



# Contenu

1. [Titre](#)
2. [Copyright](#)
3. [Sommaire](#)
4. [Introduction](#)
5. [Première partie. Les traductions sexistes de la Bible](#)
  5. [1. Traduire la Bible, c'est difficile !](#)
  7. [2. Des passages traduits de façon sexiste](#)
3. [Deuxième partie. Étude de textes bibliques : de la Genèse à Jésus et Paul](#)
  9. [1. « Au commencement » : Genèse 1, 2 et 3](#)
  0. [2. La femme dans l'Ancien Testament : le patriarcat « de père en fils »](#)
  1. [3. L'attitude exemplaire de Jésus envers les femmes](#)
  2. [4. Les femmes dans les premières Églises : Paul et ses collaboratrices](#)
  3. [5. Les lettres de Paul aujourd'hui](#)
4. [Conclusion](#)
5. [Bibliographie pour aller plus loin](#)
5. [Annexe. Les traductions de la Bible citées dans cet ouvrage](#)

## 7. [Notes](#)

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qui la traduisaient (le « centre ») étaient aussi les enfants de leur époque (la « périphérie »). À l'époque où les femmes étaient reléguées au second plan, ils étaient convaincus de lire dans les Écritures que la femme était au second plan ! Et ils nous ont transmis un texte, des traductions, des titres de passage, qui exprimaient une coloration sexiste. C'est ce qu'Élisabeth Moltmann-Wendel appelle « la patriarcalisation de l'Évangile par nos traductions de la Bible ». Celles-ci, remarque Claudette Marquet, « ne sont pas toujours de simples intermédiaires et laissent apparaître les convictions personnelles de leurs auteurs, révélatrices d'images traditionnelles de la femme que la Bible ne contient pas. » Aujourd'hui, alors que la place de la femme a évolué, on se rend compte qu'il y avait dans l'Écriture d'authentiques sources et richesses d'égalité.

Première remarque et pas la moindre : pendant des siècles, les traducteurs ont été des hommes, uniquement des hommes ! Jérôme au 4<sup>e</sup> siècle, Luther au 16<sup>e</sup>, Segond, Osty, Darby à l'époque moderne<sup>4</sup>. Ce n'est que récemment que des femmes ont rejoint les équipes de traduction. Saluons l'exception de la Parole de Vie, ou Bible en français fondamental. Cette traduction, réalisée en 2000 par des dizaines d'experts, fut pilotée par une équipe exclusivement féminine interconfessionnelle : Elsbeth Scherrer, Lydie Rivière et Christiane Dieterlé. Autre exception, la Nouvelle Français courant : dans cette révision de 2019 de la Bible en français courant, que j'ai eu l'immense joie de superviser, une dizaine de théologiennes ont œuvré comme réviseuses (sur cinquante-six collaborateurs), ainsi que trois femmes (et un seul homme) dans le Comité de pilotage du projet. Mais pour les autres bibles en langue française, la participation féminine est dramatiquement

minime. Du côté évangélique, la Bible du Semeur en 1992 ne comptait qu'une seule femme : Anne Ruolt pour les notes de quelques livres prophétiques et de 2 Pierre. Pour la première Traduction Œcuménique de la Bible (la TOB) dans les années 70, il n'y avait quasiment pas de femmes parmi les collaborateurs. Elles furent cantonnées à des rôles de second plan, comme le relate Florence Casalis, qui elle-même « assurait l'intendance<sup>5</sup> ». Pour la TOB 2010, avec l'intégration des livres deutérocanoniques orthodoxes (des livres admis par certaines Églises dans la liste officielle des Écritures dans un second temps), Sophie Stavrou et moi-même étions pratiquement les seules femmes parmi les collaborateurs. De manière générale, nos traductions françaises, dans un contexte latin, sont plutôt à la traîne dans l'effort d'éviter des traductions teintées de phallocratie et de veiller à un langage respectueux des nuances du grec et de l'hébreu concernant le genre.

Ainsi, pendant des siècles, les traducteurs furent uniquement des hommes ; traduire n'est pas forcément trahir, mais toujours *interpréter*, je le répète. Et donc, au lieu de laisser la traduction refléter la lumière exceptionnelle de la parole de Dieu, ils l'ont parfois mise sous le boisseau. Leur contexte socioculturel, leur vision du monde empreinte d'*a priori* sexistes, les amenèrent à réécrire certains versets, ce qui influença la façon de voir la femme et sa place dans la société. Si l'on ne traduit plus comme Segond, Darby ou Osty, qui ont travaillé sur les bibles qui portent leur nom, ce n'est pas seulement parce que le français a évolué ou que les recherches bibliques ont progressé. Aujourd'hui, dans notre contexte multiculturel du 21<sup>e</sup> siècle, où la femme est, selon la loi, l'égale de l'homme, les textes bibliques n'ont pas changé, mais on les traduit différemment et mieux, parce que l'on ose découvrir ce que les œillères

culturelles de nos prédécesseurs les empêchaient de voir. Il s'agit en fait d'adopter un langage *épicène* ou égalitaire : ce terme désigne un langage moins sexiste, qui cherche à éviter toute discrimination et inclut pareillement les deux sexes. Non marqué par le genre grammatical, il se comprend au masculin et au féminin. Ce langage est par exemple très répandu en Suisse, entre autres dans les administrations.

Après avoir rappelé que traduire la Bible est difficile (1), je présenterai des passages bibliques traduits de façon sexiste (2) ; puis des exemples de périphrase (notes, titres) manipulés, orientés pour bâillonner les femmes (3). Et comme l'écrit la baptiste Madeleine Blocher-Saillens, première femme pasteure en France, « le bâillon est solidement fixé ! »

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Si ce verset enregistre, sans plus de détails, la différence de force physique entre les deux sexes, ce qu'il met réellement en relief, c'est l'attitude du mari. Ce verset évoque la vie commune dans l'ensemble des domaines de la vie du couple, et demande d'agir « avec discernement » : cela implique intelligence, effort et attention de la part de l'époux. Ce n'est pas un comportement naturel, parce que le naturel serait qu'il domine, profitant de sa supériorité en force physique, mais dans la nouveauté de vie chrétienne, il en sera autrement.

Également dans cette épître, relevons un exemple de traduction littéraliste aberrante, voire drôle ou risible : en 1 Pierre 3,4, à propos des chrétiennes qui doivent rechercher « la beauté de *l'être intérieur* », la Bible Darby et la célèbre version anglaise King James traduisent qu'elles doivent rechercher « *l'homme* caché du cœur » !

### 1 Timothée 3,11

Dans la Segond, dans un passage sur les qualités des diacres, l'auteur que beaucoup identifient à Paul déclare : « *Les femmes*, de même, doivent être honnêtes, non médisantes, sobres, fidèles en toutes choses. » De quelles femmes s'agit-il ? Dans plusieurs versions, on lit *leurs femmes*, sous-entendu celles des diacres. Or c'est aller au-delà du grec qui est ici très succinct, avec seulement *les femmes* (*gunaikas*). Il n'y a pas le pronom « leurs » en grec, et le mot grec peut signifier *épouse* ou *femme*, c'est-à-dire une personne de sexe féminin. Ce qui laisse le choix entre deux compréhensions que seul le contexte permet de trancher : soit ce sont les femmes de diacres, soit les femmes diacres elles-mêmes (comme Phœbé en Romains 16,1). Comme la Segond, la TOB tente de ne pas prendre position en

choisissant l'ambiguïté : « les femmes doivent... », et précise en note les deux traductions possibles. Mais le contexte littéraire conduit la majorité des spécialistes, comme Samuel Bénétreau, à comprendre ici qu'il s'agit des qualités des « femmes diaques ».

L'expression « frères et sœurs »

Dans les épîtres, les enseignements de Paul ou des autres auteurs du N.T. commencent fréquemment par cette appellation : *Adelphoi* ! la plupart du temps traduite *Frères* ! Or dans ce contexte épistolaire, *adelphoi* renvoie aussi à des sœurs, puisque souvent l'auteur emploie ce terme, puis tout de suite après s'adresse directement à des chrétiennes de la communauté à qui il écrit. C'est le cas en Philippiens 4,1 où Paul écrit *adelphoi* ! puis aux v.2 et 3, il s'adresse à deux femmes ; c'est aussi le cas en 1 Corinthiens 7,15 et en Jacques 2,15. D'ailleurs Paul lui-même, lorsqu'il cite, ou traduit un passage de l'A.T., choisit une traduction non sexiste. Ainsi en 2 Samuel 7,14, Dieu parle de son peuple : « Je serai un père pour lui et il sera *un fils* pour moi. S'il agit mal, je le punirai comme un père punit son fils. » Lorsque Paul reprend ce verset, il adopte un langage épïcène, égalitaire. En 2 Corinthiens 6,18 nous lisons : « Je serai un père pour vous et vous serez *des fils et des filles* pour moi, dit le Seigneur tout-puissant. » Les « filles » ne sont pas dans l'hébreu de 2 Samuel 7. Mais Paul veut s'adresser autant aux hommes qu'aux femmes de Corinthe ; alors l'apôtre adapte sa citation ou sa traduction. Et il ne le fait pas par un effet de « mode féministe, venant du monde », reproche qui est souvent fait aux traductions faisant un effort épïcène, alors qu'il s'agit bien plutôt de respecter l'esprit du texte lui-même et non sa

lettre, par une compréhension littéraliste. Choisir de rendre *adelphoi* par *frères et sœurs* et pas seulement par *frères* n'obéit donc pas à une pression « mondaine », mais poursuit la mentalité d'adaptation qui habitait déjà Paul, parce qu'il s'adresse bien aux deux sexes. Les plus taquins oseront dire : si même Paul l'a fait... ! Osera-t-on un jour dans les futures traductions et révisions de la Bible évoquer les *frères et sœurs* des épîtres ? C'est ce qu'ont déjà fait, avec audace et fidélité à l'esprit du grec, la Segond 21, la Semeur et plus récemment la Nouvelle Français courant. Soulignons que cette dernière a adopté comme un de ses axes de révision principaux de veiller à un langage plus épïcène.

