

PARTICIPANTES À LA RÉSURRECTION

Marthe et Marie
selon Jean 11, 1-45 et 12, 1-11 dans l'exégèse de
Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Cyrille d'Alexandrie

Thèse présentée à la Faculté de théologie
de l'Université de Neuchâtel

pour l'obtention du doctorat en théologie
par

Sylvie Hauser-Borel



Acceptée sur proposition du jury :

Prof. Willy Rordorf, Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel, directeur de thèse
Prof. Rudolf Brändle, Faculté de théologie de l'Université de Bâle
Prof. Anne Jensen, Faculté de théologie de l'Université de Graz

Soutenue le 18 mai 2006

Université de Neuchâtel
2006

La Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports des membres
du jury

Prof. Willy Rordorf, Faculté de théologie, l'Université de Neuchâtel (directeur de
thèse)

Prof. Rudolf Brändle, Faculté de théologie, Université de Bâle

Prof. Anne Jensen, faculté de théologie, Université de Graz,

autorise l'impression de la thèse

Participantes à la résurrection ; Marthe et Marie selon Jean 11, 1-45 et 12, 1-11 dans
l'exégèse de Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Cyrille d'Alexandrie

présentée par Madame Sylvie Hauser-Borel, soutenue avec succès le 18 mai 2006
et déposée le 10 août 2006

en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Félix Moser

Félix Moser

Doyen de la Faculté de théologie

Université de Neuchâtel

Fait à Neuchâtel, le 10 août 2006

INTRODUCTION

Un étonnement

L'étonnement est au départ de cette recherche : C'est d'abord l'étonnement devant ces témoignages de l'Évangile qui nous font découvrir comment l'amour de Jésus pour toute personne humaine la fait naître à sa véritable identité, et comment toute rencontre entre Jésus et les êtres humains est créatrice ou re-créatrice. C'est aussi l'étonnement, à la lecture des textes patristiques, de découvrir toujours à nouveau comment les Pères, premiers interprètes de l'Évangile, ont su discerner et exprimer cet amour créateur et sauveur. L'Évangile de Jean, dès les premiers versets du premier chapitre, pose un fondement théologique sur la base duquel pourra se développer toute une anthropologie étonnante : « *Et le Verbe fut chair et il a habité parmi nous et nous avons vu sa gloire, cette gloire que, Fils unique plein de grâce et de vérité, il tient du Père. (...). De sa plénitude, tous nous avons reçu et grâce sur grâce* ». Dans ces versets 14 et 16 du Prologue, il y a en germe tout l'Évangile de Jean ; ils sont comme la source à partir de laquelle vont se révéler et se déployer, au cours de l'Évangile, en allant à la rencontre l'une de l'autre, l'identité du Christ et celle de l'être humain. Jean nous émerveille en nous rapportant ces différentes rencontres où des personnes accueillent le Christ et, dans sa lumière, découvrent qui elles sont pour lui et qui il est pour elles. Il nous fait découvrir toujours à nouveau comment tout être humain peut être profondément transformé en s'ouvrant à cette plénitude qui vient du Christ.

Comme à dessein, comme s'il voulait démontrer à quel point tout être humain a reçu la grâce en plénitude, Jean met un accent tout particulier sur la relation entre Jésus et cette personne humaine qu'est la femme.¹ Par exemple, au début de son Évangile, aux chapitres 3 et 4, se succèdent les récits de deux rencontres bien différentes : Le contraste est frappant entre la rencontre de Jésus avec Nicodème (Jean 3) et celle avec la Samaritaine (Jean 4) : Pour Nicodème, l'homme important de l'institution, l'entrevue avec Jésus a lieu de nuit, et elle reste privée, sans suite manifeste; par

¹ Au sujet de l'importance de la femme dans le quatrième évangile, j'ai fait les mêmes constatations que SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *En mémoire d'elle, Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris 1986, 453 : « (...), il est néanmoins stupéfiant que l'évangéliste donne aux femmes une place aussi importante dans le récit. ». Cf. aussi les remarques de ZUMSTEIN, Jean, « Pourquoi s'intéresser à l'exégèse féministe ? », *Foi et Vie* LXXXVIII, 5, 1989, 5 : « *L'évangile de Jean est certainement l'évangile qui accorde le statut le plus important aux femmes dans le Nouveau Testament.* »

contre, avec la femme de Samarie, marginale à plus d'un titre,² Jésus cherche le dialogue en plein jour,³ un dialogue qui provoquera l'étonnement des disciples (hommes), conduira la femme à découvrir sa véritable identité et à s'interroger sur celle de Jésus : « *Ne serait-il pas le Christ ?* ».⁴ Finalement, la rencontre entre Jésus et cette femme suscitera une grande rencontre des gens de Samarie avec Jésus. Bien des siècles avant nous,⁵ les premiers commentateurs de l'Évangile avaient déjà remarqué comment Jésus parle différemment avec Nicodème et avec la Samaritaine. Théodore de Mopsueste, par exemple, observe qu'avec l'homme trop assuré de l'institution et du savoir, la pédagogie de Jésus se fait ironique, alors qu'avec la femme sans arrogance, il est d'une proximité inattendue.⁶ Quant à Cyrille d'Alexandrie, il insistera sur le fait que Jésus, en dialoguant avec la femme de Samarie, a instauré des relations nouvelles entre l'homme et la femme.⁷

À la fin de l'Évangile, relatant les événements du matin de Pâques, Jean compare encore des disciples (hommes) qui courent au tombeau, sans toutefois trouver le Ressuscité (Jean 20, 2-10), avec une femme, Marie de Magdala, dont la recherche persévérante de son Seigneur aboutira à la première rencontre et au premier dialogue avec le Ressuscité qui fera d'elle la première annonciatrice de la résurrection (Jean 20, 1-18). Elle est transformée par le Christ dans son identité profonde. En relatant cette rencontre du matin de Pâques, Jean voulait-il faire entrevoir l'aube d'une création nouvelle pour tout être humain ? L'importance de cette rencontre entre Marie de Magdala et le Ressuscité n'a pas échappé à l'exégèse patristique : Ce n'est pas uniquement Marie, mais avec elle, ce sont aussi toutes les femmes qui reçoivent du Christ une dignité nouvelle : « *En elle, la première, je dis bien en Marie, il honore pour ainsi dire tout le genre féminin* », insiste Cyrille d'Alexandrie dans son commentaire sur Jean 20, se faisant le porte-parole de toute cette exégèse patristique.⁸

Au cœur de l'Évangile, Jean a encore placé deux femmes, Marthe et Marie de Béthanie, qui courent à la rencontre de Jésus (Jean 11, 20 et 29) et qui ont avec lui une relation débordante de vie. Elles contrastent vivement avec leur frère, figure masculine et centrale du récit, remarquable par sa passivité tout au long des événements de Béthanie.⁹ Jean met dans la bouche de Marthe

² Cf. Jean 4, 9, 18 et 27.

³ MOURLON BEERNAERT, Pierre, *Marthe, Marie et les autres*, Bruxelles 1992, 147, fait la même observation sur ces deux rencontres : « *Tout ce dialogue est ainsi un récit de révélation dans la lumière de midi, en net contraste avec la 'nuit' de la visite de Nicodème* ».

⁴ Cf. Jean 4, 29.

⁵ Cf. par exemple, SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En mémoire d'elle*, 454.

⁶ Cf. par exemple THÉODORE DE MOPSUESTE, *Commentarius in evangelium Johannis*, CSCO 115, 116, Louvain 1940, 49 et 65.

⁷ Cf. CYRILLE D'ALEXANDRIE, in PUSEY, Philip Edward, *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi alexandrini in D. Joannis evangelium*, Bruxelles 1965, I, 286-288.

⁸ CYRILLE D'ALEXANDRIE, in *Joannis evangelium*, PUSEY, III, 120-121.

⁹ MARCHADOUR, Alain, *Lazare – Histoire d'un récit, récits d'une histoire*, Paris 1988, 126 : « *Lorsqu'on considère la figure de Lazare dans le récit actuel, on en retire*

une étonnante confession de foi christocentrique, « *Moi, je crois que tu es le Christ* » (Jean 11, 27), qui exprime une foi plus élaborée que celle prononcée par Pierre au nom des Douze, « *Nous croyons que tu es le Saint de Dieu* » (Jean 6, 69).¹⁰ Dans le récit de l'onction de Jésus par Marie, un homme et une femme sont encore confrontés : Selon l'Évangéliste, Judas est un voleur (Jean 12, 6) qui ne manifeste aucune compréhension des événements et des personnes, alors qu'avec les paroles que Jésus prononce pour expliquer l'acte de Marie (Jean 12, 7-8), l'Évangéliste situe la relation entre la femme et le Christ au cœur du mystère du salut. Cette confrontation entre l'attitude d'une femme disciple et celle d'un homme disciple à l'égard de Jésus n'a pas non plus échappé aux premiers exégètes de Jean, et nous constaterons comment Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Cyrille d'Alexandrie l'ont mise en évidence. L'importance du comportement tout "christocentrique" de Marthe et de Marie ressort de manière étonnante de leurs exégèses ; poursuivant sur la lancée de Jean lui-même¹¹, tous trois insistent, par exemple, sur le fait que la foi et l'amour des deux femmes envers Jésus conduiront une foule de personnes à rencontrer à leur suite le Seigneur.

Étonnante est aussi la manière dont Jean évoque la relation toute personnelle qui unit Jésus à Marthe, Marie et Lazare de Béthanie : Alors que, jusqu'au chapitre 11, l'Évangéliste a utilisé le verbe *aimer*¹² pour signifier l'amour de Dieu pour le monde en général ou encore l'amour qui est entre le Père et le Fils,¹³ au chapitre 11, pour la première fois, il va l'employer pour dire la relation qui lie Jésus à trois personnes humaines qu'il va situer avec précision et appeler par leur nom, comme pour mieux exprimer le caractère personnel de cette relation : « *Or Jésus aimait Marthe et sa sœur et Lazare.* »¹⁴ C'est donc ce même amour qui unit le Père et le Fils qui unit également Jésus et ces trois personnes. C'est encore l'amour que Dieu a pour le *cosmos* tout entier que Jésus a aussi pour ce « *microcosmos* » de Béthanie, pour cette micro-humanité. Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Cyrille d'Alexandrie mettront ce verset 5 de Jean 11 en exergue de toute leur exégèse de Jean 11, 1-45 et Jean 12, 1-11, et ils s'accorderont pour dire qu'un tel amour est créateur : Il éveille les personnes humaines à leur vocation et il les invite non seulement à une communion de vie avec Jésus, mais encore avec d'autres personnes, qui, à leur tour, peuvent rencontrer le Seigneur et vivre avec lui dans une relation personnelle. Cet amour, à partir d'une petite communauté de personnes unies à Jésus, comme celle de Béthanie, peut s'étendre, de personne à personne, à toute l'humanité.

l'impression d'un personnage assez inconsistant, n'ayant d'existence que par rapport aux autres protagonistes du récit. »

¹⁰ Cf. aussi le développement de ZUMSTEIN, J., « Pourquoi s'intéresser à l'exégèse féministe ? », 6.

¹¹ Cf. Jean 11, 45 et Jean 12, 9-11.

¹² En grec : « *ἀγαπᾶν* ».

¹³ Jean 3, 16 et 35.

¹⁴ Jean 11, 5.

À la suite de Jean, à maintes reprises, bien des Pères de l'Église ont su mettre en valeur la qualité de cet amour. Ils nous surprennent bien souvent par la profondeur et la justesse de leur exégèse. Par exemple, un Père syrien du 4^e siècle, Éphrem de Nisibe, a réussi, en quelques mots, à relever la force créatrice de la relation qui unit Jésus et les deux femmes de Béthanie : « *Il manifesta la foi de Marie et de Marthe; en effet, elles l'adorèrent et le confessèrent devant les autres.* »¹⁵ Jésus a mis en lumière ce qui constitue la personnalité des deux femmes, ce qui permet leur relation personnelle avec lui. Il a révélé ce qu'elles sont, ce qu'elles ont de plus profond. Son amour les a "res-suscitées" dans leur identité. À leur tour, elles peuvent le reconnaître dans ce qu'il est vraiment, et le "dire" de tout leur être. Marthe, avec sa parole, et Marie, avec son parfum, vont célébrer la vie, devenir participantes de la résurrection. De lui, en effet, elles reçoivent aussi l'élan pour agir et prendre la parole, et leur relation s'ouvre aux « *autres* », les intégrant dans cet amour réciproque, qui vient du Christ et rejoint chaque personne humaine, comme dans une "périchorèse" infinie.

Un autre étonnement

À ce premier étonnement devant l'amour du Christ qui vient manifester l'identité et la vocation véritables de toute personne humaine, de la femme aussi bien que de l'homme, vient s'ajouter un autre étonnement : Comment comprendre quelques passages du Nouveau Testament qui semblent tenir si peu compte de ce renouvellement total de l'humanité, et passent étrangement sous silence la dignité nouvelle reçue par la femme dans sa relation avec le Christ pour mettre en avant le silence, la soumission ou encore la subordination de la femme dans sa relation avec l'homme ? À cet égard, 1 Timothée 2, 9-15 est sans doute le texte le plus caractéristique : De prime abord, il semble que son auteur envisage peut-être davantage le salut de la femme dans sa maternité, dans l'amour dont elle saura faire preuve, que dans l'amour rédempteur du Christ... Dès les premiers temps de l'Église, la plupart des commentateurs ont été influencés par cette compréhension discriminatoire à l'égard de la femme. Deux courants diamétralement opposés coexistent donc déjà dans le Nouveau Testament, puis traversent la littérature patristique, ainsi que toute l'histoire de l'Église.

Le premier courant, comme nous l'avons vu, prend sa source dans l'amour originel du Christ pour toute l'humanité, également donc pour la personne humaine à part entière qu'est la femme. Quant au second courant, il remonte jusqu'aux récits bibliques des origines de l'humanité : C'est ainsi qu'une certaine interprétation de Genèse 2, 21-23, qu'on retrouve chez Paul dans sa première Épître aux Corinthiens (11, 3-9), déduit du récit de la création de la femme à partir de l'homme toute une hiérarchie. Cette hiérarchie aura ses

¹⁵ ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, XVII, I, 3, SC 121, 305.

adeptes non seulement aux premiers siècles de l'Église, mais à chaque époque de l'histoire de l'Église.¹⁶ De plus, à partir de Genèse 3, de ce qu'on appelle ordinairement « *la chute* »¹⁷ d'Ève et d'Adam, sera élaborée une vision de la femme comme cause du péché, d'où la nécessité de la tenir sous la domination de l'homme. Étayant son argumentation sur ces deux récits des origines, 1 Timothée 2, 13-14 justifie le statut de sujétion de la femme, d'une manière très expressive de ce deuxième courant : « *Adam en effet a été créé en premier, ensuite Ève. Et Adam n'a pas été séduit, c'est la femme qui, séduite, tomba dans la transgression* ». Il semblerait que l'Église, dès le départ, a navigué indistinctement sur ces deux courants, et la femme a été ballottée de l'un à l'autre, selon les nécessités. Jusqu'à nos jours, des théologiens se chargeront de réactualiser le message dévalorisant de la sujétion féminine.¹⁸

Déjà dans le Nouveau Testament, ces deux approches différentes de la féminité apparaissent confusément mêlées l'une à l'autre. Par exemple, 1 Corinthiens 11, 5 suppose que la femme croyante peut prophétiser dans l'assemblée, et, à peine plus loin, 1 Corinthiens 14, 34 interdit à la femme d'y parler ! Si Actes 18, 26 estime que la femme peut enseigner l'homme, 1 Timothée 2, 12, de son côté, le lui défend ! Dans les écrits néo-testamentaires, le premier courant se manifeste souvent par des signes peu perceptibles : Ainsi, la femme, ce qui est tout à fait inhabituel dans le monde ambiant, peut être nommée avant l'homme ;¹⁹ et, fait également insolite, elle peut être appelée à jouer un rôle primordial.²⁰ De tels indices ne sont-ils pas le résultat de la « révolution »²¹, par le Christ, du statut de la femme ? Pourtant, déjà à l'époque du Nouveau Testament, c'est le deuxième courant qui semble l'emporter, et on a l'impression que l'Église, en général, a de la peine à suivre son Seigneur dans son attitude d'amour face à l'humanité tout entière, pour révéler à tout être humain sa véritable vocation. La « révolution » du Christ avait rendu la parole à la femme et suscité un nouveau dialogue entre elle et l'homme, en révélant à chacun son identité personnelle et profonde. Que ce soit en Samarie, à Béthanie ou au matin de

¹⁶ Cf. entre autres exemples : THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, qu. 93, art. 4 ad 1 : « (...) *vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae* ».

¹⁷ AYNARD, Laure, *La Bible au féminin - De l'ancienne tradition à un christianisme hellénisé*, Paris 1990, démontre tout au long de son livre que l'idée de « la chute » est d'origine platonicienne et qu'elle a été introduite postérieurement dans l'interprétation de Genèse 3, influençant malheureusement tout un courant herméneutique jusqu'à nos jours.

