femmes disciples, plutôt que le ministère engagé et elles auraient abandonné Marthe seule dans ses fonctions. Cette interprétation semble déficiente pour deux raisons : premièrement, comme on l'a dit, l'analyse de la terminologie *διακον-* ne permet pas de voir dans ce texte une question de ministères féminins contestés; deuxièmement, on a vu précédemment que le silence de femmes n'est jamais ce qui est valorisé ou mis en évidence dans l'évangile de Luc. Si cela avait été important pour sa communauté, il l'aurait illustré

Cette dernière hypothèse est peut-être la plus plausible de toutes, compte tenu que Luc a choisi d'illustrer le conflit avec deux femmes, personnalités connues certes, mais deux femmes tout de même. Malgré les récriminations de certaines, Luc fait dire à son Jésus que celles qui choisissent un comportement moins traditionnel le font en toute légitimité. De toute manière, la question n'est pas ici de savoir laquelle de ces interprétations est la meilleure, car toutes les reconstructions ne demeureront jamais que des hypothèses. Mais elles sont toutes plausibles, tant en regard du texte qui nous est parvenu qu'en rapport avec le *Sitz im Leben* d'accueil des prédicateurs itinérants, tel qu'on l'a reconstruit. Quels que soient les détails du conflit, Luc s'est senti obligé de préciser ce que serait la position de Jésus en la matière : le choix de se consacrer à l'écoute de la parole ne peut être enlevé.

On pourrait s'arrêter ici, mais la réflexion autour de notre péricope demeurerait incomplète. En effet, et on l'a vu dans l'étude du terme *γνωστοί* au chapitre 5, il peut arriver qu'un terme ou un texte ait plus d'une signification. Et, depuis la section sur l'histoire de la réception, on a peu évoqué ce lien que plusieurs auteurs ont reconnu entre notre péricope et le texte d'Ac 6 sur l'institution des Sept. Il faut, avant de conclure, vérifier si, ici comme ailleurs dans l'évangile, le Jésus de Luc n'annoncerait pas aussi dans cet épisode ce que doit être la « bonne part » dans l'organisation de l'Église naissante.

7.5.4 *La parole de Jésus au sujet du choix de Marie : une anticipation du choix des Apôtres en Ac 6, 1-6 ?*

Le texte de la visite de Jésus chez Marthe et Marie a été mis en parallèle avec le choix des Apôtres en Ac 6, 1-6 de déléguer la *diakonia* de la table pour se consacrer sans partage à la *diakonia* de la parole et à la prière. Si Ambroise de Milan a vraisemblablement été le premier à faire un parallèle entre les deux textes²⁰¹ comme on l'a souligné dans l'histoire de la réception, d'autres auteurs font aussi des liens entre ces péripécies²⁰². Pour

clairement, ce qui n'est pas le cas, contrairement à l'idée qu'on essaie de vendre en exégèse depuis quelques décennies.

²⁰¹ AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, p. 36-37.

²⁰² Notons entre autres T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 108, pour qui la règle normative énoncée par Jésus en *Luc* est appliquée dans les *Actes*. J. NOLLAND, *Luke*, p. 604, considère que le service de Marthe est bon mais qu'il met en péril l'attention à la parole que tout disciple devrait avoir, tout comme le service des tables menace le ministère de la Parole des Apôtres. E. LAVERDIÈRE, *Luke*, p. 153, souligne pour sa part que le texte de Marthe et Marie révèle la primauté à accorder à Jésus et à sa parole, même lors du partage de la table, un choix que les Apôtres auront aussi à faire dans les *Actes* et qui se manifestera par un

mieux observer et étudier ces liens, citons dans un premier temps les quelques versets des *Actes* :

6, 1 En ces jours-là, le nombre des disciples augmentant, les Hellénistes murmurèrent contre les Hébreux, parce que leurs veuves étaient négligées dans le service quotidien. 2 Les Douze, ayant convoqué la foule des disciples, dirent : « Il ne convient pas que nous délaissions la Parole de Dieu pour servir aux tables. 3 Recherchez donc parmi vous, frères, sept hommes ayant bonne réputation, remplis d'esprit et de sagesse, que nous établirons pour cette fonction; 4 quant à nous, nous serons assidus à la prière et au service de la Parole. 5 Le discours plût à toute la foule et ils choisirent Étienne, homme plein de foi et d'Esprit saint, et Philippe et Procore et Nicanore et Timon et Parménas et Nicolas, un prosélyte d'Antioche, 6. qu'ils présentèrent aux Apôtres et, ayant prié, ils leur imposèrent les mains²⁰³.

Il est difficile, voire quasi impossible, d'élucider la nature exacte du conflit opposant les Hébreux et les Hellénistes : l'identité des deux groupes demeure obscure, leur litige l'est tout autant²⁰⁴. On peut supposer que ce fut un conflit suffisamment important pour laisser des traces dans le récit de Luc, alors que ce dernier s'applique généralement à montrer le développement de l'Église sous un jour harmonieux et positif. Mais quoi qu'il en soit de sa nature, qui demeure hypothétique, c'est la théologie et l'ecclésiologie se dégageant de la péricope qui nous importent davantage ici.

La communauté s'agrandit et la tâche entourant le service quotidien, le « service de la table », augmente de ce fait. Un indice, puisé dans ce même livre des *Actes*, laisse croire

élargissement des structures de leadership. Pour J. SCHABERG, « Luke », p. 288, la séparation de la table et de la parole n'est pas vraiment totale dans les *Actes* car, parmi les Sept, au moins deux d'entre eux continueront d'assumer des tâches de proclamation. Mais selon elle, la séparation des diakonies est consommée dans le récit des deux sœurs qui ne se parlent pas, discréditant ainsi leur service. Pour E. SCHÜSSLER FIORENZA, « Theological Criteria... », p. 8, Luc, dans les deux récits, subordonne le ministère de la table à celui de la parole : la diaconie de Marthe n'est plus « la seule chose nécessaire » et Marie n'en exerce aucune car elle ne fait qu'écouter.

²⁰³ Ma traduction.

²⁰⁴ Plusieurs auteurs ont tenté de discerner le conflit derrière sa brève mention en Ac 6, 1. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, p. 239-241, y a vu un enjeu quant au rôle et à la participation des femmes hellénistes au repas eucharistique : « ...soit que leur tour ne leur était pas attribué dans le service de la table, soit qu'elles n'étaient pas convenablement servies » (p. 241). Pour l'auteure, la division de la *diakonia* en deux est probablement historique, reflétant une situation du mouvement chrétien missionnaire ultérieur, alors que la subordination du service de la table à celui de la parole ferait écho à la situation de Luc. Dans la même ligne, H.W. BEYER, « διακονέω, διακονία, διάκονος », *TDNT*, vol. 2, p. 85, suggère que le conflit en était un d'opinion, à savoir si les veuves hellénistes devaient être acceptées comme participantes au repas et donc comme membre à part entière de la communauté. Voir aussi l'intéressante reconstruction de P.F. ESLER, « The Temple », dans *Community and Gospel...*, p. 131-163 : selon lui, Hellénistes (Juifs de langue grecque) et Hébreux (Juifs parlant araméen) convertis au christianisme auraient très tôt formé deux communautés distinctes au sein de l'Église de Jérusalem, notamment à cause de la barrière de la langue lors du culte. La gestion du fond commun pour les pauvres aurait relevé des Hébreux, mais les Hellénistes auraient eu l'impression que leurs veuves/pauvres n'en recevaient pas leur juste part. Les Sept, leaders des Hellénistes, auraient ainsi érigé leur propre système de charité, accentuant la division entre les deux communautés. Le récit de Luc viendrait apposer la sanction apostolique sur cette organisation séparée.

qu'il est question ici d'une tâche beaucoup plus colossale que l'organisation des repas eucharistiques ou la désignation de leur présidence. En Ac 4, 32-35, Luc nous parle du partage des avoirs au sein de la communauté : ceux qui possédaient des biens, terrains ou maisons, les vendaient et « ...apportaient le prix des biens qu'ils avaient cédés et le déposaient aux pieds des apôtres; il était distribué à chacun selon ses besoin »²⁰⁵ (Ac 4, 34b-35). On a vu, lors de l'étude de la terminologie *διακον-*, que ces mots étaient parfois associés au ministère de la charité, notamment lorsqu'il fut question de la collecte (Ac 11, 29-30; 12, 25). Le « service des tables » en Ac 6 désigne peut-être une réalité plus large que celle d'abord appréhendée, en l'occurrence la répartition des ressources offertes par les mieux nantis afin que tous aient de quoi subvenir à leurs besoins, notamment se nourrir au quotidien et pas seulement lors des repas communautaires. Même le sens de l'expression grecque pourrait justifier une telle interprétation. En effet, dans *διακομεῖν τραπέζαις*, le nom *τράπεζα* a plusieurs sens selon Bauer²⁰⁶ : la table de l'offrande des pains dans la tente de l'Alliance; la table sur laquelle le repas est servi, laquelle peut être aussi la table du repas cultuel, tant chez les Chrétiens que les Païens (voir 1 Cor 10, 21); au figuré, le terme exprime ce qui est servi, la nourriture; finalement, le nom peut également indiquer les tables de changeurs ou, plus largement, la banque. Alors que les auteures consultées voient dans cet épisode un contexte de table et de repas, eucharistique pour certaines, pourquoi ne peut-on au moins poser l'hypothèse, outre le sens premier, d'un service de « table de changeur » qui recueille les dons des uns et les répartit aux autres ? Dans le contexte d'une telle tâche au sein d'une communauté qui s'accroît, on comprend que la charge de travail des Douze, même aidés « d'Hébreux », soit devenue telle qu'elle mette en péril leur service de la parole²⁰⁷. Cette interprétation n'est bien sûr que spéculation, mais elle n'est pas plus inconcevable qu'une problématique de table et de repas communautaire. Ce qui est plus important, c'est que, encore une fois, l'analyse du contexte immédiat nous détourne d'une

²⁰⁵ Ma traduction.

²⁰⁶ W. BAUER, *A Greek-English Lexicon...*, p. 824.

²⁰⁷ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 109-110, souligne le lien entre le partage des richesses en Ac 4, 35 et la problématique d'Ac 6, 1-6. Mais comme le verbe distribuer, « *διεδίδετο* » est au passif, elle exclut que cette distribution ait été la tâche des Douze. L'auteure évoque et réfute ainsi la théorie de H. MOXNES, *Patrons and Puritans. The Function of Economic Exchange in the Relationship between the Pharisees and the People in Luke's Gospel*, Unpublished Manuscript, Oslo, 1983, p. 177ss, selon laquelle les Apôtres sont responsables de la redistribution des biens et où « ... Ac 6, 1-6 implies that the apostles are 'removed from any suspicion of economic misgivings'... » (p. 109-110, note 35 de Karlsen Seim. Je n'ai évidemment pas pu consulter le texte de Moxnes qui n'est pas publié).

interprétation du texte situant le conflit autour du service ministériel des femmes à la table eucharistique²⁰⁸.

Quelle qu'en soit la nature exacte, ce « service des tables » auprès des « veuves », qui est délégué par les Douze, n'est pas dévalorisé pour autant : pour le remplir, on recherchera des hommes de bonne réputation, remplis d'esprit et de sagesse. On n'a donc pas ici une fonction banale, mais une tâche qui demande du discernement et du doigté (la communauté est en situation de conflit, ne l'oublions pas). Sept hommes sont donc choisis par la communauté et présentés aux apôtres. Le texte grec ne permet pas de dire si seuls les Douze ou toute l'assemblée leur impose les mains²⁰⁹. Conséquemment, il semble difficile de démontrer avec certitude, comme le soutient Schüssler Fiorenza, que l'on assiste ici à une subordination de la diakonie de la table à celle de la parole. Bien sûr, l'autorité morale des Apôtres est indiscutable : après tout, ce sont eux qui décident de confier à d'autres une partie de ce qui semblait leur responsabilité; de plus, on leur présente les hommes choisis. Mais il demeure que c'est la communauté qui semble souveraine dans cette nomination puisque c'est elle qui choisit ses nouveaux ministres. Que ces derniers soient sous l'autorité explicite des Douze, et donc que leur diakonie soit subordonnée à celle des Apôtres, relève de la spéculation.

Les Douze font un choix sans équivoque : ils se réservent pour le ministère de la Parole qui leur revient de manière prioritaire. En cela, ils se rangent à l'opinion de Jésus exprimée dans le récit de Marthe et Marie : le trouble et l'agitation risquent d'éloigner de l'unique nécessaire, de la bonne part. La diakonie de la table, celle de Marthe comme celle de la communauté, qu'elle n'implique qu'une question de repas ou une assistance matérielle plus large, ne devient « mauvaise part » que si elle fait sciemment obstacle à la Parole, que ce soit à son écoute ou sa proclamation.

Car en elle-même, la diakonie de la table n'est jamais qualifiée de mauvaise, bien au contraire. Elle est constamment valorisée, comme symbole de l'ensemble du ministère de Jésus lui-même (Lc 22, 27) ou du service du serviteur faisant son devoir (Lc 17, 7-10). Dans la parabole sur la vigilance en vue du Royaume, le maître de maison, personnifiant le

²⁰⁸ Ainsi que le propose E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, p. 239-241. V. KOPERSKI, « Women and Discipleship... », p. 194, suggère quant à elle que Ac 6, 1-7, tout comme Lc 10, 38-42, est le signe de tensions quant au rôle convenable pour les femmes disciples. Si j'acquiesce à son opinion en regard de Lc 10, 38-42, comme je l'ai démontré dans la section précédente, il me semble que rien, en Ac 6, 1-6, ne confirme ses propos.

Seigneur lui-même, est représenté en tenue de travail, servant à table (Lc 12, 37). Et que dire de l'engagement existentiel de la belle-mère de Pierre (Lc 4, 39) ou des femmes qui suivaient Jésus avec les Douze (Lc 8, 1-3) ! Le service de la table, subvenant aux besoins matériels, notamment de subsistance, est donc une bonne chose. Cela est d'autant plus vrai lorsqu'il s'avère un partage des ressources de l'ensemble en faveur des plus démunies de la communauté chrétienne.

C'est donc à une attitude spirituelle semblable à celle de Marie que le Ressuscité de Luc convie les Douze, les mettant en garde contre la dispersion, l'inquiétude et le trouble qui empêchent de porter du fruit. Pour Karlsen Seim, la règle normative énoncée par Jésus en *Luc* est appliquée dans les *Actes*²¹⁰. Je ne crois pas qu'il y ait ici une simple application, mais un autre exemple du rapport « annonce-accomplissement » qu'on retrouve à maints endroits dans le double ouvrage : Luc annonce dans son évangile ce qui sera accompli par la communauté dans les *Actes*. Dans le cas qui nous occupe, le choix de Marie anticipe celui que les Douze décideront de privilégier sans partage. Comme le souligne encore l'auteure, il n'est pas étonnant que la volonté de Dieu se traduise par un engagement exclusif des Douze au service de la Parole et à la prière. Ce qui surprend et séduit, c'est que cette légitime préférence des leaders masculins soit aussi valide pour les femmes comme le montre Lc 10, 38-42²¹¹. Karlsen Seim conclura que « ... the relationship to the word is decisive for women's discipleship, and that this opens the way to new opportunities »²¹².

²⁰⁹ « οὐς ἕστησαν ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων, καὶ προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας ».

²¹⁰ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 108.

²¹¹ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 108. L'auteure souligne cependant deux choses. La première, c'est qu'il faudrait étudier la relation entre le service de la Parole, qui est le fait des Douze, et l'écoute de la parole, qui est le fait de Marie. Je conviens que l'occupation n'est pas la même, bien que dans les deux cas, il y ait préférence pour la Parole, devant toute autre préoccupation. Dans la suite de son ouvrage (p. 118), elle conclura que les femmes ne prêchent ni ne témoignent publiquement et qu'elles ne sont jamais envoyées prêcher. À mon avis, on peut au moins dire que l'écoute de la Parole a nécessairement dû précéder l'enseignement, la prédication et le service, des tâches que plusieurs femmes accomplissent dans les *Actes*, dans la sphère privée des communautés, comme on l'a vu lors du chapitre précédent. Par ailleurs, Luc ne nous dit pas de quel type fut l'implication de Marie dans la vie de la communauté post-pascale. Mais l'onction prophétique en Jn 12, 1-3 constitue une forme de proclamation qui laisse entrevoir un rôle moins passif chez Marie, au sein de la communauté chrétienne. Son second point est que le récit d'Ac 6, 1-6 chercherait à subordonner un service, celui de la table, à un autre, celui de la Parole. En cela, elle partage l'opinion de Schüssler Fiorenza. Comme il a été dit, je ne crois pas que ce soit le cas ici, mais peut-être avons-nous un problème de vocabulaire : il s'agirait plus de *prioriser* un service par rapport à l'autre, plutôt que d'en *subordonner* un.

²¹² T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 112.

On ne peut non plus parler d'une division formelle, voire d'un cloisonnement, entre les deux diakonies, comme c'est le cas à l'époque des Pastorales²¹³. En effet, si les Douze se consacrent exclusivement à l'une, déléguant l'autre, cela n'est pas le cas pour les Sept. Dès la péricope suivant leur institution, Étienne, qui a été décrit comme un homme de foi rempli d'Esprit Saint, opère nombre de signes qui lui vaudront d'être arrêté, condamné et lapidé. Le grand discours que Luc met dans sa bouche en Ac 7, 1-53 et qui rappelle toute l'histoire du salut montre que le service des tables n'excluait pas la proclamation. Il en est de même pour Philippe qui deviendra un prédicateur éminent et évangélisera plusieurs villages de Samarie²¹⁴ de même que l'officier éthiopien (Ac 8, 5-13.26-40). La division des ministères de la Parole et de la table n'est pas plus consommée en Lc 10, 38-42²¹⁵ : on a démontré qu'il n'y a pas ici de ministère, donc rien à diviser. Au risque de se répéter, dans l'évangile de Luc, seul Jésus exerce un ministère, celui qui lui a été confié par son Père. Dans la pensée lucanienne, c'est la réception de l'Esprit, qui n'advient que dans les *Actes*, qui habilite à exercer un ministère. Quant à notre péricope, il y a simplement deux attitudes différentes en regard de l'hospitalité à offrir à Jésus, et plus tard aux prédicateurs itinérants, lesquelles sont conformes à ce que l'on connaît de la personnalité des deux sœurs. Et comme Marie a fait le choix libre de l'écoute et de l'attention sans partage à Jésus et sa Parole, de même les Douze font le choix libre de se consacrer exclusivement à l'annonce de l'Évangile et à la prière, même s'ils auraient pu assumer d'autres tâches. Indépendamment de la nature du conflit entre Hébreux et Hellénistes, sans égard aux véritables événements ayant mené à la reconnaissance d'un ministère officiel pour les Sept, Luc a montré ici que les Douze choisissent de s'attacher à l'unique nécessaire, se conformant à la priorisation édictée par le Ressuscité sous la plume de Luc.

Dans ce récit de l'institution des Sept, comme dans celui du remplacement de Judas, il faut reconnaître que les femmes sont effectivement écartées du leadership ecclésial public²¹⁶. Comme le souligne Karlsen Seim²¹⁷, Luc hérite de listes traditionnelles connues,

²¹³ Pour E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, p. 240, la situation que Luc évoque en Ac 6, 1-6 est justement tout-à-fait comparable à celle des Pastorales, alors que le ministère de la Parole et l'enseignement (1 Tim 5, 17) est bien distingué du ministère du service (1 Tim 3, 8ss).

²¹⁴ Luc fait tout de même une différence entre la proclamation de la Parole par Philippe et celle des Apôtres. En effet, si Philippe a baptisé, ce sont les Apôtres qui permettent aux Samaritains de recevoir l'Esprit Saint par l'imposition des mains (Ac 8, 14-17). On voit ici le souci de Luc de préserver une certaine primauté apostolique.

²¹⁵ Contrairement à l'opinion de J. SCHABERG, « Luke », p. 288.

²¹⁶ Il faut en effet faire la nuance entre le leadership éminemment public des Douze et des Sept (repensons encore une fois à Étienne et Philippe) et celui des communautés locales où, vraisemblablement, on a pu

un peu comme Paul en regard de la liste officielle des récipiendaires d'apparitions en 1 Cor 15, 5-8. Ce n'est donc pas lui qui opère cette ségrégation : il ne fait qu'en prendre acte. La nécessité que le remplaçant de Judas et les Sept soient des hommes fut-elle clairement libellée comme l'auteur biblique le fait en Ac 1, 21-22 et 6, 3 ? Ou est-elle due à la rédaction de Luc qui constate bien que, dans les faits, seuls des hommes ont occupé ces fonctions ? Il est difficile de le savoir. Le plus loin qu'on puisse aller avec certitude, c'est de constater que Luc retient la règle. De plus, comme l'Église naissante est directement issue du judaïsme, il n'est pas étonnant que ses structures hiérarchiques aient été masculines. Cela, répétons-le, n'est pas le fait de Luc. Ce qui est le fait de Luc, à la suite de Jésus, c'est que les femmes, comme les hommes, peuvent choisir de donner priorité à la Parole dans leur vie.

En conclusion de cette section, on peut se demander si le *Sitz im Leben* précédemment établi a encore sa validité. Notre texte sur la visite de Jésus à Marthe et Marie peut-il à la fois être issu des rôles parfois conflictuels qu'exerçaient les femmes, à la fois disciples et hôtesse de prédicateurs itinérants, et anticiper du même souffle le choix des Douze en Ac 6, 1-6 ? On se rappellera que, sur l'identité des familiers accompagnant les femmes lors de la crucifixion, on avait refusé de trancher quant à l'identité des *γνωστοί* : étaient-ils une anticipation de la présence des compagnons des Onze au matin de Pâques ou de la mère et des frères de Jésus dans la chambre haute au début des *Actes* ? On avait conclu que les deux possibilités étaient valables et qu'elles pouvaient même toutes deux avoir été présentes dans le projet rédactionnel de Luc. Pourquoi serait-ce différent ici ? Luc a pu vouloir régler un problème d'hospitalité des missionnaires itinérants en faveur des hôtesse, les légitimant à écouter la Parole; il désirait peut-être aussi trouver une justification élégante au leadership des Sept, enracinée dans une quête de l'unique nécessaire de la part des Douze, surtout si cet élargissement des structures de l'Église advint à la suite d'un conflit important²¹⁸. Le choix de Marie et la parole d'autorité de Jésus anticipaient ainsi le choix des Douze dans les *Actes*, façon de faire répandue dans l'œuvre

retrouver des femmes comme Lydie (Ac 16, 11-15.40), Prisca (Ac 18, 18.24-28) ou Marie (Ac 12, 12), mère de Jean-Marc. Comme on l'a vu dans la première partie, il n'est pas étonnant que les femmes n'aient pas exercé de leadership plus visible car la sphère publique, à cette époque, était le fait des hommes. D'une part, leur prédication n'aurait pas été reçue; d'autre part, un ministère public féminin aurait entaché la réputation de la nouvelle foi aux yeux du monde ambiant et aurait pu nuire à, voire compromettre, la diffusion de l'Évangile.

²¹⁷ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 111.

²¹⁸ Ainsi que le suggérait P.F. ESLER, « The Temple », p. 145, tel qu'on l'a résumé à la note 204.

de Luc comme on l'a déjà dit. Mais s'il fallait absolument choisir entre les deux options, le contexte du récit de Marthe et Marie invite à privilégier la première hypothèse, celle d'un *Sitz im Leben* lié à l'accueil des missionnaires itinérants.

7.6 La visite de Jésus chez Marthe et Marie : une synthèse

Au terme d'un autre long chapitre, rappelons quelques-unes des principales conclusions. Tout d'abord, l'exercice de critique textuelle a permis de clarifier un *crux* important aux v. 41-42 et d'en arriver à une traduction plus précise. Après avoir rappelé les grandes étapes de l'histoire de la réception, des lectures « typologiques » aux récentes interprétations féministes, on a redécouvert les figures historiques de Marthe et Marie, dépouillées du manteau théologique dont Luc et Jean les avaient vêtues : des femmes éminentes, assez connues et importantes pour que deux évangélistes en fassent les porte-parole d'enseignements importants. Le travail d'interprétation proprement dit a, par la suite, conduit à d'importantes conclusions. Dans un premier temps, l'analyse de trois mots-clés, *διακονία*, *διακονεῖν* et *θορυβάζῃ*, a contribué à redresser certaines lectures de la péricope, à savoir que le « conflit » illustré en Lc 10, 38-42 n'était pas d'ordre ministériel, ne traitait pas des fonctions des femmes dans la communauté lucanienne et ne causait aucun tumulte d'ordre communautaire. L'analyse du contexte littéraire de la péricope a ensuite montré que le récit de Marthe et Marie semblait fonctionner comme une sorte de synthèse du début de la montée de Jésus vers Jérusalem. Cela permettait de préciser que l'interprétation devait tenir compte notamment d'un épisode majeur de cette section, soit l'envoi en mission et l'accueil des soixante-douze disciples. Ces deux préambules nous ont amenés à situer le *Sitz im Leben* du texte dans l'accueil offert aux prédicateurs itinérants du premier siècle, un accueil qui devait privilégier l'attention à la parole annoncée. C'est ainsi que les femmes hôtesse étaient tout à fait légitimées de se consacrer à cette écoute, sans se laisser accaparer par les obligations matérielles d'une hospitalité qui les auraient détournées de l'unique nécessaire. Finalement, on a constaté que le texte pouvait également fonctionner comme une anticipation du choix des Douze, relaté en Ac 6, 1-6, de se consacrer de manière exclusive à l'annonce de la Parole et à la prière, confiant le service des tables à d'autres personnes, les Sept. Une fois de plus, Luc annonçait ainsi dans son évangile ce qui allait s'accomplir dans la vie de l'Église, telle que rapportée dans les *Actes*; il faisait aussi reposer le choix des Apôtres sur une parole de Jésus, indépendamment des

circonstances historiques qui ont pu présider à cet élargissement des structures de leadership.

À la suite de ce bref rappel, reste une question qu'on a trop rapidement traitée lors de notre exploration des personnages Marthe et Marie : qu'en est-il de la véracité factuelle de notre récit ? L'historicité de la visite de Jésus à ses deux amies ne peut être démontrée, le récit se présentant davantage comme un point d'arrivée théologique du début de la montée vers Jérusalem plutôt que comme une « chronique d'une journée dans la vie de Jésus ». Néanmoins, quelques éléments « d'histoire » s'en dégagent. On s'est déjà longuement attardé sur la description cohérente que Luc et Jean font de Marthe et Marie. Les deux femmes sont différentes l'une de l'autre : vraisemblablement, leur manière d'être disciples du Ressuscité a dû révéler cette différence et on en a gardé la mémoire jusque dans les évangiles. On a déjà souligné qu'elles furent des personnalités éminentes, peut-être plus proches de la communauté johannique car elles occupent dans cette tradition une place plus significative. Mais leur réputation a traversé les frontières puisque Luc les met en scène dans un enseignement des plus importants.

Les deux évangélistes affirment aussi que Jésus et les deux sœurs se connaissaient suffisamment pour que l'un les visite et que les deux autres fassent appel à lui en cas de besoin : au-delà des anecdotes, chacun des récits témoigne à sa manière de l'amitié d'un rabbi pour deux femmes qui n'étaient vraisemblablement pas ses parentes proches. En cela, comme de bien d'autres manières, Jésus franchissait les barrières de genre ayant cours en son temps : les personnes passaient pour lui avant les conventions établies, tant dans le registre des rapports hommes-femmes que dans celui des formes d'engagement à sa suite. Quoi qu'il se soit passé dans sa ou ses rencontres avec les deux sœurs, Luc le représente enjoignant de respecter l'option de Marie. Cette attitude d'ouverture et de respect est cohérente avec d'autres échos que l'évangéliste nous offre du rapport entre Jésus et les femmes : acceptant que certaines marchent à sa suite au quotidien, accueillant les marques d'affection reconnaissante d'une pécheresse, valorisant une femme courbée au détriment d'un chef de synagogue en la qualifiant de « fille d'Abraham ». Un portrait à la fois aussi hors-normes et cohérent ne peut que révéler une attitude historique de Jésus que Luc prend soin de transmettre, notamment à travers le récit de Marthe et Marie.

Ayant dépouillé le cadre du récit de ses relents historiques, on se retrouve devant une création lucanienne en vue d'objectifs théologiques et ecclésiologiques particuliers.

Rappelons le propos déjà cité de Bovon, selon lequel le récit a été transmis « ... pas tant pour faire mémoire des deux sœurs que pour transmettre une opinion de Jésus »²¹⁹. Mais cette « opinion », cette parole clôturant l'épisode de Marthe et Marie et constituant la pointe du récit, relève-t-elle de Jésus lui-même, du moins dans son essence, ou la déduit-on de l'ensemble de ses agissements et de son ministère, afin de répondre à des besoins nouveaux de la communauté ? L'étude de la péricope montre qu'il y a sans doute un peu des deux. On y trouve en effet un récit qui porte la marque de Luc : ainsi, Marthe y apparaît comme une de ces femmes dont Luc se plaît à tracer le portrait, autonome, recevant un prédicateur itinérant dans sa maison, avec une forte personnalité, sans homme dont elle dépendrait; on y retrouve aussi du vocabulaire rencontré presque exclusivement dans le corpus lucanien, notamment le verbe *ὑποδέχομαι*; Luc y prépare également le choix des Apôtres que l'on retrouvera dans les *Actes*, utilisant son habituelle technique « annonce-accomplissement ». Mais toute l'insistance apportée dans l'évangile à « l'unique nécessaire », à l'exigence de se consacrer sans partage au Royaume et à l'attention à la Parole, remontent vraisemblablement à Jésus lui-même. Luc puise donc à ce qu'on lui a appris de la prédication de l'homme de Nazareth, ainsi qu'à la mémoire que les communautés ont gardée des deux sœurs, tout en orchestrant son récit pour répondre à une préoccupation communautaire à laquelle il est confronté : la manière adéquate d'accueillir les prédicateurs itinérants, tout en respectant le droit des hôtes et hôtesse.

L'analyse de cet épisode de l'évangile s'harmonise bien avec ce qu'on a déjà découvert du traitement lucanien du motif des femmes disciples dans les trois chapitres précédents. Dès le départ, lors de l'analyse de Lc 8, 1-3, on a constaté qu'il est le seul à présenter un groupe de femmes faisant partie du cercle restreint de Jésus et les Douze dès le temps des origines en Galilée, sans se contenter d'une brève mention rétrospective lors de l'épisode de la croix, comme le font les trois autres évangélistes, les dépeignant comme des modèles du service attendu de tout disciple, un service existentiel qui engage toute la personne. Il en va de même lorsqu'il les présente comme témoins de la crucifixion, alors que leur « voir » n'a rien de banal mais acquiert, sous la plume de Luc, une profondeur théologique. Ce témoignage des femmes est le seul qui soit présenté sans interruption : du ministère en Galilée, jusqu'à la mort en croix, à la disposition du corps dans le tombeau et à sa vacuité au matin de Pâques. Les messagers célestes, et seulement ceux de l'évangile de

²¹⁹ F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc*, vol. 2, p. 100.

Luc, ont pu inviter les visiteuses du tombeau à se rappeler les enseignements de Jésus, puisqu'elles ont partagé son quotidien depuis le début de son ministère. Seul Luc laisse aussi entendre leur présence lors de la christophanie missionnaire, que les trois autres évangélistes réservent aux Onze. Il établit ainsi un pont entre les préceuses du mouvement Jésus et d'autres femmes disciples qui auront des rôles importants dans l'Église naissante. Et dans la péricope que l'on vient d'étudier, l'hagiographe complète sa pensée : ce rôle des femmes ne consiste pas seulement en un simple accueil matériel des prédicateurs itinérants, si nécessaire soit-il, et plus largement à une assistance matérielle à offrir aux hommes du mouvement. L'attention à la parole des envoyés du Seigneur est l'unique nécessaire pour tout disciple, homme ou femme; le Jésus de Luc y défend formellement de spolier de ce droit les femmes qui désireraient s'y consacrer entièrement. Cette visite de Jésus chez Marthe et Marie telle qu'on l'a interprétée confirme et complète ce que le troisième évangéliste a déjà dit des femmes : elles peuvent être disciples à part entière; elles sont des témoins valables des fruits de la conversion, même si, règle générale, l'exercice de leur témoignage est culturellement limité à la sphère privée de la communauté chrétienne; leur droit de se consacrer à l'étude de la parole – et éventuellement à son enseignement si on pense à l'exemple de Prisca – est enchâssé dans la volonté du Seigneur telle qu'elle nous parvient sous la plume de Luc.

On pourra s'être demandé à la lecture de ce chapitre : pourquoi avoir traité cette péricope en dernier, après les trois autres ? Pourquoi ne pas l'avoir placée tout de suite après celle sur les femmes qui accompagnaient Jésus puisque les textes se suivent dans l'évangile ? L'enchaînement de la courte synthèse qui précède indique déjà ce qui a présidé à ce choix. Notre texte ouvrait une fenêtre sur une problématique de la communauté chrétienne, bien plus qu'il ne racontait une anecdote de la vie du Jésus historique. Conséquemment, il convenait que le texte soit traité après le récit du tombeau vide, comme un aperçu des choix ultérieurs à faire pour ceux et celles qui étaient disciples du Christ. C'est ce statut de disciple qui justifie la prise de position du *κύριος* dans le récit. L'être disciple féminin a le droit, lui aussi, de s'exprimer selon ses charismes : hospitalité matérielle pour les femmes qui sont davantage du type « Marthe »; attention sans partage à la parole, à la spiritualité, chez celles qui ressemblent à Marie.

Pour conclure, on se questionnait en ouverture de chapitre à savoir s'il pouvait rester un *iota* significatif à ajouter sur ce texte, alors que tout semblait en avoir été dit,

depuis les Pères de l'Église jusqu'à aujourd'hui. Sans avoir abordé des thèmes qui n'ont jamais été traités, je crois qu'on y a néanmoins fait progresser la réflexion. Ainsi, il semble qu'on ait réussi à démontrer de manière convaincante que le texte de Marthe et Marie ne traite pas une question de ministères exercés par les femmes. On a pu y arriver grâce à une analyse de la terminologie *διακον-* et du verbe *θορυβάζειν*, à une étude attentive du contexte littéraire de la péricope ainsi qu'à l'examen minutieux de la parole des v. 41-42 en lien avec la théologie d'ensemble de l'évangile. De plus, on a tenté de démontrer, plutôt que de simplement affirmer, le lien existant entre notre récit et l'envoi en mission des soixante-douze disciples, ce qui a contribué à fonder solidement le *Sitz im Leben* du texte dans l'accueil des missionnaires itinérants. Finalement, on y a trouvé un autre exemple du rapport « annonce-accomplissement » entre les deux ouvrages, en montrant comment la priorisation par le Seigneur de l'attention à la parole comme unique nécessaire préparait élégamment le choix des Douze, dans la crise opposant Hébreux et Hellénistes en Ac 6, 1-6. Les quelques versets que l'on vient d'examiner illustrent encore brillamment l'art compositionnel de Luc et son souci de défendre la place légitime des femmes et leur rôle dans l'Église naissante.

