

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps. Each original is also photographed in one exposure and is included in reduced form at the back of the book.

Photographs included in the original manuscript have been reproduced xerographically in this copy. Higher quality 6" x 9" black and white photographic prints are available for any photographs or illustrations appearing in this copy for an additional charge. Contact UMI directly to order.

UMI[®]

Bell & Howell Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600



Université d'Ottawa • University of Ottawa

Université d'Ottawa

Trajectoire de la vision paulinienne sur les femmes :
ambivalence ou cohérence?

par

Jacinthe Potvin

Département des Études anciennes et Sciences des Religions

Faculté des Arts

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention de grade de
Docteur en sciences des religions

Juin 1998

© Jacinthe Potvin, 1998



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions et
services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-38794-1

Canada

Titre: *Trajectoire de la pensée paulinienne sur les femmes.
Ambivalence ou cohérence?*

Depuis plusieurs décennies, les textes de Paul traitant des femmes ont donné lieu à la controverse et polarisé la recherche moderne, d'un côté, on l'a accusé d'antiféminisme ou de misogynie et de l'autre, on l'a présenté comme un libérateur ou un innovateur. Qui plus est, le corpus paulinien présente une théologie de l'infériorité féminine considérée unique dans les Écritures.

L'objet précis de la présente thèse est d'établir la trajectoire de la vision paulinienne des femmes et de mettre en relief, si besoin est, soit l'ambivalence, soit la cohérence de l'argumentation paulinienne. Cette recherche examine particulièrement les textes qui traitent des femmes dans la littérature paulinienne, c'est-à-dire les lettres authentiques, les lettres dites pseudo-pauliniennes et un écrit extra-canonique du deuxième siècle, les *Actes de Paul et Thècle*.

La question principale soulevée dans cette recherche est de savoir s'il y a réellement ambiguïté vis-à-vis des femmes dans les textes de Paul ou s'il n'existe pas plutôt une cohérence. La pensée paulinienne ne vise-t-elle pas à subordonner les femmes et à les écarter d'une participation active à la communauté chrétienne?

L'hypothèse spécifique de cette recherche est qu'il y a plutôt une cohérence dans la pensée paulinienne dans les textes qui traitent des femmes et l'objectif sera de faire valoir cette cohérence.

Cette analyse consistera en une lecture de déconstruction dans une perspective d'herméneutique féministe appuyée d'une herméneutique du soupçon. L'herméneutique du soupçon propose une déconstruction féministe des textes bibliques démontrant un univers symbolique d'interprétation androcentrique et d'organisation patriarcale.

Généralement, les textes examinés dans cette thèse ont été étudiés séparément, ou hors contexte, suivant d'abord l'intérêt de la recherche. La contribution de cette thèse est de considérer les oeuvres de Paul selon un continuum afin d'en dégager la trajectoire de la pensée paulinienne sur les femmes. Cette thèse permet également d'apporter un éclairage nouveau à la question de la valeur normative de ces textes dans l'Église, comme moyen de restreindre une participation active des femmes.

SOMMAIRE

SOMMAIRE

Depuis plusieurs décennies, les textes de Paul traitant des femmes ont donné lieu à la controverse et polarisé la recherche moderne. D'un côté, on l'a accusé d'antiféminisme ou de misogynie et de l'autre, on l'a présenté comme un libérateur ou un innovateur. Qui plus est, le corpus paulinien présente une théologie de l'infériorité féminine considérée unique dans les Écritures.

L'objet précis de la présente thèse est d'établir la trajectoire de la vision paulinienne des femmes et de mettre en relief, si besoin est, soit l'ambivalence, soit la cohérence de l'argumentation paulinienne. Cette recherche examine particulièrement les textes qui traitent des femmes dans la littérature paulinienne, c'est-à-dire les lettres authentiques, les lettres dites pseudo-pauliniennes et un écrit extra-canonique du deuxième siècle, les *Actes de Paul et Thècle*.

La question principale soulevée dans cette recherche est de savoir s'il y a réellement ambiguïté vis-à-vis des femmes dans les textes de Paul ou s'il n'existe pas plutôt une cohérence. La pensée paulinienne ne vise-t-elle pas à subordonner les femmes et à les écarter d'une participation active à la communauté chrétienne?

Cette problématique a fait l'objet de plusieurs recherches historico-critiques et, n'étant pas résolue, est expliquée par des hypothèses différentes en exégèse. Nous élaborerons l'état de la question dans notre premier chapitre.

Devant cet éventail de positions, l'hypothèse spécifique de cette recherche est qu'il y a plutôt une cohérence dans la pensée paulinienne dans les textes qui traitent des femmes et l'objectif sera de faire valoir cette cohérence.

Cette analyse consistera en une lecture de déconstruction dans une perspective d'herméneutique féministe appuyée d'une herméneutique du soupçon.

L'herméneutique du soupçon propose une déconstruction féministe des textes bibliques démontrant un univers symbolique d'interprétation androcentrique et d'organisation patriarcale.

L'approche de déconstruction met en oeuvre des procédures proposées par la recherche féministe biblique et élaborées dans plusieurs oeuvres regroupant plusieurs chercheuses féministes : *Searching the Scriptures*, vol. i, *A Feminist Introduction*, et vol. ii, *A Feminist Commentary*, sous la direction de E. Schüssler Fiorenza, *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, sous la direction de Adela Yarbro Collins, deux oeuvres écrites par E. Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle : Essai de reconstruction des*

origines chrétiennes selon la théologie féministe et *But She Said, Feminist Practices of Biblical Interpretation*; S'ajoutent à celles-ci, quelques articles de Lone Fatum, « Women, Symbolic Universe and Structures of Silence, Challenges and Possibilities in Androcentric Texts », *Studia Theologica*, vol. 43 (1989), p.61-80, ainsi que « Image of God and Glory of Man : Women in Pauline Congregations » dans *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, sous la direction de Kari Elisabeth Børreson.

Généralement, les textes examinés dans cette thèse ont été étudiés séparément, ou hors contexte, suivant d'abord l'intérêt de la recherche. La contribution de cette thèse est de considérer les oeuvres de Paul selon un continuum afin d'en dégager la trajectoire de la pensée paulinienne sur les femmes. Cette thèse permet également de jeter un éclairage nouveau sur la question de la valeur normative de ces textes dans l'Église, comme moyen de restreindre une participation active des femmes.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	2
PREMIÈRE PARTIE : LES LETTRES AUTHENTIQUES	
Chapitre I : Ga 3,28 : Ni mâle et femelle	28
A. « Mâle » et « femelle » et « devenir mâle »	33
1. « Mâle et femelle » dans la littérature de l'antiquité	33
2. « Mâle et femelle » et Gn 1,27.	37
3. Le mythe de l'androgynie et Ga 3,28	40
B. Une expérience chrétienne communautaire	45
1. Ga 3,28 : formule baptismale prépaulinienne	46
2. Ga 3,28 et les conséquences sociales	49
C. Ga 3,28 et l'émancipation des femmes	52
Chapitre II : L'appel à la subordination des femmes : 1 Corinthiens	61
A. Texte et contexte	62
1. Contexte général de 1 Corinthiens	63
2. Contexte de 1 Co 11-14	64
3. Le texte de 1 Co 11,2-16	65
B. Ordre social et moral VS exhortation dans le Christ..	67
1. De la subordination à Dieu à la soumission des femmes	68
2. Les phénomènes spirituels (1 Co 12-14).....	78
C. 11,2-16 et 14,33-36 contrepartie socio-sexuelle de Ga 3,28c	85
1. 11,2-16 et 14,33b-35.	87
2. L'idéal de Ga 3,28c (cf. 1 Co 7,34)	88
Chapitre III : Les femmes missionnaires : apôtres ou femmes viriles : Lettre aux Romains.....	95
A. Des catégories sociales aux arguments théologiques ..	96
1. Du discours de la sexualité au discours théologique	97
2. Appropriation de différents discours chez Paul	102
B. Les femmes en Romains 16	115
1. Romains 16 : une addition tardive	115
2. La présence des femmes en Rm 16	117
CONCLUSION	129

DEUXIÈME PARTIE : LES LETTRES PSEUDO-PAULINIENNES

Chapitre IV : Christianisation de la soumission	
Colossiens 3,18-4,1 et Éphésiens 5,22-33...	135
A. Arrière-plan socio-historique des codes domestiques	138
1. Origine	138
2. Forme	140
3. Fonction	143
B. De la maison privée à la maison-église	148
C. Codes domestiques chrétiens	150
1. Colossiens 3,18-4,1	151
2. Éphésiens 5,22-33	156

Chapitre V : Hors de la maternité, point de salut!	
Les épîtres pastorales	171
A. Contexte des épîtres pastorales	172
1. Authenticité et autorité	172
2. But et contenu des épîtres pastorales	174
B. « La maison de Dieu » ou la patriarcalisation de l'Église.	178
1. 1 Timothée	178
2. Tite.	190
3. 2 Timothée.	192

CONCLUSION	196
------------------	-----

TROISIÈME PARTIE : LE PAUL LÉGENDAIRE

Chapitre VI : Hors de la chasteté, point de salut!	
Les Actes de Paul et Thècle	201
A. Contexte littéraire et social	205
B. La fonction des Actes de Paul et Thècle	208
1. Une révolte féminine?	209
2. Un conflit « entre hommes »?	220

CONCLUSION GÉNÉRALE	232
---------------------------	-----

BIBLIOGRAPHIE	246
---------------------	-----

Sincères remerciements

à Mme Margaret Y. MacDonald, docteure en sciences des religions, professeure à l'université St. Francis Xavier, Antigonish (N.-É.), pour avoir dirigé cette thèse. Son appui et son dévouement furent grandement appréciés,

à M. Gilles Gosselin, docteur en andragogie (éducation de la foi), pour sa précieuse collaboration,

au Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSHC) et au comité des bourses de l'Université d'Ottawa (2^e et 3^e cycles), pour les bourses qu'ils m'ont octroyées et sans lesquelles cette recherche aurait été très difficile.

À mes parents,

leur vie fut mon inspiration pour entreprendre;

leur amour, ma force pour continuer,

leur confiance, ma motivation pour réussir.

INTRODUCTION

INTRODUCTION

C'est avec Paul que le christianisme s'est répandu dans l'Empire romain païen; c'est aussi avec Paul que la question de la condition féminine s'est posée dans les communautés chrétiennes.

Lorsque des accusations d'antiféminisme ou de misogynie sont portées contre la Bible, ce sont les écrits de Paul, servant de point de référence, qui sont visés la plupart du temps. Dans son enseignement, on l'accuse d'abaisser les femmes, de les reléguer au second rang, au même niveau qu'enfants et esclaves.

Son profil psychologique est parfois mis en cause. La grande souffrance qui le tourmente, « son écharde dans la chair » dont il parle en 2 Co 12,7 suggérant, selon certains auteurs, une tendance homosexuelle, serait à l'origine de sa disposition misogyne. Dans le même ordre d'idées, d'autres ajoutent que, dès l'enfance, Paul a souffert d'une carence de l'affection maternelle, puisqu'il ne parle jamais de sa mère dans ses écrits fortement autobiographiques¹.

1. J. Gaillard, *Règlement de compte avec saint-Paul*, 1969; E. Gillibert, *Saint-Paul ou le colosse aux pieds d'argile*, Marsanne, 1974; A.-M. Dubarle, contre Gillibert dans « Paul et l'antiféminisme », *Revue de Science de Philosophie et de Théologie*, v. 60 (1976), p. 261-280; A. Feuillet, « La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens », *New Testament Studies*, vol. 21, n° 2 (1975), p. 157-191; voir Gerd Theissen, « Psychological Analysis : 2 Corinthians 3:4-4:6 »

Quoi qu'il en soit, dans ses lettres, est perçue une théologie de l'infériorité féminine qui n'apparaît nulle part ailleurs dans l'Écriture.

Est-ce méconnaître Paul que de dire qu'il est misogyne? Pourtant, dans les écrits pauliniens, de nombreuses figures féminines démontrent que, dans l'expansion missionnaire, Paul accordait aux femmes des places qui, à l'époque, étaient habituellement occupées par des hommes? Ou, n'essaie-t-on pas plutôt de déceler dans les textes pauliniens une pensée beaucoup plus proche de l'Évangile que ne le croit l'opinion courante, et de voir alors en Paul un prophète de la libération des femmes?

Lorsque l'on respecte le contexte immédiat dans l'analyse de textes bibliques, il semble y avoir moins d'ambiguïté dans l'interprétation. Les auteurs qui se situent dans cette école de pensée prennent d'abord en considération le contexte socio-culturel et religieux dans lequel Paul a évolué afin de mieux comprendre le sens de sa vision chrétienne. Son héritage rabbinique, ainsi que les coutumes de l'époque, influencent fortement ses affirmations théologiques. Ces auteurs démontrent la cohérence entre le sens des Écritures, le monde social et la pensée théologique de Paul.

Par contre, lorsqu'un passage est analysé hors de son contexte, celui-ci peut donner lieu à une certaine

ambiguïté. Le danger est de faire dire au texte des choses que l'on aimerait voir affirmées mais qui n'existent pas. À ce sujet, Fatum affirme : *If we find it otherwise, it is my critical opinion that we want it otherwise*². Fatum critique la théologie féministe de reconstruction qui s'applique à voir l'affirmation des femmes dans les textes alors qu'il n'en est nullement question. À son avis, ce sont des récits androcentriques d'organisation patriarcale et les femmes sont occultées : c'est ce qu'elle veut dire par l'expression « structures de silence ».

Malgré tout ce qui est affirmé à leur propos, malgré tous ces commentaires provenant de toutes parts et de différentes époques, les textes de Paul ont servi de textes normatifs dès la naissance du christianisme. Encore aujourd'hui, lorsqu'il s'agit de résoudre certains litiges concernant le rôle des femmes dans l'Église, ces textes demeurent normatifs.

1. *État de la question*

En premier lieu, il convient d'examiner l'état de la recherche au regard des points suivants : le problème d'authenticité des lettres pauliniennes; la pensée de Paul au sujet des femmes dans les lettres authentiques et dans

2. Lone Fatum, « Women, Symbolic Universe and Structures of Silence. Challenges and Possibilities in Androcentric Texts », *Studia Theologica*, vol. 43 (1989), p. 66.

les pseudo-pauliniennes; l'image du Paul des Actes des Apôtres et du Paul des légendes.

1.1 *Le corpus paulinien : un problème d'authenticité*

Le corpus paulinien a été formé avant l'an 95. On admet généralement que telle collection aurait été réunie à Corinthe ou à Éphèse. Le Nouveau Testament se compose de 27 écrits dont au moins 13 portent le nom de Paul.

Cependant, des recherches critiques récentes³ distinguent deux types de lettres : les lettres qui sont authentiques, c'est-à-dire écrites par Paul, et les lettres qui n'émanent pas de Paul, mais qui ont été rédigées plus tard sur le modèle de ses lettres, tant pour conserver son héritage que pour conférer à leur auteur une autorité apostolique⁴.

Sans étudier le problème dans toute son étendue (ce qui n'est pas le but de cette recherche), nous nous contenterons d'exposer ce que propose la tendance actuelle générale.

3 Günther Bornkam, *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, Genève, Labor et Fides, 1971; R.F. Collins, *Letters That Paul Did Not Write : The Epistle To The Hebrews and Pseudepigrapha*, Wilmington, M. Glazier, coll. « Good News Studies », vol. 28, 1988; A.T. Hanson, *The Pastoral Epistles*, Grand Rapids, Eerdmans, 1982; W.G. Kümmel, *Introduction To The New Testament*, Nashville, Abingdon Press, 1973; A.Q. Morton, *The Authorship and Integrity of the NT Epistles*, Edimburg, T. & T. Clark, 1971.

4. G. Bornkam, *op. cit.*, p. 14.

- Rm, 1 Co, 2 Co, Ga, Ph, 1 Th, 2 Th, Phm, reconnues comme authentiques;
- Col, Ep, très controversées mais, à notre avis, non authentiques;
- 1 Tm, 2 Tm, Tite, attribuées à un disciple de Paul.

1.2 *La pensée de Paul*

Les textes qui seront traités dans cette thèse se situent dans un contexte paulinien fondé sur des affirmations théologiques dans la pensée de Paul, des affirmations qui jalonnent le corpus paulinien, et qui constituent ainsi l'arrière-plan de la pensée paulinienne à l'égard des femmes.

Par exemple, en Ga 3,27-28, Paul affirme l'expression « ni l'homme ni la femme » selon l'identité baptismale. Toujours en Galates, il affirme une réalité nouvelle prenant source dans la conversion du cœur et non plus dans la circoncision charnelle, celle-ci accessible aux mâles seulement (cf. Ga 5,6; 6,11-15; 1 Co 7,18-19; 2 Co 5,17).

Le contexte d'Éphésiens est un discours d'unité et de réconciliation dans le Christ, p. ex. : 2,11-22 « de ce qui est divisé, il a fait une unité. Dans sa chair, il a détruit le mur de la séparation : la haine » (v. 14); « à partir du Juif et du païen, il a voulu créer un seul homme nouveau » (καὶνὸς ἄνθρωπος, v. 15); « vous n'êtes plus des étrangers, ni des émigrés, mais des citoyens, des saints,

de la famille de Dieu » (v. 19); « intégrés à la construction pour devenir une demeure de Dieu par l'Esprit » (v. 22).

À première vue, certains textes démontrent une attitude plutôt positive, nous permettant de reconnaître cet arrière-fond de la pensée de Paul. En effet, les lettres de Paul témoignent de la participation des femmes à la vie religieuse dans le monde gréco-romain en mettant en évidence les grands rôles missionnaires qu'elles y ont joués, de même que les responsabilités réelles qu'elles détenaient dans l'Église. Dans ses éloges et ses salutations adressées à ses collaborateurs et à ses collaboratrices missionnaires – l'épître aux Romains – Paul énumère une quinzaine de femmes et 18 hommes (cf. Rm 16).

En somme, par sa connaissance de l'engagement et de la collaboration missionnaire de quelques femmes et sa valorisation du travail pastoral des femmes dans l'Église domestique, Paul semble démontrer une attitude essentiellement favorable pour permettre aux femmes une présence et un rôle actif dans l'Église. C'est du moins la croyance générale de l'interprétation des textes de Paul.

Bien que Paul accorde une part importante aux femmes dans l'expansion missionnaire, sa position face aux problèmes féminins n'est pas toujours nette. Parfois, il considère l'homme et la femme égaux dans la communauté chrétienne, parfois il subordonne la femme à l'homme. Des

interprètes modernes affirment que certaines positions ambiguës et ambivalentes chez Paul peuvent s'expliquer par le contexte et aussi par sa double formation culturelle de Juif de naissance, d'une part, et de citoyen gréco-romain de Tarse, d'autre part⁵.

Sa pensée la plus contradictoire est celle qui oppose sa proclamation d'universalisme chrétien et l'acceptation des situations concrètes. Rappelons la proclamation qui constitue la clé de la pensée paulinienne sur l'unité dans le Christ, laquelle met tout le monde sur un pied d'égalité : « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, ni esclave, ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme; car tous sont égaux dans le Christ Jésus » (Ga 3,28)⁶.

Par ailleurs, Paul a une attitude tout à fait opposée, lorsqu'il pose des restrictions d'ordre pratique à propos des distinctions esclave-homme libre :

Que chacun demeure dans la condition où il se trouvait quand il a été appelé. Étais-tu esclave quand tu as été appelé? Ne t'en soucie pas; au contraire, alors même que tu pourrais te libérer, mets plutôt à profit ta condition d'esclave. (1 Co 7,20-21)

En outre, des problèmes féminins qui ont surgi à Corinthe (ville grecque reconnue pour sa corruption et sa licence) ont quelque peu placé Paul dans une situation où

5. Voir Laure Aynard, *La Bible au féminin*, Paris, Cerf, 1990; J.M. Aubert, *L'exil féminin. Antiféminisme et christianisme*, Paris, Cerf, 1988.

6. Nous utiliserons la *Traduction oecuménique de la Bible* (TOB), Paris, Cerf, 1988 pour les citations des textes bibliques en français et la *Revised Standard Version* (RSV) pour les citations de textes bibliques en anglais.

il manifestait une attitude de contradiction. À cet égard, le texte de 1 Co 11,2-16⁷ constitue un des textes les plus énigmatiques du Nouveau Testament. Il semble difficile de définir ce que Paul critique ou quelle coutume il veut faire respecter dans ce passage. Toutefois, on peut déduire que l'ambiguïté de ce texte vient du fait que, dans ce litige, Paul ne conclut pas que c'est parce qu'elles sont femmes que celles-ci ne doivent pas prendre la parole pour prophétiser. Il demande plutôt que, lorsqu'elles le font, elles soient coiffées selon leur condition, la tête couverte. Le tiraillement de Paul entre deux façons de traiter le problème féminin s'explique par son intérêt pour les grands principes évangéliques d'égalité entre les hommes et les femmes et par son respect pour les situations de fait, c'est-à-dire les coutumes en vigueur.

L'ambiguïté de ce texte est doublée d'une ambivalence elle aussi réductrice de la place des femmes, au moins dans les communautés vivant vers la fin du I^{er} siècle, inspirées par le leadership de Paul. Référons-nous à 1 Co 14,34-36. Dans notre texte, ces versets sont placés après le v. 33, et dans d'autres versions, après le v. 40. Ce passage est généralement considéré comme une interpolation, c'est-à-dire une insertion dans le texte d'un texte qui vient

7. Voir Elisabeth Lacelle, « Le Nouveau Testament et le ministère d'autorité pour la femme » dans *Le prêtre. Hier, aujourd'hui, demain*, Montréal, Fides, 1970, p. 93-101; Annie Jaubert, « Le voile des femmes, 1 Co 11, 2-16 », *New Testament Studies*, vol. 18 (1971), p. 419-430.

d'ailleurs (sans doute de la tradition de 1 Tm 2,11-15), bien que Bernadette Brooten et Antoinette Wire aient fait une démonstration impressionnante de l'authenticité paulinienne de ce passage (voir chapitre 2). À la lecture de ces deux textes, on s'aperçoit que le ton est différent de celui de 1 Co 11,1-16, même si ce dernier texte renvoie à une vision hiérarchique des rapports homme-femme en se référant à la loi (juive ou gréco-romaine sans doute), et également à un argument théologique du rapport Christ-homme-femme en ce qui concerne le « chef ». Alors, sa finale affirme leur égalité et leur mutualité (v. 11), et pointe vers des manquements qui touchent à la fois les hommes et les femmes de l'assemblée. Ici, bien nettement, il est dit à la femme qu'elle doit se soumettre à son mari, signifiant qu'elle ne lui enseigne en aucune manière, et qu'elle se taise pendant l'instruction (1 Tm 2,11-12), dans les assemblées (1 Co 14,33-36). De plus, en 1 Timothée, l'auteur s'en tient à Genèse 2 et à son interprétation rabbinique de l'époque (car des études d'exégèse⁸ nous démontrent que ce récit pourrait être lu autrement, du moins avec beaucoup plus de fluidité et de souplesse en ce qui concerne le rapport hiérarchique). Il va plus loin encore. Il accuse la femme d'avoir été séduite et d'être

8. A. Feuillet, « Le signe de puissance sur la tête de la femme », *Nouvelle Revue Théologique*, vol.9 (1973), p. 945-954; A. Jaubert, *op. cit.*

tombée dans la transgression sous le coup de cette séduction, attribuant cette interprétation à Gn 3,6.

Ce sont ces deux textes qui ont été le plus souvent repris dans les commentaires et les enseignements des Pères de l'Église, et qui ont donné à Paul la réputation de misogyne. Aujourd'hui, la plupart des exégètes voient dans 1 Co 14, l'interpolation d'un texte plus tardif qui refléterait davantage Timothée que Paul, puisque dans les communautés pauliniennes, les femmes exercent de fait la prophétie et d'autres ministères (comme on l'a mentionné plus haut). Même le style est différent de celui de Paul; de même l'argumentation qui met l'accent sur la Loi, alors que, partout, Paul persiste à dire que la Loi nouvelle – celle de la grâce et de la nouvelle création qu'apporte le salut en Jésus-Christ – est une relecture radicale de la Loi.

Bref, nous allons trouver presque partout une ambivalence entre des appels à la reconnaissance mutuelle entre disciples de Jésus-Christ et des rappels des convenances et des règles à maintenir dans les réunions communautaires. Selon cette perspective, dans ses lettres et aussi dans les pseudo-pauliniennes, les rapports homme-femme se définiront dans cette tension entre l'« ancienne réalité » et la « réalité nouvelle ».

1.3 Les épîtres pseudo-pauliniennes

Bien que n'étant pas entièrement de Paul, ces épîtres semblent très imprégnées de son esprit. Le caractère « conservateur » est frappant.

Dans ce corpus, plusieurs textes maintiennent que la femme doit se soumettre à son mari⁹ : Col 3,18-19; 20-21, Tite 1,3-5.

Le texte d'Ep 5,21b-32 est certainement le plus connu et, sans aucun doute, fut le plus influent : « femmes, soyez soumises à vos maris, comme au Seigneur ».

Lorsque nous lisons une telle affirmation aujourd'hui, nous ne pouvons qu'être scandalisés, particulièrement en raison de ses conséquences négatives sur le destin des femmes.

Dans le contexte social et religieux de l'époque, les codes domestiques légitimaient une hiérarchie et une subordination des femmes aux hommes; il était admis que c'était le mode de vie qui assurait la relation la plus harmonieuse, la plus apte à garantir un bon fonctionnement de la société (la cité et la famille). Il ne fallait surtout pas compromettre cette organisation sociale hiérarchique qui existait depuis toujours.

9. Voir Annie Jaubert, *Les femmes dans les écritures, éclairage pour aujourd'hui*, Toulouse, Vie chrétienne, coll. « Vie chrétienne » Supplément n° 219, 1979, p. 42-45.

1.4 Paul et les Actes des Apôtres

Le livre des Actes des Apôtres a été écrit durant la dernière décennie du I^{er} siècle, donc une quarantaine d'années après les écrits pauliniens. Vraisemblablement, l'auteur ne connaissait pas les lettres pauliniennes authentiques. De nombreuses différences apparaissent entre les Actes des Apôtres et les épîtres de Paul; p. ex. : l'image du Paul chrétien ou missionnaire, les relations historiques entre Paul et Jérusalem; les conflits opposant l'apôtre aux judaïsants et aux illuministes sont passés sous silence, etc.¹⁰.

L'intention des lettres de Paul diffère largement de celle des Actes : les épîtres sont des écrits pastoraux de circonstance, alors que les Actes cherchent à relater les « hauts faits » des principaux apôtres, Pierre et Paul. Notons qu'aucune femme n'est mentionnée parmi les premiers apôtres:

En outre, les références occasionnelles de Paul à des noms de femmes et à des titres de responsables apparaissent insignifiantes par rapport à l'ensemble des débuts du christianisme tels que les Actes les présentent. Nulle part dans son ouvrage, Luc ne décrit les femmes comme des missionnaires ou comme s'adonnant à la prédication. Il met plutôt l'accent sur le fait que les femmes, en tant que prosélytes riches et craignant-Dieu, soutiennent ou s'opposent au travail missionnaire de Paul. Le rôle principal dans les Actes est tenu par Paul, le grand apôtre et missionnaire auprès des gentils. Les femmes n'apparaissent sur la scène que comme des assistantes

10. G. Bornkam, *op. cit.*, p. 13-15.

auxiliaires ou des opposantes influentes à la mission de Paul¹¹.

Pour les raisons susmentionnées, et aussi du fait que ce livre ne fait pas partie du corpus paulinien, notre thèse ne considérera pas ce document.

1.5 Les légendes de Paul

Une autre source chrétienne des premiers siècles attire davantage notre attention : *Les Actes apocryphes de Paul et Thècle*¹², ce texte daté du II^e siècle, et considéré comme canonique jusqu'au III^e siècle dans certaines régions, présente Thècle, et de nombreuses femmes avec elle, engagées dans une activité missionnaire telles que retrouvées dans l'épître aux Romains. Tertullien s'élève avec virulence contre Thècle à la fin du II^e siècle, parce qu'on invoque ces Actes pour revendiquer, pour les femmes, le droit d'enseigner et de baptiser¹³. Même au III^e siècle, les femmes de Carthage au nord de l'Afrique se réclament d'elle pour l'autorité d'enseigner et de baptiser. Ce texte revêt une grande importance dans cette étude, car c'est un des rares textes subsistants de l'époque du christianisme primitif qui présente une figure féminine jouant le rôle clé.

11. Elizabeth Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*, Paris, Cerf, 1986, p. 234-235.

12. François Amiot, *La Bible. Évangiles apocryphes*, Paris, A. Fayard, 1952; Dennis R. MacDonald, *The Legend and The Apostle*, Philadelphia, Westminster Press, 1983.

13. Tertullien, « De Baptismo 17,4 » dans *Le Journal d'Égérie*, introduction et traduction par Hélène Prêtre, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 21, 1964.

2. Paramètres et problématique

2.1 Paramètres

Cette recherche examinera particulièrement les textes qui traitent des femmes dans la littérature paulinienne, selon trois niveaux : premièrement, les lettres authentiques de Paul, c'est-à-dire les lettres écrites par Paul lui-même; deuxièmement, les lettres pseudo-pauliniennes, écrites plus tard par un auteur sous le nom de Paul; et enfin un texte chrétien du deuxième siècle, les *Actes de Paul et Thècle*. Autre point important : l'interprétation moderne qui place la mémoire légendaire de Paul à l'intérieur du développement de la tradition paulinienne du deuxième siècle. Une majorité des tenants de cette interprétation soutiennent que les épîtres pastorales (1-2 Timothée, Tite), ne se sont pas développées de façon linéaire, conformément au ministère de Paul, mais plutôt dialectiquement; en d'autres termes, elles ont été écrites pour s'opposer à un autre courant de la tradition paulinienne qui, au moyen de légendes, dépeignait Paul comme un radical-socialiste. On croit y déceler une bataille pour la mémoire de Paul¹⁴.

2.2 Problématique

La question principale soulevée dans cette recherche est de savoir s'il y a réellement une ambiguïté dans les

14. D.R. MacDonald, *op. cit.*

textes de Paul, ou s'il n'existe pas plutôt une cohérence dans la pensée paulinienne qui vise à subordonner les femmes et à les écarter d'une participation active à la communauté chrétienne.

L'idée directrice – suivie pour tenter de répondre à cette question et qui sous-tend l'ensemble du mouvement de la thèse – est donc la suivante : Les passages de Paul (en particulier les lettres pseudo-pauliniennes) ont servi à fonder la soumission de la femme à l'homme, dans le christianisme et dans la société. La recherche moderne soutient généralement qu'on se trouve devant un Paul qui est authentifié comme l'auteur de certaines épîtres (ce Paul valorise largement les femmes); devant un pseudo-Paul à dominante négative par rapport aux femmes; devant un Paul légendaire qui, dans les Actes apocryphes du deuxième siècle, justifie l'« émancipation » des femmes.

Le problème posé est celui de l'évolution de la participation des femmes dans les communautés pauliniennes : la femme n'a connu aucune évolution favorable. Les textes que l'on croit positifs cachent un système de contrôle de la vie des femmes. Ces textes semblent accorder une place égale aux hommes et aux femmes, mais il n'en est pas vraiment ainsi.

Cette recherche tentera de faire valoir qu'il y a plutôt cohérence dans la pensée paulinienne au sujet des textes qui traitent des femmes. Telle démonstration

permettra d'affirmer qu'il n'existe pas de divergence entre Paul, le pseudo-Paul et le Paul légendaire (l'attitude et les réactions de Paul envers Thècle).

3. *Considérations méthodologiques*

Depuis quelques décennies, l'interprétation féministe des textes bibliques a pris un essor considérable dans le domaine des études bibliques. Le corpus paulinien a particulièrement favorisé cet essor par sa vision des femmes dans les communautés chrétiennes primitives. Cette section, portera sur quelques considérations et préoccupations méthodologiques quant à l'utilisation des approches féministes des textes bibliques, en l'occurrence les textes pauliniens.

La méthode d'interprétation biblique féministe peut certainement fournir un apport considérable à cette recherche. En effet, elle dévoile un autre visage de Paul qui nous échappe dans la recherche traditionnelle. Cette dernière a toujours défendu la thèse de l'ambiguïté et de l'ambivalence, voire même de l'incohérence dans la pensée paulinienne. Une interprétation féministe des textes bibliques remet en question une telle ambiguïté dans la pensée paulinienne et même soutient qu'il existe une cohérence dans la trajectoire paulinienne.

En effet, grâce à la recherche féministe, il faut reconnaître que les récits sur les femmes sont enchâssés

dans une culture, un système, des structures patriarcaux et qu'il faut soumettre ces textes à un processus d'évaluation critique. Dès le début, tous les auteurs chrétiens ont justifié les discours patriarcaux de domination et de subordination (en commençant par Paul) en s'appuyant sur les Écritures. Cette réalité socio-historique n'est pas suffisamment soumise à la critique par la recherche moderne.

L'herméneutique féministe du soupçon propose une déconstruction féministe des textes bibliques qui démontrent un univers symbolique d'interprétation androcentrique et d'organisation patriarcale.

Toutefois, lorsque nous abordons les textes de Paul au sujet des femmes, nous devons reconnaître les difficultés rencontrées dans l'interprétation féministe des textes bibliques. À ce propos, la section suivante développe trois considérations majeures auxquelles s'expose l'herméneutique biblique.

3.1 Première considération

Certaines interprètes se préoccupent d'autres voix que celles de l'auteur. Ces textes intéressent presque exclusivement les gens qui les lisent en tant qu'écriture sainte. Par conséquent, il peut sembler suicidaire d'accorder une importance égale à des voix majeures dans le texte, différentes de celle de l'auteur, particulièrement

particulièrement dans une situation où elles sont en conflit. À ce propos, les textes canoniques posent certaines difficultés puisque les croyants ont tendance à confondre la voix de l'auteur et la voix de Dieu. C'est le cas dans la plupart des lettres de Paul.

Croire qu'une reconstruction de ces multiples voix est possible peut paraître déraisonnable. Par exemple, la lettre provenant de Corinthe, à laquelle Paul répond, a été perdue, tout comme les lettres qu'il a reçues. Il existe peu d'autres textes pertinents. De plus, dans l'Empire romain, moins d'un dixième de la population savait lire et écrire. Un seul élément de cette communication écrite – très partielle – entre les Corinthiens et leurs leaders itinérants nous est accessible. Peut-on alors entendre cet échange, incluant les voix des femmes, ces dernières étant très largement illettrées¹⁵?

3.2 Deuxième considération

Dans la recherche féministe, il faut se méfier du danger de se limiter aux passages bibliques qui se concentrent sur les femmes et les « questions de femmes ». L'Église primitive n'étant pas une secte exclusivement masculine, les formules d'adresse grammaticales masculines dans la littérature biblique étaient comprises comme

15. P. ex. : Antoinette Wire, *The Corinthian Woman Prophets*, Minneapolis, Augsburg Fortress Press, 1990; Mary Ann Davis, « 2 Thessalonians » dans *Searching the Scriptures : A feminist Commentary*, sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, Crossroad, New York, 1994, vol. 2, p. 263-271.

génériques, désignant les hommes et les femmes, sauf lorsqu'un contexte particulier l'interdisait. Par exemple, l'étude du contexte corinthien suggère que les femmes n'étaient pas simplement présentes dans l'Église, mais qu'elles étaient aussi des leaders qui réagissaient aux arguments de Paul et influençaient leur forme. Limiter le travail historique féministe des épîtres pauliniennes aux passages qui mentionnent les femmes, risque de faire négliger l'étude sur la façon dont les femmes des communautés du I^{er} siècle ont peut-être réagi au reste des arguments de Paul¹⁶.

En outre, une évaluation théologique féministe de la littérature biblique qui se concentre simplement sur les « questions des femmes », perpétue la fausse conception que le patriarcat est un simple système binaire d'oppression fondé seulement sur le genre. L'évaluation devient attentive à la réelle complexité du patriarcat quand elle reconnaît que l'oppression liée au genre constitue un des éléments du système d'oppression impliquant des facteurs tels que la race et la classe. Bref, tous les textes bibliques requièrent une analyse féministe d'une part, parce que les femmes étaient et sont affectées par tous les

16. Voir E. Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*; A. Wire, *The Corinthian Woman Prophets*, op. cit.; « 1 Corinthians » dans *Searching the Scriptures : A feminist Commentary*, sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, Crossroad, New York, 1994, vol. 2, p. 153-195; Shelley Matthews, « 2 Corinthians » dans *Searching the Scriptures : A feminist Commentary*, sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, Crossroad, New York, 1994, vol. 2, p. 196-217.

textes de leur culture, et d'autre part, parce que l'intérêt féministe pour la libération requiert une attention à toutes les formes d'oppression patriarcale¹⁷.

3.3 Troisième considération

L'interprétation féministe de Paul prend souvent la forme d'une reconstruction historique, fondée généralement sur une herméneutique du soupçon et particulièrement sur ce que l'on appelle le témoignage de silence. De plus, on affirme que Paul utilise un langage générique présumé inclusif¹⁸. Par exemple, considérons 1 Thessaloniens. Cette lettre se présente comme une mise en garde contre une telle lecture de reconstruction. Premièrement, le langage écartant les femmes de cette lettre, n'est pas silencieux; au contraire, les connotations liées au genre sont très éloquentes. De plus, son envergure métaphorique et symbolique est très efficace. Deuxièmement, les conséquences sociales du langage générique et l'usage fréquent d'épithètes de parenté expriment un caractère si androcentrique et si patriarcal qu'une affiliation féminine n'a pas de place¹⁹.

17. E.Schüssler Fiorenza, « Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians », *New Testament Studies*, vol. 33 (1987), p. 336-403; A. Wire, *The Corinthian Woman Prophets*, *op. cit.*

18. Lone Fatum, « Women, Symbolic Universe and Structures of Silence. Challenges and Possibilities in Androcentric Texts », *Studia Theologica*, vol. 43 (1989) p. 61-80.

19. Lone Fatum, « 1 Thessalonians », dans *Searching the Scriptures : A feminist Commentary*, sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, Crossroad, New York, 1994,

En effet, ni la tendance androcentrique, ni l'ordre patriarcal n'ont pris naissance dans le christianisme. Cependant, les deux ont été médiatisés et institutionnalisés comme faisant partie de la tradition chrétienne, tant par sa manifestation historique et sa pratique sociale relative que par ses conséquences morales et religieuses et par son contenu théologique.

La communication de Paul d'homme à homme avec ses fils et frères thessaloniens ne laisse aucune trace de la présence des femmes, pas plus que de leur statut et de leurs activités comme membres libres et égaux d'une communauté de disciples démocratiques. Nous ne pouvons nous appuyer sur un témoignage littéraire et historique d'une époque antérieure pour essayer de découvrir une présence des femmes afin de reconstruire l'existence d'une communauté de disciples de femmes. Cela exige une créativité féministe qui risque de conduire à prendre ses désirs pour la réalité. Une telle approche ferait violence non seulement au texte de 1 Thessaloniens mais aussi à l'entière construction androcentrique de la conscience chrétienne. Dans son essence, celle-ci est inséparablement liée à la conscience androcentrique de l'antiquité patriarcale.

L'idéal de la libération des femmes peut compromettre une interprétation critique et la réduire au féminisme ou à

vol. ii, p. 250-262; cf. E. Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*, op. cit.

l'affirmation de femmes. Une interprétation féministe de Paul doit respecter le témoignage historique et littéraire des lettres pauliniennes, ainsi que leur contexte social. Elle doit également refuser de soumettre l'analyse à l'exposition critique de ce témoignage, autrement il y aura toujours danger de remplacer l'androcentrisme patriarcal de Paul par une construction féministe de type gynécentriste.

La reconstruction historique est une méthode d'interprétation féministe des textes bibliques qui a produit d'importants résultats; en outre, cette méthode est particulièrement utile quand les femmes figurent de façon prééminente et explicite dans les textes. Par contre, cela devient plus difficile, mais pas impossible, quand les femmes ne sont pas mentionnées dans le texte. Comme l'a démontré Elizabeth Schüssler Fiorenza²⁰, on devrait admettre que les femmes sont présentes à moins qu'elles soient exclues explicitement de la discussion, plutôt que de supposer qu'elles sont présentes seulement lorsqu'un problème est explicitement diagnostiqué dans un texte.

Nous considérons avec intérêt la mise en garde contre une théologie féministe de reconstruction qui s'évertue à voir des affirmations des femmes dans des récits à

20. E. Schüssler Fiorenza, « Missionaries, Apostles, Coworkers : Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History », *Word and World*, vol. 6 (1986), p. 420; cf. Bernadette Brooten, « Early christian Women and Their Cultural context : Issues of Method in Historical Reconstruction » dans *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, sous la direction de Adela Yarbro Collins, Chico, Scholars Press, 1985, p. 66.

caractère androcentrique et d'organisation patriarcale, alors qu'elles n'y figurent pas. Cette étape suppose une déconstruction des modèles dominants dans l'interprétation biblique. Quels étaient le rôle et le statut réservés aux femmes dans la théologie paulinienne et les communautés pauliniennes? Avaient-elles l'occasion de s'épanouir pleinement comme femmes dans une communauté fondée sur la liberté et l'égalité. Ces questions doivent être traitées à fond et sans préjugés. Nous devons également être préparés à faire face à des réponses positives et négatives. Ainsi donc, nous exercerons une lecture de déconstruction plutôt qu'une lecture de reconstruction dans notre analyse de certains textes pauliniens.

Nous ne pouvons nous limiter à une analyse systémique de textes androcentriques. Celle-ci doit être accompagnée d'une herméneutique du soupçon qui « conçoit les textes androcentriques comme les articulations idéologiques de l'expression des hommes et de leur façon de maintenir les conditions historiques patriarcales²¹ ». En ce qui a trait à notre thèse, l'herméneutique du soupçon appliquée aux textes pauliniens, se limitera à l'étape de la déconstruction du modèle dominant de la société ainsi que de la culture chrétienne occidentale.

Tout en tenant compte de ces quelques considérations herméneutiques, une lecture de déconstruction dans une

21. *Ibid*, p. 96-108; cf. E. Schüssler Fiorenza, *But She Said*, Boston, Beacon Press, 1992, p. 57, 177-178.

perspective d'herméneutique féministe nous permettra, de la façon la plus adéquate, d'atteindre l'objectif visé de la thèse. Ainsi, l'herméneutique du soupçon semble un instrument efficace dans cette démarche que nous nous proposons de poursuivre, face à ce contexte patriarcal dans lequel s'est effectuée cette définition de la canonicité des textes.

La présente thèse se divise en trois parties : les lettres authentiques, les lettres pseudo-pauliniennes, le Paul légendaire.

Dans la première partie, les lettres authentiques, le premier chapitre présente la formule baptismale en Ga 3,28 et son rapport avec les concepts « mâle » et « femelle » dans l'antiquité. Le deuxième chapitre fait ressortir l'appel à la subordination des femmes dans la première lettre aux Corinthiens. Le troisième chapitre examine le contraste entre le traité théologique que constitue la lettre aux Romains, et Rm 16 qui contient une abondance de salutations particulières aux femmes collaboratrices.

Dans la deuxième partie, les lettres pseudo-pauliniennes, le quatrième chapitre explore les codes domestiques en Colossiens et en Éphésiens. Ces derniers mettent en relief le dynamisme de répression du leadership des femmes à l'intérieur des structures patriarcales de domination et de soumission. Le cinquième chapitre accentue ce dynamisme en exposant l'idéal chrétien

restreint aux vertus humaines : l'obéissance, la soumission et la fidélité, dans les épîtres pastorales.

La dernière partie, le Paul légendaire, contenant le sixième chapitre, présente une image de Paul qui se distingue du Paul des lettres authentiques et pseudo-pauliniennes.

La conclusion reprend les principaux apports et les incertitudes dégagés au cours des chapitres susmentionnés. Elle met en valeur la cohérence de la pensée de Paul à l'égard des femmes.

PREMIÈRE PARTIE

LES LETTRES AUTHENTIQUES

Chapitre I

GA 3, 28: NI MÂLE ET FEMELLE

Introduction

Il n'y a plus ni Juif, ni Grec; il n'y a plus ni esclaves, ni hommes libres; il n'y a plus l'homme et la femme; car tous vous n'êtes qu'un en Jésus Christ (Ga 3,28).

Cette formule constitue la clé de la pensée paulinienne sur l'unité dans le Christ, et elle semble à première vue mettre tout le monde sur un pied d'égalité. Quel en est réellement le sens?

Certes, l'exégèse du texte de Ga 3,28 a soulevé beaucoup de questions quant au sens de l'expression « ni homme et femme ». Paul voulait-il éliminer la distinction des sexes, et du même coup la distinction des rôles liés au sexe, comme c'est le cas chez les gnostiques par exemple. Ceux-ci représentaient Dieu comme une unité contenant en elle-même deux principes, masculin et féminin. Cette conception androgyne de Dieu a eu certaines répercussions sur le plan social. Dans plusieurs sectes (chez les Valentins entre autres), hommes et femmes remplissaient des fonctions égales lors des cérémonies religieuses; les femmes enseignent, prophétisent, sont nommées diacres ou prêtres¹. Paul

1. Elaine Pagels, *Les évangiles secrets*, Paris, Gallimard, 1979, p. 83-84, 90-115.

voulait-il éliminer l'inégalité entre les sexes tout en maintenant la distinction entre les sexes, contrairement aux gnostiques. Ceux-ci croient que les lettres pauliniennes authentiques évoluent de telle manière qu'elles s'achèvent sur une totale reconnaissance de l'égalité entre homme et femme, tout en maintenant la qualité d'origine divine de la différenciation sexuelle².

Par contre, lorsque le passage est analysé seul, hors de son contexte, ce texte peut présenter une certaine ambiguïté. Ainsi, il y a danger de faire dire au texte des choses que l'on aimerait voir affirmées mais qui n'existent pas. La théologie féministe de reconstruction tente de voir l'affirmation des femmes dans certains textes alors qu'il n'en est nullement question. Ce sont des récits androcentriques et d'organisation patriarcale et les femmes sont occultées : c'est ce que l'on entend par « structures de silence »³. Ainsi, parler d'égalité dans l'ordre du salut et non dans l'ordre social⁴, porte à l'ambiguïté.

-
2. Robert Jewett, « The Sexual Liberation of the Apostle Paul », *Journal of American Academy of Religion*, suppl. 47, n° 1, (1979), p. 55-87; Wayne Meeks, « The Image of the Androgyne : Some Uses of Symbol in Earliest Christianity », *History of Religions*, vol. 13 (1984), p. 165-208.
 3. Lone Fatum, « Women, Symbolic Universe and Structures of Silence. Challenges and Possibilities in Androcentric Texts », *Studia Theologica*, vol. 43 (1989), p. 66 : elle affirme : *If we find it otherwise, it is my critical opinion that we want it otherwise.*
 4. Hans Dieter Betz, *Galatians : A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Hermeneia Philadelphia, Fortress Press, 1979, p. 189, note 68 : plusieurs commentaires sur les Galates ont constamment refusé d'admettre les implications politiques des déclarations de Paul.

Selon E. Schüssler Fiorenza, Paul affirme l'égalité charismatique des hommes et des femmes en Ga 3,28. Donc, les privilèges fondés sur le sexe sont abolis; ainsi, les femmes ont la possibilité d'exercer des fonctions dans le mouvement chrétien missionnaire. Mais, lorsqu'elle poursuit l'analyse des modifications pauliniennes de Ga 3,28 en 1 Co 11,2-16 et 14,33-36, elle affirme qu'il y a contradiction dans la pensée de Paul.