¹⁸ Cf. par exemple, CALVIN, Jean, *Commentaires bibliques*, 7, sur 1 Timothée 2, 11-15, Aix-en-Provence, 1991, 126-127, ainsi que, dans la même tradition, BARTH, Karl, *Dogmatique III / 4 § 5*, Genève 1964, 177 : « *La femme vient après l'homme et se situe au-dessous de lui* ».

¹⁹ Outre Jean 11, 5, mentionnons, par exemple, Ro. 16, 3.

²⁰ En plus de la Samaritaine ou de Marie de Magdala, déjà mentionnées, il suffit de rappeler Prisca, collaboratrice de Paul (Ro. 16, 3), ou encore Junia que Paul considère comme apôtre (Ro. 16, 7).

²¹ Cf. l'article de LAURENTIN, René, « Jésus et les femmes : une révolution méconnue », in : *Concilium* 16 (1980), 136ss.

Pâques, le Christ avait intégré la femme, avec l'homme, dans la lumière et la dynamique de l'histoire du salut. Dès les premiers temps de l'histoire de l'Église, elle a pourtant été remise peu à peu dans l'ombre ; elle y jouera plus souvent le rôle de Lazare que celui de Marthe ou de Marie. Elle est de plus en plus réduite au silence.²²

Le fait qu'Ève ait été créée en second, selon Genèse 2, mais surtout qu'elle ait été séduite en premier, selon Genèse 3, semble porter atteinte de manière indélébile à la condition féminine. C'est ainsi qu'au début du 3^e siècle, à Carthage, Tertullien parle de la « *condition de la femme (...) qui tient d'Ève la honte de la première faute et le reproche d'avoir perdu le genre humain. (...) Et tu ignores qu'Ève c'est toi ? Elle vit encore en ce monde la sentence de Dieu contre ce sexe-là. Vis donc, il le faut, en accusée. C'est toi la porte du diable. (...). C'est ton salaire, la mort, qui a valu la mort même au Fils de Dieu* »²³. Dans un sermon sur la résurrection du Christ, Pierre Chrysologue, à Ravenne, au début du 5^e siècle, condamne aussi la femme : « *Frères, la femme est la cause du mal, l'auteur du péché, le chemin de la mort, l'épitaphe du tombeau, la porte de l'enfer, le lieu invincible du malheur* ».²⁴ Voilà comment un jugement douteux, provenant d'une interprétation discutable de quelques versets de la Genèse, et qui rend la femme éternellement coupable, peut même ne pas être récusé par la force salvifique de la mort et de la résurrection du Christ !... Toutefois, Pierre Chrysologue et Tertullien sauront aussi entendre par moments la sentence libératrice du Christ. C'est ainsi que Tertullien reconnaît comment le salut en Christ a définitivement libéré la femme de l'ancienne condamnation pour lui conférer la même grâce qu'à l'homme : « *Ils sont l'un et l'autre à égalité dans l'église de Dieu, à égalité au banquet de Dieu, à égalité dans les épreuves, les persécutions, les consolations. (...). Le Christ se réjouit à cette vue et à ce concert. Il leur envoie sa paix. Là où deux sont réunis, il est présent lui aussi. Là où il est présent, le Mauvais n'a point de place.* »²⁵ Pierre Chrysologue, pour sa part, ajoutera à son sermon sur la résurrection du Christ ces quelques mots qui laissent percevoir pour la femme aussi la clarté de la résurrection : « *La femme court la première aux larmes, qui la première a couru à la chute. Elle arrive la première au tombeau, qui la première arriva à la mort. Elle devient messagère de résurrection, elle qui était l'interprète de la perte. Elle avait annoncé à l'homme sa ruine, elle lui rapporte aujourd'hui la nouvelle d'un salut définitif.* »²⁶ Il saura aussi redonner un fondement christocentrique à son anthropologie : « (...) *le Christ appelle à la fois, sans les séparer, l'homme*

²² Un seul exemple, particulièrement parlant: De la correspondance échangée, au début du 5^e siècle, entre un homme et une femme de l'Église, Jean Chrysostome et Olympias, pourquoi seules les lettres du Père ont-elles été conservées ?..

²³ TERTULLIEN, *La toilette des femmes (De cultu feminarum)* I, 1-2, SC 173, 43-45 : « (...) *Evam te esse nescis? Vivit sententia Dei super sexum istum in hoc saeculo; vivat et reatus necesse est. Tu es diaboli janua* (...) ».

²⁴ PIERRE CHRYSOLOGUE, *Sermo* 79, 2, CCSL XXIV A, 484 : « (...) *mulier mali causa, peccati auctor, via mortis sepulchri titulus, inferni janua, lamenti necessitas tota.* »

²⁵ TERTULLIEN, *À son épouse*, II, VIII, 8, SC 273, 149.

²⁶ PIERRE CHRYSOLOGUE, *Sermo* 79, 2, CCSL XXIV A, 484.

et la femme, que Dieu unit, que la nature assemble, en leur donnant, par une admirable conformité, les mêmes gestes, les mêmes tâches. »²⁷

L'Évangile de Jean et la question de la femme

Il me semble que, dans l'Évangile de Jean, il serait en tout cas très difficile de trouver de quoi fonder la soumission de la femme par rapport à l'homme. Jean non seulement proclame une relation privilégiée de « *tout être humain* »²⁸ avec le Christ, mais il en fait découler pour « *tous* »²⁹ une égale dignité. Pour que soit réellement reçu le message de cette priorité de tout être humain en Christ, et comme s'il voulait rajuster une approche souvent faussée de l'humanité, il sous-entend, du début à la fin de son Évangile, par quantité d'indices, une valorisation de la femme dans sa relation avec le Christ : Déjà le premier signe de Jésus, aux noces de Cana, n'évoque pas une femme subordonnée à l'homme, mais plutôt une femme qui, la première, incite Jésus, avant l'heure, à « *manifester sa gloire* ». ³⁰ Quant à la femme de Samarie, ne reçoit-elle pas du Christ lui-même un statut premier et supérieur ? C'est elle qui reçoit la première révélation du Christ,³¹ et qui, avant les disciples hommes de Jésus, entreprend la toute première évangélisation ; elle est aussi la première, dans l'Évangile de Jean, à prendre la parole publiquement, sans se soumettre à la loi du silence et de la soumission, pour annoncer le Christ.³² À la fin de son Évangile, Jean rend encore témoignage à une femme, Marie de Magdala, invitée par le Ressuscité à ne pas rester dans son statut inférieur et second, mais à aller annoncer la résurrection à des hommes : Le Christ ressuscité fait de la femme la « médiatrice » entre lui et l'homme, comme si « l'ordre » de la nouvelle création avait aboli définitivement celui de la première.

Origène, le premier commentateur de l'Évangile de Jean de l'histoire de l'Église, a été attentif à cette primauté de la femme mise en évidence par l'Évangile : « *Donc, ici, une femme annonce aux Samaritains la bonne nouvelle du Christ et, à la fin des évangiles, la femme qui, avant tous les autres, a vu le Seigneur, raconte sa résurrection aux apôtres.* » ³³ Il apparaît dans le quatrième Évangile, et déjà pour ses premiers commentateurs, que la femme est non seulement dans une relation privilégiée avec le Christ, sans devoir laisser à l'homme la première place, mais encore qu'elle est elle-même souvent entre le Christ et l'homme, en surprenante contradiction avec

²⁷ PIERRE CHRYSOLOGUE, *Sermo 99*, sur Luc 13, 20-21, PL 52, 477-479.

²⁸ Cf. Jean 1, 9.

²⁹ Cf. Jean 1, 16.

³⁰ Cf. Jean 2, 1-11.

³¹ Cf. Jean 4, 26.

³² Cf. Jean 4, 29.

³³ ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean III, XIII*, 179 (Jean 4, 28-29), SC 222, Paris 1975, 133.

cet ordre hiérarchique encore couramment imposé, jusqu'à nos jours, comme étant l'ordre voulu par Dieu pour l'éternité. En outre, le Christ, dans l'Évangile de Jean, ne soumet à aucun moment la femme à l'ordre du silence et de la subordination. Nous avons constaté qu'elle y est toujours première, jamais repoussée au second rang, jamais réduite au silence, toujours mise en valeur par le Christ dans sa féminité. C'est elle qui prend des initiatives, l'invite à être présent, à agir, c'est elle encore qui, par la parole qui lui a été rendue dans sa relation avec lui, va transmettre aux « *autres* », aux hommes aussi, la présence et l'agir du Christ. Les premiers commentateurs de Jean, à la suite d'Origène, ont aussi remarqué cette priorité de la femme dans le quatrième Évangile, et, à travers leur exégèse, fidèles au message johannique, ils décrivent comment le Christ répond à la femme, la respecte dans toute son humanité, et l'incite à se déployer dans son identité nouvelle.

L'Évangile de Jean semble intégrer également la femme au ministère du Christ. La femme, représentée par la mère du Seigneur, par la Samaritaine ou encore par Marie de Magdala, est présente au début et à la fin du ministère terrestre du Christ, et elle y est à chaque fois expressément nommée en tant que femme, appelée « *femme* » par le Christ lui-même.³⁴ Dans la personne de la mère du Seigneur, la femme est à l'origine (Jean 2, 1-11) et à l'accomplissement de ce ministère (Jean 19, 25-27) ; dans les personnes de la Samaritaine³⁵ et de Marie de Magdala³⁶, elle y participe pleinement. De plus, elle se trouve aussi, au centre même de l'Évangile³⁷, lors du moment charnière de ce ministère, dans les personnes de Marthe et de Marie. Serait-il exagéré de dire que la femme représente, dans ce centre de l'Évangile qu'est le récit de Béthanie, le cœur même du message évangélique ? N'est-il pas surprenant d'y découvrir, d'un bout à l'autre de ce récit, des femmes de parole et d'action, participant activement au ministère du Christ, et un homme silencieux, soumis et passif, Lazare ?

Jean fait abonder, au centre de son Évangile, les signes qui mettent en lumière une relation privilégiée entre le Christ et la femme. Par exemple : Avant même que le Christ ait expliqué à ses disciples que c'est en le servant qu'ils trouveront la communion avec lui (Jean 12, 26), déjà une femme, Marthe, s'est mise à son service (Jean 12, 2)³⁸. Chez Jean, le verbe « *servir* »³⁹ apparaît pour la première fois pour relater cet agir de Marthe, au début du chapitre 12 (Jean 12, 2); pour la seconde et dernière fois, au chapitre 12 toujours (Jean 12, 26), ce même verbe sera utilisé par le Christ

³⁴ Cf. Jean 2, 4, Jean 4, 21, Jean 19, 26 et Jean 20, 15.

³⁵ Cf. Jean 4, 39-42, où il est spécifié que les paroles et le témoignage de la « *femme* » ont suscité la foi chez les gens de Samarie.

³⁶ Cf. Jean 20, 13-18 : Marie de Magdala est appelée « *femme* » par les anges et par Jésus avant d'être envoyée annoncer la Résurrection.

³⁷ CULLMANN, Oscar, *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel 1963, 147: « *Les paroles que Jésus prononce lors de la résurrection de Lazare (Jn11, 24s) constituent le centre de l'évangile* ».

³⁸ Cf. Jean 12, 2.

³⁹ *διακονεῖν*.

pour caractériser l’agir du disciple tel que son Maître le souhaite. Marthe est première dans le service, la “diaconie”. Autre signe : Avant même que le Christ « aime les siens qui sont dans le monde jusqu’à l’extrême »⁴⁰ en leur lavant les pieds, déjà une femme, Marie de Béthanie, avait exprimé son amour jusqu’à l’extrême envers son Seigneur en lui lavant les pieds de parfum et en les essuyant avec ses cheveux.⁴¹ Jean emploie le même verbe grec⁴² pour caractériser l’action de Marie et celle du Christ, la première fois pour relater le geste d’amour de la femme,⁴³ et la dernière fois pour relater le geste d’amour du Christ⁴⁴. C’est dans l’étonnement qu’on trouve, au cœur de l’évangile de Jean, une femme qui est première, puisqu’elle devance tous les autres disciples du Christ sur le chemin du service, et une autre femme, première elle aussi, puisqu’elle précède le Christ sur le chemin de l’amour.⁴⁵

L’exégèse patristique

Dans leur lecture du quatrième Évangile, les interprètes patristiques ont déjà été sensibles à ces signes qu’il recèle d’une anthropologie nouvelle. Cependant, leur approche de la question de la femme est aussi tributaire d’une tradition plus “androcentrique” que christocentrique et, dans leurs écrits, comme nous l’avons constaté, se retrouvent les deux courants que nous avons déjà suivis jusque dans les écrits bibliques ; chez eux, comme chez les auteurs bibliques, ces courants contradictoires sont entremêlés, et un même Père peut être représentatif de l’un comme de l’autre : Un Tertullien, par exemple, qui, comme nous l’avons vu plus haut, trouve les mots les plus violents pour condamner certains comportements féminins, parvient aussi à trouver, quand il écrit à son épouse, des exemples féminins pour l’enthousiasmer : « *C’est pour Dieu qu’elles sont belles, c’est pour Dieu qu’elles sont jeunes. C’est avec Lui qu’elles vivent, c’est avec Lui qu’elles s’entretiennent ; c’est de Lui seul qu’elles s’occupent jour et nuit. (...) Ainsi elles sont entrées en possession des biens éternels (...)* ».⁴⁶ De plus, les Pères, comme certains auteurs néo-testamentaires, s’expriment dans des catégories de leur temps, avec parfois, pour notre sensibilité actuelle, une certaine ambiguïté dualiste. Par exemple, selon Tertullien, les

⁴⁰ Cf. Jean 13, 1.

⁴¹ Cf. Jean 12, 3.

⁴² ἐκμάσσειν.

⁴³ Cf. Jean 11, 2 et Jean 12, 3.

⁴⁴ Cf. Jean 13, 5.

⁴⁵ MOURLON BEERNAERT, P., *Marthe, Marie et les autres*, 167, va dans le même sens : « *Est-il trop audacieux de dire que, dans la perspective johannique, le même geste qu’une femme de cœur, très proche de Jésus et l’ayant “compris”, a posé avec amour à son égard, Jésus va le reprendre pour ses disciples, peu après, un linge à la ceinture ?* ». Cf. aussi SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En mémoire d’elle*, 457-460, ainsi que ZUMSTEIN, J., « *Pourquoi s’intéresser à l’exégèse féministe ?* », 6.

⁴⁶ TERTULLIEN, *À son épouse*, I, IV, 4, SC 273, 105.

femmes vraiment belles sont celles qui ne se situent pas du côté de « la chair », mais du côté de « l'esprit ».⁴⁷

Origène, à la même époque que Tertullien, divise aussi l'humanité en deux catégories : « *Mâle véritablement est celui qui ignore le péché, lot de la fragilité féminine* ». ⁴⁸ La femme est donc symbole de faiblesse et de péché. Pour s'en sortir, la femme doit devenir "homme", « virile ». Il existe de nombreux témoignages des premiers siècles sur des femmes admirables -des femmes martyres aux "Mères" du désert- qui, plus fortes que le péché, sont devenues "viriles". Par contre, l'homme faible, dépendant du péché, est "féminin". "Chair" et "esprit", "féminin" et "masculin" ne sont rien d'autre que des métaphores qui expriment des réalités anthropologiques. Origène le dit très clairement : « *L'Écriture divine ne fait pas de distinction entre les hommes et les femmes selon le sexe. Car devant Dieu, il n'y a nulle différence de sexe, mais c'est par la différence des cœurs que se répartissent les hommes et les femmes. Combien appartiennent au sexe féminin qui, devant Dieu sont au nombre des hommes forts, et combien d'hommes doivent être rangés parmi les femmes molles et indolentes !* ». ⁴⁹ De telles métaphores, cependant, ne sont pas innocentes, car elles peuvent véhiculer, le plus souvent au niveau de l'inconscient, une division au niveau anthropologique. Comme Tertullien ou Origène, bien des Pères de l'Église, même en s'engageant pour une théologie résolument christocentrique, ne pourront pas se défaire entièrement d'une vision du monde malgré tout parfois dualiste, vision qui influencera leur approche de l'être humain. Souvent, malgré leur foi en l'unité voulue et réalisée par le Christ, ⁵⁰ "le serpent de Genèse 3" réussira à se glisser dans leur anthropologie pour diviser l'humanité.

En choisissant d'approfondir ce que Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Cyrille d'Alexandrie ont lu dans l'Évangile de Jean de l'identité féminine, j'espère découvrir des pistes pour dépasser le champ de tensions des affirmations contradictoires au sujet de la femme, et trouver, chez ces interprètes du quatrième Évangile à l'autorité incontestée, des éléments pour reconstruire une image de la femme à la lumière du Christ. Chez des Pères de l'Église connus surtout pour leur ambivalence à l'égard de la femme,⁵¹ et que nombre de théologiens considèrent, jusqu'à preuve du

⁴⁷ Par exemple, TERTULLIEN, *La toilette des femmes*, II, 3, 2-3, SC 173, 104-107.