TROISIÈME PARTIE

SYNTHÈSE DES ACQUIS ET HERMÉNEUTIQUE

Cette troisième et dernière partie, divisée en deux chapitres, sera, on s'en doute, beaucoup plus succincte que les précédentes. Il s'agira ici de mettre ensemble certaines données issues des analyses exégétiques et d'en tirer les conclusions qui s'imposent.

Dans le premier de ces deux chapitres, on rappellera d'abord brièvement les principales découvertes révélées par l'exégèse des péripécies étudiées. On tentera ensuite de justifier d'une manière plus globale des assertions plusieurs fois répétées : d'une part, Luc est un auteur qui valorise les femmes disciples; d'autre part, il ne pouvait pas aller plus loin qu'il ne l'a fait dans ses écrits, afin de ne pas heurter la culture de son milieu ambiant et ainsi nuire à la transmission de l'Évangile. Pour ce faire, on replongera dans ce qu'a pu être ce bouillonnement initial qui vit l'émergence de la foi chrétienne et des communautés primitives, cette période dont Luc cherche à rendre théologiquement compte dans ses *Actes*. On terminera par quelques considérations d'ordre méthodologique.

Le dernier chapitre traitera d'herméneutique. On tentera de fournir des éléments de réponse à quelques questions. Ainsi, comment les insistances rédactionnelles de Luc, sa manière de transiger avec les sources et les traditions orales, les contraintes qu'il a pu s'imposer, devraient-elles influencer l'Église catholique aujourd'hui dans son rapport à sa propre Tradition, tant biblique qu'ecclésiale ? Quel rapport doit-elle instaurer avec la culture actuelle ? Peut-on prétendre à une inculturation fructueuse si certaines pratiques séculaires demeurent intouchables ? Le cas-type du non accès des femmes aux ministères ordonnés nous servira d'exemple. On constatera cependant que ce n'est qu'une problématique parmi plusieurs autres qui pourraient être abordées à frais nouveaux, dans un rapport renouvelé et vivant à la Tradition. On mentionnera aussi quelques initiatives qui, déjà, changent le visage de l'Église d'ici, de l'intérieur et « hors les murs »¹.

¹ J'emprunte cette expression à A. MYRE, *Pour l'avenir du monde. La résurrection revisitée*, Montréal, Fides, 2007, p. 195ss, qui l'utilise pour décrire la situation de chrétiennes qui ne se reconnaissent plus dans l'intuition ecclésiale traditionnelle et s'en sont graduellement détachées.

CHAPITRE 8

LE TRAITEMENT LUCANIEN DU MOTIF DES FEMMES DISCIPLES : SYNTHÈSE DES DONNÉES ET CONCLUSIONS EXÉGÉTIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES

Dans ce chapitre visant à présenter les conclusions de la thèse, on fera d'abord un court rappel des constats issus de l'étude de nos quatre péricopes. La synthèse qui suivra, dans laquelle on tentera une rapide reconstruction des origines du christianisme, permettra de démontrer, si ce n'est déjà fait, que Luc n'est pas un auteur hostile aux femmes disciples ou cherchant à les réduire au silence, bien au contraire. Au plan méthodologique, on sera en mesure de constater l'apport précieux de la critique de la rédaction, utilisée telle qu'on la présentait en introduction, pour mieux saisir les insistances de Luc par rapport aux autres synoptiques, et même en lien avec *Jean*, en regard de notre sujet.

8.1 Les femmes disciples selon Luc : rappel des analyses exégétiques

Il n'est pas à propos de redire ici systématiquement tout ce qu'on retrouve dans chacune des synthèses des quatre chapitres exégétiques¹. On en rappellera simplement les points saillants et utiles à une juste évaluation de la critique de la rédaction chez Luc.

Considérons d'abord l'analyse de la première péricope étudiée : les femmes qui suivaient Jésus. Le point crucial de ce sommaire, qui fait état du déroulement du ministère itinérant de Jésus et où des femmes sont présentes en permanence, est d'abord qu'il existe et ensuite, qu'il soit placé où il est dans l'évangile lucanien. Il est non seulement situé au cours du ministère de Jésus, plutôt qu'en mention rétrospective lors de l'épisode de la croix comme c'est le cas en *Marc* et *Matthieu*, mais aussi dans la période de la mission originelle en Galilée. En faisant ce choix rédactionnel, Luc positionne un groupe de femmes, dont trois sont nommées, dans le ministère itinérant et faisant partie du cercle restreint de Jésus et des Douze. Elles partagent son intimité ainsi que les enseignements particuliers réservés aux futurs leaders du mouvement, enseignements dont elles pourront « se rappeler » le moment venu, ce qui fait d'elles des « témoins oculaires... depuis les origines » (Lc 1, 2-3).

¹ Le lecteur / la lectrice pourra y référer au besoin. La synthèse de l'analyse de Lc 8, 1-3, « Les femmes qui suivaient Jésus », se retrouve aux p. 158-161; celle de Lc 23, 49, « Les femmes témoins de la crucifixion », aux p. 184-185; celle de Lc 23, 55 – 24, 11, « Les femmes au tombeau », aux p. 255-259; finalement, la synthèse de Lc 10, 38-42, « La visite de Jésus chez Marthe et Marie », se retrouve aux p. 324-328.

Il semble en effet qu'il était important, pour le troisième évangéliste, qu'on puisse les imaginer présentes au fil de la mission, et dès la Galilée, lieu fondateur pour ceux et celles qui deviendront « serviteurs de la Parole » (Lc 1, 2).

De plus, elles supportent de leur mieux le mouvement, à l'aide de leurs ressources, bien limitées dans plusieurs cas, mais surtout avec l'apport de ce qu'elles sont, dans un engagement existentiel impliquant toute leur personne. Si Luc les fait habilement passer pour des patronnesses, c'est qu'il désire, tout en rendant compte de leur participation dans le mouvement Jésus, cautionner l'assistance matérielle ultérieure de riches donatrices, légitimant ainsi ce patronage à l'endroit de sa communauté. L'évangéliste dépeint ainsi ces femmes de Galilée comme des disciples modèles : elles sont en service; elles partagent le peu d'avoirs qu'elles ont, comme tous seront invités à le faire au sein des premières communautés, se comportant ainsi conformément à la théologie lucanienne quant à l'usage des biens.

Le second passage analysé, un simple verset, nous parle de la présence des femmes lors de la crucifixion. Celui-ci, contrairement au précédent, compte des passages parallèles en *Marc* et *Matthieu*, tout en ayant certains points communs avec *Jean*. L'analyse des particularités lucaniennes du verset a permis des constats rejoignant deux types d'objectifs : contrer des interprétations négatives de ce verset eu égard aux femmes, tout en valorisant, ici aussi, la manière qu'a Luc de se distinguer des deux autres synoptiques. Dans le premier cas, on a proposé que la présence des *γνωστοί*, présence propre à Luc, n'a pas pour objectif de porter ombrage aux femmes. Elle est plutôt conforme à sa manière de travailler, et ce de deux manières : en mettant en parallèle un groupe d'hommes avec celui des femmes, conformément à son habituelle technique de « pairage »; en annonçant déjà la présence future de deux groupes de protagonistes, soit les compagnons des Onze au matin de Pâques (Lc 24, 9.33) et la famille de Jésus dans la chambre haute, après l'ascension (Ac 1, 14). Dans le second type d'objectif, la manière qu'a Luc de se distinguer des synoptiques, l'étude du vocabulaire, le choix des mots, notamment en ce qui a trait à *συνακολουθῶσαι* et *ὁρᾶσαι*, valorisait l'importance des femmes en montrant qu'elles avaient suivi à titre de disciples et observaient la scène d'un voir *quasi* théologique, assurant ainsi la continuité du témoignage.

Ceci nous amenait naturellement à la troisième péricope, celle racontant la mise au tombeau du corps de Jésus et la découverte, le sabbat passé, du même tombeau désormais

vide et interprété par deux messagers. Les femmes, ces représentantes du meilleur du judaïsme, observent la disposition du corps chez *Luc*, alors qu'elles ne sont que des observatrices à l'extérieur du sépulcre chez *Marc* (Mc 15, 47) et *Matthieu* (Mt 27, 61). *Luc* ajoute donc des éléments par rapport à *Marc*, témoignant ainsi d'un souci de faire d'elles des témoins de tous les détails des événements.

La visite des femmes au tombeau le matin revêt aussi plusieurs traits particuliers. Sans en rappeler tous les détails, il importe d'en souligner encore une fois quelques-uns. Ainsi, les femmes sont invitées à se rappeler les enseignements de Jésus alors qu'ils étaient encore tous en Galilée. Même s'il est clair que ces enseignements, l'annonce de la passion et de la résurrection (Lc 9, 22), sont des créations post-pascales des évangélistes, *Luc* est le seul à indiquer que les femmes disciples en furent témoins et qu'elles peuvent donc maintenant, devant le tombeau vide, se rappeler et entrer dans une compréhension progressive des événements. Elles assurent ainsi la continuité du témoignage, non seulement en regard de l'identité du corps, mais aussi en lien avec les enseignements, donc la vie et la mission de Jésus désormais ressuscité. Qui plus est, l'annonce ne leur est pas faite afin qu'elles servent de commissionnaires au profit des Onze, comme c'est le cas en *Marc*, *Matthieu* et même *Jean*. Elles reçoivent la révélation pour elles-mêmes, à titre de disciples fidèles. Il demeure qu'elles iront témoigner « aux Onze et à tous les autres » (Lc 24, 9) et ne seront pas crues. *Luc* met ainsi, encore une fois, un groupe de femmes et d'hommes en parallèle : celles-ci expliquent à répétition ce qui se passe; eux refusent obstinément de croire. Le contraste est clair et les femmes y sont valorisées, une fois de plus. Le doute des Onze, qui comporte certainement un substrat historique comme on l'a vu, est doublé d'un embarras lié au genre chez *Luc*.

Depuis la crucifixion, *Luc* a eu le souci de décrire minutieusement les allées et venues des femmes. Après avoir suivi Joseph d'Arimatee et assisté à la mise au tombeau, les femmes *s'en retournent* (Lc 23, 56); revenues dès l'aube suivant le sabbat, elles reçoivent la révélation et *retournent* auprès des Onze et tous les autres (Lc 24, 9). *Luc* nous montre ainsi que les femmes sont demeurées avec les autres disciples constamment, outre leurs deux visites au tombeau, comme elles l'ont fait depuis la Galilée. Ce faisant, l'évangéliste laisse clairement entendre qu'elles sont encore là, avec les Onze et leurs compagnons, lors de la christophanie missionnaire de Lc 24, 36-51. C'est le seul évangile où d'autres personnes que les Onze sont présentes lors de l'envoi en mission : *Matthieu*

(Mt 28, 16) et Jean (Jn 20, 19) réservent cet envoi aux seuls Apôtres². Luc, en élargissant le nombre des témoins de la christophanie, jette ainsi les bases de l'Église telle qu'elle sera décrite dans les *Actes* : une Église au sein de laquelle des femmes ont joué un rôle actif, dans la foulée de celui que d'autres ont exercé au sein du mouvement Jésus, comme on l'a bien démontré. Compte tenu de la culture de l'époque, ce rôle, accomplissement de ce qui était présent en germe en Lc 8, 1-3, s'est essentiellement exercé dans la sphère privée des communautés chrétiennes, à titre d'hôtes, d'enseignantes, de leader, de prophètes ou de bienfaitrices. De même, Luc n'a pas placé de christophanie au tombeau : les femmes devaient en bénéficier au sein du groupe dont elles ont toujours fait partie.

On en arrive finalement à la quatrième péricope étudiée, soit celle de la visite de Jésus chez Marthe et Marie, une péricope qui fondait dans la vie et la parole de Jésus certains choix des communautés primitives. Celle-ci ne comporte pas de récit parallèle dans un autre évangile mais les personnages des deux sœurs se retrouvent également dans deux récits johanniques contigus : celui de la réanimation de Lazare et celui de l'onction de Béthanie. Une étude comparative des récits des deux auteurs m'a convaincue que la description de Marthe et Marie dans les trois récits était basée sur les personnalités réelles des deux sœurs, telles qu'elles ont traversé l'histoire jusqu'à Luc et Jean. Luc utilise ainsi ces deux figures éminentes du christianisme naissant avec deux objectifs précis. Premièrement, il souhaite vraisemblablement résoudre un problème autour de l'accueil des missionnaires itinérants, comme le contexte du récit a pu nous le montrer. Les hôtes de communauté peuvent ainsi légitimement accorder toute leur attention à la parole des prédicateurs itinérants au détriment de certaines de leurs obligations d'hospitalité et contrairement au rôle des femmes dans la société de l'époque : cela constitue même « la meilleure part » qui ne peut leur être enlevée. De plus, le récit cautionne l'élargissement des structures de leadership au sein de l'Église primitive, libérant les apôtres du « service des tables », quel qu'il soit, pour qu'ils se consacrent pleinement au service de la parole et à la prière (Ac 6, 1-6). Ce faisant, Luc offre une justification élégante à une nouvelle répartition des tâches, visiblement issue d'une situation conflictuelle grave dont il n'a laissé filtrer qu'un léger écho. L'analyse faite dans la présente thèse a de plus permis d'écarter, de manière convaincante me semble-t-il, les interprétations considérant ce récit comme une

² Rappelons qu'en *Marc*, le texte original ne comporte aucune christophanie. Le jeune homme au tombeau demande cependant d'aller dire à ses disciples et à Pierre qu'il les précède en Galilée et que là, ils le verront

tentative de réduire les femmes au silence ou une critique du leadership ministériel de certaines.

Après avoir rappelé les conclusions les plus importantes issues de l'analyse des textes, il est temps de voir comment celles-ci éclairent l'attitude de Luc à l'égard des femmes disciples.

8.2 Luc, un auteur qui valorise l'engagement des femmes disciples

Luc aurait pu rédiger autrement qu'il ne l'a fait : mentionner les femmes pour la première fois seulement lors de l'épisode de la crucifixion, comme le font Marc, Matthieu et Jean, plutôt que dans le ministère galiléen; utiliser le verbe *θεωπέω* plutôt que *δράω* lors de cet épisode, lequel aurait exprimé un « voir » plus banal; il aurait pu modeler l'attitude des femmes au tombeau sur celle que dépeint Marc, sans insister sur leurs allées et venues, ni sur leur souvenir des paroles de Jésus, en les envoyant porter une nouvelle qui ne leur aurait pas été destinée personnellement, si ce n'est à titre de commissionnaires, nouvelle qu'elles n'auraient pas transmise par peur; il aurait pu les faire repartir ou spécifier que la christophanie du soir de Pâques n'était offerte qu'aux Onze, pour que l'on soit sûrs de leur absence lors de cet épisode déterminant; il aurait pu cantonner les femmes dans leurs rôles traditionnels en faisant en sorte que son Jésus appuie la requête bien légitime de Marthe, au détriment du choix de Marie. Mais l'évangéliste fait autrement...

On voit bien que Luc n'est pas hostile aux femmes, du moins en ce qui concerne son approche du motif des femmes disciples dans l'évangile. C'est ce que la critique de la rédaction nous a déjà permis de constater. On peut aller un peu plus loin en discutant quelques questions additionnelles. Ainsi, pourquoi nier l'éligibilité des femmes lorsqu'il s'agit de remplacer Judas au sein des Douze, comme Luc le dit clairement en Ac 1, 21-22³ ? Karlsen Seim a fort justement affirmé que Luc hérite de listes traditionnelles, tant pour le remplacement de Judas par Matthias que lors de la nomination des Sept en Ac 6, 1-6. Elle ajoute:

« Both lists consisted exclusively of male names, and this fact has been built into the narrative in such a way that at the elections for leadership reported in Acts 1, 15-26 and

(Mc 16, 7). L'appendice ajouté ultérieurement raconte une christophanie « aux Onze, alors qu'ils étaient à table » (Mc 16, 14).

³ « Il y a des *hommes* qui nous ont accompagnés durant tout le temps où le Seigneur Jésus était au milieu de nous, en commençant par le baptême de Jean jusqu'au jour où il fut enlevé du milieu de nous; *il faut donc que l'un d'entre eux* devienne avec nous témoins de sa résurrection ». Je souligne.

6, 1-6 gender is an explicit criterion for eligibility: only men can be elected (...). The specification of the gender criterion implies, however, that the exclusive status of the men has to be explicitly stated; it is not automatically taken for granted. The presentation of women in the gospel story has actually launched them as natural candidates – not least for the task of which Acts 6, 1-3 speaks. But the historical fact that the twelve and the seven were men (...) means that the eligibility of women is disallowed, and leadership is defined as the business of men. »⁴

La question est de savoir qui dénie aux femmes l'éligibilité à faire partie des Douze ou des Sept. Qui définit le leadership en termes exclusivement masculins ? On ne peut le savoir avec certitude. Mais, à mon avis, et à la suite des analyses de la présente thèse, il serait étonnant que ce soit Luc lui-même, contrairement à ce que Karlsen Seim laisse entendre⁵. N'oublions pas qu'il écrit environ cinquante ans après les événements. Les choix ont été faits, Luc n'a rien eu à y voir et il tente ici de justifier une situation qui existe, particulièrement pour ses lecteurs – et lectrices – qui doivent attendre autre chose à la suite du portrait que l'auteur biblique a tracé des femmes disciples dans son évangile et aux rôles qu'elles semblent occuper au sein de la communauté, tels qu'on les a esquissés en première partie de thèse et au fil des analyses exégétiques. Ce faisant, il opère un peu comme en Ac 6, alors qu'il trouvait une justification théologique et ecclésiologique élégante à un élargissement des structures de leadership qui a vraisemblablement émergé à la suite d'un conflit important.

Poursuivant dans la même logique, Karlsen Seim soutient que Luc semble avoir deux attitudes contradictoires envers les femmes : une dans l'évangile, où les possibilités sont ouvertes; une autre dans les *Actes*, où elles s'amenuisent⁶. Il est vrai que, dans l'évangile, Luc montre l'attitude de Jésus comme singulière sous bien des aspects : rapport aux femmes, mais aussi à l'impur, aux étrangers, en regard du respect du sabbat ou des règles de pureté, etc... Dans cette mouvance, on aurait pu s'attendre à ce qu'il en soit systématiquement ainsi au sein de l'Église qui s'est inspirée de lui. Mais le récit du développement de cette dernière selon Luc est différent, notamment en ce qui concerne les rôles des femmes disciples, bien qu'on y observe un déploiement de ce qui était annoncé en Lc 8, 1-3. Cela tient à la nature des deux parties de son œuvre, laquelle est tributaire, à la

⁴ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 111-112.

⁵ T. KARLSEN SEIM affirme plus clairement encore à un autre endroit de son ouvrage, *The Double Message*, p. 160, que le texte des *Actes* reflète bien l'opinion de Luc : « The Lukan criteria for an apostle are listed in Acts 1, 21-22... ». Je souligne.

⁶ C'est une des principales conclusions de son ouvrage, T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 259, d'où le titre de la monographie.

fois des visées du mouvement mené par Jésus de Nazareth tel que dépeint par Luc et du processus de développement de l'Église. Il importe de brièvement s'y attarder.

Dans son premier tome, Luc dépeint son interprétation de l'événement Jésus. Tout en n'ayant aucunement l'intention d'écrire « l'histoire de Jésus » comme nous l'entendons, il rappelle dans ce premier volume certains événements passés, fondateurs du présent de la communauté; et il le rédige de manière à répondre aux interrogations de ses contemporains⁷. Son Jésus n'y est pas un créateur de nouvelle religion. Il cherche à réformer le judaïsme auquel il appartient et qui, à certains égards, s'est distancé de son intention originelle et de la volonté de Dieu⁸. Même si les femmes de son mouvement se manifestent en étant présentes avec lui et les Douze durant la mission itinérante, donc dans la sphère publique, le mouvement de Jésus exerce son influence dans ce que l'on pourrait considérer comme une sphère privée, au sein d'une religion, celle du judaïsme⁹. Mais il en va autrement dans les *Actes*.

Les récits d'enfance nous donnaient des clés de lecture de l'évangile, voire du double ouvrage dans son ensemble. Luc fonctionne de la même manière avec le premier chapitre des *Actes*. Il y met en place l'embryon de la première communauté des croyants : d'abord les Apôtres, les femmes, la famille de Jésus (Ac 1, 12-14), puis, les cent-vingt¹⁰ personnes assemblées. Il reconstitue le groupe des Douze en y adjoignant Matthias (Ac 1, 15-26), symbolisant les douze tribus du nouvel Israël. Mais surtout, il nous annonce le propos de son second tome dans le récit d'ascension qui l'inaugure. Il ne s'agit pas d'une maladroite répétition du récit similaire contenu dans l'évangile. Ces deux narrations du

⁷ Comme le souligne T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 260, dans les dernières lignes de sa conclusion, ces traditions au sujet de Jésus « ...are located in the past and given the character of remembrance. (...) Luke's own employment of the motif of 'memory' shows that it is precisely in the remembrance of this past story that the key to critical insight and to a new evaluation and a new understanding is to be found ».

⁸ Pensons notamment à la règle concernant le respect du sabbat. Celle-ci fut édictée afin que personne en Israël ne revive les conditions de servitude et de travail sans repos qui prévalaient en Égypte (Dt 5, 12-15). Même le serviteur, la bête ou l'étranger ont maintenant le privilège de se reposer. Malheureusement, les multiples prescriptions visant à assurer un juste respect de la loi en cette matière en étaient venues à asservir les humains. Jésus, par ses nombreuses guérisons le jour du sabbat (Lc 4, 31-37.38-39; 6, 1-16; 13, 10-17; 14, 1-6), montre que le respect de la loi est subordonné au bien-être de l'humain, dont les guérisons sont un signe.

⁹ Cela est vrai pour le statut des femmes, mais aussi pour la majorité de ses dérogations aux règles, non celles de l'Empire, mais celles du judaïsme. C'est d'ailleurs pourquoi les autorités juives auront un certain mal à convaincre Pilate de faire exécuter Jésus : par trois fois, le procureur dira ne rien trouver en cet homme qui mérite la mort (Lc 23, 4.13-16.20).

¹⁰ Il est évident que le nombre « cent vingt » n'est pas choisi au hasard, pas plus qu'il ne témoigne d'un décompte exact. Selon I.H. MARSHALL, *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary*, (TynNTC), Leicester – Grand Rapids, Inter-Varsity Press – Eerdmans, 1980, p. 64, « ... in Jewish law a minimum of 120 Jewish men was required to establish a community with its own council ».

même événement constituent un pont entre les deux ouvrages, mais chacune des versions a sa propre fonction, à la fois littéraire et théologique, dans le livre qui la contient¹¹.

Dans l'évangile, après avoir signifié aux Onze et à leurs compagnons qu'ils seraient les témoins de sa mort et sa résurrection, après leur avoir promis une puissance d'en haut, le Ressuscité les mène à Béthanie, les bénit, se sépare d'eux et est emporté au ciel (Lc 24, 50-51). Ce récit d'ascension clôture le cycle de Jésus et nous laisse dans l'expectative de la suite, attendue à Jérusalem où tous sont sans cesse dans le temple à bénir Dieu (Lc 24, 52-53). Dans cette logique, on pourrait croire que le récit d'ascension des *Actes* ouvre la mission ecclésiale mais ce n'est pas le cas : c'est la venue de l'Esprit qui occupe cette fonction (Ac 2). Le second récit d'ascension fonctionne plutôt comme une mise en contexte, reflétant les questionnements qui agitent la communauté au temps de la rédaction du double ouvrage : quand le Christ reviendra-t-il ? Israël redeviendra-t-il un Royaume comme au temps du roi David ? Que faire en attendant ? C'est une sorte de prélude, d'état de la question, avant l'élan fondateur que constitue la Pentecôte.

Le prologue qui le précède, constitué des cinq premiers versets du livre, est une réminiscence des événements du soir de Pâques. Ce faisant, le contexte spatio-temporel demeure le même que dans le récit évangélique. La mention des apparitions pendant quarante jours (Ac 1, 3) ne devrait pas nous leurrer : elle est le symbole d'une formation initiatique pour les Onze avant leur mission apostolique particulière, comme les quarante jours au désert l'avaient été pour Jésus. Elle vise à légitimer leur autorité et la place

¹¹ C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles. Preliminary Introduction and Commentary on Acts I - XIV*, vol. 1, Edinburg, T & T Clark, 1994, p. 61-62, considère pour sa part que seuls les v. 1-14 fonctionnent comme une introduction au second volume de Luc. Ces versets trouvent des parallèles dans l'évangile alors que le remplacement de Matthias, v. 15ss, n'en a pas et amène plutôt une progression des événements. De même, B. WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids – Carlisle, Eerdmans – Paternoster Press, 1998, p. 105. I.H. MARSHALL, *The Acts of the Apostles*, p. 55, considère plutôt que les seuls v. 1-5 constituent le résumé de l'évangile, les matériaux neufs débutant aux v. 6ss. L.T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, (SPs 5), Collegeville, Liturgical Press, 1992, p. 28, interprète Ac 1, 1-11 comme une récapitulation de la fin de l'évangile, une variante plus élaborée des paroles et des gestes rapportés en Lc 24, 36-53, voire une revue de l'évangile dans son ensemble. Selon lui, les variantes entre ces deux péripécies ne devraient pas distraire le lecteur. Je considère qu'il néglige ainsi d'importantes particularités de ce récit par rapport au premier, tout en faisant fi de la manière lucanienne d'introduire ses deux ouvrages. B. WITHERINGTON, *ibid.*, p. 107-108, soutient aussi qu'il ne faut pas se laisser distraire par les divergences entre les deux récits d'ascension; mais il affirme aussi qu'il ne faut pas négliger la fonction narrative de chacun de ces deux récits, l'un clôturant le premier volume et l'autre introduisant ce qui va suivre. Pour une étude plus large des parallélismes fréquents entre différents passages du double ouvrage lucanien, voir C.H. TALBERT, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, Missoula, SBL – Scholars Press, 1974.

particulière qu'ils occupent au sein de l'Église et non à témoigner d'un délai de quarante jours ayant réellement existé entre la résurrection et l'ascension¹².

Le récit proprement dit s'ouvre sur une question des Onze : « Seigneur, est-ce en ce temps que tu rétablis la royauté pour Israël ? ». Pour bien comprendre cette question, il faut faire un détour dans les premières décennies ayant suivi la résurrection. Les Apôtres et autres disciples de Jésus, hommes et femmes, prennent graduellement conscience de la portée cosmique des événements survenus, soit la mort et la résurrection de Jésus. Ils et elles, inspirées par le Souffle dont le Ressuscité est maintenant dépositaire et qu'il a répandu sur eux (et dont Ac 2, 1-36 est le récit imagé, raconté après coup), commencent à interpréter, dans la ligne de la foi juive, que cette résurrection de Jésus n'est que le prélude de la résurrection finale, à advenir lors du retour du Seigneur. La fièvre eschatologique bat son plein comme en font foi les premières lettres de l'apôtre Paul, notamment la première aux Thessaloniens : « Nous, les vivants, qui seront restés jusqu'à la venue du Seigneur, nous ne devancerons pas du tout ceux qui sont morts (...) ensuite nous, les vivants, qui seront restés, nous serons enlevés... sur les nuées » (1 Th 4, 15b.17). On croit à l'imminence de la parousie, si bien que Paul lui-même croit qu'il sera encore là, avec plusieurs autres, au moment du retour du Seigneur. Il le croit encore quelques années plus tard, comme en témoigne sa lettre aux Corinthiens : « Le temps est écourté » (1 Cor 7, 29)¹³.

Mais le temps passe. Les Chrétiens meurent, notamment Pierre et Paul. La fièvre eschatologique s'estompe. Ce n'est pas sans raison que les évangélistes préviendront leurs

¹² Bien que B. WITHERINGTON, *The Acts of the Apostles*, p. 108, considère le nombre quarante comme symbolique, il soutient avec plusieurs auteurs qu'il s'est écoulé un délai important entre la résurrection et l'ascension, comme le suggèrent selon lui 1 Cor 15, de même que la clôture des évangiles de *Matthieu* et *Jean*. Sa position est critiquable à deux égards : premièrement, l'auteur semble considérer l'ascension comme un fait historique observable, ce qui ne fut évidemment pas le cas; deuxièmement, on ne peut dissocier résurrection et ascension qui sont les deux composantes de l'exaltation du Christ. Cette dissociation résurrection/ascension dans le récit lucanien serait plutôt, à mon avis, un artifice littéraire de l'évangéliste, voulant rendre compte de l'état du Ressuscité, de sa présence auprès de Dieu, et le faisant dans les normes de la spatialité de l'époque. Toutes les apparitions seraient donc effectivement survenues après l'événement résurrection/ascension. B. WITHERINGTON, *ibid.*, p. 109, souligne d'ailleurs plus justement que *Luc* et *Actes* présentent la totalité des apparitions avant l'ascension afin que l'objet de la mission soit clair : témoigner des événements terrestres de la vie de Jésus, non d'événements transcendants ayant eu lieu après son départ.

¹³ C'est d'ailleurs pourquoi le fait d'être circoncis ou la condition de vie des esclaves deviennent secondaires : on n'en a plus pour longtemps (1 Cor 7, 17-24). De même, dans les temps de turbulence à venir, il vaut mieux être pleinement consacré au Seigneur, d'où l'apparente préférence de Paul pour le célibat : c'est une question de circonstances (1 Cor 7, 8-9.31b-35).

communautés respectives de ne pas s'affadir et de demeurer vigilant¹⁴. Et c'est aussi pourquoi Luc, dans son second récit d'ascension, répond de deux manières. Premièrement, il repousse les attentes à un temps indéterminé : « Il n'est pas à vous de connaître les temps ou les moments que le Père a fixés de sa propre autorité... » (v. 7). Le retour du Seigneur ne peut donc être prévu et on ne peut demeurer en suspens dans l'intervalle. Mais Luc va plus loin en ce qu'il déplace les attentes : « ... mais vous recevrez une puissance venant du Saint Esprit et vous serez mes témoins à Jérusalem et dans toute la Judée et en Samarie et jusqu'à l'extrémité de la terre » (v. 8). Il n'est plus question de rétablir la royauté d'Israël, mais il faut plutôt témoigner de Jésus. Là se situe la réponse à l'ambivalence qui devait exister au sein de la communauté de Luc. La guerre juive a eu lieu et on a dû croire brièvement que cette révolte contre les autorités romaines était le début du rétablissement d'Israël. Mais Jérusalem fut détruite et les espoirs se sont, là aussi, envolés. Luc dit à son Église qui commence à s'institutionnaliser qu'elle doit le faire en harmonie avec les pouvoirs en place parce que ce que Jésus a inauguré n'est pas un rétablissement politique mais une réforme spirituelle, l'instauration d'un autre type de Royaume fondé sur le témoignage sous la mouvance de l'Esprit¹⁵, et que le messianisme dont elle est tributaire est de type pneumatique et non politique.

Luc en rajoute encore, afin de s'assurer que son message soit compris. Faisant, comme au tombeau, intervenir deux hommes en vêtements blancs, ceux-ci disent : « Hommes de Galilée, pourquoi restez-vous là à regarder vers le ciel ? » (v. 11a). Il ne s'agit plus d'attendre le retour du Seigneur en regardant le ciel : il s'agit de s'engager et d'agir, sous la mouvance de l'Esprit qui, rappelons-le, anime déjà la communauté depuis quelques décennies au moment où Luc écrit. L'évangéliste indique donc comment il voit le développement de l'Église : l'eschatologie est indéfiniment repoussée, il n'est plus question d'attendre béatement mais de témoigner de Jésus. Et comme l'horizon n'est plus le rétablissement d'un royaume temporel, il faut vivre dans le monde où le Seigneur nous envoie : à Jérusalem, en Judée, en Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre. Le second livre de Luc cherche donc à montrer comment cela doit se faire.

Un mouvement appelé à s'inscrire dans la durée ne peut cependant pas s'organiser comme un regroupement charismatique transitoire. Dans les faits, l'Église ne pouvait faire

¹⁴ On en retrouve plusieurs exemples : Lc 12, 35-48//; Lc 14, 34-35//; Lc 17, 23-37//.

autrement que de s'institutionnaliser, sous peine de disparaître : « Un groupe social donné qui doit son origine à une puissance charismatique s'opposant à une structure établie, en vient inévitablement lui aussi, pour ne pas sombrer dans le désordre ou pour consolider son existence, à définir des normes et à s'organiser de façon stable, à s'institutionnaliser »¹⁶. Mais ce n'est pas tout. En effet, l'élaboration d'institutions ne suffit pas à assurer la survie d'un mouvement religieux. Rodney Stark a élaboré un modèle en huit points établissant les règles à suivre afin qu'un nouveau mouvement religieux ait des chances de survie et connaisse du succès¹⁷. Un de ces points est en lien avec notre propos, alors qu'un facteur de succès est le maintien d'un niveau de tension moyen avec l'environnement : il faut maintenir un équilibre délicat entre la conformité et la déviance¹⁸. Le mouvement chrétien était effectivement déviant face à plusieurs caractéristiques de son environnement : pensons notamment au refus de rendre un culte à l'empereur, à la vénération d'un Dieu unique, à la préférence subversive pour les pauvres, aux rapports entre personnes de classes sociales différentes au sein de la communauté; par contre, le peu de place des femmes dans les structures institutionnelles publiques de la nouvelle religion entraînait vraisemblablement dans les concessions de conformité au milieu social ambiant¹⁹.

¹⁵ L.T. JOHNSON, *The Acts of the Apostles*, p. 29 définit le Royaume de Dieu comme « ...the rule of God over human hearts ».

¹⁶ G. BONNEAU, *Prophétisme et institution...*, p. 10. Voir aussi M. WEBER, *Économie et société*, vol. 1, Paris, Plon, 1971 (1956), p. 249-261; J.G. GAGER, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1975, p. 67, souligne, à la suite de Max Weber, qu'un mouvement né d'une autorité charismatique ne peut survivre comme tel. Il ajoute : « Various manifestations of attenuated charisma may survive the period of transition from no rules to new rules, but *if a movement is to survive and flourish* it must reach a settled state of one kind or another ». L'italique est dans le texte. Sur le phénomène d'institutionnalisation en général, on peut aussi consulter P.L. BERGER et T. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, Doubleday, 1966, partic. p. 47-92. Dans un autre ordre d'idée, il ne faut pas confondre cette institutionnalisation avec la repatriarcalisation des communautés dont parle E. Schüssler Fiorenza. On a traité cette question dans le premier chapitre, alors qu'on a démontré que ces premières communautés, même les regroupements informels que l'on a évoqués, étaient aussi sensiblement « organisés » sous le modèle patriarcal. Il y existait un certain leadership comme en témoignent les lettres de Paul : embryonnaire certes, non clairement défini, mais un leadership tout de même. Ce que l'on présente dans ces pages quant au développement de l'Église n'entre donc pas en contradiction avec ce que l'on a dit en ouverture de thèse.