D'une part, il affirme l'égalité et la liberté chrétienne. Il donne aux femmes accès à un nouveau style de vie indépendant en les encourageant à rester libres des liens du mariage. D'autre part, il subordonne le comportement des femmes dans le mariage et dans les assemblées du culte aux intérêts de la mission chrétienne et réduit leurs droits, non pas seulement comme « inspirées », mais aussi en tant que « femmes », car nous ne trouvons pas de telles restrictions explicites à propos du comportement des hommes en tant qu'hommes dans les assemblées. Les traditions postpaulinienne et pseudo-paulinienne prolongeront ces restrictions et changeront l'égalité en Christ entre les femmes et les hommes, les esclaves et les êtres libres, en une relation de subordination dans la maison qui, d'une part, élimine les femmes des responsabilités du culte et de la communauté, et, d'autre part, restreint le ministère accordé aux femmes⁵.

Certaines chercheuses féministes voient plutôt une cohérence dans ces textes. Ainsi, par exemple, Paul affirme qu'« il n'y a plus ni homme et femme, tous ne font qu'un dans le Christ ». Le Christ devient le modèle, image masculine. L'άνθρωπος créé à l'image de Dieu, décrit en Gn 1,27-28, est personnifié par la figure masculine du

5. Elizabeth Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle : Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Cerf, 1986, p. 337-338.

Christ, « Homme parfait »⁶. Cette expression, nous renvoie au thème « devenir mâle » fréquent dans la littérature chrétienne primitive et également dans des textes non chrétiens de l'antiquité :

À partir d'une échelle de valeurs commune, le masculin et le féminin s'opposent, et « devenir mâle » indique alors dans tous les cas une évolution menant d'un stade inférieur à un stade supérieur de perfection morale et spirituelle... Lorsque l'expression « devenir mâle » est utilisée par les auteurs chrétiens, elle acquiert un contenu spécifiquement chrétien du fait qu'elle se rattache aux métaphores centrales du Nouveau Testament et donc qu'elle s'intègre à une pensée anthropologique et théologique précise. On peut ainsi en arriver à voir une relation entre l'anthropologie chrétienne primitive et la réalité sociale de l'époque⁷.

Dans certains textes apocryphes, par exemple l'Évangile de Thomas, Jésus répond à Simon Pierre qui refuse aux femmes le droit d'hériter de la Vie :

Voici que je la guiderai afin de la faire mâle, pour qu'elle devienne, elle aussi, un esprit (πνεῦμα) vivant semblable à vous, mâles. Car toute femme qui se fera mâle entrera dans le Royaume des cieux⁸.

De même, dans l'Évangile de Marie, Marie-Madeleine semble même la seule, pour le moment, à être devenue Homme. C'est pourquoi Lévi exhorte les autres disciples à se revêtir comme elle de l'« Homme parfait » (18,15-21)⁹.

6. Lone Fatum, « Image of God and Glory of Man: Women in Pauline Congregations », sous la direction de Kari Elisabeth Børresen, *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, p. 62-70.

7. Kari Vogt, « "Devenir mâle" : Aspect d'une anthropologie chrétienne primitive », *Concilium*, vol. 202, 1985, p. 95-96.

8. E. Pagels, op. cit., p. 92.

9. Anne Pasquier, *Évangile selon Marie*, Québec, Les presses de l'Université Laval, 1983, p. 24-25.

Alors, la femme doit « devenir mâle » pour imiter le Christ. Étant mariée, elle ne peut participer à la vie eschatologique caractérisée par l'ascétisme et le renoncement à sa sexualité. Ainsi, elle ne peut accéder aux fonctions d'autorité.

Ce chapitre a pour objet d'examiner l'origine de Ga 3,28 qui est une citation tirée d'une formule baptismale prépaulinienne, d'après le consensus de la recherche moderne. La première section se concentrera sur trois points : la signification des termes « mâle » et « femelle » dans l'antiquité et son influence sur la littérature chrétienne primitive; la source de l'expression « ni mâle et femelle » en Gn 1,27; et la réunification ou l'unification de l'humanité. De cette façon, nous pourrions mieux saisir le sens que Paul a réellement attribué au « ni homme et femme » du v. 28c.

Dans une deuxième section, nous poursuivrons la quête du sens de l'expression « ni mâle et femelle » de la formule baptismale, vraisemblablement utilisée par Paul en Ga 3,28. Quelles en étaient les conséquences sociales? Et enfin, à la lumière de cette étude du sens de l'expression « ni mâle et femelle », la troisième section de ce chapitre abordera la question suivante : le fondement théologique de Paul en Galates est-il émancipatoire ou restrictif pour les femmes?

A. « Mâle » et « femelle » et « devenir mâle »

Le thème du « devenir mâle » chez certains philosophes grecs et juifs a sans doute eu des répercussions sur l'idéologie du genre dans la littérature paulinienne. Existe-t-il un rapport entre leur conception du « mâle et femelle » et le texte de Gn 1,27 cité par Paul en Ga 3,28? S'agit-il d'un être androgyne symbolisant la réunification de l'humanité ou bien l'unification de ce qui fut divisé à l'origine?

1. « Mâle et femelle » dans la littérature de l'antiquité

La chercheuse suédoise Kerstin Aspegren¹⁰ a étudié la vision du rôle et des tâches des femmes à la fois dans les milieux non chrétiens et chrétiens. Dans son ouvrage, elle traite du caractère androcentrique de la société classique, qui suggère que les hommes définissent les limites des activités des femmes.

Les philosophes juifs et chrétiens ont été influencés par leurs prédécesseurs grecs et, la plupart du temps, ont maintenu l'infériorité de la femme à tous les niveaux. L'Ancien Testament et le Nouveau Testament sont interprétés selon ce point de vue, bien que, en ce qui concerne le salut, l'homme et la femme soient équivalents.

Dans la littérature grecque de l'antiquité, certains termes, par exemple « féminin » et « viril », étaient non

10. Kerstin Aspegren, *The Male Women. A Feminine Ideal in The Early Church*, sous la direction de René Kieffer, Stockholm, Almqvist Wicksell International, 1990.

seulement utilisés au sens propre, biologique, mais particulièrement au sens figuré. Ainsi, « féminin » est souvent synonyme de l'imparfait et du Mal, et le terme « viril » (mâle) désigne le parfait et le Bien.

Chez Philon¹¹, le chemin du salut est exprimé relativement au « masculin » et au « féminin ». L'homme doit vaincre sa féminité, c'est-à-dire sa faiblesse, son côté faible, afin d'être mâle, c'est-à-dire fort comme Dieu.

Dans ses interprétations allégoriques¹², Philon utilise le terme masculin *voûs*, l'intelligence, et le terme féminin *αἰσθητός*, la perception sensible. *Noûs* et *αἰσθητός* peuvent être complémentaires. *Αἰσθητός* enregistre des faits nécessaires aux hommes pour comprendre le monde intelligible. *Noûs* et *αἰσθητός* sont toutefois moins souvent traités par Philon comme notions complémentaires et enrichissantes mais plutôt comme contrastes. Afin d'accentuer le fait que le masculin *voûs* doit toujours dominer le féminin *αἰσθητός*, Philon utilise des métaphores de la société qui l'entoure où la femme non seulement est dépendante de l'homme, mais subordonnée à lui. La relation mutuelle entre l'homme et la femme, dans la société androcentrique, était un modèle approprié pour illustrer le

11. Philon d'Alexandrie, *Questions et réponses sur la Genèse I*, § 43, § 45 dans *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, sous la direction de Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert, Paris, Cerf, vol. ii et vol. xxxiva, 1961.

12. Id., *L'allégorie de la Loi II*, §1 9-52.

rapport entre vous et αἰσθησις si l'homme devait accéder au salut. Pour Philon, la virilité est une condition essentielle à la croissance spirituelle. La femme doit devenir virile afin de devenir parfaite, et l'homme doit développer sa virilité le plus possible.

Dans le monde des idées de Philon, par ailleurs, il existe un autre modèle. Quand l'homme a atteint un degré assez élevé sur la voie de la perfection, et qu'il commence à porter l'empreinte de Dieu, il ne doit plus utiliser ses qualités masculines. En relation à Dieu, il doit devenir féminin, c'est-à-dire passif et effacé. L'homme doit être comme un enfant ou une femme en présence des activités de Dieu. De toute évidence, ceci ne signifie aucunement que Philon valorise maintenant l'attitude féminine davantage qu'il ne l'a démontré dans ses écrits antérieurs. Dans les textes où il décrit ce modèle divergent, Philon ne valorise pas la femme, mais plutôt la soumission féminine. Si la femme combat sa nature féminine, c'est-à-dire sa faiblesse, et devient mâle, c'est-à-dire forte, elle aura ainsi la possibilité de mener une vie éthiquement bonne et d'atteindre le salut.

Le rapport « viril-parfait-vierge » devient un sujet important dans la tradition chrétienne. L'usage figuratif de la notion « féminin / femme » (traitée par Philon et ses prédécesseurs, p. ex. : Platon et Aristote) a, vraisemblablement, influencé la vision des femmes dans la

réalité, tout comme la situation sociale des femmes a eu une influence sur l'utilisation du mot « féminin ».

Dans certains textes pauliniens, entre autres, en 1 Corinthiens 7, cette préférence pour la virginité et l'ascétisme est assez clairement exprimée. Bien que d'une manière voilée, Ga 3,28 c exprimerait cette idéologie, étant donné le contexte littéraire.

L'expression « mâle et femelle » est, la plupart du temps, utilisée pour rendre compte d'une dualité de l'être humain qui doit être surmontée. Toutefois, comme nous l'avons constaté dans les philosophies juive et grecque de l'antiquité, ainsi que dans certains textes apocryphes, la façon, pour la femme, de surmonter cette dualité c'est de « devenir mâle », et pour l'homme, c'est de développer sa virilité le plus possible afin d'annihiler ses qualités féminines qui limitent son accession à la perfection.

En Ga 3,28, Paul utilise cette expression, « mâle et femelle ». Et, à notre avis, le sens qu'il entend lui donner est le même que celui de ses prédécesseurs philosophes. Telle formule remonte à l'Ancien Testament et Paul, comme à plusieurs reprises dans ses écrits, a recours aux Écritures. Ainsi, dans la citation en Ga 3,28, le v. 28c (οὐκ ἐνὶ ἄρσεν καὶ θήλυ) prend vraisemblablement son origine en Gn 1,27.

Dans la section suivante, nous devons considérer le sens de Gn 1,27, afin de démontrer que la signification

converge vers le sens paulinien : non pas une égalité et une liberté, mais plutôt un « renoncement à la sexualité » en ce qui concerne les femmes.

2. « Mâle et femelle » et Gn 1,27

Paul énonçait clairement que c'est son interprétation relative et circonstancielle des présuppositions juives qui décide de l'utilisation de la formule baptismale dans le contexte¹³. De même, c'est la nécessité de l'abolition de la circoncision – et, avec elle, la disparition des prérogatives juives, jusqu'ici valides – qui déterminent la signification des trois exemples du v. 28, à la fois leur vision théologique et leurs conséquences pratiques. Les trois exemples du v. 28 ont rapport à l'abolition des distinctions, faisant en sorte que les différences et les incompatibilités doivent être surmontées avant que l'unité chrétienne puisse être atteinte.

Ces exemples ont tous été exploités à un niveau conceptuel par Paul et ce, selon des motifs et préjugés juifs. On remarque que la conception de Paul sur les conséquences du baptême est étroitement liée à sa conception de l'abolition de la loi et de l'invalidité de la circoncision. L'interprétation qui s'ensuit, ainsi que l'affirmation critique de l'impact normatif des exemples au v. 28, doit reposer sur cette vision de Paul.

13. L. Fatum, *op. cit.*

Cette affirmation n'entraîne pas de difficulté eu égard au v. 28 a-b. Dans les deux cas, a été établie une base sociale sur laquelle il est possible de comparer ces aspects de l'égalité. De toute évidence, le but est de démontrer le sens de l'unité à un niveau social, soit la compatibilité sociale plutôt que la discrimination sociale jusqu'ici acceptée.

Le v. 28c présente plus de difficulté. Il n'est pas relié aux catégories sociales. « Homme » et « femme » ne sont pas considérés ici comme modes ou types sociaux en relation l'un à l'autre. Pris ensemble, « mâle et femelle » signifient plutôt l'expression complète de la sexualité humaine. L'annulation de cette sexualité est l'équivalent de l'annulation de la différenciation du genre.

Dans les deux premiers exemples, c'est l'unification des caractères sociaux dans le Christ qui est visée. Par contre, il est pratiquement impossible de dire exactement ce que le v. 28c veut transmettre dans un contexte social. Fatum maintient que si le v. 28c se démarque autant du v. 28 a-b, du point de vue grammatical et conceptuel, c'est que 28 c, avec son expression « mâle et femelle », cite Gn 1,27b; donc, v. 28c doit nécessairement être distingué du v. 28 a et b.

Toutefois, les conséquences de v. 28 c peuvent seulement être considérées en fonction de Gn 1,27 lequel,

en lui-même, n'implique aucune conséquence sociale en ce qui concerne la parole sur la sexualité au v. 28c¹⁴. En outre, il est impossible de concrétiser le sens de l'abolition de la différenciation du genre dans le contexte paulinien, considérant l'impact normatif de cette affirmation dans le Christ. Tout effort pour établir l'harmonie afin de traiter le v. 28 comme une unité principale, ne fait que sous-estimer le sens de la position exceptionnelle du v.28 c. Ailleurs, Paul utilise cette séquence avec la première et la deuxième section seulement, mais toutefois en y ajoutant des associations sociales¹⁵.

Supposons que Ga 3,28c soit fondé sur Gn 1,27 b, donc, il exprimerait qu'« en Christ il n'y a "ni mâle et femelle" », et non pas « il n'y a plus "ni homme et femme" » tel qu'a pu le suggérer un accord conceptuel et grammatical avec v. 28 a et b. Une terminologie sexuelle – plutôt que sociale – indique que, parmi les chrétiens qui sont devenus fils de Dieu, les fonctions et les buts mâles ou femelles ne sont plus valides, car l'homme est retourné

14. Contrairement à E. Schüssler Fiorenza, *op. cit.*, p. 298-299, qui affirme que le baptême, qui a remplacé la circoncision, « permettait aux femmes de devenir membres à part entière du peuple de Dieu, avec les mêmes droits et les mêmes devoirs. Cela entraînait un changement fondamental, non seulement dans leur situation devant Dieu, mais aussi dans leur statut et leur rôle socio-ecclésial... »

15. Voir H. D. Betz, *op. cit.* p. 181-185; Meeks, *op. cit.*, p. 180-183; Robin Scroggs, « Paul and The Eschatological Women », *Journal of the Academy of Religion*, vol. 40, (1972), p. 292; Michel Bouttier, « Complexio Oppositorum : sur les formules de 1 Co 12,13; Ga 3,26-28; Col 3,10-11 », *New Testament Studies*, vol. 23, (1976), p. 1-19.

à son statut original. Par conséquent, il n'est plus assujéti aux mesures de reproduction.

3. *Le mythe de l'androgyné et Ga 3,28*

Plusieurs interprètes ont fait appel à la thèse de l'androgyné pour expliquer ce verset mystérieux. À la lumière d'un examen de cette question, il est important pour notre thèse de préciser que Paul n'avait pas en tête un être androgyné en citant ce verset, mais bien l'être humain de la création, créé à l'image de Dieu. Que signifie « créé à l'image de Dieu » dans le contexte de Galates?

Dans *Le Banquet* (189c-193d) de Platon¹⁶, la notion d'androgyné apparaît dans le discours d'Aristophane sur le mythe d'Eros. On peut établir une analogie entre l'interprétation de la personnalité d'Adam chez Philon et le mythe d'Eros chez Platon. Cette comparaison permet de mieux comprendre les raisons qui poussent les interprètes modernes à voir en Ga 3,28 une allusion à l'être androgyné.

Platon décrivait l'homme primitif comme un être androgyné : le mâle et la femelle existant dans la même personne. Conséquence du Mal, l'homme fut divisé en deux parties et est devenu l'homme et la femme.

16. Platon, *Le Banquet*, 189c-193d dans Platon. *Oeuvres complètes I*, traduction et notes par Léon Robin et M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », n° 58, 1963, p. 716-722.

Selon Philon, Adam, le premier être humain, gardait en lui l'équilibre entre la spiritualité (mâle) et la sensualité (femelle). La création d'Ève est venue perturber cet équilibre. Elle fut donc la cause de la chute.

Ainsi, selon Philon, il n'y a pas en Adam de division mais il y a une nouvelle création, la femme, et, par la suite, le péché est entré dans le monde. Tandis que, selon Platon, la rupture avec le Bien s'est produite avant que l'homme soit divisé en mâle et femelle. La division fut la punition en elle-même.

Nous avons vu plus haut (section 1.1) que, dans la pensée de Philon, le terme mâle est toujours associé au divin et à l'immortel. Le mâle est la nature supérieure de l'être humain. La femelle est la nature inférieure, et le principe femelle est associé au monde, à la mort, au changement. L'idée du rôle d'Ève dans la chute de l'homme, retrouvée dans les écrits de Philon, se poursuit de la même façon dans la communauté juive chrétienne (p. ex. : 1 Co 11,2-16).

Certains interprètes croient qu'il est significatif que l'expression utilisée dans la formule baptismale ne soit pas « homme et femme » (άνήρ καὶ γυνή) mais « mâle et femelle » (ἄρσεν καὶ θήλυ). Ceci indique un lien entre Ga 3,28 et le mythe de l'androgynie tel qu'il existait dans des formes variées à travers le monde gréco-romain,

incluant le judaïsme ancien. Le mythe de l'androgynisme rappelait un état original de l'humanité dans lequel « mâle et femelle » étaient une seule entité (dans le judaïsme c'était une interprétation des récits de création de la Genèse). Briggs a ainsi paraphrasé la revendication de la formule baptismale chrétienne primitive :

You, outside our community long for a return to the beginning in which human beings were not divided by race, class, and, above all, by sex. We, Christians, already are living in the end-time in which all these divisions have been once more overcome in a new creation where we have become all one in Christ¹⁷.

D'autres croient que le « ni mâle et femelle » est un ajout de Paul à la formule baptismale pré-paulinienne, puisque cette expression est absente dans les passages parallèles en 1 Co 12,13 et Col 3,11¹⁸. Dans une étude de la forme syntaxique du οὐκ ἔνι ἄρσιν καὶ θήλυ, Likte¹⁹ s'accorde pour affirmer avec Fatum (citée ci-dessus) et d'autres interprètes²⁰ que cette expression est étroitement liée à Gn 1,27c : ἄρσιν καὶ θήλυ, ἐποίησεν αὐτούς (« mâle et femelle il les créa »). Cette citation de Gn 1,27c n'est pas une simple allusion, comme le prétendent certains²¹.

17. Sheila Briggs, « Galatians » dans *Searching the Scriptures : A feminist Commentary*, sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, Crossroad, New York, 1994, vol. 2, p. 219.

18. H. D. Betz, *op. cit.*, p. 182.

19. Wayne Likte, « Beyond creation : Galatians 3:28, Genesis and the Hermaphrodite Myth », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 24, n° 2 (1995), p. 173-178.

20. P. ex. : Krister Stendahl, *The Bible and the Role of Women : A Case Study in Hermeneutics*, Philadelphia, Fortress Press, 1966, p. 32-34.

21. P. ex. : Nils Dahl, *Studies in Paul: Theology of the Early Christian Mission*, Minneapolis, Augsburg Press, 1977, p. 133; F. F. Bruce, *The Epistle of Paul to the Galatians : A Commentary*

Elle est voulue par Paul en Ga 3,28. En citant la formule baptismale, Paul avait-il à l'esprit l'idéal androgyne lorsqu'il a composé ce passage? Likte répond que c'est impossible. Premièrement en raison de l'utilisation du pluriel $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota$ (Texte massorétique) et $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ (La Septante) dans la phrase « mâle et femelle il les créa » en Gn 1,27 qui rend invraisemblable une interprétation androgyne. Deuxièmement, il semble que Ga 3,28 se réfère plutôt à Gn 1,27 qu'à Gn 2,21-22, comme le maintient Meeks²². On peut se demander si Ga 3,28 se rapporte vraiment à Gn 2, quoi qu'il en soit, Gn 1,27 est nettement cité comme indicatif de l'humanité divisée.

En Ga 3,28, Paul ne peut voir Gn 1,27 comme une création androgyne originale. Si tel est le cas, Ga 3,28 n'affirme pas une réunification de l'humanité mais une unification de ce qui fut, divisé dès l'origine. La division de l'humanité en mâle et femelle est donc considérée comme une ordonnance de la création à l'origine qui est annihilée dans le Christ. Ici, il ne s'agit pas d'un retour au tout début de la création, mais d'un mouvement au-delà de celle-ci. Selon Ga 3,28, la création

on the Greek Text, Exeter, Paternoster Press, 1982, p. 189; W. Meeks, *op. cit.*, p. 181; Paul K. Jewett, *Man and Female : A Study in Sexual Relationship from a Theological Point of View*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, p. 142; Ben Witherington III, « Rite and Rights for Women-Galatians 3:28 », *New Testament Studies*, vol. 27 (1981), p. 597.

22. W. Meeks, *op. cit.* p. 185, affirme qu'il aurait pu être plausible de lire dans Gn 1 et 2 le mythe de l'hermaphrodite. On peut voir en Gn 1,27 la création androgyne originale et en Gn 2,21-22, la « division fatale ».

n'était pas assez bonne puisqu'elle a laissé l'humanité dans une condition de division qui ne pouvait être rectifiée que « dans le Christ ». « En Christ », nous avons une « nouvelle création », non pas un retour à l'« ancienne création »²³. Likte déduit que, une fois que l'on reconnaît que Ga 3,28c est une citation de Gn 1,27, on en vient à conclure que Paul, ou l'auteur de la formule baptismale, considère que l'ordonnance de la création, différenciant et séparant l'humanité selon les conditions sexuelles, a été annulée dans le Christ. Voilà pourquoi Paul n'envisagerait pas une réunification de l'humanité selon l'idéal androgyne grec, mais il croirait plutôt qu'« il s'est produit quelque chose qui transcende la Loi elle-même et, de ce fait même, l'ordre de la création »²⁴.

Contrairement à ce qu'affirme Meeks, nous maintenons que Paul n'avait pas à l'esprit un être androgyne. L'« être androgyne » a une connotation d'égalité, en ce qu'il n'existe pas entre le mâle et la femelle un rapport de supériorité – infériorité. En effet, en citant Gn 1,27 Paul indiquait que l'humanité fut divisée. Le Christ vient annuler les conditions sexuelles qui divisent l'humanité. Il représente l'homme en tant qu'image de Dieu. Ici, Paul se rapproche de Philon, pour qui le Christ est l'incarnation de cet homme de la création, l'Homme parfait ayant en lui-même les qualités spirituelles et sensuelles.

23. W. Likte, *op. cit.*, p. 177.

24. K. Stendahl, *op. cit.* p. 34.

Pour Paul, la sexualité et la dualité appartiennent aux fonctions secondaires humaines de reproduction selon Gn 1,27b et 28. La sexualité ainsi que la dualité se doivent donc d'être inexistantes chez l'homme « dans le Christ ».

B. Une expérience chrétienne communautaire

À l'époque paulinienne, les premiers chrétiens vivaient déjà une expérience communautaire fondée sur les principes de liberté et d'égalité. Au-delà de ce contexte original de la création nouvelle, il y a l'ancienne création avec ses distinctions. La théologie paulinienne est en tension entre ces deux réalités : entre la liberté chrétienne et l'asservissement à la loi; entre l'égalité pour tous et en tout dans le Christ et les inégalités et la hiérarchie de classe, de race et de genre dans la société plus large.

La formule baptismale qu'auraient utilisée ces premiers chrétiens, contient également cette expression « mâle et femelle ». Que signifie l'énoncé « mâle et femelle » dans ce contexte? Quel est le sens premier de cette formule? Quelles en étaient les conséquences sur l'abolition de relations hiérarchiques?

1. Ga 3,28 : formule baptismale prépaulinienne

Il n'y a plus ni Juif, ni Grec; il n'y a plus ni esclaves, ni hommes libres; il n'y a plus l'homme et la femme; car tous vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ.

De l'avis de la plupart des interprètes modernes, les mots de Ga 3,28 constituent l'énoncé le plus évident qui soit au sujet de l'égalité des femmes dans les écritures chrétiennes²⁵. On attribue cette citation à une formule baptismale prépaulinienne. En effet, la réunification du langage se retrouve trois fois dans le corpus paulinien : dans Ga 3,28, où les opposés unifiés sont Juif – Grec, esclave – libre, mâle et femelle; en 1 Co 12,13, Juif – Grec, esclave – libre; et en Col 3,11, où les termes sont étendus : Grec et Juif, circoncis et incirconcis, barbares, Scythes, esclave, libre. N'entend-t-on pas l'écho de la formule également dans « soit esclave, soit libre » du code domestique d'Ep 6,8 et dans le « soit des Juifs, soit des gentils, dans l'unique corps » d'Ignace aux Smyrniotes 1,2? Quelques observations de Meeks témoignent également d'une formule citée : 1) Une synopse des trois textes cités ci-dessus démontre la cohérence des motifs importants : le baptême dans le Christ (ou « un seul corps »), « revêtir le Christ » (ou « l'homme nouveau »), une simple liste d'une paire ou plus d'opposés et l'énoncé affirmant « tous » sont « un » ou que le Christ est tout. La simplicité des modèles de base, à l'intérieur desquels les détails des

25. S. Briggs, *op. cit.*, p. 218-236; voir H. Betz, *op. cit.* p. 181-185; Cf. E. Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*, chap. 6; Donald R. MacDonald, *There is No Male and Female. The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism*, Philadelphia, Fortress Press, 1987; C. Osiek, « Galatians », dans *Women's Bible Commentary*, sous la direction de Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe, Louisville, Westminster / John Knox Press, 1992, p. 333-337.

termes peuvent varier considérablement, est caractéristique des formules liturgiques et kérygmiques du Nouveau Testament. 2) Dans chaque cas, la déclaration est associée au baptême, bien que ce ne soit pas le baptême comme tel qui soit le sujet de débat dans les lettres. 3) La formule ressort de son contexte, clairement en Ga 3,28, et de façon moindre en Col 3,11, précisément où le contexte contient plusieurs motifs provenant probablement de la parénèse du baptême. Dans la troisième paire en Ga 3,28, l'allusion à Gn 1,27 n'a aucun rapport avec le contexte immédiat, ni avec les thèmes de Paul en Galates. Seule la première paire Juif – Grec, est directement liée à l'argument de Paul. La deuxième paire, esclave – libre, peut être liée à la péricope suivante (4,1 - 7), puisque Paul compare l'« adoption » ou l'âge à venir à la libération de l'esclavage. Dans ce cas, le rapport est verbal, non pas matériel, puisque, dans l'argument, les termes « esclavage » et « liberté » sont utilisés métaphoriquement, alors qu'au v. 28 toutes les paires réfèrent concrètement aux statuts sociaux. Ici, il s'agit vraisemblablement de l'existence réelle des expressions « esclavage » ou « liberté » tirées de la formule qui suggérerait cette tournure dans l'argument. Il y a un changement de personne de la première personne du pluriel (nous) au v. 25 à la deuxième personne du pluriel (vous) au v. 29. Meeks conclut que nous pouvons donc parler avec

certitude de la « formule baptismale de réunification », bien connue dans les communautés associées à Paul et son école²⁶.

De toute évidence, cette formule a pris naissance dans l'expérience sociale des premiers chrétiens, et non dans la théologie paulinienne. Ce texte a toujours été examiné à travers le prisme des textes pauliniens, c'est-à-dire par rapport aux intentions exprimées par Paul et aussi par rapport à la réception de la lettre dans les communautés. En effet, dans la plupart des cas, ce texte de Galates a été interprété en relation à 1 Corinthiens. D'où la tendance à admettre les conséquences sociales de Ga 3,28 et en même temps à se conformer aux déclarations plus conservatrices de Paul à l'égard du statut et du rôle des esclaves et des femmes en 1 Corinthiens. Il faudrait donc examiner ce texte indépendamment des autres et éviter, dès le départ, l'idée que c'est un texte clé (l'affirmation de l'égalité entre homme et femme), ou encore éviter de le prendre au pied de la lettre en tant que la norme idéale.

Certains auteurs²⁷ se sont efforcés de comprendre le sens de Ga 3,28 dans son contexte d'origine, à savoir l'expérience communautaire des premiers chrétiens. Ils affirment que les premiers chrétiens croyaient que le baptême constituait une entrée dans la nouvelle création. Par conséquent, les distinctions religieuse, culturelle et

26. W. Meeks, *op. cit.*, p. 180-183.

27. Cf. W. Meeks, *op. cit.*; H. Betz, *op. cit.*

sociale entre Juifs, Grecs, esclaves et libres, mâle et femelle, étaient abolies. Empruntant un terme de la philosophie du langage, Meeks qualifie la formule baptismale en Galates de « déclaration performante » ; c'est-à-dire que les premiers chrétiens qui la prononçaient croyaient que, non seulement elle exprimait une réalité, mais la promulguait. Pour eux, effectivement, par le baptême, leur communauté se démarquait de la société plus large avec ses inégalités et ses hiérarchies de race, de classe et de genre. Ce n'était pas seulement un espoir pour le futur²⁸.

D'après le contexte de Galates, peut-on affirmer avec certitude qu'en citant cette formule, Paul avait à l'esprit l'égalité pour tous et l'abolition des distinctions sociales et sexuelles, à tous les niveaux, comme l'auraient prétendu les premiers chrétiens?

2. *Ga 3,28 et les conséquences sociales*

Les conséquences de Ga 3,28 sur les rôles du genre et sur le statut sont considérables, surtout quand on considère la façon dont l'abolition des trois ensembles de relations hiérarchiques ont mutuellement intensifié l'effet égalitaire. E. Schüssler Fiorenza a remarqué que :

Ce qui est souvent passé sous silence, c'est que l'abandon de prérogatives religieuses mâles dans la communauté chrétienne était possible et qu'un tel abandon comprenait aussi l'abolition des privilèges

28. S. Briggs, *op. cit.*, p. 218-219.

sociaux. Les privilèges des mâles, qu'ils soient culturels, religieux, légaux ou sociétaux, n'avaient plus de validité pour les chrétiens. Dans la mesure où cette conception chrétienne égalitariste supprimait tous les privilèges masculins de religion, de classe et de caste, elle donnait la possibilité, non seulement aux gentils et aux esclaves, mais aussi aux femmes, d'exercer des fonctions d'autorité dans le mouvement missionnaire²⁹.

Il s'agit, ici, du fait que l'abolition des privilèges sociaux, ethniques et religieux ainsi que du genre, promouvait l'égalité des femmes. Les revendications de supériorité ethnique religieuse dépendaient des relations de parenté. Quand celles-ci furent rendues insignifiantes dans les premières communautés chrétiennes, les distinctions de statut et de rôle des femmes chrétiennes, juives et païennes, ne pouvaient plus être maintenues. C'était le cas également pour les femmes chrétiennes esclaves et libres. La parenté et l'autorité sociale du maître sur l'esclave étaient des supports essentiels à la maison patriarcale dans l'antiquité. Mettre en question ces supports risquait de miner les privilèges mâles et le droit des chefs mâles de la maison sur le contrôle des femmes. Ceci a donné aux femmes de toutes les classes la chance de négocier de nouveaux rôles sociaux et de réclamer des rôles de leadership qui, déjà, étaient inappropriés aux femmes, même de la haute classe et de statut religieux et ethnique.

29. E. Schüssler Fiorenza, *op. cit.*, p. 309.

Cette interprétation de la nouvelle vie chrétienne est comparable à la conception chrétienne de la tradition extra-canonique. La littérature apocryphe cite une parole attribuée à Jésus qui, voyant des mères nourrir les enfants, dit aux disciples :

« Ces enfants nourris au sein sont comme ceux qui entrent dans le royaume. » Les disciples veulent s'assurer qu'ils ont bien compris et lui demandent : « Entrerons-nous, comme des enfants, dans le royaume? » et Jésus répond : « Lorsque vous ferez de deux un, et lorsque vous rendrez l'intérieur comme l'extérieur et l'extérieur comme l'intérieur, et ce qui est au-dessus comme ce qui est au-dessous, et lorsque vous ne ferez qu'une seule et même unité de ce qui est mâle et femelle de sorte que le mâle ne sera plus mâle ni la femelle... » (Ev. Thom. log.22)

Un autre texte semblable, la *Seconde épître de Clément*, attribué à Clément de Rome, et remontant au début du II^e siècle, s'adresse à une communauté de gentils convertis, apparaissant être influencés par des enseignements gnostiques. Lors d'une prédication eschatologique, l'auteur cite :

Car quelqu'un demandait au Seigneur quand son royaume allait venir, il disait : « Lorsque les deux seront un et l'extérieur comme l'intérieur, et que mâle avec femelle ne seront plus ni mâle ni femelle. Bien plus, "mâle avec femelle, ni mâle ni femelle" signifie ceci : que lorsqu'un frère voit sa soeur, il ne devrait pas plus penser à son sexe qu'elle ne doit penser à celui de son frère ». (2 Clément 12,1-6)

Ces paroles mises dans la bouche de Jésus soulignent que la différence sexuelle et les rôles selon les sexes doivent être abandonnés pour entrer dans le royaume. Les paroles attribuées à Jésus et la formule baptismale de

Ga 3,28 expriment la même conception du chrétien. On y voit la signification suivante :

Les femmes et les hommes dans la communauté chrétienne ne sont pas définis par leurs capacités sexuelles procréatives ou par leur rôle social, culturel et religieux déterminé par le sexe, mais par leur qualité de disciple et par la force que leur donne l'Esprit³⁰.

En somme, le contexte original de la formule ainsi que la littérature apocryphe qui utilise l'expression « ni homme et femme » de cette même formule citée par Paul, convergent vers une attitude d'égalité ou encore d'abolition de la différenciation des rôles hiérarchiques. Cependant, certaines réserves doivent être retenues avant d'appuyer l'affirmation d'E. Schüssler Fiorenza, citée ci-dessus, par rapport à l'idéologie paulinienne eu égard à la définition des hommes et des femmes. Le contexte de Galates ne permet pas d'avancer avec certitude une abolition de la différenciation ou des prérogatives mâles en Ga 3,28. Nous nous attarderons plus précisément sur ce point particulier dans la section suivante.

C. Ga 3,28 et l'émancipation des femmes

En respectant le contexte de Galates, il nous faut accepter le fait que Paul s'adresse aux membres masculins de la communauté sur le point d'être circoncis (5,1-12). Par conséquent, il est difficile d'y voir un intérêt pour la condition des femmes. Puisque ce ne sont pas elles qui

30. *Ibid*, p. 302.

se font circoncire, elles ne risquent pas de s'éloigner du Christ (cf. 1,6-9; 5,4). Le problème majeur en Galates serait la circoncision tel que prôné par les judaïsants, comme supplément nécessaire au baptême. Ainsi, revêtir le Christ constitue la condition et l'obligation unique de la nouvelle vie; le Christ devient donc la norme.

La norme androcentrique de ce modèle du Christ ne doit pas être sous-estimée au v. 28d : « car tous, vous n'êtes qu'un dans le Christ ». Dans sa méditation sur l'ἄνθρωπος, Paul utilise la typologie « Adam – Christ ». Cette idée constitue la base de ce concept fondamental de normativité androcentrique personnifié par la figure masculine du Christ. Il est appliqué non pas comme androgyne mais comme modèle de vie investi d'une qualité exclusivement androcentrique (cf. Ga 4,4 – 7). Fatum croit qu'il pourrait s'agir d'une interprétation inclusive ou collective du modèle de l'ἄνθρωπος, et ce tout simplement comme une autre façon d'éviter le problème du genre et de la symbolique sexuellement spécifique d'une christologie androcentrique³¹. Effectivement, c'est ce qui se produit, quoique que ce n'est peut-être pas intentionnel. Cette attitude est inscrite dans l'inconscient collectif et Paul n'y échappe pas. Cette christologie est utilisée en tant que normativité chrétienne par voie de répression et de généralisation qui ferme les yeux sur le genre.

31. L. Fatum, « Women, Symbolic Universe And Structures of Silence », *Studia Theologia*, vol. 43 (1989), p. 67.

En fait d'énoncé de l'annulation et de la négation de la sexualité, Ga 3, 28 c sert de paradigme eschatologique à l'existence transcendante du genre dans l'argumentation paulinienne. Il ne constitue donc pas un texte à caractère social.

Fatum rappelle de ne pas oublier que la déconstruction de Ga 3, 28 c suggère un idéal de virginité et d'ascétisme en fonction des normes androcentriques d'abolition du genre. Les femmes peuvent nier leur féminité qui représente un aspect négatif dans ce contexte. Du point de vue eschatologique, l'anormalité du genre féminin et de la sexualité est donc transcendée.

Si une femme non mariée accepte les conséquences sociales qu'implique Ga 3, 28 c, elle choisit, en fait, de devenir « non femme » ou « non féminine » afin de vivre comme des fils et frères selon la norme androcentrique, fondée sur le modèle du Christ. En d'autres mots, elle choisit de « devenir mâle ».

En somme, les femmes des églises pauliniennes ont dû nier leur sexualité afin d'exercer leur fonction de collaboratrices de Paul³² :

The Greek is not to become a Jew and a slave is not to seek his social freedom, but if a woman shall become like a son of God in Christ she must be non-woman. In Christ the slave will be free and the Greek will be as good as the Jew, and by the same token the asexual and non-female woman may count as a male. *Anthropos* is

32. Concernant la fonction des collaboratrices parmi les couples missionnaires, nous traiterons la question au chapitre 3, section 2.2.

the original as well as the eschatological concept of human quality, but *āner* is his socio-sexual interpretation³³.

Ni le texte, ni le contexte ne permettent de sauter aux conclusions et de parler de droits égaux des femmes chrétiennes dans la liberté et la solidarité avec les hommes chrétiens dans une association communautaire.

En pratique, l'asexualité représente la condition d'égalité qui permettra aux femmes d'être considérées comme des être humains à part entière, c'est-à-dire, un homme, ou un frère, ou un fils devant Dieu. La liberté et l'égalité de l'asexualité comme conséquences du baptême supposent donc que, dans le Christ, la femme ne fait plus un avec sa sexualité et ses fonctions reproductives mais, qu'au contraire, comme fils de Dieu, elle est devenue comme un homme : à l'image de Dieu. Elle n'est plus femelle en relation au mâle; elle est mâle.

Le v. 28c ne s'intéresse qu'à l'affirmation eschatologique du genre biologique et des aspects sexuels adressée spécifiquement aux frères galates. Alors, il est très difficile de s'interroger sur les conséquences pratiques et sociales des femmes chrétiennes. Paul est davantage préoccupé par l'annihilation des aspects négatifs concernant les hommes plutôt que par une possible affirmation des aspects positifs concernant les femmes. Dans le contexte socio-culturel de l'époque, la restriction

33. L. Fatum, *op. cit.*, p. 77.

androcentrique, si intimement associée à l'arrière-plan paulinien est vraisemblablement maintenue. Et l'on reconnaît davantage jusqu'à quel point cette restriction a été intensifiée par l'attitude ascétique dualiste de Paul envers la vie sociale en général et envers la sexualité en particulier. Par conséquent, il est clair que le v.28 c n'offre aucune base sur laquelle il est possible de chercher des conséquences sociales favorables aux femmes chrétiennes en tant que femmes. De telles questions ne trouveront jamais de solutions au v. 28c, en raison de son orientation androcentrique.

Conclusion

Ainsi, Ga 3,28 ne constitue pas seulement un résumé de la proclamation de l'universalisme chrétien. Ce verset a également souvent été considéré comme le texte le plus favorable à la participation des femmes dans les communautés chrétiennes. Dans ce chapitre, nous avons cherché à connaître l'origine de l'expression « ni mâle et femelle », laquelle étant souvent utilisée dans la littérature juive et grecque de l'antiquité. La question qui sous-tendait ce chapitre était la suivante : le sens que Paul donne à cette expression est-il réellement émancipatoire pour les femmes? Formulons quelques observations.

Les premiers chrétiens avaient saisi le sens du baptême comme une entrée dans la nouvelle création, non seulement en principe mais aussi dans les faits. Par conséquent, toutes les inégalités sociales, raciales et de genre étaient abolies. Les privilèges des mâles étant abolis, une ouverture était, dès lors, offerte aux femmes chrétiennes primitives. Ont-elles pu en tirer certains avantages? Les concepts de « mâle et femelle » étaient-ils compris différemment par l'auteur de la formule baptismale et celui de Ga 3,28? Il semble que ce soit moins évident dans certains textes pauliniens (p. ex. : 1 Co 11,2-16; 14,33-36). Aussi, devons-nous remonter aux concepts du masculin et du féminin dans la société philosophique et religieuse de l'antiquité afin de comprendre ces différences idéologiques des catégories du genre.

Tel qu'observé, nous constatons un rapprochement entre la conception du « masculin » et du « féminin » et le thème du « devenir mâle », (explicite dans la littérature de l'antiquité et la société de l'époque en général) et cette vision du rapport homme – femme dans la pensée paulinienne (implicite, par conséquent moins évidente à première vue, puisqu'il n'en est jamais question dans les commentaires). On mentionne tout au plus que Paul aurait possiblement subi l'influence de Philon. La conséquence, toutefois, est de condamner Philon d'Alexandrie comme

misogyne ou androcentriste et de qualifier Paul parfois de libérateur dans certains cas, parfois d'antiféministe en d'autres occasions. En effet, Philon a souvent utilisé des figures féminines dans la Bible comme symboles de αἰσθησις ou πάθος, mais a utilisé le mâle pour νοῦς et λόγος. De plus, il associe à la femme un nombre extraordinaire d'expressions péjoratives : faible, facilement dupée, cause du péché, sans vigueur, malade, esclave, non virile, inerte, méchante, servile, paresseuse et plusieurs autres. En dépit de ses tendances ascétiques et dualistes, Philon se montre à la fois assez juif et grec pour voir le mariage comme naturel et nécessaire, mais la relation du mari avec sa femme apparaît comme celle d'un père avec ses enfants et du propriétaire avec ses esclaves. La relation appropriée d'une femme avec son mari s'exprime par le verbe δουλεύειν, « servir comme esclave », et le but légitime et unique du mariage et de la relation sexuelle est la procréation. Cette idéologie du genre est présente dans la tradition paulinienne, bien qu'implicite dans les lettres authentiques, sauf pour quelques passages en 1 Corinthiens (cités ci-dessus). Elle est démontrée de manière plus évidente dans les pseudo-pauliniennes et les pastorales.

Nous avons voulu voir le rapport entre Gn 1,27 et les intentions de Paul en Ga 3,28. Croyait-il au retour de l'être androgyne ou voulait-il simplement signifier que les

distinctions sociales, religieuses et sexuelles entre les hommes et les femmes ne prévalaient plus dans le Christ? L'expression « ni mâle et femelle », en Ga 3, 28, étant fondée sur Gn 1,27b, on peut difficilement y voir une unité dans le Christ comme dans les deux exemples précédents, soit les v. 28a et b. Il ne s'agit pas d'un retour à l'être androgyne mais plutôt à l'homme parfait, contenant en lui-même les qualités spirituelles et sensuelles. Le Christ est le modèle, l'incarnation de cet homme parfait. Le sens donné au v. 28c est que les fonctions sexuelles et la dualité se doivent d'être inexistantes dans le Christ. À ce sujet, Paul semble maintenir une attitude négative envers la sexualité et les moyens de reproduction. Dès lors, les femmes doivent devenir mâles afin de s'identifier au Christ comme le propose Ga 3,28 dans le contexte de l'épître aux Galates. Cette hypothèse devra cependant être examinée en rapport avec 1 Co 7 dans le chapitre suivant.

La question principale posée dans ce chapitre est de savoir si Paul avait en tête l'égalité entre hommes et femmes sur le plan social. Nos observations nous amènent à conclure que Paul voulait abolir les distinctions, mais en faisant en sorte que le modèle parfait de l'être humain soit le mâle. Il préconise un idéal de virginité et d'ascétisme selon les normes androcentriques. Cette position signifie pour les femmes un renoncement à leur sexualité pour ce qui est de la maternité.

Le concept de liberté de Paul ne présente pas un sens absolu. En effet, la liberté chez lui n'existe que par opposition à la soumission à la Loi. Le sens de la liberté ne doit pas être compris de la même façon pour les femmes que pour les hommes. Évidemment, les femmes en tant que juives ne sont plus soumises à la Loi, non plus que les hommes. Mais à un niveau social, la relation entre mari et femme, ou homme et femme, demeure une relation de supérieur – inférieur. La liberté pour les femmes chrétiennes signifie le renoncement à leur sexualité et à ses fonctions reproductives, à leur féminité.

Chapitre II

L'APPEL À LA SUBORDINATION DES FEMMES 1 Corinthiens

Introduction

Dans la vision paulinienne au sujet des femmes, y a-t-il cohérence ou contradiction en relation à Ga 3,28c et aux deux textes de 1 Co 11,2-16 et 14,33b-36?

Nous pourrions poser comme hypothèse que les femmes de cette église ont pris la formule baptismale de Ga 3,28 sérieusement. La distinction entre les hommes et les femmes n'est plus valide, surtout lorsque les deux groupes sont inspirés par l'Esprit (1 Co 12,11). Les femmes symbolisent ce changement en enlevant un signe distinctif de leur habillement lors des liturgies : leur voile. Paul a transmis cette formule baptismale, mais l'application semble de toute évidence l'avoir alarmé. L'Église de Corinthe avait tendance à exagérer la réalité présente du salut, avec de sérieuses conséquences sur la stabilité sociale et morale. Pour Paul, le comportement des femmes au sujet du voile fut probablement un autre exemple de cette tendance¹.

1. Jouette M. Bassler, « 1 Corinthians » dans *Women's Bible Commentary*, sous la direction de Carol A. Newsom and Sharon B. Ringe, Louisville, Westminster / John Knox Press, 1992, p. 322-325.

Ce chapitre, constitué de trois parties, traitera de cette dualité du social et du religieux, de l'activité des hommes et de l'activité des femmes dans la pensée paulinienne. La première partie décrit d'abord le contexte général de la première épître aux Corinthiens, laquelle présente un contexte d'appel à l'humilité et au renoncement à soi. Dans un deuxième temps, elle décrit le contexte particulier de 1 Co 11-14, soit un appel à la subordination des femmes. La deuxième partie fait ressortir la pensée dualiste de Paul. D'une part, il exhorte les chrétiens au renoncement dans le Christ, et, d'autre part il favorise le pouvoir social, l'autorité et l'ordre moral, contrôlé par le mâle. Enfin, la troisième partie établit une relation de contrepartie entre Ga 3,28 et les textes de 1 Co 11,2-16 et 14,33b-36.

A. Texte et contexte

Au-delà de l'illusion d'un principe d'égalité en Ga 3,28, une attitude androcentrique a été maintenue par l'appel à la subordination. Une contradiction existe entre le contexte général, appel à l'amour et au renoncement à soi, et le contexte des chapitres 11 à 14, appel à la subordination.

1. Contexte général de 1 Corinthiens

La plupart des interprètes² sont d'avis que la communauté corinthienne, destinataire des lettres de Paul, traverse une crise. Cette communauté se présente comme une constellation de chrétiens mixtes, à couteaux tirés entre eux, ainsi qu'avec leur apôtre, à cause des diversités et des tensions. Les désaccords se situent autant au plan théologique que pratique.