⁴⁸ ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique*, I, 1, SC 286, 75, cité par VOGT, Kari, « "Männlichwerden" – Aspekte einer urchristlichen Anthropologie », *Concilium* 6 (1985), 437.

⁴⁹ ORIGÈNE, *Homélie sur Josué*, IX, 9, SC 71, 267.

⁵⁰ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique* XI, 112, 3, SC A 2bis, Paris 2004, 180, offre un bon exemple de cette foi en l'unité en reprenant l'affirmation de Gal. 3, 28 : « *Le Christ, entier pour ainsi dire, n'est pas partagé : il n'est ni barbare, ni juif, ni grec, ni homme, ni femme ; c'est l'être humain nouveau, l'être humain recréé par l'Esprit saint de Dieu* ».

⁵¹ CLARK, Elizabeth A., *Women in the Early Church*, Collegeville 1983, 15 : « *The most fitting word with which to describe the Church Fathers' attitude toward women is ambivalence.* »

contraire, comme misogynes,⁵² j'espère lire, en filigrane de leur exégèse johannique, des indications qui pourraient nous faire sortir du *statu quo* et faire avancer la recherche sur l'identité féminine chrétienne.

-Pourquoi, et comment, les Pères, dans leur "réception" de la question de la femme, ont-ils accueilli, indistinctement semble-t-il, la vision "révolutionnaire" de l'évangile et la vision empreinte de dualisme, répercutée déjà par certains écrits néo-testamentaires, qui continuait à influencer la pensée et les mœurs de leur temps ? En approfondissant ces questions, je chercherai à discerner aussi des éléments de réponse pour notre époque et notre théologie, elles aussi sous l'influence de courants qui s'entrechoquent, et, elles aussi, dans bien des domaines, en quête d'unité. Observer comment les premiers chrétiens ont fait face à ces questions qui sont actuellement les nôtres pourra nous aider, grâce à la distance qui nous sépare d'eux, à voir plus clairement comment nous-mêmes "naviguons" sur les différents courants, comment nous charrions, plus ou moins consciemment, toutes sortes d'idéologies dans nos lectures de la Bible et des Pères. Les Pères font partie des premiers témoins de la confrontation entre l'évangile et le monde, et ils sont les premiers artisans du dialogue entre une culture chrétienne et les cultures ambiantes. Dans ce processus d' "inculturation"⁵³, ils ont dû s'affronter à des problèmes complexes, et leur recherche de solutions, leurs expériences et leurs travaux peuvent encore nous être utiles face aux défis qui sont les nôtres.

Cheminement et méthode

Pour donner des limites claires à ma recherche, j'ai tout d'abord délimité le champ d'investigation aux écrits patristiques sur Jean 11, 1-45 et Jean 12,1-11. J'ai ensuite défini une unité de temps en choisissant des témoignages de la période s'étendant entre les deux Conciles de Nicée et Chalcédoine, ce qui permet aussi une plus grande cohésion théologique et

⁵² THRAEDE, Klaus, « Frau », *Reallexikon für Antike und Christentum* 8, Stuttgart 1972, 265, est très représentatif de ce jugement envers les Pères: « *Vorbehaltlich weiterer Erforschung und im Gegensatz zu allerlei beschönigender Darstellung so wie zu jenen, die der alten Kirche die Frauenbefreiung vindizieren, muss im Endergebnis, auch unter Würdigung unumgänglicher Einflüsse und vorgegebener Konflikte, dem frühen Christentum ein allgemeiner Rückzug vor dem Phänomen Frau samt einem Rückfall in schon von vorchristlichen Leben und Denken fast überwundene Entwicklungsstufen attestiert werden. Die 'Auseinandersetzung' hat in diesem Fall mit einem Sieg kirchlich approbierter Geschlechtsfeindlichkeit, bestenfalls in einem Waffenstillstand mit überständiger (antiker) Ethik auf Kosten der (antiken) Frauenemanzipation geendet, verbunden mit der Sanktionierung männlicher Überlegenheit in Haus und Gemeinde.* »

⁵³ Le terme d'"inculturation", même s'il est encore absent du dictionnaire, est préférable à celui d'acculturation dans le sens qu'il exprime mieux le fait que les Pères vivaient à l'intérieur des cultures ambiantes et c'est de l'intérieur qu'ils ont instauré un dialogue interculturel, mettant en évidence le spécifique de chaque culture et les intégrant les unes aux autres pour les enrichir réciproquement. L'acculturation, comprise dans le sens d'une adaptation, ne signifie pas assez la réciprocité, ainsi qu'un dialogue fécond.

anthropologique ; Origène, le premier grand commentateur de Jean, a donc été, pour cette recherche, mis de côté ; en outre, son commentaire sur Jean ne subsiste que sous une forme très fragmentaire ; cependant, son influence a été si grande qu'il était impossible de ne pas en tenir compte au cours de ce travail. J'ai dû me résoudre également à une unité de lieu, et je me suis arrêtée à l'Orient méditerranéen, avec Chrysostome et Théodore, les deux grands théologiens antiochiens, et l'Alexandrin Cyrille. Leur célèbre contemporain occidental, Augustin, avec ses *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, mériterait à lui seul une étude sur sa manière de comprendre la femme dans l'Évangile de Jean ; il n'aurait pas trouvé la place qui lui revient dans le présent travail. Une recherche comparative sur les approches orientale et occidentale de la question de la femme donnerait certainement des résultats très intéressants. Quant à l'unité d'action, elle a exigé de délimiter le champ d'investigation : C'est ainsi que la question du ministère féminin, question posée à l'Église et à la théologie depuis des siècles, n'a pu être qu'effleurée ; je n'ai pas voulu l'affronter "de plein fouet", mais, par le biais de ce qu'ont pu dire trois Pères de l'Église sur deux femmes de l'Évangile, j'ai essayé de mettre au jour des éléments d'une identité féminine chrétienne à partir de laquelle l'approfondissement du problème du ministère féminin, entre autres, pourra être poursuivi. En me basant sur le solide fondement johannique, mon but était de repérer, au-delà de l'ambivalence de certains écrits néo-testamentaires ou patristiques, quelques jalons d'une anthropologie chrétienne pleinement inclusive du féminin.

Pour rechercher les traces de l'anthropologie de Chrysostome, Théodore et Cyrille, je me suis d'abord mise à leur écoute. J'ai essayé de lire ce qu'ils ont dit de Marthe et de Marie sans a priori pour accueillir ce qu'ils ont eux-mêmes découvert dans l'Évangile. Je me suis laissé surprendre par leur propre écoute de la Parole. Lors de la reconstitution de leur approche des textes, j'ai dû faire face à de nombreuses difficultés techniques : Par exemple, les commentaires de Théodore et de Cyrille sur Jean 11, 1-45 et Jean 12, 1-11 ne subsistent plus que sous forme de fragments ; en outre, il n'existe pas de traduction en français à ce jour ; j'ai donc dû élaborer moi-même une version française des commentaires de Théodore et de Cyrille à partir de laquelle j'ai pu entreprendre mes recherches. Quant à la version française des homélie de Chrysostome sur Jean, faite au 19^e siècle par Jean Bareille pour accompagner le texte grec, elle est trop peu rigoureuse, et j'ai été obligée, pour Chrysostome aussi, de prendre la responsabilité d'en donner ma propre version en français. Ici, je dois ajouter que je me suis permis de traduire en français certaines citations de la littérature secondaire, soit du grec et du latin, soit encore de l'allemand, de l'anglais, de l'italien ou du roumain, et j'en assume l'entière responsabilité.

Avec ce travail, j'ai voulu découvrir quels pourraient être les fondements d'une identité féminine chrétienne. Je n'ai pas cherché de réponses ou de certitudes faciles, et la clarté reçue sur certaines questions n'a fait qu'intensifier l'ombre sur d'autres. En me mettant à l'écoute de ces interprètes de Jean, j'étais prête à me laisser mettre en mouvement vers des horizons encore inconnus. Leur exégèse est l'expression d'approches très

diverses de l'évangile en général et des femmes de l'évangile en particulier, et son exploration suscite des questions toujours nouvelles. En questionnant les Pères, nous découvrons à quel point la question de la femme reste une question ouverte, une question qui continue à nous être posée, à l'aube du troisième millénaire du christianisme.

JEAN CHRYSOSTOME

Prologue

Un ministère de prédicateur

En 386, Jean Chrysostome est ordonné prêtre à Antioche où il exercera, jusqu'à ce qu'il soit élu évêque de Constantinople en 397, un ministère extraordinairement fécond. Dès le premier jour, il s'engage avec ardeur dans un ministère de la Parole qu'il poursuivra à Constantinople et qui ne sera interrompu que par son exil. Son œuvre homilétique, immense, n'occupe pas moins de onze volumes de la Patrologie de Migne. La plupart de ses homélies, plus de 900 ont été répertoriées, datent de son ministère à Antioche.⁵⁴ Seize siècles plus tard, elles nous permettent de découvrir en quoi consistait son ministère dans cette grande ville de l'Empire où cohabitaient riches et pauvres, chrétiens, juifs et païens. Elles nous font connaître de l'intérieur la communauté chrétienne, une communauté représentative de la population d'Antioche avec ses disparités sociales,⁵⁵ ses différences culturelles, voire religieuses.⁵⁶ Le plus grand souci de Chrysostome prédicateur sera de transmettre à sa communauté ce que le christianisme a de spécifique, cherchant ainsi à rétablir dans l'unité la communauté chrétienne qui avait été blessée par un schisme et qui était menacée par des mouvements divergents.⁵⁷ Dans son désir d'unité, il « invite sa communauté à tendre une main fraternelle aux personnes qui ont été induites en erreur »⁵⁸. Il ne prêche pas uniquement pour des personnes profondément « enracinées » dans la foi chrétienne, mais pour des gens qui vivent dans un monde marqué par le pluralisme religieux et qui, par conséquent, cherchent à discerner le “*proprium*” chrétien et à le vivre.⁵⁹ Il

⁵⁴ Cf. BRÄNDLE, Rudolf, « Johannes Chrysostomus I », *RAC* 18, Stuttgart 1998, 464, et MAYER, Wendy, ALLEN, Pauline, *John Chrysostom*, London 2000, 7.

⁵⁵ Cf. BRÄNDLE, R., *Johannes Chrysostomus, Bischof, Reformator, Märtyrer*, Stuttgart 1999, 47-48.

⁵⁶ Cf. BRÄNDLE, R., *Johannes Chrysostomus*, 36-37.

⁵⁷ Cf. KELLY, John, *Golden Mouth, The story of John Chrysostom – ascetic, preacher, bishop*, London 1996, 11-13.

⁵⁸ BRÄNDLE, R., *Johannes Chrysostomus, Bischof, Reformator, Märtyrer*, Stuttgart 1999, 36.

⁵⁹ CHRYSOSTOME exprime souvent son souci d'une manière de vie chrétienne qui ne soit cause de scandale ni pour les Juifs, ni pour les Grecs, ni pour l'Église de Dieu ; cf. par exemple *Hom. Joh. LVII, PG* 59, 315-316, et in : BAREILLE, Jean, *Œuvres complètes de*

déclare souvent dans ses homélies combien il se considère responsable de sa communauté.⁶⁰

Afin de faire mieux connaître à la communauté antiochienne les fondements de la foi chrétienne, Chrysostome destinera son premier cycle de prédications à l'éclairer par rapport à l'anoméisme, un courant de pensée qui estimait pouvoir élucider les questions théologiques avec le seul recours de l'intelligence humaine, et qui considérait le Fils comme n'étant pas égal au Père, ce qui explique sa dénomination. Environ quatre ans plus tard, avec ses homélies sur l'Évangile de Jean, il poursuivra avec fermeté sur cette même lancée sa construction de l'unité et son combat contre différentes tendances hérétiques⁶¹, dont l'anoméisme.⁶² Ses homélies sur Jean 11 expriment ce souci et ce combat : Il y reprendra ses arguments contre l'anoméisme, déjà développés en 387 sur la base de Jean 11 dans l'une de ses *Homélies contre les Anoméiens*.⁶³ Pour notre recherche, il est intéressant de voir que, dans ces homélies séparées par un intervalle de 4 ans,⁶⁴ il a chaque fois recours à Marthe et à Marie pour expliquer à son auditoire comment comprendre le Christ en vérité et vivre la foi chrétienne de manière authentique : Parce qu'elles vivent leur relation au Christ avec toute leur faiblesse humaine, Marthe et Marie mettent en lumière le Christ qui vient à la rencontre de l'humanité dans sa faiblesse. Ainsi, grâce à ces deux femmes de l'Évangile de Jean, Chrysostome peut rappeler à sa communauté antiochienne l'essentiel de sa prédication : l'amour de Dieu pour l'humanité dans toutes ses composantes. Avant son grand cycle sur l'Évangile de Jean, composé de 88 homélies sur les 21 chapitres du quatrième évangile, Chrysostome aura déjà donné à sa communauté antiochienne des cycles de prédications sur la Genèse, sur les Psaumes, ainsi qu'un autre cycle de 90 homélies sur Matthieu.⁶⁵ Ce cycle de 88 homélies sur l'Évangile de Jean a été prêché très probablement de 391 à 392,⁶⁶ en tout cas au cœur de l'intense activité de prédicateur de Jean Chrysostome.⁶⁷

saint Jean Chrysostome – Homélies sur l'Évangile de Saint Jean, tome 14, Paris 1869, 112. (Par la suite, les références à l'édition de Bareille seront indiquées ainsi : (BAREILLE) t. 14, 112).

⁶⁰ BRÄNDLE, R., *Johannes Chrysostomus*, 45 : « *Dieses Bewusstsein der Verantwortung ist der tiefste Grund für den Eifer, mit dem er für die Einheit der Kirche streitet und die Gegner dieser Einheit, die in ihrem Glauben Irregeleiteten, auch die 'judaisierenden' Christen, so hart bekämpft.* »

⁶¹ Cf. FÖRSTER, Joachim, *Die Exegese des vierten Evangeliums in den Johannes-Homilien des Chrysostomus*, Diss. Univ.-Bibl. Berlin 1951, 186-187.

⁶² Cf. Par exemple, CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. III*, (BAREILLE) t. 13, 260, PG 59, 39 : « *Oui, nous avons à soutenir des luttes contre les ennemis de la vérité, contre ceux qui mettent tout en œuvre pour détruire la gloire du Fils de Dieu* ».

⁶³ Cf. CHRYSOSTOME, *Sur l'égalité du Père et du Fils*, *Homélie IX*, SC 396, 212-235.

⁶⁴ Cf. CHRYSOSTOME, *Sur l'égalité*, *Hom. IX*, SC 396, 216-234, et *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 179-181, PG 59, 351-352.

⁶⁵ Cf. BRÄNDLE, R., *Johannes Chrysostomus*, 46.

⁶⁶ Cf. FÖRSTER, J., *Die Exegese des vierten Evangeliums*, 13.

⁶⁷ Du ministère antiochien de Jean Chrysostome datent encore les *Homélies sur les Psaumes*, ainsi que *sur les Épîtres aux Romains, aux Corinthiens, à Timothée et à Tite, aux Hébreux* probablement, enfin son *Commentaire sur l'Épître aux Galates* ; cf. BRÄNDLE, R., « *Johannes Chrysostomus* », RAC 18, 464.

« *Je bondis de joie, comme dans un pâturage, quand j'explique l'Écriture* », ⁶⁸ s'exclame Jean Chrysostome. Cette joie est communicative : « *Ses auditrices et auditeurs le suivaient, enthousiasmés, et l'interrompaient à l'occasion avec de grands applaudissements.* » ⁶⁹ Le grand nombre de ses auditrices et auditeurs ⁷⁰, lectrices et lecteurs aussi ⁷¹, est là pour témoigner à quel point ses paroles touchent en profondeur. Femmes et hommes, pauvres et riches, viennent écouter ses homélies avec le désir de pouvoir incarner l'Évangile dans leur vie. ⁷² À Antioche, il prêche dans la plus grande église de la ville, souvent pendant deux heures d'affilée, sans se lasser -et sans lasser son auditoire. Ses homélies sont enregistrées par des sténographes qui transmettent à la postérité la plus grande œuvre homilétique de l'époque patristique. On comprend pourquoi, au 6^e siècle, il sera attribué au prédicateur « *bondissant de joie* » le qualificatif de « *Bouche d'Or* », *Chrysostomos* en grec. À ce don de la parole exceptionnel s'unit un don tout aussi exceptionnel pour pénétrer et commenter la Parole : Chrysostome « *cherche le sens historique des textes selon les principes de l'école antiochienne. Aucun autre Père n'a expliqué le texte sacré de manière à la fois si approfondie et si pratique, et, aujourd'hui encore, on lit ses homélies non seulement avec profit et plaisir, mais aussi souvent, du point de vue exégétique, avec un plein assentiment* » ⁷³. Voilà ce qu'on peut lire dans la patrologie d'Altaner et Stuiber. Quant à Hans Lietzmann, il confirme la préexcellence de ce « *prédicateur à la vocation d'exégète* » ⁷⁴ : « *Aucun prédicateur, avant ou après Jean, n'a éduqué à un degré si élevé ses auditeurs à une exégèse disciplinée de la Bible : Pendant les 12 ans de son activité antiochienne, il a traité, dans des cycles de prédications ininterrompus, la Genèse, un choix des Psaumes, les évangiles de Matthieu et de Jean, ainsi que la plupart des épîtres de Paul* ». ⁷⁵

Les auditrices et auditeurs des homélies sur Jean se lèvent de bonne heure deux fois par semaine ⁷⁶, chaque samedi et dimanche matin, pour venir écouter l'exégèse d'une péricope johannique que leur prédicateur leur demande d'avoir lue auparavant à la maison ; ⁷⁷ il souhaite aussi qu'ils

⁶⁸ CHRYSOSTOME cité sans plus de précisions par HAMMAN, Adalbert G., dans l'introduction de *Jean Chrysostome, La Conversion, Les Pères dans la foi*, Paris 1978, 11.