¹⁷ R. STARK, « How New Religions Succeed: A Theoretical Model », dans D.G. BROMLEY et P.E. HAMMOND, éd., *The Future of New Religious Movements*, Macon, Mercer University Press, 1987, p. 11-29. L'auteur illustre les diverses caractéristiques de son modèle en prenant des exemples tirés des Mormons, du mouvement Science chrétienne, de l'Église paulinienne du 1^{er} siècle et de l'Islam. Il définit le « succès » d'un mouvement religieux comme suit : « I define success as a continuous variable based on the *degree to which a religious movement is able to dominate one or more societies*. Such domination could be the result of conversion of the masses, of elite, or both. By dominate, I mean to influence behavior, culture, and public policy in a society » (p. 12). L'italique est dans le texte.

¹⁸ R. STARK, « How New Religions Succeed », p. 15-16.

¹⁹ Sur la question des relations entre le christianisme et l'Empire, on peut encore ici consulter J.G. GAGER, *Kingdom and Community*, notamment les chapitres 4 et 5. Un autre point du modèle de Stark ne manque pas

Dans les faits, lorsque Luc écrit, plusieurs étapes ont été franchies. Des décisions ont été prises, les premiers regroupements de Chrétiens ont évolué, une organisation communautaire est en train de se mettre en place. L'hagiographe cherche à montrer que cela doit se poursuivre, qu'il faut s'organiser pour vivre au sein du monde où les Chrétiens sont envoyés, sans attendre un retour imminent du Seigneur. C'est de cette évolution, d'un mouvement charismatique/prophétique sans structure et en attente imminente de la parousie vers une religion en voie d'institutionnalisation, dont les *Actes* cherchent à rendre compte. Mais l'auteur biblique cherche surtout à montrer comment ce présent de la communauté est fondé sur l'action de l'Esprit, lequel continue à l'accompagner afin d'accomplir la mission confiée par le Ressuscité « jusqu'aux extrémités de la terre ». C'est dans cette optique d'ensemble qu'il faut lire les *Actes* : une mission publique, qui doit s'exercer au sein de l'Empire, sans limite de temps ou d'espace. Luc en présente un portrait harmonieux, voire idéalisé, parce que cette évolution se fait sous la mouvance de l'Esprit. Mais comment cette transformation affecte-t-elle les femmes de la communauté ?

Durant la période effervescente où l'attente eschatologique était à son apogée, le culte s'est déplacé du temple vers la maison. Les communautés, petits noyaux de chrétiens, s'y réunissent. Conséquemment, la liberté y était plus grande en regard des normes sociales qu'on ne heurte pas de front ni ouvertement. Les femmes pouvaient plus aisément, dans cette sphère doublement privée que constituait une communauté marginale se réunissant dans une maison particulière²⁰, exercer un certain leadership, celui-ci découlant bien souvent de leur prophétisme charismatique. Bonneau souligne, dans son ouvrage, que l'importance de ce prophétisme, tant féminin que masculin, aurait évolué de façon inversement proportionnelle à l'institutionnalisation de l'Église : lorsque cette dernière en est à ses débuts, l'activité prophétique est intense; plus elle est structurée et organisée, plus l'importance des prophètes est supplantée par celle des leaders occupant des fonctions

d'intérêt : le nouveau mouvement doit s'inscrire dans une continuité culturelle avec les religions des sociétés auxquelles ils appartiennent. Dans le cas du christianisme paulinien, particulièrement comme Luc le décrit dans les *Actes*, celui-ci s'avère en lien avec le judaïsme dont il est issu, lequel jouissait d'une reconnaissance officielle dans l'Empire; mais, encore plus important selon Stark, il était culturellement en continuité avec le paganisme classique environnant, notamment dans sa proclamation de « Fils de Dieu », alors que les cultes païens foisonnent de femmes mortelles fécondées par un dieu. Ce point est traité dans R. STARK, « How New Religions Succeed », p. 13-15.

²⁰ T. KARLSEN SEIM, « The Gospel of Luke », p. 752-755, décrit l'activité de femmes dans les clubs ou associations gréco-romaines. Alors qu'elles exercent leurs occupations dans la sphère privée de l'existence, ces rencontres tenues dans les maisons « ...created an intermediary zone in which the public and the private converged » (p. 753), alors qu'elles reçoivent ou hébergent chez elles des prédicateurs ou des philosophes. Le

définies. Cette étude est intéressante en ce qu'elle nous renseigne, indirectement cela va sans dire, sur la place des femmes dans les communautés chrétiennes : plus les communautés se sont institutionnalisées, moins les femmes y ont occupé des fonctions de leadership et moins leur prophétisme eut d'influence²¹.

Mais au départ, le prophétisme et, conséquemment, le leadership féminin est à son apogée. Ce leadership transparait d'ailleurs parfois dans certaines lettres pauliniennes, notamment dans les salutations qui apparaissent en clôture de celles-ci. La lettre aux Romains est particulièrement éloquente à cet égard. Dans le chapitre 16, Paul salue vingt-six personnes par leur nom, dont huit femmes : Phoébé, ministre de l'Église de Cenchrées et protectrice de Paul (v. 1-2); Prisca, avec son mari Aquila, qui est qualifiée de collaboratrice, *συνεργούς*, qui a risqué sa vie pour sauver Paul et qui dirige avec son mari une église dans leur maison (v. 3-5); Junia et son mari Andronicus qui ont partagé la captivité de Paul, étaient chrétiens avant lui et sont, tous deux, qualifiés d'apôtres éminents (v. 7); on retrouve aussi Marie (v. 6), Tryphène, Tryphose et Persis (v. 12) ainsi que Julie (v. 15). À ces huit femmes, il faut en ajouter deux autres non nommées : la mère de Rufus (v. 13) et la sœur de Nérée (v. 15). Si l'on prend pour acquis que Paul ne salue pas chaque membre de la communauté de manière spécifique, alors il faut croire qu'il nomme les plus éminents et peut-être quelques autres avec qui il a des liens personnels. Quoi qu'il en soit, sur les sept premières personnes mentionnées, quatre sont des femmes et trois, Phoébé, Prisca (avec Aquila) et Junia (avec Andronicus), bénéficient des descriptions les plus élaborées. On retrouve aussi la mention de deux femmes, Évodie et Syntyche, en Phil 4, 2-3. Vraisemblablement, elles sont en conflit et Paul invite un autre membre influent de la communauté à leur venir en aide, « car elles ont lutté avec moi pour l'évangile ». Le souci de Paul quant à leur entente démontre qu'elles sont importantes au sein de la communauté et que cette dernière peut éventuellement souffrir de leur conflit. Dans cette période de rédaction des lettres pauliniennes authentiques, on voit donc que des femmes avaient une

déplacement du culte chrétien, du temple vers la maison, au cœur du domaine de la femme, fait qu'elle se retrouve au centre de la vie communautaire et peut y prendre une place accrue.

²¹ G. BONNEAU, *Prophétisme et institution...*, p. 16-19. Comme on l'a souligné dans le chapitre sur les femmes au tombeau, l'auteur propose une division de l'histoire du prophétisme chrétien en quatre parties. À chacune des périodes, l'auteur associe les écrits ou les traditions élaborés durant ce laps de temps. On peut ainsi établir un lien entre la présence du prophétisme et du leadership féminin et les divers écrits ou traditions néo-testamentaires. Les éléments utiles à notre propos s'étendent sur trois des quatre périodes : 1) première période (ans 30-65 env.), comprend entre autre les lettres authentiques de Paul et les traditions du livre des Actes; 2) deuxième période (ans 65-85 env.), où l'auteur situe la rédaction de *Marc*, *Luc* et *Actes* et *Matthieu*;

position bien en vue au sein de leur communauté, sans qu'on sache tout à fait quelle fonction y était attachée, sauf peut-être dans les cas de Phoébé et Prisca. Mais de toute manière, comme l'institutionnalisation en est à ses débuts, les fonctions des femmes et des hommes ne sont pas encore clairement définies.

Devant le retard de la parousie, les communautés ont été forcées de s'organiser de manière plus permanente. La fièvre eschatologique s'estompe et le prophétisme charismatique s'essouffle. Comme le dira Bonneau : « ...le processus institutionnel, qui entame doucement sa marche dans la première période, atteint alors son plein régime »²². C'est l'époque de la rédaction des synoptiques. Si Marc cherche à reconforter une communauté persécutée, à résoudre les conflits d'autorité tout en préservant l'activité prophétique²³, la transition semble se dérouler beaucoup plus harmonieusement au sein de la communauté lucanienne. Pour Luc, il n'existe pas de conflit entre institutionnalisation et mouvement prophétique, puisque « ... l'Église, investie de l'Esprit et entièrement composée de prophètes, progresse à la suite du prophète Jésus et de ses apôtres »²⁴. C'est pourquoi Luc choisit de présenter le développement de l'Église sous un jour unifié, minimisant les conflits, les résolvant dans l'harmonie (comme c'est le cas en Ac 6), faisant ainsi état, dans tout son second tome, « ...d'une transition ministérielle qui consolide les offices de son temps »²⁵ parce que fondée sur Jésus, les apôtres, les anciens, avec l'Esprit en guise de fil conducteur.

Le livre des *Actes* propose une relecture théologique de l'expansion de la foi chrétienne dans l'Empire au cours des premières décennies. Cette expansion, et la prédication qui en fut la source, relèvent essentiellement de la sphère publique comme plusieurs grands discours des *Actes* nous le laissent entrevoir. Il aurait donc été étonnant, en regard de ce que l'on a vu en début de thèse sur la place des femmes dans la société, que Luc leur y ménage une place prépondérante. On se demande d'ailleurs pourquoi Karlsen Seim, comme bien d'autres, semble s'en offusquer. Parlant du remplacement obligatoire de

3) troisième période (ans 85-100 env.), où on retrouve notamment les deutéro-pauliniennes et la littérature johannique (évangile, lettres et apocalypse).

²² G. BONNEAU, *Prophétisme et institution...*, p. 17.

²³ Voir G. BONNEAU, *Prophétisme et institution...*, p. 18.

²⁴ G. BONNEAU, *Prophétisme et institution...*, p. 18. Cela se vérifie par la reprise, en ouverture des *Actes*, de la prophétie de Joël, où effectivement, tous deviennent prophètes : fils et filles, serviteurs et servantes de Dieu (Ac 2, 17-18).

²⁵ G. BONNEAU, *Prophétisme et institution...*, p. 117. Pour plus de détails sur le travail littéraire de Luc en regard du prophétisme et de l'institutionnalisation, consulter le chapitre 5 de l'ouvrage de Bonneau, p. 95-138. La description de la stabilisation des ministères est plus spécifiquement décrite aux p. 116-138.

Judas par un homme, elle dit : « ... this is a consequence of Luke's restricted and special concept of apostleship and acceptance of the public sphere as a man's world »²⁶. Luc pouvait-il faire autrement que d'accepter le fait que la sphère publique soit le domaine des hommes ? Le christianisme naissant n'est encore qu'un marginal mouvement religieux qui se doit de conserver certains points de jonction avec le judaïsme s'il veut continuer à bénéficier du statut particulier de cette religion au sein de l'Empire²⁷. La place des femmes, du moins dans la sphère publique et les fonctions officielles, se doit aussi de respecter certains usages. Luc a valorisé les femmes disciples autant qu'il le pouvait dans son évangile, parfois entre les lignes comme c'est le cas pour leur présence à la christophanie du soir de Pâques; il cherche maintenant, dans cette description de ce que doit devenir l'Église, à ménager un espace de bonne entente entre le christianisme et les autorités civiles, afin d'assurer l'acceptation de la nouvelle religion dans l'Empire²⁸. Même si son double ouvrage était destiné à sa communauté et non pas au « public », Luc ne pouvait pas y prôner une révolution sociale. Il pouvait tout au plus valoriser l'engagement des femmes au sein de la communauté, ce qu'il a fait comme on l'a abondamment démontré, tout en incitant le christianisme « public » à se conformer aux mœurs impériales.

Plusieurs auteures sont de cet avis, notamment ceux et celles qui prennent sérieusement en compte les contraintes sociologiques de la société patriarcale et androcentrique d'où le christianisme a émergé. C'est ce que soulignent les frères Stegemann :

²⁶ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 162. Dans son commentaire, « The Gospel of Luke », p. 752, l'auteure va dans le même sens en disant : « The invisibility of the women does not reflect the actual reality but is a construction that is ideologically undergirded and maintained ». Il est étonnant qu'elle dise cela, surtout dans un commentaire sur l'évangile. Pour en revenir à la citation mentionnée ci haut, je partage son opinion lorsqu'elle parle du concept « d'apostolat », tout particulier chez Luc. Seuls les Douze sont apôtres et ils le sont pour devenir témoins de la résurrection et ce, de manière bien transitoire. En effet, à la mort d'un des Douze, Jacques frère de Jean (Ac 12, 2), celui-ci ne sera pas remplacé. Et, après Ac 15, on n'entendra plus parler de ces mêmes Douze, si importants au départ. Lorsque l'annonce de l'Évangile se déplace en terre païenne, elle semble ne plus avoir besoin de ce symbole des douze tribus restaurées que constituaient les apôtres.

²⁷ Comme le mentionne E. STEVENSON, « Some Insights from the Sociology of Religion into the Origin and Development of the Early Christian Church », *ExpT* 90 (1979) 300-305, p. 304 : « In order to preserve their religious freedom they had to be accepted as Jews by the Romans, which meant maintaining good relations with wider society, and it was this mutual tolerance which enabled the Church to survive and grow ». Je souligne.

²⁸ Certaines auteures considèrent que Luc restreint volontairement le ministère féminin, contrairement à ce qui est soutenu dans cette thèse, mais qu'il le fait justement pour ne pas heurter les normes morales du monde dans lequel il vit. Ainsi, P. THIMMES, « The Language of Community... », p. 242, qui est tout de même relativement hostile à Luc, soutient qu'il relègue délibérément les femmes aux marges de ce qui fait véritablement la communauté : la proclamation et le leadership; aussi M.A. GETTY-SULLIVAN, *Women...*,

« ... the Christ-confessing communities' longing for recognition by the Roman majority society led to a minimalization of the political and cultural deviance of the Christ-confessing groups. (...) Both motives, pressure to adapt and interest in recognition, can still be applied to Luke, for his traditional picture of women may have been determined by this pressure to adapt – whether objective or subjective. Also both motifs can be applied to the pressure toward the subordination of women, which is recognizable in Colossians and Ephesians, as well as in 1 Peter. »²⁹

Dans un tel type de société, il faut reconnaître que la prédication publique aurait été ardue pour des femmes, voire impensable³⁰. Elles auraient été en butte à une certaine hostilité, voire au danger³¹. Mais, encore plus important pour la transmission du message évangélique, elles auraient probablement eu plus de mal à être crues. Rappelons, pour s'en convaincre, la citation de l'intellectuel païen Celse, hostile au christianisme, qui attaque la crédibilité du témoignage de Marie de Magdala : « ... mort, il ressuscita et montra les marques de son supplice, comment ses mains avaient été percées. Qui a vu cela ? Une exaltée, dites-vous, et peut-être quelque autre victime du même ensorcellement... »³².

Kraemer nuance davantage³³. Il reconnaît que, pour plusieurs auteures, le leadership des femmes a rapidement rencontré une forte opposition dans le christianisme parce qu'il ne fallait pas que celui-ci entre en conflit avec les mœurs environnantes. Sans être en désaccord complet, il souligne néanmoins que des femmes avaient parfois des rôles de leadership cultuel dans certains cultes païens³⁴. Il ne croit donc pas que l'acceptation de la nouvelle religion dans l'Empire ait été l'enjeu primordial pour écarter les femmes du leadership, notamment cultuel. Pour lui, trois éléments, parmi d'autres, posaient problèmes dans cette religion issue du judaïsme. D'abord, il aurait été mal vu que des femmes en position de leadership puissent exercer une autorité sur les hommes : les cultes païens où les femmes exerçaient un rôle cultuel étaient réservés aux femmes. Un second point était le

p. 193, qui souligne le souci de Luc à montrer qu'être chrétien n'entraîne pas en conflit avec les normes de l'Empire en regard de la conduite des hommes et des femmes.

²⁹ E.W. SETEGMANN et W. STEGEMANN, *The Jesus Movement*, p. 406. À la suite de Schottroff, les auteurs reconnaissent que ces motifs sont insuffisants pour expliquer la position des Pastorales à l'égard des femmes, laquelle devait provenir de cercles extrêmement conservateurs et misogynes (voir p. 406-407).

³⁰ Ainsi que le souligne J.D.G. DUNN, *Jesus Remembered*, p. 537.

³¹ Ce serait pourquoi, selon C. RICCI, *Mary Magdalene...*, p. 189, Jésus lui-même n'aurait pas donné mission aux femmes de prêcher de la même manière qu'il l'a fait pour les hommes.

³² ORIGÈNE, *Contre Celse*, p. 415.

³³ R.S. KRAEMER, *Her Share of the Blessings*. L'ensemble de ce qui suit est tiré de sa synthèse, p. 191-198.

³⁴ Il importe cependant de rappeler ce qu'on en a dit au second chapitre de la thèse : ces cultes, destinés exclusivement aux femmes, renforçaient en fait les valeurs traditionnelles comme le mariage, l'époux unique, la procréation, et opposaient un frein à l'émancipation grandissante des femmes. Seul le culte d'Isis faisait exception, mais il fut éradiqué dans l'Empire à cause de son caractère menaçant pour les valeurs traditionnelles, comme on l'a dit.

fait que la divinité vénérée dans le christianisme était unique et présentée en termes masculins. En effet, les femmes exerçaient des fonctions au sein des cultes de déesses, non de dieux. La nouvelle religion vénérât un Dieu unique, décrit en termes mâles et qui s'était révélé par la médiation d'un homme. Le problème était grand. Mais la raison que l'auteur qualifie en bout de ligne de « suffisant and persuasive » est plutôt que, au moment de la christianisation de l'Empire, l'égalitarisme du mouvement Jésus était incompatible avec la structure sociale et la cosmologie d'une société aussi solidement résautée, aux règles circonscrites et définies, comme celle de l'Empire romain³⁵.

Comme on le voit, on ne peut traiter la place des femmes dans le christianisme primitif sans prendre en compte le contexte dans lequel ce christianisme a pris naissance et s'est développé. C'est ce constat qui nous a poussée, en ouverture de thèse, à consacrer un long chapitre au contexte socio-religieux et à la situation des femmes. Sans ce portrait bien en tête, nous sommes trop facilement portées à juger les choix de Luc à la lumière des mœurs de notre époque plutôt que de la sienne. Cela est un anachronisme ethnocentrique qui fait adopter des positions et des jugements erronés sur l'histoire et ses acteurs. Les deux méritent mieux et c'est ce que l'on a tenté de faire.

Pour en revenir brièvement aux choix rédactionnels de Luc, s'il fallait encore ajouter des arguments à ce qui a été dit, rappelons-nous que l'hagiographe a choisi de concentrer son second tome sur l'action de l'Esprit, mais un Esprit agissant particulièrement à travers les deux figures dominantes que furent Pierre et Paul. À côté d'eux, le reste du groupe des Onze demeure presque invisible, si ce n'est de Jean qui apparaît aux côtés de Pierre en Ac 3 – 4; 8, 14-25, mais dont les propos ne sont jamais cités³⁶. À ma connaissance, malgré le peu de paroles significatives attribuées à cet apôtre important, jamais personne n'a accusé Luc de « réduire Jean au silence » dans son double ouvrage. Quant aux Sept, seuls Étienne (Ac 6, 8 – 7, 60) et Philippe (Ac 8, 5-13.26-40) ont des rôles transitoires. On serait donc fort mal venu de critiquer Luc pour le peu de rôles publics attribués aux femmes, alors qu'il écrit dans une culture androcentrique et

³⁵ R.S. KRAEMER, *Her Share of the Blessings*, p. 197. Il utilise la grille de Mary Douglas pour qualifier l'Empire romain de « high grid society », expression que l'on a tenté de rendre en parlant de « société solidement résautée, aux règles circonscrites et définies ».

³⁶ Les propos de l'apôtre Jean sont rapportés trois fois dans l'évangile : en Lc 9, 49, alors qu'il souligne que quelqu'un chasse les démons au nom de Jésus, ce à quoi Jésus lui répond : « Qui n'est pas contre vous est pour vous »; quelques versets plus loin, en Lc 9, 54, les disciples Jean et Jacques offrent à Jésus de faire tomber le feu sur les Samaritains qui ne l'ont pas accueilli et ils sont réprimandés; finalement, en Lc 22, 9, Pierre et Jean demandent à Jésus où ils doivent préparer la Pâque, comme Jésus vient de leur demander.

patriarcale, dans un récit dont le propos relève de la sphère publique et qui ne met que peu de personnages particuliers en valeur. D'ailleurs, le fait que plusieurs femmes et leurs rôles y soient mentionnés – pensons encore une fois à Prisca, Lydie, Marie, les filles de Philippe ou Tabitha – relève déjà de l'exception.

Puisqu'on vient de l'évoquer, que répondre finalement à celles et ceux qui accusent Luc de « réduire les femmes au silence », de ne jamais leur donner la parole, ou si peu, dans son évangile ou dans les *Actes*? On vient de traiter le cas du second tome; revenons brièvement à l'évangile, même si cette accusation vise la manière dont Luc aborde le motif des femmes *en général*, et non le motif des femmes *disciples*. Dans leur évaluation, les tenants de cette position écartent d'emblée les paroles de Marie et Élisabeth dans les récits d'enfance, sous prétexte qu'elles sont représentées sous les traits des prophètes de la Première Alliance³⁷. Je suis totalement en désaccord avec cette excision³⁸. Ces récits, on l'a dit et démontré dans le troisième chapitre, sont un condensé de la théologie lucanienne présente dans le double ouvrage. La vision des femmes qui y est contenue ne peut pas être sans rapport avec celle qui prévaut dans l'évangile et les *Actes* : les femmes, Marie, Élisabeth et la prophétesse Anne, y sont des modèles de foi, comme les femmes de l'évangile. Ainsi, par l'obéissance de Marie à la volonté de Dieu, le salut fait irruption dans le monde; par Élisabeth et Anne, il est reconnu; Marie « gardait les événements dans son cœur » (2, 19.51), les méditant, dans cette attitude demandée à ceux et celles qui veulent accueillir la parole. Si le langage et le type de récit dans ces deux premiers chapitres sont littérairement proches du style vétéro-testamentaire, la thématique et le portrait des femmes y sont annonciateurs du contenu du double ouvrage. C'est d'ailleurs pourquoi, en respect de la culture du temps, les femmes y prennent la parole le plus souvent dans la sphère privée, dans la maison : Élisabeth loue le Seigneur pour sa maternité (1, 24-25); elle accueille Marie et reconnaît le Seigneur dans l'enfant que porte sa cousine (1, 39-45); par contre, elle interviendra publiquement pour indiquer quel nom doit porter son enfant, un choix que Zacharie ne fait que confirmer (1, 57-66). Marie, quant à elle, entre en dialogue avec l'ange

³⁷ D'ailleurs, certaines en tiennent compte pour dénigrer Luc. Ainsi, comme le souligne E. MEIER TETLOW, *Women and Ministry*..., p. 101: « In studying the discipleship of women within the Lukan corpus, it becomes evident that the status and role of women are greatest in the period of Israël, much less during the ministry of Jesus and quite restricted in the period of the Church ».

³⁸ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 177-178, est du même avis. Elle demande « ...whether the prophets in Lk 1 – 3 primarily represent a continuation of earlier Jewish prophecy, or a preliminary/early expression of the eschatological breakthrough. The eschatological perspective is beyond doubt the dominant one... ».

annonciateur de la naissance de Jésus, en questionnant celui-ci et en accueillant sans réserve la volonté de Dieu (1, 26-38); elle proclame le plus beau psaume d'action de grâce du Second Testament lequel, tout en décrivant les actions passées de Dieu pour son peuple, annonce déjà les choix éthiques de l'enfant qu'elle porte (1, 46-55); comme Élisabeth, elle parlera publiquement, au temple, afin de questionner son Jésus de douze ans sur son choix d'y être demeuré après le pèlerinage (2, 48)³⁹. Et finalement, que dire de la prophétesse Anne, qui, même si ses propos ne sont pas directement rapportés, est présentée comme l'idéal de la femme juive : femme ayant eu un seul mari et demeurée veuve et en prière⁴⁰. On pourra encore reprocher à Luc ce portrait traditionnel, mais son penchant pour l'idéal ascétique s'avère libérateur pour les femmes en regard de leurs obligations conjugales et familiales traditionnelles⁴¹.

Cette affirmation d'un Luc qui réduirait les femmes au silence témoigne de plus d'une conception extrêmement étroite de la « parole ». Même si le *verbatim* d'une femme n'est pas rapporté, cela ne signifie pas qu'elle ne « parle » pas dans le récit, notamment par ses gestes et ses attitudes, et qui plus est lorsque l'action se situe dans la sphère publique. Un bref survol des femmes présentes durant le ministère de Jésus nous le montrera. Une ou des femmes font leur apparition dans quatorze péripécies de l'évangile⁴². Cinq ont été étudiées dans les quatre chapitres exégétiques : les femmes qui suivaient Jésus, les femmes à la crucifixion, à l'ensevelissement, au tombeau⁴³, de même que l'épisode chez Marthe et Marie. On se concentrera sur les neuf autres dont voici la liste : la belle-mère de Simon (4, 38-39), la veuve de Naïn (7, 11-17), la pécheresse pardonnée (7, 36-50), la mère (et les frères) de Jésus qui veut le voir (8, 19-21), la femme atteinte d'hémorragies (8, 43-48), la

³⁹ On peut, bien sûr, interpréter la réponse de Jésus comme une rebuffade à l'endroit de ses parents, particulièrement de sa mère : « Pourquoi donc me cherchez-vous ? Ne savez-vous pas qu'il me faut être aux choses de mon Père ? » (2, 49). Mais cette parole est aussi un début de révélation sur sa personne, dont les parents sont les premiers bénéficiaires.

⁴⁰ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 179, souligne que les propos de Syméon, même s'ils sont rapportés, s'adressent essentiellement aux parents de Jésus; la prophétie d'Anne, même si le texte exact nous demeure inconnu, est partagée plus largement, plus « publiquement » pour reprendre nos catégories.

⁴¹ J'ai peu abordé la valorisation de l'idéal ascétique chez Luc, dont Anne est ici le prototype parfait. T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, y consacre un long chapitre (p. 185-248). Cet idéal valorisé par Luc, autant pour les hommes que les femmes, libère ces dernières du contrôle patriarcal exercé au sein de la famille et des grossesses à répétition où la vie de la mère était souvent en danger. L'auteure conclut son chapitre en disant : « ...the ascetic ideal (...) has a vital theological significance as the proleptic sign of the resurrection to come » (p. 248).

⁴² Je ne m'attarde ici qu'aux femmes « réelles » (dans le récit) que Jésus rencontre ou guérit, non à celles qui sont des personnages de ses paraboles ou de ses enseignements.

⁴³ Ces deux dernières péripécies furent étudiées en un seul bloc, comme on s'en rappelle.

femme qui interpelle Jésus dans la foule (11, 27-28), la femme courbée (13, 10-17), la pauvre veuve (21, 1-4), les femmes de Jérusalem sur la route du Calvaire (23, 27-30).

La seule femme dont les paroles nous sont littérairement rapportées est celle qui interpelle Jésus dans la foule : « Heureuse celle qui t'a porté et allaité » (11, 27). Cette femme est corrigée par Jésus : « Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole... » (11, 28). Celle-ci peut être mise en parallèle avec l'homme qui, de la même manière, interpelle Jésus : « Maître, dis à mon frère de partager... » (12, 13) et que Jésus rabroue tout autant : « Qui m'a établi pour être votre juge... » (12, 14-15). Dans les deux cas, l'interpellation est l'occasion d'un enseignement de Jésus : la nécessité d'écouter la parole et de l'observer (11, 28) et la méfiance face à l'avidité et aux richesses (12, 15), deux thèmes récurrents de la théologie lucanienne⁴⁴.

Luc signale que deux autres femmes ont pris la parole en public, bien que leurs propos ne soient pas textuellement cités : la femme atteinte d'hémorragies (8, 47) et la femme courbée (13, 13b). La première raconte « devant tout le peuple » pourquoi elle a touché Jésus et comment elle a été guérie⁴⁵, alors que la seconde « se mit à rendre gloire à Dieu » sitôt guérie. Finalement, si d'autres ne parlent pas avec des mots, leurs gestes valent bien des discours : la belle-mère de Simon qui, sitôt guérie, se met en service à l'endroit de Jésus et des siens (4, 39); la pécheresse qui exprime son repentir, son amour et sa confiance à l'endroit de Jésus, en l'inondant de larmes et de parfum (7, 38); la pauvre veuve qui partage le peu qu'elle possède au profit du temple (21, 1-4). Ces gestes de femmes résument, encore ici, des interpellations éthiques centrales chez Luc : le service, la conversion et le partage. Dans ces trois cas, la mise en œuvre est une parole qui se traduit en actes.

À cela, il faut ajouter que Jésus louange publiquement quatre de ces femmes qui croisent sa route : la pauvre veuve, la femme atteinte d'hémorragies, la pécheresse et la femme courbée. Dans ces deux derniers cas, la louange est d'autant plus grande que la

⁴⁴ Trois auteures font une liste exhaustive des parallélismes homme-femme en Lc-Ac : M.R. D'ANGELO, « Women in Luke-Acts », p. 444-446; T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 14-15; B. WITHERINGTON, *Women in the Earliest Churches*, p. 128-129. Aucune des trois ne mentionne ce cas, dont le parallélisme est signalé par la répétition de la locution *ἐκ τοῦ ὄκλου ἀντῶ*.

⁴⁵ Les versions marcienne et matthéenne sont légèrement différentes de celle de Luc. On y rapporte les pensées de la femme malade : « Si j'arrive à toucher au moins ses vêtements, je serai sauvée » (Mc 5, 28; Mt 9, 21). En *Marc*, la femme « ... lui dit toute la vérité » (Mc 5, 33), alors qu'en *Matthieu*, elle n'a pas besoin de dire quoi que ce soit : Jésus se retourne et lui dit « Confiance, ma fille! Ta foi t'a sauvée » (Mt 9, 22). La prise de parole de la femme, bien que non citée, a nettement plus d'ampleur en *Luc*.

femme est valorisée au détriment d'un homme important, qui lui, est abaissé : Simon le pharisien, hôte de Jésus (7, 44-47) et le chef de synagogue (13, 14-17). Dans ces deux cas, comme dans celui de la pauvre veuve, le récit est propre à Luc. S'il est significatif de citer des paroles de femmes dans une société où elles n'ont que peu d'espace dans la sphère publique, il est encore plus important de valoriser des gestes, d'autant plus que ceux-ci affectent le statut des hommes puissants⁴⁶.

Sans faire une étude exhaustive, il pourrait être intéressant de regarder comment les hommes sont traités dans l'évangile. On omettra ici les apôtres qui, comme on le sait, jouissent d'un statut particulier chez Luc. Chez les bénéficiaires de guérisons, environ la moitié ne parle pas dans le récit qui les concerne : l'homme possédé (4, 33-35, dans ce cas, c'est le démon qui parle); le paralysé (5, 17-26, cependant, il est dit qu'il repart en rendant gloire à Dieu); l'homme à la main paralysée (6, 6-11); Jaïre (8, 40-42.49-56, il demande à Jésus de guérir sa fille, mais le *verbatim* de ses paroles n'est pas rapporté); l'hydropique (14, 1-6). Par contre, Luc rapporte les propos de certains autres. Ainsi, le lépreux (5, 12-14) demande à Jésus de le purifier. Le centurion (7, 1-10) parle à Jésus pour lui demander de guérir son serviteur, mais par la bouche de ses émissaires, des Juifs et des amis, car lui-même ne se sent vraisemblablement pas digne de parler à Jésus. Le démoniaque païen (8, 26-39) demande à Jésus de ne pas le tourmenter (ici, ce sont sûrement les démons qui parlent); sa demande à suivre Jésus n'est pas textuellement citée et Jésus l'enjoindra de témoigner chez lui. Le père d'un enfant possédé demande à Jésus la guérison pour son fils (9, 37-43) : Jésus critiquera, parlant de « génération pervertie », mais on ne sait s'il adresse ce reproche au père, à la foule ou aux disciples qui n'ont pu guérir l'enfant. Les dix lépreux demanderont à Jésus d'avoir pitié d'eux (17, 11-19); un seul, un samaritain, reviendra pour rendre gloire mais son propos n'est pas rapporté. Finalement, l'aveugle de Jéricho (18, 35-43) criera à deux reprises vers Jésus et lui demandera de retrouver la vue.

À ces cas de guérisons, il faut en ajouter d'autres qui relèvent plus de la conversation : c'est le cas du légiste qui interroge Jésus sur ce qu'il doit faire pour avoir la vie, sa sous-question servant d'introduction à la parabole du Bon Samaritain (10, 29-37). De même, Zachée qui se repent de sa conduite (19, 1-10). Mais l'évangile rapporte aussi les propos de nombreux Phariséens, légistes, scribes, chefs de synagogue, cherchant à piéger et

⁴⁶ Rappelons que ce constat était une des conclusions de la recherche de J.M. ARLANDSON, *Women, Class and Society...*, évoquée en première partie de thèse.

à confronter Jésus et qui sont vertement rabroués et/ou humiliés (ex : Lc 7, 36-50; 11, 37-54; 12, 13-15; 13, 10-17; 18, 18-22).

On notera qu'il y a plus de paroles masculines qui sont rapportées. Devrions-nous en être étonnés après tout ce que l'on a dit de la culture, du peu de place des femmes dans la sphère publique, du soin que Luc prend afin de faire accepter son évangile dans l'Empire ? Compte tenu de l'époque à laquelle les récits sont écrits, leur nombre et ce qui y est dit des femmes, le traitement que Luc leur réserve est remarquable. De plus, s'il y a beaucoup plus de récits mettant des hommes en scène, très peu y sont vraiment louangés ou mis en valeur : le centurion dont la foi est édifiante (7, 9); le légiste « qui a bien répondu » (10, 28); le lépreux samaritain (17, 19) et l'aveugle de Jéricho (18, 42) dont la foi les a sauvés (on peut se demander si c'est un constat ou une louange); Zachée (19, 9), qui a valu le salut à sa maison. Ainsi, lorsqu'on compare la manière dont Luc décrit hommes et femmes dans son évangile, celles-ci, un peu moins nombreuses, y sont proportionnellement plus avantagées que les hommes. Luc ne les réduit donc pas au silence au sens strict, mais il leur donne une « parole » conforme à ce que la société dans son ensemble peut accepter⁴⁷.