Selon le verset 5,9 : « Je vous ai écrit dans ma lettre de ne pas avoir de relations avec les débauchés³ », Paul aurait envoyé une lettre d'avertissement à la communauté de Corinthe; cette lettre a été perdue. Dans sa réponse, il en profite pour critiquer leur conduite, probablement colportée par des convertis corinthiens qui lancent un signal d'alarme sur le récent désordre. Paul croit que ce désordre peut justifier son appel aux restrictions⁴.

-
2. Gerd Theissen, *The Social Setting Of Pauline Christianity : Essays on Corinth*, Philadelphia, Fortress Press, 1982; Wayne Meeks, *The First Urban Christians*, New Haven and London, Yale University Press, 1983; Bengt Holmberg, *Paul and Power. The structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Lund, Gleerup, 1978; Jerome H. Neyrey, « Body Language in 1 Corinthians. The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents » dans *Social-Scientific Criticism of the New Testament and Its Social World*, Decatur, Scholars Press, sous la direction de John H. Elliott, coll. « Semeia », n° 35, 1986, p. 129-170; E. Schüssler Fiorenza, « Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians », *New Testament Studies*, vol. 33 (1987), p. 336-403; et autres.
 3. Traduction oecuménique de la Bible, Nouveau Testament, (TOB), 3^e éd., Paris, Cerf, 1989, p. 496: voir note h, La première lettre « précanonique ».
 4. A. Wire, « 1 Corinthians », p. 153-156.

Les admonitions aux Corinthiens nous indiquent que, pour Paul la confession de foi de la vie quotidienne est inséparable du comportement communautaire. La vie en union avec le Christ aboutit à l'espérance et la foi démontrées dans la communauté. Une vie dont l'aspect social vise à instituer et à confirmer les valeurs théologiques.

2. Contexte de 1 Co 11-14

Les chapitres 11-14 constituent d'abord et avant tout le contexte de la parénèse adressée aux femmes. En effet, l'exhortation générale des chapitres 11-14 se présente sous forme d'un appel homélitique à l'amour et à l'édification, si caractéristique de 1 Corinthiens; mais ceci s'applique directement aux admonitions pratiques, touchant les assemblées de la communauté, l'ordre du culte et l'administration des dons spirituels. Paul clôture de façon cohérente son argumentation détaillée des chapitres 11 à 14. Il soutient le principe christologique de l'appel avec une entière autorité, considérant que le but eschatologique, sur lequel il insiste avec tant de vigueur, est justement de suivre le Christ dans les demandes de renoncement, de considération et de sollicitude, exception faite de 11,2-16 qui diffère de ces demandes à tous égards⁵.

5. L. Fatum, *Image of God*, p. 74.

Contrairement à l'ensemble des chapitres 11-14, en 11,2-16 Paul ne parle pas de réconciliation. Il n'y a aucun argument de manifestation d'amour à l'intérieur de la communauté. Alors que, dans le contexte général, Paul plaide en faveur d'un renoncement à soi fondé sur l'humilité et manifesté par le Christ, toute sa parénèse en 11,2-16 est focalisée sur le contrôle dominant, le statut hiérarchique et les manifestations d'autorité. Dans les chapitres 11-14, l'intérêt principal de Paul est de soumettre les membres de la communauté à de nouvelles normes inhabituelles de conduite, qu'ils auront à apprendre, à coordonner et à administrer en commune pratique pour raffermir leur vie dans le Christ. En 1 Co 11,2-16, le but est tout à l'opposé, notamment de rejeter complètement tout ce qui est nouveau et inhabituel.

Une marge considérable se manifeste entre la participation active des femmes chrétiennes dans les communautés pauliniennes et la condition des femmes liée à la sexualité. Dans l'exhortation aux femmes, la démarche de Paul consiste à considérer la question des femmes du point de vue social et à les évaluer selon la norme morale de relation entre les sexes.

3. Le texte de 1 Co 11,2-16

Paul consacre constamment tous ses efforts aux conditions des Corinthiens chrétiens en tant que communauté

de disciples engagés dans la vie en Christ. Or, tout naturellement, le texte de 1 Co 11,2-16 s'intègre bien à ce cadre comme pièce de la parénèse des femmes : une partie d'un guide social et moral concernant le comportement et l'apparence exigés des femmes chrétiennes à l'intérieur de la vie et de l'assemblée de la communauté⁶.

La relation entre le texte et le contexte affiche plus de différences que de concordances. Les aspects sociaux de la conduite des femmes en rapport au genre et à la sexualité constituent le problème central de la parénèse en 11,2-16, bien plus que le rapport au Christ. En tant qu'admonition sociale, cette exhortation aux femmes se distingue théologiquement du reste. On lui a attribué une étiquette qui lui est propre dans le contexte de la lettre. En comparant le fondement théologique de l'argumentation en 11,2-16 aux autres raisons théologiques de Paul – qui motivent une argumentation parénétique pratique et sociale dans les autres sections de 1 Corinthiens – nous remarquons qu'il souligne la position exceptionnelle des femmes, même dans le contexte parénétique de la lettre.

Bref, la différence entre la parénèse de 11,2-16 et celle des autres sections de la lettre est évidente. Ainsi, une réelle contradiction existe entre le texte et le contexte en ce qui concerne 11,2-16. La parénèse aux femmes n'exprime rien de la cohérence théologique et

6. *Ibid*, p. 66.

parénétique autrement si typique de 1 Corinthiens. Avec les versets 13 à 16, Paul souligne le fait que la parénèse aux femmes se présente sous forme d'admonition sociale marquée d'un préjugé sexuel, imposée aux femmes et non pas adressée aux femmes.

En somme, Paul entretient deux discours : d'une part, son message s'adresse aux chrétiens corinthiens en général, et, d'autre part, aux femmes en particulier. Nous verrons, d'une façon implicite, que les femmes sont exclues en tant que chrétiennes à part entière, de la pensée paulinienne.

Cette première partie avait pour objectif de faire ressortir les règlements de deux poids, deux mesures de Paul, pour les chrétiens corinthiens en général et pour les femmes en particulier. La section suivante présentera quelques exemples de cette attitude dichotomique que nous retrouvons tout au long de la tradition paulinienne.

B. Ordre social et moral VS exhortation dans le Christ

Pour Paul, la question des femmes chrétiennes demeure un problème d'ordre moral et social, spécifiquement en rapport avec le statut sexuel et les obligations des femmes, fondé sur l'ordre sexuel de la création et sur la structure hiérarchique de la société patriarcale⁷. Cette question ne peut être réglée comme une question de statut et d'obligations eschatologiques dans le Christ.

7. *Ibid.*

1. De la subordination à Dieu à la soumission des femmes

Une analyse des textes de Paul, sous l'angle de la rhétorique de la persuasion⁸, démontre que Paul amène graduellement ses auditeurs vers la position ou l'action qu'il défend. Chez Paul, cette rhétorique est peut-être une explication du discours qui paraît ambigu – on l'a même parfois qualifié d'incohérent – à plusieurs lecteurs modernes. Par exemple, certains⁹ dénoncent le manque de cohérence de Paul au sujet de la Loi et l'accusent d'avoir une argumentation illogique. Après avoir analysé chacune des formules (cf. Ga 3,19-24; Rm 3,20; 5,20-22; 7,7-13; 7,14-25) ainsi que la démonstration de Paul (qui semble faire preuve d'incohérence et de manque de méthode systématique selon certains), Sanders¹⁰ maintient, dans l'ensemble, que Paul est un penseur cohérent bien que non systématique. Nous sommes plutôt de cet avis. Sanders fait une distinction entre les convictions fondamentales de Paul et ses arguments. En effet, les arguments de Paul présentent des variations opposées, alors que ses convictions demeurent inchangées. L'on devrait plutôt parler de transformation dans la pensée de Paul, avec comme conséquence certaines variations incompatibles dans ses arguments. Sa conviction fondamentale étant toujours la

8. A. Wire, *The Corinthian Woman Prophets*.

9. Heikki Räisänen, « Paul's Theological Difficulties with the Law », *Studia Biblica*, vol. 3 (1978), p. 301-320.

10. E.P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People*, Minneapolis, Fortress Press, 1983, p. 144-149.

même, le contexte dans lequel les différents arguments sont présentés, soit en Galates, en Romains ou en Corinthiens, explique peut-être une pensée non systématique. Il en est de même de sa pensée relative aux femmes. Son argumentation paraît incohérente ou ambiguë mais son idéologie fondamentale reste la même : une idéologie hiérarchique et de subordination.

Le fait que les croyants constituent le peuple de Dieu, est une donnée dans la tradition paulinienne¹¹. Mais de dire qu'ils appartiennent au Christ qui appartient à Dieu, met en place une étrange hiérarchie qui n'est pas courante, même pour Paul. Dans le même sens, soulignons simplement que le langage hiérarchique est peu fréquent chez Paul (à part les textes qui traitent des femmes). Il le démontre dans plusieurs discours, notamment sur la Loi et la foi (Romains), l'égalité pour tous en Christ (Galates), la réconciliation en Christ (Ephésiens). Toutefois, lorsqu'il est question des femmes, il semble que ce soit toujours problématique et qu'il doive justifier leur subordination au moyen d'arguments théologiques.

Dans ce contexte, la subordination cosmique du Christ à Dieu et celle des Corinthiens au Christ, légitime la subordination des leaders aux Corinthiens, mais elle réapparaît plus tard sous une forme légèrement différente,

11. A. Wire, *op. cit.*, p. 164-165.

servant à justifier la subordination des femmes aux hommes (11,3).

En effet, ce modèle de subordination à Dieu se perçoit ailleurs dans les textes de Paul qui traitent des femmes. Le texte de 11,2-16 en est particulièrement marqué. Pour Paul, entre la subordination à Dieu et la subordination de la femme à l'homme, il n'y a qu'un pas et, ce pas, il le franchit tout à fait logiquement. Cette hiérarchie est mise en évidence à travers la tradition paulinienne, c'est-à-dire les lettres pseudo-pauliniennes.

Un système de catégorie hiérarchique est mis en place, comme si l'identification précédente que Paul fait au sujet de Dieu – celui de qui tout vient et vers qui nous allons, et du Christ, « celui par qui tout existe et par qui nous sommes » (8,6; 11,12c; cf. Rm 11,36) – s'était maintenant prolongée aux hommes et, par les hommes, aux femmes. Ainsi, en segmentant son système en trois postes de tête, il met en lumière une triple sujétion plutôt que chacun aille à Dieu, directement, c'est-à-dire sans médiation.

En étant exprimée dans un langage de la honte (11,6), la distinction des κεφαλὴ est légitimée. Dans le monde gréco-romain, la honte est spécifique au genre. Un homme est honteux quand son honneur est mis en question et n'est pas publiquement justifié; et une femme, quand son honneur a besoin de justification¹². Ici, continuant à parler des

12. Cf. Kari Jo Torjeson, « Reconstruction of Women's Early History » dans *Searching the Scriptures : A feminist Commentary*,

femmes, Paul suggère qu'il existe une certaine exposition honteuse de leur part. Il assimile la honte de la femme prophétisant la tête découverte à la honte d'être tondue. Donc, si elle prophétise la tête découverte, la femme doit être tondue.

Les concepts de l'honneur et de la honte remontent à l'antiquité. Comme nous l'avons vu dans l'introduction du chapitre précédent, les premiers chrétiens ont subi une certaine influence de ce courant de pensée. Paul se rapproche de cette tradition quand se manifestent des problèmes sociaux impliquant les catégories du genre. De plus, il n'hésite pas à recourir à la Genèse pour en faire la démonstration.

Si ce n'est pas par choix mais par nécessité qu'il interprète un texte qui parle de la création de Dieu, « selon l'image de Dieu, mâle et femelle » (1 Co 11,7; Cf. Gn 5,1-2; 1,27), une question s'impose : quelle est l'interprétation des Corinthiens à laquelle il s'oppose¹³? L'affirmation baptismale prépaulinienne, discutée au

sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, Crossroad, New York, 1993, vol. 2, p. 290-310; Moxnes, Halvor, « Honor and Shame », *Biblical Theology Bulletin*, vol. 23 (1993), p. 167-176; Elisabeth Clark, « Sex, Shame and Rhetoric : En-gendering Early Christian Ethics », *Journal of American Academy of Religion*, vol. 5, (1991), p. 221-245; voir Margaret Y. MacDonald, *Early Christian Women and Pagan Opinion*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1996, p. 27-30.

13. A. Wire, *op. cit.*, p. 178-179.

chapitre précédent, vraisemblablement utilisée à

Corinthe¹⁴, semble une bonne piste :

Vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec; il n'y a plus ni esclave ni homme libre; il n'y a plus l'homme et la femme; car tous vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ (Ga 3,27-28; cf. 1 Co 12,13; Col 3,10-11).

Rappelons-nous que l'expression « mâle et femelle », qui brise la séquence « ni...ni », est une citation exacte du texte grec de Gn 1,27 et 5,2, de même que l'expression « selon une image » dans la version de Colossiens. Ces deux expressions démontrent que l'affirmation baptismale exprimait une modification chrétienne du récit de la création dans son usage le plus ancien, incluant probablement seulement la paire « mâle et femelle » de la Genèse.

L'approche de la rhétorique de persuasion a ceci de particulier qu'elle nous convainc graduellement en partant de cette hiérarchie quelque peu étrange (le peuple appartient au Christ qui, lui, appartient à Dieu) pour aboutir à une hiérarchie qui mène directement à la subordination des femmes aux hommes : Dieu est la tête du Christ qui est la tête de l'homme qui est la tête de la femme. Alors, cette analyse nous démontre que, dès le début, Paul sait où il veut en venir et, vue sous cet angle, sa vision des femmes ne dénote aucune ambiguïté.

14. Cf. W. Meeks, *op. cit.*; H. Betz, *op. cit.*; D.R. Macdonald, *op. cit.*; Maria de Merode, « Une théologie primitive de la femme? », *Revue Théologique de Louvain*, vol. 9, (1978), p. 176-189.

Examinons le texte plus en détail afin de mettre davantage en relief le système hiérarchique en 11,2-16¹⁵.

En 11,2-16, les femmes prophétisent sans voile; de cette façon, leur comportement transgresse les frontières sociales qui conviennent à leur sexe. Elles contestent la politique morale et sexuelle établie et menacent les privilèges moraux dus au mâle parce qu'il est moralement et sexuellement supérieur. En 11,3-9, Paul maintient que c'est l'ordre acceptable aux yeux de Dieu qui est exigé des êtres humains. Il ne fait simplement que sauvegarder les relations sociales en s'appuyant sur la théologie de la création et une signification fondamentale attribuée à la religion.

En 11,3-9, son point de départ théologique est donc basé sur le pouvoir et l'autorité, plutôt que sur le non-pouvoir et la renonciation qualifiés par le Christ lui-même, paradigme normatif de la vie et de la communauté chrétienne. Paul plaide littéralement en faveur du contrôle mâle sous la forme de suppression des femmes. Il agit ainsi en fonction des conditions sociales du genre et de la sexualité, même si, dans toutes les autres sections de 1 Corinthiens, ces termes ont été privés de leur sens contraignant pour ceux qui ont reçu une nouvelle vie dans le Christ sous des conditions eschatologiques.

15. Cf. L. Fatum, *op. cit.*, p. 65-81; Christophe Senft, *La première épître de Saint-Paul aux Corinthiens*, Labor et Fides, Genève, 1990; A. Wire, *The Corinthian Women*; A. Wire, « 1 Corinthians »; Bassler, « 1 Corinthians ».

Paul prend pour acquis que la femme n'est pas créée à l'image de Dieu, puisqu'il établit un lien entre 11,3-9 et Gn 1,26-27 a plutôt qu'avec 1,27b-28. La femme n'est donc pas incluse dans l'humanité originale ni, bien sûr, dans l'image de Dieu. L'objectif moral de Paul consiste à expliquer la conséquence de l'ordre de la création au moyen d'une structure de supériorité et d'une succession qualitative de termes du genre et de la distinction sexuelle.

Au v. 7, Paul affirme que l'homme seul est l'image de Dieu, exclusivement considéré comme un reflet direct de la puissance et de la qualité divines. L'homme est homme au sens propre et original du mot tel qu'en Gn 1,27a, alors que la femme a été créée comme un ajout, liée à l'homme et dépendante de lui, en Gn 1,27b et 2,22-23. Ainsi, la question centrale au v. 3 comme au v. 7 demeure la question de domination. L'homme possède les qualités requises pour être l'image de Dieu du fait qu'en tant qu'homme, il est à la fois subordonné et supérieur, alors que la femme est seulement subordonnée.

Le statut de la femme comme créature subordonnée à l'homme la rend subordonnée et dépendante de lui également par rapport à Dieu. Selon Gn 1,27b-28, elle est toujours la création secondaire devant Dieu, en ce sens qu'elle est restreinte dans ses activités compte tenu des exigences de sa sexualité. Conséquence directe de l'image de Dieu,

l'homme a reçu l'autorité sociale et religieuse envers la femme.

Aux versets 4 et 5, la femme est en effet confinée à son infériorité pour le bien de la supériorité. L'insistance sur le devoir des femmes de porter le voile pendant le culte (versets 5 et 6) manifeste simplement une exigence conséquente d'une déclaration pratique ou sociale de sa soumission à la distribution du pouvoir et de l'autorité institutionnalisée par la création. Étant voilée, elle signifie à Dieu et au monde qu'elle connaît sa place au bas de la hiérarchie. Elle reconnaît qu'elle n'existe pas pour son propre bien, mais pour appartenir à un homme. Toujours selon les conditions du genre et de la sexualité, le voile sert à confirmer la dignité de l'homme en révélant l'indignité de la femme et en la gardant dans l'indignité. Sans son voile, la femme inflige la honte non seulement à l'homme qui est sa tête, mais aussi à l'homme en tant que seigneur de la création et gloire de la femme. La relation entre les versets 4 et 7 met en évidence la manifestation de la supériorité de l'homme.

Bref, la conséquence des versets 3 à 7 apparaissait inévitable : une femme qui n'était pas créée à l'image de Dieu ne pouvait pas prier ou prophétiser devant Dieu de son propre droit ou de son propre statut, puisqu'elle ne possédait ni l'un ni l'autre. Relativement au genre et à la sexualité, ceci équivaut à dire qu'elle n'a

littéralement aucune identité personnelle ni aucune valeur humaine.

Nous voyons l'opposition entre les versets 7a et 7b-10. L'homme ne doit pas se couvrir la tête parce qu'il est l'image de Dieu. La femme doit se couvrir la tête parce qu'elle est tirée de lui. Donc, sans lui elle est seconde et n'a aucun statut, aucune identité. Elle existe par rapport à lui. Elle est la gloire, le reflet de l'homme. Elle n'est pas la gloire, l'image de Dieu, car elle est de rang inférieur. Cet argument s'appuie sur Gn 2,18-23.

Au v. 10, Paul conclut par « c'est pourquoi la femme doit... » qui s'oppose à la liberté de l'homme au v. 7a « l'homme ne doit pas... ». Donc, obligation pour elle de se soumettre. Le terme *ἐξουσία* s'explique par le fait que Paul, toujours influencé par l'idée platonicienne et philonienne d'infériorité, croit que la femme est plus faible et donc plus facilement influençable que l'homme. Dès lors, aux contacts du monde des esprits, elle serait plus vulnérable aux attaques de ces puissances maléfiques. Elle a besoin d'un supplément de puissance sur la tête pour se protéger. Ainsi, le voile lui assurerait une protection mystérieuse. Parmi toutes les explications apportées à ce terme, celle-ci semble la plus cohérente avec la pensée paulinienne¹⁶.

16. C. Senft, *op. cit.*, p. 143-144.

Au v. 11 et suiv., loin de s'en remettre à l'oeuvre du Christ, Paul se réfère à l'ordre de la création et utilise un argument qui contredit le v. 8.

Au v. 13, il passe à l'argument de convenance et fait appel au jugement des chrétiens corinthiens. Et au v. 14, c'est l'enseignement de la nature qui se range du côté de la coutume : c'est une honte pour l'homme de porter les cheveux longs, mais c'est une gloire pour la femme car la chevelure lui a été donnée en guise de voile. Ne pourrait-on pas penser, au contraire, qu'un voile est superflu? Le v. 16 démontre une incertitude sur l'essentiel du message en exigeant de la communauté qu'elle se conforme à la règle établie.

Deux points importants sont à retenir. Fortement marqué par l'idéologie du genre et imprégné de la tradition, Paul développe son idée de l'importance de l'image de Dieu dans l'ordre de la création. C'est l'image de Dieu qui autorise le statut de supériorité de l'homme et, par contraste, le manque de statut de la femme.

Chez lui, cet aspect apparaît cohérent et sans ambiguïté, bien que la démonstration ne se formule pas de façon systématique. Cette analyse approfondie du texte nous permet d'affirmer un deuxième point : Paul se soucie des convenances. Il a perçu la tension – de nature théologique – entre le donné historique et social et l'ordre de la vie en Christ. Il ne peut s'empêcher de se

soumettre aux convenances, c'est-à-dire à ce qui est déjà socialement établi selon les normes patriarcales de la société environnante. La formule baptismale s'applique lorsqu'il traite des problèmes d'ethnicité et d'esclavage. Par contre, en ce qui concerne les problèmes du genre, il se range du côté du système en place, invoquant la Loi et la nature, l'ordre de la création.

Dans la section suivante, nous réalisons davantage que Paul est imprégné du concept de hiérarchie, même lorsqu'il s'agit du partage des dons spirituels de Dieu.

2. Les phénomènes spirituels (1 Co 12-14)

Les dons spirituels (12,1-31a). Dans l'argumentation de Paul, les énoncés sur le Christ et Dieu soulignent l'importance des dons distribués dans sa stratégie sociale de l'Église corinthienne. Le corps est utilisé comme métaphore pour le Christ, et les croyants sont identifiés au corps du Christ (1 Co 12,12 et 27). Mais deux choses se sont produites dans l'affirmation (12,13). D'abord, « mâle et femelle », la paire originale de ce récit de la création raconté de nouveau, n'est pas mentionnée. Dans le contexte d'un argument qui se termine en réduisant les femmes au silence, cette omission peut signifier que Paul désire reprendre l'affirmation baptismale en faveur d'une autre vision de l'Église, une vision en conflit avec ce que cette

expression évoque pour les femmes de Corinthe¹⁷. La vision de Paul n'exclut probablement pas les femmes (12,22-23; cf. 11,2-16). Ce qu'il veut exprimer peut être clarifié dans sa deuxième adaptation de l'énoncé, dans lequel « ni Juif ni Grec », « ni esclave ni homme libre » est devenu « Juif ou Grec, esclave ou homme libre ». Les positions sociales de privilège et d'exploitation ne sont plus dépassées mais sont intégrées comme parties d'un tout. Quand Paul conclut : « Or vous êtes le corps de Christ et vous êtes ses membres, chacun pour sa part » (12,27), les intègre-t-il dans le Christ non seulement comme des personnes possédant différents talents, mais aussi comme des groupes sociaux différemment avantagés (cf. 7,17-25)?

Nous ne pouvons examiner à fond la position de Paul sur l'esclavage puisque tel n'est pas l'objet de notre thèse. Bien que cette question soulève des débats dans la recherche actuelle, nous considérons qu'aucun élément ne nous permet d'affirmer avec certitude que Paul voulait invalider l'institution de l'esclavage. Cependant, l'exemple d'Onésime, dans le billet à Philémon, semble indiquer qu'un changement s'est produit dans les relations entre maîtres et esclaves à l'intérieur des communautés chrétiennes. Paul offrait un idéal d'égalité dans la formule baptismale de Ga 3,28 et partiellement en 1 Co 12,12-13. Peut-être s'attendait-il à ce que cet idéal

17. A. Wire, « 1 Corinthians », p. 181-182.

soit transmis à tous les chrétiens. Cette demande de changement d'attitude faite par Philémon à Onésime (cf. Phm 15-17) soulève la question du changement social provoqué à l'intérieur du christianisme, même s'il ne s'agit pas d'un rejet de l'institution de l'esclavage. Paul proposait une relation nouvelle entre maîtres et esclaves, une relation d'égalité entre « frères dans le Christ », et non un changement d'état social entre le maître et l'esclave (cf. 1 Co 7,17-24). Toutefois, on ne peut prolonger le soutien de Paul pour l'égalité entre esclaves et maîtres « dans le Christ » à une affirmation d'égalité entre hommes et femmes¹⁸.

La théologie de Paul confirme ce que sa christologie a représenté. Premièrement, il dit : « L'esprit accorde à chacun des dons personnels divers, comme il veut », ensuite, « Dieu a disposé dans le corps chacun des membres, selon sa volonté », et enfin, « et ceux que Dieu a disposés dans l'Église sont, premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des hommes chargés de l'enseignement » (1 Co 12,11,18 et 28).

Les différences dans les dons de Dieu deviennent ainsi une liste de positions selon un rang de fonctions dans

18. Cf. S.C. Winter, « Philemon », dans *Searching the Scriptures : A feminist Commentary*, sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, Crossroad, New York, 1994, vol. 2, p. 301-308; Voir aussi Dale Martin, *Slavery as Salvation : The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven, Yale University Press, 1990; Scott Bartchy, *First-Century and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21*, Missoula, Montana, 1993.

l'Église, avec les apôtres en premier, suivis des prophètes, et de ceux qui parlent en langues ou qui les interprètent, en dernier. Ceci complète l'argumentation de Paul face à un seul potentiel spirituel commun en faveur des dons interdépendants et divinement distribués (12,1-30).

Ensuite, il commence un deuxième argument, mettant les Corinthiens au défi d'identifier et de chercher les dons les meilleurs (12,31-14 et 40). Ces deux arguments ne sont pas strictement compatibles. Comment, d'une part, Dieu peut-il assigner des dons et d'autre part, comment les personnes peuvent-elles prétendre aux meilleurs? Mais Paul utilise le premier argument pour affirmer leur dépendance sur les autres, le deuxième pour influencer leurs priorités et il justifie les deux avec des arguments du bien commun. Paul ne peut s'empêcher d'établir un ordre hiérarchique même dans les dons, ce qui, à notre avis, est paradoxal. Nous verrons ainsi qu'il place les femmes au bas de l'échelle dans les dons. Nous pourrions dire que, entre placer les femmes au bas de l'échelle et les écarter complètement en les réduisant au silence, il n'y a qu'un pas à franchir.

Le silence des femmes (14,33-36). L'authenticité paulinienne¹⁹ de ces versets fait l'objet d'un débat. Nous avons choisi de prendre position pour une affirmation

19. Voir EXCURSUS à la fin du chapitre, p. 93.

paulinienne. Ce choix s'explique par la thèse de la cohérence que nous défendons dans la présente recherche et, pour des raisons évidentes, par l'idéologie théologique et sociale du genre développée par Paul et ainsi que par l'aspect littéraire.

Cette sujétion, dont Paul dit qu'elle s'accorde avec la nature de Dieu et trouvée dans « toutes les églises », établit le niveau théologique et ecclésiologique de la dernière d'une série de trois règles de Paul au regard de l'ordre dans les assemblées : que les femmes aussi soient assujetties dans les églises (14,34-36). Croire que Paul s'adresse aux femmes mariées et non à toutes les femmes, néglige la possibilité qu'il développe ses arguments à mesure que la lettre se poursuit; il augmente les restrictions à la participation des femmes au culte jusqu'à ce qu'il se sente capable de demander le silence²⁰.

La proposition affirmant que la péricope des femmes réduites au silence ne cadre pas dans ce chapitre sur la prophétie et la prière extatique, néglige également le fait que Paul a déjà perçu la prophétie des femmes et la prière comme étant controversées (11,2-16), même s'il ne les interdit pas. Enfin, la règle de Paul sur le silence des femmes dans les assemblées cadre bien dans le contexte immédiat. La forme de cette dernière règle n'est pas différente des deux précédentes au sujet de ceux qui

20 On verra différentes positions dans la section suivante.

parlent en langues et qui prophétisent. Une instruction impérative à la troisième personne à un groupe particulier est expliquée, ensuite illustrée à la forme conditionnelle (14,26-35). L'instruction de Paul sur la parole des femmes ne peut être éliminée pour cause d'interpolation ou comme aparté détaché de son argument. Alors, sa position au sommet de l'argument concernant le spirituel fait simplement ressortir tout son sens.

L'argument de Paul sur l'Esprit admet que les Corinthiens sont spirituels, mais pour lui, cela signifie que Dieu leur a assigné des dons qui les rendent interdépendants (12,1-31). Il admet leur ambition pour les choses spirituelles, mais il veut qu'ils apprennent l'amour du sacrifice lequel favorise la prophétie plutôt que l'extase en vue de bâtir l'Église (12,31-14,35). Enfin, Paul reconnaît que chacun puisse apporter une certaine contribution lors des rencontres, mais seulement quelques-uns doivent parler, à tour de rôle, afin que tous écoutent et apprennent (14,26-33). Étant donné que la parole des femmes n'est pas la question explicite à ce stade-ci du discours, chaque niveau de l'argument diminue la liberté des spirituels à s'exprimer collectivement jusqu'à demander que la plupart réfléchissent sur ce que les quelques personnes désignées ont professé. Ainsi, ce n'est pas un si grand pas à franchir que de dire que la position des femmes est de garder le silence, excepté à la maison.

Après la référence finale de Paul au Dieu de paix pour expliquer la soumission des esprits aux prophètes dans toutes les églises, Paul réduit les femmes au silence avec les deux grands coups de la loi et de la honte. Entre les deux, il fait la concession apparente qu'elles peuvent apprendre en interrogeant leur mari à la maison, signifiant probablement les pères, les fils ou les maîtres pour celles qui n'ont pas de mari. Donc, l'adresse à la deuxième personne, appliquée déjà aux prophètes avec respect, ridiculise les femmes parce qu'elles parlent en tant que source de la parole de Dieu. Paul prétend que sa mission de prédication fut la source de tout ce qu'elles connaissent et que les Corinthiens représentent une poignée seulement parmi ceux que sa prédication a rejoints (14,31,36).

Force nous est de conclure que Paul affiche une cohérence dans sa pensée au sujet des femmes et du concept hiérarchique de la supériorité des hommes.

C. 11,2-16 et 14,33-36 contrepartie socio-sexuelle de Ga 3,28c

À propos des deux textes 11,2-16 et 14,33b-36, certains interprètes²¹ croient que Paul s'adresse aux femmes mariées seulement, et qu'il veut régler leur cas en traitant cette affaire comme une affaire d'ordre moral et de pouvoir

21. Voir E. Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*; L. Fatum, *Women, Symbolic Universe*, p. 321-333; J.M. Bassler, « 1 Corinthians », p. 322-325.

social. Cette tendance trouve son fondement dans le fait qu'en 14,33-36, si Paul s'adresse aux femmes en général, il vient contredire 11,2-16. Ce passage insinue que les femmes sont inspirées et que, en tant que telles, elles prient et prophétisent dans les assemblées de la communauté.

La difficulté peut cependant être surmontée si nous admettons que cette injonction ne concerne pas toutes les femmes mais uniquement les femmes de chrétiens, puisque le chapitre 7 met en évidence que toutes les femmes de la communauté n'étaient pas forcément mariées et qu'elles n'avaient pas toutes des époux chrétiens. Elles ne pouvaient donc pas alors poser de question à leur mari à la maison. 1 Co 7,32-35 confirme l'interprétation selon laquelle l'interdiction en 14,34-36 ne s'applique qu'aux épouses²².

Par contre, d'autres²³ croient que Paul parle de relation entre hommes et femmes en général et non entre mari et épouse. Dans la section précédente, on a vu que Wire n'est pas du même avis. Quant à A. Wire, Paul ne fait pas de distinction entre femmes mariées et non mariées. Les restrictions imposées aux femmes augmentent graduellement au fur et à mesure que l'argumentation se développe, passant de la règle au sujet du voile lors de la prière et de la prophétie jusqu'à la règle du silence.

On pourrait sans doute apporter des objections à l'affirmation selon laquelle Paul s'adresse aux femmes mariées seulement et non aux femmes en général. Il est

22. E. Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*, p. 329; voir aussi L. Fatum, *Women, Symbolic Universe*, p. 71; L. Fatum, *Image of God*, note 77.

23. J. Bassler, *op. cit.*; A. Wire, *op. cit.*

vrai que le texte n'est pas très clair là-dessus.

Cependant, les termes, employés dans la péricope 11,2-16 pour désigner « hommes » et « femmes », sont respectivement ἀνὴρ – ἀνδρός et γυνή – γυναῖκός. Les mêmes termes sont utilisés en 1 Co 7 et en 14,33 b-36, et ils désignent « époux » et « épouse ». À notre avis, les trois péricopes se situent dans un contexte conjugal puisque, lorsque Paul s'adresse aux non mariés, il emploie des termes précis (cf. 7,8: « Je dis donc aux célibataires »; 7,25 et suiv. : « Au sujet des vierges »).

Toutefois, en ce qui concerne notre thèse, qu'il s'agisse des femmes en général ou des femmes mariées seulement, la question demeure la même et le résultat également : Paul s'adresse aux femmes en tant que sexe féminin et non en tant que chrétiennes à part entière.

1. 11,2-16 et 14,33b-35

Maintenant, admettons qu'il soit question de femmes mariées. Selon Paul, le cas de la subordination des femmes mariées se présente comme une affaire de pouvoir social et d'ordre moral. En effet, en 11,2-16, Paul ne peut pas exhorter comme il le fait habituellement « dans le Christ », parce que les femmes mariées dont il est question ne vivent pas dans le Christ, c'est-à-dire qu'elles ne possèdent pas les qualités nécessaires pour vivre dans le Christ. Dans la section précédente, une analyse de texte

nous indique qu'il fonde ses arguments sur la théologie de la création et la structure patriarcale de l'ordre hiérarchique (cf. versets 3 et 7). Paul considère ces femmes comme femelles, dans le sens de « sans pouvoir », « non supériorité » et « sans force ». Ne possédant rien, elles ne peuvent renoncer à rien pour le Christ. Étant des femmes mariées, elles ne peuvent tout simplement pas répondre aux normes de Ga 3,28c et 1 Co 7,34 qui leur permettraient de remplir les conditions requises pour devenir membres indépendants de la communauté chrétienne.

Nous croyons que c'est effectivement là que Paul démontre sa cohérence dans sa pensée à l'égard des femmes. Qu'il s'agisse uniquement des femmes mariées ou des femmes en général, le contrôle demeure : ou bien elles sont mariées, donc ne peuvent s'occuper des affaires du Seigneur et par conséquent se retrouvent au bas de l'échelle de la hiérarchie – c'est-à-dire « sous l'homme » – ou bien elles sont célibataires et peuvent répondre aux normes de Ga 3,28c en renonçant à leur sexualité et en « devenant mâles » – c'est-à-dire supérieures, plus près de Dieu, fortes, etc. La femme mariée ne peut pas vivre en chrétienne à part entière; elle doit se soumettre à des règles qui ne sont pas imposées aux hommes.

2. *L'idéal de Ga 3,28c (cf. 1 Co 7,34)*

Si encore, selon toute vraisemblance, il est question de femmes mariées, nous sommes dès lors devant un conflit social parmi les femmes chrétiennes elles-mêmes au sujet du comportement, du rôle et de l'identification eschatologique. Or, selon la norme eschatologique de l'existence chrétienne, telle que développée au chapitre 1, les femmes célibataires et influentes auraient davantage participé activement au travail missionnaire et communautaire que ne l'auraient fait les femmes mariées et moins influentes. Une question importante s'ensuit. Une déconstruction cohérente de Ga 3,28c et 1 Co 11,2-16 parallèlement, impliquerait-elle effectivement qu'une femme comme Phoébé notamment aurait pu être à la fois célibataire et influente? De plus, tant sa désignation significative que son rôle, sa vocation en Rm 16,1 ne présupposent-ils pas précisément une vie qualifiée d'ascétique, prescrite par les implications de Ga 3,28 avec 1 Co 7,32-35? Dans la ligne de pensée paulinienne, ces textes indiquent un renoncement à la différenciation du genre sous la forme du renoncement à la sexualité féminine, relativement à l'idéal eschatologique de l'asexualité androcentrique du Christ.

D'autre part, s'il était question des femmes en général, il s'agirait d'un contrôle exercé sur les femmes d'une autre façon. Les femmes ne peuvent toujours pas agir en chrétiennes dans le Christ de la même manière que les

hommes. La démonstration s'avère assez évidente dans la progression de l'argument de 1 Co, 11 à 14. Elles passent du droit de prier et de prophétiser, mais la tête couverte, à l'obligation d'être réduites au silence. Et si nous admettons, selon Ga 3, 28 et 7, 32-35, que les femmes non mariées sont avantagées par rapport aux femmes mariées, c'est au prix du renoncement à leur sexualité féminine.

Nous voilà donc amenée à affirmer un autre ensemble de valeurs, structurant le rôle et le comportement de ces femmes qui ont vécu selon l'idéal de Ga 3, 28c et 1 Co 7, 34 et qui ne sont donc pas limitées à leur féminité.

En 1 Co 7, 1-7; 32-35, Paul considère le mariage comme une concession, secondaire en caractère et en valeur charismatique à l'idéal eschatologique d'ascétisme. Alors, en 11, 2-16, il ne fait que maintenir ce même point de vue en affirmant que les femmes mariées sont dépendantes de leur mari et non « en Christ ». Ainsi, 11, 2-16 ne contredit pas Ga 3, 28c, mais le confirme comme sa contrepartie socio-sexuelle²⁴.

Dans la pensée plutôt androcentrique de Paul, les femmes doivent être contrôlées socialement, parce qu'elles sont des « créature de la sexualité »²⁵. Selon son schème de valeurs, l'état social du mariage et la structure patriarcale de l'ordre hiérarchique demeurent des

24. L. Fatum, *Women, Symbolic Universe*, p. 73; contre E. Schüssler Fiorenza, *op. cit.*, p. 329.

25. L. Fatum, *Image of God*, p. 80.

institutions socio-sexuelles nécessaires, justifiées par la théologie de la création.

En 11,2-16 comme en 14,33b-36, Paul manifeste l'intention de maintenir l'administration patriarcale. Dans les deux cas, sa prédication porte sur la façon de permettre aux femmes mariées d'exercer l'autorité charismatique lors des assemblées communautaires, sans compromettre l'autorité socio-sexuelle du mari. Autrement, la supériorité mâle en général et l'ordre patriarcal de l'institution de la maison chrétienne en particulier, risqueraient d'être mis en péril.

Conclusion

Pouvons-nous établir un rapport entre Ga 3,28c et les textes de 1 Co 11,2-16 et 14,33b-36? À première vue, on pourrait être porté à croire que Ga 3,28 favorise la participation des femmes puisque Paul parle de la libération de la sexualité dans le Christ comme une affirmation eschatologique de vie. Toutefois, un examen approfondi de Ga 3,28 (chapitre 1) nous a démontré que Paul ne se souciait pas de la condition des femmes en Galates. Par contre, l'analyse du verset 28c nous a menée à conclure que Paul voulait abolir les distinctions, mais en faisant en sorte que l'humanité nouvelle, l'être humain nouveau ait comme modèle le Christ, homme parfait, mâle. Ce qui

signifie pour les femmes de devoir s'en tenir à un idéal de virginité basé sur le renoncement à leur féminité.

Dans les deux autres textes (1 Co 11,2-16 et 14,33b-36), Paul maintient une hiérarchie sexuelle, selon la théologie de la création et la préchristologie. Il est imprégné du courant de hiérarchie, et ce, jusque dans les dons de Dieu.

Paul n'exhorte plus à vivre dans le Christ; ces textes traitent d'un problème d'ordre socio-sexuel. Il n'a pu résoudre ce problème autrement qu'en « théologisant » la subordination. Les éléments théologiques principaux sont présentés en 11,2-16 (cf. versets 3,7 à 9). Ces versets dévoilent une théologie hiérarchique (Dieu-Christ-homme-femme) très difficile à nier : l'homme est plus près de Dieu et du Christ que la femme, une priorité davantage soulignée dans l'usage des récits de création (versets 7 à 9).

Ces formules révèlent un potentiel idéologique²⁶. La théologie présentée dans les versets 3 à 9 est tirée des récits de la Genèse d'une façon particulière. Selon l'ordre symbolique chrétien, Paul construit la notion de la place secondaire de la femme – sous l'homme – dans l'ordre

26. David G. Horrell, « The Development of Theological Ideology in Pauline Christianity. A Structuration Theory Perspective » dans *Modelling Early Christianity. Social Scientific Studies of New Testament in its Context*, sous la direction de Philip F. Esler, London and New York, Routledge, 1995, p. 229-230.

de la création²⁷. Bien que cette théologie se situe dans un passage relié au contexte de l'assemblée, elle pourrait laisser croire à des implications plus étendues : une relation sociale de domination peut être autorisée en l'enracinant dans un modèle de création fondamentale reçu de Dieu. 1 Co 11 fournit la contribution chrétienne la plus primitive de la formule d'une idéologie théologique profondément influente et qui appuie une relation hiérarchique entre les sexes. D'une part, dans ses écrits en général, Paul s'adresse aux hommes et traite de renoncement dans le Christ, en prenant comme fondement la nouvelle création; d'autre part, lorsqu'il parle des femmes, c'est alors une question problématique qui surgit et il revient à l'ancienne création.

Paul a recours à la Genèse lorsqu'il s'agit de régler des litiges d'ordre socio-sexuel, alors qu'ailleurs, il la rejette. En effet, lorsqu'il désire établir l'ordre social et moral, il fait appel à la tradition pour justifier une hiérarchie socio-sexuelle. Par contre, lorsqu'il parle de la vie nouvelle dans le Christ, il affirme que la Loi est dépassée, que c'est une réalité ancienne.

Voilà quelques observations qui nous amènent à conclure que Ga 3,28c et 1 Co 11,2-16 pointent vers un même but.

Bien que, en apparence, nous pourrions détecter une

27. *Ibid*; cf. Francis Watson, « Strategies of Recovery and resistance: Hermeneutical Reflections on Genesis 1-3 and Its Pauline Reception », *Journal for the Studies of New Testament*, vol. 45 (1992), p. 79-103.

contradiction entre les conséquences qui se dégagent des deux textes à l'égard de la vie des femmes chrétiennes, les deux conséquences pointent vers une seule justification, en les examinant d'un point de vue cohérent, à savoir l'attitude négative envers la sexualité et envers les femmes. Quant aux conditions sociales du genre et de la sexualité, ces conséquences reflètent deux aspects du même problème : celui de la suppression des femmes.

Cette tendance de Ga 3,28c n'est-elle pas maintenue en passant par 1 Tm 5,11-15 jusqu'à Thècle²⁸, par exemple? De même, la tendance de 1 Co 11,2-16 ne peut-elle pas être suivie avec la même cohérence en passant par Col 3,18 et Ep 5,22-33 jusqu'à 1 Tm 2,9-15²⁹? C'est ce que nous tenterons de vérifier dans les prochains chapitres.

EXCURSUS³⁰

A. Les vv.33b-36 sont une interpolation.

Pour les tenants de cette affirmation, voici les éléments sur lesquels est basée cette affirmation.

1. Le sujet (« que les femmes se taisent... ») est sans lien avec celui des chap. 12-14.
2. Ces versets interrompent fâcheusement les instructions concernant les prophètes.
3. Ils sont en contradiction avec 11,5.
4. L'invocation de la Loi à titre de règle disciplinaire n'est pas paulinienne.
5. L'expression « les Églises des saints » est étrangère à Paul.

28. Cf. chapitre 6 de la thèse.

29. L. Fatum, *Image of God*, p. 81.

30. C. Senft, *op. cit.* p. 182-183; J. M. Bassler, *op. cit.*, p. 328; E. Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*, p. 328-333; A. Wire, *The Corinthian Women Prophets*, p. 146-158

- B. Les versets 14,33b-36 sont une injonction paulinienne authentique.

D'un point de vue exégétique, d'autres croient que l'on doit les accepter à l'intérieur du contexte. Différentes solutions à ce problème furent proposées.

1. Certains ont suggéré que la prière et la prophétie décrites au chapitre 11 avaient été faites pour les moments où la femme est à la maison, alors que le silence était imposé aux femmes dans l'église. Toutefois, rien ne suggère un milieu domestique au chapitre 11. Le chapitre 14 établit plutôt clairement les assemblées du culte comme milieu approprié à la prière et à la prophétie
2. D'autres voient un contraste entre le discours inspiré (chapitre 11) que Paul permet et le bavardage non inspiré (chapitre 14) qu'il ne permet pas. Cependant, le langage d'injonction au chapitre 15 couvre plutôt clairement toutes les formes de discours.
3. Certains affirment que Paul applique la règle du silence aux femmes mariées, alors qu'il accorde aux femmes saintes, non mariées (7,34), le droit de participer activement et oralement au culte. Mais Paul ne signale pas, comme il le fait au chapitre 7, que différents groupes de femmes sont interpellés.
4. Certains attribuent les différences à un changement d'attitude de Paul. Au chapitre 11, Paul présuppose une pleine participation des femmes dans les assemblées du culte, mais son souci grandissant au sujet des pratiques chaotiques à Corinthe le conduit à un revirement malheureux en 14,33b-36. Dans l'intérêt de l'ordre, différents groupes, incluant les femmes, reçoivent l'ordre de garder le silence (14,28,30,34-35). Les paroles aux femmes ont toutefois une qualité que l'on ne retrouve pas dans les paroles adressées aux autres groupes. Cependant, elles sont présentées comme universellement valides, ce qui est incohérent avec un développement à cet effet à Corinthe.

Chapitre III

LES FEMMES MISSIONNAIRES : APÔTRES OU FEMMES VIRILES Romains 16

Introduction

La lettre de Paul aux Églises chrétiennes romaines traite explicitement des femmes de façon périphérique. Un des casse-tête de cette lettre aux Romains est la lettre de recommandation de Phoébé, ministre de l'Église de Cenchrées, et les salutations aux nombreuses femmes, les deux contenues dans le chapitre 16. De plus, ce chapitre pose un problème de critique littéraire. Rm 16 est un ajout au traité théologique de Paul adressé aux églises romaines qui porte à confusion. La présence des femmes suggère la disjonction entre l'historique (c'est-à-dire le particulier) et le théologique (c'est-à-dire l'universel). Cette disjonction a continué à marginaliser l'expérience vécue des femmes et leurs intérêts interprétatifs et théologiques, même dans le contexte courant¹. Nous aborderons donc ces difficultés dans le présent chapitre.

Dans la première partie, nous tenterons de comprendre le cadre idéologique de l'épître aux Romains ainsi que la façon dont Paul passe des catégories du genre aux arguments

1. E. Castelli, « Romans », dans *Searching the Scriptures . A feminist Commentary*, Elizabeth Schüssler Fiorenza, New York, Crossroad, 1994, vol. ii, p. 272-300.

théologiques pour justifier une hiérarchie sexuelle. Les études de la rhétorique de Paul ont démontré qu'il utilise une variété de discours dans ses écrits afin de faire ressortir certains arguments théologiques. Parmi ces discours, nous examinerons les discours dualiste, mythique et légal, dans le but de voir les répercussions qu'ils peuvent avoir sur la vie des femmes chrétiennes romaines.

La deuxième partie abordera d'abord le problème d'authenticité du chapitre 16. La présence des femmes sera traitée dans le chapitre. Enfin, nous établirons un rapport entre leur absence dans l'épître en général et leur présence en si grand nombre dans ce dernier chapitre.

A. Des catégories sociales aux arguments théologiques

Nous examinerons deux aspects dans cette section. Premièrement, dans la lettre aux Romains, certains textes de Paul mentionnant des femmes ne sont pas « à propos » des femmes. Cependant, Paul les utilise de façon figurative pour présenter un argument sur autre chose. En d'autres mots, il se sert des femmes pour élaborer, construire sa pensée (c'est la formule « *use women to think with* » de Karen King)². Deuxièmement, cette lettre, qui constitue le plus important traité théologique de Paul, nous frappe par l'absence de références explicites aux femmes, sauf le chapitre 16.