#### D. Quelques exercices

Je vous propose des petits exercices faciles pour apprécier l'influence des choix des traducteurs sur notre compréhension du texte. Dans les trois passages suivants, selon le langage choisi, qu'observez-vous par rapport à l'égalité homme/femme ? J'ai mis en parallèle la traduction très littérale et particulièrement sexiste de John Nelson Darby (fin 19<sup>e</sup> siècle), et la Nouvelle Français courant (2019) qui adopte un langage plus épïcène ou égalitaire : lorsque le grec ou l'hébreu inclut les femmes, cette version les inclut aussi.

#### Lévitique 13,1-11

##### Darby

1 Et l'Éternel parla à Moïse et à Aaron, disant : 2 Si un homme a dans la peau de sa chair une tumeur, ou une dartre, ou une tache blanchâtre, et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

# 1. « Au commencement » : Genèse 1, 2 et 3

Dans notre parcours biblique, nous commencerons par les trois premiers chapitres de la Genèse. En effet, souligne Martin Luther, « le début de la Genèse est à coup sûr le fondement de toute l'Écriture ». De même, quand on l'interroge sur les relations homme/femme, Jésus répond à ses disciples : « N'avez-vous pas lu, *au commencement...* » (Matthieu 19,4) ; il se réfère à la Genèse comme étant le fondement sur lequel on construit. Qu'est-il donc écrit « au commencement » ?

## A. Genèse 1 et 2<sup>9</sup> : différents et ressemblants

Mon identité se construit autour de deux pôles : en quoi je *ressemble*, en quoi je *diffère*. Par exemple dans notre culture, mon patronyme dit ma ressemblance à ma famille, et mon prénom ma différence. Dès l'origine, l'homme et la femme sont créés *ressemblants* et *différents*. Relisons ces versets célèbres :

### Genèse 1

26 Dieu dit enfin : « Faisons l'être humain (*adam*) ; qu'il soit comme une image de nous, une image vraiment ressemblante ! Qu'il soit maître des poissons dans la mer, des oiseaux dans les cieux et sur la terre, des gros animaux et des petites bêtes qui vont et viennent au ras du sol ! 27 Dieu créa l'être humain (*adam*) comme une image de lui-même, il le créa à l'image de Dieu ; il les créa homme et femme. 28 Puis il les bénit en leur

disant : Ayez des enfants, devenez nombreux... »

Ces versets du premier récit de création évoquent ici autant la femme que l'homme, mais certaines versions traduisent le mot hébreu *adam* qui désigne ici l'« être humain », par *homme*, ce qui rend difficile de saisir qu'il s'agit des deux<sup>10</sup>. Relevons deux principales ressemblances avant d'identifier les différences :

- Première *ressemblance*, homme et femme sont tous deux créés à *l'image* de Dieu, à sa *ressemblance* : deux mots très proches, quasi-synonymes en hébreu (*tselem* et *demouth*) d'où la traduction de la Nouvelle Français courant « une image/une image vraiment ressemblante ». L'emploi du verbe « créer », *barah* en hébreu est primordial. Il signifie « faire exister, faire que quelque chose soit ». Ce verbe est réservé à Dieu. Il n'a pas le sens banal qu'il a dans notre langue ; il est utilisé spécifiquement quand les choses ne pourraient se faire de soi, quand il y a des vraies ruptures, un saut *qualitatif*. Il apparaît trois fois en Genèse 1 :

– Au commencement, quand tout n'est que « désert (ou chaos) et vide », en hébreu *tohu bohu*, et que Dieu crée le ciel et la terre (v.1).

– Quand il crée les animaux au 5<sup>e</sup> jour (v.21).

– Quand il crée l'être humain au 6<sup>e</sup> jour (v.27).

Ce verbe apparaît quand on passe une frontière, celle qui sépare le *tohu-bohu* de la vie, le végétal de l'animal, l'animal de l'humain. Mais il n'est pas présent entre l'homme et la femme.

Dieu les place au même niveau, à la même dignité. Si pour les animaux, il est répété « il les créa chacun selon son espèce », cette expression n'apparaît pas pour le genre humain. C'est à la fois l'homme et la femme qui sont créés à l'image de Dieu, à sa ressemblance. Celle-ci a longtemps été commentée, en particulier par les Juifs et par les théologiens des premiers siècles, appelés Pères de l'Église. Je souligne la conséquence : *l'égle dignité, l'égle valeur entre l'homme et la femme*. Et cette ressemblance entre tous les humains fonde l'interdit du meurtre.

- Deuxième ressemblance, Dieu confie à l'homme *et* à la femme la responsabilité de dominer, de gérer la terre : les deux reçoivent le même mandat (Genèse 1,28). Il n'existe pas encore de partage des rôles, d'attribution de tâches différentes, comme le feront les cultures, mais une même mission commune, une autorité identique. Gilbert Bilézikian remarque : « Alors qu'en Genèse 1, Dieu organise l'univers minutieusement autour d'une hiérarchie méticuleuse, il n'existe pas dans le texte biblique la plus petite indication d'une hiérarchie semblable entre Adam et Ève... Nulle part dans le dessein divin il n'est dit que l'homme doit dominer sur la femme... pas le moindre indice, pas le moindre chuchotement à la création, dans ce qui est prévu dans le cœur de Dieu, quant à une hiérarchie d'autorité entre l'homme et la femme<sup>11</sup>... Des considérations de suprématie ou de leadership sont totalement étrangères au texte. »

Mais dès la création, on voit la différence entre femmes et hommes. La différence principale est... sexuelle ! On la trouve au v.27 avec les mots « mâle et femelle » qui marquent bien la différenciation ; ces termes sont explicitement sexuels :

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

comme *ishah* ont chacun au cœur de leur nom une des lettres hébraïques (*hé* pour elle, *yod* pour lui) qui est aussi présente dans le nom de Dieu le plus courant, qu'on appelle le tétragramme (c'est-à-dire « les 4 lettres » puisqu'il est composé de quatre lettres : *yhwh* en hébreu). C'est un autre signe de leur ressemblance. Dans le Midrash, commentaire juif, on remarque que si l'on mélange les deux mots *ish* et *ishah*, les lettres communes forment le mot « feu » en hébreu : ces deux-là ont la possibilité de s'enflammer ou de se consumer, selon qu'ils acceptent de vivre ou pas en vis-à-vis, à la fois différents et ressemblants.

Il n'est pas facile de rendre tous les sens du mot *ish*, mais c'est en tous cas lors de la rencontre avec la femme que le terme est employé pour la première fois. Une des choses que nous dit ce récit, c'est que l'homme trouve son identité face à la femme. C'est d'ailleurs à ce moment-là qu'il parle pour la première fois à la première personne en employant des adjectifs possessifs à la première du singulier (*mes os*, *ma chair*). Jusque-là, il avait seulement nommé, maintenant il s'exprime par des mots et à la première personne du singulier. Tout en parlant d'elle, il parle de lui-même. Il accède à son identité d'homme lorsqu'il est face à l'altérité de sa compagne. En allant vers elle, il va vers lui. Éric Fuchs constate : « Ainsi se trouve confirmée cette vérité que c'est le désir de l'autre qui fait accéder au langage le plus personnel, où s'exprime quelque chose de la vérité de la personne. » C'est là le vrai thème du récit de la création : tous les deux trouvent leur individualité, leur spécificité l'un grâce à l'autre. Remarquons toutefois que l'homme ne parle pas directement à la femme, c'est un monologue, et elle ne lui répond pas non plus. Ces deux-là ont encore un long chemin à

parcourir pour être deux Sujets se parlant, pour devenir des vis-à-vis l'un pour l'autre ! Adam ramène encore tout à lui, il ne définit sa compagne que par rapport à lui. André Wénin y discerne même une certaine revendication masculine d'un savoir sur l'origine de la femme, alors que l'homme dormait quand elle a été créée. Anne-Marie Pelletier explique : « La femme reste muette en cet instant. L'éclosion du langage n'embraye pas encore sur le dialogue ; l'homme parle de la femme, il ne lui parle pas à elle. Il faudra à l'évidence une étape suivante où ce premier face-à-face devra s'élaborer, s'affiner, s'accomplir dans une reconnaissance qui est encore en partie programmatique. »

Nous le verrons, une ébauche de ce plein accomplissement du dialogue entre l'homme et la femme est présent dans le Cantique des cantiques qui, selon la même auteure, « donnera voix à la réalité d'un authentique dialogue où le *je* et le *tu* s'appelleront et se célébreront, enlaçant le masculin et le féminin et entraînant dans leur quête émerveillée toute la création frémissante de vie, dans une atmosphère de premier jardin. » Donc, dans ce texte de la Genèse, pas encore de dialogue, mais un premier émerveillement... D'où la traduction de la Bible en allemand *Gute Nachricht* : « Tout heureux il s'écria : enfin c'est elle ! une comme moi ! »

Dans ce passage où Adam définit Ève par rapport à lui, on perçoit un élément que des féministes comme Simone de Beauvoir, dans *Le deuxième sexe*, reprochent au texte de la Genèse : cette tendance à toujours définir la femme par rapport à l'homme. Elle déclare à propos de ce passage : « L'humanité est mâle et l'homme définit la femme non en soi, mais relativement

à lui. Il est le Sujet, il est l'Absolu ; elle est l'Autre. » Cela ne date pas d'hier. Dans la philosophie platonicienne, c'est toujours la femme qui diffère de l'homme et jamais l'inverse, « comme si le point de vue masculin était neutre, celui du genre humain universel, tandis que le féminin serait [...] toujours un peu dégénéré, dérivé, exotique, défaillant, particulier, mineur<sup>14</sup>... » Adam est pensé comme le prototype de l'humain, la créature première dans tous les sens du terme, et Ève, son complément. Cette posture est hélas encore fréquente dans de nombreux dictionnaires bibliques ou de théologie, où l'on a une rubrique « Femme », seulement comme le féminin de l'homme, et non pour elle-même. De même, André Wénin est d'avis que dans ce passage, Adam « se met au centre et ramène la femme à lui, il fait d'elle un être dépendant de lui puisque tiré de lui. » Si c'est ce qu'Adam fait ici (en la définissant comme *os de mes os*), la Genèse, elle, évite ce piège et dit : « homme *et* femme (mâle et femelle) il les créa tous deux à l'image de Dieu. » Ils ne sont pas d'abord définis l'un par rapport à l'autre, mais ensemble par rapport à Dieu. Et même lorsque Adam l'appelle *ishah*, ce n'est pas pour prendre autorité sur elle en la nommant, puisqu'en fait c'est Dieu qui le premier a donné ce nom d'*ishah* (v.22), et que son vrai nom, Ève, ne lui sera donnée que plus tard. Ce qu'affirme Adam montre en tous cas combien la différence n'est pas facile à vivre pour lui, il est tenté de rester dans le même. L'homme et la femme devront passer de « à côté, mon côté » à « mon vis-à-vis », avec de l'altérité qui résiste et qui enrichit, avec un attachement où les deux deviennent une seule chair, sans cesser d'être soi, et sans priver l'autre d'être soi. On ne peut dire d'Adam qu'il est un simple prototype parce qu'il aurait été créé le premier ; ce n'est pas non plus un brouillon ; inversement Ève n'est pas inférieure parce qu'elle a