C'est aussi l'opinion de Joël B. Green, dans le dernier chapitre de son ouvrage sur la théologie lucanienne, et qui résume bien la problématique de cette thèse :

« Luke has come under criticism in recent years for largely leaving women in their expected roles in the patriarchal world of the first century. (...) It has been suggested that Luke has thus closed the door on an earlier, more radical Jesus movement in which women were full leadership partners, unconstrained by any social mores. (...) ... we may wonder nevertheless how possible it would have been for such a picture of the early Christian movement to appear against the background of larger Greco-Roman society. Charges of compromising the liberating message of Jesus are always possible, of course, but one must also face the reality that that message was and is always articulated and incarnated in conversation with wider cultural forces. Do we expect too much of Luke (or tradents before him) when we question his attitude to and representation of women against the backdrop of our own, changing cultural background? Jesus and the early church, including the Third Evangelist, like those of other creative moments, faced the necessity of working *within* the constraints of one's historical particularity while at the same time calling (some of) those constraints into question. »⁴⁸

La présente recherche a démontré que c'est exactement ce que Luc a fait: respecter les forces culturelles en présence, écrire son double ouvrage en tenant compte des

⁴⁷ Comme le souligne S.L. LOVE, « Women and Men at Hellenistic Symposia Meals in Luke », dans P. F. ESLER, éd., *Modelling Early Christianity : Social-scientific Studies of the New Testament in its Context*, London – New York, Routledge, 1995, p. 198-210, en parlant des femmes présentes lors des repas dans l'évangile: « The evidence indicates that they (the women) were included and treated with dignity. The women's silence attests that Luke honoured some conventional gender-specific expectations » (p. 209).

contraintes liées à son environnement culturel, tout en questionnant certaines de ces contraintes. Et, dans le présent chapitre, on a mis en rapport l'attitude favorable de Luc en regard des femmes disciples avec la relative retenue dont il fait preuve dans cette mise en valeur. On a bien démontré, grâce à l'analyse des textes par la critique de la rédaction, que les femmes ont été des disciples à part entière, des modèles de fidélité, des témoins des fruits de la conversion avant l'heure, anticipant le rôle d'autres femmes disciples dans l'Église naissante et ce, même au détriment de leurs obligations traditionnelles. Mais, pour des raisons socio-culturelles, sur lesquelles tant Luc que les premières communautés n'avaient pas de prise, l'exercice de ce témoignage féminin fut essentiellement exercé à l'intérieur des cadres communautaires, la prédication *ad extra* étant réservée aux hommes, et peut-être à certains couples. C'est ce que la mise en contexte de l'écriture du double ouvrage dans le cadre des débuts du christianisme a permis de constater. Et on verra, dans le prochain chapitre, que cette prise en compte du cadre historique dans lequel l'œuvre lucanienne est née constitue, non une limite, mais une ouverture quand vient le temps de discuter la place des femmes dans l'Église aujourd'hui. Mais avant cela, il est de mise de conclure ce chapitre synthèse à l'aide de quelques considérations méthodologiques.

8.3 L'apport de la critique de la rédaction pour l'étude de l'œuvre de Luc

Tout au long des chapitres exégétiques, on a mis en œuvre la critique de la rédaction pour étudier les particularités lucaniennes en regard du motif des femmes disciples. En introduction, on avait spécifié que l'on utilisait cette étape de l'historico-critique traditionnelle de manière particulière, soit dans une perspective compositionnelle. L'auteur biblique, Luc dans le présent cas, n'est donc plus considéré seulement comme un compilateur de sources, un adepte du « copier – coller » avant l'heure. Il organise à la fois ses sources et ses compositions originales en fonction des objectifs théologiques, ecclésiologiques et christologiques de son ouvrage, ici en deux volumes, faut-il le rappeler. Une telle définition de la critique de la rédaction s'avère particulièrement utile dans les cas où l'on n'a pas de sources identifiables : pensons ici au corpus paulinien. Elle l'est tout autant dans une étude comme celles des femmes – et des femmes disciples – dans l'évangile de Luc, alors que nombre de péripécies les concernant, dont deux parmi les quatre étudiées, sont effectivement des créations originales de l'hagiographe. C'est ce

⁴⁸ J.B.GREEN, *The Theology of the Gospel of Luke*, p. 143-144. L'italique est dans le texte.

dialogue constant et obligé entre le texte tel qu'il nous est parvenu et la théologie de l'auteur, qui a permis d'en arriver à des découvertes originales et importantes quant à l'attitude de Luc en regard des femmes disciples.

C'est ainsi qu'on a pu, dans un texte sans parallèle comme celui des femmes qui suivaient Jésus, faire un choix éclairé entre les variantes *αὐτοῖς* et *αὐτῶ*: on a tenu compte de la vision de Luc qui ne présente jamais son Jésus seul à être servi. Dans le même texte, on a pu esquisser un portrait du rôle des femmes disciples en analysant l'usage lucanien de mots-clés : *διηκόνουν* et *ὑπαρχόντων*. Il a fallu notamment identifier avec précision l'éthique du service, à la suite de Jésus serviteur, sous-jacente à l'œuvre lucanienne dans sa totalité, pour mieux comprendre que l'assistance des femmes à l'ensemble du mouvement n'avait rien de servile ou de réducteur, bien au contraire.

Dans l'autre péricope sans parallèle, celle de la visite chez Marthe et Marie, le fait de situer le texte dans son contexte immédiat, de l'éclairer de la théologie de l'auteur et de le mettre en lien avec son second tome, nous a permis d'en définir plus adéquatement le *Sitz im Leben*⁴⁹, tout en montrant une relation annonce – accomplissement entre la position de Jésus et le choix des apôtres en Ac 6, 1-6. Il est d'ailleurs intéressant de réaliser que la critique de la rédaction permet justement d'établir des liens de type « annonce – accomplissement » entre les deux tomes de Luc, en ce que le projet théologique de l'auteur peut maintenant être évalué dans son ensemble, un livre éclairant l'autre. Il ne faut en effet pas oublier que, sans une prise en compte des productions originales de Luc, l'ensemble des *Actes* échapperait presque totalement à l'investigation historico-critique, ce qui serait une immense perte à maints égards : tant pour la compréhension de l'évangile, aux plans historique et théologique, que pour cette vision toute particulière de Luc sur la vie des premières communautés chrétiennes et l'expansion du christianisme.

La critique de la rédaction, telle que traditionnellement comprise, pouvait suffire à l'analyse des textes comportant des parallèles dans les synoptiques : ceux des femmes à la crucifixion et des femmes au tombeau. Mais là encore, l'activité rédactionnelle de Luc au sein de ces deux récits, particulièrement dans celui du tombeau vide, était si majeure par

⁴⁹ Cette expression, issue elle aussi de l'historico-critique traditionnelle, est également à prendre dans un sens plus large. Il ne s'agit pas ici d'identifier la situation de vie ayant donné naissance à un genre littéraire particulier, mais plutôt de préciser quelles circonstances historiques et/ou communautaires ont pu présider à la rédaction de tel ou tel passage. Lorsqu'on comprend ainsi cette quête du « milieu de vie », l'approche socio-

rapport à sa source (parole des anges, initiative des femmes à transmettre la nouvelle, incrédulité des hommes) qu'elle ne pouvait être justement évaluée qu'en lien avec un examen rigoureux de la théologie d'ensemble du double ouvrage. On se rappellera d'ailleurs qu'il a fallu, pour bien saisir la portée de ce texte du tombeau vide et de son prolongement jusqu'à la fin de l'évangile, aller abondamment s'éclairer des engagements de femmes dans les *Actes*, afin de bien saisir toute l'ampleur du message de Luc en regard des femmes disciples.

Il semble donc que la critique de la rédaction, pour donner la pleine mesure de son utilité, devrait systématiquement être envisagée dans une perspective compositionnelle et prendre en compte tout texte biblique, qu'il remonte à une source identifiable ou soit issu, soit des sources propres à un auteur dont on ignorerait l'origine, ou encore qu'il ait pris forme totalement sous la plume de l'hagiographe.

Il faut ajouter un autre point. À mon avis, la critique de la rédaction, particulièrement telle qu'appliquée ici, *i.e.* mise en lien avec l'ensemble de l'œuvre et de la théologie d'un auteur, établit enfin un lien fécond entre les approches diachroniques et synchroniques en exégèse, dont les rapports sont plus ou moins houleux selon la conviction de leurs diverses praticiennes⁵⁰. D'une part, elle pallie au morcellement des textes, inévitable lorsqu'on applique l'historico-critique de manière stricte (*i.e.* critique des sources, du genre littéraire ou encore histoire de la tradition). D'autre part, elle rétablit le texte comme unité littéraire, tant au niveau de la forme que du fond. Et elle le fait sans besoin d'avoir recours à un vocabulaire spécifique, comme dans le cas de l'analyse narrative, structurelle ou sémiotique, rendant de ce fait les études exégétiques plus accessibles aux non-initiés.

critique en devient rapidement le nécessaire prolongement. Il m'est devenu quasi impossible de faire exégèse sans faire appel à l'une et l'autre.

⁵⁰ Lors d'une conférence (non encore publiée) prononcée au congrès annuel de la *Studiosum Novi Testamenti Societas* en août 2007 à Sibiu, en Roumanie, et intitulée « Between two Sunday Evenings (John 20, 19-29). Towards a methodological reconciliation of diachrony and synchrony », le professeur Marc Girard démontrait que « ... a combination of synchrony and diachrony is not only possible but fruitful in exegesis, provided that, methodologically we begin with synchrony. In other words, I want to show how a synchronic method can pave the way to a more decisive *redaktionsgeschichtlich* proposal » (tiré de son introduction). Cette éminente figure de proue de l'analyse structurelle concédait donc le caractère fructueux d'une mise en rapport entre la critique de la rédaction et l'analyse structurelle, donc entre les approches diachroniques et synchroniques. Même si, on s'en doutera, je ne partage pas la nécessité d'une utilisation préalable de l'approche synchronique, on constate que des points de contact sont à s'établir au sein de la communauté scientifique. On ne peut que s'en réjouir.

Ceci dit, je suis profondément convaincue de l'apport nécessaire et complémentaire des différentes méthodes d'exégèse. Elles peuvent s'interféconder, en produisant des résultats de recherches tous aussi diversifiés qu'utiles, les trouvailles d'un type d'étude pouvant éclairer les analyses d'un autre. Utilisées de concert, elles contribuent à explorer les diverses facettes d'un texte biblique et l'inépuisable richesse des Écritures dans leur ensemble. J'ai d'ailleurs, à quelques reprises, invoqué, de manière superficielle cela va sans dire, des intuitions d'ordre plus narratif ou structurel, afin d'éclairer mes propos. Mais j'ai aussi la conviction que certaines problématiques culturellement conditionnées, comme la place des femmes disciples dans le mouvement Jésus et l'Église primitive, ne peuvent faire l'économie d'une étude dans un cadre épistémologique historique. En ce sens, la critique de la rédaction, qui allie cadre historique et cohérence narrative et théologique, demeure encore un atout indispensable, voire incontournable, pour l'exégèse moderne.

Un dernier point : une recherche, si valable soit-elle au plan scientifique, ne prend sa véritable dimension que dans la mesure où elle peut s'avérer utile à la vie d'une manière ou d'une autre. Donc, pour clôturer la présente thèse de manière pertinente pour aujourd'hui, voyons comment les découvertes faites ici peuvent éclairer certains enjeux actuels au sein de l'Église catholique. C'est l'objet du dernier chapitre.

CHAPITRE 9

LA CRITIQUE DE LA RÉDACTION LUCANIENNE : UNE PISTE HERMÉNEUTIQUE POUR L'ÉGLISE D'AUJOURD'HUI

Écrire une thèse, surtout en sciences humaines, n'est pas qu'un processus intellectuel. Cela implique un investissement existentiel du ou de la doctorante, lequel investissement prend souvent sa source dans des convictions profondes qui engagent la personne dans son ensemble. C'est mon cas. C'est pourquoi, dans ce dernier chapitre où je veux faire le pont avec la réalité ecclésiale actuelle des femmes, je me permettrai parfois de réduire la distance critique de mon propos. Il s'agit ici de présenter pourquoi j'ai entrepris cette recherche, ce pourquoi j'ai persévéré et les fruits que, j'espère, elle pourrait produire.

Il faut préciser au départ que cette partie herméneutique aurait pu s'attarder essentiellement à la place des « femmes disciples » et à leur rôle dans l'Église d'aujourd'hui : à quoi Jésus les inviterait-il ? Que leur demanderait-il de modifier ? Leur suggérerait-il de quitter l'institution¹ pour revivifier son mouvement sur des bases rajeunies ? Il me semble difficile de répondre de manière systématique à ces questions pour deux raisons. Premièrement, ma thèse ne portait pas tant sur Jésus : elle a exploré le Jésus *de Luc*, ce qui constitue une différence importante. Il serait hasardeux, après une étude ne portant que sur une partie des sources disponibles, bien que représentative de ce qu'a pu être le Jésus de l'Histoire, de prétendre identifier *précisément* ce que « Jésus » attendrait de la part des femmes pour régénérer l'Église. Mais surtout, et c'est la seconde raison, la recherche s'est essentiellement attardée à la manière dont Luc organisait ses sources et les traditions dont il héritait pour véhiculer son propos, notamment sa conception du rôle et de l'apport des femmes disciples, à la fois dans le mouvement Jésus et les premières communautés chrétiennes. On a constaté sa liberté en regard des traditions reçues, alors qu'il insistait sur certains points qui, à Marc, Matthieu ou Jean, pouvaient sembler accessoires : pensons à la présence des femmes dès la portion galiléenne du ministère de Jésus; à leurs allées et venues minutieusement décrites entre l'ensevelissement de Jésus et le retour auprès des Onze et leurs compagnons après la découverte du tombeau vide; à leur réminiscence des annonces de la Passion. C'est cette liberté créatrice dans l'Esprit, observée chez Luc en regard de *sa* tradition, qui m'inspire la présente réflexion

¹ Dans tout ce chapitre, je fais surtout référence à l'Église catholique et non aux autres Églises chrétiennes.

herméneutique. Celle-ci ouvrira naturellement, dans une courte seconde partie, à une évocation de quelques expériences vécues au Québec, notamment féministes, expériences vécues sous l'impulsion du Souffle libérateur.

9.1 La rédaction lucanienne : un modèle de rapport créateur à la Tradition

Luc, comme les autres évangélistes, a hérité de traditions orales et écrites : vraisemblablement l'évangile de Marc déjà en circulation, le document Q, les traditions qui lui étaient propres, les témoins qu'il a connus, peut-être Paul, etc... Or, on a bien vu que, loin de reprendre telles quelles les traditions reçues, il les adapte, les modifie, y ajoute des éléments de son cru, le tout avec différents objectifs. Ainsi, il cherche à répondre aux questionnements de sa communauté, probablement composée de Judéo-chrétiens et de Pagano-chrétiens, de riches et de pauvres, d'hommes et de femmes. Il veut présenter une vision particulière de l'événement et de la personne de Jésus : pensons à sa représentation de Jésus comme prophète, comme on l'a vu dans le troisième chapitre, alors qu'un Matthieu, s'adressant essentiellement à des Judéo-chrétiens de Palestine, aura plutôt vu en Jésus un nouveau Moïse. La théologie de Luc, on l'a également souligné dans le même chapitre, s'avère différente de celle d'un Paul, avec qui, pourtant, il semble avoir eu des collaborations ponctuelles. Donc, l'évangéliste sélectionne, adapte, retranche, invente, inspiré par le Souffle du Ressuscité, mais aussi par la situation concrète où lui et les siens se trouvent, les deux influences s'interfécondant de manière créatrice et originale. Ce faisant, il instaure un rapport *vivant* entre la tradition dont il hérite, d'une part, et sa vision théologique, sotériologique, ecclésiologique et éthique, d'autre part. C'est sur ce rapport qu'il importe de réfléchir.

Luc a pris soin de ne pas heurter sa culture de front, on l'a bien vu. Il a ménagé un espace de bonne entente entre sa communauté et l'Empire. Il n'a pas fait de compromis sur le fond, au plan théologique. Mais il a concédé certains aménagements, notamment en cautionnant la pratique qui s'était graduellement développée avant lui, dans l'Église primitive, de ne pas octroyer de leadership public ou de rôle apostolique aux femmes, bien que celles-ci en aient eu toutes les capacités, selon le portrait qu'il en trace dans son évangile. Cela ne me semble pas une lacune, au contraire; en disant cela, je crois être un cas tout à fait inusité dans le monde de la théologie et de l'exégèse féministes. En effet, le souci de Luc d'inscrire le développement de l'Église dans la culture de son temps a généré chez

lui un rapport vivant à la tradition, notamment celle entourant le rôle des femmes disciples. Ce souci et ce rapport nous donnent des balises pour repenser un grand nombre de questions qui, au sein de l'institution ecclésiale, semblent figées dans le temps, contraintes à un immobilisme qui croit se justifier dans une « fidélité à la Tradition ». On aurait pu illustrer ce propos par maints exemples : tant de choses semblent immuables en théologie catholique et on en évoquera une liste non exhaustive en fin de section. Mais, comme cas-type, j'ai choisi une problématique qui me semble tout à fait en lien avec le sujet de cette thèse : le non accès des femmes aux ministères ordonnés.

On a vu, en effet, que le fait d'écarter les femmes du ministère public, en ce que Jésus n'en ait pas nommée parmi les Douze et en ce qu'aucune d'elles ne fut éligible à remplacer Judas, ne dépendait en rien de leur capacité à le faire, de leur qualité de disciple. Leur manière de témoigner de leur foi, des fruits de leur conversion, s'est simplement traduite différemment, dans les cadres de la culture de l'époque : au sein de la communauté plutôt que dans la mission extra ecclésiale. Ce fut plutôt une question de convenances, de culture, d'impossibilité pour une femme d'assurer un ministère public et/ou itinérant et une transmission de l'Évangile qui soit les plus fructueux possible, qui présidèrent à ce choix, comme on l'a vu. Qu'en est-il aujourd'hui ? Qu'est-ce qui heurte la culture de notre temps quant à la place des femmes dans l'Église ? Comment cette question, parmi bien d'autres, entache-t-elle la crédibilité de l'institution ecclésiale, au point de compromettre la transmission de l'Évangile, surtout dans les pays occidentaux et en particulier au Québec ?

La réponse à ces questions n'est pas univoque, bien loin de là et il n'est pas à propos ici de faire une analyse sociologique des facteurs ayant notamment présidé à une graduelle désaffection de la pratique religieuse telle que nous l'avons déjà connue et, de manière plus générale, à la perte de crédibilité de l'Église comme référence majeure. Mais il demeure que le refus fait aux femmes d'accéder aux ministères ordonnés donne de l'Église une image passéiste, sexiste, patriarcale et sclérosée. Des textes doucereux, émanant du Vatican, vantent le « génie de la femme » et sa féminité comme « prophétie immanente » ou pourvue d'un « caractère iconique prégnant »². Mais ces qualificatifs, probablement énoncés en toute bonne foi, ne servent, aux yeux de bien des femmes, qu'à tenter de leur

² Ces qualificatifs sont contenus dans la *Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes*, adressée à l'occasion de la quatrième Conférence mondiale sur la femme, tenue sous l'égide de l'ONU, à Pékin, en septembre 1995. On peut en retrouver le texte intégral dans D. COUTURE, éd., *Les femmes et l'Église*; suivi de, *Lettre du pape*

faire accepter l'inacceptable : leur exclusion totale et définitive des ministères ordonnés, dont le sacerdoce³.

Cette « exclusion totale et définitive » est cependant remise en question depuis quelques décennies déjà. On critique notamment l'utilisation littéraliste et biaisée des textes bibliques qui est faite dans les documents pontificaux⁴. Je voudrais revenir, pour ma part, sur quelques-uns des arguments institutionnels qui sont en lien direct avec le propos de la présente thèse : 1) l'attitude de Jésus qui n'a appelé aucune femme à faire partie des Douze; 2) la pratique des apôtres qui n'ont pas considéré de femmes pour le remplacement de Judas, et celle de Paul qui n'octroie le titre de « collaborateur de Dieu »⁵ qu'à des hommes; 3) la valeur permanente de l'attitude de Jésus et des apôtres.

Le document *Inter Insigniores* souligne en effet que Jésus a contourné les normes sociales en vigueur de bien des manières. Ainsi il a accepté que des femmes le suivent dans son mouvement itinérant (Lc 8, 1-3); il a parlé publiquement à une Samaritaine (Jn 4, 27); il a accepté le contact avec la femme atteinte d'hémorragies et considérée impure (Mt 9, 20-22); il laisse une pécheresse l'approcher chez Simon le pharisien (Lc 7, 36ss); il pardonne à la femme adultère (Jn 8, 11); il affirme la réciprocité des droits et devoirs au sein du mariage (Mc 10, 2-11; Mt 19, 3-9); il charge les femmes de porter le message de la résurrection aux Onze « pour préparer ceux-ci à devenir les témoins officiels de la résurrection » (Mt 28, 7-10; Lc 24, 9-10; Jn 20, 11-18)⁶. Par contre, le document oublie commodément de souligner que les rapports de Jésus avec les hommes impurs ou pécheurs

Jean-Paul II aux femmes, (DEg 7), Montréal, Fides, 1995, p. 101-113. Les expressions citées se retrouvent aux p. 109 et 111.

³ Cette exclusion totale et définitive fut affirmée avec force dans le texte de la CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Déclaration sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel. *Inter Insigniores* », publiée à l'origine le 15 octobre 1976 et dont on retrouve le texte entre autre dans M.J. BÉRÈRE, R. DUFOURT et D. SINGLES, *Et si on ordonnait des femmes...?*, Paris, Centurion, 1982, p. 165-179. Elle fut par la suite reconfirmée par JEAN-PAUL II, « Sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes. Lettre apostolique *Ordinatio Sacerdotalis* », *DocCath* 2096 (19 juin 1994) 551-552, publiée le 22 mai 1994. Dans cette dernière, le pape écrit en conclusion : « ... l'Église n'a en aucune manière le pouvoir de conférer l'ordination sacerdotale à des femmes et que cette position *doit être définitivement tenue par tous les fidèles de l'Église* » (p. 552). Je souligne. Les références ultérieures à ces éditions des deux documents se limiteront aux noms latins.

⁴ À titre d'exemples, voir la réaction à *Inter Insigniores* : GROUPE DE RECHERCHE ET D'ACTION POUR LES MINISTÈRES À VENIR, « Commentaire », dans M.J. BÉRÈRE, R. DUFOURT et D. SINGLES, *Et si on ordonnait des femmes...?*, p. 181-188. Aussi, l'excellente critique des différents arguments romains dans O. GENEST, « Le poids du 'genre' dans les fondements bibliques de l'exclusion des femmes du sacerdoce ministériel », dans M. DUMAIS, éd., *Franchir le miroir patriarcal*, p. 81-116.

⁵ Le nom *συνεργός* est utilisé par Paul indistinctement pour les hommes et les femmes (ex : Rm 16, 3; Phil 4, 2-3), mais l'expression *συνεργός τοῦ θεοῦ* n'est effectivement réservée qu'à Apollos, Timothée et lui-même (ex : 1 Cor 3, 9; 1 Th 3, 2). Voir *Inter Insigniores*, p. 171.

étaient tout aussi mal vus (Lc 5, 29-32; 15, 1-2; 19, 5-7). Il est vrai cependant qu'en permettant à des femmes de voyager avec lui et les Douze, Jésus diverge avec son environnement, bien qu'il le fasse d'une certaine manière dans la sphère « privée » du judaïsme, comme on l'a dit dans le précédent chapitre; mais bizarrement, dans les textes bibliques, on ne trouve aucune critique sur son rapport aux femmes. Et lorsque la déclaration souligne que Jésus n'a même pas inclus sa mère au sein du groupe des Douze, en la disant « associée si étroitement à son mystère »⁷, on projette la théologie mariale ultérieure dans la vie de Jésus : Marie, selon les synoptiques du moins, ne figure pas parmi ceux et celles qui sont disciples de Jésus de son vivant et qui le suivent⁸. On ne la retrouve que dans les *Actes*, dans la chambre haute avec d'autres femmes et les frères de Jésus. L'argument de convenance en regard de la pratique de Jésus apparaît donc faible à bien des égards. Ce qui fait dire aux détracteurs/détractrices du texte romain que l'action de choisir douze hommes « ... ne peut induire d'elle-même une volonté de Jésus de ne choisir jamais que des personnes de sexe masculin. (...) ... nulle part non plus, on ne trouve de parole de Jésus définissant 'la mission respective de l'homme et de la femme' comme paraît le penser le document romain »⁹. Notre analyse des textes, notamment celui de Marthe et Marie, de même que la réponse de Jésus à une femme de la foule, « Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui l'observent » (Lc 11, 28), donnent plutôt à penser que le Jésus de Luc ne faisait justement pas de différence foncière entre la mission de l'homme et de la femme.

Les arguments romains prêtent tout autant le flanc à la critique en regard de la pratique des apôtres. On y souligne entre autre que Marie ne fut pas appelée à remplacer Judas au Cénacle, elle qui y « occupe une place privilégiée » (Ac 1, 14)¹⁰. De quelle place privilégiée parle-t-on ? Elle y est simplement mentionnée et, encore ici, on projette au début du christianisme la place prépondérante que Marie y prit bien plus tard. On souligne aussi que la prédication en monde païen amena à opérer des ruptures douloureuses avec les pratiques mosaïques. Et on ajoute immédiatement en parlant des apôtres, comme si l'un était la conséquence de l'autre : « Ils auraient donc pu, s'ils n'avaient été persuadés sur ce

⁶ Ces exemples, ainsi que la dernière citation, se retrouvent dans *Inter Insigniores*, p. 169.

⁷ *Inter Insigniores*, p. 169.

⁸ C'est ce que l'épisode sur la vraie famille de Jésus laisse entendre, Lc 8, 19-21//. On a déjà abordé ce point dans le chapitre sur les femmes présentes à la crucifixion.

⁹ GROUPE DE RECHERCHE ET D'ACTION POUR LES MINISTÈRES À VENIR, « Commentaire », p. 184.

¹⁰ *Inter Insigniores*, p. 170.

point de leur devoir de fidélité au Seigneur, envisager de conférer l'ordination à des femmes »¹¹. Ces deux points n'opèrent absolument pas au même niveau : la commensalité de la table est en lien direct avec l'unité de l'Église et l'accès de tous au salut, donc des considérations ecclésiologiques et sotériologiques; l'attribution de ministères publics à des femmes n'est qu'une question disciplinaire, organisationnelle. Je reviendrai d'ailleurs plus loin sur ce point.

Mais l'argument qui scelle les deux précédents est la valeur permanente accordée à l'attitude de Jésus et des apôtres. De la part de Jésus, son choix de douze hommes n'en aurait pas été un de convenance puisqu'il a par ailleurs rompu avec les préjugés de son temps¹². À mon avis, l'argument de convenance ne joue effectivement pas en regard de l'attitude de Jésus envers les femmes, mais il est inévitable en regard de la mission à confier : nommer des femmes les aurait mises en danger et aurait compromis le succès de la prédication. L'argument de convenance joue du côté des destinataires, non de l'envoyeur. On souligne aussi la défense faite aux femmes par *Paul* d'enseigner dans les assemblées (1 Cor 14, 34-35; 1 Tim 2, 12)¹³. On invoque l'opinion d'exégètes (qu'on ne nomme pas) pour en justifier la valeur normative; on ajoute même que « cette prescription, pour saint Paul, est liée au plan divin de la création (1 Cor 11, 7; Gn 2, 18-24) »¹⁴. On se demande comment on pourrait justifier plus avant de tels propos, ce que le document ne fait d'ailleurs pas. Finalement, en appelant à la pratique de l'Église, on souligne que le fait d'ordonner des femmes, et conséquemment de leur permettre ainsi de présider l'Eucharistie, altérerait la « substance du sacrement » sur laquelle l'Église n'a aucun

¹¹ *Inter Insigniores*, p. 170. Le texte ajoute plus loin que, malgré les rôles importants qu'ont joué plusieurs femmes dans le christianisme primitif « ... à aucun moment il n'a été question de conférer à ces femmes l'ordination » (p. 171). On a envie de répondre : qu'en sait-on ? Les auteurs du document affirment des choses invérifiables. Par ailleurs, dans l'une et l'autre citation, l'usage du terme « ordination » me semble anachronique lorsqu'on évoque la période du christianisme primitif dont les *Actes* cherchent à faire état et dont les lettres pauliniennes sont le reflet.

¹² *Inter Insigniores*, p. 171.

¹³ *Inter Insigniores*, p. 172. On sait maintenant que 1 Timothée n'est pas une lettre authentique de Paul. Et quelle que soit l'hypothèse retenue quant à l'exégèse de 1 Cor 14, 34-35 (slogan corinthien, interpolation post-paulinienne), on ne considère plus guère qu'elle reflète l'opinion de Paul en la matière. Pour des études défendant l'hypothèse d'une réfutation, par Paul, d'un slogan corinthien, voir N.M. FLANAGAN, « Did Paul put down Women in 1 Cor 14, 34-36 ? », *BTB* 11 (1981) 10-12; M. GOURGUES, « Qui est misogyne : Paul ou certains Corinthiens ? Note sur 1 Cor 14, 33b-36 », dans J.P. PRÉVOST *et al*, *Des femmes aussi...*, p. 153-162; D.W. ODELL-SCOTT, « Let the Women Speak in Church. An Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14, 33b-36 », *BTB* 13 (1983) 90-93. Parmi ceux qui défendent l'hypothèse d'une interpolation post-paulinienne, on retrouve G.D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, (NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 1987, p. 699-708; R.A. HORSLEY, *1 Corinthians*, (ANTC), Nashville, Abingdon, 1998, p. 188-189; J. MURPHY-CONNOR, « Interpolations in 1 Corinthians », *CBQ* 48 (1986) 81-94, partic. p. 90-92.

¹⁴ *Inter Insigniores*, p. 172.

pouvoir¹⁵. On ajoute plus loin : « Car le Christ lui-même fut et demeure un homme. (...) ... on ne peut négliger ce fait que le Christ est un homme. Et donc, à moins de méconnaître l'importance de ce symbolisme pour l'économie de la Révélation, (...) son rôle doit être tenu (...) par un homme »¹⁶. D'une part, il me semble que l'on confond allègrement l'homme Jésus et le Christ ressuscité. D'autre part, comme le souligne très justement Olivette Genest, « les études qui éclaireraient cette affirmation tardent encore »¹⁷.

Ce très bref survol de certains arguments pontificaux en regard du non accès des femmes aux ministères ordonnés montre leur fragilité. Mais plus importante est la conception herméneutique qui s'en dégage. Comment interpréter des textes pour aujourd'hui en demeurant fidèle à l'esprit qui les anime ? Autrement dit, la fidélité à l'Écriture implique-t-elle de refaire ce qui fut fait depuis les origines ? Dans le cas de l'accès des femmes aux ministères ordonnés, aux yeux du Magistère, il semble que oui. Et pourtant, ce n'est pas l'exemple scripturaire qui nous est donné, tant par la pratique évangélisatrice de Paul telle que rapportée dans ses lettres, que dans la manière de rédiger les évangiles.

Paul n'était pas un semblant de Juif. Il le dit lui-même : « ... circoncis le huitième jour, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu fils d'Hébreux; pour la loi, pharisien; pour le zèle, persécuteur de l'Église; pour la justice qu'on trouve dans la loi, devenu irréprochable » (Phil 3, 5-6). Or, à l'appel du Christ en lui, il se tournera vers l'évangélisation des païens. Il prendra des repas avec eux et se hérissera contre les réticences de certains, notamment Pierre, à faire de même (Gal 2). Et pourtant, durant tout son ministère, il ne reniera jamais la religion juive : l'événement Christ s'inscrit dans le judaïsme et accomplit les promesses faites aux Pères (Rm 9 – 11). Mais, les circonstances changeant, les païens étant aussi appelés au salut, il sera forcé de laisser de côté des pratiques et des convictions séculaires du judaïsme au profit de la nouveauté de l'Évangile et de sa proclamation « jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1, 8). Comme on ne répare pas un vêtement neuf avec un vieux tissu, comme on ne met pas de vin nouveau dans de vieilles outres, de même les habitudes anciennes ont parfois besoin d'être revisitées pour

¹⁵ *Inter Insigniores*, p. 172-173.

¹⁶ *Inter Insigniores*, p. 176. Le document s'abstient de pousser la logique identitaire jusqu'au bout : non seulement Jésus était homme, mais il était juif, circoncis, etc...

¹⁷ O. GENEST, « Le poids du 'genre'... », p. 88.

qu'elles ne déchirent pas le tissu du nouveau modèle de foi qui émerge en un temps et un lieu précis. C'était vrai pour Paul, ce l'est pour nous.

Dans la même ligne, les évangélistes ne se sont pas sentis systématiquement liés par les traditions qui leur parvenaient, pas plus que par l'obligation d'offrir une biographie exacte de la vie de Jésus. La critique de la rédaction lucanienne l'a éloquemment prouvé. Ils ont sélectionné, organisé, adapté, voire créé de toutes pièces la trame et les pièces de leur récit pour rendre compte de la vie et des options de Jésus. L'important n'était pas d'offrir une chronique exacte de faits et gestes ni un *verbatim* de paroles, mais de saisir l'esprit sous-jacent à l'événement Jésus et de le traduire pour répondre aux besoins et aux réalités des communautés, des hommes et des femmes qu'ils étaient censés soutenir et accompagner dans la foi. Il n'est pas innocent que le canon ait retenu quatre de ces évangiles, plutôt qu'un seul, et qui comportent des nuances importantes entre eux. Il n'est pas innocent non plus qu'il en existe d'autres que l'on dit apocryphes et qui, eux aussi, ont soutenu la vie et la foi des Chrétiennes de l'époque.