2. *Ibid.*

Ainsi, l'un des thèmes de cette lettre est l'inclusion; lorsque Paul utilise des catégories pour parler de l'homme, doit-on supposer que les femmes sont incluses dans ces catégories? Ce n'est pas toujours évident. L'inclusion pose encore des problèmes d'interprétation, puisque Paul place son intérêt idéologique dans la création de l'image de l'humain universel. L'intérêt particulier que nous portons à ce travail, est de comprendre la relation entre le langage imagé et les métaphores utilisés, d'une part, et l'idéologie du texte, d'autre part. Comment utiliser une méthode interprétative d'inclusion alors que le texte fait appel aux discours qui impliquent la spécificité et ce, pour faire des remarques sur l'universalité³? Ces questions rejoignent, de toute évidence, les questions de l'ambiguïté, de l'ambivalence, de la cohérence du discours de Paul sur le genre.

1. Du discours de la sexualité au discours théologique

Deux textes, dans lesquels les femmes sont des figures servant à une tout autre forme d'argument théologique, attirent particulièrement notre attention. Les cas de ces femmes sont des exemples du croisement des discours sur la sexualité et des discours théologiques. Le premier concerne les femmes dans leurs relations homosexuelles en

3. *Ibid*, p. 284.

Rm 1,18-32 et le deuxième réfère à l'exemple des femmes mariées en Rm 7,1-6.

La référence aux femmes en Rm 1,18-32 se révèle être la seule référence biblique des femmes impliquées dans des relations amoureuses avec quelqu'un du même sexe. Dans ce passage, la position de Paul sur l'homosexualité s'accorde avec la littérature écrite à l'époque romaine. Ce qui intéresse particulièrement Paul ici, c'est la menace que représentent de tels rapports sexuels pour la hiérarchie naturelle des sexes⁴.

Le passage nous offre plutôt une partie du cadre idéologique où se vit cette réalité de l'homosexualité des hommes et des femmes dans l'antiquité⁵. Paul utilise la relation homosexuelle des hommes et des femmes, non pas comme thème principal, mais afin de faire ressortir un autre point : l'idolâtrie et la punition de Dieu envers ceux qui la pratiquent. Il les identifie comme « ceux qui ont adoré et servi une créature plutôt que le Créateur », et ces désirs sont des « passions avilissantes » pour « des rapports contre nature ». En d'autres mots, dans ce passage, la sexualité est néanmoins liée intégralement à une observance religieuse convenable et, en effet, à une

4. Bernadette J. Brooten, *Love Between Women. Early Christian Responses To Female Homoeroticism*, Chicago-London, University of Chicago Press, p. 189-302.

5. Bernadette J. Brooten, « Paul's Views on the Nature of Women and Female Homoeroticism », *Immaculate and Powerful : The Female in Sacred Image and Social Reality*, sous la direction de Clariss W. Atkinson, Constance E. Buchanan et Margaret R. Miles, Boston : Beacon, 1985, p. 81.

relation convenable entre les humains et le divin, alors que ce n'est pas le sujet principal de la discussion en tant que telle.

Brooten démontre de façon convaincante que Paul utilise un langage imagé pour parler de l'homosexualité dans ce cas-ci. Ce langage est lié de façon complexe à son interprétation de la relation convenable entre l'humanité et la divinité, ainsi qu'à son interprétation de l'ordre immuable de la création. L'homosexualité menace cet ordre. Cette démonstration s'oppose à l'argument voulant que la position de Paul dans ce passage soit soumise à des conditions sociales et ainsi facilement séparée de son évangile plus universel. Ainsi, on ne peut écarter son langage imagé sans remettre en question le cadre entier dont il fait partie :

Consistency would... require that if one declares Romans 1:26 (and 27) not to be normative for theology, one cannot adopt the rest of Pauline theology and theological anthropology. Therefore, a careful analysis and fundamental rethinking of Paul's theology is required⁶.

Si l'on prend l'affirmation théologique profonde de E. Schüssler Fiorenza au sérieux, à savoir que, dans le texte, tout ce qui ne contribue pas à la libération de l'individu ne peut prétendre être parole de Dieu⁷, de même, on doit remettre en question Rm 1,18-32, non seulement pour

6. *Ibid*, p. 81.

7. E. Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*, p. 73.

ce que ce texte dit, mais aussi pour la façon dont il a été utilisé historiquement.

Le concept de hiérarchie est très bien ancré dans l'idéologie paulinienne. On a tendance à voir chez Paul une dichotomie entre le social et le théologique. En effet, on a essayé d'excuser ses dures paroles envers les femmes en 1 Corinthiens en évoquant la thèse de la différence entre le discours disciplinaire et le discours théologique. La même situation se présente ici. On tente d'excuser Paul en faisant appel à l'argument du social distinct de l'aspect religieux. À notre avis, ce sont là des aspects indissociables dans la pensée paulinienne.

En Romains 7,1-6, Paul nous offre un exemple différent du recours aux femmes pour imager sa pensée. En effet, Paul utilise l'analogie des obligations de la femme mariée envers son mari pour exprimer l'obligation des chrétiens envers la Loi : une analogie gauchement construite⁸. L'utilisation de cet exemple particulier de la Loi juive pour faire remarquer la fin de l'obligation à la Loi nous intéresse particulièrement dans cette analyse. Dans ce cas-ci, Paul parvient à faire ressortir son argument au sujet de la Loi en se référant à une relation hiérarchique socialement établie. La relation légalement constituée de l'épouse au mari devient une analogie de la relation d'une personne à la Loi, cette personne étant sous la Loi. Paul

8. E. Castelli, *op. cit.*, p. 283-284.

utilise cette relation hiérarchique reconnue pour mettre en lumière son argument au sujet d'une autre relation hiérarchique. Ainsi, la personne sous la Loi est à l'épouse, ce que la Loi est au mari.

Paul choisit son exemple en fonction de son auditoire : « je parle à des gens compétents en matière de loi » (7,1). Ce qui exige moins d'explications et par le fait même est plus efficace. Cet exemple, qui paraît ordinaire, lui permet de réinscrire la relation telle qu'elle est constituée; il assure de la sorte la vision du rôle des femmes sur laquelle repose son argument (de la même façon que d'autres auteurs utilisent les rôles sociaux et du genre comme métaphores et analogies). Voilà le sens de l'expression « *use women to think with* ».

En somme, dans chacun des deux exemples discutés ici, la situation sociale des femmes ne constitue pas le sujet de la pensée développée, qu'elles soient lesbiennes ou femmes assujetties aux hommes dans le mariage. C'est plutôt l'idéologie entourant ces situations sociales qui mobilise et permet les arguments théologiques de Paul, d'une part concernant l'idolâtrie et, d'autre part concernant la contingence des obligations des chrétiens envers la Loi. Dans chaque cas, la subordination des femmes aux hommes – c'est-à-dire le statut relatif des femmes dans l'ordre de la création (reproduit dans les relations entre hommes et femmes) – offre à Paul des

métaphores particulièrement pertinentes à ses propos théologiques. Ces métaphores furent très utiles à Paul; elles sont tissées à sa théologie et difficilement dissociables de celle-ci. En faisant usage de telles métaphores, Paul (par inadvertance ou non) a réinscrit les hiérarchies du genre, ancrées dans sa pensée.

Encore ici, bien que la lettre aux Romains ne concerne pas les femmes en tant que telles, lorsqu'il s'agit de questions du genre ou de la sexualité, Paul est très cohérent dans son discours. Il préconise la hiérarchie sexuelle sur laquelle il fonde sa pensée.

À l'intérieur de ce discours théologique, Paul s'approprie différentes formules qui soulignent cette tendance hiérarchique de sa pensée théologique.

2. Appropriation de différents discours chez Paul

Pourquoi parler des différents styles de discours utilisés par Paul? Car à travers les discours, on peut déceler l'idéologie théologique de Paul et ses fondements lesquels reviennent en filigrane ici comme ailleurs (p. ex. : Ga 3,28; 1 Co 11,2-16; 14,33-36). Comme cette lettre est généralement considérée comme une lettre-traité, soit « à caractère nettement théologique et didactique⁹ », comment devrait-on interpréter ce phénomène récurrent, lorsque Paul utilise certains termes en principe,

9. Günther Bornkam, *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 136.

génériques et de toute évidence exclusifs au genre féminin? Il en est de même de l'usage d'exemples et de métaphores qui incluent (intentionnellement ou non?) des femmes. La présente section sert à démontrer une fois de plus que Paul est imprégné de cette idéologie du genre qui refait surface dans tous ses discours. L'absence virtuelle de références explicites aux femmes dans la lettre en général et leur présence en grand nombre au dernier chapitre de celle-ci sont très frappantes et en même temps éveillent des soupçons.

Dans l'étude des trois types de discours de Paul, nous verrons apparaître la cohérence dans la pensée paulinienne sur l'idéologie du genre en lien avec son discours sur les femmes en 1 Corinthiens et en Ga 3,28 (traité dans les chapitres précédents).

a) *Discours dualiste*

La logique de *Romains* repose sur un mélange de dualisme herméneutique et philosophique. Le dualisme est un système qui explique la nature des choses par un recours à l'opposition binaire, arrangeant toutes les idées, les choses et les phénomènes en paires d'éléments mutuellement exclusifs¹⁰. Les oppositions bon – mauvais, idéal – réel, mâle – femelle, divinité – humanité, ciel – terre, esprit –

10. Elizabeth V. Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston, Beacon, 1988; Judith Butler, *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990.

corps, liberté – esclavage constituent quelques-unes des nombreuses oppositions possibles qui peuvent être appelées dualistes. De plus, dans les systèmes dualistes, le premier membre de chaque paire en vient à être relié analogiquement au premier membre de chaque groupe; de même, le deuxième membre de chaque groupe est construit comme l'analogue de tous les autres deuxièmes membres. Trouvant son articulation classique dans la philosophie de Platon, le dualisme, dans une très forte proportion, a caractérisé la pensée de la Méditerranée ancienne et a grandement influencé la pensée de Paul.

Au regard de la recherche féministe, le problème du dualisme n'est pas seulement l'opposition binaire elle-même; c'est également le fait que l'opposition créée n'est jamais équilibrée mais représente plutôt une relation hiérarchique, tel que le suggèrent les paires énumérées ci-dessus. Lorsque Platon faisait une distinction entre l'être et le devenir, l'idéal et le réel, il attribuait une valeur plutôt positive au premier membre de la série parce qu'il avait compris le domaine de l'être (l'idéal) comme étant interchangeable et parfait, alors que le domaine du devenir (le réel) était sujet à l'altération, à la déchéance, et à la transformation. Le dualisme hiérarchique continua à dominer la scène philosophique au II^e siècle.

Dans les écrits de Paul, l'influence d'un tel discours dualiste est omniprésente. On trouve un exemple particulièrement explicite au chapitre 8, où Paul caractérise la vie dans l'esprit en opposition à la vie selon la chair.

Le langage de ce passage pose de nombreuses difficultés pour l'analyse féministe¹¹. Étant donné que la femme ou le féminin est associé de façon routinière à la chair et au corps dans le dualisme platonique, comment expliquer que le langage imagé de la vie dans la chair soit utilisé pour signifier le péché et la mort?

Quand la figure du féminin est idéologiquement alignée à la chair, comment les femmes doivent-elles comprendre leur position à l'égard de cette vision du monde?

Le dualisme est le fondement de la rhétorique paulinienne, non seulement au chapitre 8, mais aux chapitres 9 à 11. Les dichotomies entre la chair et l'esprit, la chair et la promesse, la mort et la vie, l'esclavage et la filiation sont reliées à l'interprétation que Paul fait des Écritures dans la lettre et sont toujours présentées de façon hiérarchique.

Somme toute, il est remarquable que l'opposition femelle-mâle ne soit pas explicitement mentionnée en Romains. Toutefois, deux raisons nous permettent de penser qu'il n'est pas exagéré de la voir de manière implicite.

11. E. Castelli, *op. cit.*, p. 285.

Premièrement, la structure du dualisme est présente partout dans la lettre (incluant sa dimension analogique) et, dans le contexte gréco-romain, l'opposition mâle et femelle constituaient un élément fondamental dans le dualisme hiérarchique entrecroisé qui a dominé les discours philosophiques de l'époque. Deuxièmement, au seul endroit où il est fait allusion au genre, dans la lettre (1,18-32), il est clair que la relation appropriée entre les hommes et les femmes est une relation de hiérarchie naturelle.

L'écho de cette conception est également perceptible dans la référence à la femme assujettie à l'homme en 7,2 (« la femme est liée à son mari par une loi tant qu'il vit »). Par conséquent, bien que Paul n'invoque pas le dualisme du genre explicitement dans la lettre, ce concept se manifeste implicitement et par analogie dans d'autres langages imagés dualistes, tissé à la théologie de la lettre.

Encore une fois, comme on ne peut ignorer la position difficile vis-à-vis de l'homoérotisme dans la première partie de la lettre, de la même façon, on ne peut exclure l'usage minutieux du dualisme dans la lettre sans remettre en question l'argument entier.

b) *Discours mythique*

En Romains, Paul fait appel à deux figures mythiques de l'Écriture pour faire ressortir deux points centraux de la lettre – Adam (afin d'expliquer la nature salvatrice de la

mort et la résurrection du Christ) et Abraham (pour démontrer le rôle central de la foi dans l'établissement de l'alliance de Dieu avec les descendants d'Abraham).

Dans le cas de l'appel de Paul aux traditions d'Adam (Rm 5,12-31), le récit de la Genèse n'est jamais cité. La figure d'Adam est simplement invoquée et présentée comme une « figure de celui qui devait venir » (5,14).

Dans la RSV¹² et dans la TOB¹³, la traduction du terme ἄνθρωπος par le mot « homme » dans le passage précité, masque le sens générique; en effet, ce qu'Adam et le Christ ont en commun ce n'est pas le genre (mâle et femelle) mais la nature humaine. Ce passage affirme que le péché, créé par l'action humaine, est annihilé par l'« acte de justice », une action humaine. Cependant, le passage suggère la question de l'importance du genre (masculin – féminin) dans le salut, à savoir si une femme (Ève, par exemple) pourrait représenter ici une « figure de celui qui devait venir ». À l'examen dans le Nouveau Testament, d'un autre passage évoquant le récit d'Adam et Ève dans la Genèse, 1 Tm 2,8-15, on s'étonne de ce que le salut ne revienne pas aux femmes en raison de leur ressemblance avec le Christ (τύπος), mais plutôt parce qu'elles portent des enfants. La question demeure, toutefois : même si l'argument avait fonctionné, la femme aurait-elle été lue

12. Revised Standard Version.

13. Traduction oecuménique de la Bible.

aurait-elle été lue comme « figure » du Christ? Étant donné le cadre idéologique dans lequel cet argument est lancé, seul un homme peut fonctionner rhétoriquement comme une figure générale ou universelle, alors qu'une femme aurait certainement été reléguée à la position du particulier (cf. chapitre premier de cette thèse et aussi le discours dualiste ci-dessus).

Paul évoque une autre tradition mythique de l'Écriture dans son argument en Romains, le récit d'Abraham, récit que l'on trouve aussi dans la Genèse.

Il caractérise Abraham comme ancêtre selon la chair. En effet, les traditions d'Abraham sont des récits tout à fait incarnés. Cependant, alors que l'on pourrait bien lire les récits scripturaux de la rencontre d'Abraham et de l'alliance faite avec Dieu comme un ensemble d'événements fondamentalement obtenus par l'entremise de la chair, Paul rend contingente la composante charnelle de la transaction : la circoncision. Ce qui est significatif dans le récit sacerdotal des événements prescrivant la circoncision, c'est qu'il lie essentiellement la circoncision à la génération : la relation spéciale entre Dieu et Israël est unie à la reproduction physique du peuple d'Abraham, marqué par la circoncision¹⁴.

14. H. Eilberg-Schwartz, « The Fruitful Cut : Circumcision and Israël's Symbolic Language of Fertility, Descent, and Gender » dans *The Savage in Judaism: An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. 141-176; cité par Castelli, *op. cit.*, p. 288.

Alors que la tradition sacerdotale lie la notion théologique de l'alliance à la réalité corporelle vécue des hommes d'Israël, de son côté, Paul cherche à créer une séparation radicale entre le concept d'élection et l'expérience corporelle. En ceci, son herméneutique reflète le contenu de sa pensée : il privilégie le spirituel et rend contingent le charnel.

Quelques conséquences émergent de l'usage du récit d'Abraham. Tout comme l'usage du dualisme philosophique de Paul, où il donne clairement à l'esprit une plus haute valeur qu'à la chair, sa spiritualisation du récit d'Abraham réprime la dimension corporelle du récit raconté en premier. Il est difficile d'y trouver une signification pour les femmes, particulièrement quand, dans chaque récit, la circoncision concerne ce qui arrive aux corps mâles.

Paul désincarne le texte, éloignant les termes du débat sur la pratique corporelle et l'amenant vers un plan spirituel. Lorsque, par définition, la femme se situe sur le plan charnel dans la pensée méditerranéenne et chrétienne de l'époque, on peut déjà imaginer les conséquences de l'usage de ces traditions.

c) *Les discours légaux*

L'herméneutique de Paul est acceptable à l'intérieur du contexte du judaïsme hellénistique, ses intérêts se trouvant aussi situés à l'intérieur de ce cadre. En

regardant le déploiement des discours légaux de Paul, notre étude se concentrera sur deux traditions légales différentes : la tradition religio-légale entourant la circoncision et les traditions gréco-romaines civiles légales rattachées à l'adoption. Quand Paul emprunte ces deux discours légaux pour parler du statut ontologique des chrétiens à l'égard de Dieu, cela soulève des questions pour les interprètes féministes au sujet de l'inclusion des femmes dans le langage ou encore de la compétence des métaphores utilisées pour inclure les femmes¹⁵.

Tel que noté dans cette discussion, la circoncision (qu'elle soit promulguée littéralement ou comprise métaphoriquement) demeure spécifiquement un geste envers les corps mâles, au moins dans le contexte de la religion israélite ancienne et du judaïsme (avec toute autre culture). Même si le terme « circoncision » fonctionne de façon métaphorique, il continue à faire référence à une pratique vécue, avec des conséquences spécifiques pour une sorte de corps et non pour l'autre. Ceci signifie toutefois que la subjectivité normative a continué à appartenir aux hommes dans les deux systèmes. En effet, dans les deux cas, le langage de la circoncision était recevable pour parler de la relation entre les humains et le divin. Le langage et le discours créent le cadre à l'intérieur duquel l'expérience est englobée et comprise.

15. E. Castelli, *op. cit.*, p. 285.

Ainsi, l'usage du terme « circoncision » (que ce soit de l'organe sexuel mâle ou des coeurs) marque l'alliance avec Dieu, limite l'inclusion idéologique des femmes comme participantes à part entière dans chaque communauté.

Pour décrire la relation spéciale des chrétiens à Dieu en Romains, Paul emploie une métaphore légale de l'adoption plutôt différente de celle en usage dans le discours légal. En 8,15, Paul établit en opposition l'esprit de l'esclavage (πνεῦμα δουλείας) et ce que la RSV et la TOB traduisent comme « fils adoptifs » (πνεῦμα υἱοθεσίας). C'est par ce deuxième esprit, ce πνεῦμα υἱοθεσίας, que « nous » pouvons appeler Dieu « Ἀββὰ ὁ πατήρ (Père) » et que « nous sommes enfants de Dieu et si nous sommes enfants donc nous sommes héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers de Christ » (8,15-17). Plus loin, en 8,23, Paul ajoute que « nous aussi qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement, attendant l'adoption comme fils » (υἱοθεσίας), « la délivrance pour notre corps ». Dans les deux cas, l'adoption comme fils, s'avère cruciale pour prétendre à un droit légitime au salut. Les femmes sont-elles incluses dans cette formule?

La difficulté provient de l'absence de témoignages dans l'antiquité étant donné que l'utilisation légale, documentaire et inscriptionnelle de υἱοθεσίας était inclusive dans tous les cas.

Certes, l'utilisation que fait Paul de ce langage n'est pas intentionnellement dirigée vers l'exclusion des femmes, mais, il en résulte une exigence déséquilibrée du genre, de sorte que les femmes doivent « devenir mâles » avant de pouvoir devenir héritières.

The evidence suggests, however, that Paul's metaphor is a gender specific one, as it probably presupposes the priority of the privileges of sons over those of daughters. Even though Paul may not intend to exclude women from the ranks of the sons of God, for a woman to appropriate this metaphor, there is one step to be taken before she can participate in the « adoption » Paul describes. She must have maleness conferred upon her before she can be made a son. She must take an additional step up the hierarchical ladder, which for Paul ascends woman, man, Christ, God. The editors of the *Inclusive Language Lectionary*, by rendering *huiiothesia* in Rom 8:23-24 with « adoption as children », are attempting to deal with this problematic language by introducing a new metaphor which is more easily appropriated by women on the congregational level. The question is whether or not it is a faithful rendering of Paul's metaphor, which seems to have been gender specific, and not gender inclusive¹⁶.

Tout comme l'usage de la circoncision en tant que métaphore, le langage d'adoption fait appel à l'expérience des hommes comme étant l'expérience humaine normative.

L'emploi des discours légaux dans les écrits de Paul, et dans cette lettre en particulier, démontre sa tendance générale envers l'écrit stratégique. On peut être confondu par le rejet de l'interprétation traditionnelle de la Loi juive, d'une part, et l'appropriation facile des métaphores dérivant de la tradition séculière légale, d'autre part.

16. Voir E. Castelli, *op. cit.*, note 35: ouvrage non publié de Kathleen E. Corley, « Women's Inheritance Rights in Antiquity and Paul's Metaphor of Adoption ».

Mais plus encore, on peut être étonné par les incohérences apparentes à l'égard de la Loi juive elle-même, rejetant ses capacités d'accorder l'identité et le statut religieux, mais, par contre, conservant son aptitude à limiter la sexualité.

Idéologiquement, lorsque Paul utilise la « circoncision » comme synecdoque pour « la Loi » dans l'ensemble, il a certainement exclu les femmes de sa rhétorique. Cependant ceci ne signifie pas que les femmes ne faisaient pas partie des communautés juives fidèles à la Loi, ni des communautés chrétiennes juives luttant pour se situer dans un cadre toujours en émergence.

Ce que l'on doit retenir, de cette première partie, c'est que l'idéologie entourant les hiérarchies du genre est inscrite dans sa pensée et qu'elle se confond à ses arguments théologiques. Par exemple, le discours dualiste chez Paul, se situe au niveau des oppositions esprit – chair, attribuant une valeur positive à la première et une valeur négative à la deuxième. En plaçant les catégories du genre en opposition, il utilise le même modèle dualiste, homme – femme. Ainsi, l'homme est placé sous le concept de vie dans l'esprit et la femme, sous le concept de vie dans la chair¹⁷. Il associe donc la femme à la faiblesse, au

17. Nous ne voulons pas imputer à Paul une identification de la femme à la « sarx ». Voir Mireille Brisebois, *Saint-Paul. Introduction à Saint-Paul et à ses lettres*, Montréal, Éditions paulines, 1984, p. 89-100 : « Paul personifie la chair en en faisant la force du Mal, ennemie de Dieu, hostile à l'Esprit. La

péché, à la mort, bref aux choses terrestres, tandis que l'homme est associé à l'idéal, au parfait, au céleste. Ce type de discours nous rappelle celui de 1 Corinthiens et de Ga 3,28. Nous avons le même parallèle dans le discours mythique. Ce dont nous avons discuté au chapitre 1 au sujet de Ga 3,28, nous le retrouvons dans l'utilisation des figures d'Adam et d'Abraham alignées avec celle du Christ (figure de celui qui doit venir, du salut). Par conséquent, l'homme se trouve associé à ces figures; par contre, la femme, elle, est associée à Ève, figure négative. L'importance du genre dans le salut est assez frappante dans le discours de Paul. Finalement, l'usage des termes « fils adoptifs » et « circoncision » rappellent encore une fois l'importance du genre. Bien que ce soient des métaphores, elles sont tout de même basées sur l'expérience humaine, l'expérience des hommes. Doit-on supposer que les femmes sont incluses dans ces formules? Cette idéologie a-t-elle une incidence sur la pratique missionnaire des communautés pauliniennes?

« chair » c'est la personne tout entière, mais considérée dans sa fragilité, dans sa faiblesse et dans sa mortalité ». À la suite de M. Brisebois, nous soutenons que, dans le système dualiste de Paul, la femme est implicitement associée à cet aspect matériel du monde. Voir aussi R. Lehm, « Dualisme » dans *Le Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, sous la direction du Centre informatique et Bible, Abbaye de Maredsous, responsable scientifique Pierre-Maurice Bogaert, Paris, Brepols, 1987, p. 366.

B. Les femmes en Romains 16

1. Romains 16 : une addition tardive

La différence entre le discours hautement théologique de Romains 1 à 15 et les nombreuses salutations très conviviales du chapitre 16, crée des doutes quant à la place de ce dernier dans la lettre aux Romains.

Cette lettre ayant apparemment circulé sans les salutations, certains interprètes ont suggéré que ce chapitre puisse appartenir à une autre lettre.

La sévérité du ton de Rm 16,17-20, contrastant avec celui de l'épître a étonné. On a remarqué certains contacts avec les thèmes des Pastorales¹⁸.

On croit que cette longue liste de salutations aurait été placée par erreur à la fin d'une autre lettre, perdue. Elle aurait été écrite à peu près en même temps que l'épître aux Romains, peu après le départ d'Éphèse, et adressée à cette communauté. Il est vrai que ce fragment suppose la connaissance du danger d'hérésie menaçant la communauté, épisode dont le reste de l'épître aux Romains ne parle pas (16,17-20, étroitement apparenté à Ph 3). Si cette supposition s'avère exacte, ce fragment d'une épître

18. TOB, « Épître aux Romains », Paris, Cerf, p. 476 : cf. la note du chapitre 15 : « Certains soulignent la parenté existant entre Rm 16 et le ton et la problématique des Épîtres pastorales. Cela a conduit parfois à soutenir l'hypothèse selon laquelle ce chapitre n'aurait pas appartenu, à l'origine, au corps de l'épître, mais serait une addition tardive; on s'est demandé comment Paul connaissait tant de monde - Rm 16,1-16 - dans une ville où il n'était jamais allé ».

aux Éphésiens aurait été rédigé, en même temps que l'épître aux Romains, avant le dernier voyage de Paul à Corinthe. Cette liste de salutations a-t-elle fait partie d'une lettre particulière dont le reste se serait perdu, ou a-t-elle été jointe à une copie de l'épître aux Romains adressée par l'apôtre à Éphèse¹⁹?

Un aperçu des arguments en faveur de cette dernière théorie nous aidera à mieux comprendre le problème que pose ce chapitre²⁰. Premièrement, la longue liste de salutations conviviales en Rm 16,3-16 présuppose que Paul connaissait un grand nombre de personnes dans une communauté que, soi-disant, il n'avait jamais visitée. De plus, le contenu théologique et les conséquences de la lettre rendent cette liste de salutations inappropriée. Deuxièmement, les « premiers convertis d'Asie » mentionnés en 16,5 se seraient plutôt trouvés à Éphèse, non à Rome. Si cette lettre avait été adressée aux Romains, il aurait semblé inutile de mentionner spécifiquement les premiers convertis d'Asie. Par exemple, on sait que Prisca et Aquila, recommandés par Paul en 16,3-5, furent expulsés de Rome et se sont à un moment donné installés à Éphèse

19. G. Bornkam, *op. cit.*, p. 333-334; Simon Légasse, *Paul apôtre*, Québec : Fides, 1991, p.173.

20. Voir Peter Lampe, « The Roman Christians of Romans 16 », *The Romans Debate* (éd. rev.), Peabody, M.A., Hendrickson, 1991, p. 216-130, pour une théorie en faveur de Rm 16 comme partie originale de la lettre aux Romains; Carolyn Whelan, « Amica Pauli : The Role of Phoebe in the Early Church », *Journal for the Studies of New Testament*, vol. 49 (1993), p. 72; cf. note 12-13 pour une liste des interprètes en faveur et contre cette théorie.

(cf. Ac 18,2.18.26 et 1 Co 16,19). Troisièmement, les sévères avertissements contre ceux « qui ont créé divisions et scandales » ne s'accordent pas très bien avec le reste de la lettre, ni dans le ton ni dans le contenu.

Quatrièmement, 15,33 expose une fin épistolaire caractéristique de Paul, comme 16,20. La répétition de formules de conclusion apparaît superflue et ne ressemble pas à Paul. Enfin, nulle part ailleurs Paul ne salue autant d'individus à la fin d'une lettre.

Les femmes nommées dans ce chapitre sont appelées collaboratrices, apôtres, missionnaires, ce qui ne manque pas d'étonner. Quels étaient vraiment la portée ou le sens attribués à ces qualifications? Paul ferait-il preuve d'incohérence flagrante entre son discours des chapitre 1 à 15 et ses salutations au chapitre 16 quant à sa vision des femmes? Examinons ce que nous pouvons en déduire au sujet de Phoébé et des femmes nommées, soit individuellement, soit en couple.

2. La présence des femmes en Rm 16

Par définition, les femmes sont exclues des rôles de leadership et ainsi ne peuvent être apôtres. Quand une femme est appelée apôtre, soit elle n'est pas apôtre ou elle n'est pas femme. Devenir mâle s'avère l'exigence pour représenter le Christ. Quelle était la portée réelle du rôle de la femme dans cette communauté?

2.1 L'énigmatique Phoébé

Le chapitre 16 s'ouvre comme une lettre de recommandation pour Phoébé, la διάκονος de l'église de Cenchréess et la προστάτις pour plusieurs personnes incluant Paul lui-même (16,1-2). Depuis longtemps, son rôle dans l'église primitive fait l'objet de débat. A priori, le problème se situe au niveau d'une mauvaise interprétation de la terminologie que Paul utilise pour la décrire : διάκονος et προστάτις.

De façon routinière, les missionnaires chrétiens itinérants étaient porteurs de lettres d'introduction, lorsqu'ils parcouraient les églises où ils arrivaient en étrangers. L'existence d'une telle lettre de recommandation nous démontre que les femmes, comme les hommes, voyageaient en tant que missionnaires à l'époque des tout débuts de l'église.

Le titre de διάκονος que Paul utilise pour décrire Phoébé, est traduit par « ministre » dans la TOB et par « diaconesse » dans la RSV et la Bible de Jérusalem. Une manoeuvre curieuse qui met en lumière le caractère interprétatif de la traduction. Le terme grec est grammaticalement masculin : il n'a pas été féminisé, tel que le suggère la traduction. Et rien ne nous porte à croire que, pour Paul, la tâche de Phoébé était différente de celle de Timothée, à laquelle il fait référence en 1 Th 3,2 en employant le même terme, par exemple.

Cependant, les commentateurs et les traducteurs ont montré une forte réticence à reconnaître Phoébé comme occupant un rôle de leadership d'une telle importance. Ils soutenaient plutôt une argumentation circulaire basée sur une affirmation de fond à l'effet que les femmes ne pouvaient pas avoir tenu de telles positions de « leadership ». Ainsi, quand une femme est nommée à un poste qui dénote ordinairement un rôle de leadership, le titre ne peut alors signifier ce qu'il signifiait lorsqu'il était à un homme. En traduisant le terme *διάκονος* par « diaconesse », les traducteurs insinuent que la tâche de Phoébé est analogue à celle de la diaconesse chrétienne plus tardive, laquelle occupait un poste beaucoup plus limité et ne possédait qu'une autorité beaucoup plus circonscrite²¹.

Une manoeuvre similaire se produit avec le titre de *προστάτις*, un mot qui apparaît seulement ici dans le Nouveau Testament. Ce mot est la forme féminine du nom masculin *προστάτης*, qui est ordinairement traduit par les termes tels que leader, chef, président, patron, gardien, protecteur²². Quand le terme apparaît en référence à la femme, les interprètes s'assurent de priver le terme de toute résonance d'autorité. Ils féminisent le contenu des mots et de leur structure grammaticale :

21. E. Castelli, *op. cit.*, p. 276; E. Schüssler Fiorenza, *op. cit.*, p. 246-247; Susanne Tunc, *Brèves histoires des femmes chrétiennes*, Paris, Cerf, 1989, p. 88-91.

22. E. Castelli, *op. cit.*, p. 278.

Prostatis, which occurs only in NT, cannot in the context have the juridical sense of the masculine form, i.e., the leader or representative or a fellowship... There is no reference then to a "patroness" ... Women could not take on legal functions, and according to Revelation only in heretical circles do prophetesses seem to have had official ecclesiastical powers of leadership... The idea is that of personal care which Paul and others have received at the hand of the deaconess²³.

On pourrait réfuter l'argument de Käsemann pour des raisons d'anachronisme, puisque, pour faire des déclarations sur le leadership des femmes dans le christianisme ancien en général, il se tourne vers un texte qui a été écrit au moins 50 ans après (l'Apocalypse). Il s'agit d'un texte rédigé dans un lieu géographique complètement différent, entouré d'un ensemble de circonstances matérielles et politiques plutôt différentes et encadré par des intérêts idéologiques particuliers. De plus, la question d'hérésie et d'orthodoxie arrive un peu trop prématurément quant à l'autorité des femmes.

Bien que l'on se soit efforcé de changer la portée de cette fonction dans ces traductions, il importe tout de même de nuancer la signification attribuée au rôle de Phoébé.

Quelques éléments peuvent nous éclairer sur l'interprétation de son rôle. Une comparaison de la lettre de recommandation de Paul avec quelques lettres de

23. Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, p. 411.

recommandation typiques à la même époque, fait ressortir les relations sociales complexes entre Paul et Phoébé. Ces observations présentent des conséquences importantes pour Rm 16²⁴. Étant donné que le porteur de la lettre est normalement identifié comme étant protégé par celui qui l'écrit, ou lui étant inférieur, il est étonnant de voir que Paul n'identifie pas Phoébé de cette façon.

Cependant, aucun langage pouvant impliquer l'infériorité ou même l'égalité dans le sens le plus simple, n'est utilisé. Au contraire, Paul souligne sa prééminence sociale en lui accordant deux titres distincts. Le premier, *διάκονος*, dépeint Phoébé comme un leader local dans l'Église de Cenchrées. Qui plus est, Paul appelle Phoébé une *προστάτις*, non seulement pour bien des gens, mais aussi pour lui-même. Ceci signifie vraisemblablement que, bien que Phoébé soit une personne fortunée et, par ailleurs, une personne clé dans certaines sphères, elle doit s'en remettre à Paul pour ses relations dans d'autres sphères. Ainsi, il ressort, entre les deux, une relation réciproque compliquée.

C'est un fait notoirement connu que la structure « protecteur-protégé » était à la racine de tous les engagements ou liens sociétaux : les relations économique, sociale et politique étaient dirigées par cette structure. Donc, on peut jusqu'à un certain point affirmer qu'il

24. C. Whelan, *op. cit.*, p. 67-85.

apparaît inadéquat de décrire la relation entre Phoébé et Paul comme une relation « protecteur-protégé » au sens où on l'entendait à l'époque.

Nous reconnaissons être tentée d'interpréter leur relation relativement aux aspects religieux et social de la culture, en accordant à Paul le domaine spirituel et à Phoébé le domaine financier. Mais la structure sociale et politique du I^{er} siècle ne nous permet pas de faire une distinction aussi nette. Dans l'antiquité, l'économie était enchâssée dans la société et dans la structure de pouvoir. Paul, en tant que protégé de Phoébé, partagerait son honneur et elle, en tant que personne recommandée et appuyée par Paul, jouirait du prestige de Paul dans son domaine d'influence²⁵.

En tant que chrétien missionnaire, Paul a inévitablement construit un grand cercle d'amis et de disciples dans l'empire romain. En Rm 16, il exploite ce réseau de protégés au nom de Phoébé en la présentant à son réseau de contacts et, par conséquent, offrant en retour les bienfaits de Phoébé à lui et à son Église.

Paul s'attend à ce que Phoébé continue son oeuvre protectrice après son départ de Jérusalem. De plus, en la présentant en tant que protectrice de nombreuses personnes, Paul donne l'impression qu'il s'attend à ce

25. Halvor Moxnes, *The Economy and the Kingdom*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, p. 29.

qu'elle devienne une protectrice pour tous les Éphésiens. Avec cette double relation, Paul assure ses intérêts dans l'est.

Membre d'une classe supérieure, Phoébé pouvait assurer les rapports entre Paul et son Église, des rapports qui ne pouvaient qu'être bénéfiques dans une société consciente de l'importance du statut, telle que la société romaine, où la richesse allait de pair avec le pouvoir. Paul, missionnaire chrétien et membre de la classe des artisans, demeure en contact constant avec les gens de plusieurs strates de la société, incluant les classes ouvrières et inférieures²⁶. De toute évidence, il pouvait fournir à Phoébé un réseau entier de personnes qui seraient très reconnaissantes de recevoir l'hospitalité d'une patronne aisée. La recommandation de Paul à l'endroit de Phoébé a ainsi établi à Éphèse une « amie de Paul » socialement influente, capable d'assurer ses intérêts dans la cité alors qu'il se trouvait dans l'ouest.

2.2 *Les couples missionnaires*

La pratique de petites équipes de missionnaires existait déjà dans le mouvement Jésus et s'est également poursuivie dans le mouvement chrétien missionnaire. Les hommes et les femmes travaillaient ensemble sur un pied d'égalité²⁷. Doit-on automatiquement faire l'équation que

26. W. Meeks, *op. cit.*, p. 55-73.

27. E. Schüssler Fiorenza, *op. cit.*, p. 246.

travailler sur un pied d'égalité équivaut à avoir un poste de leadership important?

En Rm 16,7, Paul exprime sa reconnaissance envers le couple Andronicus et Junia, ses parents et ses compagnons de captivité, en les qualifiant d'« apôtres éminents ». Ils étaient même apôtres avant lui et furent emprisonnés pour leur activité missionnaire. En Rm 16,3-4, Prisca et Aquilas, un autre couple, étaient aussi parmi les collaborateurs de Paul.

En 1 Co 9,5, Paul affirme que des « femmes chrétiennes » accompagnaient les Douze, les frères du Seigneur, et Céphas, dans leurs missions. On ne sait rien sur leur rôle; la seule certitude est que ces femmes faisaient partie de tels groupes missionnaires. On ne peut également savoir si elles ont été ou non épouses d'un « apôtre », veuves ou vierges. Toutefois, ni Prisca, ni Junia ne sont qualifiées d'épouses.

Il est vraisemblable qu'ils soient d'abord partis en couples. À l'époque de Paul cependant, l'ascèse sexuelle et le célibat étaient valorisés comme les conditions les meilleures pour l'entreprise missionnaire. Peut-être une certaine forme de « mariage spirituel » dans lequel deux ascètes vivent ensemble en couple est-elle due à cette pratique missionnaire d'association? Cela est peu clair mais plausible²⁸.

L'interprétation de ce texte pourrait se référer aux femmes des apôtres, puisque Paul fait la remarque qu'il n'impose pas, comme aux Douze, les frères du Seigneur et

28. *Ibid.*

Céphas, la charge d'une femme à la communauté. Il pourrait aussi s'agir de chrétiennes qui assistaient les envoyés du Christ, comme certaines femmes qui ont accompagné et aidé Jésus (cf. Lc 8,2-3)²⁹.

L'expression utilisée pour désigner ces femmes en 1 Co 9,5 est ἀδελφὴν γυναῖκα, formule posant certaines difficultés vu le double accusatif complément. Ainsi, littéralement, on le traduit par « femme-soeur » (cf. TOB). On peut donc l'expliquer comme un terme parallèle à « frère » puisque celui-ci peut aussi s'appliquer à un membre d'un groupe précis de collaborateurs missionnaires de Paul (cf. Ph 4,21 et suiv.)³⁰.

Si nous revenons au contexte de 1 Co 9,5, Paul fait une digression sur la nourriture sacrifiée aux idoles pour dépeindre la vraie liberté et la vraie autorité. Il se sert de questions rhétoriques pour démontrer son état d'homme libre et d'apôtre qui a vu le Seigneur et qui leur a apporté l'Évangile. S'appuyant sur ses droits, il veut aussi s'assurer du support du peuple. On peut alors se demander s'il veut leur faire honte parce qu'ils ne les supportent pas, lui et Barnabé, les obligeant ainsi à travailler, alors que les autres apôtres amènent même leur

29. S. Tunc, *op. cit.*

30. E.E. Ellis, « Paul and His Co-workers », *New Testament Studies*, vol. 17, (1970-1971), p. 445-451; cf. E. Schüssler Fiorenza, *op. cit.*, p. 252.

« femme-soeur » avec eux? Doit-on percevoir de l'ironie dans le ton de Paul comme cela lui arrive ailleurs (cf. 2 Co 11,7-10; 20-21)³¹?

La condition réelle des femmes est importante. L'idéologie du genre chez Paul fait parfois des distinctions entre les femmes mariées et les célibataires. Ici, la question que l'on doit se poser est de savoir si ces femmes étaient réellement mariées ou si elles oeuvraient en tant que célibataires en équipe avec un homme. Selon les propos de Paul sur la hiérarchie sexuelle, élaborée en 1 Co 11,3-9, il est logique de croire que si Prisca³² et Junia, par exemple, sont des épouses, elles ne bénéficient pas des mêmes privilèges qu'une femme célibataire et influente comme l'était Phoébé.

Toutefois, étant donné que ni l'une ni l'autre ne sont qualifiées d'épouse, on ne peut rien affirmer sur la différence entre les rôles importants. Tout ce que l'on peut dire c'est qu'elles ont participé à la mission chrétienne. Nous ne disposons d'aucun indice du genre de travail accompli. Était-ce un travail de soutien dans les

31. A. Wire, « 1 Corinthians », p. 174.

32. Certains suggèrent que le nom de la femme précédant celui du mari (Ac 18,18.25) signifie que le statut de la femme était plus élevé (cf. R. Kraemer, *Her Share of the Blessings, Women's Religion Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New York, Oxford University Press, 1992, p. 136, voir note 38), par conséquent elle exerçait un rôle important dans la communauté. Dans ce cas-ci, nous croyons que les témoignages sont trop minces pour être concluants.

tâches quotidiennes et d'hospitalité, là où elles sont habituellement reléguées, ou était-ce dans l'évangélisation?

Conclusion

L'épître aux Romains est le texte qui favorise le plus la thèse de l'ambiguïté de Paul en ce qui concerne les femmes. Le but de ce chapitre consistait à démontrer la disjonction entre l'historique et le théologique dans le discours paulinien. Ce chapitre constitue un très bon exemple de cette caractéristique chez Paul. Les femmes sont virtuellement absentes dans les chapitre 1 à 15, et présentes en grand nombre au chapitre 16. Paul ne s'adresse pas aux femmes et ne les implique pas dans ses discours théologiques. Lorsqu'il est fait mention des femmes c'est vraiment pour souligner l'importance de la hiérarchie sexuelle au nom d'une théologie naturelle. C'est pourquoi, il est difficile de croire que le langage utilisé par Paul soit un langage d'inclusion. Les deux textes où il est question des femmes démontrent bien leur marginalisation dans les discours théologiques. Sont-elles incluses dans le principe universaliste chrétien d'égalité alors qu'elles sont constamment rappelées à leur rôle et à leur position de subordonnées? Par contre, le chapitre 16 révèle une présence active des femmes dans les communautés chrétiennes pauliniennes. Maintenant, que ce chapitre

appartienne ou non à cette épître n'est pas une question centrale à notre recherche. Cependant, nous appuyons la position voulant qu'il fasse partie intégrante de l'épître (voir p. ex. : Fiorenza et Brooten) puisque la disjonction entre l'historique et le théologique est mise en évidence. À l'opposé de Fiorenza, toutefois, nous ne croyons pas pouvoir affirmer avec autant de conviction l'importance du rôle de leadership des femmes. Les témoignages sont trop minces pour soutenir qu'il existait un partage des rôles de leadership entre les hommes et les femmes des communautés chrétiennes. On ne peut réellement savoir si le sens des fonctions de ministre, diacre, *προστάτις* avait la même portée dans les tout premiers balbutiements du christianisme qu'à l'époque du christianisme de la fin du I^{er} siècle et du début du II^e siècle.

Alors, sans lui enlever son caractère privilégié et sans diminuer son importance, le rôle de Phoébé, dans le contexte de la société romaine de l'époque, n'avait rien de contreculturel ou d'offensant. Nous comparerons cette fonction à certaines fonctions aujourd'hui occupées par des femmes (religieuses ou laïques) dans certaines communautés.

CONCLUSION

Les matériaux au sujet des femmes, considérés dans les chapitres de la première partie, nous fournissent certaines indications permettant de situer Paul sur cette trajectoire de la vision gréco-romaine antique à l'égard des femmes. Bien que plusieurs croient qu'il existe une ambiguïté et une incohérence chez Paul à ce sujet, celui-ci partage pleinement les valeurs et les concepts qui sont à l'origine de certaines affirmations concernant le genre et la sexualité. Il n'a donc rien inventé. Les idées qu'il véhicule existaient déjà. Il les a reprises dans ses discours et les a théologisées.

Prenons la formule baptismale de Ga 3,28. Nous avons vu que les premiers chrétiens, à l'époque prépaulinienne non seulement croyaient qu'elle exprimait une réalité, mais ils la promulguaient. Ils voyaient, dans le baptême, une entrée dans la nouvelle création au sein de laquelle les distinctions sociales, religieuses et culturelles sont abolies. Mais du point de vue de la théologie de Paul, ce verset célèbre (Ga 3,28) a des conséquences différentes entre les premières paires et la dernière. Paul imagine un ordre social selon lequel Juifs et Grecs, esclaves et libres ne sont plus des catégories pertinentes et il tente d'éliminer les barrières qui les distinguent (p. ex. :

circoncision, lois alimentaires, etc.). Par contre, à l'intérieur de ce même ordre social, il juge nécessaire une limite naturelle, donc immuable, du genre. Alors que, selon Ga 3,28, les six catégories peuvent obtenir le salut, Paul travaille systématiquement à l'élimination des distinctions entre Juifs et Grecs dans les communautés chrétiennes. Cependant, à travers ses oeuvres, il continue à justifier les limites du genre en leur attribuant une signification théologique. Nous trouvons quelques exemples en Rm 1,26 et suiv. au sujet de l'amour du même sexe et en 1 Co 11,2-16 en ce qui a trait à la coiffure et au voile.

Contrairement à B. Brooten¹, nous n'admettons aucune tension entre Ga 3,28 et Rm 1,26 et suiv. Celle-ci déclare qu'en Rm 1,26 la masculinité et la féminité ont une signification fondamentale, alors qu'en Ga 3,28 elles n'ont aucune valeur réelle. Les conclusions tirées au premier chapitre nous permettent d'affirmer que c'est plutôt un idéal de virginité qui est préconisé, faisant en sorte que cette dualité et les fonctions sexuelles sont sans importance en Christ. Pour une femme cela signifie nier sa sexualité et devenir comme l'homme, modelé sur le Christ. Mais, du point de vue social, les distinctions sexuelles dans une relation de couple demeurent. À ce niveau, Rm 1,26s n'est pas en tension avec Ga 3,28 mais plutôt en accord avec cet énoncé. L'homme est le modèle parfait, à

1. Brooten, *op. cit.*, p. 264-266.

l'image du Christ, l'être supérieur. Pour qu'une femme puisse vivre les conséquences de Ga 3,28, la seule façon d'éliminer cette dualité c'est de devenir homme, considérant que dans le système dualiste la femme se situe du côté de l'imperfection.