⁶⁹ BRÄNDLE, R., *Johannes Chrysostomus*, 44.

⁷⁰ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. III*, (BAREILLE) t.13, 257, PG 59, 37, commence ainsi sa 3^e Homélie sur Jean : « *Il est désormais inutile de vous exhorter à venir écouter avec zèle la Parole de Dieu, tant votre conduite témoigne d'empressement. Votre concours, votre attention évidente, l'émulation qui règne entre vous pour occuper l'intérieur de cette enceinte de manière à mieux entendre notre voix, votre persistance à demeurer à la même place jusqu'à la fin de ce théâtre spirituel, vos applaudissements et acclamations, tout en un mot témoigne de votre ferveur, de votre joie à écouter.* »

⁷¹ Ses homélies ont été en grande partie sténographiées et elles étaient lues loin à la ronde.

⁷² Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LIII*, (BAREILLE) t. 14, 80, PG 59, 295-296.

⁷³ ALTANER, Berthold, STUIBER, Alfred, *Patrologie*, Freiburg 1978, 324.

⁷⁴ LIETZMANN, Hans, *Geschichte der alten Kirche 4*, Berlin 1961, 105.

⁷⁵ LIETZMANN, Hans, *Geschichte der alten Kirche 4*, Berlin 1961, 105.

⁷⁶ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXV*, (BAREILLE) t. 13, 443, PG 59, 147.

⁷⁷ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XI*, (BAREILLE) t. 13, 324, PG 59, 77.

partagent avec leur entourage ce qu'ils auront reçu au cours de l'homélie.⁷⁸ Avec son « *exégèse disciplinée de la Bible* », il voudrait les rendre responsables de leur foi, les rendre capables d'en prouver la valeur irréfutable face aux questions et aux critiques⁷⁹ soulevées par leurs concitoyens païens ou juifs, voire par leurs coreligionnaires hérétiques⁸⁰. « *Les paroles de l'Écriture sont des armes spirituelles. Si nous ne savons pas les préparer (...), le moment venu de combattre pour la vérité, nous nous trouvons sans force et nous nous couvrons de ridicule, soit aux yeux des Grecs, soit aux yeux des Juifs, soit aux yeux des hérétiques.* »⁸¹

L'exégèse de Chrysostome est significative de la tradition antiochienne : Il approfondit le sens historique jusqu'à y trouver le sens spirituel qu'il recèle.⁸² Il part du texte dans sa littéralité pour l'ouvrir sur Dieu, pour lui donner une perspective eschatologique. Le but qu'il recherche avec chacune de ses homélie, est de faire découvrir à son auditoire comment la réalité la plus concrète, la plus insignifiante pour un regard superficiel, est porteuse, en profondeur, d'une réalité spirituelle. Cette démarche exégétique représentative de "l'école antiochienne"⁸³, la « *theoria* », se reflète aussi dans chacune de ses homélie sur Jean : « *Il cherche à faire ressortir, des paroles et des images de l'Écriture sainte, le sens plus profond, mystique,*

⁷⁸ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. III*, (BAREILLE) t. 13, 258, PG 59, 38.

⁷⁹ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XVII*, (BAREILLE) t. 13, 380-383, PG 59, 112-114.

⁸⁰ Il s'agit, entre autres, des anoméens, des messaliens, des marcionites, des gnostiques, des monarchianistes ; cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XL*, (BAREILLE) t. 13, 591, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 181, *Hom. Joh. LXIV*, (BAREILLE) t. 14, 187, *Hom. Joh. LXVI*, (BAREILLE) t. 14, 212-214, etc.

⁸¹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXX*, (BAREILLE) t. 13, 389, PG 59, 174-175.

⁸² Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XV*, (BAREILLE) t. 13, 356, *Hom. Joh. XXI*, (BAREILLE) t. 13, 408 ou encore *Hom. Joh. XLI*, (BAREILLE) t. 13, 593.

⁸³ "L'école antiochienne" se distingue de "l'école d'Alexandrie" par une exégèse basée sur le sens littéral et historique, une méthode d'analyse développée par Diodore, le maître de Chrysostome et de Théodore de Mopsueste, et qu'il nomme « *θεωρία* » pour la différencier de l'« *ἀλληγορία* », méthode qui serait davantage celle de "l'école d'Alexandrie" et qui consiste à interpréter le sens littéral comme un renvoi à des réalités supérieures. L'opposition entre une "école d'Antioche" et une "école d'Alexandrie", la première se cantonnant à une exégèse philologique et historique au détriment d'un sens plus profond, la seconde se perdant dans l'allégorèse en faisant peu de cas de la valeur philologique du texte, est de plus en plus contestée ; cf. à ce sujet, par exemple, FÖRSTER, J., *Die Exegese*, 176-184, et, plus récemment, DROBNER, Hubertus, *Les Pères de l'Église*, Paris 1999, 347, et VICIANO, Albert, « Das formale Verfahren der antiochenischen Schriftauslegung », *JbAC Erg.-Bd.* 23, 1996, 370-405. Il est vrai que Chrysostome et Théodore de Mopsueste, comme leur maître Diodore, « rejettent l'allégorie qui ne se sert du texte que comme d'un tremplin pour des interprétations artificielles », (FÖRSTER, J., *Die Exegese*, 182), mais ils savent l'employer quand elle est au service du texte. Pour sa part, Cyrille d'Alexandrie partagera avec les exégètes antiochiens une même exigence de respect du texte, et il aura volontiers recours à la méthode exégétique de Théodore de Mopsueste qu'il estimait pour élaborer son Commentaire sur Jean. Chrysostome, représentant de "l'école d'Antioche", et Cyrille, « héritier de la tradition exégétique de l'Église d'Alexandrie », (DE MARGERIE, Bertrand, *Introduction à l'histoire de l'exégèse, 1. Les Pères grecs et orientaux*, 271), ont en tout cas en commun le souci premier d'une « *θεωρία* » qui « regarde vers le mystère du Christ », selon la formule de Cyrille dans un fragment sur 2 Co 3, 13, (PUSEY, t. III, 336) ; cf. DE MARGERIE, B., *op. cit.*, 273.

que Dieu a revêtu d'un langage humain, concret, humble ». ⁸⁴ La découverte de ce « *sens mystique* », c'est-à-dire d'une présence cachée du divin au cœur du langage humain, n'est pas sans conséquence pour l'auditoire de Chrysostome : Il prend conscience que sa propre réalité peut être vue autrement, qu'il peut y « voir » Dieu, et que sa vie peut être vécue en relation avec le divin. Par conséquent, l'essentiel pour Chrysostome sera d'abord d'emmener son auditoire dans une recherche de cette présence de Dieu que recèle la réalité « *humaine et concrète* », et d'apporter aux personnes qui le suivent dans son exégèse des éléments utiles pour les aider à vivre la vie quotidienne dans cette perspective nouvelle ; c'est pourquoi son exégèse a « *une forte orientation éthique* » ⁸⁵.

Ce « *prédicateur à la vocation d'exégète* », comme le qualifie Lietzmann, a donc tout autant une vocation de pasteur, un pasteur qu'aucun problème spirituel, moral, social, voire politique ⁸⁶, ne laisse indifférent. Ses homélies sont toutes porteuses d'un message biblique appliqué à une situation concrète. Pour lui, prêcher l'Écriture à sa communauté est le meilleur des remèdes, et pour elle, dans sa prédication, il « *prépare des remèdes qui surpassent tous ceux que les meilleurs médecins peuvent employer* » ⁸⁷. Il dira à sa communauté : « *Nous mettons tout en œuvre, vous exhortant, (...), vous louant, pour vous faire opérer votre salut* ». ⁸⁸ Toute personne humaine peut y trouver une thérapie pour ses blessures. ⁸⁹ Les différentes situations humaines auxquelles il cherche à apporter un remède tiré de la Bible ⁹⁰ n'ont pas changé fondamentalement depuis l'époque où Chrysostome prêchait pour la population d'Antioche. Aussi, ce n'est pas seulement « *du point de vue exégétique* » ⁹¹ qu'on peut adhérer pleinement aujourd'hui encore au contenu de ses homélies, mais encore du point de vue pratique de la vie quotidienne dans les domaines les plus divers.

Le cœur de la prédication chrysostomienne

La « *theoria* », cette interprétation du texte qui consiste à discerner le sens spirituel caché dans le sens historique, n'est donc pas seulement une démarche exégétique, mais une quête du sens qui peut s'incarner dans la vie concrète de tout croyant. C'est peut-être cette démarche exégétique qui a permis à Chrysostome de rester actuel jusqu'à nos jours. Notre prédicateur

⁸⁴ FÖRSTER, J., *Die Exegese*, 182.

⁸⁵ BRÄNDLE, R., « Johannes Chrysostomus », *RAC* 18, 466.

⁸⁶ Cf. par exemple, BRÄNDLE, R., *Johannes Chrysostomus*, 40-42, sur l'engagement politique de Chrysostome lors de la crise de 387 tel qu'il s'exprime dans ses *Homélies sur les statues*.

⁸⁷ CHRYSOSTOME, *De Poenitentia, Hom. VIII, PG* 49, 340, *La Conversion*, 141-142.

⁸⁸ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XIV*, (BAREILLE) t. 14, 355, *PG* 59, 96.

⁸⁹ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XIV*, (BAREILLE) t. 14, 355, *PG* 59, 96.

⁹⁰ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXXVII*, (BAREILLE) t. 14, 546, *PG* 59, 211-212.

⁹¹ Cf. ALTANER, B., STUIBER, A., *Patrologie*, Freiburg 1978, 324.

est convaincu d'une présence cachée de Dieu dans chaque parole de la Bible, même dans celles qui semblent les plus humbles. Sa responsabilité de prédicateur est de la faire voir à son auditoire. Les textes les plus humbles recèlent en réalité la Parole de Dieu, comme l'être humain le plus humble recèle en profondeur le Christ. Il s'agira donc d'aller à la recherche de ce « *trésor caché en profondeur* » dans les saintes Écritures comme dans chaque être humain.⁹² Dans presque chacune de ses homélies -c'est donc aussi le cas pour ses homélies sur Jean- Chrysostome s'efforce de révéler à son auditoire cette présence du Christ en toute personne humaine. Avec régularité et persistance, il a recours explicitement ou implicitement à Matthieu 25, 31-46⁹³ pour rendre les personnes qui l'écoutent attentives à la présence mystérieuse, « *mystique* »⁹⁴, du Christ lui-même en chacun « *des plus petits de ses frères* », (cf. Matthieu 25, 40). En témoignant du respect et de la compassion aux membres les plus démunis de la société, la personne croyante vénère donc le Christ lui-même ; en allant à la rencontre des plus pauvres dans leurs situations de vie les plus inhumaines, c'est le Christ lui-même qu'elle y rencontre. Chrysostome, dans sa 60^e *Homélie sur Jean*, adresse un vibrant appel à aller à la rencontre de cette présence cachée du Christ là où on ne penserait pas la trouver, en faisant œuvre de miséricorde envers les personnes les plus humbles : « *Car, dit (le Christ), ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits, c'est à moi que vous l'avez fait. Puisque nous savons que là gît un trésor caché, revenons-y sans cesse, dirigeons nos entreprises de ce côté (...). Fréquentons-les assidûment. Consacrons-leur le temps que nous perdrons sur la place publique, nous gagnerons leur cœur et nous augmenterons notre propre joie (...).* »⁹⁵

Avec ce rappel incessant des paroles du Christ selon Matthieu 25, 31-46⁹⁶, Chrysostome apporte à sa communauté un grand souffle à la fois éthique et mystique ; il lui fait découvrir toujours plus l'unité cachée entre le Christ et les plus petits⁹⁷, mais aussi l'unité mystérieuse entre l'eschatologie et la vie quotidienne⁹⁸. Il est frappant de constater que Chrysostome, dans ses

⁹² Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XLI*, (BAREILLE) t.13, 593, PG 59, 235, pour ce trésor caché dans les saintes Écritures, et *Hom. Joh. LX*, (BAREILLE) t. 14, 150, PG 59, 336, pour ce trésor caché en tout être humain.

⁹³ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LX*, (BAREILLE) t. 14, 143-144, PG 59, 332 : « *Ne l'entends-tu pas te dire avec force chaque jour : 'Vous m'avez-vu affamé et vous ne m'avez pas nourri' ? (...) Chaque jour, avec insistance, il te rappelle cela. -Mais je l'ai nourri, dira-t-on. -Quand et pendant combien de jours ? Dix, vingt ? Il ne veut pas ce temps seulement, mais tout le temps de ta vie sur terre.* »

⁹⁴ Comme la recherche de la présence de Dieu cachée dans le texte conduit à une exégèse « *mystique* », (cf. FÖRSTER, J., *Die Exegese*, 176), la recherche de la présence du Christ dans l'être humain le plus humble conduit à une éthique « *mystique* ».

⁹⁵ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LX*, (BAREILLE) t. 14, 150, PG 59, 336.

⁹⁶ Pour la signification considérable de Matthieu 25, 31-46 dans l'œuvre de Chrysostome, cf. BRÄNDLE, R., *Matth. 25, 31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos*, Tübingen 1979, 3, 73-74 et 280-282.

⁹⁷ BRÄNDLE, R., *Matth. 25, 31-46*, 329 : « (...) le Seigneur élevé est présent dans tous les chrétiens, dans tous les êtres humains qui souffrent. »

⁹⁸ BRÄNDLE, R., *Matth. 25, 31-46*, 279, met bien en évidence comment Chrysostome rend le Christ présent dans les plus faibles de la société et, par conséquent, dans la réalité

homélies sur Jean, place toujours ses références à Matthieu 25, 31-46 dans une perspective eschatologique, étant fidèle en cela au texte même de Matthieu.⁹⁹ Par exemple, dans sa 85^e *Homélie sur Jean*, il dit que celles et ceux qui auront revêtu le Christ dans sa nudité durant leur vie sur terre seront eux aussi revêtus de lumière lors de la résurrection.¹⁰⁰ Souvent aussi, il fait référence aux paroles du Christ en Matthieu 25, 31-46 pour signifier l'eschatologie déjà réalisée, la présence du Christ dans l'ici et le maintenant, comme dans sa 59^e *Homélie sur Jean* où il expose comment il est possible de partager avec le Christ sa vie quotidienne : « **Quiconque invite maintenant le Christ dans sa maison (...) recevra une grande bénédiction : Venez, dira-t-il, les bénis de mon Père (...)** ».¹⁰¹ La personne qui aime le Christ dans les plus petits rend le Christ présent dans le quotidien et crée un lien indestructible entre la vie présente et la vie future¹⁰² ; et, ce qui est essentiel pour Chrysostome, elle rend déjà actuelles la lumière, la joie, la paix eschatologiques dans cette vie, dans ce monde. Un tel amour « **rend douce la vie présente** ».¹⁰³

Avec Matthieu 25, 31-46, Chrysostome s'adresse à chaque membre de la communauté : les femmes et les hommes, les plus pauvres comme les plus riches¹⁰⁴, les esclaves comme leurs maîtres, toute personne peut vivre déjà dans son existence actuelle la rencontre avec le Christ mystérieusement présent dans le plus petit de ses frères. En plus de l'unité réalisée entre vie présente et vie future, ces paroles matthéennes du Christ permettent à Chrysostome de mettre toujours à nouveau en évidence l'unité profonde entre l'engagement éthique et la vie mystique -avec sa dimension sacramentelle-, ainsi que l'unité des différents membres du Corps du Christ, une unité qui est comme le cœur de toute sa théologie : « **Tout fidèle (...), dès qu'il est dans le dénuement, qu'il souffre la faim, qu'il n'a ni vêtement ni demeure, le Christ veut qu'il jouisse de toute cette sollicitude, car le baptême et la communion aux saints mystères font de lui un frère.** »¹⁰⁵ En s'appuyant sur Matthieu 25, 31-46, Chrysostome fait encore

quotidienne des croyants : La manière de s'exprimer du prédicateur d'Antioche atteint son auditoire dans sa vie actuelle et « *ne lui laisse aucune possibilité de mettre une distance entre l'être humain qui est en train de souffrir de la faim et le Christ. L'affamé est réellement le Christ. (Il y a une) relation très étroite, pour ne pas dire (une) identité, entre le Ressuscité et l'être humain en détresse. (...) Chrysostome fait entrer directement le message de Matth. 25, 31-46 dans le quotidien de ses auditeurs. Devant ta porte se trouve un mendiant, sur la place un invalide, tu entends la plainte des affamés – Le Christ vient à ta rencontre dans ces êtres humains* ».