Ces deux exemples, tirés des événements et des écrits fondateurs de notre foi actuelle, montrent bien que la fidélité aux traditions, aux sources, aux origines, n'est pas d'abord question de répétition, mais d'adaptation. Je ne parle pas ici d'un nivellement par le bas, afin de s'adapter au goût du jour ou à la saveur du mois. Je parle d'une véritable inculturation de la foi et d'un de ses supports, la religion, afin qu'elles soient intelligibles pour les croyantes et ajustées aux aspirations nouvelles qui surgissent des contours de l'histoire et de son évolution. Pour le dire autrement, j'emprunte les mots d'André Myre, dans son récent ouvrage sur la résurrection : « ...la foi n'est pas un appel à faire ou dire la même chose que nos prédécesseurs, mais à reconnaître chez eux ce qui nous motive, de l'intérieur, à nous exprimer de façon neuve, issue de notre culture »¹⁸. Paul, Marc, Luc, Matthieu, Jean avaient compris cela et ne s'en sentaient pas le moins du monde déstabilisés, particulièrement si l'on se fie à l'assurance dont témoignent les lettres pauliniennes. C'est ainsi qu'aujourd'hui, la fidélité à la Tradition me semblerait davantage une fidélité, non à ce que Jésus a fait ou dit dans telle circonstance, mais au rapport qu'il a établi entre lui-

¹⁸ A. MYRE, *Pour l'avenir du monde*, p. 24. L'auteur rappelle d'ailleurs que la réflexion chrétienne postérieure à la Seconde Alliance n'a elle-même pas hésité à s'adapter à la culture gréco-romaine, à s'inculturer, sur la question fondamentale de la survie de l'humain après la mort, adoptant la dichotomie corps-âme de Platon et ses successeurs, tout en y intégrant la conception sémite de l'être humain, afin de rendre la résurrection acceptable dans la culture où s'est développé le christianisme. Pour plus de nuances, voir A. MYRE, *ibid.*, p. 213-219.

même et son contexte, les gens, les situations. De la même manière, Luc nous inscrit dans une trajectoire : non pas refaire aujourd'hui les mêmes choix que Jésus ou les premières communautés ont fait en leur temps, mais faire *comme* lui, *comme* elles. On constate que les évangélistes, et dans ce cas-ci Luc, ont pris dans l'Esprit certaines libertés en regard de la tradition du Jésus historique, notamment quant à la place et la responsabilité des femmes, pour mieux répondre aux besoins et au contexte qui étaient les leurs. En étant sensible à son milieu, Luc – ou plus exactement ceux qui ont exclu les femmes des fonctions publiques et dont Luc nous rapporte et justifie les positions – nous ouvre des portes aujourd'hui. Ce que nous avons dans les évangiles n'est plus une « forme finale » de l'Église, comme on a tenté de nous le faire croire, ni une formulation définitive de ce qu'il faut faire aujourd'hui. C'est plutôt une étape s'inscrivant dans une trajectoire qui comporte un avant et un après. Cela nous libère aujourd'hui de deux manières :

Les formes contenues dans le Nouveau Testament ne sont pas et ne doivent pas être définitives;

Si les auteurs du Nouveau Testament, notamment Luc, ont parfois osé la distanciation d'avec Jésus et/ou les traditions qui leurs parvenaient, selon les conditions qui étaient les leurs, nous avons le devoir de faire de même afin de respecter, nous aussi, la culture de notre temps.

Le paradigme à conserver aujourd'hui n'est donc pas *ce* qui a été négocié avec la culture du passé (traditionalisme), mais plutôt *de négocier* avec la culture (tradition)¹⁹. Ce qui est normatif, c'est le mouvement d'adaptation, de Paul, des évangélistes, des premières communautés, avec leur milieu, leur culture, afin que l'Évangile soit reçu de leurs contemporains. L'important est de s'attarder au processus, non au résultat. Une tradition *vivante* reproduit, non les gestes, mais les rapports²⁰. C'est un peu aussi ce que propose Alain Gignac, dans son ouvrage sur Paul : « Or, la différenciation historique qui empêche l'identification fusionnelle des problématiques, celle d'hier et celle d'aujourd'hui, (...) rend

¹⁹ Je remercie le professeur Jean Duhaime qui m'a guidée dans cette piste de réflexion, alors qu'il était co-directeur de cette thèse.

²⁰ Cette manière d'envisager l'herméneutique, ce rapport à la tradition, rappelle sensiblement la manière dont Bultmann envisageait la quête du Jésus de l'histoire. Pour lui, recouvrer le « noyau éternellement valable » de l'événement Jésus demandait une « ...double opération herméneutique : l'une, négative, est une 'démystification', afin de ne pas confondre le message lui-même avec les catégories dans lesquelles il fut formulé à l'intérieur de la culture antique; l'autre, positive, est une 'interprétation existentielle', parce que l'intentionnalité profonde du kérygme n'est réalisée que lorsqu'on en saisit la valence anthropologique et que notre subjectivité y est impliquée ». Ces citations, résumant la pensée de Bultmann, se retrouvent dans V. FUSCO, « La quête du Jésus... », p. 36.

nécessaire l'interprétation critique en ce qu'elle dissipe la tentation de copier servilement le passé et nous provoque ainsi à inventer »²¹.

Lorsque les documents romains avancent rapidement que Jésus et les premières communautés avaient déjà des comportements contre-culturels et qu'ils auraient pu, s'ils l'avaient voulu, nommer des femmes parmi les Douze, ils n'ont pas adéquatement mesuré les conditionnements sociaux prévalant à l'époque quant à la place et à la parole des femmes dans la sphère publique²². Cette négligence à prendre en compte la composante culturelle, de manière sérieuse et articulée, constitue à mes yeux, j'ose le dire, un péché par omission de même qu'une banalisation de la composante humaine du mystère de l'Incarnation²³ et de ses divers tenants et aboutissants. En effet, une prise en compte sérieuse de ce mystère ne peut se limiter au pôle divin de l'affaire. Il faut considérer tout aussi sérieusement le où, le quand, le comment du dit mystère. Ainsi, lorsque *Inter Insigniores* affirme « Pour atteindre le sens ultime de la mission de Jésus ainsi que celui de l'Écriture, l'exégèse purement historique des textes ne peut suffire » (p. 169), la pensée me semble incomplète. Il faudrait y ajouter : « ... mais on ne peut faire l'économie d'une sérieuse prise en compte du contexte socio-politico-religieux qu'apporte une telle exégèse »²⁴. La crédibilité de l'Incarnation, si on veut la défendre et la maintenir, est à ce prix.

S'il fallait encore ajouter à ce qui vient d'être dit, j'oserais une autre affirmation en regard de laquelle je réclame indulgence... et de lire jusqu'au bout. Il ne faudrait pas oublier que la question, pour les femmes du 1^{er} siècle, d'occuper ou non des positions de leadership ecclésial ou apostolique dans la sphère publique était, pour les apôtres et les évangélistes, une question probablement « accessoire » en regard de la transmission de l'évangile, de la théologie, de la sotériologie, de l'éthique, de la proclamation missionnaire, de l'acceptation par l'Empire, et j'en passe. Cette question relevait des modalités de fonctionnement, même si pour les femmes concernées, là pouvait se jouer l'égalité de tous

²¹ A. GIGNAC, *Juifs et Chrétiens à l'école de Paul de Tarse. Enjeux identitaires et éthiques d'une lecture de Romains 9 – 11*, (SB – Études 9), Montréal, Médiaspaul, 1999, p. 75. L'auteur ajoutera plus loin dans un magnifique jeu de mots : « ...pour nous, Paul sera plus un maître à *penser* qu'un maître à *pensées* » (p. 78). Je souligne.

²² C'est ce qu'on a cherché à faire dans la première partie de cette thèse, afin de solidement contextualiser l'interprétation subséquente des textes. Un édifice ne peut tenir que s'il est érigé sur de solides fondations.

²³ En évoquant l'Incarnation, je ne donne pas une opinion en ce qui a trait à la vérité ou non de ce mystère. J'argumente simplement en utilisant un concept du Magistère avec lequel je suis, d'une certaine manière, en discussion dans ces pages.

²⁴ C'est ce que j'ai tenté de faire, notamment avec l'apport de l'approche socio-critique.

les membres du corps du Christ. Mais la chose devait être tout de même moins difficile à accepter, alors que tout l'environnement concourrait à une même considération de l'ensemble des femmes, à quelques exceptions près.

Les temps ont changé. La culture a évolué. L'égalité pleine et entière des femmes, en droits et devoirs, est acquise, du moins en théorie. Les documents pontificaux eux-mêmes ne tarissent pas d'éloges sur la femme et son apport constructif à la vie sociale et publique²⁵. Évidemment, l'égalité est rapidement jumelée à la diversité des fonctions quand arrive le temps de discuter la question des ministères ordonnés²⁶. Et lorsqu'on évoque l'appel au sacerdoce ressenti par certaines femmes, on règle la question en soulignant que « ... un tel attrait, si noble et compréhensible soit-il, ne constitue pas encore une vocation. (...) ... l'authentification par l'Église se trouve ici indispensable »²⁷. Comment authentifier une vocation que l'on refuse même d'examiner ou de laisser cheminer ? La souffrance des femmes est réelle, tout comme leur sentiment d'injustice²⁸. En réponse à cette souffrance, on se retrouve devant une Église qui – par peur ? – se referme sur des arguments de moins en moins convaincants devant l'avancée et le raffinement des méthodes d'exégèse bibliques, notamment celui apporté par la sociologie, l'anthropologie, etc..., s'abrite derrière la « substance des sacrements » et « l'intention du Christ ». Pourtant, il ne s'agit pas ici de s'aligner sur la culture comme sur une mode passagère, pas plus que de sacrifier des éléments fondamentaux de doctrine. Autrement dit, on ne parle pas ici de « niveler par le bas », mais d'harmoniser des aménagements à la culture, lesquels sont accessoires *en regard d'autres points*, mais qui s'avèrent fondamentaux, à la fois pour les femmes appelées et en regard d'une fidélité vivante aux origines. La transmission du message évangélique est, qu'on le veuille ou non, largement tributaire de la crédibilité de l'institution qui en fait la promotion. L'opposition entêtée à l'accessibilité des femmes aux ministères ordonnés compromet aujourd'hui la transmission de l'Évangile, comme leur leadership ou leur prédication publique aurait pu le faire au 1^{er} siècle. La fidélité à la trajectoire initiée par Jésus, par Luc, par l'expérience des premières communautés chrétiennes, par nos origines finalement, passe aujourd'hui par l'ouverture et

²⁵ On en trouve un bon exemple au point 4 de la *Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes*.

²⁶ *Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes*, point 11. Aussi, *Inter Insigniores*, p. 179.

²⁷ *Inter Insigniores*, p. 179.

²⁸ Pour une étude sur l'expérience de femmes québécoises se sentant appelées au sacerdoce, on peut consulter P. JACOB, *Appelées aux ministères ordonnés*, Ottawa, Novalis, 2007.

non le maintien d'une législation ayant perdu sa raison d'être, celle-ci ayant été, à l'origine et qu'on l'admette ou non, essentiellement culturelle.

On pourra objecter que si, en certains lieux et notamment en Occident, les Chrétiennes sont prêtes à accepter un tel changement, il n'en va pas de même partout. Que fait-on alors de l'Église « une, sainte, catholique et apostolique » ? Comment conjuguer cultures particulières et catholicité de l'Église ? Les cultures sont contingentes. À mon avis, il faut s'inscrire dans la mouvance de Paul qui a adopté une pratique autre que celle de l'église de Jérusalem pour rejoindre les païens; et il l'a fait en regard d'éléments fondamentaux, voire de doctrine, pour les Judéo-chrétiens et les judaïsants : la commensalité de la table, l'inutilité de la circoncision, l'élimination de plusieurs restrictions alimentaires. Lorsqu'on admettra que le catholicisme peut se vivre selon des modalités différentes en des lieux diversifiés où les cultures ont des caractéristiques bien particulières, sans en altérer ni la substance, ni le caractère universel, on aura fait un grand pas. Ce pas s'inscrira dans la foulée de ceux que Paul a jugés essentiels de faire, de même que dans la tradition, alors vivante, qui a permis d'accueillir au sein du canon quatre portraits variés et complémentaires de l'événement Jésus. Comme le souligne *Inter Insigniores* en parlant des rôles et fonctions des baptisés, « l'égalité n'est point identité »²⁹. Il en va de même, me semble-t-il, pour l'unité qui ne peut et ne doit se confondre avec l'uniformité³⁰.

Plusieurs femmes espèrent encore en l'Église d'aujourd'hui : en témoignent les nombreuses études sur la situation des femmes dans l'Église québécoise, où plusieurs y partagent à la fois leurs souffrances et les raisons de leur attachement³¹. Elles persistent à s'engager souvent d'abord parce qu'elles sont inspirées par la fidélité à Jésus, au Christ. Il

²⁹ *Inter Insigniores*, p. 179.

³⁰ Cet aspect, parmi d'autres, est abordé dans la contribution de H. LEGRAND, « L'ordination des chrétiennes : les raisons pastorales d'une attitude de prudence », dans COLLECTIF, *Pleins feux sur le partenariat en Église. Actes du symposium « Le partenariat hommes et femmes en Église »*, Montréal, Paulines, 1996, p. 177-183.

³¹ Voici quelques exemples de ces études, citées en ordre chronologique : S. BÉLANGER, *Les Soutanes roses : portrait du personnel pastoral féminin au Québec*, Montréal, Bellarmin, 1988; M. DUMAIS et M.-A. ROY, édés, *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal – Paris, Paulines – Médiaspaul, 1989; L. BARONI, *Les femmes et l'institution ecclésiale au Québec. Une tension instituante*, mémoire non publié, Montréal, Université de Montréal, 1990; J.-M. CHARRON, J.-M. GAUTHIER ET L. BOUVRETTE, édés, *Entre l'arbre et l'écorce : un monde pastoral en tension. Recherche-action : cinquième dossier*, (CEP 14), Saint-Laurent, Fides, 1993; L. BARONI, Y. BERGERON, P. DAVIAU et M. LAGUË, *Voix de femmes, Voies de passage. Pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux*, Montréal, Paulines, 1995; M.-A. ROY, *Les ouvrières de l'Église. Sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*, Montréal, Médiaspaul, 1996; COLLECTIF, *Pleins feux sur le partenariat en Église*.

est temps que l'Église aussi, dans ses législations, redécouvre ce type de fidélité : à l'esprit plutôt qu'à la lettre, aux rapports plutôt qu'aux gestes, au processus plutôt qu'au résultat, à la trajectoire plutôt qu'à un libellé issu d'un autre cadre culturel. Et ceci doit se faire en parallèle à une autre réflexion, tout aussi nécessaire, à savoir celle de la réforme des ministères tels que nous les connaissons. Pour l'instant, ces ministères existent, ils sont ce qu'ils sont, et les femmes devraient y avoir accès³². L'Esprit qui souffle en leur cœur et les y appelle ne doit pas être mis en cage.

On vient d'examiner un cas-type de sclérose institutionnelle : le refus fait aux femmes d'accéder aux ministères ordonnés³³. Je l'ai choisi parce que la question des ministères accessibles aux femmes est en lien direct avec ma thèse, mais aussi parce que c'est une problématique qui me tient à cœur : je me situe encore à l'intérieur de l'Église et je m'y caractériserais comme une féministe progressiste³⁴, une femme engagée qui cherche à opérer des changements de l'intérieur de l'institution. Pourquoi ? Peut-être, entre autre, par souci des frères et sœurs qui y sont encore et que je ne veux pas abandonner; et je pense tout particulièrement à ces travailleuses en Église qui se donnent sans compter, non d'abord pour le bénéfice d'une institution, mais au nom de leur foi et pour le soin de ceux et celles qui comptent sur elles. Ceci fait en sorte que je suis profondément sensible à la réalité des femmes qui souffrent, en leur cœur et leur identité, de cette exclusion qui leur est faite. Mais je suis encore plus troublée par ce que je considère comme une infidélité de l'institution à l'esprit des origines du christianisme. Cette attitude conservatrice me semble à la fois une trahison de l'attitude de Jésus envers les femmes disciples, tout en

³² Lors de la deuxième conférence œcuménique internationale de la Women's Ordination Worldwide (WOW) sur l'ordination des femmes tenue à Ottawa en juillet 2005, Elisabeth Schüssler Fiorenza y prenait la parole dans une conférence intitulée « Nous sommes l'Église – une assemblée de prêtres ». Elle y faisait certaines mises en garde, notamment en ce que le fait de réclamer l'accès à la hiérarchie ecclésiale pouvait renforcer les structures de pouvoir existantes, ce qui va à l'encontre de la philosophie du mouvement féministe, tel qu'elle la conçoit. Elle proposait, en conclusion, un exercice d'imagination utopique, où on réclamait pour les femmes, non plus l'accès au diaconat ou au presbytérat, mais à la fonction cardinalice : une fonction qui constituait la seule instance démocratique de l'Église, une fonction pour laquelle ni l'Écriture, ni la Tradition, ne réquérait d'ordination. En clôture de cet exercice, elle concluait : « La seule grâce que nous pouvons obtenir est celle que nous pouvons imaginer ». Le texte intégral de cette conférence est disponible via le site du réseau Culture et Foi, à l'adresse Internet suivante : http://www.culture-et-foi.com/dossiers/ordination_des_femmes/elisabeth_schuller_fiorenza.htm.

³³ Pour un complément d'analyse sur la question de l'accès des femmes aux ministères ordonnés, on consultera avec profit la position du Réseau Femmes et Ministères, disponible sur Internet au http://www.femmes-ministeres.org/pdf/textes_ordination/position_FetM.pdf, ou encore via la page d'accueil du site au <http://www.femmes-ministeres.org/index.html>. L'argumentation s'y situe davantage au niveau théologique, ecclésiologique et anthropologique, plutôt qu'au niveau biblique. Elle s'avèrera un ajout précieux.

³⁴ Selon la typologie proposée par M.-A. ROY, *Les ouvrières de l'Église*, p. 218-233

compromettant la transmission de l'Évangile aujourd'hui. Et ce cas n'est malheureusement pas le seul cas où une conception différente de la fidélité à la Tradition pourrait s'avérer source d'une fécondité ecclésiale renouvelée ...

En effet, on a examiné un cas-type. Mais d'autres changements pourraient être souhaitables, voire nécessaires et urgents. Le plus important d'entre eux serait certainement une refonte des ministères tels que nous les connaissons, particulièrement du sacerdoce³⁵. Là encore, l'attitude de Jésus nous inspire. Il a remis en cause certains pans du judaïsme de son temps, notamment le fait que les religieux, scribes, pharisiens, prêtres, s'interposaient entre le peuple et Dieu, coupant l'accès à ce dernier et à sa miséricorde sans condition (Lc 11, 37-54). De la même manière, Jésus remettrait certainement en cause aujourd'hui le sacerdoce tel que nous le connaissons. Celui-ci est devenu trop souvent, au gré de certains de ses ministres, un lieu de pouvoir plutôt que de service. Le prêtre s'avère, encore aujourd'hui, un intermédiaire obligé entre Dieu et le peuple, puisque sa présence est nécessaire pour « faire advenir Jésus dans l'Eucharistie ». Le malaise est grand car la pratique rappelle celle des cultes à mystères du paganisme, tout en s'enracinant dans une logique sacrificielle issue de la fonction sacerdotale du judaïsme, logique sacrificielle qui est devenue étrangère à la culture occidentale. L'ordination confère au ministre la *quasi* exclusivité de multiples fonctions qui devraient relever des charismes de l'individu plutôt que d'une attribution arbitraire, comme nous le montre l'exemple des communautés pauliniennes. Comment, en effet, une seule personne peut-elle, malgré une bonne formation, acquérir à la fois les charismes de présidence, de prédication, d'accompagnement spirituel, de réconciliation, d'enseignement, en même temps que la gérance de paroisse et de personnel, la capacité de résoudre les conflits, etc... La grâce d'un sacrement ne peut suppléer à tout cela, non plus que toute la bonne volonté du monde³⁶. Ce sont probablement de telles considérations qui inspiraient déjà Denis et Delorme lorsqu'ils affirmaient, il y a plus de trente ans :

³⁵ Il ne me semble pas contradictoire de réclamer l'accès des femmes aux ministères ordonnés, d'une part, et de l'autre, la réforme de ces mêmes ministères. On ne peut renoncer à une place légitime au sein d'une institution sous prétexte que celle-ci est imparfaite, voire à totalement transformer. Ce serait comme si on avait dit, il y a quelques années : « le Sénat est une institution dépassée, à réformer, voire à éliminer, donc il est inutile d'y admettre des femmes ». Les ministères, diaconat, presbytérat, épiscopat, existent au sein de l'institution ecclésiale et, même s'ils sont imparfaits, on ne peut que travailler afin que les femmes y accèdent. Ce faisant, atteignant les leviers du pouvoir, elles pourront contribuer à une saine refonte.

³⁶ C'est d'ailleurs probablement une des raisons ayant présidé, dans plusieurs diocèses québécois, à l'établissement de nouvelles fonctions, notamment en regard de l'administration des paroisses. Mais il demeure que tout ce qui a trait au culte demeure la chasse gardée *quasi* exclusive des ministres ordonnés.

« Pour ce qui est de la théologie du ministère ordonné, (...) le Nouveau Testament oblige à ré-interpréter les notions de « pouvoir », de « sacerdoce », et de « représentation du Christ », par lesquelles on définit le ministère épiscopal et presbytéral. La recherche qui concerne les ministères des femmes est solidaire de celles qu'appellent tous les ministères dans l'Église. »³⁷

Une autre attitude de Jésus fut de mettre la personne, sa dignité, sa vie, au centre de ses priorités, loin devant le respect de la Loi. Il suffit de penser aux nombreuses guérisons le jour du sabbat pour s'en convaincre, mais on peut aussi ajouter son attitude envers la pécheresse (Lc 7, 36-50), la femme adultère (Jn 8, 1-11), sa rencontre avec la Samaritaine (Jn 4), etc... Une sérieuse prise en compte de ces attitudes oblige à repenser de larges pans de l'éthique catholique. À titre d'exemple, comment accueille-t-on au sein de l'Église les divorcés-réengagés qui cherchent à vivre leur foi de manière sérieuse et engagée ? On les invite au rassemblement, mais ils sont exclus de la table eucharistique, du moins officiellement. La personne est-elle encore au centre des préoccupations dans cette « politique ». Une telle attitude génère-t-elle la vie ?

La même question se pose en regard des gais et lesbiennes. La psychologie nous enseigne aujourd'hui que cette orientation est rarement une question de choix : ces hommes et ces femmes sont ainsi nés, *créés à l'image de Dieu*. Comment peut-on se réclamer, par exemple, des paroles de Paul dans la lettre aux Romains³⁸, énoncées dans un tout autre contexte et sans les connaissances que nous avons aujourd'hui, pour nier à ces personnes le droit, minimalement, à une reconnaissance de leur intégrité personnelle, si ce n'est de l'amour fidèle et exclusif qui, assez souvent, lie les partenaires de telles unions ? Les exemples pourraient se multiplier.

On voit bien que l'établissement d'un rapport novateur à la Tradition biblique et ecclésiale s'avère essentiel. Il importe de renouer contact avec les orientations de fond contenues dans le Nouveau Testament, au-delà des interprétations qu'on en a faites au fil des siècles, et qui, si elles étaient pertinentes à certaines époques et en regard de la conception du monde et de l'humain qu'on y avait, ne parlent plus aux femmes et aux

³⁷ H. DENIS et J. DELORME, « La participation des femmes aux ministères », dans J. Delorme *et al*, *Le Ministère et les Ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1974, p. 511.

³⁸ Rm 1, 26-27 s'insurge contre ceux et celles qui n'ont pas reconnu Dieu, les païens, et ajoute, comme une conséquence : « C'est pourquoi Dieu les a livrés à des passions avilissantes : leurs femmes ont échangé les rapports naturels pour des rapports contre nature; les hommes de même, abandonnant les rapports naturels avec la femme, se sont enflammés de désir les uns pour les autres, commettant l'infamie et recevant en leur personne le juste salaire de leur égarement. ». Pour un bon article, parmi bien d'autres, sur l'exégèse de ce

hommes de notre temps. Une fidélité vivante aux origines doit passer par des mutations profondes, semblables à celles qui ont secoué le monde depuis le siècle des Lumières, afin que les humains d'aujourd'hui puissent à nouveau reconnaître, dans leur Tradition ecclésiale, un peu de leur recherche de sens incarnée au 21^{ème} siècle.

9.2 Expériences québécoises : quand le Souffle ne peut attendre...

Au début de la section précédente, on a brièvement souligné la désaffection de l'institution par les Chrétiennes d'ici et d'ailleurs. De fait, beaucoup d'entre eux et elles refusent une institution qui leur est devenue étrangère ou les rejette d'une manière ou l'autre³⁹. Si certaines quittent et se retrouvent orphelines spirituelles, d'autres se regroupent pour essayer de vivre leur foi autrement, dans une cohérence plus conforme à leurs convictions, à leur situation, ou au monde tel qu'ils le perçoivent. Ce faisant, sans attendre de permission, ils/elles font très exactement ce qui était proposé à l'Église dans les pages précédentes : mettre en œuvre une fidélité vivante et créatrice à leur Tradition biblique et ecclésiale, à la suite de Jésus, de Paul, de Luc. Sans en faire un relevé exhaustif, je souhaiterais, en conclusion de cette partie herméneutique, mentionner quelques-unes de ces expériences qui me semblent particulièrement riches et intéressantes : il ne s'agit pas de les analyser mais simplement de les offrir en illustration de ce qui peut surgir lorsque le Souffle n'est plus mis en cage. Certaines de ces expériences n'en sont plus à leurs premiers balbutiements et leur longévité témoigne de leur enracinement à la fois existentiel et théologique.

Évoquons d'abord quelques exemples féministes. À côté des femmes qui continuent d'œuvrer au sein de l'Église, d'autres refusent désormais une institution qui fait d'elles des membres de seconde catégorie. Dans sa typologie, Roy les décrit sous le nom de *féministes radicales*⁴⁰. L'auteure s'y identifie vraisemblablement puisqu'elle est membre-fondatrice, avec Monique Dumais et Louise Melançon, de la collective chrétienne et féministe *L'Autre Parole*. Celle-ci existe depuis 1976, regroupe des femmes chrétiennes et a cherché à créer

texte, et qui pose le problème dans un contexte plus large, voir L.J. WHITE, « Does the Bible Speak about Gays or Same-Sex Orientation ? A Test Case in Biblical Ethics : Part 1 », *BTB* 25 (1995) 14-23.

³⁹ Pour une belle illustration de cette nouvelle chrétienté « hors les murs », voir le récit fictif, mais néanmoins réaliste, proposé par A. MYRE, *Pour l'avenir du monde*, p. 195-204.

⁴⁰ M.-A. ROY, *Les ouvrières de l'Église*, p. 227-228.

un « ...espace pour vivre, repenser et célébrer le message libérateur des évangiles »⁴¹. C'est ainsi que la collective organise de petits groupes de partage pour ses membres, des célébrations, dont certaines sont publiques à Noël et Pâques, des colloques, des conférences-débats, tout en publiant quatre fois par an une revue éponyme, *L'Autre Parole*. Afin de se réapproprier leur héritage, les participantes bâtissent des célébrations à l'image de leur réalité actuelle de femmes, soulignant des fêtes particulièrement significatives pour elles : Chandeleur, Journée internationale des femmes, Pâques, Solstice d'été, Assomption, la Toussaint et Noël⁴². Ce faisant, elles se réapproprient des rituels significatifs en étant partie prenante de leur présidence, de leur symbolique et en y interprétant les Écritures avec une sensibilité féministe. De la même manière, elles reformulent en leurs mots des prières chrétiennes, comme le « Notre Mère », un « Credo femme » ou encore un « Magnificat » renouvelé⁴³. Parce qu'elles se sentaient exclues des rituels catholiques, marqués d'une empreinte patriarcale, elles ont donc choisi de se réapproprier leur Tradition chrétienne, inspirées par le Souffle libérateur des évangiles. Ce faisant, cette collective est une illustration significative de l'expression « fidélité créatrice et vivante à la Tradition ».

Comme on l'a dit précédemment, si certaines femmes choisissent de vivre leur foi « hors les murs », d'autres continuent d'œuvrer au sein de l'institution ecclésiale, travaillant de l'intérieur à en modifier graduellement les pratiques. C'est le cas du *Réseau Femmes et Ministères*. Celui-ci, fondé en 1982, a pour objectifs de :

- travailler à l'amélioration du statut collectif des femmes en Église;
- promouvoir l'éducation et la recherche théologique et pastorale concernant le rôle et la place de la femme dans l'institution ecclésiale;
- sensibiliser le public en général et les leaders ecclésiaux sur la situation des femmes en Église, sur leurs rôles et responsabilités, par des colloques, des sessions, des publications, etc...⁴⁴

⁴¹ Cette citation est tirée du site Internet de *L'Autre Parole*, dans sa page d'accueil, et dont l'adresse est le <http://www.lautreparole.org/accueil.html>.

⁴² Cet exemple d'année liturgique féministe, ainsi que la description de chacune des célébrations, se retrouve dans F. DUPRIEZ, « Des célébrations spirituelles féministes », dans M. DUMAIS et M.-A. ROY, eds, *Souffles de femmes*, p. 169-195.

⁴³ Ces textes, et d'autres, sont reproduits dans M. DUMAIS et M.-A. ROY, « Des mots pour dire la foi, l'espérance et l'amour », dans *Souffles de femmes*, p. 197-209. Certains sont des reprises et/ou des traductions provenant d'autres regroupements féministes, d'autres sont des créations des membres de *L'Autre Parole*. La plupart ont été antérieurement publiés dans divers numéros de la revue *L'Autre Parole*.

⁴⁴ Ces objectifs sont cités dans L. BARONI, Y. BERGERON, P. DAVIAU et M. LAGUË, *Voix de femmes, Voies de passage*, p. 5, note 2. La recherche dont ce livre rend compte avait été réalisée pour le *Réseau Femmes et Ministères* et dirigée par quatre de ses membres. Pour plus d'informations, on peut consulter leur site Internet auquel on a déjà référé, au <http://www.femmes-ministeres.org/index.html>.

Ce regroupement, même s'il comporte des points communs avec la collective *L'Autre Parole*, s'en distingue par l'importance de ses composantes « éducation », « recherche » et « représentation ». Ces dernières ne sont pas absentes de *L'Autre Parole*, mais on les remarque avec plus d'insistance au sein du Réseau qui organise des colloques, conférences, et journées de réflexions; de plus, le Réseau « marraine » des études afin de prendre le pouls de ce que les femmes font et vivent en Église, notamment lorsqu'elles y sont impliquées, à titre de salariées ou de bénévoles⁴⁵. Ce regroupement s'inscrit aussi, bien qu'à sa manière, dans une recherche de rapport vivant à la Tradition : il revendique la place légitime des femmes à tous les niveaux de l'Église, notamment au sein des ministères ordonnés. Il le fait à la suite de l'exemple de Jésus et au nom des principes d'égalité et de non-discrimination valorisés par l'Église elle-même, soulignant par le fait même l'incohérence de son propos sur la question⁴⁶. La recherche pour un partenariat renouvelé en Église, représentatif de ce que devraient être les relations hommes-femmes, y est également un cheval de bataille important.

On vient de citer deux regroupements féministes représentatifs des groupes de revendications hors et dans les murs de l'Église. D'autres groupes, qui ne se donneraient pas nécessairement le qualificatif « féministe », existent et regroupent des femmes et des hommes en quête d'une authentique fidélité à la Tradition, dans son sens le plus large. Ainsi, le *Réseau des forums André-Naud*, fondé officiellement en 2006, se définit « comme une ressource de formation permanente pour ses membres en vue d'une pensée théologique personnelle et d'une prise de parole responsable et libre et aussi comme soutien et cadre pour la prise de parole elle-même personnelle ou collective, au sein de l'Église et dans le monde »⁴⁷. Ce réseau, qui en est à ses débuts, s'inspire à la fois des orientations du Concile Vatican II et de la pensée du regretté théologien André Naud sur « la liberté dans la foi et le respect de l'intelligence »⁴⁸. À titre d'exemple du type de réflexion exercée par ce groupe, notons la rédaction, par dix-neuf prêtres membres, d'une lettre ouverte aux évêques du Québec exprimant leur perplexité et leur désaccord devant deux interventions ecclésiales, l'une sur le mariage civil des personnes de même sexe, l'autre sur l'accès à la prêtrise des

⁴⁵ Ce fut le cas de *Voix de femmes, Voies de passage*, comme on l'a dit.

⁴⁶ Voir la position du Réseau sur l'ordination des femmes au http://www.femmes-ministeres.org/pdf/textes_ordination/position_FetM.pdf.

⁴⁷ Définition tirée de la page d'accueil du *Réseau des forums André-Naud*, dont l'adresse Internet est le <http://www.intermonde.net/bourgo/ForumANaud/limen.html>.

⁴⁸ Tiré de la page d'accueil du même site.

personnes d'orientation homosexuelle⁴⁹. La liberté caractérisant la réflexion théologique souhaitée par les membres de ce regroupement est bien en lien avec le désir d'instaurer un rapport vivant à la Tradition, tel qu'on l'a esquissé précédemment.

Il en est de même pour un autre groupe de réflexion qui s'est constitué en septembre 2007 : le Groupe d'Appui à une Table Eucharistique Ouverte et Signifiante, GATEOS. Ce groupe existe en fait par le biais d'un blogue initié par une femme et quatre hommes désireux de réfléchir sur divers aspects de l'Eucharistie pour aujourd'hui⁵⁰. Leur initiative s'inscrivait au départ dans un questionnement en regard du congrès eucharistique de juin 2008 à Québec. Rapidement, les thèmes des échanges sur ce blogue se sont élargis, dans un désir d'explorer et, si possible, de redécouvrir le sens originel de l'Eucharistie et celui qu'elle peut encore avoir dans la vie des disciples du Christ aujourd'hui. C'est ainsi qu'on y retrouve divers apports des fondateurs et de blogueurs sur plusieurs sujets : des textes sur le sens de l'Eucharistie; des réactions à l'exclusion de certaines personnes de la table eucharistique dans l'Église; des récits d'expériences novatrices pour faire du repas en mémoire de Lui un véritable lieu de partage communautaire; des réflexions sur la dimension sociale de ce sacrement comme expression de solidarité avec les pauvres et les exclus; et plus encore. On y constate une initiative visant à revisiter le cœur de la célébration chrétienne, dans une fidélité aux origines à la fois vivante et actualisée.

Voici un dernier exemple de ce qui se fait au Québec : le *Réseau Culture et Foi*. Créé en 1995, celui-ci regroupe des Chrétiennes et se veut : un carrefour pour les personnes et les groupes qui travaillent à l'inculturation de la foi dans nos sociétés modernes, dans la foulée du Concile Vatican II; un lieu de liberté et de créativité où tous peuvent prendre des initiatives; un rassemblement des forces de renouvellement dans l'Église pour sortir de l'isolement et raviver l'espérance⁵¹. Ses membres cherchent à articuler la culture et la foi dans une dialectique fructueuse et libératrice pour toutes et tous. Leurs activités sont de l'ordre du ressourcement, du partage, de la réflexion, du questionnement et de l'action commune. Leur site est une mine de renseignements sur ce qui se fait au Québec, au

⁴⁹ La publication de cette lettre fit grand bruit en 2007. Étonnamment, ce n'est pas sur le site de ce regroupement qu'on en retrouve l'intégrale, mais en lien sur le site de l'organisme *Culture et foi*, dont on parlera plus bas. L'adresse Internet du document est http://www.culture-et-foi.com/critique/dix-neuf_pretres.htm.

⁵⁰ On peut consulter le blogue et y participer en allant sur le site <http://table-eucharistique-ouverte.blogspot.com/>.