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

demande de ne pas coucher avec leurs épouses ! Est-ce une altération du propos divin qui aurait été contaminé par le machisme des rédacteurs ? On voit bien le décalage entre une intention divine (parler à tous) et l'influence de la culture patriarcale recevant ses paroles (seuls les hommes sont interpellés). On retrouve cela en Actes 4,4 où l'on ne compte que les hommes lorsqu'on dénombre le nombre des fidèles (cinq mille) alors que la première Église comptait aussi des femmes. C'est la façon de faire judéo-romaine, culturelle, de l'époque.

- Ecclésiaste 7,26-28 résume bien cette misogynie de tout l'A.T. : « Je l'ai constaté, la femme [...] donne plus d'amertume que la mort [...]. J'ai considéré les choses une à une pour en découvrir le sens et j'ai cherché longtemps sans résultat. Eh bien, dit le Sage, j'ai découvert un être humain sur mille digne de ce nom, mais sur ce nombre, pas une seule femme. » Pour le dire crûment : « J'ai découvert une personne sur mille digne de ce nom, et ce n'était pas une femme ! » Avec finesse, le pasteur Maillot commente : « Finalement c'est sa détresse d'homme seul, d'homme à la recherche d'un amour véritable que Qohélet nous fait partager ici. Il s'y est mal pris, mais il a le courage de nous le dire. » Toutefois ce passage illustre bien cette culture patriarcale dans laquelle est plongé l'A.T.

## B. La violence envers les femmes dans l'Ancien Testament

Un autre signe de ce patriarcat est la dureté, souvent en toute impunité, envers les femmes de tous âges, de toutes conditions. Dans l'A.T., on est souvent dans les conséquences de la chute, et

pas encore dans la rédemption... La situation de la femme est très difficile. On y voit un festival dramatique de textes mettant en scène la violence, et en particulier la brutalité à l'égard des femmes, dans leur famille ou dans leur couple. Il y a Agar, la servante étrangère humiliée par Sara, renvoyée par Abraham dans le désert par deux fois avec comme seule issue pour elle qui est enceinte, puis pour son fils, la mort (Genèse 16 et 21). Pourtant, selon Irmtraud Fischer, les lois du Proche-Orient ancien, chez les païens, interdisaient ce genre de comportement. Heureusement Dieu intervient et la bénit, lui faisant une promesse très similaire à celle faite à Abraham (16,10 et 17,2-4). Il y a également Sara que son mari Abraham vend au pharaon qui abuse d'elle, avant de la renvoyer quand il réalise qu'elle est mariée (Genèse 12,11-16). Il y a la femme philistine de Samson, bien avant Dalila, qu'il perçoit comme un objet : quand il la voit, il déclare à son père : « Prends-la-moi, car c'est celle-là qui me plaît. » (Juges 14,3, TOB) Cette femme est ensuite donnée à l'un des compagnons de Samson pour punir celui-ci, puis elle est brûlée vive par les Philistins, son propre peuple, pour se venger de Samson (Juges 15,6). Il y a l'épouse de second rang du lévite (Juges 19,2. Voir page suivante), sans doute le plus terrible de tous ces drames. Il y a encore la fille de Jéfté que son propre père sacrifie (Juges 11,37-40) ; Tamar, la fille de David, violée par son demi-frère Amnon (2 Samuel 13), et cette liste n'est hélas pas exhaustive. C'est l'ensemble de la société qui rudoie les femmes. Même lorsqu'un conjoint se montre tendre, aimant, le rédacteur le souligne sans doute justement parce que c'est une exception et/ou que le contexte environnant est tout de même oppressant. Ainsi en est-il des parents du prophète Samuel : Elcana « aimait beaucoup Anne », et se montre prévenant avec elle, mais cette tendresse est accompagnée de moqueries et de vexations par l'autre épouse d'Elcana (1

Sam 1) ; Jacob « aimait Rachel », mais il vécut et coucha avec sa sœur Léa, eut des enfants avec elle, ainsi qu'avec des servantes, tout cela en même temps.

L'épouse du lévite, ou comment le viol d'une seule conduit au viol de six cents autres, en toute impunité<sup>18</sup>

Juges 19 illustre quel paroxysme la brutalité masculine peut atteindre. C'est la terrible histoire de l'épouse d'un lévite, une épouse de second rang, donc d'un statut inférieur, proche de l'esclavage. La grammaire de la phrase (« il la prit comme épouse de second rang », v.1) la présente comme sa possession, lui étant le Sujet, elle l'objet. Elle le quitte (v.2) parce qu'elle « s'est fâchée contre lui<sup>19</sup> » (un des sens possibles du verbe hébreu, repris par les versions anciennes), sans que le texte ne précise le motif, mais suffisamment grave pour qu'elle désire retourner vivre chez son père. Certaines traductions indiquent qu'elle lui a été infidèle ou qu'elle s'est prostituée, ce qui est excessif, et un moyen de la rendre responsable, elle la victime du drame qui lui arrive ensuite, et de justifier la conduite du lévite. Selon la loi une épouse infidèle aurait mérité la mort ; or il part la chercher pour la ramener. Quatre mois plus tard, le lévite part donc chez son beau-père pour la ramener, avec ou sans son consentement. Son intention était de « la convaincre » (v.3), mais le texte ne rapporte aucune parole qu'il lui aurait adressée ; on connaît les paroles de son père, mais pas les siennes : elle n'en dit aucune, elle n'a pas voix au chapitre et on ne lui parle pas. Son père semble tenter de retarder le plus possible son départ, mais en vient à céder. Le lévite et sa femme finissent tout de même par partir. Or, sur le chemin du retour (pour rentrer « chez moi », précise-t-il, et non « chez nous »), alors qu'ils sont hébergés par un vieil homme, ce lévite abandonne sa femme à une bande de voyous pour sauver sa propre peau : elle est violée, torturée toute la nuit par ces étrangers. Abandonnée par son père, trahie par son époux, violée collectivement, elle est piégée, dépossédée dans un monde d'hommes.

Dans un dernier souffle de vie après ce « viol en réunion » nocturne, elle

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Deutéronome 34,8) Après ce deuil, David l'épouse et leur fils naît. Le prophète Natan intervient pour dénoncer ce qu'a fait le roi, et David se repent. Le commentaire du narrateur propose la « morale » de cette histoire :

- 2 Samuel 12,1 « Mais ce que David avait fait déplut au Seigneur. » Dieu condamne la violence, y compris celle des puissants. Cette condamnation est explicitée par le prophète lorsqu'il confronte le roi.
- 2 Samuel 12,12 Par la bouche du prophète Natan, il est dit à David : « Car ce que tu as fait en cachette, je le ferai arriver en plein jour, à la vue de tout ton peuple. » Oui, un jour, il y aura une justice pour toutes les souffrances infligées aux femmes, aux personnes opprimées, pour tout le mal qui a été commis, même en cachette. Betsabée est comme la brebis de la parabole, elle n'est pas invisible aux yeux de Dieu qui a vu sa détresse. Cela rappelle le nom qu'Agar, la servante humiliée par Abraham et Sarah donne à Dieu après qu'il l'a secourue<sup>28</sup> : dans le désert, elle le nomme « El Roï », « le Dieu qui me voit ». (Genèse 16,13) Dieu a vu, entendu les cris d'Agar comme de Betsabée. Dans l'histoire de cette dernière, il la considère bel et bien comme une victime, la comparant à cette brebis volée. D'ailleurs, aucun reproche n'est adressé à la brebis.

Ce qui est remarquable, c'est que la Bible n'a pas gardé que des discours ou épisodes élogieux au sujet de David, son roi le plus célèbre. Elle rend compte aussi de ce sombre épisode. L'histoire se poursuit... En punition de ce que David a fait, l'enfant à peine né tombe malade et meurt. On est encore à

l'époque de la rétribution des fils pour la faute des pères ; cela changera plus tard avec la rétribution individuelle à partir notamment de Jérémie et d'Ézékiel. Certains voient la mort de cet enfant comme un acte de grâce pour Betsabée ; en effet le fruit du viol qu'elle a subi ne sera pas constamment sous ses yeux. La suite ? Grâce à la repentance de David, qu'on lit également dans le vibrant Psaume 51, il semble que cela aille mieux entre Betsabée et le roi. De femme-objet, elle parvient à redevenir femme-Sujet qui prend les choses en main ; on le voit lorsqu'elle négocie (certains pensent par vengeance ?) l'accession de son fils Salomon au trône, avec la complicité du prophète Natan (1 Rois 1,11), réalisant ainsi une promesse faite par David à Betsabée, même si l'on ignore les conditions de cette promesse. David et Betsabée ont plusieurs enfants dont Salomon, qui prend la suite de David et aura comme descendant le Messie. Mais Betsabée continuera toujours à être appelée « la femme d'Urie », chaque fois qu'on l'évoque, même dans la généalogie de Jésus (Matthieu 1,6). Cet épisode aura également d'autres graves conséquences politiques pour le royaume. Le grand-père de Betsabée, Ahitofel, grand conseiller du roi, n'en reste pas là. Quelque dix années plus tard, il devient le conseiller du fils rebelle de David, Absalom, et se range de son côté pour qu'il devienne roi contre David. L'un de ses conseils est de dire à Absalom de prendre comme femmes certaines des épouses de son père David, ce qu'il fait sur la terrasse du palais (2 Samuel 16,21-22). Ahitofel s'est ainsi vengé... et l'oracle de Natan s'est accompli (2 Samuel 12,11), dans le lieu même où tout avait (mal) commencé pour Betsabée : sur le toit en terrasse du palais.