⁹⁹ Cf. par exemple, *Hom. Joh. LIX*, (BAREILLE) t. 14, 135 ; *Hom. Joh. LX*, (BAREILLE) t. 14, 150 ; *Hom. Joh. LXXIV*, (BAREILLE) t. 14, 276-277 ; *Hom. Joh. LXXVII*, (BAREILLE) t. 14, 305-307 ; *Hom. Joh. LXXXV*, (BAREILLE) t. 14, 393-396.

¹⁰⁰ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXXXV*, (BAREILLE) t. 14, 396, PG 59, 467-468.

¹⁰¹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LIX*, (BAREILLE) t. 14, 135, PG 59, 328.

¹⁰² Cf. par exemple, *Hom. Joh. LXXIV*, (BAREILLE) t. 14, 276-277, PG 59, 404.

¹⁰³ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXXVII*, (BAREILLE) t. 14, 307, PG 59, 420.

¹⁰⁴ Cf. par exemple, *Hom. Joh. LXXIV*, (BAREILLE) t. 14, 276-277, PG 59, 404 : « *Nous ne sommes pas plus pauvres que cette veuve qui, en donnant deux oboles, donna plus que tous.* »

¹⁰⁵ CHRYSOSTOME, *Hom. Matt. LXXIX*, (BAREILLE) t. 13, 101-102.

découvrir à sa communauté l'unité mystérieuse qui unit entre eux tous les croyants, indépendamment du statut social ou du genre qui est le leur.

Chrysostome, dans une homélie sur Matthieu, se base sur l'exemple des femmes qui vont embaumer le corps de Jésus, pour inviter les fidèles à discerner la présence du Christ dans l'être humain le plus démuné : « *Vois-tu le courage des femmes ? Vois-tu la force de leur amour ? Vois-tu leur grandeur d'âme qui ne recule ni devant la dépense ni devant la mort ? Imitons ces femmes, nous les hommes ; ne délaissions pas Jésus dans les épreuves. Elles donnent généreusement leur bien pour l'honorer jusque dans la mort, au péril de leur propre vie ; et nous, je ne crains pas de le redire, nous ne soulageons pas sa faim, nous ne couvrons pas sa nudité, nous passons à côté de lui quand nous le rencontrons demandant l'aumône. (...). Quand nous donnons, c'est comme si nous donnions au Christ lui-même.* »¹⁰⁶ Dans cette communauté nouvelle suggérée par Chrysostome, la femme peut être forte de son amour pour le Christ, le pauvre peut être riche de son amour pour le Christ, l'esclave libéré de ses chaînes dans son amour pour le Christ... Ce qui donne sa dignité véritable à toute personne humaine, c'est la relation qu'elle aura avec le Christ. Sur la base de ce critère paradoxal, les femmes ne sont pas inférieures aux hommes dans ce qu'on appelle traditionnellement « l'administration du sacrement du frère » !¹⁰⁷ Chrysostome ira même jusqu'à affirmer que la personne qui agit avec amour envers l'un des plus petits de ses frères et sœurs est, par un tel acte, investie d'une dignité sacramentelle, à l'égal du prêtre : « *Comme le prêtre qui se tient à l'autel invoque l'Esprit Saint, toi aussi tu invoques l'Esprit, non pas avec des paroles, mais avec des actes.* »¹⁰⁸

À travers son usage et son interprétation de Matthieu 25, 31-46, Chrysostome laisse transparaître -nous venons de nous en apercevoir- une égale dignité de l'homme et de la femme. Cette vision de l'humanité renouvelée par la présence du Christ va sous-tendre toute l'exégèse de Chrysostome, ses homélies sur Jean également.¹⁰⁹ Il y rappelle toujours à nouveau comment le Christ est présent actuellement dans la vie du monde, d'une présence à la fois mystérieuse et réelle pour toute personne qui vit avec lui une relation dans la foi.¹¹⁰ Nous retrouvons sans cesse dans son œuvre l'appel à discerner le Christ en tout être humain et à aimer les plus nécessaires comme le Christ lui-même, ainsi que son corollaire qui sous-entend ou affirme, en Christ, une valeur identique, un honneur égal pour la femme¹¹¹ et pour l'homme. Il est indéniable que ce message garde jusqu'à

¹⁰⁶ CHRYSOSTOME, *Hom. Matt. LXXXVIII*, (BAREILLE) t. 13, 204-205.

¹⁰⁷ Cf. à ce sujet, RITTER, Adolf Martin, *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit*, Göttingen 1972, 106-108.

¹⁰⁸ CHRYSOSTOME, *In Ep. II ad Cor. Hom. XX*, 3, PG 61, 540.

¹⁰⁹ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XV*, (BAREILLE) t. 13, 363, PG 59, 101-102.

¹¹⁰ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LIX*, (BAREILLE) t. 14, 134-135, PG 59, 327-328.

¹¹¹ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, V, 190-207, SC 433, 269, où le Christ s'adresse à la femme : « *Ève t'a soumise aux ordres de l'homme ; eh bien moi, je te donne un honneur égal, non seulement à celui de l'homme, mais encore à celui*

aujourd'hui la même urgence et la même intensité qu'au temps de Chrysostome, non seulement parce qu'il vient conférer une valeur inaliénable à l'être humain, mais aussi parce qu'il nous pourvoit d'une lumière inattendue sur l'identité de la femme, en laquelle Chrysostome distingue, tout comme chez l'homme, une dignité nouvelle : qu'elle soit l'une des plus petites des frères et sœurs du Christ, selon Matthieu 25, 40, ou qu'elle soit « *prêtre* »¹¹², elle a été investie d'une identité christique¹¹³.

Une transformation du monde

Dans sa prédication inspirée de Matthieu 25, 31-46, Chrysostome s'exprime avec force contre certaines femmes qui se couvrent d'ornements précieux alors que certains de leurs frères et sœurs en humanité n'ont pas même de quoi couvrir leur nudité. Au cours des siècles, de toutes les affirmations de notre prédicateur concernant la femme, c'est ces critiques surtout qui ont été relevées. Comment situer plus justement la femme au cœur de la prédication chrysostomienne ? Sommes-nous tenus d'élargir à toutes les femmes ces exhortations bien ciblées de Chrysostome -qui, en fait, s'en prend bien souvent aux hommes également, voire aux pauvres qui, à ses yeux, ne sont jamais assez pauvres pour se permettre de ne pas exercer la miséricorde envers plus petit qu'eux-mêmes- et sommes-nous obligés d'en rester, sur la base de telles critiques, à une image négative de la femme ? Chrysostome a-t-il vraiment eu l'intention de la réduire à cet être humain qui n'a pas d'autre préoccupation que le luxe et « *qui s'enivre de richesses* » ?¹¹⁴

Si on limite la pensée de Chrysostome à une simple éthique, on limite du même coup sa pensée sur la femme ; cette tendance se retrouve souvent chez les patrologues allemands et anglo-saxons de la deuxième moitié du 20^e siècle.¹¹⁵ Quelques-uns n'ont lu chez Chrysostome qu'une parénèse très

des anges eux-mêmes, si tu y consens ! Elle t'a privée de la vie présente ; mais moi, je t'accorde même la vie à venir, qui ne connaît ni vieillesse ni mort et qui est pleine de mille biens. (...). Le Christ nous a promis une vie d'où se sont enfuis douleurs, chagrins, gémissements, et il nous accordera le royaume des cieux. Car il dit : 'Venez les bénis de mon Père, recevez en héritage le royaume qui a été préparé pour vous depuis la fondation du monde. Car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger (...)'. »

¹¹² Cf. à ce sujet, BRÄNDLE, R., *Matth. 25, 31-46*, 291-299.

¹¹³ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, V, 187-207, SC 433, 268.

¹¹⁴ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LIX*, (BAREILLE) t. 14, 134-35, PG 59, 327-328. Il faut tenir compte à ce sujet que Chrysostome s'adresse le plus souvent autant aux hommes qu'aux femmes, à l'être humain en général ; cf. par exemple, *Hom. Joh. LIX*, (BAREILLE) t. 14, 134, PG 59, 326-327 : « *Ô humain, est-ce pour cela que tu as été mis au monde ? N'as-tu été fait humain que pour travailler à ces mines et ramasser de l'or ? Ce n'est pas dans ce but que tu as été créé à l'image (de Dieu), mais pour son bonheur et pour que tu obtiennes les biens à venir.* »

¹¹⁵ THRAEDE, Klaus, « Frau », *RAC* 8, 1972, 248-249, est très significatif de cette tendance qui fixe toute la pensée de Chrysostome sur la femme à partir de quelques citations, sans les situer dans leur contexte précis, et surtout sans tenir compte d'autres affirmations qui révéleraient la véritable profondeur de la pensée de Chrysostome : « *Joh.*

réductrice, aux exigences irréalistes et ennemies de la vie. Selon eux, Chrysostome attendrait de la femme chrétienne une ascèse totale, le renoncement à tout plaisir charnel ; il serait un adversaire acharné de la sexualité¹¹⁶ -par conséquent de la femme-, un Père de l'Église austère¹¹⁷, hostile au bonheur, et qui voudrait transformer chaque femme en moniale¹¹⁸ ou, au moins, avec une rigidité impitoyable, en épouse soumise à son mari¹¹⁹... En réalité, le critère de Chrysostome n'est pas l'ascèse, mais la miséricorde¹²⁰, ce n'est pas non plus la soumission, mais l'amour¹²¹. Pour lui, il n'est pas de plus grand bonheur que d'être marié, d'avoir une femme, des enfants.¹²² Il a en très haute estime la relation sexuelle qui unit l'homme à sa femme, puisqu'il la compare à la relation qui unit le Père au Fils¹²³, ou encore, reprenant la comparaison d'Ephésiens 5, 29, il y voit l'amour qui unit le Christ à l'Église.¹²⁴ Ce qu'il ne peut pas admettre, c'est le manque de

Chrysostomus will wissen, es sei 'von Anfang an' so gewesen, dass dem Manne die Politik, der Frau die Hauswirtschaft zufalle (regul fem. 5 ; vgl. Ep. 170). Dabei wird, wie anthropologisch die Unterlegenheit, so ethisch die Gehorsampflicht der Frau gegen den Gatten vorausgesetzt ».

¹¹⁶ Par exemple, DASSMANN, Ernst, « Als Mann und Frau erschuf er sie », *Panchaia*, *JbAC Erg.Bd.* 22, 1995, 52, dans son approche de Chrysostome marquée par la pensée occidentale, retient exclusivement l'amalgame qu'il observe entre "le péché originel" et la sexualité, à partir de quelques passages de l'œuvre de Chrysostome.

¹¹⁷ Significative de cette tendance qu'on trouve particulièrement chez les patrologues anglo-saxons est, par exemple, la traduction faite par BROWN, Peter, *The Body and Society – Men, Women and sexual renunciation in early Christianity*, London 1989, 311, « an austere life-style », de CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. 46, 4*, (BAREILLE) 12, 304, qui utilise le terme grec de « ἐπιείκεια ». Avec ce terme, loin d'évoquer « un style de vie austère », Chrysostome veut signifier des relations sociales justes et équitables, empreintes de douceur et de miséricorde, « éclairées par l'amour chrétien », pour reprendre l'explication de ROMILLY, Jacqueline, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris 1979, 314.

¹¹⁸ Par exemple, THRAEDE, Klaus, « Frau », *RAC* 8, 247, réduit la pensée de Chrysostome sur la femme à l'exigence de l'ascèse.

¹¹⁹ Par exemple, THRAEDE, Klaus, « Frau », *RAC* 8, 249. Pour contre-balancer les affirmations de Thraede sur la soumission de la femme selon Chrysostome, voir l'analyse approfondie de RITTER, A. M., *Charisma*, 88-89.

¹²⁰ CHRYSOSTOME, *In Matth. Hom. LXXVII*, (BAREILLE) t. 13, 84-88, PG 58, 709.

¹²¹ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *In Ep. ad Eph. Hom. XX*, PG 62, 137 : « *Εἶδες μέτρον ὑπακοῆς; Ἄκουσον καὶ μέτρον ἀγάπης* ».

¹²² CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. XXXVII*, (BAREILLE) t. 12, 208, PG 57, 428.

¹²³ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *In Ep. ad Eph. Hom. XX*, PG 62, 140-142 : La relation sexuelle, corporelle, charnelle, entre l'homme et la femme, est comparée, avec audace, à la relation qui unit le Père et le Fils. Chrysostome insiste : Il ne s'agit pas d'abord pour l'homme et la femme de devenir un seul esprit, une seule âme, mais une seule chair.

¹²⁴ KELLY, John, *Golden Mouth, The Story of John Chrysostom Ascetic, Preacher, Bishop*, London 1996, 46, a une vision très différente : Se basant uniquement sur un écrit de jeunesse de Chrysostome, *Sur la Virginité*, il affirme que Chrysostome « *interprète de manière perverse 1 Cor. 7, 5* » : « *One would not expect a positive evaluation of sexuality from a Christian writer of this period, but the view John takes here (he was to modify it somewhat in later pronouncements) is almost wholly negative.* » Pourquoi donner, à partir d'une seule œuvre de jeunesse dédiée à un certain public, un résumé si sommaire de toute la pensée de Chrysostome à ce sujet, en indiquant seulement entre parenthèses qu'il aurait, par la suite, modifié quelque peu sa pensée ? Pour rééquilibrer cette approche excessivement critique de la sexualité selon Chrysostome, il serait important de la confronter, par exemple, à la recherche de MILITELLO, Concetta, *La concezione teologica del femminile secondo*

miséricorde, l'égoïsme ; et ce manque peut se trouver tout autant chez les moines¹²⁵ que chez les gens mariés, chez les pauvres¹²⁶ comme chez les riches. En outre, les remarques de Chrysostome sur l'ascèse sont à replacer dans le contexte politique et ecclésial d'Antioche,¹²⁷ de même que dans le contexte socio-culturel et religieux contemporain où elle était considérée comme l'idéal à atteindre, et où les personnes qui semblaient avoir réussi à dominer "la chair" étaient estimées comme des héros. Dans ce sens, les moines jouissaient de la plus grande admiration au sein de la communauté antiochienne. Chrysostome, bien conscient de cette admiration, la reprend pour la mettre au service de son message : il ne se lasse pas de rappeler à sa communauté, enthousiasmée par les prouesses des ascètes, que la seule véritable ascèse est l'amour. Dans une telle perspective, ce qui révolte Chrysostome chez la femme ornée de chaînes d'or, c'est que ces chaînes sont l'indice d'un manque de libération véritable, d'une absence d'amour, d'une pauvreté humaine et spirituelle. Ce n'est pas la personne humaine qu'il rejette, c'est le manque d'humanité que trahit son comportement.

Peter Brown, un théologien pourtant particulièrement critique en ce qui concerne la vision chrysostomienne sur la femme, fait la même constatation : « *Dans la Grande église d'Antioche, Jean se voyait lui-même surtout comme 'l'ambassadeur d'une autre cité...l'ambassadeur des pauvres' (De elemosyna I, P. G. 51, 261). C'est une erreur de perspective sérieuse de le voir seulement comme le prédicateur du contrôle sexuel. Dans une série de sermons sur l'Évangile de Saint Matthieu, il aborde à quarante reprises la question des actes de miséricorde, à treize reprises le statut des pauvres, trente fois l'avarice, et vingt fois l'abus des richesses* ». ¹²⁸ Dès lors, quelle pourrait être la juste perspective dans laquelle situer le message de Chrysostome sur la femme ? Déjà, nous avons vu comment, à partir de Matthieu 25, 31-46, Chrysostome peut envisager pour elle une identité nouvelle. Mais, il nous reste à la dégager encore de cette « *erreur de perspective* » qui nous empêche de discerner les bases théologiques du féminin chez Chrysostome dans toute leur ampleur. Pour ma part, c'est une remarque fondamentale de Rudolf Brändle, dans son livre, *Matth. 25, 31-46 im Werk des Johannes Chrysostomus*, qui m'a aidée à trouver la perspective adéquate : « *L'idée directrice la plus significative et qui est le plus directement liée à Matth. 25, 31-46 est celle de la Passio et de la Redemptio continuata. Elle constitue le proprium de l'interprétation de Chrysostome qu'on ne retrouve chez aucun autre Père de l'Église*

Giovanni Crisostomo, Palermo 1980 ; elle remarque, par exemple, à propos d'un autre écrit de jeunesse de Chrysostome, *À une jeune veuve* : « *Sul testo in questione potrebbe cogliersi un residuo di sfiducia nel matrimonio stesso. Ma a fianco di questa preoccupazione, a fianco del confronto che sulla scia di 1 Corinti 7 viene fatto tra verginità e matrimonio-vedovanza e seconde nozze rimane l'attenzione alla realtà misteriosa e indicibile di una unione che comporta il massimo di fusione tra due persone* » (23-24).