⁵¹ Cette courte définition est tirée de la page d'accueil du site de l'organisme, à l'adresse Internet suivante : http://www.culture-et-foi.com/info/qui_sommes_nous.htm.

Canada et partout dans le monde, notamment en regard des questionnements adressés à l'institution ecclésiale sur nombre de sujets délicats. On y retrouve notamment une position de l'Église néerlandaise sur la désignation de laïcs, hommes ou femmes, pour présider l'Eucharistie; une réflexion sur l'ordination des femmes; le rapport d'un colloque sur la reconnaissance sociale de la condition homosexuelle; et bien d'autres. Dans ce réseau, encore une fois, on assiste à une réappropriation, par les Chrétiennes de la base, de l'héritage chrétien, en vue d'une actualisation fidèle et créatrice pour le monde de notre temps.

Toutes ces expériences témoignent éloquemment que le Souffle du Ressuscité ne peut être tenu en bride. Il anime avec fougue des croyantes de tous les milieux qui veulent vivre leur foi dans une fidélité à la trajectoire initiée par Jésus, Paul, Luc et les autres. Ils cherchent à recouvrer le paradigme des origines qui fut de négocier avec la culture, dans une fidélité, non aux gestes et aux choix d'autrefois, mais aux rapports. Tous ces groupes se situent différemment en regard de l'institution ecclésiale : à l'intérieur, à la marge, ou carrément « hors les murs ». Mais tous leurs membres sont animées par un même désir : que le hiatus actuel entre la tradition, telle que véhiculée par l'institution, et le monde de notre temps ne devienne pas un gouffre infranchissable qui nous couperait, à plus ou moins long terme, de notre héritage chrétien. Celui-ci est nôtre : à nous donc, Église peuple de Dieu, de le préserver. C'est ce que ces femmes et ces hommes ont décidé de faire. On ne peut que louer leur engagement et leur détermination.

Je terminerai cette réflexion herméneutique en citant quelques phrases tirées de l'introduction et de la conclusion du livre de Myre, déjà cité. Ses propos résument bien des convictions profondes en moi, mais aussi ce que des générations de Chrétiennes, des origines jusqu'à ceux et celles d'aujourd'hui, ont osé au fil de l'histoire. Ce sont de telles convictions qui m'ont soutenues durant les presque sept années de mon doctorat :

« La Parole est donc toujours à l'oeuvre, toujours impliquée dans l'histoire, poursuivant un projet qu'elle seule connaît et auquel chaque génération d'humains a à s'ajuster (...) Si je me contente de répéter ce qu'ont dit mes prédécesseurs, j'enterre le talent de la parabole. (...) Nous sommes dans le même courant, mais pas à la même place dans l'histoire. La même Parole nous parle, mais elle n'a pas les mêmes choses à dire. (p. 16)
 (...) la foi fait entrer dans une lignée. On pourrait même dire que la foi *crée* la lignée... (p. 223).
 (...) L'important est la ligne, seulement la ligne. (...) La ligne n'appartient à personne. (p. 253).
 (...) Pour la Nouvelle Alliance, le Salut est dans la lignée. Être un humain digne de ce nom, c'est vivre aligné. C'est sur la ligne que s'expriment le respect des humains,

l'opposition radicale au Mal et à tous les systèmes qui le rendent actif, et donc le pardon, qui est remise sur le chemin. (...) Mes ancêtres ont vu en Jésus l'Homme par excellence (...) ... ils ont perçu dans quelle direction vivre et comment comprendre leur univers. Mais leur cohérence n'était pas la nôtre. Il y a des choses qu'ils ne pouvaient pas faire intervenir dans leurs réflexions (...) (p. 257).

Je pense et affirme depuis longtemps que le temps est venu d'inculturer radicalement la foi. (...) Mais que les artisans aient à considérer attentivement leur tradition, puis à prendre leur culture à bras le corps, à écouter attentivement ce qui surgirait de leur bouillonnement intérieur pour réexprimer le tout dans des mots nouveaux et une cohérence neuve. (p. 259). »⁵²

Puisse l'Église, femmes et hommes disciples du Christ, avoir le courage et la détermination de continuer à faire surgir cette « cohérence neuve » !

⁵² A. MYRE, *Pour l'avenir du monde* (extraits).

CONCLUSION

Au terme de ce parcours, il semble opportun de signaler les principaux apports à la recherche contenus dans cette thèse¹. Dans un premier temps, je crois avoir démontré de manière convaincante mon hypothèse de recherche, à savoir que Luc, dans son évangile, a valorisé les femmes disciples, leur engagement et leur dévouement exemplaires et ce, autant que son milieu socio-culturel le lui a permis. Cet examen d'une catégorie de femmes bien particulière nous laisse entrevoir, de manière plus large, qu'il n'est pas un évangéliste hostile aux femmes en général ou cherchant à les réduire au silence. Ces disciples engagées étaient, en effet, plus susceptibles de représenter une menace aux conventions patriarcales de l'époque et étaient donc plus menacées d'être reléguées à l'arrière-plan ou au silence. Contrairement à ce qu'ont fait ceux et celles qui défendaient cette opinion d'une valorisation générale des femmes par Luc avant la contestation féministe dont il fut l'objet, on devait opter pour un examen fouillé des textes. En effet, il ne s'agissait plus simplement de noter, comme on le fait souvent, l'abondance des passages mettant les femmes en valeur, pas plus que de s'attarder indûment sur la technique de « pairage » de récits mettant en scène un homme, puis une femme, et ce même si on a souligné ce fait à plusieurs reprises. Il fallait plutôt creuser les récits sélectionnés, ceux soulignant la présence et le rôle des femmes disciples, et les mettre en lien avec la théologie d'ensemble du double ouvrage, afin de bien saisir : 1) de quelle manière Luc retravaillait les traditions reçues, ou en créait de toutes pièces; 2) quel message ces particularités rédactionnelles véhiculaient; 3) à quel point l'évangéliste allait aussi loin qu'il le pouvait dans sa présentation afin de ne pas s'inscrire en faux face à la culture environnante, ce qui aurait pu compromettre la transmission du message évangélique dans l'Empire. Comme on l'a déjà signalé, la critique de la rédaction, abordée dans une perspective compositionnelle, s'avérait la méthode de choix pour un tel examen des textes et – serait-ce trop présomptueux ? – pour tenter de cerner l'intention de Luc quant à la présentation des femmes disciples.

Mais ce n'était pas suffisant. Il fallait également circonscrire ce qu'il en était de l'environnement socio-culturel dans lequel le mouvement Jésus et la communauté lucanienne ont évolué. Il était essentiel de bien situer la place et le rôle des femmes en

¹ On ne rappellera pas ici les découvertes issues des analyses exégétiques particulières, pas plus qu'on élaborera sur l'importance de la perspective compositionnelle dans l'usage de la critique de la rédaction. Celles-ci furent déjà évoquées dans le chapitre 8.

monde palestinien et gréco-romain, afin de mieux saisir ce qu'il en était de leur situation dans l'espace public, de même que dans les sphères sociale et religieuse. Il fallait aussi tenter de mieux cerner la réalité de la communauté lucanienne afin de mieux comprendre ce pourquoi Luc écrivait ce qu'il écrivait, et de cette manière. Mais le plus important est l'apport des modèles socio-critiques, tels qu'ils furent présentés en ouverture de thèse. Je suis de plus en plus convaincue qu'une exégèse déployée dans un cadre épistémologique historique ne peut en faire l'économie. Cela nous permet d'appréhender l'univers néotestamentaire et son environnement socio-symbolico-religieux avec les bonnes clés de lecture. Il importe de chercher à mieux comprendre l'être humain du 1^{er} siècle : ce qui importait pour lui, ses valeurs, son mode d'interaction avec ses semblables, son rapport au temps, à la nature, à Dieu, à lui-même. Bien sûr, l'utilisation de la socio-critique en études bibliques n'est pas une innovation, pas plus que son usage pour mieux cerner l'univers lucanien². Et des auteurs ont déjà souligné son apport précieux en exégèse féministe³. Ce qui me semble novateur dans l'approche adoptée ici tient en ce que j'y ai fait une utilisation de la socio-critique, non pour appliquer un modèle particulier aux textes étudiés, afin de démontrer, par exemple, que l'ensemble du corpus allait dans une direction donnée⁴, mais plutôt pour un usage qui s'apparente à celui d'un décor de théâtre. Le décor met dans l'ambiance; il permet, avant même le premier mot du discours, de situer le spectateur quant au lieu et à l'époque. S'il est bien construit, il aide à comprendre des non-dits; sa facture permet même de plonger dans l'atmosphère recherchée par l'auteure, avant qu'un seul protagoniste ne se soit avancé. C'est ainsi que j'ai utilisé la socio-critique : comme un décor pour le 1^{er} siècle. Non pour appliquer tel ou tel modèle particulier, bien que l'un ou l'autre, on l'a vu, ait aidé à l'interprétation de certaines péripécies le moment venu, particulièrement dans le cas de Lc 8, 1-3. J'ai aussi utilisé la socio-critique, de concert avec la description sociale de la situation des femmes au 1^{er} siècle – une autre manière de poser un décor –

² Rappelons simplement le collectif dirigé par J.H. NEYREY, éd., *The Social World of Luke-Acts*, dont plusieurs parties furent un précieux apport à la présente thèse.

³ Ce fut d'ailleurs l'objet de l'article de P. DUTCHER-WALLS, « Sociological Directions... », cité en début de thèse.

⁴ C'est ce qu'a fait P.F. ESLER, *Community and Gospel...*, en appliquant un modèle sociologique particulier, celui de la légitimation, à l'ensemble de son corpus, cherchant ainsi à démontrer que tout le double ouvrage lucanien était un exercice visant à légitimer le christianisme aux yeux des nouveaux membres de sa communauté. Esler l'a fait en faisant aussi intervenir la critique de la rédaction, qualifiant ainsi sa méthodologie globale de « socio-redaction criticism » (voir son premier chapitre pour ses fondements méthodologiques, p. 1-23). À certains égards, le travail accompli dans la présente thèse s'apparente à celui d'Esler. Mais la dominante méthodologique se situe ici nettement du côté de la critique de la rédaction, et non dans l'application d'un modèle socio-critique particulier.

comme un garde-fou, comme une série de balises, permettant d'établir une distance critique entre les univers socio-symboliques du 1^{er} siècle et d'aujourd'hui, notamment quant à l'émotive question de la place de la femme. J'espère que cela a prévenu certaines dérives qui peuvent toujours survenir, alors que l'on cherche à reconstruire les premiers temps de notre Église. La projection de notre univers, de nos préoccupations, sur la société du 1^{er} siècle est toujours possible, mais l'utilisation de la socio-critique comme « décor » constitue une constante mise en garde.

En regard de la théologie lucanienne, j'ai souligné, lors de l'introduction à cette thèse, qu'à la suite d'une très grande majorité de chercheuses, j'acquiesçais à l'indissociable unité du corpus *Luc-Actes*. Sur cette question, la thèse n'apporte pas d'innovation marquée. Mais elle a permis de renforcer la conviction que Luc écrit bel et bien son double ouvrage comme un tout cohérent. Bien souvent, il annonce ou prépare dans l'évangile ce qui arrivera effectivement dans les *Actes*. Pensons au patronage de la communauté par des femmes influentes, littérairement préparé par le vocabulaire employé en Lc 8, 3; aux divers rôles assumés par plusieurs d'entre elles au sein du christianisme primitif, rôles justement anticipés par ces femmes disciples du mouvement Jésus présentes lors de la christophanie du soir de Pâques ; au choix des Douze de se consacrer au ministère de la Parole et à la prière plutôt qu'au service des veuves, tel que préfiguré dans le choix de Marie, légitimé par Jésus qui le qualifie de « bonne part ». Les nombreux liens que l'on a découverts renforcent donc l'unité des deux tomes et la perception de Luc comme hagiographe de talent, dont l'objectif théologique s'est déployé sur une œuvre en deux mouvements.

Le corpus ciblé constitue également un apport intéressant à la recherche. Plusieurs articles et monographies ont abordé le sujet des femmes dans la Bible, dans le Nouveau Testament, de même que dans les évangiles, notamment celui de Luc. L'abondance de références au fil de la thèse l'a bien démontré. Mais aucun, à ma connaissance, ne s'est spécifiquement attardé aux *femmes disciples chez Luc*. On a bien écrit des ouvrages sur certaines d'entre elles, notamment Marie de Magdala ou Marthe; mais alors, on faisait intervenir tous les évangiles, canoniques ou apocryphes, où ces femmes étaient mentionnées. Le fait d'avoir abordé ce thème constitue, on l'a souligné, une mise en contexte intéressante pour la question plus large de l'attitude de Luc en regard des femmes en général. On a brièvement traité ce sujet dans le cadre du chapitre 8 : les éléments sont en

place pour aller plus loin. Il est néanmoins heureux que la « réhabilitation de Luc » soit ainsi amorcée dans le cadre des études féministes.

La dernière phrase met la table afin d'évoquer ce qui me semble l'apport majeur de cette thèse : sa contribution à une manière renouvelée d'envisager l'exégèse féministe. La présente recherche fut une occasion de discussion avec plusieurs auteures féministes, et plus particulièrement avec deux d'entre elles : Elisabeth Schüssler Fiorenza et Turid Karlsen Seim. C'est avec elles, notamment avec Schüssler Fiorenza, que je souhaite me mettre en rapport une dernière fois dans le cadre de ce projet, un rapport qui s'avèrera ici, très personnel puisqu'il fait intervenir ma perception de moi-même comme sujet et exégète féministe.

Lorsque j'ai découvert les travaux d'Elisabeth Schüssler Fiorenza, j'ai été ébranlée, puis séduite : réaction normale de femme et de néophyte, à la fois en exégèse et en féminisme. Il me semblait qu'un nouvel univers d'interprétation s'ouvrait devant moi. À cette époque, celle du baccalauréat puis de la maîtrise, j'avais été essentiellement exposée à sa méthode d'analyse telle que présentée dans *En mémoire d'elle*. Mais au fur et à mesure que je découvrais mes propres préoccupations, que je construisais mon propre discours théologique, un certain malaise s'installait en moi. D'une part, j'étais d'accord avec plusieurs constats théoriques de la théologienne/exégète, notamment tels que précisés dans le premier chapitre de *Rhetoric and Ethic*⁵ : je pense particulièrement à sa dénonciation de la prétendue neutralité du travail de l'académie, de son irresponsabilité publique et de son désengagement socio-politique⁶. Mais d'autre part, je ressentais un malaise grandissant à la lecture de certaines interprétations de textes bibliques particuliers⁷. Ces divergences d'opinion avec celle que je considérais – et admirais – comme une pionnière incontournable provoquèrent une interrogation identitaire chez la néophyte que j'étais : étais-je une exégète féministe ? Ou n'étais-je qu'une usurpatrice du titre, du fait que je divergeais de l'icône, et que ma *première* préoccupation n'était pas la libération des

⁵ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Rhetoric and Ethic : The Politics of Biblical Studies*, Minneapolis, Fortress, 1999, p. 17-30.

⁶ Ce chapitre était la reprise de l'adresse présidentielle de l'auteure au congrès annuel de la *SBL* en 1988, soit environ dix ans avant la parution du livre où elle était publiée. Je ne partageais pas, et partage encore moins aujourd'hui, ce constat en regard du travail accompli à la FTSR de l'Université de Montréal. L'émergence du *Cetecq*, pour ne nommer que cet exemple, montre bien l'effort de plusieurs membres de la Faculté dans la mise en œuvre d'une responsabilité publique et d'un engagement socio-politique.

⁷ Je pense notamment à son interprétation de la visite de Jésus à Marthe et Marie (Lc 10, 38-42), retrouvée dans E. SCHÜSSLER FIORENZA, « Arachne – Weaving the Word », p. 52-76, péricope qui fut étudiée dans la présente thèse et qui donna lieu à une présentation de mes divergences d'opinion avec l'auteure.

femmes d’aujourd’hui, mais plutôt une redécouverte réaliste du rôle des femmes bibliques afin de poser les bases d’une fidélité renouvelée à l’élan des origines – mouvement Jésus et premières communautés chrétiennes – de la part de l’Église actuelle quant à la question du rôle des femmes en son sein. Je croyais être la seule à éprouver ce malaise lorsque j’ai découvert que mon opinion était partagée. Kathleen Corley soutient en effet que, dans sa position, Schüssler Fiorenza...

« ... distances herself from the work of both historical-critical feminist scholars on the one hand, and post-modernist feminist scholars on the other. (...) ... by doing this Schüssler Fiorenza creates a dichotomy between ‘good feminists’ who follow her method of theological reconstruction, and ‘bad feminists’ (so-called ‘gender feminists’) who do not. »⁸

Il ne s’agit pas ici de discuter la validité des propos de Corley, et encore moins l’intention de Schüssler Fiorenza, mais simplement de souligner que c’est ce que j’ai personnellement ressenti alors que j’approfondissais ma connaissance de cette auteure. Un élément de réponse m’est venu en prenant conscience de ma position d’énonciation, en regard de celle de Schüssler Fiorenza. Elle était d’origine allemande et avait vraisemblablement été en contact avec son école historico-critique prétendant vigoureusement à la neutralité scientifique; elle exerçait aux États-Unis, donc en contact avec une droite religieuse traditionaliste forte et prônant une vision de la femme très conservatrice⁹. Pour ma part, j’étais québécoise, ayant bénéficié des fruits du mouvement féministe sans avoir eu à livrer bataille. J’étais catholique, comme Fiorenza d’ailleurs, pratiquante et ayant toujours vécu ma foi dans des milieux paroissiaux au fonctionnement traditionnel, mais avec des personnes – prêtres et agentes de pastorale – à la mentalité ouverte et progressiste. Le travail pastoral en milieu paroissial durant quatre ans m’avait fait voir bien des failles du système, notamment une structure de pouvoir tout à fait opérationnelle, mais cela n’avait pas été suffisant, et ne l’est toujours pas, pour me faire abdiquer d’un espoir de renaissance pour cette Église de plus en plus sclérosée. J’ai, de plus, reçu ma formation théologique dans une université où plusieurs professeurs étaient progressistes, voire avant-gardistes. Mais au-delà de ces lieux d’énonciation divers entre Schüssler Fiorenza et moi, il fallait tout de même bien me positionner afin d’élaborer mon

⁸ K.E. CORLEY, *Women...*, p. 18. Dans son texte, qui critique largement plusieurs aspects de la méthodologie de Schüssler Fiorenza, l’auteure donne voix à quelques autres théologiennes ou exégètes qui partagent son opinion, mais aussi à la manière dont Schüssler Fiorenza a répondu à ces accusations.

propre discours théologique et exégétique. Comment le faire ? Comment me situer, non pas contre, mais à côté de celles qui m'avaient précédé ? Comment souligner, pour en revenir plus directement au propos en jeu ici, l'apport spécifique de ma thèse aux études féministes, sans dire : « Voici les lacunes que j'ai repérées dans le discours des autres, et voilà comment j'y remédie ».

Je reprendrai d'abord à mon compte une traduction libre faite par Denise Couture des propos de la théologienne *womanist* Shawn Copeland : « La question est de savoir si je peux apprendre quelque chose de votre travail pour éclairer mon propre travail plutôt que de statuer si vous avez raison ou tort »¹⁰. Afin de mieux situer l'apport de mon propre travail d'exégète dans cette ligne, je développerai une analogie qui semblera, on ne peut mieux le dire, à des années-lumières de notre propos. Mais elle s'avère pour le moins frappante¹¹.

Vers 1665, Isaac Newton découvrait la loi de la gravitation universelle qui s'énonce ainsi : « Tous les objets de l'Univers s'attirent mutuellement avec une force inversement proportionnelle au carré de la distance »¹². En étudiant les effets du phénomène gravitationnel sur la Terre (l'histoire de la pomme) et en regard de l'attraction de la Lune par la Terre, Newton en conclut que sa théorie expliquait tout ce qui relève de la gravitation dans l'Univers, d'où le qualificatif « universelle ». On le crût pendant près de 250 ans. Mais, en 1909, un dénommé William Campbell démontra que la loi de la gravitation « universelle » ne fonctionnait pas pour expliquer l'anomalie affectant l'orbite de la planète Mercure. Il fallut attendre la théorie de la relativité relative d'Einstein, en 1905, puis de la relativité générale, formulée en 1916, pour comprendre que lorsqu'on s'approche de la vitesse de la lumière, les lois sont différentes. Ainsi, pour calculer l'orbite de Mercure, il aurait fallu se trouver sur Mercure, car les notions d'espace et de temps y sont différentes

⁹ Pour un aperçu de la situation de la femme en milieu évangélique américain, on peut consulter H. VALLÉE, « La femme dans la famille et le couple évangélique américain. Étude, analyse et interprétation », *Script ns* 7/2 (2005) 125-141.

¹⁰ Citation de S. COPELAND, placée en exergue de l'article de D. COUTURE, « La question du genre », p. 59. Je suis tout à fait consciente d'avoir souvent, au fil de ces pages, divergé de cette ligne énoncée par Copeland et reprise par Couture, alors que je comparais mes analyses exégétiques à celles d'autres auteures. J'ai joué le jeu du positionnement académique.

¹¹ Je remercie mon mari, Gilles Lessard, de m'avoir fourni les éléments de cette analogie, alors que je lui exprimais ma difficulté à positionner mon apport à la recherche féministe sans discréditer ce qui s'était fait auparavant.

¹² M. SÉGUIN et B. VILLENEUVE, *Astronomie et astrophysique. Cinq grandes idées pour explorer et comprendre l'Univers*, Montréal, ERPI, 1995, p. 111. Les données historico-scientifiques qui suivent sont expliquées en détail, aux p. 110-125.

en regard de ce que l'on trouve sur Terre, la vitesse de son orbite autour du Soleil étant trop grande par rapport à celle de la planète où nous sommes situés. En élaborant sa théorie de la relativité, Einstein ne discréditait en rien celle de Newton. Il offrait simplement un apport nouveau et complémentaire à la science, alors que ce nouvel instrument permettait de prédire des phénomènes, notamment astronomiques, régis par des lois différentes de celles que nous expérimentons dans notre quotidien.

Pour en revenir à notre propos, Elisabeth Schüssler Fiorenza a donné un élan à l'exégèse féministe en choisissant de placer les femmes au centre de l'histoire. Son point de départ se situe au cœur des souffrances et des luttes des femmes d'aujourd'hui et du passé, mais aussi de leurs expériences de liberté et de leur statut de sujet pour recouvrer l'ensemble de leur histoire. Elle cherche à cerner l'effet oppressif ou libérateur du texte biblique, de ses interprétations et de ses utilisations dans l'Église. Mais de plus, l'aspect « rhétorique » de son « Critical Feminist Rhetorical Model »¹³ exploite les contradictions et les silences du texte pour reconstruire à la fois le monde biblique ainsi que les conceptions sociohistoriques ayant rendu possible la production d'un tel texte. Elle cherche, encore aujourd'hui, à débusquer les structures d'un pouvoir « kyriarcal »¹⁴ universel en partant des souffrances et des luttes des femmes d'aujourd'hui, comme Newton a basé sa loi de la gravitation universelle sur l'observation du phénomène sur Terre. Et toute cette manière de faire demeure pertinente, valable et utile... selon ce que l'on cherche à observer, voire à débusquer.

Mais, lorsqu'on a cherché à comprendre l'anomalie de l'orbite de Mercure, on avait deux choix : aller sur Mercure, ce qui s'avérait – et s'avère encore – impossible, ou élaborer de nouvelles lois afin de pouvoir rendre compte, à partir de notre lieu, d'un phénomène n'obéissant pas à nos propres lois. De la même manière, pour mieux cerner comment *Luc* aborde le rôle et l'apport des femmes disciples dans le mouvement Jésus et le christianisme primitif, dans le contexte socio-politico-religieux qui était le sien et en regard des intentions de son projet théologique en *Luc-Actes*, cela requiert des méthodes appropriées, dont les paramètres sont propres à son « Mercure » à lui. C'est pourquoi, plutôt que de partir de l'expérience des femmes d'aujourd'hui, notamment du caractère potentiellement oppressif

¹³ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *But She Said*, p. 40-50.

¹⁴ Schüssler Fiorenza en est venue à remplacer l'adjectif « patriarcal » par « kyriarcal », du grec *kyrios*, afin de signifier l'ensemble des dynamiques de domination entre les individus, les classes, les peuples. Voir E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Rhetoric and Ethic*, p. 5.

des textes lucaniens, ou de leur interprétation¹⁵, j'ai préféré prendre en compte d'autres facteurs. Comme pour comprendre ce qui se passait sur Mercure, j'ai cherché à comprendre ce qui se passait au 1^{er} siècle, mais dans les termes de l'univers du 1^{er} siècle et en tenant compte des objectifs théologiques de Luc. Si la théorie d'Einstein, sans discréditer la loi de Newton, permet d'en expliquer les cas atypiques, de même la critique de la rédaction lucanienne permet de mettre en perspective les propos de Luc sur les femmes disciples dans le cadre plus large de sa théologie, de sa vision de l'événement Jésus/Christ, ce dernier étant l'objet de son propos. De même, la prise en compte des dynamiques sociales de l'époque permettait de mieux comprendre la place que les femmes y occupaient, les aspirations qui pouvaient être les leurs, leur manière d'envisager leur rôle dans le mouvement chrétien des origines. En s'immergeant dans leur univers, leur « planète », il devenait impossible de leur accoler *nos* aspirations et *nos* désirs de libération. Mais, en observant le rapport qu'elles ont établi avec l'Église du temps et la culture, en s'attardant à la manière dont Luc articule ce rapport dans son double ouvrage, il devient possible pour nous aujourd'hui d'articuler un rapport similaire, en partant de notre planète, de cet Univers qui est nôtre.

Dans une logique d'avancement de la science, il est nécessaire de bénéficier de nouveaux apports. C'est ce que j'ai tenté de faire, afin de poser des questions différentes au texte : non les meilleures, mais simplement les miennes. Luc est-il si dangereux qu'on le dit pour les femmes ? Quel fût le rôle des femmes disciples dans le mouvement Jésus et l'Église primitive ? Peut-on le cerner ? Quel portrait Luc nous en donne-t-il ? Comment ce rapport établi par Luc avec la culture de son temps et sa jeune tradition invite-t-il l'Église catholique à revoir aujourd'hui son propre rapport à la culture contemporaine et à sa Tradition séculaire ? Qu'est-ce que son Jésus nous dirait aujourd'hui ? Pour cela, mes interrogations féministes ont dû s'alimenter à une critique de la rédaction opérant un constant dialogue avec la théologie lucanienne; elles ont aussi dû partir à la quête des femmes disciples du 1^{er} siècle, pour les découvrir dans le monde qui était le leur. Tout ce qui fut dit avant demeure utile, valable, pertinent, selon les questions que l'on pose au texte. Mais pour mieux cerner d'autres univers, celui du 1^{er} siècle, celui de la pensée lucanienne, une nouvelle manière de faire exégèse s'avérait indispensable. Ma perspective, mon point de départ, sont différents de ceux de Schüssler Fiorenza. Mais aujourd'hui, dans ce lieu

¹⁵ Parfois, les analyses l'ont démontré, je crois que l'on a induit un caractère oppressif à des textes qui ne

herméneutique où ma recherche m'a amenée, je crois pouvoir affirmer que je suis une exégète féministe. Je crois aussi pouvoir dire que cette thèse apporte un souffle intéressant aux études féministes et même à l'exégèse dans son ensemble.

En terminant sur ce rapport aux études bibliques féministes, un bref mot de mon dialogue avec Turid Karlsen Seim. Il y a peut-être moins à en dire, car j'avoue avoir constaté une complicité particulière avec cette exégète. Elle utilise la critique de la rédaction et le fait dans une perspective compositionnelle, comme en témoigne cette phrase de son premier chapitre : « The author of Luke-Acts is understood as an organising and creative will in the text itself. (...) ... it assumes that the text as we have it, constitutes a unit of literary composition creating a consistent meaning... »¹⁶. Elle prend généralement en considération les dynamiques sociales de l'époque, notamment en regard des sphères publiques et privées, respectivement les domaines des hommes et des femmes. Elle loue l'idéal ascétique promu par Luc, lequel s'avère une avenue de libération pour les femmes. Son hypothèse d'une communauté constituée d'un groupe d'hommes et d'un groupe de femmes, chacun fonctionnant de manière autonome, est aussi originale et intéressante : elle permet d'expliquer les nombreuses mises en parallèles de récits, particulièrement dans l'évangile, afin que chacun des deux sous-groupes se sente également interpellé par le message. Son ouvrage fut un précieux apport à ma propre réflexion et un tremplin pour aller plus loin, notamment en tenant compte davantage du contexte sociologique de l'époque; en départageant ce qui était le fait de Luc de ce qu'il héritait de la tradition¹⁷; en prenant en compte les multiples facettes de sa théologie d'ensemble pour mieux comprendre ses propos ou ses choix rédactionnels à l'égard des femmes. À la fin de mon étude, je ne dirais pas que Luc envoie en regard des femmes un « Double Message », même si cela peut parfois sembler le cas. Il en envoie un seul, à deux facettes : 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. Mais celui-ci doit

l'étaient pas en eux-mêmes, ou dont l'interprétation ne l'aurait pas été, n'eût été du sens qu'on leur a accolé.

¹⁶ T. KARLSEN SEIM, *The Double Message*, p. 5-6.

¹⁷ Il est étrange qu'à certains moments, Karlsen Seim établissait la différence entre ce qui est le fait de Luc et ce qui ne l'est pas, par exemple lorsqu'elle admettait volontiers que Luc hérite de listes traditionnelles en regard de l'identité des Douze et des Sept (*The Double Message*, p. 111). Mais, évoquant l'exclusion de la candidature des femmes de l'apostolat, elle rend Luc responsable de ce choix (*ibid.*, p. 162). De même, parfois, l'auteure semble blâmer Luc de ce qu'il considère la sphère publique comme un domaine exclusivement masculin (*ibid.*, p. 252), reconnaissant quelques pages plus loin que c'était un phénomène social de l'époque (*ibid.*, p. 255). On aimerait être mieux fixé sur ce pourquoi elle blâme Luc et ce en regard de quoi elle l'absout.

se faire dans le respect de la culture, donc préférablement dans la sphère privée de la communauté, afin de ménager la bonne réputation de la religion naissante et de garantir une meilleure propagation du message évangélique. En cela, 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.

En regard des apports de mes deux méthodes, j'ajouterai une précision : la critique de la rédaction, conjuguée à l'approche socio-critique, permet de baliser et de mieux encadrer l'exégèse féministe. Mais j'oserai dire aussi que la critique de la rédaction, telle qu'appliquée dans cette thèse, prévient les dérives des deux autres approches : exégèse féministe *et* analyse socio-critique. En effet, un évangile, même s'il reflète un contexte et est produit à l'intérieur de balises sociales définies, même s'il éclaire les situations actuelles, celles des femmes comme bien d'autres, est d'abord une œuvre théologique porteuse de sa propre cohérence interne. Et, au final, c'est le rapport à la théologie de l'auteur qui doit s'avérer le critère discriminant.

Faut-il le rappeler : ces textes ne furent pas écrits pour nous. On peut fort légitimement se les approprier dans un fructueux rapport lecteur – texte, où le lecteur devient l'élément dominant. Mais ce n'est pas ce que j'ai choisi de faire. J'ai plutôt opté pour une investigation historique : tenter de comprendre ce que Luc voulait dire à sa communauté sur la place et le rôle des femmes disciples, comment il transigeait avec son milieu, afin de mieux saisir ce qui est à reproduire aujourd'hui : non les gestes, mais les rapports. Et, dans cet objectif, la théologie lucanienne devient forcément l'élément dominant : c'est la lunette à travers laquelle il faut interpréter tout le reste. Je crois en avoir démontré l'apport fructueux.

Tout n'est pas accompli, loin de là. Ainsi, pour compléter adéquatement cette recherche sur le motif des femmes disciples chez *Luc*, il aurait fallu faire la même étude chez les autres évangélistes, particulièrement chez *Jean*, afin de comparer adéquatement le traitement qui leur est réservé dans ces évangiles comparativement à la place que Luc leur ménage. Cela était impossible dans le présent cadre. La comparaison avec les récits parallèles en *Marc*, *Matthieu* et même *Jean* était une amorce en ce sens qui devra être poursuivie dans une recherche ultérieure.

Un autre thème me tient particulièrement à cœur et a été rapidement évoqué dans une note de bas de page du chapitre sur les femmes au tombeau : l'historicité – ou non – des christophanies aux femmes. Dans cette note, je faisais brièvement état des raisons pour lesquelles je croyais en l'historicité de ces apparitions, quelles qu'en aient été les circonstances, les lieux ou les modalités. Mais la recherche est de plus en plus divisée sur ce point. Cette question devrait donc aussi faire l'objet d'une étude ultérieure. Cela me permettrait notamment d'entrer en dialogue avec le plus récent ouvrage de ma directrice, la professeure Odette Mainville, portant sur les christophanies du Nouveau Testament. L'auteure croit que celles dont les femmes sont bénéficiaires sont d'ordre catéchétiques et non-historiques. Je ne partage pas cette opinion. Il me semble donc qu'une telle étude me permettrait, de manière originale, de poursuivre le fructueux dialogue qui fut nôtre depuis près de sept ans, avec celle qui est devenue pour moi une maître à penser. Sur la route de l'exégèse, comme sur celle de la foi, il est heureux que le chemin n'ait pas de fin et demeure ouvert...