De même, en Rm 1,26 et suiv., l'amour entre un homme et une femme constitue la relation naturelle. En effet, pour les auteurs de la période romaine comme pour Paul, la relation naturelle définit tout genre de relations entre homme et femme, mais non entre femmes. Pour ces auteurs les relations sexuelles entre femmes allaient au-delà du rôle sexuel passif et subordonné qui leur était accordé par la nature. Ils les décrivaient souvent prenant un rôle actif, par conséquent devenant comme des hommes.

1 Co 7, ne révèle pas explicitement une autorisation idéologique de la domination mâle. Toutefois, dans son sens plus général, Paul conseille de ne pas chercher de changement de statut. Dans l'ensemble, il recommande à ceux qui sont mariés de le demeurer et aux non mariés de demeurer célibataires. C'est donc dans ce contexte de relations conjugales que Paul démontre sa vision en se référant à la circoncision et à l'esclavage (7,17-24), des illustrations qui sont associées aux questions de l'expression « mâle et femelle » attribuables au modèle de Ga 3,28². Or, l'instruction « demeurez comme vous êtes »

2. Horrell, *op.cit.*, p.228-230.

est d'abord focalisée sur les relations sexuelles. Ainsi, tout comme dans le cas des relations sexuelles, Paul indique que, lorsqu'une personne reçoit l'appel de Dieu, elle ne doit pas chercher à changer les statuts (racial et social). Paul « théologise » cet ordre social – naturel, selon lui – de sorte que la position sociale et sexuelle soit ordonnée par Dieu. Ainsi, il peut insinuer que le devoir chrétien est de demeurer dans cette position.

1 Co 11,2-16 est un autre passage où il manifeste une théologie hiérarchique : Dieu – Christ – homme – femme. En s'appuyant sur la tradition (cf. Gn 1,27), la construction de son argumentation assure une relation sociale hiérarchique entre les sexes qui se trouve justifiée puisque fondée sur le modèle de subordination de la création à Dieu.

Notre première réaction face à la position de Paul à l'égard des femmes est de voir une attitude contradictoire envers les femmes; une attitude à la fois limitée à la culture et avant-gardiste. D'une part, Paul a fait appel à la différenciation du genre quant au style de la coiffure et au voile des femmes (1 Co 11,2-16), ainsi qu'au silence des femmes dans l'église (14,33-36). D'autre part, il travaille également de près avec des femmes collègues telles que Prisca l'enseignante, l'apôtre Junia, ses collaboratrices, Euodie et Syntyche, celles qui peignent avec lui, Tryphaine, Tryphosa et Persis, Phoébé, ministre

de l'Église de Cenchrées, et d'autres (Ac 18,2.18.26; Rm 16, 1 et suiv., 7.12; 1 Co 16,19; Ph 4,2 et suiv.)³. Nous croyons que Paul témoignait du respect envers le travail et le leadership des femmes dans l'Église. Toutefois, il fonde, de toute évidence, son interprétation théologique complexe sur l'affirmation – largement répandue à l'intérieur de la société romaine – que la nature commande à l'homme d'être surordonné et actif, et à la femme d'être subordonnée et passive. Bref, en Rm 16, son attitude à l'égard des femmes ne nous permet pas d'affirmer que ces dernières tenaient des rôles de leadership, les mettant sur un pied d'égalité avec les hommes en matière d'autorité.

Face à cet arrière-plan, on reconnaîtra, de façon plus évidente encore dans les épîtres pseudo-pauliniennes et dans les épîtres pastorales, un éventail d'exhortations aux femmes à se subordonner à leur mari. Ces exhortations appuient un tel modèle social au moyen de l'allégorie de la relation du Christ à l'Église comme celle entre époux et épouse, et l'exhortation des épouses à modeler leur subordination à celle du Christ.

3. Brooten, p.191.

DEUXIÈME PARTIE

LES LETTRES PSEUDO-PAULINIENNES

Chapitre IV

CHRISTIANISATION DE LA SOUMISSION Colossiens 3,18-4,1 et Éphésiens 5,22-33

Introduction

Nous passons maintenant à l'ère postpaulinienne. Ce chapitre examinera certains passages des épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, épîtres classées aussi sous la catégorie pseudo-paulinienne. Les textes qui attirent notre attention dans ces deux épîtres sont ceux qui traitent des codes domestiques.

Comme la majorité des interprètes, nous croyons que ces lettres n'ont pas été écrites par Paul, particulièrement en raison des thèmes divergents. Le recours aux traditions baptismales, l'attitude devant le mariage, la sagesse de Dieu, tous ces thèmes démontrent un désir d'interpréter la pensée de Paul dans un contexte plus tardif¹. Ces lettres expriment une attente fortement réduite du retour imminent du Christ. Le style et le vocabulaire ne sont pas pauliniens. À la différence des premières générations de chrétiens, les auteurs de la fin du I^{er} siècle, favorisent dans leurs textes une

1. E. Elizabeth Johnson, « Ephesians » dans *Women's Bible Commentary*, sous la direction de Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe, Louisville, Westminster / John Knox Press, 1992, p. 338.

organisation des relations selon le modèle des maisons gréco-romaines. Par conséquent, ils préconisent l'adoption de l'ordre patriarcal de la maison, conduisant à la subordination et à la soumission du groupe le plus faible socialement. Ce schéma de soumission est appliqué à la vie communautaire et à l'Église, maison de Dieu².

À l'époque de Paul, le mouvement chrétien était pratiquement inoffensif pour la classe dirigeante. Toutefois, certains témoignages (p. ex. : la correspondance entre Plinie et Trajan, l'Apocalypse, la lettre d'Ignace d'Antioche, les Actes de Paul et Thècle, la première lettre de Pierre) indiquent que, vers la fin du I^{er} siècle, il devient plutôt une menace pour l'environnement socio-politique. C'est le conflit entre l'ethos religieux de l'égalité et l'ethos patriarcal de la maison qui commence à se manifester. D'où l'intérêt des auteurs (ou de l'auteur?) des épîtres pseudo-pauliniennes à y insérer un code domestique. La finalité de la réconciliation et de l'unification dans le Christ (en Colossiens) et l'unité des chrétiens (en Éphésiens) constituent les thèmes clés qui parcourent ces textes. À l'exception d'une simple mention de Nympha à la fin de Colossiens (4,15), le seul endroit où il est fait explicitement mention des femmes c'est à

2. E. Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*, p. 341.

l'intérieur du code domestique et ce, pour les exhorter à se soumettre à leur mari.

Nous disposons de moins en moins de références à la vie des femmes dans l'antiquité chrétienne tardive en raison de la marginalisation des femmes chrétiennes. En effet, elles sont écartées de plus en plus des ministères chrétiens. Une hiérarchie s'installe dans le mouvement chrétien et l'institutionnalisation est amorcée.

À première vue, en Éphésiens particulièrement, l'auteur semble vouloir développer une théorie de l'égalité : l'homme et la femme ont les mêmes droits et les mêmes devoirs (Ep 5,22-23). « Mais il s'agit là d'une égalité entre gens qui ne sont pas identiques, ce qui n'exclut pas une hiérarchie³. » Théorie plutôt contradictoire dans le contexte d'Éphésiens.

Rappelons-nous que l'objectif de cette thèse consiste à vérifier la cohérence dans la pensée paulinienne qui vise à subordonner les femmes et à les écarter d'une participation active à la communauté chrétienne. Ce chapitre traitera de deux points de notre question à l'étude : premièrement, la signification des codes domestiques à l'intérieur d'une communauté chrétienne; deuxièmement, les conséquences des codes domestiques sur le statut des femmes dans l'Église. Nous débuterons par un survol historique des codes

3. Elisabeth Badinter, *L'amour en plus*, Paris, Flammarion, 1980, p. 44.

domestiques. Dans un deuxième temps, nous examinerons le rôle de la maison privée dans les communautés chrétiennes primitives et le passage de la maison privée à la maison-église. Cette étude nous éclairera sur lien entre le code domestique et la situation des femmes chrétiennes des premiers siècles, en particulier chez les chrétiens des communautés pauliniennes. Enfin, dans un troisième temps, nous analyserons la question des tensions entre l'idéal chrétien primitif et l'ordre patriarcal gréco-romain, d'une part, et l'incidence de ce conflit sur les conditions de vie des femmes, d'autre part.

A. Arrière-plan socio-historique des codes domestiques

Un survol de l'histoire des codes domestiques s'avère essentiel afin de mieux saisir le rôle formateur qu'ils ont joué dans la mise au silence et dans la marginalisation des femmes dans l'Église. Très peu d'information au sujet des femmes elles-mêmes, dans le canon du Nouveau Testament, sont parvenues jusqu'à nous, bien que nombre de témoignages nous révèlent l'attitude des chrétiens masculins envers elles.

1. Origine

Les interprètes modernes se sont intéressés à connaître l'origine et la fonction des codes domestiques afin d'établir un lien avec les codes domestiques chrétiens.

Différentes interprétations furent exprimées quant au *Sitz im Leben* de la forme du code domestique. Plusieurs y voient une interprétation tardive d'un code théologico-philosophique gréco-romain. Le code de morale domestique est considéré comme une version christianisée d'un code d'éthique stoïcienne⁴. D'autres croient plutôt en une origine judéo-hellénistique du code dans un contexte missionnaire apologétique⁵.

Des études récentes font remonter leur provenance à une tradition de politique philosophique déjà exprimée par Aristote (4 siècles av. J.-C.), laquelle est devenue la base des politiques impériales sociales dans la législation augustiniennne⁶. Par opposition aux Sophistes, Aristote souligne que la relation patriarcale dans la maison et la cité, ainsi que leurs différences sociales coexistantes, sont basées non pas sur une convention sociale mais sur la « nature ». En d'autres mots, ce que l'éthique aristotélicienne définit comme provenant de la « nature »,

4. E. Lohse, *Colossians and Philemon*, Philadelphia, Fortress Press, 1971.

5. J. E. Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafeln*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972, p. 9-36.

6. Voir David L. Balch, *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in 1 Peter*, Chico, Scholars Press, coll. « SBL Monograph Series » n° 26, 1981, p. 32-49; voir aussi E. Schüssler Fiorenza, *op. cit.*, p. 354-363; E. Johnson, *op. cit.*, p. 340; voir Margaret MacDonald, *The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 102-105, 118; Paul J. Kobelski, « The Letter to the Ephesians » dans *The New Jerome Biblical Commentary*, sous la direction de Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1990, p. 883-890.

ce sont les relations entre le dirigeant et les dirigés dans la famille et dans l'État, soit une vision qui n'est pas en accord avec les idées plus émancipatoires circulant alors dans l'Empire romain.

La possibilité d'une source philosophique aristotélicienne et juive vient appuyer une attitude envers les femmes, présente autant dans la littérature non chrétienne que dans les textes chrétiens de l'antiquité. À ce propos, nous avons déjà noté, dans l'introduction de la thèse, que la pensée paulinienne a pu avoir subi l'influence de ce courant de pensée (cf. 1 Co 11,13-15). Cette vision a sans doute cheminé à travers l'école paulinienne.

2. *Forme*

Les codes domestiques du Nouveau Testament sont remarquablement semblables à la description des relations familiales d'Aristote⁷. La ressemblance la plus évidente est la présence des trois paires de relations : femmes – maris, enfants – parents et esclaves – maîtres. Ces trois paires indiquent une relation de subordonnés à supérieurs. Tels codes domestiques exhortent chaque groupe de chaque paire à se comporter de façon appropriée, soit dans la soumission et l'obéissance envers l'autre :

7. D.L. Balch, *op. cit.*, p. 51-59.

Ce qui se dégage de la forme du code domestique du Nouveau Testament, c'est une option en faveur « d'une notion de domination et d'autorité humanisée et adoucie sur le plan éthique »⁸.

Il s'agit de cette même notion qui apparaissait en Romains (cf. chapitre 3 de cette thèse) et qui refait surface dans les codes domestiques.

Le *Sitz im Leben* de la forme et des τόμοι démontre que, dans l'antiquité, la maison était une organisation autarcique, hiérarchique et indépendante, constituant la base de l'État. « C'est pourquoi, les trois τόμοι "concernant l'État", "concernant l'économie domestique" et "concernant le mariage" étaient étroitement liés⁹. » Les philosophes considéraient la famille comme le microcosme, l'unité sociale fondamentale dont la composition devait refléter la structure pyramidale de la société entière et même de l'univers :

Les parties les plus petites et les plus fondamentales de la maison sont le maître et l'esclave, le mari et la femme, le père et les enfants. (Aristote, *Politique*, I.1253b)

La philosophie d'Aristote a été reprise par la philosophie stoïcienne et néopythagoricienne. On la retrouve également chez les auteurs judéo-hellénistiques tels que Philon et Josèphe. Philon compare la conduite de la maison à celle de l'État :

8. Voir Schüssler Fiorenza, *op. cit.*, p. 356, citant K. Thraede, « Zum historischen Hintergrund der "Haustefeln" des NT », *JAC Ergänzungsband*, vol. 8 (1981), p. 53-83.

9. E. Schüssler Fiorenza, *op. cit.*, p. 357.

Car le futur homme d'État devait d'abord être formé et exercé dans la conduite de la maison, car une maison est une cité en réduction, et la conduite de la maison peut être comparée à une sorte de conduite de l'État (*politeia*)[...]. Cela montre clairement que le responsable de la maison et l'homme d'État sont identiques (*De Josepho*, 38-39)¹⁰.

Le texte parallèle le plus près du code de morale domestique du Nouveau Testament est *Hypothetica*,

VII,7,1¹¹ :

Quel que soit celui que vous interpeliez en l'interrogeant sur ses institutions ancestrales, il peut vous répondre rapidement et facilement. Le mari semble compétent pour transmettre la connaissance des lois à sa femme, le père à ses enfants, le maître à ses esclaves.

Concernant les lois sur le mariage , la naissance et l'éducation des enfants, les Juifs appliquaient les lois de la πολιτεία de Romulus, imposées à tout l'Empire romain¹².

Voici ce que Josèphe affirme au sujet des femmes juives qui doivent se comporter en bonnes citoyennes romaines :

La femme, dit la Loi, est en toutes choses inférieure à l'homme. Qu'elle soit soumise, non pour être humiliée, mais pour être dirigée, car l'autorité a été donnée par Dieu à l'homme (*Contre Apion*, II,201).¹³

La vision négative de la femme dans la pensée occidentale se trouve enracinée dans les lois établies pour la maison comme modèle de l'État. L'analyse de Rm 1,18-

-
10. D. Balch, « Household Ethical Codes in Peripatetic, Neopythagorean and Early Christian Moralists », *SBL Seminar Paper*, vol. 11 (1977), p. 397-404; Voir E. Schüssler Fiorenza, *op. cit.*, p. 357; Margaret MacDonald, *op. cit.*, p. 106.
 11. J.E. Crouch, *op. cit.*, p. 81 et suiv.
 12. Voir E. Schüssler Fiorenza, *op. cit.*, p. 361.
 13. « Josephus, Against Apion II.145-295 », *SBL Seminar Paper*, vol. 9, n° 1, (1975), p. 187-192.

32; 7,1-6 (chapitre précédent) nous permet d'affirmer que Paul baignait dans ce courant de pensée. L'usage qu'il fait du discours dualiste nous donne de bons indices. En Colossiens comme en Romains, on retrouve le dualisme hiérarchique mis en évidence dans ces trois paires de relations, les femmes étant alignées du côté de la faiblesse et de la soumission, de même que les enfants et les esclaves, par opposition au mari, aux parents et aux maîtres qui se situent du côté de la supériorité. Nous ne sommes pas étonnée de voir la progression de cette pensée négative se poursuivre à l'époque de l'école paulinienne. En effet, les auteurs de Colossiens et Éphésiens semblent vouloir en faire un code de morale chrétienne devant remplacer la vision chrétienne d'égalité.

3. *Fonction*

On s'accorde généralement à reconnaître que la fonction des codes domestiques chrétiens consiste à minimiser les tensions politiques entre la communauté chrétienne et la maison patriarcale païenne de la société environnante. Même certaines études qui sont prudentes dans leur description de la nature de la société gréco-romaine, démontrent que le christianisme primitif s'inquiétait du fait que les étrangers (*outsiders*) puissent percevoir le christianisme comme une menace au tissu social de l'Empire romain en corrompant les familles. Rappelons-nous le souci

de Paul pour les convenances en 1 Co 11 (chapitre 2 de la thèse). Il se soumet aisément aux exigences de la société environnante en invoquant la Loi et la nature, c'est-à-dire l'ordre de la création. Cette même stratégie sociale se poursuit en Colossiens et en Ephésiens.

Compte tenu des objections provenant des étrangers, l'adoption du code domestique par le christianisme ancien était une adaptation nécessaire pour assurer la survivance. La menace de dénonciation et de persécution a joué un rôle en incitant des chrétiens, comme les auteurs de Colossiens et Éphésiens, à en appeler à l'accommodation des mœurs en rapport au genre, accommodation que l'empire endossait (cf. 1 P 2,13-3,6; 1 Tm 2,1-15; Justin, 2 Apol.2). L'inclusion de tel code dans les textes plus tardifs du Nouveau Testament, comme en témoignent les parénèses pseudo-pauliniennes, indique que ces communautés étaient préoccupées par la structure de groupes chrétiens dans une société ordonnée. La famille constituait le noyau de base de la mission paulinienne¹⁴. Pourtant ces chrétiens acceptaient les mœurs exprimées par les codes.

Il y a des objections à cette position. Par exemple, telles explications sont incompatibles avec les études des fonctions des codes domestiques. Celles-ci ont démontré que les codes domestiques étaient une façon de comprendre

14. W. Meeks, *The First Urban Christians*, New Haven, 1983, p. 106.

comment certains groupes chrétiens parmi les premiers se définissaient eux-mêmes par rapport à la société plus large¹⁵. Ces explications sont particulièrement problématiques en ce qui a trait au code domestique d'Éphésiens. Ce dernier fait partie d'une section parénétique exhortant spécifiquement les chrétiens à vivre de manière autre que dans l'environnement non chrétien.

De même, la fonction des codes en Colossiens et Éphésiens ne semble pas aussi apologétique qu'on le laisse croire (contrairement à 1 Pierre). On n'y trouve aucune mention explicite de relation avec le monde extérieur. On pourrait plutôt y déceler une tentative de stabiliser les relations avec les étrangers. L'épître aux Colossiens apparaît plus intéressée aux relations avec les étrangers qu'en Éphésiens. Cela pourrait mener à négliger les conséquences des exhortations sur les relations à l'intérieur de la communauté, c'est-à-dire la façon dont les membres doivent agir les uns envers les autres¹⁶.

Quant aux fonctions des codes domestiques à l'intérieur des communautés chrétiennes primitives, il existait un

-
15. Sarah J. Tanzer, « Ephesians » dans *Searching the Scriptures : A feminist Commentary*, sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, Crossroad, New York, 1994, vol. ii, p. 323-348; cf. R.S. Nash, « Heuristic Haustafeln : Domestic Codes as Entrance to the Social World of Early Christianity : The Case of Colossians », *Religious Writings and Religious Systems*, sous la direction de John Neusner, E.S. Frerichs and Amy Jill Levine, Atlanta, Scholars Press, coll. « Brown Studies in Religion », n° 2, 1989, p. 38-40.
16. M.Y. MacDonald, *op. cit.*, p. 109.

élément de « communauté des disciples égaux ». Tenant compte de ceci, les femmes pouvaient être membres et tenir des positions de leadership dans le mouvement missionnaire chrétien. Les esclaves des deux sexes s'attendaient à ce que la communauté chrétienne achète leur liberté (p. ex. : les lettres d'Ignace et le document du Pasteur d'Hermas)¹⁷. Dans son billet à Philémon, Paul insiste pour qu'Onésime soit accepté dans sa maison, non plus comme un esclave mais comme un « frère bien-aimé selon la chair » (en tant qu'être humain) et « selon le seigneur » (en tant que chrétien) [cf. verset 16]. Ce mouvement chrétien allait à l'encontre de la maison patriarcale romaine en raison de ces changements de statuts individuels de l'intérieur, qui ne changeaient pas le *paterfamilias*. Il fallait s'attendre à ce que les païens accusent la mission chrétienne d'agir de manière subversive et destructive envers la maison patriarcale. Selon cet argument, les codes domestiques tentent de remédier à cette subversion en démontrant une continuité entre l'éthique chrétienne et celle de la maison romaine et de l'État. La nature prescriptive des codes domestiques et l'incessante accusation païenne de « subversion » démontrent que le processus de patriarcalisation n'était pas complet au deuxième siècle¹⁸.

17. E. Schüssler Fiorenza, *Bread Not Stone : The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston, Beacon Press, 1983, p. 74-77.

18. *Ibid*, p. 77.

Bien que l'opinion générale au sujet de la fonction des codes domestiques tende à minimiser les tensions politiques entre la communauté chrétienne et la société environnante, ces codes s'accordent avec les textes des lettres authentiques qui traitent des femmes (p. ex. : Ga 3,28; 1 Co 11, 2-16; 14,33-36, Rm 1,18-31; 7,1-6). Nous avons vu, dans le chapitre précédent, que le langage imagé dualiste est tissé à la théologie des lettres de Paul. Nous retrouvons cette vision de la parénèse en 11,2-16 qui fait écho à l'exhortation adressée aux femmes en Ep 5,21-33 et en Col 3,18-4,1. Une vision qui se situe sur la trajectoire de l'attitude de Paul envers les femmes, pensée visant à subordonner les femmes aux hommes.

En dernière analyse, ces codes domestiques ont réussi non seulement à christianiser l'éthique patriarcale aristotélicienne, mais aussi à institutionnaliser la soumission et l'obéissance, au détriment de la communauté des disciples égaux.

Ces observations sur les codes domestiques décrivent la maison privée en terme d'organisation hiérarchique structurée représentant la fondation de l'organisation de l'État. Les auteurs d'Éphésiens et de Colossiens montrent une vision d'une communauté chrétienne, d'une *ἐκκλησία* qui tente de s'organiser selon ce modèle de la maison patriarcale.

B. De la maison privée à la maison-église

Cette continuité – la maison romaine et l'ἐκκλησία – ne représente pas simplement une question d'harmonisation avec la culture environnante. Dans ses lettres, Paul a développé une théologie hiérarchique fondée sur l'ordre « naturel » de la création (explicitement en 1 Co 11,3-9; 14, 33-36; implicitement en Rm 1,18-31; 7,1-6). L'école paulinienne a fait sienne cette théologie. Elle a cru tout à fait logique d'imposer un code domestique à la communauté chrétienne, véhiculant ainsi cette même vision des femmes.

La maison romaine est définie selon trois critères : une structure hiérarchique fondée sur l'ordre – obéissance, sur la dépendance économique, et sur le mariage¹⁹. Un « code domestique » comprends (a) les personnes économiquement dépendantes et soumises à l'autorité du maître (incluant les enfants, même les fils adultes, les esclaves, les personnes libérées, et les protégés), et (b) les épouses de ces personnes, incluant l'épouse du maître, en autant que ces couples vivent ensemble. Toutefois, on reconnaît une certaine part de fiction dans la grande autorité du *paterfamilias*. Elle ne représentait pas tant une réalité qu'un idéal.

19. S.J. Tanzer, *op. cit.*, p. 325-348, note 8; Cf. Peter Lampe, « "Family" » in *Church and Society of New Testament Times* », *Affirmation*, vol. 5 (printemps 1992), p. 1-2 et 15, note 7.

L'empire romain ne montrait pas un monolithisme absolu à l'égard du statut de la femme mariée dans la maison gréco-romaine. La situation n'était pas la même pour toutes les femmes, dans chaque région de l'empire. Le code patriarcal coexistait – probablement pas facilement – avec des idées émancipatoires à l'égard des femmes, qui leur permettaient une plus grande liberté et plus d'indépendance. Par exemple, elles pouvaient devenir chefs de famille à la mort du mari. Une femme qui héritait pouvait économiquement être indépendante de son mari²⁰.

En somme, la maison gréco-romaine fut très importante pour la formation du christianisme primitif, lequel a débuté comme un mouvement domestique. Au cours des deux premiers siècles, les croyants recouraient exclusivement aux maisons privées; celles-ci servaient de lieu de rencontre pour les communautés chrétiennes ou les « maisons-églises »²¹. Certains textes de Paul indiquent que des maisons entières se convertissaient au christianisme. Des membres plus aisés de la communauté auraient fourni de l'espace en plus d'offrir des ressources économiques pour les besoins de la communauté. « L'église domestique était le début de l'Église dans certaines villes et régions²². »

20. P. Lampe, *op. cit.* p. 2; voir Suzanne Dixon, *The Roman Family*, Baltimore and London, John Hopkins University Press, 1992.

21. W. Meeks, *op. cit.*, p. 76-77.

22. E. Schüssler Fiorenza *op. cit.*, p. 256.

Les maisons privées ont servi de modèle à l'église locale et éventuellement à l'Église universelle. Elles n'ont pas seulement fourni un espace physique pour les rencontres, mais également une fondation, d'où furent tirés les codes domestiques²³.

Paul avait tendance à se soumettre au système de la famille gréco-romaine avec son ordre hiérarchique socialement établi selon les valeurs patriarcales de la société (cf. 1 Co 11,3-9). L'école paulinienne ne fait que confirmer cette position en s'assurant que les femmes doivent demeurer à « leur place », c'est-à-dire qu'elles soient subordonnées et soumises, et ce, au moyen d'un code domestique qui règle la vie des femmes chrétiennes tout en s'accordant aux normes de la société patriarcale environnante.

C. Codes domestiques chrétiens

Pendant quelques décennies après la mort de Paul, l'oeuvre de l'école paulinienne s'est poursuivie. Les codes domestiques, à l'intérieur de Colossiens et d'Éphésiens, constituent un point d'intérêt évident, considérant que ces lettres représentent les plus anciens témoignages écrits du code domestique dans un contexte

23. D.L. Balch, « Household Codes », *Greco-Roman Literature and the New Testament*, sous la direction de D.E. Aune, Atlanta, Scholars Press, coll. « SBL Sources for Biblical Study » n° 21, 1988, p. 25-50.

chrétien. Ces sections spécifiques des deux épîtres sont remarquablement similaires et elles contiennent plusieurs parallèles verbaux précis. Ils s'adressent, dans le même ordre, aux épouses et aux maris, aux enfants et aux pères, aux esclaves et aux maîtres. La proportion d'espace consacrée à chaque groupe est essentiellement semblable, bien que le code en Éphésiens soit généralement plus étendu en raison d'une section considérable adressée aux maris

1. *Colossiens 3,18-4,1*

Dans l'introduction de ce chapitre, nous avons mentionné que l'épître aux Colossiens se classait parmi les épîtres pseudo-pauliniennes. En effet, l'accumulation de nombreuses différences a convaincu la majorité des interprètes modernes que Paul n'est pas l'auteur de Colossiens. C'est également la position que nous adoptons quant à la question de l'authenticité de cette lettre. L'auteur de Colossiens serait davantage un responsable d'une communauté paulinienne de la deuxième ou troisième génération, cherchant à assurer la continuité de l'autorité de l'apôtre et à adopter sa prédication en fonction de la nouvelle situation de l'Église de Colosse²⁴.

24. Maurya P. Horgan, « The Letters to the Colossians » dans *The New Jerome Biblical Commentary*, sous la direction de Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer et Roland E. Murphy, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1990, p. 876-882; J. Chistiaan Beker, « Colossians » dans *Harper's Bible Commentary*, sous la direction de James L. Mays, San Francisco, Harper & Row, 1988, p. 1226-1229; Mary Rose D'Angelo,

Les chrétiens colossiens ont subi l'influence des chrétiens mystiques juifs, lesquels croyaient en l'existence d'un monde ou d'une hiérarchie de puissances angéliques et de princes spirituels entre eux et Dieu. Pour eux, la vie chrétienne était constituée de spéculations sur le monde des puissances angéliques, de pratiques ascétiques et d'observances légalistes (circoncision et Sabbat), en plus de la foi au Christ. Ils devaient aussi communiquer aux croyants une connaissance supérieure des mystères et les inciter à une vie religieuse davantage conforme à leurs aspirations²⁵. Un syncrétisme complexe, contenant des éléments du judaïsme, du paganisme, du christianisme, de la magie, de l'astrologie et des religions à mystères, formait l'arrière-plan culturel de la lettre. Plusieurs éléments de cette spéculation – erronée selon l'auteur – sont associés au gnosticisme (p. ex. : l'ascétisme, la plénitude de Dieu, la sagesse, la connaissance, le dualisme, la négation des choses terrestres). En réaction à cette situation, l'auteur écrit au nom de Paul et de son autorité afin de restaurer la communauté selon la tradition et la doctrine paulinienne.

« Colossians » dans *Searching the Scriptures : A feminist Commentary*, sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, Crossroad, New York, 1994, vol. ii, p. 313-324; Elizabeth Johnson, « Colossians » dans *Women's Bible Commentary*, sous la direction de Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe, Louisville, Westminster / John Knox Press, 1992, p. 346.

25. TOB, « Introduction à l'Épître aux Colossiens », p. 591-595; voir Schüssler Fiorenza, *op. cit.*, p. 352-353.

Voilà donc le « contexte des préceptes particuliers de morale domestique (Col 3,18-4,1) qui constituent le premier et le plus précis des codes domestiques du Nouveau Testament »²⁶. L'épître aux Colossiens est la première étape du pseudo-Paul, c'est-à-dire du Paul de l'école paulinienne qui a produit l'épître aux Éphésiens et les lettres pastorales et qui a tendance à faire de Paul l'auteur et le héros de la lettre. La pensée paulinienne en Colossiens a subi certaines modifications²⁷. Alors que les motifs pauliniens, refaçonnés en Colossiens, auraient dû être utilisés pour contester les modèles de domination et de subordination, cette nouvelle théologie, formée par des modifications de l'eschatologie, de l'ecclésiologie et de la parénèse, a plutôt facilité l'imposition du patriarcat.

Attardons-nous aux changements parénétiques qui soulèvent le problème de l'émergence d'un modèle de domination. En effet, l'épître aux Colossiens est le premier texte canonique à utiliser le code domestique et à sacraliser ou christianiser le pouvoir et, par conséquent, le statut subordonné des femmes, des enfants et des esclaves. Col 3,18-4,1 est plus court et moins théologique qu'en Éphésiens. D'abord, le texte s'adresse aux membres subordonnés de la paire; l'avertissement aux maris, aux

26. E. Schüssler Fiorenza, *op. cit.*, p. 354.

27. Mary Rose D'Angelo, *op. cit.*, p. 313

pères et aux maîtres vient compléter le conseil aux personnes soumises. Même si les femmes possédaient des esclaves et jouissaient d'autorité limitée sur les enfants, l'exhortation ne s'adresse pas aux femmes en tant que mères ou propriétaires d'esclaves; son intérêt se place au niveau de l'autorité du mari – père – maître. Cet intérêt ressort dans la répétition de κύριος, habituellement traduit

« Seigneur », comme un titre délibérément ambigu pour le Christ. Le titre usuel pour tout mâle supérieur, κύριος, pouvait désigner le maître d'un esclave, le mari ou le gardien (tuteur) d'une femme, ou le chef de la famille (cf. 1 P 3,6; Mt 21,19)²⁸.

Les femmes – épouses (3,18) sont conviées à se soumettre à [leurs] maris – hommes. L'usage de « soumettre » plutôt qu'« obéir » peut distinguer les femmes des enfants et des esclaves (cf. 1 P 3,5-16 : « soumettre » est synonyme d'« obéir »). Toutes ces coutumes doivent être pratiquées « comme il se doit dans le Seigneur » (3,18), « craignant le Seigneur » (3,22), « servant le Seigneur » (3,24). Ici « seigneur » peut référer au Christ et à un mari (cf. 2 P 3,6). On conseille aux maris d'aimer leurs femmes (3,19) et de ne pas s'« aigrir » contre elles; aux enfants d'obéir aux parents

28. Henry Gerges Liddell et collab., *A Greek-English Lexicon*, 9^e éd., Oxford, Clarendon Press, 1987, *kyrios* B1; cité par Mary Rose D'Angelo, p. 321.

(non pas seulement « pères »; 3,20); cette obéissance est « dans – au seigneur ». Les pères (seulement) sont avertis de ne pas exaspérer et décourager leurs enfants (3,21).

Les esclaves reçoivent l'exhortation à voir leur travail comme accompli pour le seigneur (Christ – maître). Ils doivent chercher une récompense venant de Dieu plutôt que de s'attendre à du favoritisme de la part de leurs seigneurs humains – maîtres. Le rappel de la récompense – héritage de la part du maître – seigneur qui ne montre aucun favoritisme, renforce ces conseils. Cet avertissement peut aussi s'appliquer aux maîtres invités à être justes et impartiaux envers leurs esclaves, en leur rappelant qu'ils ont aussi un Seigneur – maître dans les cieux. Ainsi, la recommandation « servez le Maître – Christ Seigneur » (3,24), bien qu'adressée aux esclaves, résume en fait tout le code.

En dépit de sa brièveté et de sa simplicité, le code de Colossiens n'est pas simplement une exhortation conventionnelle, mais l'entière conséquence de l'autorité universelle du Christ. Si cette autorité universelle libère des puissances et des autorités célestes, elle affirme néanmoins l'autorité patriarcale des maîtres de ce monde²⁹.

29. Mary Rose D'Angelo, *op. cit.*, p. 322.

Cette conclusion appuie notre opinion en ce qui concerne la cohérence. Paul utilise un discours imprégné d'une vision hiérarchique. Son analogie en 1 Co 11,2-16 est reflétée dans ce code. L'attitude du bon chrétien révèle une attitude de soumission à l'ordre social dans le Seigneur. Contrairement à l'opinion courante, suggérant une rupture entre le Paul des lettres authentiques et le Paul de l'épître aux Colossiens, nous maintenons que cet auteur ne fait que consolider une vision déjà amorcée en Paul. Une vision qui deviendra une institution. Reprendre la formule baptismale de réunification (cf. le chapitre 1 de la thèse) afin d'éliminer les barrières raciales, sociales et sexuelles, nous aurait paru plus révolutionnaire et innovateur. L'auteur a préféré insérer ce code qui constitue un grand pas vers un christianisme restrictif, voire même abusif envers les femmes. Dès lors, en poursuivant l'idéologie paulinienne, Colossiens représente bien plus une suite logique qu'une rupture avec le Paul des lettres authentiques.

2. *Éphésiens 5,22-33*

La mise en doute de l'auteur d'Éphésiens se fonde sur le contenu, le vocabulaire et le style, ainsi que sur les différences théologiques par rapport aux lettres pauliniennes non contestées, la dépendance littéraire du corpus paulinien et la lettre de Colossiens.

Plusieurs interprètes modernes³⁰ qui se sont penchés sur la question concluent que ces considérations favorisent la composition pseudo-paulinienne de la lettre. Tout comme l'auteur de Colossiens, l'auteur d'Éphésiens appartenait probablement à l'école paulinienne (peut-être à Ephèse?) imbue de la pensée de Paul. Il connaissait bien les traditions liturgique, parénétique et catéchétique qui se sont développées dans les territoires de la mission paulinienne pendant la période post-paulinienne.

Bien qu'Éphésiens ait une forme épistolaire, ce n'est pas vraiment une lettre mais plutôt un résumé de l'enseignement de Paul sous forme d'un traité théologique.

Nous allons concentrer l'analyse sur la première partie du code domestique en Ep 5,22-33, lettre proposant des exhortations aux femmes et aux maris dans le mariage chrétien.

5, 22-24. Ces trois versets forment la portion fondamentale des exhortations aux femmes, le thème central étant l'exhortation aux femmes à être soumises à leur mari. Au verset 23 commence l'analogie entre le Christ et le mari, entre l'Église et la femme. Cette comparaison se poursuit jusqu'à la fin de la section et est unique au code domestique. L'autorité du Christ sur le corps est

30. E. Johnson, *op. cit.*; Paul J. Kobelski, *op. cit.*, p. 883-890; Nils A. Dahl, « Ephesians » dans *Harper's Bible Commentary*, sous la direction de James L. Mays, San Francisco, Harper & Row, 1988, p. 1212-1219.

présentée comme modèle pour le mari en tant que le chef de sa femme. Certains voient dans cette analogie un cas d'illumination mutuelle³¹, une réciprocité dans la manière dont une relation éclaire l'autre. On distingue un équilibre davantage disproportionné que mutuel dans l'utilisation de l'analogie Christ-Église afin de fournir une raison et une justification théologiques aux exhortations aux femmes (et, aux versets suivants, aux maris). De plus, à la différence du mari, le Christ n'est pas seulement le chef de son corps (l'Église), mais il est sauveur³².

Au chapitre 3, nous avons vu que Paul utilisait une analogie qui mettait en lumière son argument au sujet d'une relation hiérarchique (cf Rm 7,1-6). Pour inciter les chrétiens à remplir leurs obligations envers la Loi, il donne l'exemple des obligations de l'épouse envers son mari : l'humanité est à la Loi comme l'épouse est au mari. Ce concept de hiérarchie se retrouve à travers l'idéologie de l'école paulinienne : l'Église est à la femme comme le Christ au mari.

31. Ernest Best, « The Haustafel in Ephesians (Eph. 5.22-6.9) », *IBS*, vol. 16, (octobre 1994), p. 146 : « Sometimes commentators describe the relationships as mutual or reciprocal, but this is incorrect. A mutual or reciprocal relationship is one in which each side has exactly the same relation to the other as the other has to it. »

32. S. Tanzer, *op. cit.*, p. 334.

Le verset 24 soulève deux problèmes clés : la nature de la sujétion et le sens de l'expression « en tout ». Le verbe utilisé dans le Nouveau Testament, pour exhorter les femmes à « se soumettre », n'a pas de parallèle dans les verbes utilisés pour l'exhortation aux maris. Plusieurs interprètes ont essayé de donner des explications servant à diminuer la tendance patriarcale. Par exemple, l'épouse doit être subordonnée à son mari « de la même façon » que l'Église est subordonnée au Christ, c'est-à-dire volontairement, spontanément, en réponse à son amour³³. C'est précisément à cause de l'analogie Christ-Église que toute subordination indigne est exclue. Tanzer réfute cette opinion en affirmant que, bien que la logique de l'interprétation soit irrésistible, d'une perspective féministe, c'est précisément l'analogie Christ-Église qui est détournée. Elle a raison. Le verset 24 s'avère vrai dans un sens : les maris sont appelés à aimer comme le Christ a aimé l'Église, développant un idéal noble sur un côté de l'équation. Par ces versets, néanmoins, utilisant l'analogie Christ-Église pour motiver et justifier théologiquement la subordination des femmes à leur mari en tout, « Éphésiens renforce christologiquement la situation d'infériorité de l'épouse dans la relation conjugale »³⁴.

33. Rudolph Snackenburg, *Ephesians. A Commentary*, Edinberg, T. & T. Clark, 1991, p. 246.

34. E. Schüssler Fiorenza, *op. cit.*, p. 378.

Par conséquent, Éphésiens comme Colossiens se situent sur la trajectoire de la pensée de Paul qui tend à modeler la relation de l'épouse à son mari sur la subordination à Dieu. Ces épîtres ne sont que l'écho de la théologie hiérarchique développée par Paul en 1 Co 11,2-16.

5, 25-30. Cette section, qui concerne les instructions aux maris, se divise en deux parties : les versets 25 à 27 et 26 à 28; les deux exhortent les maris à aimer leur femme et utilisent l'analogie Christ-Église comme motivation et justification. Au v. 25, cette exhortation commence comme en Col 3,19 par l'ordre d'aimer, mais à la différence que l'auteur a le souci d'enraciner cet amour dans la relation entre le Christ et l'Église. L'ἀγάπη devient le mot clé et désigne l'amour du Christ envers l'Église. On retrouve cette expression en Ep 5,2 : « comme le Christ nous a aimés et s'est livré pour nous » et aussi en Ga 2,20 : « qui m'a aimé et s'est livré pour moi », probablement tirée de formules antérieures, traditionnelles dans le christianisme ancien.

Aux vv. 26-27, l'exhortation s'adresse presque entièrement à l'Église plutôt qu'à la paire femmes – maris. C'est l'image de l'épouse radieuse et splendide, que le Christ prépare pour se la présenter comme épouse, qui émerge du v. 26. Cette image des coutumes du mariage, de la cérémonie du bain nuptial de la fiancée, puis sa parure

et son cortège, ce sont tous des éléments qui appartiennent à la tradition. Ce qui caractérise cette sanctification c'est sa consécration par Dieu, par le mari, par le Christ. « Au v. 25, l'Église devient l'objet de l'amour et du sacrifice, au v. 26 elle devient l'objet du baptême³⁵. »

5, 28-30. Ces versets reviennent à l'exhortation aux maris et leur fournissent des motivations théologiques en utilisant l'analogie Christ-Église. Le mari est invité à aimer sa femme « comme son propre corps ». Cette identification provient de deux sources. La première est christologique (v. 23) : « l'Église est le corps du Christ » et la seconde source anticipe le texte de Gn 2,24 qui apparaît au v. 31 : les deux ne sont plus qu'« une seule chair ». Et le verset conclut : « celui qui aime sa femme s'aime lui-même »³⁶. La répétition de la racine ἀγαπάω, au v. 28, révèle l'interprétation progressivement intensifiée de l'exhortation aux maris à aimer leur femme. L'objet de l'« amour » dans ces versets change de « leur femme » à « leur propre corps » à « eux-mêmes ». Au v. 29, nourrir et choyer sa « chair » sont des images illustrant ce que signifie « aimer sa femme comme soi-même ». Au v. 29b, « comme aussi le Christ envers l'Église », débute la conclusion de la section (versets 25 à 30) sur

35. Michel Bouttier, *L'épître de Saint-Paul aux Éphésiens*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 244.

36. *Ibid*, p. 246.

l'exhortation aux maris en fournissant une motivation théologique qui les incite à aimer leur épouse. C'est le prolongement du langage figuratif : la chair du Christ, qu'il nourrit et entoure d'attention, c'est l'Église (qui forme un parallèle avec le langage sur les épouses; on s'est aussi référé à l'Église comme son corps au v. 23b et indirectement comme épouse – mariée aux versets 22 à 27). Le v. 30 introduit une affirmation héritée de la tradition paulinienne³⁷ : c'est le corps du Christ, c'est-à-dire l'Église. Voilà comment il a agi envers l'Église, puisque, de la même manière, il a nourri et entouré de soins les membres de son corps que nous sommes. Ce verset avec 29b ne conclut pas seulement l'exhortation aux maris (commencée au v. 25), mais également complète le code domestique.

5, 31-32. Au v. 31 l'auteur introduit Gn 2,24 sans l'annoncer, ce qui exige de bien connaître le contexte du passage de la Genèse, afin de comprendre le référent aux mots « en fonction de quoi... ». Ce passage est important, puisqu'il démontre l'instauration du mariage par Dieu; par conséquent, ce passage était utilisé pour sanctionner le mariage dans le judaïsme ancien, dans le christianisme

37. *Ibid*, p. 240 : « L'affirmation du v. 30 , " nous sommes membres de son corps ", introduite par " oti ", et qui, pour les raisons indiquées en 4,25 (images des " membres ", emploi de la 1^{re} personne du pluriel), constitue, sinon une citation, du moins un leitmotiv hérité de Paul, soit qu'on le tienne de l'enseignement oral, soit qu'on le reçoive en combinant des textes connus (1 Co 6,15; 12,27; Rm 12,4). »

primitif et dans les écrits gnostiques. Des interprètes modernes ont indiqué que la plupart des passages du Nouveau Testament, qui demandent aux femmes de se subordonner, font appel à la Bible hébraïque, particulièrement le livre de la Genèse, pour appuyer cette demande de subordination³⁸. La citation de la Genèse encourage l'idée du mariage exprimée dans les versets 22 à 33 : le mariage – entre le Christ et l'Église et entre le mari et la femme – crée une nouvelle et unique entité et lutte pour l'unité comme idéal. Une citation qui informe toute cette première section du code domestique d'Éphésiens³⁹. L'auteur fonde l'institution du mariage non pas sur l'ordre social mais sur la création.

Le v. 32 commence avec une confirmation solennelle, celle du « mystère ». La plupart des interprètes modernes croient que le « mystère » fait allusion à l'expression « une seule chair » du texte de la Genèse. Éphésiens donne à Gn 2,24 la valeur de la parole qui scelle l'union du Christ et de l'Église en une seule chair. L'auteur s'engage dans la voie de l'allégorie : sous prétexte de parler de l'homme et de la femme, la Genèse parle en réalité du secret qui unit le Christ et l'Église. Gn 2,24

38. P. ex. : J.P. Sampley, *"And the Two Shall Become One Flesh" : A Study of Traditions in Ephesians 5:21-33*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971; W.O. Walker, « The Theology of Woman's Place and The Paulinist Tradition » dans *The Bible and Feminist Hermeneutics*, sous la direction de Mary Ann Tolbert, Decatur, Scholars Press, coll. « Semeia », n° 28, 1983, p. 101-112; voir E. Schüssler Fiorenza, *op. cit.*, Id., *Bread Not Stone*.

39. S. Tanzer, *op. cit.*, p. 339.

est destiné uniquement à former la base de l'unité du Christ et de l'Église (les deux en une seule chair)⁴⁰.

L'usage de Gn 2,24 présente plus de conséquence que ne le laisse entendre Bouttier. Lorsque Paul (p. ex. : en Corinthiens, Galates et Romains) utilise la tradition, la plupart du temps, c'est pour légitimer sa pensée au sujet des relations hommes – femmes, une relation sociale hiérarchique entre les sexes fondée sur le modèle de subordination de la création à Dieu. Le mariage humain, particulièrement le mariage chrétien, est modelé sur l'union du Christ et de l'Église. D'un point de vue féministe, l'usage de ce modèle du mariage pose certains problèmes :

It gives divine sanction to the idea of female dependence as bride and wife and to the idea of headship as model for all marriage. In such a structure of subordination, it is true that two become one, but the one is the husband who absorbs the identity and name of the woman. Unlike Jew and Gentile, male and female find their unity by a process of absorption and assimilation rather than equal partnership⁴¹.

Voilà ce que nous avons essayé de démontrer dans la première partie de la thèse. En Ga 3,28, Paul tente d'éliminer les distinctions entre les Juifs et les Grecs dans ses communautés. Mais en ce qui concerne les limites

40. M. Bouttier, *op. cit.*, p. 248; voir Tanzer, *op. cit.*, p. 339; Paul J. Kobelski, *op. cit.*, p. 890; Dahl, *op. cit.*, p. 1219; Snackenbourg, *op. cit.*, p. 255.

41. Letty M. Russel, *Imitators of God : A Study Book on Ephesians*, New York, Mission Education and Cultivation Program Department of The United Methodist Church, 1984, p. 103.

du genre, il leur impute une signification théologique pour les justifier.

5,33 : Le v. 33 résume les exhortations aux maris et femmes et conclut également tout le passage en inversant l'ordre des exhortations, complétant ainsi la forme littéraire du chiasme : femmes (v. 22), maris (v. 25), maris (v. 33a), femmes (v. 33b). L'exhortation aux maris au v. 25a, puis au v. 28 répété en 33b, est l'écho de Lv 19,18 : la référence s'explicite à travers « comme toi-même ».