¹²⁵ Cf. RITTER, A. M., *Charisma*, 92-94.

¹²⁶ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXXIV*, (BAREILLE) t. 14, 276, PG 59, 404.

¹²⁷ Cf. ILLERT, Martin, *Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum – Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus*, Zürich 2000, 51-61.

¹²⁸ BROWN, P., *The Body and Society*, 309.

grecque. Le centre de ses affirmations inspirées de Matth. 25, 31-46 est la conviction que le Ressuscité poursuit dans le présent son œuvre de rédemption. Il est aujourd'hui en tant qu'affamé et assoiffé au milieu de nous, car il a faim et soif de notre salut. Il est aujourd'hui en tant qu'humain souffrant au milieu de nous, car il veut conduire tous les humains à l'ouverture les uns envers les autres, à la miséricorde, à être vraiment humains. Jean Chrysostome a là, en tant que prédicateur, trouvé une nouvelle dimension de la sotériologie. Malheureusement pour l'Église, cette dimension nouvelle n'a pas été poursuivie davantage après lui et, jusqu'à aujourd'hui, elle n'a pas été vraiment prise en considération. Il est impossible de comprendre la pensée théologique de Jean Chrysostome si on fait abstraction de la relation étroite qu'il place entre la sotériologie et l'éthique. (...). C'est dans ce contexte qu'il faut situer les affirmations étonnantes de Chrysostome selon lesquelles les chrétiens sont chargés de faire de la terre le ciel. »¹²⁹

Le plus grand désir de Chrysostome est de voir entrer dans cette perspective sotériologique l'humanité tout entière, jeunes et vieux, pauvres et riches, esclaves et hommes libres, hommes et femmes¹³⁰, juifs, païens, chrétiens et hérétiques.¹³¹ Avec sa prédication, il invite chaque membre de la communauté chrétienne,¹³² chaque membre de la communauté humaine,¹³³ la femme aussi bien que l'homme, à ne pas se retrancher du salut offert en Christ, mais à entrer dans son œuvre de salut jusqu'à faire de la terre le ciel. La femme qui ne vit que pour ses chaînes d'or est enchaînée à un monde qui n'est pas encore ouvert à la vie innovée par le Christ. Elle n'est pas encore « vraiment humaine ». Pour être sauvée, elle devra devenir consciente de son « enchaînement »¹³⁴ dans un système fermé sur soi, et s'ouvrir au Christ qui vient la libérer comme un mendiant qui lui demande de lui donner ce qui l'enchaîne¹³⁵. Aussi, en se mettant à aimer le Christ dans les plus petits, elle n'agira pas seulement sur le plan éthique, mais encore dans une perspective sotériologique.¹³⁶ Elle participera à sa propre rédemption et, par son acte d'amour, elle collaborera à rendre la société plus humaine, donc plus proche de ce qu'elle est appelée à devenir. En se laissant transformer par le Christ sauveur, elle transforme dans ce même mouvement le monde dans lequel elle vit. En acceptant que le Ressuscité poursuive en elle son œuvre de

¹²⁹ BRÄNDLE, R., *Matth. 25-31-46*, 344-345.

¹³⁰ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XLVII*, (BAREILLE) t.14, 33, PG 59, 270.

¹³¹ Cf. RITTER, A. M., *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos*, 98.

¹³² Cf. RITTER, A. M., *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos*, 99.

¹³³ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. VIII*, (BAREILLE) t. 13, 304, PG 59, 65.

¹³⁴ Cf. par exemple CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XIX*, (BAREILLE) t. 13, 399, PG 59, 123 : « **Mon intention n'est pas de faire le procès aux personnes qui possèdent des maisons, des champs, des esclaves, de l'argent ; je voudrais seulement que vous en fissiez un usage convenable. Qu'est-ce à dire, un usage convenable ? Que vous en fussiez les maîtres et non les esclaves, de sorte que vous les dominiez et que vous ne soyez pas dominés par eux.** »

¹³⁵ Cf. BRÄNDLE, R., *Matth. 25, 31-46*, 231.

¹³⁶ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXV*, (BAREILLE) t. 13, 449-450, PG 59, 151-152.

rédemption, elle contribue à la transformation du monde : « *Alors rien ne nous empêchera d'habiter la terre comme le ciel* ». ¹³⁷

Chrysostome est convaincu que les membres de l'Église ont déjà tout reçu pour vivre leur vie sur terre dans la perspective du salut. Avec l'aide de l'Esprit, avec la grâce du Christ, ils peuvent déjà vivre la vie nouvelle, la laisser pénétrer leurs pensées, sentiments et actions. ¹³⁸ Il ne s'agit donc pas seulement de croire au salut, mais de le vivre. ¹³⁹ Le salut s'incarnera d'abord dans la vie personnelle, mais aura des répercussions, de proche en proche, sur toute la communauté, sur toute la cité. ¹⁴⁰ Chrysostome parle d'une transformation de la personne qui se propage à toute la communauté. Il donne entre autres exemples la Samaritaine de l'Évangile de Jean, « *tellement transformée qu'elle remplit l'office de prédicateur parmi ses concitoyens (...). Tout est transfiguré (...), ce n'est pas seulement deux ou trois personnes qui sont changées, ou cinq, dix ou même cent, mais des cités entières, des peuples dans leur ensemble sont renouvelés avec bonheur* ». ¹⁴¹ Le Christ est venu dans le monde pour le sauver totalement, pour que tout être humain soit sauvé ¹⁴². Personne n'en est écarté : Avec l'aide salvatrice de Dieu, cette « *intervention salvifique d'en haut* » ¹⁴³, les personnes les plus faibles de la société sont rendues capables de participer au salut du monde ; Chrysostome évoque, par exemple, les plus pauvres qui contribuent à édifier le monde nouveau avec les moyens les plus humbles. ¹⁴⁴

Antioche et Constantinople, les deux grandes cités de l'Empire -avec Rome et Alexandrie- ont été le lieu du ministère de prédicateur de Chrysostome. Dans chacune de ses prédications, il a voulu montrer à ses auditrices et auditeurs comment, au milieu de tous les tourments de la vie et de la cité, malgré leurs ressources personnelles souvent limitées, vivre l'Évangile comme une force d'« *humanisation* », pour reprendre le terme très approprié d'Arnold Stötzel ¹⁴⁵. Le grand prédicateur d'Antioche ne l'a pas montré en paroles seulement, mais aussi par ses actions. Dans les temps les plus troublés, alors que la plupart des habitants d'Antioche cherchent à fuir leur ville menacée, Chrysostome reste au cœur de la cité en détresse, fidèle à sa vocation pastorale, encourageant par ses homélies les fidèles en proie au désarroi : « *C'est justement ces discours pastoraux, tenus en des temps remplis de dangers, qui nous révèlent à quel point l'Église est fermement enracinée dans la vie publique de la grande ville, et à quel point un homme comme Jean est conscient de sa responsabilité d'éducateur* » ¹⁴⁶. Il s'efforce alors, plus passionnément encore, à éduquer la communauté chrétienne à

¹³⁷ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXVIII*, (BAREILLE) t. 13, 474, PG 59, 166.

¹³⁸ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XLVI*, (BAREILLE) t. 14, 19-21, PG 59, 260-262.

¹³⁹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXVII*, (BAREILLE) t. 14, 220-221, PG 59, 374.

¹⁴⁰ Cf. BRÄNDLE, R. *Matth. 25, 31-46*, 344-345.

¹⁴¹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XII*, (BAREILLE) t. 13, 334, PG 59, 83-84.

¹⁴² CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XLV*, (BAREILLE) t. 14, 7, PG 59, 255-256.

¹⁴³ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XLV*, (BAREILLE) t. 14, 7, PG 59, 254.

¹⁴⁴ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LVI*, (BAREILLE) t. 14, 104-105, PG 59, 309.

¹⁴⁵ STÖTZEL, Arnold, *Kirche als "neue Gesellschaft" – Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus*, Münster 1984.

¹⁴⁶ LIETZMANN, H., *Geschichte der alten Kirche* 4, 111.

trouver dans sa foi le courage nécessaire, et à irradier son espérance sur toute la cité. Ce souci pastoral qui dépasse les limites de sa communauté¹⁴⁷ se retrouve dans chacune de ses homélies : il ne se contente pas d'expliquer le texte biblique, mais veut en tirer à chaque fois une impulsion morale pour celles et ceux qui sont venus l'écouter. Il connaît la fragilité humaine, mais exhorte malgré tout à la vaillance, à la persévérance : « *Ne te laisse pas décourager, même si tu tombes deux fois, trois fois, vingt fois. Relève-toi avec courage et recommence sans te laisser abattre* »¹⁴⁸. Il encourage son auditoire par des exemples tirés de la Bible et de la vie de l'Église, montrant que la vie chrétienne est possible à qui veut vraiment la vivre. En bon pédagogue, il propose de commencer par des attitudes et des actes réalisables, bien qu'exigeants, tels que le partage des biens qui tient compte des besoins d'autrui. C'est déjà un premier pas vers le but : ressembler de plus en plus au Christ. Dans le Sermon sur la Montagne, Chrysostome discerne ce chemin de vie qui, de degré en degré, va conduire les chrétiens « *à devenir semblables à Dieu, autant que des êtres humains peuvent le devenir.* »¹⁴⁹

Dans la mesure où nous faisons un travail herméneutique sur les homélies de Chrysostome, cherchant à transposer leur message dans un langage plus actuel, nous sommes étonnés de découvrir à quel point ce Père a encore quelque chose à nous dire et à quel point il nous rejoint, à travers les siècles, jusque dans nos situations concrètes, personnelles ou sociales. Les chrétiens d'aujourd'hui n'auraient-ils plus autant « *besoin d'être instruits de (leurs) devoirs personnels et sociaux* »¹⁵⁰ que ceux d'Antioche au 4^e siècle ? Ils ont à faire face aux mêmes problèmes humains, aux mêmes détresses d'une société conflictuelle, de luxe, de luxure et de misère, au sein de laquelle ils cherchent, eux aussi, à vivre l'Évangile et à le communiquer. Mais en quoi l'exégèse de Jean Chrysostome, vieille de tant de siècles, conserve-t-elle une telle actualité ? Un patrologue du 20^e siècle, Adalbert Hamman, fournit un début de réponse : « *Il ne faut pas aller jusqu'à demander à Jean les principes de l'herméneutique moderne, ni de connaître les genres littéraires du livre de la Genèse. Il est un exégète du IV^e siècle, plus proche du texte grec, plus sensible à sa nuance que nous, proche d'une vérité devenue sa vie et son expérience. C'est pourquoi sa prédication (...) nous atteint au plus intime de notre être.* »¹⁵¹ En effet, Chrysostome, d'une part, fait siennes les épreuves et faiblesses propres à l'humanité, et d'autre part, s'identifie à un haut degré à la Parole qu'il veut transmettre, si bien que la Parole dont il se

¹⁴⁷ Cf. par exemple BRÄNDLE, R., « Johannes Chrysostomus », RAC 18, 461 : « Antiochien hatte seit alters eine ansehnliche jüdische Gemeinde. Bei Amtsantritt von Johannes mochten vielleicht 15% der Einwohner Juden gewesen sein. Die Christen, die ungefähr die Hälfte der Bevölkerung ausmachten, und die Juden konkurrierten miteinander um die Gunst der Hellenen. (...). Johannes hatte ein ehrgeiziges Ziel: 'Mögen sowohl Juden als Heiden erfahren, das die Christen die Retter (σωτῆρες) der Stadt sind, ihre Beschützer, Vormünder und Lehrer' (stat. 1, 12) ».

¹⁴⁸ CHRYSOSTOME, *Hom. Matt. XVII*, (BAREILLE) t. 11, 549, PG 57, 264.

¹⁴⁹ CHRYSOSTOME, *Hom. Matt. XVIII*, (BAREILLE) t. 11, 558, PG 57, 269.

¹⁵⁰ CHRYSOSTOME, *Ad pop. Antioch.*, cité par HAMMAN, A. dans l'introduction à *La Conversion*, Paris 1978, 15.

¹⁵¹ HAMMAN, A., dans son introduction à *La Conversion*, 13.

fait l'interprète pourra "s'incarner" dans toute situation humaine et toucher aussi bien des personnes vivant au 4^e siècle qu'au 21^e siècle. Un seul exemple suffira à montrer à quel point Chrysostome fait corps avec la Parole pour la transmettre dans toute sa force transformatrice à sa communauté ; dans une de ses homélies sur la conversion, il compare cette communauté au paradis : « *Là, il n'y a pas le serpent cherchant à nous posséder, mais le Christ nous initiant à ses mystères ; pas d'Ève piégée, mais l'Église relevée ; pas de feuilles d'arbres, mais le fruit de l'Esprit. (...). Si j'y trouve une épine, je la transforme en olive ; (...) si je trouve un loup, j'en fais une brebis, non pas en changeant sa nature, mais en transformant ses intentions.* »¹⁵²

Les concepts fondamentaux

On pourrait résumer en un terme clef ce qui fait la force toujours actuelle de la prédication de Chrysostome, un terme essentiel de toute sa théologie : « *la condescendance* », en grec, « *συγκατάβασις* »¹⁵³. Par ce terme, qui perd beaucoup à être traduit dans nos langues modernes¹⁵⁴, Chrysostome exprime l'amour de Dieu qui descend jusqu'à l'humanité pour se communiquer à elle : « *Qu'est-ce que cette condescendance ? C'est, pour Dieu, le fait d'apparaître et de se montrer non pas tel qu'il est, mais tel qu'il peut être vu par celui qui est capable de cette vision, en proportionnant l'aspect qu'il présente de lui-même à la faiblesse de ceux qui le regardent.* »¹⁵⁵ La Parole devenue chair, c'est la « *condescendance* » par excellence. Aussi, dans chacune de ses homélies, dans un même mouvement de « *condescendance* », Chrysostome cherche-t-il à rendre cette Parole « humaine », accessible à son auditoire.¹⁵⁶ Il s'agit là de la dimension herméneutique, en fait étroitement liée à la dimension éthique de la

¹⁵² CHRYSOSTOME, *De Poenitentia*, VIII, PG 49, 336, *La Conversion*, 134.

¹⁵³ Sur la signification capitale du concept de « *συγκατάβασις* » chez Chrysostome, cf. BRÄNDLE, R., *Matth. 25, 31-46*, 310-315, et « Sygkatabasis als hermeneutisches und ethisches Prinzip in der Paulusauslegung des Johannes Chrysostomus », *JbAC*, Erg.Bd. 23, (1996), 297-307.

¹⁵⁴ BRÄNDLE, R., « Sygkatabasis », 299 : « Ich lasse den Begriff 'sygkatabasis' in der Regel unübersetzt. Übersetzungen mit Ausdrücken wie 'Herablassung' sind missverständlich. Die Wiedergabe mit dem lateinischen Fremdwort *Kondeszendenz* scheint mir auch keine befriedigende Lösung. »

¹⁵⁵ CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, III, 162-166, SC 28bis, Paris 1970, 201.

¹⁵⁶ Cf. BRÄNDLE, R., « Johannes Chrysostomus », *RAC* 18, 467 : « *Συγκατάβασις* ist auch jedem Prediger (...) geboten, der die Schrift dem Verstehen seiner Zuhörer (...) nahe bringen will ». Et dans *Johannes Chrysostomus, Bischof, Reformator, Märtyrer*, 52 : « Gott hat sich den menschlichen Verstehensmöglichkeiten angepasst, darum lässt er zu, dass von ihm als einem Vater, von seiner Liebe und seinem Zorn, kurz, in menschlichen Vorstellungen gesprochen wird. Der gleichen Haltung muss auch der Prediger verpflichtet sein. Er muss sich den Möglichkeiten seiner Gemeinde anpassen und darf nicht über die Köpfe hinwegreden. »

« *condescendance* », comme l'a bien mis en évidence Rudolf Brändle.¹⁵⁷ Pour notre prédicateur, à la suite du Christ, toute personne croyante devrait aller à la rencontre de l'autre, chercher à se mettre à son niveau, afin de lui communiquer l'évangile, lui transmettre le salut. Bien des affirmations de Chrysostome, qui paraissent choquantes ou contradictoires, pourraient devenir plus compréhensibles si nous les situons dans son effort herméneutique de « *condescendance* », ainsi que dans la perspective éthique, ce désir qui sous-tend toute son œuvre d'apporter à tous le salut. C'est dans cette perspective que lui-même comprend et interprète la Bible, et tout spécialement l'Évangile de Jean : « *Ce langage humain, humble, qui cache (la divinité) se manifeste tout particulièrement dans l'Évangile de Jean que Chrysostome comprend toujours à nouveau à partir de la Sygkatabasis de Jésus.* »¹⁵⁸ Pour Chrysostome interprète de l'Évangile, plus une situation, un acte ou une parole du Christ semblent incompréhensibles, indignes de Dieu, plus ils recèlent en profondeur la volonté de salut de Dieu.