BIBLIOGRAPHIE

INSTRUMENTS DE RECHERCHE

- ALAND, K. et B., *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, Grand Rapids – Leiden, Eerdmans – E.J. Brill, 1987 (1981)
- BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 2000
- BALZ, H. et G. SCHNEIDER, éd., *Exegetical Dictionary of the New Testament (EDNT)*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990
- BAUER, W., *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2^{ème} éd. revue et augmentée par F.W. GINGRICH et F.W. DANKER à partir de la 5^{ème} éd. de W. BAUER, Chicago, Chicago University Press, 1979
- BLASS, F. et A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature. A Translation and Revision of the ninth-tenth German edition de R.W. FUNK*, Chicago – London, University of Chicago Press, 1961
- BOISMARD, M.-É., *En quête du Proto-Luc*, (EB ns 37), Paris, Gabalda, 1997
- BOISMARD, M.-É. et A. LAMOUILLE, *Le Texte Occidental des Actes des Apôtres. Reconstitution et Réhabilitation. Tome 1: Introduction et textes*, (Synthèse 17), Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1984
- BOYER, F. et al., *La Bible Nouvelle Traduction*, Paris – Montréal, Bayard – Médiaspaul, 2001
- BROWN, C., éd., *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 1975
- CARREZ, M., G. METZGER et L. GALY, *Nouveau Testament interlinéaire grec-français*, Swindon, British and Foreign Bible Society, 1993
- CAZELLES, H. et A. FEUILLET, éd., *Supplément au dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey & Ané, 1981
- COLLECTIF, *Traduction Oecuménique de la Bible*, Paris, Cerf, 1983
- DANKER, F.W., *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3^{ème} éd., basé sur W. BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6^{ème} éd., K. ALAND, B. ALAND et V. REICHMANN, éd., et sur les éditions anglaises précédentes par W.F. ARNDT, F.W. GINGRICH et F.W. DANKER, Chicago – London, University of Chicago Press, 2000
- DELEBECQUE, É., *Les deux Actes des Apôtres*, (EB ns 6), Paris, Gabalda, 1986
- DUHAIME, J., « Approches socio-critiques », dans J. DUHAIME et O. MAINVILLE, éd., *Entendre la voix du Dieu vivant. Interprétations et pratiques actuelles de la Bible*, (LB 41), Montréal, Médiaspaul, 1994, p. 201-219
- ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM, *La Bible de Jérusalem. Nouvelle édition revue et augmentée*, Paris – Montréal, Cerf – Médiaspaul, 1998
- EICHER, P. éd., *Nouveau Dictionnaire de Théologie*, 2^{ème} éd. revue et augmentée, Paris, Cerf, 1996

- FREEDMAN, D.N. *et al*, *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols, New-York, Doubleday, 1992
- GREENLEE, J.H., *Introduction to the New Testament Textual Criticism*, éd. révisée, Peabody, Hendrickson, 1995
- KITTEL, G., G. FRIEDRICH et G.W. BROMILEY, édés, *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*, Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1974
- LÉON-DUFOUR, X., J. DUPLACY *et al*, *Vocabulaire de théologie biblique*, 9^{ème} éd., Paris, Cerf, 1999
- LIDDELL, H.G. et R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, édition revue et augmentée par H. STUART JONES, R. McKENZIE *et al*, Oxford, Clarendon, 1968
- LIDDELL, H.G., R. SCOTT, H. STUART JONES et R. McKENZIE, *Greek-English Lexicon. Revised Supplement*, Oxford, Clarendon, 1996
- MAGNIEN, V. et M. LACROIX, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Belin, 1969
- MAINVILLE, O., *La Bible au creuset de l'histoire. Guide d'exégèse historico-critique*, (SB – Études/Instruments 2), Montréal, Médiaspaul, 1995
- METZGER, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London, United Bible Society, 1971
- _____, *The Text of the New Testament : its Transmission, Corruption, and Restoration*, 3^{ème} éd. revue et augmentée, New York – Oxford, Oxford University Press, 1992
- NESTLE, E. et E. et K. et B. ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 27^{ème} éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993
- OSTY, E. et J. TRINQUET, *La Bible*, Paris, Seuil, 1973
- REILING, J. et J.L. SWELLENGREBEL, *A Translator's Handbook on the Gospel of Luke*, (HT 10), Leiden, E.J. Brill, 1971
- SILVER MOUNTAIN SOFTWARE, *Bible Windows*, sur CD rom, version 5.52, 1998
- STRANGE, W.A., *The Problem of the Text of Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992
- TAVARDON, P., *Le texte Alexandrin et le texte Occidental des Actes des Apôtres. Doublets et variantes de structure*, (CRB 37), Paris, Gabalda, 1997
- VILLER M., F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, *et al*, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1980
- WESTON SCHOOL OF THEOLOGY et COUNCIL ON THE STUDY OF RELIGION, *New Testament Abstracts*, Cambridge, Weston School of Theology, 1956- auj.
- WIGODER, G., éd., *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf – Robert Laffont, 1996 (1989)
- ZERWICK, M. et M. GROSVENOR, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, 5^{ème} éd., Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996

COMMENTAIRES

- AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, vol. 2, (Texte latin. Introduction, traduction et notes de Dom G. TISSOT), (SC 52), Paris, Cerf, 1958
- BARRETT, C.K., *The Acts of the Apostles. Preliminary Introduction and Commentary on Acts I - XIV*, vol. 1, Edinburg, T & T Clark, 1994

- BOVON, F., *L'évangile selon saint Luc*, 2 vols, (CNT IIIa-IIIb), Genève, Labor et Fides, 1991 – 1996
- BRODIE, T.L., *The Gospel According to John. A Literary and Theological Commentary*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1993
- BROWN, R.E., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New Updated Edition, (ABRL), New York, Doubleday, 1993 (1977)
- _____, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave : A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, 2 vols, (ABRL), New York, Doubleday, 1994
- _____, *An Introduction to the Gospel of John*, (Edited, updated, introduced, and concluded by F. J. MOLONEY), (ABRL), New York, Doubleday, 2003
- BRUCE, F.F., *The Gospel of John. Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983
- _____, *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1986
- CAIRD, G.B., *Saint Luke*, Baltimore, Penguin, 1963
- CALVIN, J., *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, Premier tome : *L'harmonie évangélique*, vol. 2, Aix-en-Provence – Marne-La-Vallée, Éditions Kérygma – Éditions Farel, 1991
- CRADDOCK, F.B., *Luke*, (IntBCTP), Louisville, John Knox, 1990
- CREED, J.M., *The Gospel according to St. Luke. The Greek Text with Introduction, notes, and Indices*, London, Macmillan, 1930
- ELLIS, E.E., *The Gospel of Luke*, (NCBC), Grand Rapids – London, Eerdmans – Marshall, Morgan & Scott, 1981
- EVANS, C.A., *Luke*, (NIBC 3), Peabody, Hendrickson, 1990
- FEE, G.D., *The First Epistle to the Corinthians*, (NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 1987
- FITZMYER, J.A., *The Gospel According to Luke. A New Translation with Introduction and Commentary*, 2 vols, (AB 28, 28A), New York, Doubleday, 1981 – 1985
- GREEN, J.B., *The Gospel of Luke*, (NICNT), Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1997
- HARE, D.R.A., *Matthew*, (IntBCTP), Louisville, John Knox, 1993
- HAYS, R.B., *First Corinthians*, Louisville, John Knox, 1997
- HENDRIKSEN, W., *New Testament Commentary. Exposition of the Gospel According to Luke*, Grand Rapids, Baker Book, 1978
- HORSLEY, R.A., *1 Corinthians*, (ANTC), Nashville, Abingdon, 1998
- JOHNSON, L.T., *The Gospel of Luke*, (SPs 3), Collegeville, Liturgical Press, 1991
- _____, *The Acts of the Apostles*, (SPs 5), Collegeville, Liturgical Press, 1992
- KARLSEN SEIM, T., « The Gospel of Luke », dans E. SCHÜSSLER FIORENZA, éd., *Searching the Scriptures*, vol. 2 : *A Feminist Commentary*, New York, Crossroad, 1993, p. 728-762
- KLOSTERMANN, E., *Das Lukasevangelium*, 3^{ème} éd., (HNT 5), Tübingen, Mohr, 1975 (1919)
- KREMER, J., *Lukasevangelium*, (EcB 3), Würzburg, Echter Verlag, 1988

- LAVERDIERE, E., *Luke*, (NTM 5), Wilmington, Michael Glazier, 1980
- MALINA, B.J. et R.L. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Gospel of John*, Minneapolis, Fortress, 1998
- MANSON, T.W., *The Gospel of Luke*, New York, Harper, 1930
- MARSHALL, I.H., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, (NIGTC), Exeter, Paternoster Press, 1978
- _____, *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary*, (TynNTC), Leicester – Grand Rapids, Inter-Varsity Press – Eerdmans, 1980
- MEYNET, R., *L'évangile selon saint Luc. Analyse rhétorique*. vol. 1: *Planches*; vol. 2: *Commentaire*, Paris, Cerf, 1988
- MILLER, D.G., *The Gospel According to Luke*, (LBC 18), Atlanta, John Knox, 1982
- MORRIS, L., *Évangile selon Luc: introduction et commentaire*, Fontenay-sous-Bois – Paris, Farel – Sator, 1985
- _____, *The First Epistle of Paul to the Corinthians. An Introduction and Commentary*, Grand Rapids – Leicester, Eerdmans – Inter-Varsity Press, 1985
- _____, *The Gospel According to Matthew*, Grand Rapids – Leicester, Eerdmans – Inter-Varsity Press, 1992
- NOLLAND, J., *Luke*, 3 vols, (WBC 35a, 35b, 35c), Dallas, Word Books, 1989-1993
- O'DAY, G.R., « Acts », dans C.A. NEWSOM et S.H. RINGE, éd., *The Women's Bible Commentary*, London – Westminster, SPCK – John Knox, 1992, p. 305-312
- PETZKE, G., *Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas*, (ZWB), Zürich, Theologischer Verlag, 1990
- RIGAUX, B., *Témoignage de l'évangile de Luc*, (HistJ IV), Bruges, Desclée de Brouwer, 1970
- SABOURIN, L., *L'évangile selon saint Matthieu et ses principaux parallèles*, Roma, Biblical Institute Press, 1978
- _____, *L'Évangile de Luc. Introduction et commentaire*, Rome, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1985
- SCHABERG, J., « Luke », dans C.A. NEWSOM et S.H. RINGE, éd., *The Women's Bible Commentary*, London – Westminster, SPCK – John Knox, 1992, p. 275-292
- SCHMITHALS, W., *Das Evangelium nach Lukas*, (ZB), Zürich, Theologischer Verlag, 1980
- SCHNACKENBURG, R., *The Gospel according to John*, vol. 3, (HTCNT), New York, Crossroad, 1982
- SCHNEIDER, G., *Das Evangelium nach Lukas*, 2 vols, (OTNT 3), Gütersloh, Gerd Mohn, 1977
- SCHWEIZER, E., *The Good News According to Luke*, Atlanta, John Knox, 1984
- SENIOR, D., *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke*, (PS 3), Collegeville, Liturgical Press, 1898
- STEIN, R.H., *Luke*, (NAC 24), Nashville, Broadman, 1992
- TALBERT, C.H., *Reading John. A Literary and Theological Commentary of the Fourth Gospel and the Johannine Epistles*, New York, Crossroad, 1992

- TANNEHILL, R.C., *The Narrative Unity of Luke – Acts. A Literary Interpretation*, vol. 1: *The Gospel according to Luke*, (FF), Philadelphia, Fortress, 1986
- WELLHAUSEN, J., *Das Evangelium Lucae*, Berlin, Reimer, 1904
- WITHERINGTON, B., *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids – Carlisle, Eerdmans – Paternoster Press, 1995
- _____, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids – Carlisle, Eerdmans – Paternoster Press, 1998
- _____, *The Gospel of Mark. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 2001

THÉOLOGIE LUCANIENNE

- BOVON, F., *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, (MB), Neuchâtel-Paris, Delachaux, 1978
- _____, *Luke the Theologian. Fifty-five Years of Research (1950-2005)*, 2^{ème} éd. révisée, Waco, Baylor University Press, 2006
- BROWN, S., *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke*, (AnBib 36), Rome, Pontifical Biblical Institute, 1969
- CONZELMANN, H., *The Theology of Saint Luke*, London, Faber and Faber, 1960 (1953)
- ELLIS, E.E., « The role of the Christian Prophet in Acts », dans W.W. GASQUE et R.P. MARTIN, éd., *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays presented to F.F. Bruce on his 60th Birthday*, Grand Rapids, Eerdmans, 1971, p. 55-67
- ESLER, P. F., *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lukan Theology*, (SNTS MonS 57), Cambridge, Cambridge University Press, 1987
- FITZMYER, J.A., *Luke the Theologian. Aspects of His Teaching*, New York, Paulist, 1989
- GEORGE, A., « L'œuvre de Luc : Actes et Évangile », dans J. DELORME, éd., *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique*, (PD), Paris, Seuil, 1973, p. 207-240
- GIBERT, P., « Temps et chronologie dans le corpus lucanien », dans E. STEFFEK et Y. BOURQUIN, éd., *Raconter, interpréter, annoncer. Parcours de Nouveau Testament. Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60^{ème} anniversaire*, (MB 47), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 271-281
- GOURGUES, M., *Les deux livres de Luc. Clés de lecture du troisième Évangile et des Actes*, (CB 7/8), Bruxelles, Lumen Vitae, 1998
- GREEN, J.B., *The Theology of the Gospel of Luke*, (NTT), Cambridge, Cambridge University Press, 1995
- HORN, F.W., « Die Haltung des Lukas zum römischen Staat im Evangelium und in der Apostelgeschichte », dans J. VERHEYDEN, éd., *The Unity of Luke – Acts* (BETL CXLII), Leuven, Leuven University Press, 1999, p. 203-224.
- KARRIS, R.J., « Luke's Soteriology of With-ness », *CTM* 12 (1985) 346-352
- MAINVILLE, O., *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*, (HP 45), Montréal, Fides, 1991

- _____, « Le messianisme de Jésus. Le rapport annonce / accomplissement entre Lc 1, 35 et Ac 2, 33 », dans J. VERHEYDEN, éd., *The Unity of Luke-Acts* (BETL CXLII), Leuven, Leuven University Press, 1999, p. 313-327
- _____, « Le péché contre l'Esprit annoncé en Lc 12, 10, commis en Ac 4, 16-18 : une illustration de l'unité de Luc et Actes », *NTS* 45 (1999) 38-50
- _____, « La question de la liberté en *Luc-Actes*. Une question impertinente », *Theof* 32 (2001) 45-62
- _____, « De Jésus à l'Église : Étude rédactionnelle de Lc 24 », *NTS* 51 (2005) 192-211
- MARGUERAT, D., « L'évangile selon Luc », dans D. MARGUERAT, éd., *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, (MB 41), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 83-104
- _____, « Les Actes des Apôtres », dans D. MARGUERAT, éd., *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, (MB 41), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 105-128
- _____, « Luc-Actes : la résurrection à l'œuvre dans l'histoire », dans O. MAINVILLE et D. MARGUERAT, éds, *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, (MB 45), Genève – Montréal, Labor et Fides – Médiaspaul, 2001, p. 195-214
- _____, « Du temple à la maison suivant Luc-Actes », dans C. FOCANT, éd., *Quelle maison pour Dieu ?*, (LD), Paris, Cerf, 2003, p. 285-317
- MARSHALL, I.H., « The Resurrection of Jesus in Luke », *TynBull* 24 (1973) 55-98
- MINEAR, P. S., « Some Glimpses of Luke's Sacramental Theology », *Worship* 44 (1970) 322-331
- _____, « Jesus' Audiences, according to Luke », *NovT* 16 (1974) 81-109
- ORIGÈNE, *Homélie sur S. Luc. Texte latin et fragments grecs*. (Introduction, traduction et notes par H. CROUZEL, F. FOURNIER et P. PÉRICHON), (SC 87), Paris, Cerf, 1962
- PARSONS, M.C., *The Departure of Jesus in Luke-Acts. The Ascension Narratives in Context*, (JSNT ss 21), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1987
- PLEVNIK, J., « 'The Eleven and Those with Them' According to Luke », *CBQ* 40 (1978) 205-211
- RICHARDSON, N., *The Panorama of Luke. An Introduction to the Gospel of Luke and the Acts of the Apostles*, London, Epworth Press, 1982
- ROSS, J.M., « The Genuineness of Luke 24, 12 », *ExpT* 98 (1987) 107-108
- SOARDS, M.L., *The Passion According to Luke. The Special Material of Luke 22*, (JSNT ss 14), Sheffield, JSOT Press, 1987
- SWEETLAND, D.M., *Our Journey with Jesus. Discipleship according to Luke-Acts*, (GNS 23), Collegeville, Liturgical Press, 1990
- _____, « Following Jesus : Discipleship in Luke-Acts », dans E. RICHARD, éd., *New Views on Luke and Acts*, Collegeville, Liturgical Press, p. 109-123
- TALBERT, C.H., *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, Missoula, SBL – Scholars Press, 1974
- VERHEYDEN, J., « The Unity of Luke-Acts. What Are We Up To ? », dans J. VERHEYDEN, éd., *The Unity of Luke-Acts* (BETL CXLII), Leuven, Leuven University Press, 1999, p. 3-56

APPROCHES SOCIO-CRITIQUES, HISTOIRE SOCIALE ET QUÊTE DU JÉSUS HISTORIQUE

- BERGER, P.L. et T. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, Doubleday, 1966
- CRAIG, W.L., « The Historicity of the Empty Tomb of Jesus », *NTS* 31 (1985) 39-67
- _____, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*, (SBEC 16), Lewiston, Edwin Mellen Press, 1989
- CROSSAN, J.D., « Empty Tomb and Absent Lord (Mark 16, 1-8) », dans W.H. KELBER, éd., *The Passion in Mark. Studies on Mark 14 – 16*, Philadelphia, Fortress, 1976, p. 135-152
- _____, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco, Harper Collins, 1991
- DUMORTIER, F., *La patrie des premiers chrétiens*, Paris, Éditions Ouvrières, 1988
- DUNN, J.D.G., *Jesus Remembered. Christianity in the Making 1*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2003
- DUTCHER-WALLS, P., « Sociological Directions in Feminist Biblical Studies », *SocCom* 46 (1999) 441-453
- ELLIOTT, J.H., « Patronage and Clientism in Early Christian Society. A Short Reading Guide », *Forum* 3 (1987) 39-48
- _____, « Temple versus Household in Luke-Acts : A Contrast in Social Institutions », dans J.H. NEYREY, éd., *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*. Peabody, Hendrickson, 1991, p. 211-240
- _____, *What is Social Scientific Criticism ?*, Minneapolis, Fortress, 1993
- _____, « Patronage and Clientage », dans R.L. ROHRBAUGH, éd., *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody, Hendrickson, 1996, p. 144-156
- _____, « Jesus was not an Egalitarian. A Critique of an Anachronistic and Idealist Theory », *BTB* 32 (2002) 75-91
- _____, « The Jesus Movement was not Egalitarian but Family-oriented », *BibInterp* 11 (2003) 173-210
- ESLER, P.F., *The First Christians in their Social Worlds. Social-scientific Approaches to the New Testament Interpretation*, London – New York, Routledge, 1994
- EVANS, C.A., « Recent Developments in Jesus Research : Presuppositions, Criteria and Sources », dans *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies*, (AGaJU 25), Leiden, Brill, 1995
- FUNK, R.W., *Honest to Jesus: Jesus for a New Millenium*, San Francisco, Harper San Francisco, 1996
- FUSCO, V., « La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives », dans D. MARGUERAT, E. NORELLI et J.-M. POFFET, éd., *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, (MB 38), Genève, Labor et Fides, 1998, p. 25-57
- GAGER, J.G., *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1975

- GARNSEY, P., *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1970
- GARNSEY, P. et R. SALLER, *The Roman Empire. Economy, Society and Culture*, London, Duckworth, 1987
- GEERTZ, C., « Religion as a Cultural System », dans *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 87-125
- GEHRING, R.W., *House Church and Mission. The Importance of Household Structures in Early Christianity*, Peabody, Hendrickson, 2004 (2000)
- GNILKA, J., *Jesus of Nazareth: Message and History*, Peabody, Hendrickson, 1997
- HANSON, K.C. et D.E. OAKMAN, *Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis, Fortress, 1998
- HOLMBERG, B., *Sociology and the New Testament. An Appraisal*, Minneapolis, Fortress, 1990
- HORSLEY, R.A., *Sociology and the Jesus Movement*, 2^{ème} éd., New York, Continuum, 1994
- JEREMIAS, J., « La situation sociale de la femme », dans *Jérusalem au temps de Jésus. Recherches d'histoire économique et sociale pour la période néo-testamentaire*, Paris, Cerf, 1967 (1958), p. 471-492
- KAESTLI, J.D., « L'utilisation de l'Évangile de Thomas dans la recherche actuelle sur les paroles de Jésus », dans D. MARGUERAT, E. NORELLI et J.-M. POFFET, éd., *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, (MB 38), Genève, Labor et Fides, 1998, p. 373-395
- LATOURELLE, R., *L'accès à Jésus par les Évangiles. Histoire et herméneutique* (RT 20), Paris / Tournai – Montréal, Desclée – Bellarmin, 1978
- LÉMONON, J.-P. , « Les causes de la mort de Jésus », dans D. MARGUERAT, E. NORELLI et J.-M. POFFET, éd., *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, (MB 38), Genève, Labor et Fides, 1998, p. 349-369
- LÜDEMANN, G., *Jesus After Two Thousand Years. What he Really Said and Did*, Amherst, Prometheus, 2001
- MALINA, B.J., *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox, 1981
- _____, *Christian Origins and Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox, 1986
- _____, « Reading Theory Perspective : Reading Luke-Acts », dans J.H. NEYREY, éd., *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*. Peabody, Hendrickson, 1991, p. 3-23
- _____, « First-Century Personality : Dyadic, not Individualistic », dans J.H. NEYREY, éd., *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*. Peabody, Hendrickson, 1991, p. 67-96
- _____, « Conflict in Luke-Acts : Labelling and Deviance Theory », dans J.H. NEYREY, éd., *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*. Peabody, Hendrickson, 1991, p. 97-122
- MALINA, B.J. et J.H. NEYREY, « Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World », dans J.H. NEYREY, éd., *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*. Peabody, Hendrickson, 1991, p. 25-65

- MALINA, B.J., G. THEISSEN et W. STEGEMANN, éd., *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis, Fortress, 1999
- MARGUERAT, D., « Introduction », dans D. MARGUERAT, E. NORELLI et J.-M. POFFET, éd., *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, (MB 38), Genève, Labor et Fides, 1998, p. 13-22
- _____, « La 'troisième quête' du Jésus de l'Histoire », *RechSR* 87 (1999) 397-421
- MEEKS, W., *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven – London, Yale University Press, 1983
- MEIER, J.P., « The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus : Loss and Gain », *Bib* 80 (1999) 459-487
- _____, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. 1 : *The Roots of the Problem and the Person*; vol. 2: *Mentor, Message and Miracles*; vol. 3 : *Companions and Competitors*, (ABRL), New York, Doubleday, 1991 – 2001
- _____, « The Historical Jesus and the Historical Law : Some Problems Within the Problem », *CBQ* 65 (2003) 52-79
- MOXNES, H., « Patron – Client Relations and the New Community in Luke – Acts », dans J.H. NEYREY, éd., *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*. Peabody, Hendrickson, 1991, p. 241-268
- _____, « The Social Context of Luke's Community », *Interp* 48 (1994) 379-389
- MYRE, A., « Jésus avait-il une maison ? », dans J.C. PETIT, A. CHARRON et A. MYRE, éd., « Où demeures-tu ? » *La maison depuis le monde biblique. En hommage au professeur Guy Couturier à l'occasion de ses soixante-cinq ans*, Montréal, Fides, 1994, p. 305-322
- _____, « Jésus et son mouvement », dans O. MAINVILLE, éd., *Écrits et milieu du Nouveau Testament. Une introduction*, (SB – Instruments 7), Montréal, Médiaspaul, 1999
- NEUSNER, J., *Le judaïsme à l'aube du Christianisme*, Paris, Cerf, 1986 (1984)
- OSIEK, C., « The New Handmaid: The Bible and Social Sciences », *TS* 50 (1989) 260-278
- OSIEK, C. et D.L. BALCH, *Families in the New Testament World. Households and House Churches*, (FRC), Westminster – Louisville, John Knox, 1997
- PILCH, J.J., « Sickness and Healing in Luke-Acts », dans J.H. NEYREY, éd., *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*. Peabody, Hendrickson, 1991, p. 181-209
- _____, « Understanding Healing in the Social World of Early Christianity », *BTB* 22 (1992) 26-33
- ROBBINS, T., *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*, London, Sage Publications, 1988
- ROCHAIS, G., « La recherche sur le Jésus de l'Histoire: la 'Troisième Quête' (1985-2000) », *Bulletin de l'APHCQ* 7 (2000) 13-19
- ROHRBAUGH, R.L., « The Pre-Industrial City in Luke-Acts : Urban Social Relations », dans J.H. NEYREY, éd., *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*. Peabody, Hendrickson, 1991, p. 125-149
- SANDNES, K.O., « Equality Within Patriarchal Structures : Some New Testament Perspectives on the Christian Fellowship as a Brother- or Sisterhood and a Family »,

- dans H. MOXNES, *Constructing Early Christian Families. Family as Social Reality and Metaphor*, London – New York, Routledge, 1997, p. 150-165
- SCHWEITZER, A., *The Quest for the Historical Jesus : a Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*, London, Adams Charles Black, 1948 (1906)
- SOARDS, M.L., « The Historical and Cultural Setting of Luke-Acts », dans E. RICHARD, éd., *New Views on Luke and Acts*, Colledgeville, Liturgical Press, p. 33-47
- STARK, R., « How New Religions Succeed: A Theoretical Model », dans D.G. BROMLEY et P.E. HAMMOND, éd., *The Future of New Religious Movements*, Macon, Mercer University Press, 1987, p. 11-29
- STEGEMANN, E.W. et W. STEGEMANN, *The Jesus Movement. A Social History of its First Century*, Minneapolis, Fortress, 1999 (1995)
- STEVENSON, E., « Some Insights from the Sociology of Religion into the Origin and Development of the Early Christian Church », *ExpT* 90 (1979) 300-305
- THEISSEN, G. et A. MERZ, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, Minneapolis, Fortress, 1998
- THEISSEN, G. et D. WINTER, *The Quest for the Plausible Jesus : The Question of Criteria*, Louisville – Westminster, John Knox, 2002 (1997)
- TOLBERT, M.A., « Social, Sociological, and Anthropological Methods », dans E. SCHÜSSLER FIORENZA, éd., *Searching the Scriptures*, vol. 1: *A Feminist Introduction*, New York, Crossroad, 1993, p. 255-271
- WEBER, M., *Économie et société*, vol. 1, Paris, Plon, 1971 (1956)
- WREDE, W., *The messianic secret*, Cambridge, J. Clarke, 1971 (1901)

FEMMES

- ALEXANDER, L., « Sisters in Adversity : Retelling Martha's Story », dans A.J. LEVINE et M. BLICKENSTAFF, éd., *A Feminist Companion to Luke*, Cleveland, Pilgrim Press, 2004 (2001), p. 197-213
- ARCHER, L.J., « The Role of Jewish Women in the Religion, Ritual and Cult of Graeco-Roman Palestine », dans A. CAMERON et A. KUHRT, éd., *Images of Women in Antiquity*, London – Canberra, Croom Helm, 1983, p. 273-287
- ARLANDSON, J.M., *Women, Class and Society in Early Christianity. Models from Luke-Acts*, Peabody, Hendrickson, 1997
- ATWOOD, R., *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition*, (EUS – Series XXIII : Theology 457), Bern, Lang, 1993
- AYNARD, L., *La Bible au féminin. De l'ancienne tradition à un christianisme hellénisé*, (LD 138), Paris, Cerf, 1990
- BACQ, P., « Vers des ministères apostoliques féminins ? », *LumVit* 50 (1995) 155-168
- BAGNALL, R.S. et R. CRIBIORE, *Women's Letters from Ancient Egypt, 300 BC – AD 800*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2006
- BAKER, A., « One Thing Necessary », *CBQ* 27 (1965) 127-137
- BARONI, L., *Les femmes et l'institution ecclésiale au Québec. Une tension instituante*, mémoire non publié, Montréal, Université de Montréal, 1990

- BARONI, L., Y. BERGERON, P. DAVIAU et M. LAGUË, *Voix de femmes, Voies de passage. Pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux*, Montréal, Paulines, 1995
- BAUCKHAM, R., « Mary of Clopas (John 19, 25) », dans G.J. BROOKE, éd., *Women in the Biblical Tradition*, (SWR 31), Lewiston, Edwin Mellen Press, 1992, p. 231-255
- _____, *Gospel Women. Studies of the Named Women in the Gospels*, Grand Rapids - Cambridge, Eerdmans, 2002
- BÉLANGER, S., *Les Soutanes roses : portrait du personnel pastoral féminin au Québec*, Montréal, Bellarmin, 1988
- BENOÎT, P., « Marie Madeleine et les disciples au tombeau selon Jn 20, 1-18 », dans W. ELTESTER, éd., *Judentum Urchristentum Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias*, Berlin, Alfred Töpelmann, 1964, p. 141-152
- BEYDON, F., « Luc et 'ces dames de la haute société' », *ETR* 61 (1986) 331-341
- _____, « À temps nouveau, nouvelles questions. Luc 10, 38-42 », *FoiVie* 88 (1989) 25-32
- BIELMAN, A., « Une vertu en rouleau ou comment la sagesse vint aux Grecques », dans R. FREI-STOLBA, A. BIELMAN et O. BIANCHI, éd., *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*, (Echo 2), Bern, Lang, 2003, p. 77-107
- BLANK, J., « Frauen in den Jesusüberlieferungen », dans G. DAUTZENBERG, H. MERKLEIN et K. MÜLLER, *Die Frau im Urchristentum*, (QD 95), Freiburg, Herder, 1983, p. 9-91
- BODE, E., *The First Easter Morning. The Gospel Accounts of the Women's Visit to the Tomb of Jesus*, (AnBib 45), Rome, Institut Biblique Pontifical, 1970
- BOUCHER, M. *et al.*, « Women and Priestly Ministry : The New Testament Evidence », *CBQ* 41 (1979) 608-613
- BOVON, F., « Le privilège pascal de Marie-Madeleine », *NTS* 30 (1984) 50-62
- BROOTEN, B.J., *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Chico, Scholars Press, 1982
- _____, « Early Christian Women and Their Cultural Context : Issues of Method in Historical Reconstruction », dans A. YARBRO COLLINS, éd., *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, (SBL – BSNA 10), Chico, Scholars Press, 1984, p. 65-91
- _____, « Jewish Women's History in the Roman Period: A Task for Christian Theology », dans G.W.E. NICKELSBURG et G.W. MacRAE, éd., *Christians among Jews and Gentiles. Essays in Honor of Krister Stendahl on His Sixty-fifth Birthday*, Philadelphia, Fortress, 1986, p. 22-30
- BROWN, R.E., « Roles of Women in the Fourth Gospel », *TS* 36 (1975) 688-699
- _____, « Rôle des femmes dans le quatrième évangile », dans *La communauté du disciple bien-aimé*, (LD 115), Paris, Cerf, 1983, p. 201-217
- CAMERON, A., « 'Neither Male nor Female' », dans I. McAUSLAN, et P. WALCOT, éd., *Women in Antiquity*, (GRS III), Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 26-35
- CAMP, C.V., « Understanding a Patriarchy : Women in the Second Century Jerusalem Through the Eyes of Ben Sira », dans A.J. LEVINE, éd., « *Women Like This* ». *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, (SBL EJM 01), Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 1-39
- CANTARELLA, E., « The Period of the Kings and the Republic » et « The Principate and the Empire : Emancipation of Women ? », dans *Pandora's Daughters. The Role and*

- Status of Women in Greek and Roman Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987, p. 113-170
- CARROLL, E., « Women and Ministry », *TS* 36 (1975) 660-687
- CARTER, W., « Getting Martha out of the Kitchen : Luke 10, 38-42 Again », dans A.J. LEVINE et M. BLICKENSTAFF, édés, *A Feminist Companion to Luke*, Cleveland, Pilgrim Press, 2004 (2001), p. 214-231
- CASTEL, F., « Luc 10, 38-42 », *ETR* 55 (1980) 560-565
- CHAPPUIS SANDOZ, L., « Femmes de pierre, femmes de chair. Images, rôles et corps féminins dans quelques épitaphes versifiées de Rome », dans R. FREI-STOLBA, A. BIELMAN et O. BIANCHI, édés, *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*, (Echo 2), Bern, Lang, 2003, p. 173-212
- CHARRON, J.-M., J.-M. GAUTHIER ET L. BOUVRETTE, édés, *Entre l'arbre et l'écorce : un monde pastoral en tension. Recherche-action : cinquième dossier*, (CEP 14), Saint-Laurent, Fides, 1993
- CLARK, G., « Roman Women », dans I. McAUSLAN, et P. WALCOT, édés, *Women in Antiquity*, (GRS III), Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 36-55
- COHEN, D., « Seclusion, Separation and the Status of Women in Classical Athens », dans I. McAUSLAN et P. WALCOT, édés, *Women in Antiquity*, (GRS III), Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 134-145
- COLLECTIF, *Pleins feux sur le partenariat en Église. Actes du symposium « Le partenariat hommes et femmes en Église »*, Montréal, Paulines, 1996
- COLLINS, J.N., « Did Luke Intend a Disservice to Women in the Martha and Mary Story ? », *BTB* 28 (1998) 104-111
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Déclaration sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel. *Inter Insigniores* », dans M.J. BÉRÈRE, R. DUFOURT et D. SINGLES, *Et si on ordonnait des femmes...?*, Paris, Centurion, 1982, p. 165-179
- CORLEY, K.E., *Private Women. Public Meals. Social Conflict in the Synoptic Tradition*, Peabody, Hendrickson, 1993
- _____, *Women and the Historical Jesus. Feminist Myths of Christian Origins*, Santa Rosa, Polebridge, 2002
- COTES, M., « Women, Silence and Fear (Mark 16, 8) », dans G.J. BROOKE, éd., *Women in the Biblical Tradition*, (SWR 31), Lewiston, Edwin Mellen Press, 1992, p. 150-166
- COUTURE, D., « La question du genre. Un féminisme théologique en contexte québécois », dans M. DUMAIS, éd., *Franchir le miroir patriarcal. Pour une théologie des genres*, (HP 72), Montréal, Fides, 2007, p. 59-77
- D'ANGELO, M.R., « Women in Luke – Acts : A Redactionnal View », *JBL* 109 (1990) 441-461
- _____, « Women Partners in the New Testament », *JFSR* 6 (1990) 65-86
- _____, « Theology in Mark and Q : Abba and 'Father' in Context », *HTR* 85 (1992) 149-174
- _____, « Reconstructing 'Real' Women from Gospel Literature. The Case of Mary Magdalene », dans R.S. KRAEMER et M.R. D'ANGELO, édés, *Women and Christian Origins*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 105-128.