### 3. Amnon agresse sexuellement Tamar. 2 Samuel 13

Le viol que David commet a d'autres conséquences : juste après, la propre fille de David, Tamar<sup>29</sup>, est violée par son demi-frère Amnon, fils de David<sup>30</sup>. Amnon est l'aîné, le prétendant au trône. Remarquons qu'il est présenté par deux fois (v.1 et 4) comme ayant des « sentiments amoureux » pour sa sœur Tamar avec l'emploi du verbe hébreu le plus classique qui soit pour aimer, *ahab*. On voit que la violence d'un époux sur son épouse, ou celle d'un homme envers une femme s'accompagne parfois de ce que certains oseraient appeler des « sentiments amoureux », alors qu'il s'agit d'un jeu de domination et de pouvoir conduisant à l'emprise, à la brutalité et ici au viol. Donc Amnon veut coucher avec sa sœur ou plutôt sa demi-sœur. Il y a débat pour déterminer si Amnon est coupable « seulement » de viol ou bien aussi d'inceste. Certes, elle est sa demi-sœur (Lévitique 18,9 condamne cette relation), mais la proposition de Tamar au v.13 semble suggérer qu'il aurait été possible d'unir par le mariage ces deux-là (peut-être comme le suggère *The Women's Bible Commentary*, parce que sa mère à elle est étrangère, ou bien parce que la famille royale était régie par d'autres lois). En tous cas, le narrateur s'emploie à toujours la présenter d'après son lien familial à Amnon (v.1, 2, 4, 5, 6, 11) comme pour exacerber l'horreur de la tragédie qui se déroule sous nos yeux. Malheureusement, comme dans ce texte, la majorité des agresseurs sexuels sont des proches des victimes, appartenant à leur entourage familial. Pour satisfaire les désirs du prince, son ami et cousin Yonadav lui propose un stratagème pervers pour amener Tamar dans son lit : se faire passer pour malade afin que sa sœur vienne chez lui, non pour une simple visite, mais pour s'occuper de lui en préparant à manger. Tamar, envoyée chez Amnon avec la complicité de leur père, « prépara de la pâte, la pétrit, confectionna des *gâteaux* sous ses yeux et les fit cuire. »

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'une épreuve terrible, l'Exil.

Suite à ses paroles, le roi met en œuvre la plus grande réforme spirituelle de tous les temps en Juda/Israël : il fait détruire les idoles, renouveler l'alliance, célébrer la Pâque qui n'était plus fêtée... La question qui intrigue de nombreux lecteurs est celle-ci : pourquoi vont-ils la voir, elle, alors que c'est aussi l'époque de grands prophètes comme Sophonie ou Jérémie ? Selon le *Talmud de Babylone* (Meg. 14b), Josias consulte Houлда parce qu'en tant que femme, elle se montrera plus clément, plus encline à la compassion. Le commentateur juif Kimchi était d'avis, lui, que Jérémie devait être en voyage. Ce qui est intéressant, c'est que les envoyés du roi vont très naturellement vers Houлда et le texte ne justifie pas ce choix. Cette absence de justification montre que pour eux, cela n'a rien d'exceptionnel, et qu'il est aussi normal de consulter le Seigneur auprès d'une prophétesse qu'auprès d'un prophète, parce qu'ils considèrent le don prophétique, et non le sexe de la personne qui a reçu le don. C'est peut-être pour contrer l'argument suivant : à la limite, on peut aller écouter une femme quand il n'y a pas d'hommes. Or à la même époque, il y a bien des prophètes hommes en exercice ! Pour certains, ce pourrait aussi être une manière de dévaloriser les prophètes, la prophétie, puisque l'épisode s'inscrit à un moment de l'histoire d'Israël où le pouvoir du prophète et celui du roi vont être abandonnés pour celui du Livre. Mais finalement dans ce passage, l'important n'est pas tant le sexe de la messagère que son message, telle est sans doute l'optique avec laquelle il faut regarder Houлда. D'ailleurs la formule habituelle de la parole prophétique « ainsi parle le Seigneur » se trouve dans sa bouche pas moins de trois fois aux v.15, 16, 18, pour un oracle de cinq versets (2 Rois 22,15-20) ; à l'évidence,

l'essentiel est le *message*, et non que le messager soit en fait une messagère.

Cela se confirme si l'on met en parallèle cette histoire avec une autre, plus connue, relatant comment une personne de sexe féminin est appelée au secours en période de crise ; là non plus le texte ne s'attarde pas sur le fait qu'il s'agit d'une femme. C'est l'épisode de la prophétesse et juge *Débora*, surnommée honorifiquement « une mère pour Israël » en Juges 5,7. Les fils d'Israël crient vers le Seigneur, parce que Sisra a neuf cents chars de fer et qu'il a opprimé durement les fils d'Israël pendant vingt ans. Puis, subitement, sans détour, on lit : « Débora, femme de Lappidoth, qui était prophétesse, rendait la justice en Israël. Elle siégeait sous le palmier de Débora, entre Rama et Béthel, dans la région montagneuse d'Éphraïm ; c'est là que les israélites venaient la consulter. » (Juges 4,4 ss) Le narrateur ne s'étonne pas de ce qu'en ce temps-là, la parole du Seigneur est énoncée par une femme. Or à son époque, selon la tradition, vit aussi le petit-fils d'Aaron, le prêtre Pinhas, célèbre en Israël depuis son action éclatante contre les idolâtres en Nombres 25.

En tant que juge, fonction qu'elle occupe durant quarante ans, Débora exerce à la fois un pouvoir judiciaire et politique, à la tête de sa nation : elle remplit le rôle à la fois de chef d'État et de commandant en chef. Et en tant que prophétesse, elle a un ministère spirituel, elle encourage, prédit, discerne. Dans le livre des Juges, elle est la seule à cumuler les deux responsabilités, les deux autorités, prophète et juge à la fois ; dans toutes les Écritures, elle partage cet honneur avec Samuel. Le cantique qui porte son nom en Juges 5, en duo avec Barac, d'une très grande beauté, nous la révèle poétesse également. Ni pour Débora ni

pour Houlida, il n'est précisé si elles ont des enfants. « De telles femmes tiennent leur considération non pas de leur maternité, mais de la fonction qu'elles exercent », remarque Irmtraud Fischer. Et pour l'une comme pour l'autre, leur mari est seulement mentionné, sans plus de détails ni d'égards. Certains avanceront peut-être, comme le réformateur français Jean Calvin, que Débora et Houlida sont des cas à part : « Si Dieu les a ainsi mises en valeur, c'est qu'il désirait humilier les hommes et montrer leur paresse. » C'est aller au-delà de ce que dit le texte. Admirons plutôt la présence de ces ministères dans un contexte patriarcal hostile, et voyons-les comme des précurseurs, des signes avant-coureurs qu'une autre implication féminine est possible. « Quoi qu'il ait été fait dans un passé récent pour exclure des femmes de positions d'autorité dans le domaine du religieux, cette histoire de Houlida offre un contre-témoignage irréfutable », note Lisa Davison. Il est donc d'autant plus regrettable (et symptomatique ?) que Houlida soit si souvent « oubliée », passée sous silence, ou seulement mentionnée en passant, lorsque l'on évoque les femmes de la Bible ou dans les ouvrages sur le prophétisme.

#### 4. La beauté du couple dans le Cantique des cantiques

Après Genèse 3, le couple est blessé, mais son image garde assez de poids pour servir de référence au lien que Dieu établit entre lui et le peuple de son choix : il est l'époux, le peuple est l'épouse, comme en témoigne le livre du prophète Osée. Mieux encore : les Écritures offrent un livre entier pour valoriser la relation sexuelle, érotique au sein du couple : le Cantique des cantiques, en français *le plus beau des cantiques*. Au milieu de tous ces couples dysfonctionnels que nous avons évoqués, une lumière apparaît... Certes, l'interprétation allégorique de ce

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

## 2. Jésus prend le temps d'instruire les femmes

Lorsqu'il finit d'enseigner dans Jérusalem, Jésus se rend à trois kilomètres, à Béthanie. Il a trouvé là avec Lazare, Marthe et Marie, non seulement des disciples, mais aussi des amis. Les évangélistes (Jean 11, Luc 10) dans une scène devenue célèbre, décrivent symboliquement deux activités féminines possibles à l'époque : Marthe s'affaire à la cuisine, alors que Marie s'instruit « aux pieds de Jésus » ; cette expression décrit un disciple assis près de son maître, de son enseignant, comme Paul dit avoir été instruit « aux pieds de Gamaliel ». (Actes 22,3) Jésus accepte cette relation d'enseignant/enseignée avec Marie, et en reprenant tendrement Marthe, en l'appelant deux fois par son prénom<sup>43</sup>, il lui indique de façon révolutionnaire qu'elle n'est en aucun cas contrainte de rester dans une tâche traditionnellement réservée aux femmes. Dans cet épisode de Béthanie, Jésus montre qu'une autre voie s'ouvre à celles-ci, qui jusque-là était dévolue aux hommes. En effet la tradition juive disait : « Mieux vaut brûler la loi que de la confier à une femme » ou encore : « L'homme qui communique à sa fille la connaissance de la loi lui enseigne la luxure. » Jésus ne se laisse pas dicter sa conduite par les coutumes de son temps, et il choisit d'instruire des femmes, telle Marie à Béthanie, mais également sa sœur Marthe. Il a des temps d'échange, d'enseignement avec elle aussi, comme l'atteste sa magnifique proclamation devant le tombeau de son frère Lazare en Jean 11. Jésus lui demande si elle croit qu'il est la résurrection et la vie (v.25). Marthe répond par une véritable confession de foi, une des plus belles déclarations à son sujet (v.27) : « Oui Seigneur, je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu, celui qui vient dans le monde. » Pour Pierre Prigent, dans ces trois affirmations

christologiques on retrouve Jésus, « son être, sa mission et son message ». C'est une confession identique à celle de Pierre présente dans les Évangiles synoptiques, « tu es le Christ, le fils du Dieu vivant » (Matthieu 16,15-19 ; Marc 8,27-30 ; Luc 9,18-20) et que Jésus commente ainsi : « Sur cette pierre, [c'est-à-dire sur cette déclaration], je bâtirai mon Église. » La seule profession de foi de Pierre rapportée en Jean est celle-ci : « Seigneur, vers qui irions-nous, tu as les paroles de la vie éternelle » (6,68), ce qui souligne encore plus la valeur de ce que déclare Marthe.