Le dernier mot est adressé aux femmes. Cette exhortation réunit les versets 21 et 22 : « soumission réciproque dans la crainte du Christ », « soumission des épouses à leur mari comme au Seigneur », s'achevant avec « craignez votre mari ». Ici, « craindre » doit être compris dans son sens biblique :

Craindre le Seigneur, c'est l'aimer tel qu'il doit être aimé en tant que Dieu. Craindre le mari, c'est l'aimer comme il doit être aimé en tant que mari... Nous ne quittons pas le règne de l'amour, mais, pour la femme, comme pour le mari, le texte se refuse à toute symétrie; le cercle ne se ferme pas sur lui-même. N'en déplaie à toutes les soifs égalitaristes, le texte reste décalé et l'exégète ne peut qu'en prendre acte⁴².

Justement, le sens biblique ne permet pas une symétrie, car la pensée paulinienne s'exprime en fonction d'une hiérarchie basée sur le modèle de subordination à Dieu en référence à la tradition (Gn 1,27; 2,24; 5,1; cf. la

42. M. Bouttier, *op. cit.*, p. 249.

première partie de la thèse). N'est-ce pas la conclusion à laquelle nous sommes arrivés dans la première partie?

Les propres images de l'auteur, dépeignant l'unité dans la création et dans l'Église, sont déformées par l'imposition de la hiérarchie dans le mariage. La raison semble un mystère pour Johnson. Elle affirme que la maladresse de la comparaison du Christ aux maris humains trahit une altération délibérée de la tradition reçue. En subordonnant l'intérêt des femmes dans la communauté à l'image publique de l'Église, l'auteur, selon elle, semble agir par peur beaucoup plus que par foi. Qui plus est, Johnson expose que l'auteur d'Éphésiens s'est éloigné de la théologie de Paul de façon significative en abandonnant, d'une part, les attentes de Paul – qui croit que Dieu va bientôt compléter le salut amorcé dans le Christ et en même temps juger les structures sociales – d'autre part, en développant une perception de l'Église comme une institution à l'intérieur de la société humaine⁴³.

Nous ne sommes pas de cet avis. Johnson oublie que la théologie paulinienne, dans certains textes des lettres authentiques, affiche une tendance hiérarchique. Dès lors, le développement structuré en Colossiens et Éphésiens n'est plus qu'une suite logique de ce système de pensée qui prend sa source dans les textes pauliniens. Paul lui-même se

43. E. Johnson, *op. cit.*, p. 341.

réfère à la tradition pour justifier cette théologie hiérarchique de la subordination (Gn 1,27; 2,22-24, 5,1; cf. 1 Co 11,7 et 8).

Conclusion

Dans les lettres pseudo-pauliniennes les témoignages paraissent plus évidents et plus clairs quant à la position sur le statut des femmes dans la communauté. Dans la première partie du chapitre, l'historique des codes domestiques nous démontre que la trajectoire de la pensée paulinienne s'inscrit dans le courant de pensée philosophique aristotélicien et judéo-hellénistique. Cette vision négative de la femme est enracinée dans la pensée occidentale de la maison et de l'État. Ici donc, le rôle de la maison privée prend toute son importance. La communauté chrétienne des premiers siècles se définissait en fonction de la famille (père, frères et soeurs dans le Christ); elle se réunissait dans les maisons privées et prenait le repas communautaire autour d'une même table. Les maisons privées ont également fourni un modèle dont la structure hiérarchique reflétait la structure pyramidale de la société environnante.

Colossiens est la première étape du pseudo-Paul. Cette épître, écrite au nom de Paul, vise à restaurer la communauté selon la tradition et la doctrine paulinienne. Le Paul qui apparaissait quelque peu ambigu dans les

lettres non contestées devient plus évident dans les lettres pseudo-pauliniennes.

Le statut subordonné de la femme est maintenant sacralisé ou christianisé, soit l'étape conséquente dans la trajectoire de Paul. Comme le mentionne D'Angelo (citée ci-dessus), l'autorité universelle du Christ libère des puissances et des autorités célestes, mais affirme l'autorité patriarcale des maîtres de ce monde.

En Éphésiens, l'auteur développe le thème de l'unité des chrétiens basée sur une théorie de l'égalité. Toutefois, cette théorie contredit le code domestique qui développe une section sur le mariage chrétien prenant comme modèle l'union entre l'Église et le Christ, et étant basé sur une structure de subordination. Ce modèle sanctionne divinement l'idée que le mari est la tête de la femme (l'écho de 1 Co 11,2-16). Cela élimine la possibilité de partenariat sur une base d'égalité. Cette théorie, en apparence paradoxale, puisqu'elle se situe à l'intérieur d'un texte qui traite de l'unité des chrétiens, demeure toutefois logique à l'intérieur de la trajectoire de la pensée paulinienne.

L'appel aux codes domestiques pour une subordination volontaire, voilà précisément l'impact de l'idéologie des codes domestiques : elle présente la réalité de façon à convaincre le dominé, le subordonné qu'il est bien et

convenable, ou inévitable, ou encore dans l'intérêt de tous de demeurer volontairement et spontanément chacun à place et de remplir chacun ses devoirs. L'impact particulier de l'idéologie religieuse ou théologique se résume à justifier des relations sociales particulières en leur attribuant une sanction divine. Les femmes doivent se soumettre aux maris comme si c'était au Christ; les esclaves doivent se soumettre à leurs maîtres comme s'ils servaient le Christ⁴⁴.

Comme tous les énoncés de ce genre, incluant ceux de Paul, Colossiens et Éphésiens tentent d'utiliser le pouvoir de sorte que les autres « le voient de cette façon aussi ». Dans les codes domestiques de Colossiens et Éphésiens, l'ordre hiérarchique de la famille gréco-romaine est maintenu et légitimé d'une manière tout à fait chrétienne. La forme de conduite attendue n'est pas exceptionnelle dans ce milieu social; la distinction réside dans le fondement chrétien par lequel l'instruction reçoit sa motivation.

C'est précisément dans ces codes domestiques que l'ordre symbolique chrétien est d'abord utilisé pour autoriser les relations hiérarchiques de la famille; pour assurer que les groupes subordonnés demeurent dans cette position, obéissant à leurs maîtres de façon appropriée.

44. G. Borrell, « The Development of Theological Ideology in Pauline Christianity », p. 234-236.

L'avertissement est là : pour « servir le Christ »...,
voilà ce qui est exigé.

Colossiens et Éphésiens : des lettres maîtresses d'une
« idéologie pour la famille »⁴⁵.

45. *Ibid, op.cit.*

Chapitre V

HORS DE LA MATERNITÉ, POINT DE SALUT! Les épîtres pastorales

Introduction

D'un point de vue féministe, ces lettres sont les plus révélatrices et les plus frustrantes du Nouveau Testament. Nulle part l'attention au rôle des femmes dans les communautés chrétiennes n'est aussi concentrée. Leur ton négatif, voire même féroce à cet égard, et leur qualité oppressive ont dominé l'interprétation et l'application autoritaire pendant les deux millénaires qui ont suivi.

Nul doute que l'auteur des Pastorales ne ressentait aucune progression en faveur de l'avancement des femmes, peu importe leur classe et leur rang, ni celui des d'esclaves, ni des hommes et des femmes. Le point de vue est androcentrique et patriarcal¹.

Dans ce chapitre nous aborderons les passages des Pastorales touchant tout particulièrement les femmes. Dans une première section, nous ferons un survol des préoccupations majeures de l'auteur de ces lettres. L'ordre hiérarchique et le dépôt de la foi se situent au centre de ses préoccupations. Un bref résumé du contenu

1. Linda Maloney, « The Pastoral Epistles » dans *Searching the Scriptures : A feminist Commentary*, sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, Crossroad, New York, 1994, vol. ii, 1994, p. 361.

des lettres démontre que les Pastorales représentent une voix dans le débat sur l'héritage de Paul. La deuxième partie touche le cœur du sujet. Une analyse des passages traitant des femmes indique une insistance, presque une obsession pour l'auteur, à écarter toute responsabilité des femmes dans l'Église. La troisième section portera sur les conséquences de cette transformation de l'idéologie chrétienne qui a conduit à la marginalisation des femmes.

A. Contexte des épîtres pastorales

L'idéal des femmes chrétiennes et celui de l'auteur des épîtres pastorales se polarisent davantage. En établissant une tradition « paulinienne » qui fait autorité, l'idéal chrétien, projeté par l'auteur, se restreint aux vertus humaines : l'obéissance, la soumission et la fidélité. Les femmes seront sauvées par un mode de conduite particulière.

1. Authenticité et autorité

Ces lettres sont dites Pastorales par leur contenu d'instructions pour les pasteurs des communautés. Bien qu'elles prétendent être des lettres de Paul à deux collègues, elles s'avèrent plutôt une sorte de manuel d'instructions pour l'administration de l'Église et furent écrites au début du II^e siècle, quelques décennies après la mort de Paul, par un auteur inconnu². L'authenticité fut

2. Joanna Dewey, « 1 Timothy », « 2 Timothy », « Titus » dans *Women's Bible Commentary*, sous la direction de Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe, Louisville, Westminster / John Knox Press, 1992, p. 353-361; Robert A. Wild, « The Pastoral Letters » dans

longtemps un problème central dans la discussion des Pastorales. Leur provenance paulinienne, de toute évidence, était acceptée dans le canon depuis le temps où elles y furent inscrites jusqu'à tout récemment. Toutefois, quelques exégètes maintiennent encore que Paul les a écrites.

Les Pastorales : textes pseudépigraphiques. Leur auteur désire s'approprier l'autorité paulinienne pour ses idées. Certes, une tradition paulinienne ressort dans ces lettres, mais avec une tournure différente. Le Paul des lettres authentiques argumente, raisonne, cajole; lorsque nécessaire, il utilise une remarque mordante. Le Pasteur, d'autre part, ne discute pas avec l'adversaire et même, il émet ce refus d'argumenter avec lui par principe (cf. 2 Tm 2,14-16). Son arme c'est le « matraquage » et il n'essaie pas de l'emporter sur ceux qui sont en désaccord. La situation des communautés est si polarisée, du moins selon le point de vue de l'auteur, qu'il leur laisse un seul choix : « à prendre ou à laisser »³.

Conclure que les lettres sont pseudépigraphiques implique qu'elles furent écrites après 60-70 ap. J.-C. et peut-être même après la mort de leurs prétendus

The New Jerome Biblical Commentary, sous la direction de Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer et Roland E. Murphy, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1990, p. 891-892; Ralph Martin, « 1, 2 Timothy and Titus » dans *Harper's Bible, Commentary*, sous la direction de James L. Mays, San Francisco, Harper & Row, 1988, p. 1237-1244; TOB, « Introduction aux épîtres pastorales », p. 629-636.

3. L. Maloney, *op. cit.*, p. 364.

destinataires, Timothée et Tite. Leur origine ne se situe pas plus tôt que la dernière décade du I^{er} siècle (si la référence à Hb 13,23 est au même Timothée), et peut-être beaucoup plus tard. Les lettres elles-mêmes n'offrent aucun indice. Elles appartiennent certainement à une région où la mémoire et l'autorité de Paul demeurent vives, probablement en Asie Mineure. En identifier l'auteur s'avère difficile, voire même impossible⁴.

2. *But et contenu des épîtres pastorales*

a) *But*. Afin de comprendre le contexte des Pastorales, examinons trois points majeurs⁵ qui préoccupent l'auteur de ces lettres : l'Église, famille hiérarchique; l'Église, gardienne de la doctrine; et le comportement des chrétiens, une prescription et non une description.

L'Église, famille hiérarchique. Dans les Pastorales, on voit poindre un début d'institutionnalisation qui s'exprime par un intérêt pour les règles de conduite des communautés. On attribue des titres aux responsables : évêques, diacres, presbytres. Ces textes divisent les communautés en groupes selon l'âge, le genre et le statut, prescrivant différents comportements à chacun. Les responsables doivent être des citoyens modèles et chefs de familles (hommes libres plus âgés); les membres doivent être obéissants, soumis, et silencieux. L'auteur semble

4. *Ibid*, p. 364.

5. J. Dewey, *op. cit.*, p. 353-355.

particulièrement inquiet du comportement des femmes. Il veut assurer une conformité à une famille hiérarchique idéale reflétant la hiérarchie publique établie par les autorités romaines impériales. Son idéal : les esclaves obéissent à leurs maîtres; les enfants à leurs parents; les femmes à leur mari.

L'Église, gardienne de la doctrine. Les Pastorales se montrent aussi très soucieuses de la préservation de la foi contre les faux docteurs. Les chrétiens doivent s'en tenir à la « saine doctrine » (1 Tm 1,10; cf. Tite 1,9), « garder le dépôt par l'Esprit Saint qui habite en nous » (6,20; cf. 2 Tm 1,14). L'auteur s'oppose aux « légendes et à des généalogies sans fin » (1,14), « aux bavardages impies et les objections d'une gnose mensongère » (6,20) « aux fables impies, commérages de vieille femme » (4,7), « aux menteurs...[qui] interdisent le mariage et proscrivent l'usage de certains aliments » (4,2-3). Les références aux généalogies, aux spéculations et à la connaissance font allusion à des groupes chrétiens gnostiques. Ces groupes incluent souvent des femmes prééminentes dans les assemblées (cf. les Actes apocryphes)⁶.

Le comportement des chrétiens : prescription ou description? Les Pastorales sont des instructions à des groupes particuliers de personnes. Ces enseignements

6. Dennis R. MacDonald, *The Legend and the Apostles. The Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphia, Westminster, 1983; TOB, p. 633.

reflètent davantage l'idéal de l'auteur qu'une description de la réalité. Ces lettres fournissent des témoignages de groupes de chrétiens qui ne croyaient pas ou n'agissaient pas de manière appropriée selon l'auteur, puisque le matériel prescriptif témoigne souvent du contraire. Les ordres aux femmes de garder le silence dans l'Église indiquent que les femmes agissaient de manière à être égales aux hommes à l'intérieur de l'Église. L'auteur propose l'idéal d'une communauté; et ce n'est pas une description de ce qu'elle est réellement. Émettre de telles recommandations est souvent le propre de ceux qui désapprouvent un certain comportement.

b) *Contenu*. Les passages au sujet de Paul et Timothée (principalement 1 Tm 1,12-17, 18-19a; 2,7; 3,14-16; 4,6-5,2; 6,11-21; 2 Tm 1,3-14; 2,1-7.8-13; 3,10-4,2,5-18) ont la tâche rhétorique d'établir l'autorité derrière les lois et les exhortations. Paul est reconnu comme l'apôtre par excellence; il est une figure clé dans l'histoire du salut en ce qui concerne « ses » communautés. Il est essentiel pour leur salut qu'elles continuent dans l'unité de l'enseignement de l'apôtre et dans l'obéissance de ses commandements. La menace qui pèse sur ceux qui s'éloignent des paroles de Paul est donc très sévère⁷.

Paul représente vraiment une figure du passé : il était chargé de l'Évangile (1 Tm 1,11) qui fut donné à la

7. L. Maloney, *op. cit.*, p. 365-366.

communauté sous la forme de « saine doctrine ». Cette expression (si peu typique de Paul) revient quelques fois dans les Pastorales. Elle est liée à l'idée du παραθήκη « dépôt de la foi », représentant encore un fond de doctrine ou d'enseignement éthique hérité du passé (voir 1 Tm 6,20; 2 Tm 1,12,14.) Le « passé » des Pastorales est davantage indiqué par le rôle attribué aux figures de Timothée et Tite. Adresser les lettres pseudonymes à ces deux figures connues de la deuxième génération, garantit un enseignement non seulement authentique mais qui a été remis par une voie directe et autorisée. De plus, Timothée et Tite sont dépeints comme des leaders exemplaires de la communauté : des disciples obéissants envers l'enseignement apostolique, des leaders sages et ayant autorité sur leurs ouailles – également obéissantes – et, bien sûr, les deux sont... mâles⁸.

Bien que la rhétorique des Pastorales semble concerner aussi bien les femmes croyantes que les hommes, nous accordons une attention particulière aux passages qui sont ouvertement adressés aux femmes (réellement écrits à la troisième personne, destinés ostensiblement à Timothée et à Tite, mais réellement adressés aux femmes dont la conduite doit être « amendée »). Il apparaît nettement évident que les idées du Pasteur, quant à l'attitude chrétienne appropriée, se heurtent directement aux idées de quelques-

8. *Ibid*, p. 365-366.

unes, voire même de toutes les femmes des communautés. Le but de l'auteur vise à miner l'autorité de ces femmes en instaurant une tradition « paulinienne » qui fait autorité.

L'usage du nom de Paul visait à utiliser son autorité contre les groupes chrétiens ascétiques politiquement et socialement radicaux.

B. « La maison de Dieu » ou la patriarcalisation de l'Église

Ce que l'auteur des Pastorales veut transmettre comme idéal de vie c'est l'obéissance et la soumission envers ceux qui détiennent l'autorité. En d'autres mots, le modèle du bon citoyen qui respecte l'ordre patriarcal de la maison et qui prie « pour tous les rois et tous ceux qui détiennent l'autorité, afin que nous menions une vie calme et paisible en toute piété et dignité » (1 Tm 2,1).

1. 1 Timothée

À la lumière de ce modèle patriarcal, nous examinerons spécifiquement trois péricopes au sujet des femmes : 2, 8-15; 4, 1-7; 5, 3-16.

a) 2,8-15. *Les instructions sur le comportement des hommes et des femmes chrétiens.* Comme en 1 Co 11,5, les femmes sont présumées avoir le droit de prier à haute voix dans les assemblées. Mais l'auteur paraît clairement préoccupé par la conduite des femmes, puisque quelques-unes d'entre elles semblent avoir exercé un rôle d'enseignement

et de prédication (voir 1 Tm 5,13)⁹. En ce qui a trait à la communauté comme maison bien réglementée, selon le modèle hiérarchique de la maison gréco-romaine, l'idéal de l'auteur ne reflétait probablement pas la vision des communautés de l'époque. D'autres groupes assurant la défense de différentes relations sociales, d'autres modèles de leadership et de croyance, soutenaient aussi que leur autorité remontait à Paul. Selon toute vraisemblance, l'auteur s'opposait à d'autres traditions au sujet de Paul, particulièrement aux traditions et aux légendes que l'on retrouve dans les Actes apocryphes¹⁰.

On lie souvent ce passage à 1 Co 14,34-36. Plusieurs interprètes y voient donc une interpolation à la lumière de 1 Timothée¹¹ (cf. chapitre 2 de la thèse). Une comparaison entre 1 Co 14,34-36 et 1 Tm 2, 8-15 démontre que, du point de vue rhétorique, ils ont très peu en commun. En fait, le problème réel de comportement diffère de façon notable dans les deux cas. Dans la première lettre aux Corinthiens, Paul voulait refroidir les ardeurs de la prophétie exercée par les femmes dans les assemblées. Rappelons que Paul trouvait déjà controversées la prophétie et la prière des femmes (voir chapitre 2 de la thèse : 11,2-16). Nous avons

9. R. Wild, *op. cit.*, p. 897.

10. D.R. MacDonald, *op. cit.*

11. J. Dewey, *op. cit.*, p. 355; Wild, *op. cit.*, p. 897; Jouette Bassler, « The Widow's Tale: A Fresh Look at 1 Tim 5,3-16 », *Journal of Biblical Studies*, vol. 103, n° 1, (1984), p. 23-41; D.R. Macdonald, *op. cit.*; E. Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*.

démontré que les versets 14,33-36 cadraient bien dans le contexte immédiat du chapitre sur la prière et la prophétie. En effet, la règle du silence des femmes, qui suit les deux précédentes au sujet de ceux qui parlent en langues et qui prophétisent, arrive à la pointe de l'argument du spirituel et en fait ressortir le sens. Alors que, en refusant d'entrer dans un débat, l'auteur de 1 Timothée ignore simplement la prophétie en tant que phénomène réel. Le problème est plutôt à propos de l'enseignement et de l'autorité des femmes (2,12; voir 1 Tm 5,3), bien que sa stratégie comporte aussi la suggestion à l'effet qu'elles ne devraient pas prier à haute voix (2,8 : « Je veux donc que les hommes [ἄνδρας] prient en tout lieu ») Ici, le contraste se situe entre les hommes – qui devraient prier sans engager de discussions – et les femmes – qui doivent s'habiller modestement, se parer de bonnes oeuvres et garder le silence.

On peut ainsi noter la progression dans la mise au silence des femmes. En 1 Co 11, Paul tente de ralentir l'élan prophétique manifesté par les femmes corinthiennes, allant jusqu'à leur suggérer de garder le silence (14,33-36). Aux versets 11 et 12, l'auteur de 1 Timothée ordonne aux femmes de se taire, leur interdisant d'enseigner et de dominer l'homme, car, selon son point de vue, c'est là une violation de Gn 3,16. Aux versets 13 à 15, l'auteur fait

appel au langage de Gn 2-3 afin de faire ressortir deux arguments : le premier : l'homme a priorité parce qu'il fut créé le premier et, le deuxième, comme en Gn 3,13 où la « séduction » est explicitement attribuée à la femme mais non à l'homme : les femmes sont vraisemblablement plus enclines au péché, à l'égarement et par conséquent, ne doivent pas enseigner.

Cette restriction de la conduite des femmes est soutenue par une référence aux écritures juives (rares dans les Pastorales), une référence fondée sur une tradition marginale selon laquelle Ève seule doit assumer la responsabilité de la Chute (cf Si 25,24 : seul autre passage canonique ou deutéro-canonique qui représente ce point de vue). Le vrai chemin du salut, tel que prescrit par l'auteur de 1 Timothée, c'est la maternité. Cet énoncé bouleversant, voire même scandaleux, assume que l'oeuvre de rédemption du Christ ne se prolonge pas jusqu'aux femmes; elles doivent plutôt se sauver elles-mêmes selon un mode de conduite particulier¹². Certains affirmeront qu'il ne s'agit pas d'une opinion purement chauviniste, mais plutôt que ce verset doit être lu à la lumière de 1 Tm 4,3-5 : les faux docteurs interdisent le mariage, mais la vraie foi insiste sur la bonté de la sexualité humaine qui est une création de Dieu. En effet, les femmes seront sauvées, dit

12. L. Maloney, *op. cit.*, p. 370.

l'auteur des Pastorales, par ce que les faux docteurs rejettent¹³!

Nous découvrons là un passage unique, suggérant que le salut des femmes est différent du celui des hommes. Le reste du Nouveau Testament semble faire l'unanimité en n'établissant aucune distinction quant au genre, puisque les femmes et les hommes « sont héritiers du gracieux don de la vie » (1 P 3,7). De plus, Paul préconise le célibat plutôt que le mariage et la maternité pour les femmes, bien qu'il considère aussi le mariage pleinement légitime (1 Co 7,1-40)¹⁴.

À ce stade-ci, il faut faire preuve de prudence et ne pas se laisser influencer ici par la notoriété de Paul. Wild fait partie de l'école qui tente d'atténuer la portée des paroles de l'auteur des Pastorales. Les paroles contre les femmes s'avèrent trop catégoriques et trop chargées d'un désir d'établir un contrôle rigoureux pour pouvoir y trouver une affirmation qui viendrait adoucir ces propos. Le pas entre les affirmations de Paul et celles de l'auteur des Pastorales n'est pas aussi grand qu'on le laisse croire. Voyons-y plutôt l'étape prévisible vers un contrôle plus étroit. D'abord, les femmes sont graduellement exclues du salut (ce qui est déjà un premier pas vers un contrôle strict). Dans les lettres authentiques, la femme doit « devenir mâle » ou renier sa

13. P. ex. : R. Wild, *op. cit.*, p. 897.

14. J. Dewey, *op. cit.*, p. 356.

sexualité pour atteindre le salut. Dans les Pastorales, elle doit enfanter pour assurer sa rédemption. Ce qui signifie que nulle option ne s'offre à la femme. On retrouve toujours chez Paul ce double discours pour les chrétiens et pour les femmes. Et le Pasteur, tout comme Paul (cf. 1 Co 11,3-9), fait appel aux récits de création de Gn 1-3 pour justifier la subordination des femmes.

Le titre de ce chapitre est des plus significatif (*Hors de la maternité, point de salut*). Nous y trouvons un point de vue qui se situe dans le continuum de la trajectoire paulinienne. Dans les lettres authentiques, examinées dans la première partie de cette thèse, le salut des femmes passait par le renoncement à la sexualité, le « devenir mâle ». Dans les pseudo-pauliniennes, le salut devient accessible aux femmes à une seule condition, la maternité. Les conséquences sur la vie des femmes chrétiennes s'avèrent considérables, comme en témoignent certains passages des Pastorales.

La proposition qui conclut la péricope au v. 15b : « à condition qu'elles persévèrent dans la foi, l'amour et la sainteté, avec modestie », est peut-être une formule citée, puisque la forme au pluriel ne concorde pas avec les verbes singuliers qui la précèdent. Ou encore, c'est peut-être la conclusion du v. 10, déplacée par les versets 11 à 15a, lorsque ces derniers furent insérés par l'auteur en guise d'exhortation standard à la tenue éthique disciplinée.

Ainsi, le passage commence et finit par une parénèse ordinaire, mais, au centre, le point d'intérêt change radicalement en un problème plus affligeant pour l'auteur : l'activité des femmes enseignantes et responsables¹⁵.

4, 1-7. *Contre l'ascétisme et les « fables profanes, commérages de vieilles femmes »*. Malgré sa préférence pour le célibat, Paul affirme cependant la nécessité du mariage si l'on ne peut vivre la négation de la sexualité que requiert le célibat¹⁶. Le Paul des Pastorales n'offre aucun choix. Il parle à la fois contre ceux qui interdisent le mariage (v. 3) et contre l'activité d'enseignement des femmes (v. 7). Pour certains, ces versets s'accordent avec le contexte social des Pastorales. Les légendes dites Actes apocryphes auraient été connues en Asie Mineure; selon toute probabilité, l'auteur des Pastorales les connaissait et ainsi se serait certainement objecté à leur représentation de Paul. Semble-t-il qu'il aurait vu en ces légendes ce qu'un folkloriste a appelé une « substance doctrinalement infecte des traditions orales ». Il aurait donc écrit au nom de Paul pour corriger ces traditions¹⁷.

D'autres affirment que, plus qu'une pratique ascétique, le célibat chez les femmes devenait une façon d'éviter la soumission au mari dans la famille patriarcale.

15. L. Maloney, *op. cit.*, p. 370.

16. E. Schüssler Fiorenza, *op. cit.*, p. 317.

17. D.R. MacDonald, *op. cit.*, p. 63.

La femme aurait perçu le célibat comme une libération du contrôle mâle. Un tel style de vie représentait une autre option pour les femmes chrétiennes des premiers siècles. Cependant, on peut difficilement appuyer une telle affirmation car la faible quantité de témoignages au sujet de la vie des femmes dans l'antiquité ne nous permet pas de savoir si « échapper au contrôle mâle » constituait un idéal pour elles¹⁸. De plus, à notre avis, rien ne nous permet d'affirmer que le célibat et l'ascétisme des femmes « échappaient au contrôle mâle ».

Aux versets 3 et 4, la fausse doctrine, maintenant identifiée avec précision, ressemble beaucoup à l'enseignement attribué à Paul dans les *Actes de Paul et Thècle*. Paul y est dépeint comme proclamant une doctrine de « continence et de résurrection ». L'auteur des *Pastorales* a utilisé Gn 1,4,10,12 pour souligner le fait que, a priori, toute création de Dieu est bonne et, par conséquent, doit être utilisée par les croyants. Par contraste, les faux docteurs exhortaient à un retrait du monde matériel (le Mal), une perspective trouvée dans le gnosticisme et ailleurs. Au v. 7, alors que cette expression formule un stéréotype que l'on retrouve chez certains auteurs de l'antiquité (p. ex. : Épictète, *Diss.* 2:16.39; Lucien, *Philops.* 9), l'auteur s'inquiète au sujet

18. J. Dewey, *op. cit.* p. 356.

des engagements des femmes dans la fausse doctrine
(p. ex. : 1 Tm 5,13)¹⁹.

5,3-16. *Les veuves*. L'intérêt que nous portons à cette section à pour objet de démontrer une autre fois le contrôle sévère exercé sur les femmes de la communauté de « Timothée ». Dans le passage précédent, l'auteur s'élevait contre l'ascétisme. Toutefois, un groupe qui aurait désiré ce style de vie, c'est celui des « veuves ». Ce groupe officiel a dû représenter l'opposition la mieux organisée aux idéals du Pasteur; groupe que ce dernier était le plus soucieux de « remettre à sa place ».

L'auteur prend bien soin de distinguer les « vraies veuves » de celles qui ne doivent pas être incluses dans leurs rangs. Voilà un signe qu'il ne s'agit pas d'instaurer un ordre inexistant, mais plutôt d'imposer des limites à un groupe existant dont il désapprouvait les activités ou les fonctions. Selon le Pasteur, une « vraie veuve » doit être entièrement seule et complètement dépendante de l'Église quant à ses besoins, afin de la préserver du plaisir (5,6) et de rappeler à tous les chrétiens leurs obligations de supporter les membres de leur propre famille (5,8).

L'auteur veut restreindre l'ordre des veuves de deux façons : le nombre et les activités²⁰. Premièrement, une

19. Cf. R. Wild, *op. cit.*, p. 897.

20. J. Bassler, *op. cit.*, p. 23-41; L. Maloney, *op. cit.*, p. 371; J. Dewey, *op. cit.*, p. 357; R. Wild, *op. cit.*, p. 898.

« vraie veuve » n'a pas de famille, prie sans cesse, dépend totalement de l'Église et ne se refuse à rien (5,3-8).

Deuxièmement, le fait que le rôle des veuves comme forme de ministère pour les femmes ne peut être supprimé, conduit toutefois l'auteur à proposer davantage de contrôle en ajoutant d'autres exigences (5,9-11). Seules peuvent s'inscrire les femmes âgées de plus de soixante ans, qui n'ont eu qu'un mari, et qui sont reconnues pour leurs bonnes oeuvres.

En 5,11-15, l'auteur se tourne vers celles qu'il désire exclure de l'ordre des veuves, spécialement les « jeunes veuves ». Il s'objecte à celles-ci parce qu'elles peuvent se remarier, briser ainsi leur engagement au célibat et, dès lors, encourir le jugement de Dieu (5,11-12). Il s'objecte aussi à ces jeunes veuves qui courent les maisons et qui sont bavardes et indiscrètes (v. 13). Elles sont probablement allées enseigner et proclamer la foi, exerçant ainsi leur ministère chrétien. Au lieu de cela l'auteur préfère que ces femmes se remarient et remplissent leur rôle de maternité²¹. L'auteur approuve plutôt les activités passives comme celles des « vraies veuves » et rejette les activités actives des « jeunes veuves ».

Soulignons un point intéressant au sujet du contenu de l'enseignement des veuves. En apparence, il s'agirait de

21. J. Dewey, *op. cit.*, p. 357.

ce que l'auteur appelle, de façon désobligeante, des « racontars de vieilles femmes » (1 Tm 4,7). Puisque l'auteur démontre une hostilité envers ceux qui prêchent une eschatologie réalisée (cf. 2 Tm 2,17-18), ces femmes ont probablement partagé la conviction de leurs soeurs à Corinthe : de jouir des fruits de la résurrection (cf. 1 Co 15,12 et suiv.). Comme les femmes corinthiennes, elles se sont peut-être retirées des relations sexuelles et ont pratiqué des formes variées d'ascétisme (cf 1 Tm 4,2-5). En ce qui a trait à la praxis, il semble qu'elles exerçaient un ministère actif qui les amenait dans les maisons de membres plus sédentaires; elles étaient évidemment engagées dans le ministère de l'enseignement, bien que le matériel transmis ne plût pas à l'auteur. C'est ce travail d'enseignement chez les autres femmes qui a suscité la colère de l'auteur. Une démonstration éloquente nous en est faite dans la deuxième épître à Timothée où il répand des injures dans les termes les plus virulents (2 Tm 3,6-7)²².

Dans sa conclusion, il demande aux femmes aisées, qui tiennent lieu de familles pour d'autres femmes chrétiennes, de les assister : « Il ne faut pas que l'Église en ait la charge, afin qu'elle puisse assister celles qui sont réellement veuves. » (5,16)

22. L. Maloney, *op. cit.*, p. 373.

Cette démarche évidente, de nier aux veuves (à l'exception des « vraies veuves ») la compensation qui leur est due (cf 1 Tm 5,3 avec 5,17) pour leur ministère, représente une autre facette de la stratégie de l'auteur. Il marginalise l'ordre des veuves et l'isole des ministères « réguliers » qu'il approuve, c'est-à-dire ceux qui correspondent aux rôles de leadership dans la maison gréco-romaine.

Les instructions aux veuves sont des textes prescriptifs. Il s'agit de témoignages historiques à l'effet que, dans les églises connues de l'auteur, se trouvaient des groupes de femmes célibataires vivant ensemble et engagées dans un ministère. La participation active et le leadership des femmes dans les communautés ciblées se trouvaient au centre de l'anxiété de l'auteur. L'auteur des Pastorales ripostait avec un Paul menaçant, intimidant, qui condamne précisément ces activités libérées et libératrices au nom de la « tradition », d'un « enseignement compétent » et du bon ordre. L'auteur désirait limiter ces groupes de femmes, les réincorporant aux familles patriarcales sous l'autorité des hommes. Dans la culture antique en général, ni les païens, ni les juifs, ni les chrétiens ne concevaient les femmes comme égales, indépendantes par rapport aux hommes.

L'auteur des Pastorales n'appuyait que l'option de soumission à l'autorité masculine. La réalité des femmes

célibataires vivant en communauté et exerçant un ministère a toutefois fleuri à travers l'histoire du christianisme²³. Cependant, nous devons concéder que la brève autorisation de Paul aux veuves en 1 Co 7,39-40 nous permet de croire qu'il manifestait une préférence pour le célibat. Mais il conseille d'abord aux femmes de se marier, bien qu'il juge préférable qu'elles restent seules. Contrairement à E. Schüssler Fiorenza²⁴, nous croyons impossible d'affirmer que cette concession aux veuves offre la possibilité de l'indépendance et, du même souffle, affirmer que cela représente une source de conflits avec la société environnante. Nous ne disposons pas d'un nombre suffisant de données pour pouvoir émettre un tel énoncé et rien ne nous indique que rester célibataire signifie être libérée de la subordination patriarcale dans ce contexte.

2. Tite

Dans une forme plus brève, la lettre à Tite répète plusieurs particularités de 1 Timothée. L'accent sur la transgression verbale est frappant : ces gens sont de « vains discoureurs et trompeurs, il faut leur fermer la bouche, puisqu'ils bouleversent des familles entières en enseignant pour un gain honteux ce qu'il ne faut pas » (Tite 1,10-11), alors qu'il recommande à Tite (Tite 2,1), en tant l'ἐπίσκοπος (Tite 1,7), d'enseigner la « saine

23. J. Dewey, *op. cit.*, p. 357.

24. E. Schüssler Fiorenza, *op. cit.*, p. 320-321.

doctrine » (cf. 1 Tm 1,10). On ne peut qu'être frappé par les parallèles avec 1 Timothée. De toute évidence, il s'agit des mêmes adversaires, notamment, ceux qui, en 1 Timothée, sont tenus de garder le silence et chargés de reprendre les rôles de subordonnés et de soumis, et, d'une manière particulièrement accablante, les femmes. L'énoncé au sujet de « bouleverser les familles » (ὄλκοι : maisons) est significatif, à la fois à cause de son accent sur la normativité des structures sociales familiales prescrites, et aussi, parce qu'à travers toute la lettre, l'auteur s'évertue à proposer la maison gréco-romaine comme modèle idéal pour la structure de l'Église.

Le premier chapitre de la lettre à Tite décrivait les qualités des présidents d'assemblée ou des dirigeants. Le contenu analogue au chapitre 2 développe une description des rôles de membres subordonnés de la communauté. D'une façon significative, les femmes âgées ont pour mission d'enseigner aux femmes plus jeunes les vertus domestiques, en commençant par l'amour de leur mari et de leurs enfants. Une tâche qui déprécie l'ordre des veuves célibataires et la tâche d'enseigner et de prêcher.

Le style de la parole adressée aux esclaves en 2,9 est plus près de Col 3,18 et Ep 5,22 : « femmes, soumettez-vous à vos maris » que de Col 3,20,22 et Ep 6,1,5 : « enfants, obéissez à vos parents... esclaves, obéissez à vos maîtres ». On y décèle un parallèle entre les deux

injonctions qui emploient l'expression « être obéissant » (ὕπακούειν) adressée aux enfants (Col 3,20,22) et aux esclaves (Ep 6,1,5). Tite ressemble plutôt à 1 Pierre (2,18; 3,1,5) s'adressant aux épouses et aux esclaves en parallèle avec « soyez soumises » (ὑποτάσσεσθαι). Le dynamisme de la pensée de l'auteur, en ce qui concerne les rôles parallèles des femmes et de tous les esclaves, est indéniable : l'obéissance et la soumission.

Le troisième chapitre commence donc par une injonction à l'obéissance et à la soumission envers les dirigeants et les autorités. La conformité sociale exigée des Églises, n'est nulle part démontrée d'une manière aussi évidente que dans ce chapitre.

3. 2 *Timothée*

Certains passages familiers et éloquents ont probablement dû être empruntés aux écrits pauliniens originaux qui n'existent plus²⁵. Toutefois, l'autorité générale de la deuxième lettre à Timothée est celle du Pasteur. Cette lettre traduit son intérêt prépondérant pour l'ordre de l'Église, le maintien de la « saine doctrine » et la subordination appropriée des membres de l'Église aux autorités établies.

a) 1,5. *Loïs et Eunice*. Des références dispersées à certaines femmes en particulier appuient l'attitude de

25. L. Maloney, *op. cit.*, p. 375-376.

l'auteur démontrée dans les deux autres lettres. Une mention de la mère et de la grand-mère de Timothée et de sa grand-mère (Eunice et Loïs) au début, indique que, leur rôle se résume à vivre et à transmettre une « foi sincère » contrairement aux « excès » spéculatifs trouvés dans les autres.

b) 2,14-18. *Querelles de mots et bavardages impies* et 3,6-7. *Faux docteurs et femmelettes*. Au coeur de la lettre, deux passages semblent faire référence, avec désapprobation, à l'activité des femmes dans les églises. Le premier, 2,14-18, condamne encore les « querelles de mots » et les « bavardages impies ». Le seul point concret mentionné, « prétendant que la résurrection a déjà eu lieu », nous réfère à deux hommes, Hyménée et Philétos²⁶. D'après 1 Co 15, il paraît évident que la résurrection, présente ou future, fut un sujet de controverse entre Paul et les femmes prophètes de cette communauté. Il y a de bonnes chances pour qu'un nombre significatif de femmes des communautés auxquelles l'auteur s'adresse, aient prétendu, comme les femmes de Corinthe, déjà jouir des fruits de la résurrection et de la nouvelle création en Christ.

Le deuxième passage concernant les femmes, au coeur de cette lettre, fait l'objet d'une mention plus haut dans notre discussion sur les veuves et leur rôle. Atteignant un point culminant, l'auteur frappe violemment... :

26. *Ibid*, p. 375-376.

... contre ceux qui s'introduisent dans les maisons et prennent dans leurs filets les femmelettes chargées de péchés, entraînées par toutes sortes de désirs, toujours en train d'apprendre mais sans jamais être capables de parvenir à la connaissance de la vérité (3,6-7).

L'analyse de Maloney démontre que le mot traduit par « femmelettes » (γυναικάρια) est un terme d'un accent si dénigrant et railleur qu'on ne peut lui donner sa pleine saveur sans s'abaisser à un langage de bas étage. D'une part, le langage s'appliquant aux acteurs dans cette circonstance est volontairement neutre (du genre). Il ne s'agit pas du « masculin inclusif » habituel, faisant comprendre aux lecteurs que les séducteurs des faibles peuvent être d'un genre ou de l'autre, donc insinuant largement qu'il s'agit de femmes. D'autre part, les épithètes appliquées aux « victimes », rassemblent plusieurs bribes d'accusations dirigées vers les femmes dans les trois lettres : la transgression, selon le modèle de leur mère, Ève (1 Tm 2,14); la soumission aux désirs sensuels, comme les « jeunes veuves » (1 Tm 5,11); et leur ardent désir d'instruction, de spéculation et de discussion plutôt qu'une soumission à la « saine doctrine » (1 Tm 2,11-12; cf. 1 Tm 4,7; Tite 1,9-11; 2,3-5).

En fait, l'insistance constante de l'auteur à respecter les dirigeants, à une vie sobre et au maintien d'une bonne réputation, est le meilleur témoignage que ces communautés ne sont menacées d'aucune persécution organisée. La

volonté de l'auteur de supprimer les groupes dont il désapprouvait les activités se trouve motivée non pas par un réel danger, mais par la peur des conséquences d'un message chrétien interprété comme révolutionnaire par les étrangers²⁷.

Conclusion. Vers une marginalisation des femmes chrétiennes

Un phénomène facilement identifiable qui a débuté dans les lettres pseudo-pauliniennes (Colossiens et Éphésiens) se poursuit dans les Pastorales. Colossiens – le premier pas de la création de l'école paulinienne – fournit plusieurs éléments qui refont surface dans les Pastorales, sous une forme intensifiée²⁸. Les codes domestiques, apparaissant pour la première fois, fournissent le format de la première lettre à Timothée. Les avertissements de Colossiens à propos de l'ascétisme sexuel et alimentaire reviennent (1 Tm 4,1-2,23). Une misogynie explicite dans les Pastorales, rehausse l'appel à la soumission (2 Tm 3, 6) et les femmes sont également formellement exclues des rôles de leadership (1 Tm 2,8-15; 5,3-16). Les dons prophétiques, visionnaires et charismatiques, si estimés par Paul et les Corinthiens (cependant restreints en 1 Co 14; cf. chapitre précédent), mais évités par Colossiens, sont orientés avec prudence vers l'imposition des mains dans les Pastorales.

27. *Ibid*, p. 377.

28. Voir Mary Rose D'Angelo, *op. cit.* p. 323.

CONCLUSION

La première partie de la thèse nous indique que la conception paulinienne des rapports entre les sexes et le salut est fondée sur le modèle de subordination de la création à Dieu, justifiée par la tradition : Dieu – Christ – homme – femme.

On s'étonne parfois de voir cette conception tendre vers des modèles de subordination qui ont favorisé l'imposition du patriarcat. Il faut plutôt regarder cette progression d'une différente perspective. La première partie de la thèse nous a démontré que ces idées prévalaient déjà dans les lettres authentiques. La rhétorique de Paul portait peut-être à confusion dans ses débuts; elle dissimulait parfois l'essence de sa pensée, d'où la possibilité d'ambiguïté lors d'une première lecture. Nous en avons un exemple dans le texte de Ga 3,28. Au v. 28a-b, Paul voulait éliminer les barrières sociales et ethniques; ce qui paraissait révolutionnaire dans le contexte socio-politique de l'époque. Toutefois, au v. 29c, comme nous l'avons démontré au premier chapitre, il voulait annihiler la dualité et la fonction sexuelles dans le Christ de sorte que le Christ devienne le modèle parfait de l'être humain, l'homme. Cependant, il est difficile d'imaginer la façon dont les femmes corinthiennes

ont interprété ce texte. Néanmoins, la controverse a donné l'occasion à Paul d'approfondir sa pensée en 1 Co 11,2-16 et 14,33-36. Le voile de l'ambiguïté a graduellement disparu.

Dans les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, le code domestique, inséré dans un contexte d'unité et d'égalité, évoque la disjonction entre l'historique et le théologique discutée dans le troisième chapitre de cette thèse. De fait, cette disjonction soulève la question de l'inclusion des femmes dans le principe universaliste chrétien d'égalité. Encore une fois, on vient rappeler aux femmes leur rôle et leur position de subordonnées.

Paul affrontait la critique d'une religion naissante, alors que l'école paulinienne (c'est-à-dire les lettres pseudopauliniennes et pastorales) se situait plutôt à l'étape de l'institutionnalisation. Évidemment, on s'objectera à cette opinion en affirmant que ceci explique le large fossé entre Paul et le pseudo-Paul. Toutefois, nous croyons plutôt que l'attitude paulinienne envers les femmes dans les épîtres authentiques devient de plus en plus clairement énoncée à travers l'école paulinienne.

La christianisation du statut de subordonnées pour les femmes n'était que l'étape cohérente sur la trajectoire de la pensée paulinienne.

En 1 Corinthiens 11-14, Paul a amorcé la mise au silence des femmes, admonition qui a progressé à travers

l'école paulinienne. À ce propos, en 1 Timothée, d'un ton ferme, clair et autoritaire, l'auteur interdit aux femmes d'enseigner et de dominer l'homme sous prétexte de violation de la tradition. Encore ici, lorsqu'il est question de recommandations et d'exhortations aux femmes, on s'appuie sur la Genèse. En effet, dans les Pastorales, où l'auteur se réfère rarement aux écritures juives, lorsqu'il est question des femmes, il fait appel aux récits de la création.

La pensée dualiste mise en évidence dans la première partie, retentit dans cette deuxième partie. La femme est identifiée à la faiblesse, au péché, à la séduction et à l'égarement. Ève, grande responsable de la chute, devient la référence qui justifie cette restriction de la conduite des femmes. Puisqu'Ève est située du côté de la chair et du péché, la femme ne s'en sort jamais, étant depuis le début du côté de la faiblesse. Donc, comme Ève, elle doit souffrir pour être sauvée. Le seul chemin du salut accordé à la femme, est la maternité.

Avec Paul, la femme pouvait accéder au salut en « devenant mâle », c'est-à-dire en renonçant à sa sexualité. Avec les Pastorales, c'est la maternité qui lui permet l'accès au salut.

De part et d'autre, les conditions de vie des femmes chrétiennes sont nettement distinctes de celles des hommes.

Elles ne peuvent participer à la vie chrétienne comme femmes à part entière.

Ces modifications de l'enseignement chrétien sont idéologiquement croissantes, en ce sens que les groupes subordonnés doivent témoigner d'une bonne pratique chrétienne en étant respectueusement subordonnés, sans exiger aucune responsabilité réciproque de celui qui domine socialement. Ce sont, en effet, les intérêts d'une classe sociale, seulement qui sont retenus et autorisés.

Une transformation significative s'est produite. En Colossiens et Éphésiens émergeait une idéologie de la maison, une formule de l'enseignement chrétien qui autorisait et soutenait la hiérarchie sociale établie à l'intérieur de la maison. Dans les épîtres pastorales, cette idéologie est devenue, dans un sens, une idéologie de l'Église dans l'ensemble, maintenant perçue comme la *oikos* *theou* (1 Tm 3,15; cf. Ep 2,19). En raison de ce changement, il est clair que les têtes mâles de la maison, dont la position sociale était soutenue dans les codes domestiques de Colossiens et Éphésiens, devinrent des leaders de la communauté chrétienne dans les Pastorales.

L'ordre patriarcal de la maison, appliqué à l'ordre de l'Église, restreint l'autorité des femmes aisées et maintient l'exploitation sociale des femmes esclaves et des hommes, même dans la communauté de la maison chrétienne¹.

1. E. Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*, p. 402.

TROISIÈME PARTIE

LES LÉGENDES DE PAUL

Chapitre VI

HORS DE LA CHASTETÉ, POINT DE SALUT! Les Actes de Paul et Thècle

Introduction

Une autre source d'information extra-biblique s'inscrivant dans la tradition paulinienne nous est connue : les *Actes apocryphes de Paul et Thècle*¹, datés du II^e siècle, et considérés comme canoniques jusqu'au III^e siècle dans certaines régions.