- _____, « (Re)presentations of Women in the Gospel of Matthew and Luke-Acts », dans R.S. KRAEMER et M.R. D'ANGELO, éd., *Women and Christian Origins*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 171-195.
- DAVIES, S., « Women in the Third Gospel and the New Testament Apocrypha », dans A.J. LEVINE, « *Women Like This* ». *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, (SBL EJL 01), Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 185-197
- DE BIRÉ, L., « 'Ainsi que quelques femmes...' : un parcours autour de Lc 8, 1-3 », *Scriptura* 4 (2002) 57-77
- DE BOER, E.A., « The Lukan Mary Magdalene and the Other Women Following Jesus », dans A.J. LEVINE et M. BLICKENSTAFF, éd., *A Feminist Companion to Luke*, Cleveland, Pilgrim Press, 2004 (2001), p. 140-160
- DEMEL, S., « Jesu Umgang mit Frauen nach dem Lukasevangelium », *BN* 57 (1991) 41-95
- DENIS, H. et J. DELORME, « La participation des femmes aux ministères », dans J. Delorme et al., *Le Ministère et les Ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1974
- DEWEY, J., « Women in the Synoptic Gospels : Seen but not Heard ? », *BTB* 27 (1997) 53-60
- DILLON, R.J., *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word*, (AnBib 82), Rome, Institut Biblique Pontifical, 1978
- DUMAIS, M. et M.-A. ROY, éd., *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal – Paris, Paulines – Médiaspaul, 1989
- DUMAIS, M. et M.-A. ROY, « Des mots pour dire la foi, l'espérance et l'amour », dans *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal – Paris, Paulines – Médiaspaul, 1989, p. 197-209
- DUPRIEZ, F., « Des célébrations spirituelles féministes », dans M. DUMAIS et M.-A. ROY, éd., *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal – Paris, Paulines – Médiaspaul, 1989 p. 169-195
- EISEN, U.E., *Women Officeholders in Early Christianity. Epigraphical and Literary Studies*, Colledgeville, Liturgical Press, 2000 (1996)
- FABRIS, R., *La femme dans l'Église primitive*, Paris, Nouvelle Cité, 1987
- FEE, G.D., « 'One Thing is Needful'?, Luke 10, 42 », dans E.J. EPP et G.D. FEE, éd., *New Testament Textual Criticism. Its Significance for Exegesis. Essays in Honour of Bruce M. Metzger*, Oxford, Clarendon, 1981
- _____, « Gender Issues : Reflections on the Perspective of the Apostle Paul », *Crux* 35 (1999) 34-45
- FEUILLET, A., « Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeleine. Contribution à l'étude des rapports entre les Synoptiques et le quatrième évangile », *RevThom* 75 (1975) 357-394
- FLANAGAN, N.M., « The Position of Women in the Writings of St. Luke », *Marianum* 40 (1978) 288-304
- _____, « Did Paul put down Women in 1 Cor 14, 34-36 ? », *BTB* 11 (1981) 10-12
- GENEST, O., « Évangiles et femmes », *SciEsp* 37 (1985) 275-295
- _____, « Femmes et ministères dans le Nouveau Testament », *SR* 16 (1987) 7-20

- _____, « Théories féministes dans l'interprétation de la Bible », dans J.P. PRÉVOST *et al*, *Des femmes aussi faisaient route avec lui. Perspectives féministes sur la Bible*, (SB – Études 2), Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 43-73
- _____, « Le poids du 'genre' dans les fondements bibliques de l'exclusion des femmes du sacerdoce ministériel », dans M. DUMAIS, éd., *Franchir le miroir patriarcal. Pour une théologie des genres*, (HP 72), Montréal, Fides, 2007, p. 81-116
- GETTY-SULLIVAN, M.A., *Women in the New Testament*, Collegeville, Liturgical Press, 2001
- GOURGUES, M., « Qui est misogyne : Paul ou certains Corinthiens ? Note sur 1 Cor 14, 33b-36 », dans J.P. PRÉVOST *et al*, *Des femmes aussi faisaient route avec lui. Perspectives féministes sur la Bible*, (SB – Études 2), Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 153-162
- GRAHAM BROCK, A., *Mary Magdalene, the First Apostle : The Struggle for Authority*, (HTS 51), Cambridge, Harvard University Press, 2003
- GRUMETT, D., « Action and/or contemplation ? Allegory and Liturgy in the Reception of Luke 10, 38-42 », *SJT* 59 (2006) 125-139
- GRYSON, R., *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux, Duculot, 1972
- HALLETT, J.P., « Women's Lives in the Ancient Mediterranean », dans R. S. KRAEMER et M.R. D'ANGELO, eds, *Women and Christian Origins*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 13-34
- HALTEMAN FINGER, R., *Of Widows and Meals. The Communal Meals in the Book of Acts*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2007
- HAUPTMAN, J., « Images of Women in the Talmud », dans R. RADFORD RUETHER, éd., *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, New York, Simon and Schuster, 1974, p. 184-212
- HEARON, H.E., *The Mary Magdalene Tradition. Witness and Counter-Witness in Early Christian Communities*, Collegeville, Liturgical Press, 2004
- _____, « Luke 10, 38-42 », *Interp* 58 (2006) 393-395
- HEINE, S., *Women and Early Christianity. A Reappraisal*, Minneapolis, Augsburg, 1988
- HENGEL, M., « Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen », dans O. BETZ, M. HENGEL et P. SCHMIDT, eds, *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel*, Leiden – Köln, Brill, 1963, p. 243-256
- HOGAN, D.C., « Reflections on Discipleship », dans L. SWIDLER et A. SWIDLER, eds, *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, New York, Paulist, 1977, p. 284-290
- HOWE, E.M., *Women and Church Leadership*, Grand Rapids, Zondervan, 1982
- ILAN, T., *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, Peabody, Hendrickson, 1996
- JAUBERT, A., « Le rôle des femmes dans le peuple de Dieu. Recherche de critères en référence à l'Écriture », dans COLLECTIF, *Écriture et pratique chrétienne. Congrès de l'ACFEB Angers*, (LD 96), Paris, Cerf, 1978, p. 53-68
- _____, *Les femmes dans l'Écriture. Éclairages pour aujourd'hui*, (SVC 219), Paris, Cerf, 1979
- JEAN-PAUL II, « Sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes. Lettre apostolique *Ordinatio Sacerdotalis* », *DocCath* 2096 (19 juin 1994) 551-552

- _____, « Lettre aux femmes », dans D. COUTURE, éd., *Les femmes et l'Église*; suivi de, *Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes*, (DEG 7), Montréal, Fides, 1995, p. 101-113
- JEWETT, R., « Paul, Phoebe, and the Spanish Mission », dans J. NEUSNER *et al*, *The Social World of Formative Christianity and Judaism. Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, Philadelphia, Fortress, 1988, p. 142-161
- JUVÉNAL, « Satire VI : Les femmes » dans *Satires*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1878, p. 61-91
- KARLSEN SEIM, T., *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts*, (SNTW), Edinburgh, T & T Clark, 1994
- KARRIS, R.J., « Women and Discipleship in Luke », *CBQ* 56 (1994) 1-20
- KEARSLEY, R.A., « Women in Public Life in the Roman East : Iunia Theodora, Claudia Metrodora and Phoebe, Benefactress of Paul », *TynBull* 50 (1999) 189-211
- KEE, H.C., « The Changing Role of Women in the Early Christian World », *ThT* 49 (1992) 225-238
- KILGALLEN, J.J., « A Consideration of Some of the Women in the Gospel of Luke », *SM* 40 (1991) 27-55
- _____, « Martha and Mary: Why at Luke 10, 38-42 ? », *Bib* 84 (2003) 554-561
- KING, N., *Whispers of Liberation. Feminist Perspectives on the New Testament*, New York, Paulist, 1998
- KLASSEN, W., « Musonius Rufus, Jesus, and Paul : Three First-Century Feminists », dans P. RICHARDSON et J.C. HURD, *From Jesus to Paul. Studies in Honor of Francis Wright Beare*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1984, p. 185-206
- KOPAS, J., « Jesus and Women : Luke's Gospel », *ThT* 43 (1986) 192-202
- KOPERSKI, V., « Women and Discipleship in Luke 10, 38-42 and Acts 6, 1-7: The Literary Context of Luke – Acts », dans A.J. LEVINE et M. BLICKENSTAFF, éd., *A Feminist Companion to Luke*, Cleveland, Pilgrim Press, 2004 (2001), p. 161-196
- KRAEMER, R.S., « Jewish Women in the Diaspora World of Late Antiquity », dans J.R. BASKIN, éd., *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit, Wayne State University Press, 1991, p. 43-67
- _____, *Her Share of the Blessings. Women's Religion among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New-York – Oxford, Oxford University Press, 1992
- _____, « Jewish Women and Christian Origins : Some Caveats », dans R. S. KRAEMER et M.R. D'ANGELO, éd., *Women and Christian Origins*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 35-49
- _____, « Jewish Women and Women's Judaism(s) at the Beginning of Christianity », dans R.S. KRAEMER et M.R. D'ANGELO, éd., *Women & Christian Origins*, New-York – Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 50-79
- _____, « Typical and Atypical Family Dynamics : The Cases of Babatha and Berenice », dans D.L. BALCH et C. OSIEK, éd., *Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, p. 130-156
- LALAND, E., « 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; « Die Martha-Maria-Perikope Lukas 10, 38-42. Ihre kerygmatische Aktualität für das Leben der Urkirche », *ST* 13 (1959) 70-85

- LÉGASSE, S., « Jésus et les prostituées », *RTL* 7 (1976) 137-154
- LEGRAND, H., « L'ordination des chrétiennes : les raisons pastorales d'une attitude de prudence », dans COLLECTIF, *Pleins feux sur le partenariat en Église. Actes du symposium « Le partenariat hommes et femmes en Église »*, Montréal, Paulines, 1996, p. 177-183
- LEVINE, A.J., « Second Temple Judaism, Jesus, and Women: Yeast of Eden », dans A. BRENNER, éd., *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, (FCB 10), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 302-331
- LOVE, S.L., « Women's Role in Certain Second Testament Passages : A Macrosociological View », *BTB* 17 (1987) 50-59
- _____, « Women and Men at Hellenistic Symposia Meals in Luke », dans P. F. ESLER, éd., *Modelling Early Christianity : Social-scientific Studies of the New Testament in its Context*, London – New York, Routledge, 1995, p. 198-210
- MAILLOT, A., *Marie, ma sœur*, (FNTDC), Paris, Letouzey et Ané, 1990
- MALONEY, L.M. et E.J. SMITH, « The Year of Luke : A Feminist Perspective », *CTM* 21 (1994) 415-423
- MALY, E.H., « Women and the Gospel of Luke », *BTB* 10 (1980) 99-104
- MARTIN, M.K., « Woman and Worship: The Conversation Continues », *ÉglTh* 28 (1997) 301-317
- MASSYNBERDE FORD, J., « The Permanent Value of Jesus and the Apostles », dans L. SWIDLER et A. SWIDLER, éd., *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, New York, Paulist, 1977, p. 183-190
- MATTHEWS, S., *First Converts. Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity*, Stanford, Stanford University Press, 2001
- McGINN, S.E., « ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς : 1 Cor 11, 10 and the Ecclesial Authority of Women », *List* 31 (1996) 91-104
- MEIER TETLOW, E., *Women and Ministry in the New Testament : Called to Serve*, (CTS RR 1), Lanham, University Press of America, 1985
- MELZER-KELLER, H., *Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen*, (HBS 14), Freiburg, Herder, 1997
- MERTON, T., *Marthe, Marie et Lazare*, 2^{ème} éd., (PC), Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1956
- MEYERS, C., T. CRAVEN et R.S. KRAEMER, éd., *Women in Scripture. A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2001
- MOLTMANN-WENDEL, E., *The Women around Jesus*, New York, Crossroad, 1982
- _____, « Deux femmes et leur expérience de Dieu », dans E. et J. MOLTMANN, *Dieu, Homme et Femme*, Montréal – Paris, Fides – Cerf, 1984 (1983), p. 19-69
- MONTGOMERY, H., « Women and Status in the Greco-Roman World », *ST* 43 (1989) 115-124
- NEIRYNCK, F., « Les femmes au tombeau : étude de la rédaction matthéenne (Matt. XXVIII, 1-10) », *NTS* 15 (1969) 168-190
- NG, E.Y.L., « Ladies Serving Meals or Women Disciples ? Luke 8, 1-3 and the *Sitz im Leben Jesu* ». *CGST* 24 (1998) 95-123

- NORTH, J.L., « ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἐνός (Luke 10, 42): Text, Subtext and Context », *JSNT* 66 (1997) 3-13
- OCKINGA, B.G., « The Tradition History of the Mary-Martha Pericope in Luke (10, 38-42) », dans T.W. HILLARD *et al.*, éd., *Ancient History in a Modern University*, vol. 2: *Early Christianity, Late Antiquity and Beyond*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1998, p. 93-97
- O'COLLINS, G. et D. KENDALL, « Mary Magdalene as Major Witness to Jesus' Resurrection », *TS* 48 (1987) 631-646
- ODELL-SCOTT, D.W., « Let the Women Speak in Church. An Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14, 33b-36 », *BTB* 13 (1983) 90-93
- OKLAND, J., « 'In publicum Procurrendi' : Woman in the Public Space of Roman Greece », dans L. LARSON LOVÉN et A. STRÖMBERG, éd., *Aspects of Women in Antiquity. Proceedings of the First Nordic Symposium on Women's Life in Antiquity*, Jonsered, Paul Aströms Förlag, 1998, p. 127-141
- OSIEK, C., « The Women at the Tomb : What are they Doing There ? », *Ex Auditu* 9 (1993) 97-107
- OSIEK, C., M.Y. MACDONALD et J.H. TULLOCH, *A Woman's Place. House Churches in Earliest Christianity*, Minneapolis, Fortress, 2006
- PAQUETTE, S., *Le ministère de Phoébé (Rm 16, 1-2). Proposition d'un modèle pour aujourd'hui*, mémoire non publié, Montréal, Université de Montréal, 2001
- _____, « Les femmes témoins de la crucifixion (Lc 23, 49). Critique de la rédaction », *Théof* 37 (2006) 223-248
- _____, « La figure de Phoébé (Rm 16, 1-2) : un modèle pour repenser les ministères féminins aujourd'hui », dans M. DUMAIS, éd., *Franchir le miroir patriarcal. Pour une théologie des genres*, (HP 72), Montréal, Fides, 2007, p. 139-158
- PARMENTIER, E., « De la mère juive à la vierge chrétienne », dans R. FREI-STOLBA, A. BIELMAN et O. BIANCHI, éd., *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*, (Echo 2), Bern, Lang, 2003, p. 213-236
- PARVEY, C.F., « The Theology and Leadership of Women in the New Testament », dans R. RADFORD RUTHER, éd., *Religion and Sexism: Images of Women in Jewish and Christian Thought*, New York, Simon and Schuster, 1974, p. 117-149
- PEARCE, K., « The Lucan Origins of the Raising of Lazarus », *ExpT* 96 (1985) 359-361
- PECHRIGGL, A., « Sphères / espaces de la 'polis' et rapports des sexes / genres chez Platon et Aristote. Une topologie du corps collectif entre philosophie, travail et politique », dans R. FREI-STOLBA, A. BIELMAN et O. BIANCHI, éd., *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*, (Echo 2), Bern, Lang, 2003, p. 47-58
- PERKINS, P., « Peter's Pentecost Sermon : A Limitation on Who May Minister... ? », dans L. SWIDLER et A. SWIDLER, éd., *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, New York, Paulist, 1977, p. 156-158
- PLASKOW, J., « Christian Feminism and Anti-Judaism », *CC* 28 (1978) 306-309
- PLEVNIK, J., « 'The Eleven and Those with Them' According to Luke », *CBQ* 40 (1978) 205-211
- PRICE, R.M., *The Widow Traditions in Luke-Acts. A Feminist-Critical Scrutiny*, (SBL DissS 155), Atlanta, Scholars Press, 1997

- QUESNELL, Q., « The Women at Luke's Supper », dans R.J. CASSIDY et P. J. SCHARPER, *Political Issues in Luke – Acts*, Maryknoll, Orbis, 1983, p. 59-79
- RAUSCH, T.P., « Ordination and the Ministry Willed by Jesus », dans L. SWIDLER et A. SWIDLER, éd., *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, New York, Paulist, 1977, p. 123-131
- REID, B.E., « Luke : The Gospel for Women ? », *CTM* 21 (1994) 405-414
- _____, *Choosing the Better Part ? Women in the Gospel of Luke*, Collegeville, Liturgical Press, 1996
- REINHARTZ, A., « From Narrative to History : The Resurrection of Mary and Martha », dans A.J. LEVINE, éd., « *Women Like This* ». *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, (SBL EJM 01), Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 161-184
- RICCI, C., *Mary Magdalene and Many Others. Women who Followed Jesus*, Minneapolis, Fortress, 1994 (1991)
- RICHTER REIMER, I., *Women in the Acts of the Apostles. A Feminist Liberation Perspective*, Minneapolis, Fortress, 1995
- RIGATO, M.-L., « 'Remember' ... Then They Remembered : Luke 24, 6-8 », dans A.J. LEVINE et M. BLICKENSTAFF, éd., *A Feminist Companion to Luke*, Cleveland, Pilgrim Press, 2004 (2001), p. 269-280
- RITT, H., « Die Frauen und die Osterbotschaft. Synopse der Grabesgeschichten (Mk 16, 1-8; Mt 27, 62 – 28, 15; Lk 24, 1-12; Joh 20, 1-18) », dans G. DAUTZENBERG, H. MERKLEIN et K. MÜLLER, *Die Frau im Urchristentum*, (QD 95), Freiburg, Herder, 1983, p. 117-133
- ROMNEY WEGNER, J., *Chattel or Person ? The Status of Women in the Mishnah*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1988
- _____, « Philo's Portrait of Women – Hebraic or Hellenic ? », dans A.J. LEVINE, éd., « *Women Like This* ». *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, (SBL EJM 01), Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 41-66
- _____, « The Image and Status of Women in Classical Rabbinic Judaism », dans J.R. BASKIN, éd., *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit, Wayne State University Press, 1991, p. 68-93
- ROY, M.-A., *Les ouvrières de l'Église. Sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*, Montréal, Médiaspaul, 1996
- RYAN, R., « The Women from Galilee and Discipleship in Luke », *BTB* 15 (1985) 56-59
- SALLES, C., « La diversité de la situation des femmes dans l'empire romain aux 1^{er} et 2^e siècles », *FoiVie* 88, (1989) 43-48
- SANDERS, J.N., « 'Those Whom Jesus Loved' (John XI, 5) », *NTS* 1 (1954-55) 29-41
- SCHABERG, J., *The Resurrection of Mary Magdalene. Legends, Apocrypha and the Christian Testament*, New York, Continuum, 2002
- SCHEID, J., « Les rôles religieux des femmes à Rome. Un complément », dans R. FREISTOLBA, A. BIELMAN et O. BIANCHI, éd., *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique. Actes du Diplôme d'Études Avancées, Universités de Lausanne et Neuchâtel, 2000-2002*, (Echo 2), Bern – New York, Peter Lang, 2003, p. 137-152
- SCHNEIDERS, S.M., « Feminist Ideology Criticism and Biblical Hermeneutics », *BTB* 19 (1989) 3-10

- SCHOTTROFF, L., « Women as Followers of Jesus in the New Testament Times : An Exercise in Social-Historical Exegesis of the Bible », dans N.K. GOTTWALD, éd., *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*, Maryknoll, Orbis, 1983, p. 418-427
- _____, *Lydia's Impatient Sisters. A Feminist Social History of Early Christianity*, Louisville, Westminster John Knox, 1995
- _____, « Through German and Feminist Eyes: A Liberationist Reading of Luke 7, 36-50 », dans A. BRENNER, éd., *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, (FCB 10), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 332-341
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., « Le rôle des femmes dans le mouvement chrétien primitif », *Conc* 111 (1976) 13-25
- _____, « The Twelve », dans L. SWIDLER et A. SWIDLER, édés, *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, New York, Paulist, 1977, p. 114-122
- _____, « The Apostleship of Women in Early Christianity », dans L. SWIDLER et A. SWIDLER, édés, *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, New York, Paulist, 1977, p. 135-140
- _____, « Word, Spirit and Power : Women in Early Christian Communities », dans R. RADFORD RUETHER et E. McLAUGHLIN, édés, *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, New York, Simon and Schuster, 1979, p. 30-70
- _____, *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Cerf, 1986 (1983)
- _____, *Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston, Beacon, 1984
- _____, « Missionaries, Apostles, Coworkers: Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History », *WW* 6 (1986) 420-433
- _____, « Theological Criteria and Historical Reconstruction: Martha and Mary, Luke 10: 38-42 », *CHS* 53 (1987) 1-12 (réactions, p. 13-38)
- _____, « 'Servir à table'. Une réflexion de théologie critique féministe sur la diaconie », *Conc* 218 (1988) 109-120
- _____, *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston, Beacon, 1992
- _____, *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, New York, Crossroad, 1993
- _____, *Rhetoric and Ethic : The Politics of Biblical Studies*, Minneapolis, Fortress, 1999
- _____, « In Search of the "Real" Jesus. The Social-Scientific Quest », dans *Jesus and the Politics of Interpretation*, New York, Continuum, 2001, p. 82-114
- SCROGGS, R., « Woman in the N.T. », dans G.A. BUTTRICK, éd., *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, Nashville, Abingdon, 1976, p. 966-968
- SETÄLÄ, P., « Female Property and Power in Imperial Rome », dans L. LARSON LOVÉN et A. STRÖMBERG, édés., *Aspects of Women in Antiquity. Proceedings of the First Nordic Symposium on Women's Life in Antiquity*, Jonsered, Paul Aströms Förlag, 1998, p.96-110

- SIM, D.C., « The Women Followers of Jesus: The Implications of Luke 8, 1-3 », *HeyJ* 30 (1989) 51-62
- SPENCER, F.S., *Dancing Girls, Loose Ladies, and Women of the Cloth. The Women in Jesus' Life*, New York - London, Continuum, 2004
- STEGEMANN, W., « Women in the Jesus Movement in Social-Scientific Perspective », *List* 32 (1997) 8-21
- SWIDLER, L., *Women in Judaism. The Status of Women in Formative Judaism*, Metuchen, Scarecrow, 1976
- _____, *Biblical Affirmations of Woman*, Philadelphia, Westminster Press, 1979
- TAYLOR, A.B. Jr., « Once More, Martha and Mary (Luke 10, 38-42) », <http://www.presbyterianchurch.org/peacemaking/pubs/session2.pdf>
- TAYLOR GENCH, F., « Martha and Mary. Luke 10, 38-42 », dans *Back to the Well. Women's Encounters with Jesus in the Gospels*, Westminster, John Knox, 2004, p. 56-83
- TUNC, S., *Brève histoire des chrétiennes*, Paris, Cerf, 1989
- _____, *Des femmes aussi suivaient Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998
- VALLÉE, H., « La femme dans la famille et le couple évangélique américain. Étude, analyse et interprétation », *Scrip ns* 7/2 (2005) 125-141
- VERHEYDEN, J., « Silent Witnesses : Mary Magdalene and the Women at the Tomb », dans R. BIERINGER, V. KOPERSKI et B. LATAIRE, éd., *Resurrection in the New Testament. Festschrift J. Lambrecht*, (BETL CLXV), Leuven, Leuven University Press, 2002, p. 457-482
- VIA, E.J., « Women, the Discipleship of Service, and the Early Christian Ritual Meal in the Gospel of Luke », *SLJT* 29 (1985) 37-60
- _____, « Women in the Gospel of Luke », dans U. KING, éd., *Women in the World's Religions, Past and Present*, New York, Paragon House, 1987, p. 38-55
- VIDÉN, G., « The Twofold View of Women – Gender Construction in Early Christianity », dans L. LARSON LOVÉN et A. STRÖMBERG, éd., *Aspects of Women in Antiquity. Proceedings of the First Nordic Symposium on Women's Life in Antiquity*, Jonsered, Paul Aströms Förlag, 1998, p. 142-153
- VOHN WHITNEY, W., « The Liberation of the Kingdom of God : an Exegesis of Luke 10, 38-42 », *Paradigms* 3 (1987) 60-77
- WALL, R.W., « Martha and Mary (Luke 10, 38-42) in the Context of a Christian Deuteronomy », *JSNT* 35 (1989) 19-35
- WHITNEY, W.V., « The Liberation of the Kingdom of God : An Exegesis of Luke 10, 38-42 », *Paradigms* 3 (1987) 60-77
- WIRE, A.C., « Prophecy and Women Prophets in Corinth », dans J.E. GOEHRING *et al*, *Gospel Origins & Christian Beginnings. In Honor of James M. Robinson*, Sonoma, Polebridge Press, 1990, p. 134-150
- WITHERINGTON, B., « On the Road with Mary Magdalene, Joanna, Susanna, and Other Disciples – Luke 8, 1-3 », *ZNW* 70 (1979) 243-248
- _____, *Women in the Ministry of Jesus. A Study of Jesus' Attitudes to Women and their Roles as Reflected in His Earthly Life*, (SNTS MonS 51), Cambridge, Cambridge University Press, 1984

- _____, *Women in the Earliest Churches*, (SNTS MonS 59), Cambridge, Cambridge University Press, 1988
- WORDELMAN, A.L., « Everyday Life. Women in the Period of the New Testament », dans C.A. NEWSOM et S.H. RINGE, éd., *The Women's Bible Commentary*, London – Westminster, SPCK – John Knox, 1992, p. 390-396
- YARBRO COLLINS, A., « The Ministry of Women in the Apostolic Generation », dans L. SWIDLER et A. SWIDLER, éd., *Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, New York, Paulist, 1977, p. 159-166

GÉNÉRALITÉS

- ALSUP, J.E., *The Post Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition*, Stuttgart, Calwer, 1975
- BASILE, SAINT, *Les règles monastiques*, (Introduction et traduction par L. LÈBE), Maredsous, Éditions de Maredsous, 1969
- BAUCKHAM, R., « The Eyewitnesses and the Gospel Traditions », *JSHJ* 1 (2003) 28-60
- BERTEN, I., « Fait historique et réalité eschatologique », *LumVie* 21 (1972) 53-64
- BOISMARD, M.-E., *Faut-il encore parler de « résurrection »? Les données scripturaires*, (Théo), Paris, Cerf, 1995
- BONNEAU, G., *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, (SB – Études 4), Montréal, Médiaspaul, 1998
- BOVON, F., *Les derniers jours de Jésus. Textes et événements*, 2^{ème} éd., (EBib 34), Genève, Labor et Fides, 2004
- BROWN, R., « The Burial of Jesus (Mark 15, 42-47) », *CBQ* 50 (1988) 233-245
- BULTMANN, R., *The History of the Synoptic Tradition*, éd. révisée, New York – Evanston, Harper & Row, 1968
- BURKE, A.J. Jr., *The Raising of Lazarus and the Passion of Jesus in John 11 and 12. A Study of John's Literary Structure and His Narrative Theology*, (SBEC 59), Lewiston, Edwin Mellen Press, 2003
- CARREZ, M., « La résurrection dans la culture grecque et dans la culture juive », *LumVie* 21 (1972) 43-52
- COLLINS, J.N., *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, New York - Oxford, Oxford University Press, 1990
- CRÜSEMANN, F., « Scripture and Resurrection », dans T. PETERS, R.J. RUSSELL et M. WELKER, *Resurrection. Theological and Scientific Assessments*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2002, p. 89-102
- DE JONGE, H.J. « Visionary Experience and the Historical Origins of Christianity », dans R. BIERINGER, V. KOPERSKI et B. LATAIRE, éd., *Resurrection in the New Testament. Festschrift J. Lambrecht*, (BETL CLXV), Leuven, Leuven University Press, 2002, p. 35-54
- DENAUX, A., « Matthew's story of Jesus Burial and Resurrection (Mt 27, 57 – 28, 20) », dans R. BIERINGER, V. KOPERSKI et B. LATAIRE, éd., *Resurrection in the New Testament. Festschrift J. Lambrecht*, (BETL CLXV), Leuven, Leuven University Press, 2002, p. 123-146

- DENEKEN, M., *La foi pascale. Rendre compte de la résurrection aujourd'hui*, (Théo), Paris, Cerf, 1997
- DUMAIS, M., « Le caractère normatif des écrits du Nouveau Testament », *EglTh* 10 (1979) 129-145
- ECKSTEIN, H.-J., « Bodily Resurrection in Luke », dans T. PETERS, R.J. RUSSELL et M. WELKER, éd., *Resurrection. Theological and Scientific Assessments*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2002, p. 115-123
- FULLER, R.H., *The Formation of the Resurrection Narratives*, New York, Macmillan, 1971
- GIGNAC, A., *Juifs et Chrétiens à l'école de Paul de Tarse. Enjeux identitaires et éthiques d'une lecture de Romains 9 – 11*, (SB – Études 9), Montréal, Médiaspaul, 1999
- GIRARD, M., « Between two Sunday Evenings (John 20, 19-29). Towards a methodological reconciliation of diachrony and synchrony », conférence non publiée prononcée au congrès annuel de la *Studiorum Novi Testamenti Societas*, Sibiu, Roumanie (Août 2007)
- GOURGUES, M., *En Esprit et en vérité. Pistes d'exploration de l'évangile de Jean*, (SB 11), Montréal – Paris, Médiaspaul, 2002
- GUILBERT, P., *Il resuscita le troisième jour*, Paris, Centurion, 1975
- GUILLAUME, J.-M., *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus*, (EB), Paris, Gabalda, 1979
- HENGEL, M., *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Philadelphia, Fortress, 1977
- LÉGASSE, S., *Le procès de Jésus. L'histoire*, (LD 156), Paris, Cerf, 1994
- _____, *Le procès de Jésus. La passion dans les quatre évangiles*, (LD – Commentaires 3), Paris, Cerf, 1995
- LÉON-DUFOUR, X., *Résurrection de Jésus et message pascal*, (PD), Paris, Seuil, 1971
- LORENZEN, T., *Resurrection and Discipleship. Interpretive Models, Biblical Reflections, Theological Consequences*, Maryknoll, Orbis, 1995
- LÜDEMANN, G., *The Resurrection of Jesus. History, Experience, Theology*, Minneapolis, Fortress, 1994
- MAINVILLE, O., « Les apparitions du Ressuscité. Fonctions et enjeux théologiques », dans O. MAINVILLE et D. MARGUERAT, éd., *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, (MB 45), Genève – Montréal, Labor et Fides – Médiaspaul, 2001, p. 175-193
- _____, « Reconstituer la scène pour comprendre la Cène », dans G. CONVERT, éd., *Le repas aujourd'hui... en mémoire de Lui*, Montréal, Fides – Médiaspaul, 2003, p. 43-51
- _____, « La célébration du Mémorial de la Cène sans discrimination », *L'autre Parole* 111 (2006) 26-30
- _____, *Les christophanies du Nouveau Testament. Historicité et théologie*, (SB – Études 19), Montréal, Médiaspaul, 2008
- MAÎTRE ECKHART, *Sermons 60-86*, vol. III, Paris, Seuil, 1979, p. 163-179
- _____, *Œuvres de Maître Eckhart. Sermons, traités*, Paris, Gallimard, 1987 (1942), p. 244-253

- MARXSEN, W., « The Resurrection of Jesus as a Historical and Theological Problem », dans C.F.D. MOULE, éd., *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ*, (SBT sec s 8), London, SCM Press, 1968, p. 15-50
- _____, *The Resurrection of Jesus of Nazareth*, London, SCM Press, 1970 (1968)
- McDONALD, J.I.H., *The Resurrection. Narrative and Belief*, London, SPCK, 1989
- MURPHY-O'CONNOR, J., « Tradition and Redaction in 1 Cor 15, 3-7 », *CBQ* 43 (1981) 582-589
- _____, « Interpolations in 1 Corinthians », *CBQ* 48 (1986) 81-94
- MYRE, A., *Pour l'avenir du monde. La résurrection revisitée*, Montréal, Fides, 2007
- NEUSNER, J., *Method and Meaning in Ancient Judaism*, (BJS 10), Missoula, Scholars Press, 1979
- ORIGÈNE, *Contre Celse*, tome 1, (SC 132), Paris, Cerf, 1967
- OSBORNE, G.R., *The Resurrection Narratives. A Redactional Study*, Grand Rapids, Baker Book, 1984
- PAQUETTE, S., « La liberté de Jésus : un modèle pour une vie chrétienne authentique », *Scriptas* 7/1 (2005) 13-25
- PERKINS, P., *Resurrection : New Testament Witness and Contemporary Reflection*, London, Chapman, 1984
- PERRIN, N., *The Resurrection Narratives. A New Approach*, London, SCM Press, 1977
- PLUTARQUE, *Sur les oracles de la Pythie*, (AUL ts 4), Paris, Belles Lettres, 1937
- PSEUDO-PHILON, *Les antiquités bibliques. Tome 1 : Introduction et texte critique*, (SC 229), Paris, Cerf, 1976
- SCHENKE, L., *Le tombeau vide et l'annonce de la résurrection (Mc 16, 1-8)*, (LD 59), Paris, Cerf, 1970
- SCHILLEBEECKX, E., *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, Paris, Cerf, 1992.
- SCHLOSSER, J., « Vision, extase et apparition du Ressuscité », dans O. MAINVILLE et D. MARGUERAT, éd., *Résurrection. L'après-mort dans le monde ancien et le Nouveau Testament*, (MB 45), Genève – Montréal, Labor et Fides – Médiaspaul, p. 129-159
- SCHMITT, J., « Résurrection de Jésus » dans H. CAZELLES et A. FEUILLET, éd., *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol. X, Paris, Letouzey & Ané, 1982, col. 489-572
- SCHÜSSLER FIORENZA, F., « The Crisis of Scriptural Authority. Interpretation and Reception », *Interp* 44 (1990) 353-368
- SÉGUIN, M. et B. VILLENEUVE, *Astronomie et astrophysique. Cinq grandes idées pour explorer et comprendre l'Univers*, Montréal, ERPI, 1995
- SMITH, R.H., *Easter Gospels. The Resurrection of Jesus According to the Four Evangelists*, Minneapolis, Augsburg, 1983
- THEISSEN, G., « Le problème de l'exégèse narrative. Est-il possible de faire un récit historico-critique de Jésus ? », dans E. STEFFEK et Y. BOURQUIN, éd., *Raconter, interpréter, annoncer. Parcours de Nouveau Testament. Mélanges offerts à Daniel Marguerat pour son 60^{ème} anniversaire*, (MB 47), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 70-78

- WACKENHEIM, C., « Les textes normatifs à l'épreuve de l'interprétation », *RSR* 65 (1991) 95-108
- WHITE, L.J., « Does the Bible Speak about Gays or Same-Sex Orientation ? A Test Case in Biblical Ethics : Part 1 », *BTB* 25 (1995) 14-23
- WILCKENS, U., « The Tradition-History of the Resurrection of Jesus », dans C.F.D. MOULE, éd., *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ*, (SBT sec s 8), London, SCM Press, 1968, p. 51-76
- WRIGHT, N.T., *The Resurrection of the Son of God*, (COQG 3), Minneapolis, Fortress, 2003

SITES INTERNET CONSULTÉS ET CITÉS

- http://www.culture-et-foi.com/critique/dix-neuf_pretres.htm
- http://www.culture-et-foi.com/dossiers/ordination_des_femmes/elisabeth_schuller_fiorenza.htm
- http://www.culture-et-foi.com/info/qui_sommes_nous.htm
- <http://www.femmes-ministeres.org/index.html>
- http://www.femmes-ministeres.org/pdf/textes_ordination/position_FetM.pdf
- <http://www.intermonde.net/bourgo/ForumANaud/limen.html>
- <http://www.lautreparole.org/accueil.html>
- <http://table-eucharistique-ouverte.blogspot.com/>
- http://pedagogie.ac-montpellier.fr/Disciplines/philosophie/ressources/ethique_nicomaque.doc