Jésus discute théologie avec Marie et Marthe, mais aussi avec la Samaritaine en Jean 4. Or la tradition juive disait que parler avec les femmes était considéré comme « négliger les paroles de la *Torah* et courir vers l'enfer » (Mishna, *Pirqé Abot* 1,5). Souvenez-vous de cet échange incroyable : après avoir enseigné Nicodème, un membre mâle de l'*establishment* religieux, Jésus s'adresse à un membre féminin du peuple ennemi, les Samaritains ; on ignore son nom, elle demeure anonyme comme de nombreuses femmes dans les Évangiles. Passons sur les clichés ou les projections des prédicateurs qui la dépeignent comme une personne de mauvaise vie ou, disait Luther, comme « une paillarda ». Le silence de l'auteur de l'Évangile pour expliquer ses cinq maris est fracassant... Est-elle veuve, a-t-elle été répudiée, a-t-elle connu la loi du lévirat selon laquelle une veuve doit épouser son beau-frère ? Qui dira pourquoi ou comment elle en est arrivée là ? En tous cas Jésus ne lui adresse aucun reproche, ne lui assène aucun jugement moralisateur sur son histoire maritale passée : ce n'est pas cela qui l'intéresse, même s'il le mentionne pour qu'elle sache qu'il est prophète. Ce que Jean souligne, c'est sa soif spirituelle, sa souffrance et les

réponses de Jésus qui lui offre l'eau jaillissant en vie éternelle. Un élément fascinant dans cet échange est la révélation que le Seigneur lui offre concernant qui il est. Quand elle dit : « Je sais bien que le Messie va venir et quand il viendra, il nous annoncera tout », il lui répond au v.26 : « *C'est moi*, celui qui te parle ». Ces mots *egō eimi*, que l'on traduit par *c'est moi*, ou bien *je suis*, ne sont pas anodins ; c'est un clin d'œil anticipé à toutes les fois où Jésus, dans l'Évangile de Jean, déclare « *Je suis* » (le pain de vie, la lumière, la porte, le bon berger, la résurrection et la vie, le cep). C'est le tout premier de cette liste de fameux *egō eimi* du 4<sup>e</sup> Évangile. Et c'est surtout une allusion à une autre parole fondatrice, lorsque Dieu se présente à Moïse au buisson ardent (Exode 3,14 dans la Bible grecque des Septante) : *Je suis celui qui est* ou *Je serai qui je serai*, des mots impossibles à traduire. C'est par ce même nom que les prophètes proclamèrent l'unicité de Dieu (Ésaïe 43,10-11ss). Ainsi, en disant à la Samaritaine *Je suis*, Jésus se présente comme Dieu ! Et à qui fait-il cette révélation aussi puissante de son identité messianique et divine ? À une femme, qui plus est, à une étrangère ! Il lui confie ce trésor, comme Dieu l'avait confié auparavant à Moïse. L'issue de ce dialogue extraordinaire, c'est qu'elle évangélise toute sa ville. Or dans le 4<sup>e</sup> Évangile, la marque première du disciple, c'est de voir Jésus et d'en témoigner aux autres, comme l'a fait Jean le Baptiste en Jean 1. L'évangéliste place ainsi cette Samaritaine anonyme au niveau d'un disciple, de Jean le Baptiste, d'André ou de Philippe. Elle devient le modèle ou le paradigme du disciple qui témoigne, de la personne qui devient missionnaire, qui annonce le Christ. Elle est, comme la qualifie Enzo Bianchi, « témoin du Sauveur du monde, premier apôtre de Samarie. » Si Jésus parle théologie

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sur la route de Damas, quand le Seigneur l'a appelé en araméen, sa langue maternelle : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? » Cet échange rapporté en Actes 9,4 le transformera : le persécuteur de chrétiens deviendra Paul, l'apôtre du Christ.

De même, l'échange entre Jésus et Marie la transforme et l'oriente vers sa nouvelle mission qui est de la plus haute importance. Le message qu'il lui confie est fondamental, c'est le cœur de la foi chrétienne : « Va trouver *mes frères* et dis-leur que je monte vers mon Père qui est votre Père, vers mon Dieu qui est votre Dieu. » (Jean 20,17) C'est la toute première fois que les disciples sont appelés *frères*. Jésus manifeste que désormais, ils sont enfants de Dieu, adoptés par le Père, grâce à lui leur frère. C'est à Marie qu'il confie la mission d'annoncer le message incroyable que non seulement il est vivant, mais aussi qu'ils ont une toute nouvelle identité d'enfants de Dieu qui les rend frères et sœurs. Comme le résume Pedotti, c'est le cœur même du christianisme dont elle est porteuse : la résurrection et la fraternité !

Comment les disciples réagissent-ils ? À l'époque du Christ, les femmes n'ont pas le droit de témoigner. Selon Flavius Josèphe, historien juif du 1<sup>er</sup> siècle, c'est « à cause du caractère irréfléchi et impétueux de leur sexe ». C'est tellement étonnant qu'une femme soit témoin, que les disciples eux-mêmes, qui pourtant la connaissent, ne la croient pas ! Ils disent en Luc 24,22-23 : « Quelques femmes de notre groupe nous ont frappés de stupeur, il est vrai. Elles se sont rendues tôt ce matin au tombeau, mais n'ont pas trouvé son corps. Elles sont revenues nous raconter qu'elles avaient eu une vision des anges qui leur ont déclaré qu'il est vivant. » Et le soir même de la résurrection, voilà ce que Luc dit en 24,10-11 : « Les autres femmes qui

étaient avec elles firent le même récit aux apôtres. Mais ceux-ci pensèrent que ce qu'elles racontaient était *absurde* et ils ne les crurent pas. » Le mot grec traduit par « absurde », qui décrit ce que les disciples pensent du discours des femmes, signifie « radotage, niaiseries, divagation », en d'autres termes : « Arrêtez votre délire ! » Mais quand Pierre, ce même soir, dit que lui a vu le Seigneur, on le croit tout de suite ! (Luc 24,34)

Le scepticisme des disciples reflète l'attitude de la société envers les femmes et met d'autant plus en relief le choix exceptionnel, mais délibéré de Jésus : son premier témoin est une femme ! L'empreinte de cette culture misogyne est visible également chez Paul lorsqu'il fait en quelque sorte disparaître les femmes comme premiers témoins de la résurrection. En effet, en 1 Corinthiens 15,5-8, il déclare : « Il (Jésus) est apparu à Pierre, puis aux douze apôtres. Ensuite, il est apparu à plus de cinq cents de ses disciples à la fois ; la plupart d'eux sont encore vivants, mais quelques-uns sont morts. Ensuite, il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres. » La liste ignore les premières apparitions aux femmes ; elle n'est vraiment pas exhaustive ! Mais il fait sans doute le choix de partager les témoignages qui auront du poids pour les auditeurs. De ce fait, il ne mentionne pas les femmes, puisque pour les Juifs, les témoignages féminins sont sans valeur, et pour les Grecs sans grand intérêt. Après l'Ascension, seuls les Onze restent crédibles comme témoins. Cela rend d'autant plus remarquable la présence des femmes témoins dans les Évangiles...

Pour revenir à Marie de Magdala, premier témoin de la résurrection, Jésus ajoute une recommandation qui l'aidera dans sa mission : « Ne me retiens pas », littéralement *Cesse de me*

*toucher*. Ce n'est pas qu'il la dénigre, mais, comme l'explique Zumstein, « elle doit faire le deuil du *rabbi* de jadis, terrestre, et l'accepter comme le ressuscité, le Christ vivant. Ce n'est qu'en faisant ce deuil qu'elle pourra accomplir la mission qu'il veut lui confier<sup>53</sup>. » Elle doit accepter de ne pouvoir maîtriser Jésus, le garder sous contrôle, conforme à ce qu'elle croit qu'il est. Il faut qu'elle le laisse libre d'aller, d'être qui il est. C'est un des apprentissages de la vie de disciple. À cause de ce rôle premier dans l'annonce de la résurrection, du fait que Jésus l'*envoie* vers les disciples, Marie reçut dans les premiers siècles de notre ère le titre prestigieux de « l'apôtre des apôtres », *apostola apostolorum*, l'apôtre étant celui, ou celle, qui est *envoyé*. Irénée de Lyon, Hippolyte de Rome, Ambroise, Origène vont l'appeler ainsi. Pourtant on la connaît peu sous ce titre, et pour cause : elle le perd au 7<sup>e</sup> siècle ! En effet, le pape Grégoire le Grand réalise un coup de force : il décide d'identifier Marie de Magdala avec la sœur de Marthe et de Lazare, et avec une anonyme, présentée comme peu fréquentable. L'amalgame de ces trois personnes en une seule a comme conséquence que désormais Marie-Madeleine est connue comme une personne de mauvaise vie, une grande pécheresse convertie, incarnant le pardon de Jésus... Et Marie l'apôtre, la première personne à annoncer la résurrection, a totalement disparu ! Encore aujourd'hui le matin de Pâques, on lit les textes de la résurrection, mais dans certaines Églises on zappe la rencontre de Jésus et de Marie de Magdala, l'ordre d'annoncer la nouvelle aux disciples, comme s'il s'agissait d'un détail<sup>54</sup>. Du coup, l'apostolat de Marie tombe aux oubliettes de l'Histoire et sa féminité reste associée au péché. L'idée insidieusement véhiculée par ce télescopage est qu'une femme est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Ce qui étonne d'abord est que Paul n'introduit pas cette croyante par le nom de son mari, ni de son fils, ni par son lieu d'origine, comme c'est le cas pour d'autres femmes. Par exemple : Marie, *femme* de Clopas en Jean 19,25 ; la *mère* des fils de Zébédée en Matthieu 20,20 ; Marie de *Magdala* en Luc 8,2. Il la distingue, la met en valeur pour deux motifs : elle est *diakonos* et *prostatis*, deux mots grecs dont la diversité de traduction dans les bibles modernes est stupéfiante ! Selon les versions, pour le terme *diakonos*, elle a été « servante » (Darby), « diaconesse » (Bible de Jérusalem, Segond), « responsable au service de l'Église » (Nouvelle Français courant), « qui exerce son ministère » (le Semeur) ou « ministre » (TOB). Et pour le terme *prostatis*, Paul saluerait « l'aide » qu'elle lui a apportée (Darby, Segond) sans plus de précisions (a-t-elle préparé son café, fait sa lessive ?) ou le fait qu'elle a été sa « protectrice » (NFC, Bible de Jérusalem et TOB).