C'est avec cette clef herméneutique qu'est la « *condescendance* » que Chrysostome interprétera tous les événements de Béthanie relatés en Jean 11.¹⁵⁹ Les premiers mots de son *Homélie LXIV sur la résurrection de Lazare* sont très significatifs : « *Je commencerai par une observation que je vous ai présentée bien souvent : c'est que le Christ se préoccupe beaucoup plus de notre salut que de sa dignité, et cherche moins à dire de grandes choses qu'à dire des choses capables de nous attirer à lui. Les grandes et sublimes choses sont assez rares dans sa bouche ; encore sont-elles comme enveloppées d'un voile ; mais des choses simples et à la portée de tous, ses discours en sont pleins. Ce dernier ton étant le plus propre à lui gagner le cœur de ceux qui l'écoutent, il en use de préférence. Cependant il ne le conserve pas toujours afin de ne pas causer de préjudice aux croyants de l'avenir. Il le tient souvent d'autre part afin d'être utile aux croyants ses contemporains. (...). Puisque le langage le plus humble attirait à la foi et qu'un langage élevé en détournait, ce serait raisonner en parfait insensé que de ne pas chercher la raison de la simplicité de ce langage dans l'intérêt même des auditeurs.* »¹⁶⁰

Dans cette même *Homélie LXIV*, c'est encore en se fondant sur la « *condescendance* » divine que Chrysostome veut « *attirer à la foi* » les personnes pensant que « *la simplicité du langage* » du Christ, l'humanité de son comportement, seraient la preuve d'une inégalité de nature avec le Père.¹⁶¹ Déjà dans l'homélie précédente, c'est dans la perspective de la condescendance qu'il avait interprété le comportement et les paroles du Christ au tombeau de Lazare, et qu'il avait répliqué aux Anoméens « *qui*

¹⁵⁷ Cf. BRÄNDLE, R., « *Συγκατάβασις* als hermeneutisches und ethisches Prinzip », *JbAC Erg.* Bd. 23, 1996, 299.

¹⁵⁸ Cf. FÖRSTER, J. *Die Exegese des vierten Evangeliums*, 150.

¹⁵⁹ Cf. par exemple CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIV*, (BAREILLE) t. 14, 186-188, PG 59, 353-358.

¹⁶⁰ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIV*, (BAREILLE) t. 14, 184-185, PG 59, 353.

¹⁶¹ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIV*, (BAREILLE) t. 14, 184-185, PG 59, 353.

affirmaient connaître Dieu comme il se connaît lui-même »¹⁶², en prenant pour le “tout” de la divinité sa manière de se révéler aux humains dans son amour “condescendant”. Le principe de la condescendance permet à Chrysostome de répondre aux questions soulevées par les hérétiques. C’est dans cette perspective herméneutique qu’il comprend non seulement l’Évangile de Jean en général, mais particulièrement les événements de Béthanie et les personnes de Marthe et de Marie. Avec ses homélies sur Jean, comme avec ses homélies contre les Anoméens prêchées à la même époque de son ministère antiochien,¹⁶³ Chrysostome veut démontrer à son auditoire que Dieu demeure inaccessible à l’intelligence humaine qui reste à la surface des manifestations et ne se laisse pas éclairer par la grâce. Pour appréhender les mystères divins, il faut plus que la raison ou la science humaines même les plus développées ; il faudra y joindre la foi et l’amour réceptifs au Dieu qui “descend” jusqu’à l’humanité, pour être en mesure de le percevoir vraiment. Aussi les humains qui voudront chercher à connaître Dieu devront-ils encore « *accueillir les paroles divines dans la foi* »¹⁶⁴ et unir leur amour à « *la grâce d’en haut, (...) car lorsque l’amour est présent, la personne qui le possède ne manque d’aucune des parties de la philosophie et il détient la vertu entière, complète et parfaite (...)* »¹⁶⁵ Dans ses homélies sur Jean 11, Chrysostome discernera ces qualités chez Marthe et Marie. Il interprétera la prière du Christ au tombeau de Lazare comme des « *paroles de condescendance* »¹⁶⁶ destinées à aider les personnes rassemblées autour du tombeau à reconnaître, dans la résurrection de Lazare, l’action de Dieu lui-même en Christ. Dans son *Homélie IX contre les Anoméens*, qui est en fait une exégèse de Jean 11, il exhorte son auditoire à rechercher cette même capacité de percevoir la divinité descendant jusque dans la faiblesse humaine, dans son incompréhensible et paradoxale « *condescendance* ».

Dans ses homélies sur Jean, comme dans toute son œuvre, Chrysostome revient aussi très fréquemment sur les deux concepts de « *philosophie* » et de « *vertu* », deux concepts intrinsèquement liés à celui de « *condescendance* » et qui sont comme la réponse humaine à la condescendance divine. Ces deux termes, reçus du monde ambiant, parlent en profondeur à l’auditoire de Chrysostome, alors qu’à notre époque, ils ne

¹⁶² CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 181, PG 59, 352.

¹⁶³ Il s’agit d’un cycle d’homélies contre les Anoméens prêché à Antioche à la même époque que le cycle sur l’Évangile de Jean. Ces homélies sont regroupées dans deux volumes des *Sources Chrétiennes* : *Sur l’incompréhensibilité de Dieu* (SC 28bis) et *Sur l’égalité du Père et du Fils* (SC 396). L’*Homélie IX* est particulièrement intéressante pour notre recherche sur Marthe et Marie, car Chrysostome se réfère précisément à la relation du Christ avec Marthe et Marie, à ses paroles et à ses actes relatés en Jean 11, pour faire comprendre ce qu’il entend par la condescendance du Christ. Cf. CHRYSOSTOME, *Homélie IX*, SC 396, 212-235, et *Homélie X*, 65-76, SC 396, 244, où il explique que c’est la condescendance divine qui a motivé les paroles du Christ rapportées en Jean 11.

¹⁶⁴ CHRYSOSTOME, *Sur l’incompréhensibilité de Dieu*, II, 76-77, SC 28bis, 148.

¹⁶⁵ CHRYSOSTOME, *Sur l’incompréhensibilité de Dieu*, I, 46-54, SC 28bis, 98.

¹⁶⁶ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIV*, (BAREILLE) t. 14, 190-192, PG 59, 357.

signifient plus grand-chose.¹⁶⁷ Toutefois, lors de notre lecture des homélies sur Jean 11, 1 à 12, 11, nous aurons l'occasion de découvrir toute leur signification pour la foi chrétienne, ainsi que leurs implications déterminantes pour les femmes du temps de notre prédicateur. Au sens étymologique, la philosophie est l'amour de la sagesse ; dans l'acception chrétienne du terme, la philosophie consiste à aimer le Christ en tant que sagesse véritable. Tout en reprenant les concepts et les valeurs de la culture ambiante, Chrysostome a l'intention de leur donner un sens absolument nouveau. Dans un environnement où le christianisme était remis en question, voire persécuté¹⁶⁸, il veut apporter la preuve que, mieux que toute autre philosophie, « **la philosophie chrétienne** »¹⁶⁹ est en mesure de répondre effectivement à la quête du sens de la vie, du bonheur et de la liberté.¹⁷⁰ Pour confronter sa foi aux philosophies « **de ceux du dehors** »¹⁷¹, il constate l'échec des tentatives des non-chrétiens de transformer le monde, et il montre comment la communauté chrétienne, avec sa foi en un Dieu qui vient dans le monde pour le transformer de l'intérieur, est le lieu privilégié où peut s'édifier une société nouvelle où esclaves et hommes libres, hommes et femmes, jeunes et vieux, riches et pauvres peuvent vivre dans le bonheur et la liberté.¹⁷² La « **philosophie** » au sens où l'entend Chrysostome n'est pas du tout spéculation abstraite, mais elle est pratique concrète de l'amour tel que l'a incarné le Christ.¹⁷³ Elle est une manière de vivre qui rayonne l'amour du Christ et qui peut être vécue par tout être humain.¹⁷⁴

Quant à « **la vertu** », cet autre concept important pour Chrysostome et son auditoire, elle est précisément cette incarnation de l'amour par les croyantes et croyants, une incarnation qui ne peut s'opérer que dans la synergie de la grâce divine et de la volonté de coopération humaine : « *Dieu attend de*

¹⁶⁷ ALBRECHT, Ruth, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen*, Göttingen 1986, 54 : « Um den Inhalt dieser Aussagen zu verstehen, genügt es nicht, beide Worte einfach ins Deutsche zu übersetzen, denn während diesen beiden Begriffen im heutigen religiösen Sprachgebrauch keine besondere Bedeutung zukommt, waren sie für die Christen des 4. Jahrhunderts Schlüsselworte, die nicht ohne innere Beteiligung gehört werden konnten. »

¹⁶⁸ Cf. BRÄNDLE, R., « Johannes Chrysostomus », RAC 18, 428.

¹⁶⁹ Cf. MALINGREY, Anne-Marie, « *Philosophia* » - *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecques des présocratiques au IVe siècle après J.-C.*, Paris 1961, 270.

¹⁷⁰ Cf. MALINGREY, A.-M., « *Philosophia* », 270-288.

¹⁷¹ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 174, PG 59, 349 : « **Μέγα ἀγαθὸν φιλοσοφία· φιλοσοφίαν δὲ λέγω τὴν παρ' ἡμῶν. Τὰ γὰρ τῶν ἔξωθεν, ῥήματα καὶ μῦθοι μόνον εἰσὶ** ».

¹⁷² Cf. par exemple CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. I*, (BAREILLE), t. 11, 290, PG 57, 18, à propos des Évangélistes qui témoignent de l'incarnation du Christ, de la venue du "ciel" sur la terre : « **Ils parlent incessamment du ciel, ils transportent au milieu de nous un autre genre de vie, d'autres richesses, une pauvreté, une liberté, une servitude toutes différentes ; la vie et la mort, le monde et l'être humain, tout en un mot apparaît sous un jour nouveau. Ce n'est pas ici Platon, avec ses institutions vraiment dignes de risée...** ».

¹⁷³ Cf. la belle définition que donne Anne JENSEN dans son livre *Gottes selbstbewusste Töchter*, Münster 2003, 69 : « *Die Philosophie (...) war also 'Liebe zur Weisheit', nicht im Sinn abstrakter Spekulation, sondern als praktisch-genügsame Lebenskunst.* » Pour Chrysostome et ses contemporains, la philosophie est un art de vivre.

¹⁷⁴ Cf. MALINGREY, A.-M., « *Philosophia* », 286, 288.

notre part une collaboration ; il ne nous met pas en mouvement comme une pierre ou un bout de bois. Il ne nous pousse pas comme le bois ou la pierre du vice à la vertu. Dieu lui-même agit en nous, mais nous devons garder sans cesse notre volonté libre en lien intime et indissoluble avec lui. »¹⁷⁵ Contrairement à la pensée courante dans le monde antique selon laquelle la vertu est comprise comme un quasi synonyme de virilité, Chrysostome montre que, dans la pratique de la vertu, en synergie avec « **le secours d'en haut** »¹⁷⁶, femmes et hommes sont sur pied d'égalité.¹⁷⁷ Pour lui, la palette des vertus comprend aussi des nuances souvent attribuées à la féminité, telles que la douceur, l'humilité ou la tendresse, vertus qui sont à vivre par tous les membres de la communauté.¹⁷⁸ La vertu -ou les vertus¹⁷⁹ - est un chemin de vie pour les uns comme pour les autres, et la femme n'y est pas seconde par rapport à l'homme, dans la mesure où elle cherche, elle aussi, à accueillir la grâce qui lui donnera la force d'aimer. De plus, comme la grâce divine a triomphé du péché humain, la vertu triomphe de l'état de soumission, conséquence du péché.¹⁸⁰ Sur la base de la pratique des vertus, Chrysostome esquisse une libération de la femme dans sa soumission à l'homme, l'émergence d'un nouveau statut et la possibilité de vivre des relations qui ne sont plus sous la domination du péché, mais dans la dynamique du salut.¹⁸¹

¹⁷⁵ BRÄNDLE, R., « Synergismus als Phänomen der Frömmigkeitsgeschichte, dargestellt an den Predigten des Johannes Chrysostomus », *Oikonomia* 9, 72.

¹⁷⁶ En grec : « **ἡ ῥοπή** ». CHRYSOSTOME l'utilise, par exemple, pour expliquer par l'intervention divine la force de la foi d'un homme comme Simon Pierre, (*Hom. Joh. XLV*, (BAREILLE) t. 14, 7, PG 59, 254), ou celle d'une femme comme Anthousa, sa mère, (*Sur le sacerdoce*, SC 272, 69).

¹⁷⁷ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. X*, (BAREILLE) t. 13, 320-322, PG 59, 73-75, où il développe comment les hommes et les femmes qui partagent la même foi et reçoivent le même Esprit, ne sont plus divisés selon une échelle de valeurs « **terrestres** » (320). La grâce donnée par Dieu jointe à la foi de la personne humaine, cette synergie « **exclut la contrainte et fait ressortir la liberté de choix et d'action** » (322).

¹⁷⁸ CHRYSOSTOME, (BAREILLE) t. 14, 151, PG 59, 335, commence en ces termes son *Homélie LXI sur Jean* : « **Si toute vertu a son prix, cela est surtout vrai de la mansuétude et de la douceur. Ce sont ces vertus qui caractérisent l'être humain.** » En grec : « **Πᾶσα μὲν ἀρετὴ καλόν, μάλιστα δὲ ἐπιείκεια καὶ πραότης (...)** ».

¹⁷⁹ Pour Chrysostome, la vertu se manifeste essentiellement dans l'amour, mais encore dans la patience, le courage, l'intelligence, etc...

¹⁸⁰ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, IV, 176-185, SC 433, 237.

¹⁸¹ Cf. CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, V, 45-83, SC 433, 254-258. Cf. aussi *Hom. Joh. XII*, (BAREILLE) t. 13, 334, PG 59, 83 : « **Dieu ne s'est pas contenté d'arracher les âmes à l'abîme de la corruption, il les a de plus fait monter jusqu'à la cime même de la vertu. Un publicain devient un apôtre ; un persécuteur qui ne cessait de blasphémer et d'outrager apparaît enseignant tous les peuples du monde ; les mages deviennent les enseignants des juifs ; un brigand est reconnu citoyen du paradis ; une courtisane brille de tout l'éclat de sa foi ; une Samaritaine, elle aussi courtisane, évangélise ses compatriotes et, ayant pris la ville entière comme dans un filet, vient la présenter au Christ ; une Cananéenne obtient par sa foi et sa persévérance que l'âme de sa fille soit délivrée du mal (...)** ».

Les motifs des homélies sur Jean

Avec ses homélies sur Jean, Chrysostome vise plusieurs buts. « *Il veut expliquer l'Écriture, conduire la communauté, par cette 'philosophie' salutaire, au juste état chrétien, armer ses auditeurs contre les hérésies christologiques de son temps et contre les attaques souvent moqueuses de l'hellénisme, du paganisme.* »¹⁸² Contre les arguments de ceux qui ne croient pas en la résurrection de la chair, Chrysostome évoque la résurrection du Christ et celle de Lazare.¹⁸³ Contre les attaques provenant de l'extérieur de l'Église -il ne faut pas oublier que son auditoire antiochien avait vécu de l'intérieur le combat de l'empereur Julien contre le christianisme- notre prédicateur a souvent recours à la stratégie rhétorique, à une manière de s'exprimer qui semblait très appréciée par son auditoire, mais que nous avons plus de peine à goûter, même en cherchant à la situer à nouveau dans l'ambiance conflictuelle d'alors. Par exemple, pour montrer à son auditoire la faiblesse de la philosophie païenne, il se permet de faire, lui aussi, à l'instar de ses contradicteurs, de l'ironie : « ***Il ne faut pas s'effrayer de voir nos adversaires s'appuyer sur une philosophie profane, il faut même sourire en les voyant marcher à la remorque de maîtres insensés. Jamais, en effet, ces philosophes n'ont pu mettre au jour une opinion saine sur Dieu et l'univers ; des vérités familières à nos veuves chrétiennes, un Pythagore les ignorait. À son sens, l'âme humaine devient un arbuste, un chien, un poisson. Et ce sont des maîtres de cette valeur que vous écouteriez ? Et pour quelle raison s'il vous plaît ? Oui, dans les carrefours ils passent pour de grands hommes, ils entretiennent avec soin leurs boucles de cheveux, ils se drapent dans leurs manteaux ; c'est là toute leur philosophie. Regardez au-dedans, vous n'y verrez que cendre et que poussière (...). Si nous entreprenions de vous exposer leur doctrine sur Dieu, sur la matière, sur l'âme et sur le corps, elle serait accueillie par un immense éclat de rire.*** »¹⁸⁴

Les personnes qui viennent écouter les homélies sur le quatrième évangile cherchent à mieux connaître la foi chrétienne pour pouvoir en rendre témoignage dans un monde qui, de multiples manières, met le christianisme en question. En fait, c'est le spécifique de la foi chrétienne qui pose problème : -Comment, par exemple, concevoir la résurrection de la chair, cette résurrection de l'être humain inclusive du corps ?¹⁸⁵ Et, surtout, comment laisser cette réalité, à la fois proche et inconnue, pénétrer la réalité quotidienne ?¹⁸⁶ Les homélies sur Jean ont pour but de relever ces défis. Elles se distinguent des homélies sur d'autres livres bibliques par leur brièveté : elles ne duraient en moyenne qu'une vingtaine de minutes, un temps particulièrement intense, car même si elles sont plus courtes, elles

¹⁸² FÖRSTER, J., *Die Exegese*, 16.