Il y a plus d'une décennie, la démonstration fut faite de la perception d'une bataille pour la mémoire de Paul dans les écrits chrétiens du début du II^e siècle. L'auteur des Pastorales a écrit au nom de l'apôtre afin de contrebalancer l'image de ce dernier telle que dépeinte dans les histoires racontées par les femmes (cf. 1 Tm 4,7; voir chapitre 5 de la thèse). Ces deux corpus, les Pastorales et les Actes de Paul, se situeraient à l'intérieur du développement et de la polarisation de la tradition paulinienne du II^e siècle. Les épîtres pastorales auraient donc faussé l'image de Paul. Cependant, elles sont trop souvent considérées plus ou moins comme l'expression normative du paulinisme dans les églises postpauliniennes. L'« apprivoisement » de Paul et

1. François Amiot, *La Bible. Évangiles apocryphes*, Paris, A. Fayard, 1952.

de la mission paulinienne, dans les Pastorales, ne s'est pas effectué de façon linéaire, comme on le considère la plupart du temps. Ce développement suivait une tendance plutôt dialectique; c'est-à-dire que ces lettres ont été écrites en opposition à d'autres courants de la tradition paulinienne, dont les légendes, qui ont dépeint Paul comme un radical-socialiste. Dès lors, on ne peut plus affirmer que les Pastorales pouvaient revendiquer le titre de véritables héritières de l'héritage de Paul au II^e siècle².

Bien qu'il s'agisse d'une position convaincante à plusieurs niveaux, nous maintenons toutefois que l'image de Paul dépeinte dans les épîtres pastorales n'est pas aussi déformée que le prétend MacDonald. Elle est certainement moins ambivalente et plus précise, et peut-être un peu exagérée. Cependant, à notre avis, c'est essentiellement l'idéologie du Paul authentique qui est véhiculée dans les Pastorales.

Lorsqu'on examine les Actes sous l'angle de la question des motivations des femmes chrétiennes à se convertir au christianisme, l'accent se trouve placé la plupart du temps sur la révolte féminine, sur le rejet des rôles traditionnels des femmes et sur le désir de chasteté menant à l'autonomie et à la liberté. Ces raisons sont facilement identifiables à travers une grille d'analyse contemporaine.

2. D.R. MacDonald, *The Legend and the Apostle*; voir *Id*, « Apocryphal and Canonical Narratives about Paul » dans *Paul and the Legacies of Paul*, sous la direction de W.S. Babcock, Dallas, Southern Methodist University Press, 1990, p. 55-76.

L'envie d'attribuer à Paul une attitude favorable aux femmes dans les légendes est aussi très grande. Lorsqu'on se replace dans le contexte socio-politique de l'époque et qu'on relit le texte en nous dégageant de nos préjugés contemporains, on s'aperçoit, par contre, que le texte nous dit peu de choses.

Avec les Actes, nous nous retrouvons loin du traité théologique de 1 Timothée dans les Pastorales. Les récits apocryphes paraissent en quelque sorte les descendants littéraires du roman ancien³. Toutefois, la louange de la fertilité et de l'alliance sociale, symbolisée par les partenaires sexuels légitimement unis constituant le but du roman, est transformée, chez les auteurs chrétiens, en un idéal de renoncement, antithèse du plaisir bien mesuré et de la célébration du désir. Dans le langage littéraire chrétien, le roman sert à défier l'ordre social plutôt qu'à le consolider⁴. Le désir demeure, mais son objet réside maintenant dans l'union au divin et le retour au pays céleste, patrie des saints. De toute évidence, le contenu théologique de la doctrine de la continence – qui est le message des Actes – n'offre pas la profondeur des écrits des Pères du désert sur l'ascétisme, la continence et la chasteté, bien qu'on y distingue l'essence de l'attitude paulinienne à l'égard du célibat (cf. 1 Co 7). Toutefois,

3. Eric Junod, *Les Actes Apocryphes des Apôtres*, Genève, Labor et Fides, 1981.

4. Kate Cooper, « The Bride That is No Bride » dans *The Virgin and the Bride*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, p. 45-67.

nous tenterons de démontrer une image cohérente prenant assise sur le continuum de la trajectoire de la pensée de Paul à l'égard des femmes.

Les Actes de Paul et Thècle présentent Thècle, et de nombreuses femmes avec elle, engagées dans une activité missionnaire. Thècle s'est convertie à Antioche en entendant Paul, et, à cette occasion, a souffert toutes sortes d'épreuves, de la part des siens et de son milieu. Elle proclame la parole de Dieu dans la maison de sa protectrice, Tryphène, qui se convertit ainsi que toute sa maison. Par la suite, elle accompagne Paul à Myre. Ayant reçu de lui la mission d'enseigner, Thècle se dirige alors vers Iconium et, de là, en Séleucie⁵. Notons que, encore au III^e siècle, les femmes de Carthage dans le nord de l'Afrique se réclament d'elle pour l'autorité d'enseigner et de baptiser.

La nouvelle vision ou l'idéologie chrétienne exprimée dans les Actes est-elle contraire à la tradition paulinienne ou est-ce la conséquence de l'évolution de l'enseignement authentique de Paul?

La démarche poursuivie dans ce chapitre s'effectue en deux étapes. La première traite du contexte littéraire et social. Elle parle brièvement de la datation et de l'auteur. La deuxième contient deux sections.

Premièrement, elle fait un survol de l'état de la recherche

5. *Le Journal d'Égérie*, introduction et traduction de Hélène Pètrè, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », vol. 21, 1964.

moderne sur le texte des *Actes de Paul et Thècle*; elle fait ressortir la tendance à imposer une grille d'analyse ou de reconstruction basée sur des théories modernes.

La deuxième section examine une thèse qui se démarque un peu des autres puisqu'elle vise à affirmer que le message urgent de ce récit est le défi que lance l'apôtre au chef de la maison et que, à toutes fins utiles, il s'agit là d'un conflit entre hommes.

A. Contexte littéraire et social

Datation. On atteste généralement de la formation de ce texte dans la deuxième moitié du II^e siècle. Un Père de l'Église de l'Afrique du Nord, Tertullien, nous donne des indications à l'effet que l'histoire de Thècle fut utilisée à la fin du II^e siècle pour légitimer les femmes qui baptisent, ce à quoi Tertullien s'opposait avec véhémence⁶. Il s'élève contre celles-ci car elles invoquent ces Actes pour revendiquer le droit aux femmes d'enseigner et de baptiser.

Mais l'effronterie de la femme qui déjà a usurpé le droit d'enseigner ira-t-elle jusqu'à s'arroger celui de baptiser?... Celle-ci prétendait supprimer le baptême; une autre va vouloir l'administrer elle-même! Et si ces femmes invoquent les Actes qui à tort portent le nom de Paul, et revendiquent l'exemple de Thècle pour défendre leur droit à enseigner et à baptiser, qu'elles apprennent ceci : que c'est un prêtre d'Asie qui a forgé cette oeuvre, couvrant pour ainsi dire sa propre autorité par celle de Paul. Convaincu de fraude, il

6. Sheila E. McGinn, « The Acts of Thecla » dans *Searching the Scriptures : A feminist Commentary*, sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, Crossroad, New York, 1994, vol. ii, p. 128-156; E. Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*, p. 252-256.

avoua avoir agi ainsi par amour de Paul et fut déposé. De fait, est-il vraisemblable que l'apôtre donne à la femme le pouvoir d'enseigner et de baptiser, lui qui ne donna aux épouses qu'avec restriction la permission de s'instruire? « Qu'elles se taisent, dit-il, et qu'elles questionnent chez elles leurs maris. »⁷

Auteur. Définir l'auteur des *Actes de Paul et Thècle* soulève une question quelque peu énigmatique. Les opinions sont partagées à savoir si c'est un homme ou une femme qui a écrit ce texte. D'une part, selon la citation de Tertullien ci-dessus, il appartiendrait à la grande Église dans le sens de l'orthodoxie doctrinale. Les auteurs anciens qui ont critiqué les Actes n'étaient pas préoccupés par le problème de l'ascétisme; ils ont plutôt centré leurs critiques sur l'exemple d'autorité féminine que Thècle représentait⁸. Le rigorisme ascétique se voulait simplement une norme du christianisme du II^e siècle en Asie Mineure⁹. Ainsi l'auteur des *Actes de Paul et Thècle* cadre bien à l'intérieur du christianisme dominant de l'époque.

7. Tertullien, *De Baptismo* 17,4, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », vol. 35, 1952, p. 90-91.

8. D. MacDonald, « The Role of Women in the Production of the Apocryphal Acts of Apostles », *Illiff Review*, vol. 40, n° 4 (1983), p. 17, cité par S. McGinn, voir note 20 : Il renvoie à la critique de Tertullien (citée ci-dessus), le rejet de Jérôme (*De vir. illus.* 7), le rejet relativement modéré d'Eusèbe (*Hist. eccl.* 3.3.5 et 3.25.4), et l'approbation timide d'Origène (*Commentaires sur Jean* 20,12). S'il avait perçu les Actes de Paul comme hérétiques, Eusèbe ne les aurait certainement pas ignorés avec autant de désinvolture. Et Jérôme rejette non pas le rigorisme (puisque sa propre susceptibilité ascétique a fait paraître la position des Actes de Thècle assez normale et salubre) mais les femmes actives.

9. S. McGinn, « The New Prophecy of Asia Minor and the Rise of Ecclesiastical Patriarchy in Second Century Pauline Traditions », thèse de doctorat, Northwestern University, 1989, p. 64-65 et p. 320-322.

D'autre part, certains soutiennent que les *Actes de Paul et Thècle* sont des récits probablement écrits par des femmes célibataires de l'Asie Mineure; des femmes étaient dans l'attente imminente du Christ qui viendrait détruire le monde et sauver les justes. Ces légendes démontrent une sensibilité aux intérêts des femmes, extrêmement rare dans les écrits chrétiens des premiers siècles. Certes, on pourrait attribuer cette sensibilité à un auteur féminin¹⁰.

Pour d'autres, l'auteur de ce texte est un membre masculin bien placé dans la ligne principale de l'Église chrétienne en Asie Mineure; il a pris un conte populaire (probablement de la tradition orale) raconté par une femme au sujet de Thècle et l'a « apprivoisé », donnant à Paul plus d'importance dans l'histoire, et le transformant d'*Actes de Thècle* à *Actes de Paul et Thècle*¹¹. Cette dernière position nous semble la plus pertinente, compte tenu du fait qu'il existe peu (ou pas) de témoignages écrits par des femmes ailleurs dans la littérature chrétienne et non chrétienne, bien qu'elles aient pu écrire sous un pseudonyme. Il est pratiquement impossible de le déterminer.

Le contexte littéraire. Le récit des *Actes de Thècle* nous présente le troisième épisode de la nature fragmentaire d'un manuscrit composé de 11 épisodes des

10. D.R. MacDonald, *The Legend and the Apostle*, p. 34.

11. S. McGinn, « The Acts of Thecla », p. 805; cf. D.R. MacDonald, « The Role of Women in the Production of the Apocryphal Acts of Apostles », p. 17.

Actes de Paul. Tous les personnages clés dans les autres sections sont masculins (même les animaux). Les femmes prennent la parole dans les épisodes 7, 8 et 9, mais elles servent simplement à démontrer le pouvoir et l'autorité de Paul. Le traitement de rejet et d'antagonisme des femmes constitue le contexte littéraire entourant les *Actes de Thècle*¹².

Dans la section suivante, nous proposons une étude de la tendance qui, dans la recherche contemporaine, s'oriente vers les fonctions sociales du récit de conversion et les conséquences sur la condition des femmes dans le christianisme ancien. Cependant, rend-on justice au texte à ce moment-là? L'idée d'un conflit entre hommes au sujet du pouvoir et de l'autorité est plus près du texte et reflète davantage la réalité sociale de l'époque.

B. La fonction des Actes de Paul et Thècle

Dans un premier volet, nous regarderons les Actes sous l'angle de la révolte. L'argument commun qui revient est tant la révolte féminine que la recherche de la liberté et de l'autonomie des femmes chrétiennes converties. Dans un deuxième volet, nous examinerons un autre point de vue qui contraste avec le premier. Les Actes de Paul et Thècle ne favorisent aucune quelconque liberté accordée aux femmes, mais elles font plutôt ressortir un conflit entre hommes.

12. S. McGinn, *op. cit.*, p. 806.

En d'autres mots, on se sert des femmes pour penser (« *use women to think with* » voir chap. 3 de la thèse), à savoir, pour établir un pouvoir et une autorité. L'image du Paul des Actes est-elle contradictoire ou cohérente à celle du Paul des épîtres?

1. *Une révolte féminine?*

Le texte des Actes de Paul et Thècle a donné lieu à plusieurs interprétations, soit quant aux fonctions, soit quant aux motivations des femmes à se convertir. Une première interprétation fait ressortir le désir de la chasteté comme moyen d'éviter un contrôle mâle. La chasteté des femmes revêt une importance centrale dans les récits des Actes apocryphes et on la présente d'abord comme une conséquence sociale¹³. La chasteté mène à l'autonomie, à la liberté de l'autorité oppressive du mari et des dirigeants politiques.

Pour d'autres, les Actes apocryphes seraient des récits de femmes ascètes qui revendiquent la sagesse. Fiancée au chef de la cité, Thècle rejette directement un rôle tripartite prometteur : relation aux parents (Théoclie perd une fille), relation au mari (Thamyris perd son épouse), relation aux esclaves (qui perdent leur maîtresse)[chap.X].

13. Virginia Burrus, *Chastity as Autonomy : Women in the Stories of Apocryphal Acts*, Lewiston, Queenston, Edwin Mellen Press, coll. « *Studies in Women and Religion* », n° 23, 1987; Gilbert Dragon, « La vie et la tradition des Actes Apocryphes » dans *Vie et miracles de Sainte-Thècle*, Bruxelles, Société de Bollandistes, 1987, p. 30-44.

Son obsession de la parole de Paul et sa mission itinérante dans des vêtements d'homme démontrent que le rôle tripartite de Thècle est vite supplanté par une nouvelle tâche. Cependant l'accent demeure sur le rejet des rôles traditionnels par Thècle¹⁴.

D'un point de vue social, il s'agit, premièrement, de rejeter les trois rôles sur lesquels se base l'identité féminine, et deuxièmement, de suppléer à ceux-ci un nouveau rôle : transmettre la sagesse aux autres femmes.

Selon les tenants de cette position, probablement que bon nombre de conteurs de récits de chasteté et bon nombre d'auditoires étaient des femmes qui n'auraient osé aller jusqu'à quitter leur mari ou à se convertir au christianisme. Mais en encourageant les fantaisies et l'expression des femmes, les récits peuvent avoir eu comme fonction d'inciter à la rébellion. Les récits de conversion sont souvent racontés pour gagner des convertis. Selon ce point de vue, il serait donc tout à fait légitime, de croire que les récits de chasteté ont également servi cette fonction missionnaire.

La divergence entre l'expérience des femmes concernant leur propre pouvoir et leur habileté, d'une part, et leur conscience du fait qu'elles n'ont aucun statut en public et aucune opportunité politique, d'autre part, peuvent avoir

14. Antoinette Wire, « Social Functions of Women's Ascetism in the Roman East » dans *Image of the Feminine in the Roman East*, sous la direction de Karen King, Philadelphia, Fortress, 1988, p. 308-323.

été des facteurs importants qui ont amené les femmes de la classe supérieure à chercher des positions de leadership dans la religion, le seul domaine « semi-public » dans lequel les femmes auraient pu être admises.

D'autres affirment que les femmes dans les Actes apocryphes s'affichent comme modèles de vertu chrétienne et, alors qu'elles comprennent profondément la foi, elles font attention de ne pas usurper la prérogative masculine de la prédication¹⁵.

Pour les assister, Thècle apprend à ne rien attendre des hommes, même de l'apôtre, mais plutôt à mettre sa confiance dans les femmes. Ayant cherché l'aide de Paul pendant tout le récit, Thècle se détache de lui et se tourne vers Dieu, réalisant que son assistance vient de lui et non de l'apôtre.

Davies affirme que dans les Actes apocryphes, on ne condamne pas le mariage comme tel, mais que l'on condamne les relations sexuelles dans le mariage; en fait, les femmes sont incitées à ne pas de se soumettre aux désirs du mari.

La hiérarchie masculine de l'Église exhortait les femmes à demeurer soumises et mariées; pourtant, les hommes prêchaient un idéal de perfection « ouvert aux femmes », vision qui leur était refusée auparavant en vertu de l'acte

15. Stevan L. Davies, *The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1980, p. 64.

sexuel. C'est seulement dans la continence que les femmes pouvaient spirituellement aspirer à l'égalité avec les hommes, et à la personne continente seule revenait le bénéfice total de la foi chrétienne¹⁶.

Les nombreux récits populaires de conversion des femmes aux formes ascétiques du christianisme, transposés du II^e au I^{er} siècle, ne décrivent jamais explicitement les motivations de ces femmes, mais il ne faut pas s'en étonner. Ils auraient difficilement pu servir à inciter à d'autres conversions, s'ils avaient suggéré de façon explicite que les femmes étaient devenues des chrétiennes ascètes précisément parce qu'elles rejetaient les rôles traditionnels et parce qu'elles désiraient obtenir l'autonomie inaccessible autrement¹⁷.

Les thèmes répétés de renoncement à la sexualité et à la maternité ainsi que le rejet des rôles traditionnels des filles, épouses et mères vaillantes, suggèrent fortement l'attirance envers les formes ascétiques du christianisme ancien. Dans les communautés chrétiennes ascétiques, les femmes ont trouvé des normes et des rôles alternatifs qui étaient infiniment plus valorisants.

Kraemer est convaincue que non seulement les conséquences de devenir chrétiennes, particulièrement ascétiques, n'étaient pas les mêmes pour les hommes que

16. Cf. Rosemary R. Ruether, « Virginal Feminism in the Fathers of the Church », *Religion and Sexism*, sous la direction de Rosemary R. Ruether, New York, Simon and Schuster, 1974.

17. Ross S. Kraemer, *Her Share of the Blessings*, p. 128-156.

pour les femmes, mais aussi que les raisons pour lesquelles les femmes choisissaient de devenir chrétiennes sont vraisemblablement tout aussi différentes de celles des hommes.

En somme, ces thèses convergent vers une même motivation des femmes païennes à se convertir au christianisme : soit le rejet des rôles assignés aux femmes afin de mener une vie dans la continence et de se consacrer à la parole de Dieu :

The chastity stories are witnesses of the experiences of second-century eastern Christian who lived in societies in which women's roles were clearly defined within the structures of patriarchal marriage and household. These women found their roles to be limiting and unsatisfying and thus felt themselves to be in some conflict with the social and political institutions which enforced the definition of their roles. Some of them were inspired and encouraged by Christian teaching to renounce marriage, even when this involved open defiance of the dominant social and political institutions. Some may have lived together in communities, which would probably have included women from a variety of social classes. They told stories of their heroic and defiant fore Sisters. They felt themselves to be united with Christ in a liberating relationship which surpassed and excluded their previous familial and marital relationships. These conclusions are based on reconstructions of the world behind the legends, reconstructions which are in turn grounded in modern theories of folklore and supported by historical evidence external to the stories¹⁸.

En vérité, il faut se méfier de l'application de théories modernes à une réalité sociale ancienne. D'autre part, il ne faut pas rejeter complètement nos grilles d'analyse sous prétexte que ce sont des reconstructions qui

18. V. Burrus, *op. cit.*, p. 108.

déforment la réalité historique. Nous lisons, analysons, et comprenons ces textes à la lumière de notre vécu et de nos connaissances de personnes vivant au XX^e siècle.

Ce qui préoccupe les auteurs c'est d'abord la manifestation de la révolte féminine contre l'oppression du mari et des dirigeants politiques, du rejet des rôles traditionnels d'épouses et de mères soumises, du désir de chasteté dans un but d'autonomie et de liberté, de l'ambition d'obtenir des rôles importants dans l'Église (enseigner, prêcher, baptiser).

Il faut néanmoins s'interroger sur l'existence réelle des concepts de rôles traditionnels et d'autonomie à cette époque? Était-ce vraiment une préoccupation quotidienne ou encore un problème? Aujourd'hui, le rejet des rôles traditionnels qui confinaient les femmes entre les quatre murs de la maison, n'est plus mal vu, suite à l'évolution de la société accueillant positivement que les femmes puissent oeuvrer dans la sphère publique. Qui plus est, on accepte tout aussi normalement que les femmes vivent de façon autonome, seules. Au I^{er} et au II^e siècles l'option d'autonomie n'existait probablement pas.

Si on examine le texte, les motivations de Thècle ne semblent nullement se situer dans la catégorie de rejet du rôle d'épouse, de maternité. Thècle refuse le mariage avec Thamyris et repousse les avances d'Alexandre, mais pas pour les raisons évoquées dans les thèses ci-dessus, c'est-à-

dire l'oppression du mari, la maternité et le désir d'autonomie. Elle est séduite par les paroles réconfortantes de Paul, par la doctrine chrétienne qu'il propose, « elle est dominée par un désir nouveau et par une passion redoutable » (chap. IX).

Le chapitre 10 des Actes fait allusion à l'identité féminine de l'époque. Ce texte nous révèle le chagrin – causé par le choix de Thècle – qui déchire les membres de la maison et qui la laisse plutôt indifférente par comparaison au bonheur intense que lui procurent les paroles de Paul. Par opposition à l'extase de Thècle, l'accent est davantage mis du côté du désespoir et du deuil général – développé longuement par l'auteur ¹⁹, que du côté d'une révolte féminine. Bien que ce soit une position séduisante et non négligeable, argumenter en faveur d'une révolte pourrait ne pas rendre justice au texte, si l'on se réfère à l'opinion défendue par certains historiens, psychologues et anthropologues de la religion²⁰.

Revenons à la position de Kraemer. Cette dernière mentionne que les raisons qui motivent les femmes à devenir chrétiennes sont différentes de celles des hommes. Mais elle ne va pas plus loin. Elle nous laisse plutôt croire, selon ce qu'elle affirme un peu plus haut, que la vie

19. Léon Vouaux, *Les Apocryphes du Nouveau Testament. Les Actes de Paul*, Paris, Letouzey et Ané, 1913, vol. 2, p. 167, notes 1 et 2.

20. Voir EXCURSUS à la fin du chapitre, p. 229.

ascétique semble plus attirante et valorisante pour les femmes que la vie de mère de famille et d'épouse, sans expliciter davantage.

Il est opportun d'affirmer que le récit des Actes ne contient aucun indice qui conduit à une telle affirmation. Thècle ne mentionne jamais que la vie de célibataire dans la chasteté lui permet de se libérer de l'oppression du mari, d'éviter les difficultés de la maternité, et que c'est la seule façon pour elle d'accéder à l'autonomie. Quant aux raisons différentes pour les hommes et les femmes, une réserve s'impose. Cette légende prend racine dans un contexte social différent de celui des premiers chrétiens qui ont vécu à l'époque Paul. Elle fut écrite au II^e siècle et on peut y déceler une réalité sociale apparentée à d'autres écrits de la même époque. Ces derniers jetteront un peu de lumière sur la légende de Paul et Thècle. Prenons l'exemple de Justin le martyr²¹ lui-même, ainsi que le personnage de sa deuxième apologie (chap. 2), la femme païenne devenue chrétienne.

La conversion de cette femme nous renseigne sur les motivations spirituelles des femmes de cette époque à opter pour l'abstinence. De même, la conversion de Justin justifierait que les raisons des femmes et des hommes à devenir chrétiens pourraient être les mêmes, contrairement à ce qu'affirme Kraemer.

21. André Wartelle, *Saint-Justin. Apologies*, Paris, Études augustiniennes, 1982, p. 197-201.

D'abord, Justin décrit un phénomène de conversion courant à l'époque. Lors d'un itinéraire intellectuel ou spirituel, Justin décide de se mettre à la quête de l'être de Dieu, désireux d'atteindre Dieu le plus vite possible. Après avoir fréquenté les divers milieux philosophiques – stoïcien, péripatéticien, pythagoricien, platonicien – c'est par la philosophie de Platon qu'il croyait « avoir atteint le plus haut degré de la connaissance ». Jusqu'au jour où il rencontre un vieillard qui lui « ouvre le coeur sur la vérité du christianisme » et l'amène à se convertir. N'ayant pas trouvé, dans les philosophies, ce qu'il cherchait, et, comprenant, devant le courage des martyrs chrétiens en face de la persécution et de la mort, que ces gens ne pouvaient pas « vivre dans le mal », il voulut connaître leur doctrine. Il se mit donc à l'étude des Livres saints et se persuada de la réalité des prophètes. Son esprit fut comme illuminé, et, à force de réflexion, il en vint à penser que le christianisme présentait la « seule philosophie sûre et profitable » (*Dialogue avec Tryphon 8,1*).

Dans sa deuxième apologie, Justin rapporte les faits d'une femme qui vivait avec son mari extrêmement débauché et qui, elle-même, d'ailleurs, avait eu précédemment un comportement similaire (2,1). Après avoir connu les enseignements du Christ, elle décide de se repentir. Elle essaie de convaincre son mari de faire de même, mais en

vain. Croyant qu'il était immoral de continuer à partager la couche et la table d'un mari qui recherchait les plaisirs contraires à la loi de la nature et à la justice, elle décida de le quitter. Mais son entourage lui conseillait d'attendre en espérant que son mari en viendrait à changer de vie. « Elle se fit violence et demeura avec lui. » (2,5) Mais la chose empira et elle « se sépara de lui en lui adressant un "acte de répudiation" » (2,6).

Comparons le texte de Justin avec un texte de Paul (1 Co 7) au sujet de la répudiation. Les deux ont un lien de parenté. En 1 Co 7, il est permis à un croyant de répudier son conjoint non croyant s'il refuse de vivre avec lui. Dans le cas de l'Apologie de Justin, c'est la femme chrétienne qui refuse de vivre avec un mari non croyant et par surcroît débauché, de peur de devenir complice de ses fautes et de son impiété.

Dans les Actes, Paul change son discours. En 1 Co 7, les versets 17 à 24, situés au centre du chapitre, fournissent un principe général qui commande les diverses solutions : « que chacun demeure dans la condition où il se trouvait quand il est devenu chrétien ». Mais le plan de ce texte est loin d'être aussi rigoureux : la pensée va continuellement du mariage au célibat volontaire et inversement, suggérant ainsi que la valeur de ces états ne

peut se comprendre indépendamment l'un de l'autre²². Il conseille d'abord l'abstinence, même dans le couple, mais il ajoute qu'il préfère les voir retourner ensemble s'ils ne peuvent se maîtriser; et, bien entendu, il préconise le célibat. Dans les Actes apocryphes, Paul se montre beaucoup plus rigoureux : en dehors de la chasteté et de l'abstinence point de salut!

Nous sommes donc en présence de deux cas, tous deux en quête d'une spiritualité qui les conduirait à la connaissance de Dieu. Et la doctrine chrétienne apparaît le meilleur chemin qui les mènerait à la vérité recherchée. Reprenons l'exemple de la femme dans l'apologie de Justin qui est prête à demeurer avec son mari s'il accepte de changer de style de vie. Ici, la motivation à se convertir ne présupposait pas un désir d'autonomie et de liberté d'oppression tel que défini selon nos schèmes de valeurs contemporains, mais plutôt une liberté intérieure, chrétienne. À notre avis, une liberté extérieure s'avérerait très difficile à concevoir, voire même impensable, au II^e siècle.

Nous assistons à une représentation d'événements qui ont pu se produire dans ce contexte socio-historique. Il y a peut-être plus qu'une révolte féminine, bien qu'il ne faille pas nier celle-ci; il y a une quête de spiritualité, de connaissance de Dieu, ouverte aux femmes comme aux

22. TOB, p. 497, note a.

hommes, et, par voie de conséquence, certaines motivations des femmes à se convertir au christianisme peuvent avoir été les mêmes que celles des hommes. Évidemment, une quête de la connaissance de Dieu se mesure beaucoup plus difficilement, puisque telle action de l'esprit ne relève ni d'un aspect historique ni d'une dimension sociale.

Ce que l'on croit être une révolte féminine pourrait s'expliquer par le désir des femmes d'atteindre la perfection, la connaissance de Dieu par la foi. Dans le milieu socio-culturel de l'époque, la femme ne pouvait accéder à la connaissance de Dieu que par l'intermédiaire de l'homme ou encore en « devenant mâle » (cf. chap. 1 de la thèse). Voilà que le christianisme offre aux femmes cette possibilité d'atteindre la perfection à la seule condition de demeurer vierges, de garder la chasteté de leur chair [chap. V]. Quelle est la première réaction d'une femme comme Thècle ou comme celle du texte de Justin? N'est-ce pas de vouloir quitter le mari s'il ne veut pas changer de style de vie ou de rester célibataire si elle n'est pas mariée? Les répercussions sur la vie des femmes étaient énormes dans le contexte du système hiérarchique patriarcal de l'époque.

2. *Un conflit « entre hommes »?*

Si l'hypothèse d'une révolte féminine nous apparaît anachronique, il faut cependant reconnaître qu'un désir de

connaissance de Dieu, d'atteindre la perfection est aussi une hypothèse hasardeuse, à tout le moins. Toutefois, si le texte est l'expression d'une ou de plusieurs femmes, on peut considérer très plausible que tel désir de perfection divine soit une motivation à se convertir. Si ces femmes choisissent de se consacrer à Dieu, il faut reconnaître que c'est évidemment selon les normes androcentriques hiérarchiques de l'époque. Elles doivent abandonner la vie conjugale ou renier leur sexualité.

Il convient aussi de préciser qu'il s'agit d'un récit et qu'il faut faire une distinction entre le monde et le langage imagé du récit, représentant l'idéal d'un auteur, et sa propre situation dans une réalité sociale donnée. Bref, l'idéal de l'auteur est une chose et son contexte social réel en est une autre.

Notre première proposition ayant été démontrée, venons-en maintenant à une autre option qui nous apparaît plus près de la réalité de l'époque. Ici, le défi posé par le christianisme ne concerne pas vraiment les femmes, ni même se situe au regard de la continence sexuelle, mais se ramène plutôt au niveau de l'autorité et de l'ordre social.

Une analyse rhétorique démontre que les Actes apocryphes ont emprunté la structure et l'idéologie de l'eros et de la régénération de la cité que nous retrouvons dans le roman ancien. Toutefois, les Actes apocryphes utilisent une stratégie narrative qui consiste à inverser

l'idéologie de sorte que le héros romantique est substitué à l'apôtre afin de gagner l'affection de la femme d'un autre homme²³. Par exemple, dans les Actes de Paul et Thècle, l'apôtre est directement substitué au héros romantique :

Pendant que Paul parlait ainsi au milieu de l'assemblée dans la maison d'Oniséphore, une vierge, Thècle, dont la mère s'appelait Théoclie, et fiancée à un homme nommé Thamyris, assise à la plus proche fenêtre de sa maison, écoutait nuit et jour la parole de Dieu annoncée par Paul. [ch. VII]

La question au centre du récit des Actes de Paul et Thècle semble être la « parole de pureté » et non le mariage, dans un contexte où la pureté signifie le renoncement. Thamyris, le fiancé promis à Thècle, est alerté du changement dans le cœur de Thècle et passe à l'action :

Thamyris, ayant entendu cela, fut rempli de jalousie et de colère. Dès le point du jour, il se leva et se rendit à la maison d'Oniséphore avec des magistrats, des fonctionnaires, et avec une troupe assez forte armée de bâtons, et il dit à Paul : « Tu as séduit la ville des Iconiens et ma fiancée, de sorte que celle-ci ne veut plus se marier avec moi; allons devant le gouverneur Cestilius. » Et la troupe tout entière dit : « Emmène le sorcier; car il a séduit toutes nos femmes; » et la foule était de ce même avis.[chap. 15]

Dans les Actes, la répétition des rencontres entre Thècle et ses différents prétendants (aussi Alexandre, un des dirigeants d'Antioche [chap. 10]) fait ressortir deux points importants : d'abord le pouvoir et le rang civique des hommes qui la désirent, deuxièmement, l'importance

23. K. Cooper, *op. cit.*, p. 45-67.

accordée, dans la formule narrative, à la continence de l'héroïne. Ces deux éléments alimentent le conflit entre l'apôtre et la représentation symbolique de la classe dirigeante des cités qu'il visite. Les maris, les fiancés et les prétendants des femmes qui choisissent la continence sont presque tous décrits comme des hommes qui ont le pouvoir de menacer le saint homme (ou sa nouvelle convertie) du martyre. L'apôtre est projeté sous les feux de la rampe, alors que ses adversaires subissent le sort contraire, le rejet.

Les Actes apocryphes représentent la continuité du roman ancien au sens où l'héroïne apparaît, dans les deux sous une forme relativement inchangée. Par contre, les Actes représentent la subversion du romain ancien au sens où le héros se montre insécure et perd l'héroïne qui s'attache à un homme de toute évidence supérieur mais dont les buts ne sont pas d'ordre social. Ainsi, on passe de la célébration de la sexualité au service de la continuité sociale au dénigrement de la sexualité au service du défi à l'« establishment ».

Le défi posé par l'apôtre au chef de maison, voilà le message urgent de ces récits : c'est essentiellement un conflit « entre hommes ».

Le combat de l'autorité entre le christianisme et la société est représenté par le combat entre les deux

prétendants à l'allégeance de l'héroïne. La cité est au héros romantique ce que le christianisme est à l'apôtre.

Dès lors, la substance du récit devient très mince. La prédication n'a aucune valeur. L'intérêt pour la profondeur de l'ascétisme, que l'on retrouve un peu plus tard chez les Pères du désert, est absente. Les Actes apocryphes ne sont pas intéressés à l'ascétisme, mais plutôt à la menace d'une autorité établie posée par un étranger manifestement supérieur en matière de morale et d'éthique.

On peut déjà voir les conséquences d'une telle lecture. Si elle s'avérait juste, elle viendrait réfuter l'hypothèse selon laquelle, dans l'esprit de leurs auteurs, les Actes se voulaient des « expressions d'un monde de la femme »²⁴. Mais les études récentes explorent une variété de raisons démontrant que l'accent sur les femmes est mis par des auteurs masculins. Le stéréotype chrétien primitif du genre qui est tout le contraire de l'héroïne des récits – tel celui de la vieille femme répugnante – nous donne un indice important du rôle de l'héroïne. Le récit de Thècle a été attesté dans les traditions orales par les conteuses d'histoires²⁵.

24. Jean-Daniel Kaestli, « Response to [Virginia Burrus] », coll. « Semeia », vol. 38, (1986), p. 119-131; Lynne C. Boughton, « From Pious Legend to Feminist Fantasy : Distinguishing Hagiographical License from Apostolic Practice in the Acts of Paul / Acts of Thecla », *Journal of Religion*, vol. 71 (1991), p. 362-383.

25. Cf. D.R. MacDonald, *op. cit.*

Le lien entre Thècle et le genre de vieilles épouses qui propagent des mensonges – préservé dans plusieurs sources anciennes²⁶ – présente un facteur important. La jeune vierge aristocrate attentive et attirante représentait le type idéal d'auditrice, qui mettait tous ses efforts à obtenir la vérité, alors que la vieille femme bavarde, répugnante, de bas étage et épuisée, représentait le type de l'oratrice suspecte. Pour l'apôtre, prêcher la continence à une auditrice disposée à écouter, servait de métaphore dominante à la mission chrétienne. Peu importe que la prédication ait été réellement prise comme un appel à la continence ou non.

Pour le but de la fiction chrétienne, le discours persuasif demeurait une prérogative du héros. L'attention de l'auditrice féminine amplifiait son message et reflétait la gloire de son héroïsme. Un passage de Tertullien laisse entendre que, dans le cas des Actes de Paul et Thècle, la mise en valeur du héros est voulue par l'auteur. Lorsque le texte est tombé sous la main de lectrices, toutefois,

26. Voir 1 Tm 4,7; Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*; Celse, cf. Origène, *Contre Celse*; Irénée de Lyon, par exemple, dont l'ouvrage *Contre les hérésies* est à peu près contemporain des Actes apocryphes de Paul (et peut-être des Épîtres pastorales), attaque les groupes suspects. Les vieilles femmes étaient une cible particulièrement facile pour la rhétorique, à cause de leur rôle omniprésent dans les maisons de l'Empire romain, de leur statut inférieur de gardienne d'enfants. Le philosophe Celse, recherchant une image frappante pour identifier les chrétiens à des conteurs de mensonges, tenait à préciser que les vieilles femmes étaient les pourvoyeuses paradigmatiques du non sens : « Est-ce qu'une vieille femme qui chante une berceuse à un enfant pour l'endormir n'était pas gênée de murmurer des histoires comme celles-là? »

certaines d'entre elles ont proposé une lecture différente au sujet de l'héroïne. Quelques femmes y ont vu l'héroïne chrétienne, non pas comme une icône d'obéissance au monde apostolique, mais comme un précédent à l'autorité cléricale des femmes.

Dans *De Baptismo* 1,17, (voir ci-dessus) Tertullien lance un avertissement à un groupe de femmes qui, non seulement sont des enseignantes chrétiennes, mais aussi revendiquent le droit de baptiser. Le passage se poursuit en rappelant au lecteur que le Paul du Nouveau Testament a effectivement argumenté contre les enseignantes (1 Co 14,34-35), malgré le ton d'insistance dans les *Actes de Paul et Thècle* où il a personnellement recommandé à Thècle : « Va et enseigne la parole de Dieu. » (chap. XLI).

Il paraît audacieux de suggérer que, dans les *Actes*, certaines lectrices auraient découvert une signification qui est étrangère à l'intention de l'auteur, puisque le témoignage de l'intention de l'auteur est déjà trop mince. Mais, voilà, c'est justement ce que Tertullien affirme : le presbytre masculin qui a écrit le livre voulait exalter l'apôtre, alors que certaines lectrices y ont vu comme une permission accordée à l'autorité féminine dans l'Église. Lorsque les lecteurs interprètent le sens du texte, ils peuvent parfois y trouver un message très différent des intentions de l'auteur²⁷.

27. K. Cooper, *op. cit.*, p. 65; cf. Jonathan Culler, « Readers and Reading : Reading as a Woman » dans *On Deconstruction : Theory*

Conclusion

En général, dans la recherche de la dernière décennie, on soutient que les Épîtres pastorales ont été écrites en réaction contre l'image de Paul et le message véhiculé dans les *Actes de Paul et Thècle*.

On attribue également à Paul une attitude plutôt favorable au rôle de leadership féminin dans les Actes. C'est ce que le texte semble nous transmettre à première vue. Il est toutefois difficile d'affirmer le but réel de l'auteur, particulièrement si l'auteur est un homme, comme nous l'avons soutenu dans ce chapitre.

À cette opinion en faveur d'un rôle important assigné à une femme, une majorité d'interprètes de ce récit partage l'opinion d'y ajouter le rejet des rôles traditionnels ainsi que le désir du renoncement et de la participation à la mission chrétienne, au même titre que l'apôtre. Par contre, l'idée du conflit entre hommes, proposée dans la troisième section est plus près de la réalité sociale de l'époque dans ce contexte où la hiérarchie sociale et l'organisation androcentrique de l'église fondée sur la maison gréco-romaine sont très puissantes.

L'idée du conflit entre hommes est intéressante en ce sens que les Actes servent d'instrument rhétorique dans le combat entre le pouvoir de l'apôtre et celui de l'homme de la cité et, par extension, entre l'idéal de l'ascétisme

and Structuralism, Ithaca, Cornell University Press, 1982, p. 43-64.

chrétien et l'idéal de la société patriarcale gréco-romaine androcentrique.

Le déroulement du récit mène Thècle à vouloir suivre Paul bien que celui-ci se montre très réticent. Elle est prête à prendre l'habit d'un homme pour atteindre son but. Ce geste nous rappelle le concept du « devenir mâle » pour la femme qui désire participer pleinement à la mission chrétienne.

D'autre part, en faisant ressortir l'idée du renoncement, nous assistons à la représentation de la nouvelle idéologie chrétienne dans ce scénario; c'est la gloire du héros (l'apôtre) qui est reflétée; la femme n'est encore ici qu'accessoire. La preuve en est que dans le récit même, on se serait attendu à un accord plus explicite et à une meilleure collaboration de Paul, mais c'est le contraire qui se produit : Paul abandonne Thècle. Le fait qu'il l'abandonne à son sort démontre qu'il n'a aucunement l'intention de favoriser la participation active des femmes.

Le but de l'auteur est de souligner la nouvelle idéologie chrétienne : le renoncement et l'ascétisme. Cette nouvelle idéologie l'emporte sur celle de l'idéal de la société fondée sur l'ordre hiérarchique de la maison patriarcale gréco-romaine.

L'image de Paul qui apparaît dans ce récit est l'image d'un Paul qui sanctionne cette lutte entre le pouvoir de

l'Église et le pouvoir de l'État, et la victoire de l'apôtre sur celle du chef de la cité. Les conséquences pour les femmes sont encore les mêmes. D'abord, l'intérêt n'est pas centré sur les femmes mais plutôt sur les hommes. Et ensuite, le texte suggère que le style de vie dans le renoncement est la condition préalable pour qu'une femme puisse participer activement au ministère chrétien²⁸.

EXCURSUS²⁹

Selon certains auteurs, il est très hasardeux d'examiner la conversion d'un point de vue psychologique. Malina, par exemple, soutient que les préoccupations centrales des écrits méditerranéens du premier siècle ne sont pas les nôtres. À l'époque actuelle, chaque fois que nous discutons de potins, de certains individus, de certains problèmes sociaux, presque inévitablement, notre conversation prend des allures de critiques psychologiques sous-jacentes. Nous adoptons un point de vue psychologique. Les écrits de la période du Nouveau Testament ne contiennent peu ou pas d'information sur le développement de la personnalité. Une des raisons évidentes de cette absence de données psychologiques est que les personnes décrites dans le Nouveau Testament et les écrits de l'époque, comme celles qui les décrivent, n'étaient aucunement intéressées à l'information ou à la personnalité psychologique d'un individu, comme c'est le cas au cours de nos discussions. La préoccupation moderne est plutôt individualiste, alors qu'au premier siècle, on parle de *dyadisme*, c'est-à-dire que la personnalité dyadique est un individu qui a continuellement besoin des autres pour se définir. Il se perçoit et forme son image de soi selon la façon dont les autres le perçoivent et selon leurs réactions par rapport à lui. Si notre individualisme nous conduit à nous percevoir comme unique c'est parce que nous nous distinguons des autres personnes uniques; ainsi, la personne du premier siècle se perçoit comme unique parce qu'elle est parmi d'autres êtres semblables dans un groupe unique et distinct. Ce que Malina tente d'expliquer c'est que dans cet aspect de leur culture ils sont différents de nous. Donc, déduire des états psychologiques d'une

28. S. McGinn, *op. cit.*, p. 820.

29. Paula Fredrikson, « Paul and Augustine : Conversion Narratives, Orthodox Traditions and the Retrospective Self », *Journal of Theological Studies*, vol. 3, (1986), p. 33; Bruce Malina, *The New Testament World. Insight from Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox Press, 1981, p. 51-70; Krister Stendahl, « Paul and the Introspective Conscience of the West », *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*, Philadelphia, Fortress Press, 1976, p. 94-95.

personne ou d'une autre à partir des textes dont nous disposons (p. ex. : la psychologie de Jésus ou de Paul) serait une entreprise grandement discutable et de toute évidence, anachronique. Il n'y a tout simplement pas assez d'information dans le texte pour ce genre de déduction.

Dans le même ordre d'idée, Stendahl affirme que nous avons probablement perdu beaucoup trop de temps à essayer de démontrer un fait bien connu dans l'histoire de l'humanité (et particulièrement dans l'histoire des religions) à savoir que les énoncés qui, à l'origine, signifiaient une chose, à une autre époque prenaient une toute autre signification, plus pertinente aux conditions humaines d'une époque plus tardive. Il ajoute que pendant des siècles, l'Occident a injustement présumé que les auteurs bibliques étaient aux prises avec des problèmes qui sans doute sont nos problèmes actuels, mais qui ne sont jamais venus à leur esprit ou leur conscience.

Également, Fredriksen démontre que ce qui se produit essentiellement, ce que le converti pensait ou expérimentait réellement au moment de la conversion, est inaccessible à l'historien. Il doit formuler ses questions différemment, puisqu'il sait qu'il ne peut connaître mieux, peut-être, que le converti lui-même, ce qui était perçu au « moment de la conversion ». L'historien travaille avec les témoignages disponibles, le récit de conversion; et le récit ne peut lui révéler que le moment rétrospectif et le moi rétrospectif.

CONCLUSION GÉNÉRALE

CONCLUSION GÉNÉRALE

Dans cette thèse, nous avons voulu démontrer la cohérence de l'attitude paulinienne. Il s'agissait d'abord de définir la trajectoire de la pensée paulinienne sur les femmes, sur un continuum entre le Paul des lettres authentiques, au milieu du I^{er} siècle et les légendes de Paul au milieu du II^e siècle, en passant par les pseudo-pauliniennes. À notre avis, les passages de Paul qui traitent des femmes ont souvent servi à fonder la soumission des femmes dans le christianisme et dans la société. La recherche moderne maintient généralement que Paul a une attitude d'ambiguïté et d'ambivalence. D'un point de vue théologique, hommes et femmes sont égaux devant Dieu, alors que, d'un point de vue pratique, les femmes sont soumises dans la société comme dans l'Église. Nous avons tenté de démontrer que le corpus paulinien n'est pas aussi favorable à l'évolution et à l'émancipation des femmes que le laisse croire la recherche moderne. Les textes qui semblent à première vue indiquer une certaine ouverture aux femmes, cachent plutôt un système de contrôle sur la vie des femmes.

Le texte qui nous apparaissait le plus important est Ga 3,28. Ce dernier constitue une citation d'une formule baptismale ayant déjà circulé dans le christianisme

prépaulinien. Ga 3,28 est important en raison de l'usage et de l'interprétation que l'on a faits de ce texte. Enracinées dans l'obsession traditionnelle particulière de la théologie biblique, l'exégèse et l'interprétation féministes se sont toujours senties obligées d'établir une certaine autorité, justifiée par les écritures lorsqu'il s'agissait d'expérience spirituelle et d'intérêt théologique féministes. Si l'on ne pouvait trouver cette légitimation dans le canon même, il y avait toujours une possibilité d'un canon à l'intérieur du canon. C'est ce que donnait Ga 3,28 lorsqu'il était isolé de son contexte. Il a souvent servi de texte de justification à la libération et à l'égalité des femmes. Il était utilisé en tant que norme idéale et il n'était jamais mis en doute quant aux conséquences pratiques et théologiques dans une société patriarcale fondée sur des valeurs sexuelles androcentriques.

La première étape consistait à examiner l'origine de cette idéologie du genre qui nous apparaît cohérente tout au long de la trajectoire. Une étude de la conception de mâle et de femelle dans la littérature de l'antiquité philosophique juive et grecque nous indique une influence probable sur l'idéologie du genre, retrouvée dans la littérature paulinienne.

Dans l'antiquité grecque, les concepts du masculin et du féminin étaient toujours utilisés dans un rapport

d'opposition et d'inégalité. Les figures féminines étaient représentées par la faculté sensible et la faiblesse et les figures masculines par l'intelligence et l'âme. Ainsi, par définition, la femme en tant qu'être humain se situe du côté de la faiblesse, du mal. Par conséquent, elle constitue l'être inférieur de la création de l'humanité, alors que l'homme représente la perfection et constitue l'être supérieur. À notre avis, cette conception aurait donc servi d'inspiration au développement du thème du « devenir mâle » qui a caractérisé la littérature chrétienne primitive au sujet des femmes en rapport avec le salut. Lorsque Philon a développé sa pensée, il s'est également appuyé sur le texte de Gn 1,27 afin de justifier son idéologie. Lorsque Ga 3,28 est analysé dans ce contexte, il devient plus évident que Paul était imprégné de cette idéologie du genre et que, lorsqu'il s'agit de la question des femmes, ce texte ne semble aucunement indiquer une ouverture pour elles. S'il est question d'abolition des distinctions du genre, ce n'est pas pour en faire un être androgyne. Puisque Paul fait appel à la Genèse, le sens de ce texte est l'existence d'un être à l'image du Christ, qui est le modèle de l'homme parfait. Il faut que les caractéristiques féminines de ce nouvel être soient inexistantes puisqu'elles se situent du côté du mal, de la faiblesse, bref du monde, du temporel. La femme doit se faire mâle pour devenir parfaite comme l'homme

(cf. *Évangile de Thomas* : le discours entre Jésus et Pierre). Le salut de la femme passe par le renoncement à sa sexualité.