Regardons *diakonos* et *prostatis*, deux termes difficiles à traduire parce que le premier a un sens assez large, et que le second n'est présent qu'ici dans le N.T., ce qui produit une combinaison absolument unique.

Phœbé est appelée *diakonos* de l'Église de Cenchrées, un port influent près de Corinthe. Elle est la seule femme du N.T. identifiée par ce terme le plus souvent masculin, qui décrit par exemple Paul, Timothée, Apollos, Tychique, Épaphras, Archippe. Le Christ lui aussi est désigné en Romains 15,8 et Galates 2,17 comme *diakonos*. L'exacte définition de ce mot est débattue et je n'explorerai pas ici chacune de ses trente occurrences dans le N.T.<sup>62</sup> Toutefois certaines évidences

doivent être rappelées. D'abord, ne confondons pas son usage dans le N.T. avec la fonction officielle de « diaconesse », qui n'apparaît qu'à partir des 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> siècles, lorsque l'Église, placée sous domination patriarcale, crée cette « sous-catégorie de ministère » pour les femmes qu'elle ne veut surtout pas ordonner prêtres. Comme l'expose Parmentier, « au 3<sup>e</sup> siècle, *La Didascalie des Apôtres* évoque pour la première fois le nom spécifique de diaconesse, un ordre mentionné après les évêques, les prêtres et les diacres ». Dans le N.T., *diakonos* n'est pas défini clairement et couvre plusieurs contextes. Dans la plupart des cas, il se réfère à un « ministre de la parole ». Ainsi Paul s'applique régulièrement le terme à lui-même comme apôtre du véritable Évangile en 1 Corinthiens 3,5 ; 2 Corinthiens 3,6 ; 6,4 ; 11,23 ; Éphésiens 3,7 et en Colossiens 1,23-25. Il l'utilise pour ses collaborateurs en Éphésiens 6,21 ; Colossiens 1,7 ; 4,7 ; 1 Thessaloniens 3,2, et en 1 Timothée 4,6. Le mot désigne aussi un « intermédiaire », un « agent », un « émissaire ». Pour Paul, le *diakonos* est quelqu'un qui prêche l'Évangile, et qui par là-même sert de porte-parole de Dieu. Ce terme s'applique souvent aux collaborateurs de Paul, ce qui signifierait qu'ils partagent le même genre de responsabilité, le service de la parole. Appliqué à Phœbé dans le contexte de Romains 16, son rôle d'émissaire recoupe deux réalités différentes qui sont compatibles :

- Elle a certainement joué un rôle significatif pour l'annonce de l'Évangile dans les villes de la Corinthe. Qu'elle soit identifiée comme la *diakonos* de l'Église de Cenchrées (c'est la seule fois que ce mot est en lien direct avec une Église particulière) suggère sans doute que son ministère est lié à

cette dernière.

- Paul a dû lui confier la mission de porter la lettre qu'il a écrite aux Romains. Des spécialistes de cette épître comme James Dunn ou Joseph Fitzmyer sont convaincus qu'elle est porteuse de cette missive aux chrétiens de Rome. Elle est la seule personne recommandée pour une telle mission dans tout le N.T. Porter la lettre ne se résumait pas à faire office de facteur, mais aussi à la lire devant l'assemblée et à l'expliquer. Paul lui fait suffisamment confiance sur le plan théologique pour la recommander à ses futurs auditeurs, afin qu'elle les aide à en comprendre le contenu. Prenons un peu de recul : nous sommes en train d'évoquer une femme qui est recommandée par l'apôtre Paul lui-même, comme étant capable d'expliquer la fameuse épître aux Romains, le grandiose exposé théologique qui inspira Martin Luther pour sa Réforme et tant de théologiens par la suite !

Paul recommande d'aider Phœbé parce qu'elle a été *prostatis* envers beaucoup et envers lui-même. Personne d'autre ne reçoit cette appellation dans le N.T. Ce titre de *prostatis* implique du prestige ; c'est la forme féminine de *prostatēs*, un latinisme décrivant un gouverneur, un bienfaiteur et un patron, quelqu'un qui prend soin des intérêts d'autrui, un défenseur, un gardien. Dans la Septante, la traduction de l'A.T. en grec, le mot a le sens de chef, de dirigeant. L'historien Flavius Josèphe et le commentateur juif Philon, tous deux vivant au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, l'emploient avec le sens de dirigeant, de patron ou même de champion. Pour Justin Martyr, vers 115, il décrit une personne présidant la communion (*Première Apologie* 65). Bien plus, le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Romains 16, il se montre très positif sur leur rôle et leur ministère ; il ne leur pose aucune condition, ni ne leur fixe aucune limite, sous prétexte de leur sexe féminin.

Ce chapitre nous offre une perspective rafraîchissante sur les assemblées du 1<sup>er</sup> siècle. Il montre la grande liberté dont bénéficiaient les chrétiennes de la première génération, à l'image de l'attitude de Jésus envers les femmes de son époque. Rencontrer Junia et ses amies contribue à modifier l'image d'un Paul bien moins sexiste que ce que nous l'imaginions ! Ce grand nombre de collaboratrices remarquables devrait éclairer d'une lumière nouvelle d'autres passages polémiques de ses lettres, souvent eux aussi victimes de traductions biaisées. Paul reconnaît, salue, félicite, encourage, des chrétiennes en situation de responsabilité, d'enseignement, de direction. Mais la *tradition*, la *culture* et/ou les *traducteurs* du Nouveau Testament ont souvent minimisé et passé sous silence leur rôle important dans les premières Églises.

#### D. Le contexte du premier siècle

Un des éléments susceptibles d'expliquer la difficulté des lecteurs ou des commentateurs d'accueillir ces associées remarquables de Paul, serait « leurs présupposés cachés en ce qui concerne le statut des femmes dans le christianisme primitif et plus important encore, leur manque de connaissance du statut de la femme pendant la période impériale<sup>83</sup>. » Il nous faut en effet modifier, nuancer notre perception de leur rôle au 1<sup>er</sup> siècle et ne pas nous contenter de ce que nous avons vu dans les *péplums* ! Des études récentes sur l'Empire romain montrent que les femmes ne sont pas seulement confinées aux sphères

domestiques ou écartées de la sphère publique<sup>84</sup>. Malheureusement cette croyance influence notre vision de leur rôle au sein des premières communautés chrétiennes et notre lecture des textes du N.T. Or plusieurs connaissaient une certaine émancipation et avaient la possibilité de jouer un rôle sociétal. Ainsi le lien a été établi entre cette émancipation et deux lois passées par l'empereur Auguste en l'an 18 av. J.-C. et en l'an 9 de notre ère<sup>85</sup> : ces deux lois autorisent une mère affranchie qui a eu trois fils, et une femme libérée qui en a eu quatre, à ne plus devoir payer certaines taxes et à ne plus être obligée d'agir légalement par l'intermédiaire d'un homme. Donc pour les veuves, cela signifie la possibilité d'une liberté, d'une gestion libre de leurs finances, de leur maisonnée. Cette législation permet une plus grande autonomie de certaines femmes. Ces lois romaines se diffusent dans l'Empire et prévalent dans des centres urbains comme Philippes, ce qui nous permet de mieux comprendre une certaine Lydie, femme d'affaires d'envergure et toute première chrétienne d'Europe (Actes 16).

De même, comprendre la vie des juives de l'époque influence notre façon de lire les passages du N.T. qui concernent les chrétiennes dans les premières églises. Il est vrai que l'on manque de données sur le culte à la synagogue, pour savoir exactement quelle place occupaient les femmes dans le judaïsme du 1<sup>er</sup> siècle. En fait ces données sont lacunaires jusqu'au 3<sup>e</sup> siècle. Notre vision de ce dernier est très fortement façonnée par les textes ultérieurs de la tradition juive. Toutefois certains témoignages, en particulier de la diaspora juive, les Juifs dispersés dans tout l'Empire romain, confirment que l'on a souvent eu tendance à limiter le rôle que jouaient les femmes

juives à la sphère domestique. Or selon Susan Mathew, « certaines femmes juives jouaient un rôle social, économique et religieux actif dans les communautés juives ». Ainsi, des inscriptions du 2<sup>e</sup> siècle, parfois avant, jusqu'au 6<sup>e</sup> apr. J.-C., témoignent que certaines ont, semble-t-il, des fonctions importantes dans les synagogues : elles paraissent servir comme chefs de synagogues, responsables religieux, anciens et « mères de synagogues », même si le contenu exact des tâches correspondant à ces titres n'est pas connu. Des protectrices, comme Phœbé, sont décrites par le terme *prostatis* dans diverses sources épigraphiques, c'est-à-dire des inscriptions de toutes sortes<sup>86</sup>. Un autre exemple est le livre de *Judith*, un écrit deutérocanonique, écrit au 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. Il montre une veuve juive très belle qui a hérité des biens de son mari, qui a l'autorité pour convoquer les anciens de la ville et les réprimander (8,11) ; on dit d'elle en 15,9 : « Tu es le grand honneur de notre peuple. » Ces quelques exemples rappellent que l'on connaît encore mal le contexte social de cette époque alors qu'une meilleure connaissance nous aiderait à mieux comprendre les textes bibliques et leur perspective.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

est permis ou interdit de porter, mais il condamne certains comportements, notamment un matérialisme extravagant : par les exemples qu'il donne, il encourage en fait les croyantes à ne pas étaler leurs richesses, à ne pas être dans une séduction déplacée ou encore à ne pas porter ce qui était à l'époque des signes distinctifs de prostitution. On retrouve ce conseil en 1 Pierre 3,3<sup>94</sup>. De façon plus générale, explique Reynier, « dans les écrits pauliniens, il n'y a aucune norme quant à la manière dont les femmes et les hommes doivent s'habiller si ce n'est une certaine décence vestimentaire. Les femmes de l'entourage de Paul et les chrétiennes en général ne se distinguent pas par leurs vêtements, ce que confirmera, à la fin du 2<sup>e</sup> siècle, l'Épître à Diognète. »

v.11 : Ce que l'on mémorise de ce verset est plutôt « que les femmes s'instruisent *en silence* » ou comme le traduit la version Darby, « que la femme apprenne dans le silence, en toute soumission. » Or il est frappant de voir que l'auteur utilise un impératif et que l'accent porte sur son désir : « que les femmes s'instruisent ! » L'apôtre veut qu'elles apprennent ! C'est d'ailleurs son seul commandement dans ce chapitre. Cela rappelle l'attitude positive de Jésus envers les femmes, quand il prend du temps pour les instruire, avoir des conversations théologiques avec elles. Ensuite, une fois cet impératif posé, l'auteur précise de quelle manière. D'abord il ne dit pas à qui elles doivent se soumettre : « Qu'elles le fassent avec soumission. » Le mot grec juste après nous donne un indice : « et dans une attitude de tranquillité » : le mot *ēsuchia* ici et au v.12 signifie le calme, le silence, une attitude d'attention à ce qui est proclamé ou enseigné. Cela n'a rien à voir avec la passivité muette des femmes à la synagogue en ce temps-là ou

au bâillon de silence encore imposé aujourd'hui en certaines églises. Il s'agit du silence du disciple attentif qui reçoit avidement l'enseignement, comme Marie de Béthanie aux pieds de Jésus. La personne qui est disciple est soumise à celui qui l'enseigne, et les chrétiennes sont invitées à s'instruire en étant soumises à Dieu.

v.12 : On a souvent repris, répété ce verset en s'arrêtant en son milieu « je ne permets pas à la femme d'enseigner ». Or ce verbe est couplé avec un autre et ils fonctionnent ensemble : « enseigner en prenant le dessus sur l'homme » ; c'est une certaine façon d'enseigner que Paul critique. Cette phrase viserait une situation particulière à Éphèse, où se trouve Timothée à qui il écrit : des femmes relaient de fausses doctrines et exercent une liberté telle, que cela nuit à la réputation de l'assemblée locale. L'expression « en prenant le dessus » est un mot grec rare *authenteō* qui n'est employé qu'ici dans tout le N.T. Ce n'est pas le mot habituel pour *autorité*, mais un terme péjoratif signifiant une domination que l'on s'approprie soi-même par la force. Certains comprennent « je ne permets pas d'enseigner » comme une loi universelle, mais l'interdit porte plutôt sur des faux enseignements.

Gilbert Bilézikian explique comment l'auteur est en train de régler un problème spécifique à Éphèse : une hérésie se propage et il faut la maîtriser, avec une sorte de loi martiale, une loi temporaire. Plusieurs spécialistes proposent de comprendre que l'auteur de l'épître leur demande « de ne pas se prendre pour l'origine de l'homme », faisant référence à des enseignements gnostiques selon lesquels Ève est à l'origine d'Adam. En tous cas, l'auteur ne veut pas d'enseignant incompetent ou hérétique,

mais uniquement celles et ceux qui sont choisis et formés pour cela. L'autorité d'enseigner doit être donnée par l'Église et non usurpée.

v.13-14 : Il importe de se rappeler que l'auteur répond à un problème particulier à Éphèse, analysant les versets de Genèse 2,7-21-22 et 3,1-6 à la lumière de cette situation locale précise<sup>95</sup>. Il reprend ces versets de façon analogique : il établirait une comparaison entre d'une part Ève, créée en second, n'ayant pas reçu directement les ordres de Dieu et lui ayant désobéi, et d'autre part des membres de cette communauté, tombés dans l'erreur en suivant de faux enseignants. Ce que l'auteur sous-entend, à propos de ces femmes, et non de toutes, est que tant qu'elles ont besoin de s'instruire, elles ne peuvent enseigner. Il faut être très prudent sur les conclusions que l'on pourrait tirer ici à partir de ce passage sur une plus grande culpabilité d'Ève. En d'autres textes comme Romains 5, Paul développe le fait qu'Adam est bel et bien lui aussi pécheur, coupable. N'accusons pas plus gravement Ève qu'Adam ou seulement Ève par rapport à Adam. Frederick F. Bruce rappelle que c'est en Galates 3,28 (« il n'y a plus ni homme ni femme ») que Paul pose le principe de base et si l'on peut trouver dans certains passages comme celui-ci des restrictions locales, celles-ci ne remettent pas en cause ce principe<sup>96</sup>.

v.15 : Ce verset difficile a fait l'objet de très nombreuses tentatives d'explication. L'un des sens pourrait être que c'est par un enfantement, celui du Christ, que le sauveur est venu dans ce monde. Relevons une caractéristique étonnante : le premier verbe est au singulier *sauvée*, le second est à la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

cette auto-accusation vient d'elles-mêmes, de convictions erronées sur elles, sur leur valeur ou leur rôle. La clé pour dépasser ces voix accusatrices, culpabilisantes à tort est de travailler sur les croyances : je suis légitime, j'ai de la valeur, je suis à ma place. Claudette Marquet ajoute, avec une ironie mordante, « la souffrance expiatrice » à cette culpabilisation : « coupables parce qu'elles souffrent, elles souffrent parce qu'elles sont coupables ; les femmes souffrent dans leur condition terrestre, mais le paradis les attend, du moins si elles persévèrent dans la foi, l'amour, la sanctification, avec modestie. »

#### 4. L'Histoire est écrite par des hommes

L'adage dit que l'Histoire est écrite par les vainqueurs, et l'on a rarement accès au vécu des vaincus ou à leur perspective sur les événements. Pendant des siècles, l'Histoire n'a été écrite que par des hommes, et les femmes y étaient pour ainsi dire accessoires, invisibles. Une façon de les empêcher d'être invisibles et reléguées au dernier rang, c'est d'écrire leur histoire, de faire parler d'elles. En anglais, le mot « histoire » se dit *history* ; coupé en deux cela donne *his story*, son histoire à lui. C'est pourquoi les féministes essaient de changer le mot en *her story*, son histoire à elle, pour souligner la misogynie de beaucoup d'écrits historiques. Je pense au chapitre 11 de la lettre aux Hébreux qui dit que « nous sommes environnés d'une si grande nuée de témoins ». L'auteur liste des grands témoins du premier testament, des personnes qui ont eu une foi remarquable. La bonne surprise, c'est qu'il y a quand même, sur les dix-huit champions de la foi, quelques championnes : Sara, la matriarche, épouse d'Abraham ; Jokebed, la mère de Moïse, et Rahab qui sauva les espions à Jéricho. Trois femmes sur dix-

huit, auxquelles il faut ajouter des anonymes présentées collectivement, comme au v.35 : « des femmes retrouvèrent leurs morts par une résurrection. » Il y a eu, au fil de l'Histoire, beaucoup de croyantes valeureuses, des héroïnes de la foi, mais leur parcours n'a pas été consigné, transmis et l'on ignore ce qu'elles ont accompli. Qui connaît les femmes des premiers siècles de notre ère (Domitille, Perpétue, etc.) et leur formidable témoignage de foi<sup>107</sup> ? Une piste pour encourager les chrétiennes à prendre davantage leur place dans nos Églises et dans la société, c'est de raconter, de transmettre des histoires de vie, des récits d'héroïnes de la foi, du passé ou contemporaines. Et cela devrait se faire non seulement lors de réunions devant un public féminin, mais plus largement dans tous les contextes d'enseignement pour tout âge et tout genre, sans oublier la dimension universitaire en encourageant des recherches, des publications.

Pour parler dans une perspective protestante, on connaît un peu, et encore pas toujours ! les épouses des réformateurs comme Mme Luther/Katharine de Bore, Mme Calvin/Idelette de Bure ou Mme Zwingli/Anna Reinhart, qui furent de solides soutiens de leur mari pour propager la Réforme. Mais rien qu'au 16<sup>e</sup> siècle, les protestantes remarquables furent bien plus nombreuses, comme Katharina Zell-Schutz qui s'investit dans la Réforme à Strasbourg, ou Marie Dentièrre, considérée comme l'une des premières théologiennes laïques féministes, la seule femme qui figure sur le Mur des réformateurs à Genève. Chaque siècle, il y a des figures de croyantes à redécouvrir afin que la connaissance que nous avons des protestantes ne se limite pas à la très remarquable Marie Durand<sup>108</sup> ! Il serait également intéressant d'oser demander aux personnes autour de nous : « Et

toi, quelle femme a joué un rôle important dans ta vie, dans ta vocation, ton itinéraire ? Quel personnage féminin de la Bible, de l'Histoire, de ta famille, a eu de l'influence sur toi ? » C'est aussi une façon de lutter contre l'invisibilité et de favoriser des prises de conscience.

*Essentialiser, flatter, culpabiliser, écrire l'Histoire au masculin...* Identifier ces ruses toxiques est un premier pas pour relâcher l'emprise sur les chrétiennes, pour les libérer de ce qui les bâillonne et les empêche d'accomplir leur vocation avec les dons que Dieu leur a donnés. Mais il faudrait aller bien plus loin, en déconstruisant patiemment les fausses croyances soi-disant écrites dans la Bible. Et tant que l'on ne montrera pas que celle-ci propose un message positif, libérateur pour les deux sexes, le travail ne sera pas achevé !