Ga 3,28 est la pierre angulaire de cette étude puisque ce texte a servi à justifier diverses positions. D'une part, les apologistes féministes s'en servent pour affirmer une participation active des femmes. D'autre part, il y a ceux qui croient qu'il ne faut pas utiliser ce texte pour justifier des fonctions dans la communauté chrétienne; en effet, on ne peut, par un tour de force, l'utiliser pour démontrer que l'argumentation paulinienne permet une interchangeabilité entre les rôles de leadership entre les hommes et les femmes de l'Église.

Certes, il nous est difficile d'évaluer avec certitude l'utilisation et l'interprétation que les femmes chrétiennes primitives ont fait de ce texte (p. ex. : les femmes corinthiennes). L'ont-elles vu comme un principe d'égalité leur permettant une liberté d'action au même titre que les hommes à l'intérieur de l'Église, ce qui les aurait poussées à agir comme elles l'ont fait en 1 Corinthiens? C'est peut-être le cas. Mais nous maintenons que le sens ultime de Ga 3,28 n'a rien à voir avec un principe universaliste qui inclut les femmes. Et si elles l'ont interprété autrement, c'est qu'elles ont eu la même réaction que les apologistes féministes modernes.

Ce qui toutefois ne signifie pas que c'était l'intention de Paul.

En 1 Co 11,2-26, Paul développe sa théologie de la création fondée sur l'importance de l'image de Dieu. Au moyen d'une hiérarchie sexuelle (Dieu – Christ – homme – femme), il affirme que c'est l'image de Dieu qui autorise le statut de l'homme, en tant que supériorité et par contraste, le manque de statut de la femme, comme infériorité. La femme est condamnée à être une créature secondaire et ne possède pas les qualités humaines. Par conséquent, elle demeure dépendante et dépourvue d'individualité humaine. On ne peut, d'aucune façon, parler d'égalité et d'unité.

Les textes de Ga 3,28 et 1 Co 11,2-16 sont incompatibles. À l'idée que Paul est divisé ou ambivalent quant à sa vision des femmes dans les deux textes, nous répondons que c'est insensé du point de vue exégétique. En effet, dans le premier, il parle de libération de la sexualité dans le Christ comme une affirmation de la vie eschatologique. Alors que, dans le deuxième, il affirme la hiérarchie sexuelle, selon la théologie de la création.

Le seul rapprochement que l'on peut faire entre ces deux textes est que les conséquences sur les femmes chrétiennes se confirment mutuellement en présentant deux aspects d'un seul et même problème : la suppression des

femmes et de la sexualité sur un fondement conservateur judéo-chrétien.

Bien que Paul soit souvent considéré comme un innovateur par la critique moderne, il est très rattaché à la tradition. L'usage fréquent des récits de la Genèse, entre autres, pour appuyer son argumentation, tant en Ga 3,28 qu'en 1 Co 11,3-9, démontre qu'il est imprégné du concept de hiérarchie. Même lorsqu'il traite des dons de Dieu en 1 Co 14, Paul utilise un modèle de hiérarchie, c'est-à-dire que les dons ne sont pas distribués également à tous (cf. ch. 2, section 2,2 de la thèse).

Cette importance de la hiérarchie sexuelle au nom d'une théologie de la création est soulignée dans l'épître aux Romains. En Romains, Paul se positionne très près de l'interprétation traditionnelle dans l'utilisation de métaphores et des différents types de discours théologiques qui tendent à marginaliser les femmes. L'épître aux Romains nous a posé un peu de difficulté, particulièrement le chapitre 16; en effet, il nous faut admettre la difficulté de compréhension et d'analyse du fait que l'on traite, tout à la fin du chapitre, de la position affirmative des femmes. L'hypothèse selon laquelle Rm 16 est un fragment d'une autre lettre nous semblait convaincante à première vue. Parmi les points en faveur de cette position, celui de la non-pertinence d'une liste de salutations « amicales » par rapport au contenu et aux

implications théologiques du reste de la lettre, nous porte à nous aligner sur cette position. Toutefois, considérer ce chapitre comme une partie intégrante du texte plus large de Romains, s'avère important pour notre propre analyse. En effet, la question des femmes dans cette épître pourrait encore une fois soutenir la thèse de l'ambiguïté de Paul. Cependant, nous avons démontré que la disjonction entre l'historique (c'est-à-dire le particulier) et le théologique (c'est-à-dire l'universel) nous indique la tendance, chez Paul, à maintenir cette dualité entre hommes et femmes, en marginalisant les femmes dans ses discours théologiques.

Au chapitre 16, bien que Paul envoie des salutations aux femmes et les considère comme collaboratrices, rien ne nous indique qu'elles sont incluses dans le principe universaliste d'égalité, quand on sait pertinemment que, pour lui, les femmes demeurent liées et limitées à leur sexe. Dans ce monde, aussi longtemps que la sexualité le commande et l'exige, elles seront généralement livrées aux conditions de la sexualité en tant que femmes. Ainsi, elles seront subordonnées et soumises au contrôle des hommes auxquels elles appartiennent.

Les lettres pseudo-pauliniennes ne laissent aucune place à l'ambiguïté. De plus, on voudrait bien voir un fossé entre le Paul authentique et le pseudo-Paul, puisque les épîtres pseudo-pauliniennes se situent à l'étape de

l'institutionnalisation. Nous y voyons plutôt une progression. Ces épîtres se situent non seulement à l'étape de la fondation d'une nouvelle religion, mais aussi à celle de la définition des bases théologiques. Paul affiche sa vision de la condition et de la position des femmes sans trop établir de règles précises. Cependant, la question des femmes est toujours reliée à la différenciation du genre. Nous ne croyons pas que Paul se soit d'abord préoccupé du fait qu'une trop grande liberté accordée aux femmes ait suscité des tensions dans la société environnante. S'appuyant sur la tradition (p. ex. : Genèse 1-2), la construction de son argumentation nous a démontré que, dans sa vision de l'ordre, la position sociale et sexuelle est commandée par Dieu. Ainsi, il maintient que la relation sociale hiérarchique entre les sexes est justifiée puisqu'elle est fondée sur le modèle de subordination de la création à Dieu. Paul partage cette vision dominante dans la société romaine de l'époque, que la nature autorise l'homme à être supérieur et actif, et la femme à être soumise et passive. Non seulement il partage cette vision mais il la christianise.

La suite logique à une telle attitude et à une telle vision est l'institutionnalisation. L'école paulinienne s'agrandit, s'institutionnalise et a donc besoin d'être structurée. Le modèle utilisé sera celui de la maison privée, fondée sur des valeurs androcentriques reflétant la

structure pyramidale de la société environnante. Le code domestique prend toute son importance dans ce contexte. En exhortant les femmes à se soumettre aux maris comme si c'était au Christ, l'ordre hiérarchique de la famille gréco-romaine est maintenu et autorisé d'une manière parfaitement chrétienne. Il n'y a aucune raison de croire qu'il y a une coupure entre les lettres authentiques et non authentiques, surtout lorsqu'il est question des femmes. La vision hiérarchique de l'ordre social et sexuel a marqué Paul et ses successeurs. Cette vision se transforme en une idéologie chrétienne de la maison soutenant et sanctionnant la hiérarchie sociale établie à l'intérieur de la maison. Dans les épîtres pastorales, cette idéologie se transforme en une idéologie de l'Église, la οἶκος θεοῦ.

Il nous faut également reconnaître que le dernier chapitre nous pose certaines difficultés en raison de la différence du genre littéraire par comparaison aux écrits pauliniens. Le corpus paulinien est constitué de lettres ayant un contenu théologique plus approfondi. Les *Actes de Paul et Thècle* relèvent du récit basé sur le modèle du roman ancien. Le contenu est faible. Il est difficile d'y déceler une vision de Paul. C'est plutôt une image de Paul qui est dépeinte. Nous avons toutefois observé deux éléments qui s'inscrivent dans la trajectoire de la pensée paulinienne à l'égard des femmes. D'abord, *Actes de Paul et Thècle* donne l'apparence d'une révolte féminine. Nous

avons démontré que l'on ne peut parler de rejet des rôles traditionnels mais plutôt d'un intérêt envers un nouveau but : suivre l'apôtre dans son activité missionnaire. Il semble que la seule façon d'y accéder soit le renoncement et l'ascétisme, ce qui nous ramène au concept du « devenir mâle » pour une femme si elle veut se rapprocher de Dieu et participer pleinement et activement à la mission chrétienne. Une deuxième observation porte sur l'utilisation des femmes comme instrument rhétorique pour penser (le « *use women to think with* »). Vu sous un angle narratif, le récit des *Actes de Paul et Thècle* fait ressortir un conflit entre hommes qui se traduit par une lutte de pouvoir. Ce conflit entre l'apôtre (homme de l'Église) et le héros romantique (homme d'État) symbolise la lutte de pouvoir entre l'Église et l'État. Paul est utilisé comme une figure d'autorité qui légitime cette lutte. La victoire de l'apôtre sur celle du héros romantique (aussi le chef de la cité) fait ressortir une nouvelle idéologie chrétienne : le renoncement et l'ascétisme.

La difficulté de ce texte, si on le compare aux autres textes étudiés, vient de ce que la femme n'y est pas marginalisée. Cependant, elle n'est pas davantage incluse dans un discours théologique, puisqu'il n'y en pas dans ces *Actes*. Elle est très présente si on fait la comparaison avec le corpus paulinien en général, mais elle n'est pas le

point de mire. Elle sert plutôt d'accessoire pour faire briller l'apôtre, celui qui représente cette nouvelle idéologie. Ici aussi on pourra s'objecter en disant que les femmes chrétiennes du II^e siècle et des siècles suivants, ont utilisé ce texte pour légitimer leur droit d'enseigner et de baptiser. La question que nous nous posons à ce sujet est la suivante : Est-ce que cette interprétation du texte - celle des femmes - traduit vraiment les intentions de l'auteur?

Somme toute, on ne peut ignorer la cohérence thématique frappante entre les deux tendances qui ressortent de cette analyse tout au long de la thèse et qui pointent vers un seul but : le contrôle et la marginalisation des femmes. Ces deux tendances sont les conséquences de l'attitude négative de Paul envers la sexualité et envers les femmes. La tendance à l'ascétisme et au renoncement à la sexualité de Ga 3,28c peut être poursuivie à travers 1 Tm 5,11-15 (voir chap. 5 de la thèse, section 2.1) jusqu'à Thècle, par exemple. De la même façon, la tendance à la hiérarchie sexuelle et à l'ordre socialement établi par la théologie de la création avec une prépondérance à la différenciation sexuelle, exprimée en 1 Co 11,2-16, peut être poursuivie de façon aussi logique et cohérente en Col 3,18 et Ep 5,22-33 jusqu'à 1 Tm 2,9-15.

L'approche féministe de déconstruction et l'herméneutique du soupçon nous ont permis de déceler une

idéologie du genre dans l'usage des modèles de subordination, utilisés par Paul et ses successeurs en remettant constamment en question ces affirmations qui, souvent, sont présentées comme un fait historique ou une réalité donnée. Et de plus, ces textes sont utilisés comme normatifs.

La plupart du temps, ces textes ont été examinés séparément ou hors contexte, selon le but de l'étude. C'est peut-être ce qui explique la difficulté d'admettre la cohérence dans la vision de Paul relativement aux femmes. L'apport de cette thèse aura donc été d'utiliser les oeuvres de Paul sur un continuum, ce qui nous a permis de mettre en relief la trajectoire de la pensée paulinienne sur les femmes et la cohérence qui s'en dégage.

La cohérence ne constitue pas un critère de normativité, c'est-à-dire qu'un texte soit accepté ou rejeté comme normatif. Mais lorsque qu'il s'agit de cohérence dans la tendance au contrôle, à la marginalisation et à la soumission des femmes, il y a lieu de s'interroger sur la question de la normativité. Utiliser des textes qui rendent compte d'une situation sociale spécifique à une époque donnée et qui ne correspondent plus aux valeurs sociales de notre époque, mène à des conséquences négatives et injustes sur les conditions de vie des femmes, surtout si on leur attribue un sens théologique. Dans ce sens, cette thèse incite à

reconsidérer la valeur de ces textes normatifs dans l'Église comme dépassée.

Si cette thèse jette un peu de lumière sur la question de la normativité des textes et incite à reconsidérer la valeur de ces textes normatifs dans l'Église comme dépassée...

...afin qu'ils ne soient plus utilisés comme moyen de restreindre une participation active des femmes;

...afin qu'ils ne soient plus utilisés comme moyen de favoriser la soumission des femmes;

...et enfin, pour que la structure de l'Église soit moins pyramidale mais bien plus horizontale, nous aurons - bien humblement - atteint notre but.

Le principe universaliste d'égalité prendra tout son sens et présentera moins d'ambiguïté.

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

- ALAND, Kurt et collab. *The Greek New Testament*, 3^e éd. cor., Stuttgart, United Bible Societies, 1983.
- ALEXANDRE, Monique. « De l'annonce du royaume à l'Église » dans Pauline Schmitt Pantel (sous la direction de), *L'Antiquité de Histoire des femmes*, sous la direction de Georges Duby et Michelle Perrot, Paris, Librairie Plon, vol. i, 1991, p. 439-471.
- ALLEN, Prudence. *The Concept of Woman : The Aristotelian Revolution, 750 BC-AD 1250*, Montréal, Eden Press, 1985.
- AMIOT, François. *La Bible. Évangiles apocryphes*, Paris, A. Fayard, 1952.
- ARNALDEZ Roger. Jean Pouilloux et Claude Mondésert (dir.). *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris, Cerf, vol. ii et vol. xxxiv(a), 1961.
- ASPERGREN, Kerstin. *The Male Women. A Feminine Ideal in The Early Church*, sous la direction de René Kieffer, Stockholm, Almqvist Wicksell International, 1990.
- AYNARD, Laure. *La Bible au féminin. De l'ancienne tradition à un christianisme hellénisé*, Paris, Cerf, 1990.
- BABCOCK, W.S. (dir.). *Paul and the Legacies of Paul*, Dallas, Southern Methodist University Press, 1990.
- BALCH, David L. « Household Codes » dans *Greco-Roman Literature and the New Testament*, sous la direction de D.E. Aune, Atlanta, Scholars Press, coll. « SBL Sources for Biblical Study », n° 21, 1988, p. 25-50.
- BALCH, David L. « Household Ethical Codes in Peripatetic, Neopythagorean and Early Christian Moralists », *SBL Seminar Paper*, vol. 11 (1977), p. 397-404.
- BALCH, David L. « Josephus, Against Apion II. 145-295 », *SBL Seminar Paper*, vol. 9, n° 1, (1975), p. 187-192.

- BALCH, David L. *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in 1 Peter*, Chico, Scholars Press, coll. « SBL Monograph Series », n° 26, 1981.
- BARTCHY, Scott. *First-Century and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21*, Missoula, Montana Scholars, coll. « Society of Biblical Literature Dissertation Series », n° 11, 1993.
- BASSLER, Jouette. « 1-2 Corinthians » dans *Women's Bible Commentary*, sous la direction de Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe, Louisville, Westminster / John Knox Press, 1992, p. 321-332.
- BASSLER, Jouette. « The Widow's Tale : A Fresh Look at 1 Tim 5,3-16 », *Journal of Biblical Studies*, vol. 103, n° 1, (1984), p. 23-41.
- BAUER, Walter. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, London, SCM Press Ltd., 1972.
- BEKER, Christiaan J. « Colossians » dans *Harper's Bible Commentary*, sous la direction de James L. Mays, San Francisco, Harper & Row, 1988, p. 1226-1229.
- BEKER, Christiaan J. *Heirs of Paul. Paul's Legacy in the New Testament and in the Early Church Today*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.
- BEST, Ernest. « The Haustafel in Ephesians (Eph 5.22-6.9) », *Irish Biblical Studies*, vol. 16, (octobre 1994), p. 146-160.
- BETZ, Hans Dieter. *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Coll. « Hermeneia », Philadelphia, Fortress Press, 1979.
- BILEZIKIAN, G. *Beyond Sex Roles. A Guide For The Study of Female roles in The Bible*, Grand Rapids, Eerdmans, 1985.
- BLOESCH, D.G. *Is The bible Sexist? Beyond Feminism and Patriarchalism*, Westchester, Crossroad Books, 1982.
- BOGAERT, Pierre-Maurice (responsable scientifique). *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, sous la direction du Centre informatique et Bible, Abbaye de Maredsous, Paris, Brepols, 1987.
- BORNKAM, Günther. *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, Genève, Labor et Fides, 1971.

- BØRRESEN, Kari Elisabeth (dir.). *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Oslo, Solum Forlag, 1991.
- BOUGHTON, Lynne C. « From Pious Legend to Feminist Fantasy : Distinguishing Hagiographical License from Apostolic Practice in the Acts of Paul / Acts of Thecla », *Journal of Religion*, vol. 71 (1991), p. 362-383.
- BOUTTIER, Michel. « Complexio Oppositorum : sur les formules de 1 Co 12,13; Ga 3,26-28; Col 3,10-11 », *New Testament Studies*, vol. 23, (1976), p. 1-19.
- BOUTTIER, Michel. *L'épître de Saint-Paul aux Éphésiens*, Genève, Labor et Fides, 1991.
- BREINMER, Jan. « Why Did Early Christianity Attract Upper-class Women? », *Frusches Centesimus*, (1989), p. 37-97.
- BRIGGS, Sheila. « Galatians » dans *Searching the Scriptures : A Feminist Commentary*, sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, Crossroad, New York, 1994, vol. ii, p. 218-236.
- BRISEBOIS, Mireille. *Saint-Paul. Introduction à Saint-Paul et à ses lettres*, Montréal, Éditions paulines, 1984.
- BRISTOW, J.R. *What Paul Really Said About Women*, San Francisco, Harper & Row, 1988.
- BROOTEN, Bernadette J. « Early christian Women and Their Cultural context : Issues of Method in Historical Reconstruction » dans *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, sous la direction de Adela Yarbro Collins, Chico, Scholars Press, 1985, p. 65-91.
- BROOTEN, Bernadette J. « Paul and the Law : How Complete was the Departure? », *Princeton Seminary Bulletin*, suppl. 1, (1990), p. 70-89.
- BROOTEN, Bernadette J. « Paul's Views on the Nature of Women and Female Homoeroticism », *Immaculate and Powerful : The Female in Sacred Image and Social Reality*, sous la direction de Clarissa W. Atkinson, Constance H. Buchanan et Margaret R. Miles, Boston, Beacon, 1985, p. 61-87.

- BROOTEN, Bernadette J. *Love Between Women. Early Christian Responses To Female Homoeroticism*, Chicago / London, University of Chicago Press, 1996.
- BROOTEN, Bernadette J. *Women Leaders in Ancient Synagogue Inscriptional Evidence and Background Issues*, Chico, Scholars Press, 1982.
- BROWN, Peter. *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard, 1995; trad. de *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988.
- BRUCE, F.F. *The Epistle of Paul to the Galatians : A Commentary on the Greek Text*, Exeter, Paternoster Press, 1982.
- BURRUS, Virginia. « Hierarchization and Genderization in The Writings of Ireneus », coll. « *Studia Patristica* », sous la direction de Elizabeth Livingstone, Leuven, Peeters Press, 1989, p. 42-48.
- BURRUS, Virginia. *Chastity as Autonomy : Women in the Stories of Apocryphal Acts*, Lewiston, Queenston, Edwin Mellen Press, coll. « *Studies in Women and Religion* », n° 23, 1987.
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990.
- BYRNE, Brendan. *Paul and The Christian Woman*, Homebush, Australia, St. Paul Publication, 1988.
- CARREZ, Maurice et François MOREL. *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, 4^e éd. rev. et cor., Genève, Labor et Fides, 1988.
- CASTELLI, Elizabeth A. « Romans » dans *Searching the Scriptures : A Feminist Commentary*, Elizabeth Schüssler Fiorenza, New York, Crossroad, 1994, vol. ii, p. 272-300.
- CLARK, Elisabeth A. « Sex, Shame and Rhetoric : Engendering Early Christian Ethics », *Journal of American Academy of Religion*, vol. 5, (1991), p. 221-245.

- CLARK, Antoinette. « Social Functions of Women's Ascetism in the Roman East » dans *Image of the Feminine in the Roman East*, sous la direction de Karen King, Philadelphia, Fortress, 1988.
- CLARK, Elisabeth A. *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity*, Lewiston, Queenston, Edwin Mellen Press, coll. « Studies in Women and Religion », n° 20, 1986.
- CLARK, Elisabeth A. *Woman and Religion. A Feminist Source book of Christian Thought*, New York, Harper & Row, 1972.
- CLARK, Elisabeth A. *Women in the Early Church*, Wilmington, Delaware, M. Glazier, 1983.
- COLLINS, Adela Yarbro. *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Chico, Scholars Press, 1985.
- COLLINS, R.H. et R.L. HOULDEN. *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London, SCM Press, 1990.
- CONZELMANN, Hans. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Philadelphia, Fortress Press, 1975.
- COOPER, Kate. *The Virgin and the Bride*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- COTTER, Wendy. « Women's Authority Roles in Paul's Churches : Countercultural or Conventional », *Novum Testamentum*, vol. 26, n° 4, (1994), p. 350-372.
- CROUCH, J.E. *The Origin and Intention of the Colossian Haustafeln*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- CULLER, Jonathan. « Readers and Reading : Reading as a Woman » dans *On Deconstruction : Theory and Structuralism*, Ithaca, Cornell University Press, 1982, p. 43-64.
- D'ANGELO, Mary Rose. « Colossians » dans *Searching the Scriptures : A Feminist Commentary*, sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, New York, Crossroad, 1994, vol. ii, p. 313-324.
- DAHL, Nils. « Ephesians » dans *Harper's Bible Commentary*, sous la direction de James L. Mays, San Francisco, Harper & Row, 1988, p. 1212-1219.

- DAHL, Nils. *Studies in Paul : Theology of the Early Christian Mission*, Minneapolis, Augsburg Press, 1977.
- DAVIES, Stevan L. *The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts*, Southern Illinois University Press, 1980.
- DE MERODE, Maria. « Une théologie primitive de la femme? », *Revue Théologique Louvain*, vol. 9, (1978), p. 176-189.
- DEWEY, Joanna. « 1-2 Timothy » dans *Women's Bible Commentary*, sous la direction de Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe, Louisville, Westminster / John Knox Press, 1992, p. 353-361.
- DIBELIUS, M. et Hans CONZELMANN. *The Pastoral Epistles*, Philadelphia, Fortress Press, 1972.
- DIXON, Suzanne. *The Roman Family*, Baltimore and London, John Hopkins University Press, 1992.
- DRAGON, Gilbert. « La vie et la tradition des Actes Apocryphes » dans *Vie et miracles de Sainte-Thècle*, Bruxelles, Société de Bollandistes, 1987, p. 30-44.
- DUMAIS, Monique. *Les femmes dans la Bible, expériences et interpellations*, Montréal, Editions Paulines, 1985.
- DUPRIEZ, Flore. *La condition féminine et les Pères de l'Église latine*, Montréal, Editions Paulines, 1982.
- EDWARDS, R. B. « The Case of Women's Ministry » dans *Biblical Foundations in Theology*, London, SPCK, 1989.
- EILBERG-SCHWARTZ, H. « The Fruitful Cut : Circumcision and Israël's Symbolic Language of Fertility, Descent, and Gender » dans *The Savage in Judaism : An Anthropology of Israelite Religion and Ancient Judaism*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.
- ELLIOTT, John H. *Social-Scientific Criticism of the New Testament and Its Social World*, Decatur, Scholars Press, coll. « Semeia », n° 35, 1986.
- ELLIS, E. E. « Paul and His Co-workers », *New Testament Studies*, vol. 17, (1970-1971), p. 445-451.
- ELLIS, E. E. *Pauline theology, Ministry and Society*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989.

- EVANS, M.J. *Woman in The Bible*, Downersgrove, Intervarsity Press, 1983.
- FATUM, Lone. « 1 Thessalonians » dans *Searching the Scriptures: A Feminist Commentary*, sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, Crossroad, New York, 1994, vol. ii, p. 250-262.
- FATUM, Lone. « Image of God and Glory of Man : Women in Pauline Congregations » dans *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, sous la direction de Kari Elisabeth Børresen, Minneapolis, Fortress Press, 1995, p. 62-70.
- FATUM, Lone. « Women, Symbolic Universe and Structures of Silence. Challenges and Possibilities in Androcentric Texts », *Studia Theologica*, vol. 43, (1989), p. 61-80.
- FISHER, J. A. *God Said : Let There Be Woman. A Study of Biblical Woman*, Staten Island, Alfa House, 1979.
- FREDRIKSEN, Paula. « Paul and Augustine : Conversion Narratives, Orthodox Traditions and the Retrospective Self », *Journal of Theological Studies*, vol. 3, (1986), p. 3-34.
- GALLAGHER, Eugene K. « The Social World of Saint Paul », *Religion*, vol. 14, (1994), p. 91-99.
- GAVENTA, Beverly R. « Romans » dans *Women's Bible Commentary*, sous la direction de Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe, Louisville, Westminster / John Knox Press, 1992, p. 313-320.
- GENEST, Olivette. « Faut-il que Paul se taise dans la discussion sur la situation des femmes en christianisme? », *Lumen Vitae*, n° 3, (1997), p. 297-314.
- GENEST, Olivette. « Femmes et ministères dans le Nouveau Testament », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 16, (1987), p. 7-20.
- GENEST, Olivette. « Paul à l'heure du féminisme » dans *La Bible livre pour aujourd'hui*, sous la direction de Jean Duhaime et collab., Montréal, Éditions Paulines, 1982, p. 85-104.
- GRYSON, Roger. *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux, Duculot, 1972.

- HARRIS, K. *Sex, Ideology and Religion. The Representation of Women in The Bible*, Totowo, Barnes & Noble, 1984.
- HAYTER, M. *The New Eve in Christ. The Use and Abuse of The Bible in The Debate About Women in The Church*, London, SPCK, 1987.
- HEINE, Suzanne. *Woman and Early christianity : Are the Feminist Scholars Right?*, London, SCM Press Ltd, 1982.
- HESS, Hamilton. « Changing forms of Ministry in the Early Church » dans *Sexism and Church Law : Equal Rights*, sous la direction de J. Coriden, New York, Paulist Press, 1977, p. 43-57.
- HOLMBERG, Bengt. *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Philadelphia, Fortress Press, 1980.
- HOLMBERG, Bengt. *Sociology and the New Testament. An Appraisal*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1990.
- HORGAN, Maurya P. « The Letters to the Colossians » dans *The New Jerome Biblical Commentary*, sous la direction de Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer et Roland E. Murphy, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1990, p. 876-882.
- HORRELL, David G. « The Development of Theological Ideology in Pauline Christianity. A Structuration Theory Perspective » dans *Modelling Early Christianity. Social Scientific Studies of New Testament in its Context*, sous la direction de Philip F. Esler, London and New York, Routledge, 1995.
- HOWE, Margaret. « Interpretations of Paul in the Acts of Paul and Thecla » dans *Pauline Studies*, sous la direction de Donald A. Hagner et Murray J. Harris, Exeter, Paternoster Press, 1980, p. 33-49.
- HOWE, Margaret. *Women and Church Leadership*, Grand Rapids, Eerdmans, 1982.
- IDE, A. F. *Woman as Priest, Bishop and Laity in The Early Catholic Church to 440 A.D.*, Mesquite, TX, Ide House, 1984.
- JAUBERT, Annie. *Les femmes dans les écritures, éclairage pour aujourd'hui*, Toulouse, Vie chrétienne, coll. « Vie chrétienne » Supplément n° 219, 1979.

- JEWETT, Paul K. *Man and Female : A Study in Sexual Relationship from a Theological Point of View*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975.
- JEWETT, Robert. « The Sexual Liberation of the Apostle Paul », *Journal of American Academy of Religion*, suppl. 47, n° 1, (1979), p. 55-87.
- JOHNSON, Elizabeth. « Colossians » dans *Women's Bible Commentary*, sous la direction de Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe, Louisville, Westminster / John Knox Press, 1992, p. 346-348.
- JOHNSON, Elizabeth. « Ephesians » dans *Women's Bible Commentary*, sous la direction de Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe, Louisville, Westminster / John Knox Press, 1992, p. 338-342.
- JUNOD, Eric. *Les Actes Apocryphes des Apôtres*, Genève, Labor et Fides, 1981.
- KAESTLI, Jean-Daniel. « Response to [Virginia Burrus] » dans *The Apocryphal Acts of the Apostles*, sous la direction de Dennis R. MacDonald, Decatur, Scholars Press, coll. « Semeia », vol. 38, (1986), p. 119-131.
- KÄSEMANN, Ernst. *Commentary on Romans*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980.
- KING, Karen, (dir.). *Image of the Feminine in the Roman East*, Philadelphia, Fortress Press, 1988.
- KNIGHT, George William. « The Role Relationship of Men and Women : New Testament Teaching (with an essay "Does Kephale ('lead') Mean 'source' or 'Authority Over'") » dans *Greek Literature? A Survey of 2,336 examples*, sous la direction de Waynes Grudem, Chicago, Moody Press, 1985.
- KOBELSKI, Paul J. « The Letter to the Ephesians » dans *The New Jerome Biblical Commentary*, sous la direction de Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1990, p. 883-890.
- KOLEN, J. *Les femmes de la Bible*, Paris, Albin Michel, 1987.

- KRAEMER, Ross S. *Her Share of the Blessings. Women's Religion Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New York, Oxford University Press, 1992.
- KRAFT, Robert A. *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975.
- LACELLE, E. « Le Nouveau Testament et le ministère d'autorité pour la femme », dans *Le prêtre. Hier, aujourd'hui, demain*, Montréal, Fides, 1970, p. 93-101.
- LAMPE, Peter. « "Family" in Church and Society of New Testament Times », *Affirmation*, vol. 5 (printemps 1992), p. 1-2 et 15, note 7.
- LAMPE, Peter. « The Roman Christians of Romans 16 » dans *The Romans Debate*, éd. rev., Peabody, M.A. Hendrickson, 1991, p. 216-230.
- LAPORTE, Jean. « The Role of Women in Early Christianity », Toronto, Edwin Mellin Press, coll. « Studies in Women and Religion », n° 7, 1982.
- Le Journal d'Égérie*, introduction et traduction par Hélène Prêtre, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 21, 1964.
- LÉGASSE, Simon. *Paul apôtre*, Québec, Fides, 1991.
- LEVINE, Amy-Jill (dir.). « Women Like This » : *New Perspectives on Jewish Women in Greco-Roman World*, Atlanta, Scholars, 1991.
- LIDDELL, Henry Georges et collab. *A Greek-English Lexicon*, 9^e éd., Oxford, Clarendon Press, 1987.
- LIKTE, Wayne. « Beyond creation : Galatians 3:28, Genesis and the Hermaphrodite Myth », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 24, n° 2 (1995), p. 173-178.
- LOHSE, E. *Colossians and Philemon*, Philadelphia, Fortress Press, 1971.
- LOVE, Stuart L. « Women's Role in Certain Second Testament Passages : A Macrosociological View », *Biblical Theology Bulletin*, vol. 17, n° 1 (1987), p. 50-59.

- MACDONALD, Dennis R. « Apocryphal and Canonical Narratives about Paul » dans *Paul and the Legacies of Paul*, sous la direction de W.S. Babcock, Dallas, Southern Methodist University Press, 1990.
- MACDONALD, Dennis R. « The Role of Women in the Production of the Apocryphal Acts of Apostles », *Illiff Review*, vol. 40, n° 4 (1983), p. 21-38.
- MACDONALD, Dennis R. *The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphia, Westminster Press, 1983.
- MACDONALD, Dennis R. *There is No Male and Female. The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism*, Philadelphia, Fortress Press, 1987.
- MACDONALD, Margaret Y. « Early Christian Women Married to Unbelievers », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 19, n° 2 (1990), p. 221-234.
- MACDONALD, Margaret Y. « Women Holy in Body and Spirit : The Social Setting of 1 Corinthians 7 », *New Testament Studies*, vol. 36 (1990), p. 161-181.
- MACDONALD, Margaret Y. *Early Christian Women and Pagan Opinion. The Power of the Hysterical Women*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- MACDONALD, Margaret Y. *The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- MACMULLEN, Ramsay. « Women in Public in the Roman Empire », *Historia*, vol. 29 (1980), p. 208-218.
- MACMULLEN, Ramsay. *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven and London, Yale University Press, 1983.
- MALINA, Bruce. *The New Testament World. Insight from Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox Press, 1981.
- MALONEY, Francis J. *Woman First Among the Faithful*, Notre-Dame, Ave Maria Press, 1986.
- MALONEY, Linda. « The Pastoral Epistles » dans *Searching the Scriptures : A Feminist Commentary*, sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, Crossroad, New York, vol. ii, 1994, p. 361-380.

- MARTIN, DALE. *Slavery as Salvation : The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven, Yale University Press, 1990.
- MARTIN, Ralph. « 1, 2 Timothy and Titus » dans *Harper's Bible, Commentary*, sous la direction de James L. Mays, San Francisco, Harper & Row, 1988, p. 1237-1244.
- MATTHEWS, Shelly. « 2 Corinthians » dans *Searching the Scriptures : A Feminist Commentary*, sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, Crossroad, New York, 1994, vol. ii, p. 196-217.
- MCGINN, Sheila E. « The Acts of Thecla » dans *Searching the Scriptures : A Feminist Commentary*, sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, Crossroad, New York, 1994, vol. ii, p. 128-156.
- MCGINN, Sheila E. « The New Prophecy of Asia Minor and the Rise of Ecclesiastical Patriarchy in Second Century Pauline Traditions », thèse de doctorat, Northwestern University, 1989.
- MEEKS, Wayne. « A Hermeneutics of Social Embodiment » dans *Christians Among Jews and Gentiles*, sous la direction de George W.W. Nickelsburg et George MacRae, Philadelphia, Fortress Press, 1986, p. 176-186.
- MEEKS, Wayne. « The Image of the Androgyne : Some Uses of Symbol in Earliest Christianity », *History of Religions*, vol. 13 (1984), p. 165-208.
- MEEKS, Wayne. *The First Urban Christians*, New Haven and London, Yale University Press, 1983.
- MEIER, John P. « On the Veiling of Hermeneutics (1 Co 11, 2-16) », *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 40 (1978), p. 212-226.
- MEYER, Marvin W. « Making Mary Male : The Categories "Male" and "Female" in The Gospel of Thomas », *New Testament Studies*, vol. 31 (1985), p. 554-570.
- MICKELSON, Alvera (dir.). *Women, Authority and the Bible*, Downersgrove, Intervarsity Press, 1986.
- MOLLENKOTT, Virginia R. *Dieu au féminin. Images féminines de la Bible*, trad. de Paule Sherman avec la collaboration de Lise Bazinet, préf. de Olivette Genest, Montréal, Éditions paulines, 1990.

- MOLLENKOTT, Virginia R. *The Divine Feminine. The Biblical Imagery of God as Female*, New York, Crossroad, 1983.
- MOLLENKOTT, Virginia R. *Women, Men and The Bible*, éd. rev., New York, Cross Road, 1988.
- MORGAN, Robert et John BARTON. *Biblical Interpretation*, Oxford, University Press, 1988.
- MOXNES, Halvor. « Feminist Reconstruction of Early Christian History », *Studia Theologia*, vol. 43, n° 1 (1989), p. 1-163.
- MOXNES, Halvor. « Honor and Shame », *Biblical Theology Bulletin*, vol. 23 (1993), p. 167-176.
- MOXNES, Halvor. « Honour, Shame, and the Outside World in Paul's Letter to the Romans » dans *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, sous la direction de John Neusner, Philadelphia, Fortress Press, 1988, p. 207-218.
- MOXNES, Halvor. « Social Integration and the Problem of Gender in St. Paul's Letters », *Studia Theologica*, vol. 43 (1989), p. 99-113.
- MOXNES, Halvor. *The Economy and the Kingdom*, Philadelphia, Fortress Press, 1988.
- NASH, R.S. « Heuristic Haustafeln : Domestic Codes as Entrance to the Social World of Early Christianity : The Case of Colossians », *Religious Writings and Religious Systems*, sous la direction de John Neusner, E.S. Fredrichs and Amy Jill Levine, Atlanta, Scholars Press, coll. « Brown Studies in Religion », n° 2, 1989.
- NEWSOM, Carol A. et Sharon H. RINGE (dir.). *Women's Bible Commentary*, Louisville, Westminster / John Knox Press, 1992.
- NEYREY, Jerome H. « Body Language in 1 Corinthians. The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents » dans *Social-Scientific Criticism of the New Testament and Its Social World*, Decatur, Scholars Press, sous la direction de John H. Elliott, coll. « Semeia », n° 35, 1986. p. 129-170.
- ODELL-SCOTT, David W. « Let The Women Speak in Church : An Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14; 33b-36 », *Biblical Theology Bulletin*, vol. 13 (1983), p. 90-93.

- OMANSON, R. L. « The role of Women in The N.T. Church », *Rev. Exp.*, vol. 83, n° 1 (1983), p. 15-25.
- OSIEK, Carolyn. « Galatians » dans *Women's Bible Commentary*, sous la direction de Carol A. Newsom and Sharon H. Ringe, Louisville, Westminster / John Knox Press, 1992, p. 333-337.
- OSIEK, Carolyn. « The widow as Altar : The Rise and Fall of a Symbol », *Second Century*, vol. 3, n° 3 (1983), p. 159-169.
- PAGELS, Elaine. *Adam, Eve et le serpent*, Paris, Flammarion, 1989.
- PAGELS, Elaine. *Les évangiles secrets*, Paris, Gallimard, 1979.
- PASQUIER, Anne. *Évangile selon Marie*, Québec, Les presses de l'Université Laval, 1983.
- PERKINS, Judith. *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, London et New York, Routledge, 1995.
- PERKINS, P. « Women in The Bible and Its World », *Interpretation*, vol. 42, n° 1 (1988), p. 33-44.
- PHILSY, S.R. « Diakonia of women in The New Testament », *Journal Theology*, vol. 32, n° 1-2 (1983), p. 110-118.
- POMEROY, Sarah B. *Goddess, Whores, Wives, and Slaves*, New York, Schocken Books, 1975.
- PORTEFAIX, Lilian. *Sisters Rejoice : Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Received by First-Century Philippian Women*, Stockholm, Almqvist and Wicksell International, 1988.
- RAÏSÄNEN, Heikki. « Paul's Theological Difficulties with the Law », *Studia Biblica*, vol. 3 (1978), p. 301-320.
- RICHARDSON, Peter. « From Apostles to Virgins : Roman 16 and The Roles of Women in The Early Church », *Toronto Journal of Theology*, vol. 2 (1986), p. 232-261.
- ROCCASALVO, Joan L. « Church Women as Ministers in Eastern Christian Antiquity », *Diaconia : Devoted To Promoting Eastern Christianity in The West*, vol. 21, n° 3 (1987), p. 164-174.

- ROSSI, Mary-Ann. « Priesthood, Precedent and Prejudice : On Recovering The Women Priest of early Christianity », *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 7 (1991), p. 73-93.
- ROUSSELLE, Aline. « La politique des corps. Entre procréation et continence à Rome » dans Pauline Schmitt Pantel (sous la direction de), *L'Antiquité de Histoire des femmes*, sous la direction de Georges Duby et Michelle Perrot, Paris, Librairie Plon, vol. i, 1991, p. 317-359.
- RUSSEL, Letty M. *Imitators of God : A Study Book on Ephesians*, New York, Mission Education and Cultivation Program Department of The United Methodist Church, 1984.
- RUTHER, Rosemary R. « Recovering Women's History : Early Christianity », *Horizons*, vol. 11, n°1 (1984), p. 113-124.
- RUTHER, Rosemary R. « The Subordination and Liberation of Women in Christian theology : St-Paul and Grimké », *Sounding*, vol. 61, n° 2 (1978), p. 168-181.
- RUTHER, Rosemary R. (dir.). *Religion and Sexism*, New York, Simon et Schuster, 1974.
- SAMPLEY, J.P. « And the Two Shall Become One Flesh » : A Study of Traditions in Ephesians 5:21-33, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- SANDERS, E.P. *Paul, the Law and the Jewish People*, Minneapolis, Fortress Press, 1983.
- SCHNEIDERS, Sandra Marie. *Women and The Word : The Gender of God in The New Testament and The Spirituality of Women*, New York, Paulist Press, 1986.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. « Discipleship and Patriarchy : Early Christian Ethos and Christian Ethics in a feminists Theological Perspective » dans *Annual of The Society of Christian Ethics*, sous la direction de Larry Rasmussen, Dallas, Society of Christian Ethics, 1982, p. 131-172.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. « Feminist Theology and New Testament Interpretation », *Journal of Studies in New Testament*, vol. 22 (1982), p. 32-46.

- SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. « Les douze dans la communauté des disciples égaux; contradiction ou malentendu? », *Foi et Vie*, vol. 89, n° 5 (1989), p. 13-24.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. « Missionaries, Apostles, Coworkers : Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History », *Word and World*, vol. 6 (1986), p. 420-433.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. « Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians », *New Testament Studies*, vol. 33 (1987), p. 336-403.
- SCHÜSSLER "FIORENZA, Elizabeth. « The "Quilting" of Women's History : Phoebe of Cenchreae », *Embodied Love*, sous la direction de Paula Coocoy, Sharon Farmer et Mary Ellen Ross, San Francisco, Harper & Row, 1987, p. 35-49.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. « The Biblical Rules For The Discipleship of Equals », *Journal of Pastoral Counseling*, vol. 14 (1979), p. 7-15.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *Bread Not Stone : The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston, Beacon Press, 1983.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *But She Said*, Boston, Beacon Press, 1992.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *En mémoire d'elle : Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Cerf, 1986.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *Searching the Scriptures. A Feminist Commentary*, vol. ii, Crossroad, New York, 1994.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *Searching the Scriptures. A Feminist Introduction*, vol. i, Crossroad, New York, 1993.
- SCROGGS, Robin. « Paul and The Eschatological Women : Revised », *Journal of the Academy of Religion*, vol. 42, n° 3 (1974), p. 157-191.
- SENFT, Christophe. *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Labor et Fides, Genève, 1990.

- SMITH, D.C. « Paul and The Non Eschatological Woman », *Ohio Journal Religion Studies*, vol. 4, n° 1 (1976), p. 11-18.
- SNACKENBURG, Rudolph. *Ephesians. A Commentary*, Edinberg, T. & T. Clark, 1991.
- SPELMAN, Elizabeth V. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston, Beacon, 1988.
- STENDAHL, Krister. *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*, Philadelphia, Fortress Press, 1976.
- STENDAHL, Krister. *The Bible and The Role of Women*, Philadelphia, Fortress Press, 1966.
- SWIDLER, Arlene Anderson. « Women Deacons : Some Historical Highlights in a New Phoebe » dans *A New Phoebe : Perspectives on Romain Catholic Women and the Permanent Diaconate* sous la direction de V. Raatigan and A. Swidler, Kansas City, Sheed & Ward, 1990, p. 81-88.
- SWIDLER, L. *Biblical Affirmations of Woman*, Philadelphia, Westminster, 1979.
- TANZER, Sarah J. « Ephesians » dans *Searching the Scriptures : A Feminist Commentary*, sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, Crossroad, New York, 1994, vol. ii, p. 323-348.
- TERTULLIEN. *De Baptismo* 17,4, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 35, 1952.
- TETLOW, Elisabeth Meier. *Women and Ministry in The New Testament*, New York, Paulist Press, 1980.
- THEISSEN, Gerd. *The Social Setting Of Pauline Christianity : Essays on Corinth*, Philadelphia, Fortress Press, 1982, p. 90-91.
- THERIAULT, J.Y. « La femme chrétienne dans les textes pauliniens », *Science et Esprit*, vol. 37, n° 3 (1985), p. 297-317.
- THURSTON, B.B. *The Widows. A Women's Ministry in The Early Church*, Minneapolis, Fortess Press, 1989.

- TORJESEN, Karen J. « Reconstruction of Women's Early History » dans *Searching the Scriptures : A Feminist Commentary*, sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, Crossroad, New York, 1993, vol. ii, p. 290-310.
- TORJESEN, Karen J. « Tertullien's "Political Ecclesiology" and Women's Leadership », *Studia Patristica*, vol. 21 (1989), p. 277-282.
- TUNC, Suzanne. *Brève histoire des femmes chrétiennes*, Paris, Cerf, 1989.
- VOGT, Kari. « "Devenir mâle" : aspect d'une anthropologie chrétienne primitive », *Concilium*, vol. 202 (1985), p. 95-107.
- VOLCKAERT, S. « Ordination Of Women in the Pauline Letters », *Viduyujyoti*, vol. 39, n° 9 (1975), p. 394-400.
- VOUAUX, Léon. *Les Apocryphes du Nouveau Testament. Les Actes de Paul*, Paris, Letouzey et Ané, 1913, vol. ii.
- WALKER, W.O. « The Theology of Woman's Place and The Paulinist Tradition » dans *The Bible and Feminist Hermeneutics* sous la direction de Mary Ann Tolbert, Decatur, Scholars Press, coll. « Semeia », n° 28, 1983, p. 101-112.
- WARTELLE, André. *Saint-Justin. Apologies*, Paris, Études augustinienes, 1982.
- WATSON, Francis. « Strategies of Recovery and resistance : Hermeneutical Reflections on Genesis 1-3 and its Pauline Reception », *Journal for the Studies of New Testament*, vol. 45 (1992), p. 79-103.
- WHELAN, Carolyn. « Amica Pauli : The Role of Phoebe in the Early Church », *Journal for the Studies of New Testament*, vol. 49 (1993), p. 67-85.
- WILD, Robert A., S.J. « The Pastoral Letters » dans *The New Jerome Biblical Commentary*, sous la direction de Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer et Roland E. Murphy, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1990, p. 891-892.
- WILES, Maurice. *The Devine Apostles : The Interpretation of St. Paul's Epistles in the Early Church*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

- WILSON-KASTNER Patricia (dir.). *A Lost Tradition : Women Writers of The Early Church*, Lanham, University Press of America, 1981.
- WINTTER, S.C. « Philemon », dans *Searching the Scriptures : A Feminist Commentary*, sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, Crossroad, New York, 1994, vol. ii, p. 301-308.
- WIRE, Antoinette. « 1 Corinthians » dans *Searching the Scriptures : A Feminist Commentary*, sous la direction de Elizabeth Schüssler Fiorenza, Crossroad, New York, 1994, vol. ii, p. 153-195.
- WIRE, Antoinette. *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction Through Paul's Rhetoric*, Minneapolis, Fortress Press, 1990.
- WITHERINGTON III, Ben. « Rite and Rights for Women — Galatians 3:28 », *New Testament Studies*, vol. 27 (1981), p. 597.
- YARBROUGH, D. L. *Not Like The Gentiles. Marriage Rules, The Letters of Paul*, Atlanta, Scholars Press, coll. « SBL Dissertation Series », n° 50, 1985.