Quelques pistes pour aller de l'avant

Quelles idées, quelles initiatives pour encourager cette altérité, pour permettre aux femmes de prendre toute leur place dans l'Église, dans la société ? Dans cet ouvrage, nous en avons déjà indiqué plusieurs, nous les complétons ici en conclusion, non de façon exhaustive, mais comme des suggestions. Certaines de ces pistes existent déjà, elles ont besoin d'être encouragées, soutenues. Elles concernent tout autant les femmes que les hommes, car c'est ensemble que l'on doit gérer ces questions. Nous ne séparons pas ce qui relève de l'Église ou plus largement de la société, car il y a un bon nombre d'interactions. Ce qui compte, ce n'est pas d'abord ou seulement de changer de comportement, mais bien de modifier les croyances, car ce sont celles-ci qui influencent tout le reste. Il est également nécessaire de ne pas envisager seulement de l'évènementiel, des à-coups,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pas depuis le latin, mais directement depuis l'hébreu et le grec. Le N.T. parut en 1522, toute la Bible en 1534 ; le succès fut immense. Cette version est considérée comme fondatrice de la langue allemande moderne.

La *King James Version*, ou *Bible du roi Jacques* ou encore *the Authorised Version* est une traduction en langue anglaise ; publiée pour la première fois en 1611, à la demande du roi Jacques Ier d'Angleterre, elle est devenue la Bible de référence de l'Église d'Angleterre.

La *Bible Darby* : John Nelson Darby, prédicateur protestant anglais, a traduit de façon très littérale en français (le N.T. en 1859, l'A.T. en 1885), ainsi qu'en anglais, sa langue maternelle, et en allemand. Les présupposés de la traduction sont nombreux, en particulier concernant les femmes.

La *Bible Segond* : en 1880 paraît la première Bible du théologien protestant Louis Segond. Elle est devenue la Bible de référence du protestantisme francophone, après avoir été révisée en 1910. Elle fut de nouveau revue en 1979 par la Société biblique de Genève (*NEG*), et en 1978 par la Société biblique française : c'est l'édition *La Colombe*, dont le texte est utilisé dans la Bible *Thompson*. La *Nouvelle Bible Segond* ou *NBS*, en 2002, est une révision totale avec des introductions, des notes, un index et une concordance. Elle résulte d'une collaboration entre spécialistes protestants. La *Segond 21* de la Société biblique de Genève en 2007, « l'original avec les mots d'aujourd'hui », est une version Segond simplifiée.

## ***Les versions plus récentes***

La *Bible Osty*, traduite par les catholiques Emile Osty et Joseph Trinquet, révisée en 1973, représente l'une des bonnes traductions françaises de la Bible. C'est d'abord l'œuvre d'un seul homme qui a passé trente ans de sa vie à traduire, puis qui a fait appel à un collègue ; le texte offre une grande cohérence, la langue a un peu vieilli, mais les notes sont excellentes pour l'intertextualité.

La *Bible de Jérusalem* ou *B.J.* : cette version de référence pour les catholiques est l'œuvre des savants catholiques de l'École biblique de Jérusalem. Remarquable par sa qualité littéraire, elle date de 1956. Elle a été révisée en 1973 pour son texte, et en 1998 pour ses notes.

La *Traduction Œcuménique de la Bible* ou *TOB*, est le résultat de longues années de travail par des équipes orthodoxes, catholiques et protestantes. La première édition du N.T. date de 1972, celle de l'A.T. de 1975 ; puis la TOB entière fut révisée en 1988 et en 2010.

La *Bible en français courant* ou *BFC*, publiée en 1982, a été révisée en 1997. C'est la première version française qui recourt à la traduction « à équivalence fonctionnelle/dynamique » ; c'est-à-dire qu'elle privilégie la compréhension du sens des textes en hébreu et en grec et l'exprime en un français intelligible et accessible. Cette Bible inter-confessionnelle s'adresse autant aux catholiques qu'aux protestants et aux orthodoxes. Sa révision en 2019 par soixante collaborateurs et collaboratrices de toute la francophonie s'appelle la *Bible Nouvelle Français courant* ou *NFC*. Son langage est clair, fluide, accessible,

actuel, et elle restitue le sens des textes en langues originales avec une grande fiabilité.

La *Bible Chouraqui* en 1985 : l'écrivain juif a souhaité donner au lecteur des Écritures un aperçu du génie de la langue hébraïque. La syntaxe française y est malmenée en vue de restituer les rebonds du texte hébreu, le vocabulaire fait écho aux sonorités originelles, les noms propres retrouvent leur forme première. Le N.T. est publié d'après un substrat sémitique supposé. Cette traduction d'un littéralisme extrême est quasiment un calque ou une transcription de la langue originelle.

La *Bible du Semeur* (ou *Semeur*), dirigée par Alfred Kuen, est parue en 1992. Elle a été réalisée par des théologiens francophones selon des objectifs semblables à ceux de la *Bible en français courant*, mais dans une perspective protestante évangélique pour les notes et les introductions. Elle fut révisée en 2017.

La *Bible en français fondamental* ou *Parole de vie*, en 2000, est l'œuvre d'une équipe interconfessionnelle, catholique et protestante, à l'intention des lecteurs dont le français n'est pas la langue maternelle et des analphabètes. Elle utilise volontairement un vocabulaire restreint de 3500 mots. C'est la fille de la *Bible en Français courant*, dont elle se sert comme base. Le texte est très aéré, coupé de nombreux sous-titres, et les phrases ne dépassent pas quinze ou seize mots.

La *Bible Bayard* ou *Bible des écrivains* en 2001 : chaque livre

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

1 Timothée 2,8-15, écrit par un disciple de Paul.

91. Mumford-Booth Catherine, *Le ministère féminin*. Sur le blog [servireensemble.com](http://servireensemble.com).

92. Pour une liste de ces commentateurs, Fitzmyer Joseph A., *First Corinthians*, New Haven, Yale, 2008, p. 500 ; pour une perspective évangélique, Fee Gordon, *The First Epistle to the Corinthians*, 1987, pp. 780-792.

93. Voir Gourgues Michel, *Ni homme ni femme*, p. 120ss ; Cunningham Loren, Hamilton David, *Et pourquoi pas les femmes ? Un nouveau regard sur les femmes de la Bible, la mission, le ministère, et le leadership*, Jeunesse en mission, 2007, p. 186ss.

94. Pour une interprétation actualisante très intéressante de ce passage (la pudeur non pour rendre invisibles les femmes, mais pour dénoncer l'omniprésence de la nudité dans la société actuelle), voir Woodhead Hanna, « Cachez ce corps que je ne saurais voir », dans *Une Bible des femmes*, p. 48ss.

95. Pour un développement sur cette analogie et d'autres arguments pour ne pas lire ce verset comme une loi universelle, créationnelle, voir Keener Craig, *Paul, Women and Wives*, pp. 101-132.

96. Bruce Frederick F., *Epistle of Paul to the Galatians. A Commentary on the Greek Text*, Paternoster Press, 1982, p. 190.

97. Il n'est pas possible d'expliquer ici tous les versets de ce chapitre, en particulier ceux sur le divorce et le remariage (v.10ss). J'ai écrit sur ce sujet dans « La tragédie des violences conjugales dans les milieux chrétiens : questions à l'apôtre

Paul », *in* *Violences conjugales : les identifier pour agir en Église*.

98. On retrouve cette ambiguïté due à l'absence de guillemets avec la formule devenue célèbre, reprise par Paul : « Tout est permis, mais tout n'est pas utile ». Peut-être les Corinthiens disent-ils « tout est permis », et Paul complète par un sage « mais tout n'est pas utile » !

99. Déclaration de Jacques Chirac, le 17 Décembre 2003 après la remise du rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité. Voir le rapport de l'Assemblée générale des Nations unies qui montre qu'une société qui accorde plus de droits aux femmes et à leur éducation améliore la production économique du pays tout entier et la santé globale de la population, ainsi que les travaux de Rémi Brague et le lien qu'il a établi entre une conception dévalorisante de la femme et une certaine stagnation culturelle. Brague Rémi, *Où va l'histoire ?* Salvator, 2016.

100. *In* « La laïcité garantit-elle l'égalité femmes-hommes ? », Rapport d'information de la délégation aux droits des femmes du Sénat, sous la direction de Jouanno Chantal, sénatrice, N°101, 2016-1017, pp. 237-238.

101. Horvilleur Delphine, *Comment les rabbins font les enfants : sexe, transmission, identité dans le judaïsme*, Grasset, 2015, p. 180.

102. Lefebvre Philippe, « Jésus et les femmes », *Jésus. L'encyclopédie*, p. 263.

103. De Beauvoir Simone, *Le deuxième sexe*, 1949.

104. Held Evans Rachel, *A Year of Biblical Womanhood: How a*

*Liberated Woman Found Herself Sitting on Her Roof, Covering Her Head, and Calling Her Husband « Master »*, Thomas Nelson, p. 74.

105. Scaraffia Lucetta, *Du dernier rang*, pp. 10-11 ; « Contre le génie féminin », *Revue Études*, Mai 2017, pp. 65-75 ; *Féministe et chrétienne*, p. 183.

106. Nietzsche Friedrich, *Généalogie de la morale*, Poche, 2000, III, 16.

107. Pour des exemples de femmes chrétiennes des tout premiers siècles, encore trop peu connues, voir *Après Jésus, l'invention du christianisme*, déjà mentionné.

108. Refusant d'abjurer sa foi protestante, elle fut emprisonnée à la tour de Constance (Aigues-Mortes) de 1730 à 1768. Pour une présentation de ces protestantes, voir l'exposition du Groupe d'Orsay, « Femmes d'espérance, femmes d'exception », qui a été présentée pour la première fois à *Protestants en fête* en 2013. Plus d'informations : <http://femmesdesperance.blogspot.com/>.

109. Voir par exemple le recueil de portraits *Parole aux femmes. Au Sud comme au Nord, elles changent le monde* (StopPauvreté, 2014), qui relate des parcours de vie de chrétiennes exemplaires dans leur engagement contre la pauvreté, l'exclusion, la violence...

110. Je rappelle le blog [servireensemble.com](http://servireensemble.com), présenté au début de l'ouvrage.

111. Pour une présentation de ces archétypes proposés par Jung, voir Duval-Poujol Valérie, Poujol Jacques, *10 clés de la vie en*

*couple*, Empreinte temps présent.