¹⁸³ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXVI*, (BAREILLE) t. 14, 213, PG 59, 368.

¹⁸⁴ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXVI*, (BAREILLE) t. 14, 213-214, PG 59, 369-370.

¹⁸⁵ Cf. par exemple CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XVII*, (BAREILLE) t. 13, 380-383, PG 59, 112.

¹⁸⁶ Cf. par exemple CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XLV*, PG 59, 256 : « ***La résurrection est à nos portes*** » !

vont en profondeur et entraînent les auditrices et auditeurs dans de vastes champs de réflexion. Dans sa 13^e Homélie, Chrysostome interpelle son auditoire : *« Voulez-vous que nous expliquions la suite du texte, ou trouvez-vous que c'est assez ? Pour moi, je le pense. Si nous ne nous sommes pas longuement étendus, nous avons assez profondément creusé ; et ceci n'exige pas moins de peine que cela. Je craindrais de fatiguer votre attention en prolongeant cet entretien. »*¹⁸⁷

Pour tenir en éveil son auditoire, Chrysostome met en œuvre toutes ses capacités rhétoriques et pédagogiques. Sa priorité est de toujours mettre en relation le texte de l'évangile avec la réalité de la vie quotidienne. Après une première partie exégétique, il montre à son auditoire comment l'évangile peut transformer leur existence dans le monde : *« Nous entrons au ciel quand nous entrons ici. Je ne parle pas du lieu même, je parle des dispositions du cœur ; car un homme vivant encore sur la terre peut habiter déjà dans le ciel, s'en représenter les biens, en entendre même le langage. Que personne donc n'introduise au ciel les choses de la terre ; que personne n'apporte ici les soucis de la famille. Il faudrait bien plutôt que les trésors puisés dans ce temple soient rapportés dans vos maisons et jusque dans l'agora ; il ne faut pas que l'église soit encombrée des fardeaux qu'on traîne dans les maisons et l'agora. Si nous venons à ce trône de la doctrine, c'est pour nous débarrasser de ces souillures du dehors ; si nous devons encore perdre ce court instant de repos dans les paroles et les actions extérieures, mieux eût valu ne pas franchir le seuil sacré. Au lieu de vous préoccuper ici des affaires domestiques, méditez dans vos maisons sur les intérêts dont on vous a parlé dans l'église. Ce sont les plus précieux de tous, puisqu'ils regardent l'âme, tandis que les autres regardent le corps ; bien plus, ils touchent au corps en même temps qu'à l'âme. (...) Ici, nous apprenons, non seulement ce que nous devenons après la mort, ce que sera pour nous la vie future, mais encore ce que doit être la vie présente. Cette maison est une officine de remèdes spirituels : venons y guérir les blessures que nous avons reçues ailleurs. »*¹⁸⁸

En filigrane des homélies sur l'Évangile de Jean, nous apprenons à connaître les préoccupations et les interrogations, *« les blessures »* aussi, qui étaient celles de la communauté antiochienne, et nous découvrons une société étonnamment semblable à la nôtre, avec sa recherche éperdue du bonheur et du pouvoir par des moyens souvent insensés, une société aux prises avec le scandale du fossé entre riches et pauvres ; nous y découvrons aussi une Église à la fois multitudiniste et minoritaire dans un monde multiculturel et multireligieux, peu christianisé, dans une profusion et une confusion d'idéologies et de systèmes de référence contradictoires. Chrysostome constate à quel point l'existence dans une telle réalité est pénible. Avec ses homélies, il voudrait apporter à son auditoire une autre manière de vivre, la seule manière de vivre qui soit adéquate. Il cherche à lui faire découvrir

¹⁸⁷ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XIII*, (BAREILLE) t. 13, 344, PG 59, 90.

¹⁸⁸ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. II*, (BAREILLE) t. 13, 255, PG 59, 36.

comment dominer ce que nous définirions aujourd'hui comme le "stress", provoqué par une quête désespérée de fausses sécurités, dû à la poursuite folle de l'argent, du pouvoir, de la gloire ou d'autres "faux dieux", ce qu'il appelle «*la passion*»¹⁸⁹ : «*Fuyons donc, mes bien-aimés, cette passion, fuyons-la et nous n'aurons rien à craindre de la géhenne. Cette passion allume le feu qui consume les hommes ; elle a si bien partout répandu son empire qu'elle exerce son odieuse tyrannie sur tous les âges et sur toutes les dignités. C'est elle qui bouleverse les Églises, qui ruine les affaires publiques, détruit les familles, les peuples, les nations.*»¹⁹⁰

Chrysostome est profondément convaincu que la Parole de Dieu recèle tous les remèdes aux maux qui détruisent la société et la personne humaine, et qu'en outre elle détient le secret du bonheur. Il veut communiquer ces richesses à un auditoire qui manifeste une grande motivation à recevoir son enseignement : «*Il est désormais inutile de vous exhorter à venir écouter avec zèle la Parole de Dieu, tant votre conduite témoigne d'empressement. Votre concours, votre attention évidente, l'émulation qui règne entre vous pour occuper l'intérieur de cette enceinte de manière à mieux entendre notre voix, votre persistance à demeurer jusqu'à la fin de ce spectacle divin, vos applaudissements, votre tumulte même, tout en un mot témoigne de votre ferveur et de votre attention.*»¹⁹¹

Chrysostome, par sa prédication, cherche à rassembler la communauté chrétienne dans l'unité, lui faire découvrir toujours plus en profondeur sa véritable identité et l'aider à la vivre. Ce n'est plus l'identité limitée au "terrestre" qui est déterminante : En vivant de plus en plus selon l'Évangile, en vivant leur vie avec le Christ, femmes et hommes, riches et pauvres, verront leur condition avec un regard neuf et feront des expériences qui leur ouvriront des perspectives inespérées.¹⁹²

L'herméneutique de Chrysostome

En prêchant sur le quatrième Évangile, Chrysostome s'identifiait de toute évidence à l'Évangéliste, dans son désir de transmettre à toute personne

¹⁸⁹ Chrysostome parle souvent de «*la passion*», «*τὸ πάθος*», cause de tous les maux, qu'il s'agisse de la passion de l'argent (par exemple : Judas ; cf. *Hom. Matt. LXXX*, (BAREILLE) t. 14, 118), la passion du pouvoir, le désir de posséder toujours plus, la jalousie, la peur de perdre ce qu'on possède, la peur de mourir (par exemple : Abraham ou Élie ; cf. *Lettres à Olympias*, SC 13bis, Paris 1968, 252). Le grand mérite de Chrysostome est de ne pas avoir rejeté la passion en tant que force vitale, mais d'avoir cherché, au moyen de ses homélies, à la réorienter, à la mettre au service de Dieu et de la personne humaine ; cf. par exemple ce qu'il dit de la tristesse : *Hom. Joh. LXXVIII*, (BAREILLE), t. 14, 307-309, PG 59, 419-422. Cf. à ce sujet, STÖTZEL, A., *Kirche als "neue Gesellschaft"*, 179.

¹⁹⁰ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXIX*, (BAREILLE) t. 13, 482, PG 59, 170-171.

¹⁹¹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. III*, (BAREILLE) t. 13, 257, PG 59, 37.

¹⁹² Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. III*, (BAREILLE) t. 13, 259 ou *Hom. Joh. LIII*, (BAREILLE) t. 14, 80-81, PG 59, 295-296.

humaine, sans exception, le secret du bonheur. Ce qu'il dit de Jean, de son message destiné à tout être humain pour l'aider à vivre son existence personnelle, pourrait tout aussi bien être dit de Chrysostome lui-même : « (...) *il n'avait à cœur qu'une chose, d'apprendre au monde entier ce qui pouvait le conduire au bonheur, et de la terre le transporter au ciel. Aussi n'enveloppait-il pas ses leçons des voiles épais du mystère, comme le faisaient ces anciens philosophes qui semblaient vouloir cacher dans les ténèbres les funestes leçons qu'ils donnaient : celles de l'apôtre sont plus éclatantes que les rayons du soleil, et c'est pour cela qu'elles ont été recueillies par tous les habitants de la terre. Jean n'imposait pas, comme le faisait Pythagore, un silence de cinq ans à ceux qui voulaient le suivre ; (...); il ne disait pas non plus que tout gît dans la science fictive des nombres. Laisant de côté ces pénibles déductions, repoussant bien loin ces artifices diaboliques si funestes aux hommes, il entourait sa parole d'une telle clarté qu'elle captivait non seulement les hommes et les sages, mais encore les femmes et les enfants. Les temps suivants ont montré de plus en plus la vérité de sa doctrine et le bien qu'elle fait à ceux qui l'embrassent.* »¹⁹³

Cette dernière citation révèle à quel point Chrysostome considère la foi chrétienne comme destinée à toute l'humanité. Comme il le dit de l'Évangéliste, il voudrait atteindre, lui aussi, non seulement le public le plus réceptif, « *mais encore les femmes et les enfants* », toutes ces personnes qui ne sont pas, en général, au premier rang. Sa communauté est en fait composée de personnes de tout âge, de toute condition, et il veut toutes les inclure.¹⁹⁴ Dans ce but, en bon herméneute, il tient compte du langage du public auquel il s'adresse, de ses valeurs et de ses préoccupations. Attentif aux diverses circonstances socioculturelles et politiques¹⁹⁵, il cherche à y adapter son message pour montrer comment l'évangile est une réponse aux différents besoins de ses vis-à-vis. Cela explique les pensées contradictoires qu'on rencontre dans son œuvre : Son message fondamental reste le même, mais l'humanité à laquelle il s'adresse est faite de riches et de pauvres, d'hommes et de femmes, de sages et d'enfants, de baptisés et de catéchumènes, de veuves et de femmes mariées... Les références socioculturelles, elles aussi, sont extrêmement contradictoires et on les voit s'affronter jusque dans ses homélies.

Cette dernière citation révèle encore à quel point Chrysostome, qui croit s'être affranchi totalement des philosophies païennes et de leur élitisme, reste cependant tributaire des « *anciens philosophes* » et de leur «Weltanschauung»¹⁹⁶, dans la mesure où il reprend leur manière de

¹⁹³ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. II*, (BAREILLE) t. 13, 249, PG 59, 32.

¹⁹⁴ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. III*, (BAREILLE) t. 13, 259, et HARTNEY, Aideen, *John Chrysostom and the Transformation of the City*, London 2004, 5-6.

¹⁹⁵ ILLERT, M., *Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum*, démontre comment peuvent s'expliquer, à partir du désir de Chrysostome de se « faire tout à tous », les apparentes contradictions de son discours ; cf. en particulier 38-39 et 110.

¹⁹⁶ BROTTIER, Laurence, dans son *Introduction à JEAN CHRYSOSTOME, Sermons sur la Genèse*, SC 433, 46-47 : « Le prédicateur doit, s'il veut être écouté, avoir une claire

s'exprimer et leur anthropologie divisant le monde en deux : d'un côté, « *les hommes et les sages* », de l'autre, « *les femmes et les enfants* » !.. Nous ne devons pas oublier que Chrysostome prêche l'Évangile de Jean, son enseignement qui n'exclut personne et son message sur l'égale dignité de l'homme et de la femme, dans un contexte encore profondément marqué par les « *anciens philosophes* ». Aussi notre prédicateur est-il obligé d'en tenir compte, ne serait-ce que pour parler le même langage que son auditoire et en être compris. Ici, par exemple, loin de vouloir être misogyne, il veut au contraire, en reprenant le langage philosophique courant, montrer que l'Évangile de Jean est supérieur aux philosophies païennes, car il s'adresse à tout être humain sans discrimination, également aux femmes et aux enfants. Déjà plus haut, dans une autre citation, nous avons vu comment notre prédicateur soulignait la supériorité indiscutable du message chrétien qui, dans sa clarté, touche jusqu'aux veuves, ces femmes qui, dans la société ambiante, encore peu christianisée, étaient les plus écartées de la vie sociale et culturelle. Chrysostome, en reprenant tel quel le langage de ses contemporains, a pour but de mettre en évidence cette qualité nouvelle de l'évangile qui s'adresse à toutes les couches de la société et peut être reçu - et vécu- par tous. En outre, il fait percevoir à son auditoire l'émergence d'une communauté nouvelle où les femmes, les veuves et les enfants ne sont plus tenus pour quantité négligeable, mais reçoivent une égale valeur.¹⁹⁷

Certaines affirmations de Chrysostome pourraient nous faire voir chez lui de la misogynie¹⁹⁸, alors qu'il s'agit vraisemblablement de réalisme et de

conscience des limites intellectuelles, psychologiques et spirituelles de ses auditeurs. Il lui faut également faire appel, dans ses raisonnements, à des expériences communes à tous, à des formulations où tous puissent se reconnaître. Les Antiochiens hellénisés et largement influencés par le paganisme n'auraient eu que mépris pour un prédicateur étranger aux modèles de l'éloquence profane dont Libanios est le type le plus achevé. Mais en même temps, le but du pasteur est de conduire son auditoire vers des réalités radicalement différentes (...). Le prédicateur devra donc se soumettre à deux exigences difficiles à concilier : d'une part, ne jamais perdre de vue la vie concrète, et imparfaite, de ses auditeurs (...), d'autre part à travers ce langage qu'ils comprennent, leur rendre accessibles des réalités dont ils n'ont pas l'idée. »

¹⁹⁷ Cette communauté nouvelle est la communauté baptismale à l'intérieur de laquelle toutes et tous sont frères et sœurs. Chrysostome distingue clairement cette humanité nouvelle de celle qui n'a pas encore été transformée par le baptême. Alors que dans la cité non chrétienne règnent encore les structures du pouvoir, dans la communauté baptismale, les relations se vivent déjà dans l'unité, et les hiérarchies n'ont plus de raison d'être. Cf. par exemple, *Hom. Joh. XXV*, (BAREILLE) t. 13, 446-449, PG 59. 151-152, ou encore *in Ep. ad Eph. Hom. IX, 3*, PG 62, 72 : « *L'Esprit a été répandu pour que ceux qui étaient séparés par l'origine et par les mœurs soient conduits à l'unité. Le vieux et le jeune, l'enfant et l'adulte, la femme et l'homme (...)* ».

¹⁹⁸ Cf. les textes cités par JENSEN, Anne, *Femmes des premiers siècles chrétiens*, Berne 2002, dans le chapitre « *Hiérarchie des sexes et division du travail* », 250-255, qui peuvent être compris comme des échantillons d'une certaine misogynie. Pour ma part, cependant, je les comprends comme l'expression du souci de Chrysostome de ne pas faire de la manière de vivre des chrétiens un objet de scandale pour les non-chrétiens dans la mesure où les relations nouvelles en Christ ne peuvent être comprises et vécues que « de l'intérieur ». Il tient compte des données de la réalité, telle qu'elle est encore, et cherche à l'ouvrir à la vie en Christ pour la transformer. Plus les chrétiens vivent les nouvelles relations en Christ, moins les lois de la première création sont nécessaires. Je lis donc ces affirmations à première vue misogynes dans le sens d'un grand souci pour le primat de l'amour par

pragmatisme de sa part : Il tient compte de la situation réelle des femmes dans la société et il ne veut surtout pas renverser l'ordre établi, mais plutôt le transformer peu à peu de l'intérieur.¹⁹⁹ S'adaptant aux conditions socioculturelles de son auditoire antiochien, il reprend en fait le langage ambiant pour que l'évangile soit mieux reçu par ses contemporains, et pour qu'il puisse réellement s'incarner dans le monde qui est le leur. Dans son *Homélie LIII sur Jean*, Chrysostome montre à son auditoire comment Jésus lui-même adapte son langage à celles et ceux qui l'écoutent, « *l'abaisse jusqu'à eux* » ; voulant être compris par tous, « *il s'accommode à leur faiblesse (...), use du langage ordinaire (...) et l'humilité de son langage en convertit un grand nombre* ». ²⁰⁰ Entrant lui-même dans le mouvement de « *condescendance* » de Jésus, notre prédicateur cherche à mettre à son tour son langage à la portée des personnes qu'il veut atteindre. À la suite de Jésus lui-même, il rendra donc son langage « *plus humble* » ²⁰¹ et, par exemple, il n'hésitera pas à « *user du langage ordinaire* », jusqu'à le teinter de misogynie apparente pour se mettre au diapason de la société de son temps, puisqu'il s'agit de tourner vers le Christ, par tous les moyens, le plus grand nombre de personnes.

« *L'adéquation à la mentalité courante, la théorisation conséquente de la subordination de la femme, sont le prix payé par Chrysostome à un processus d'acculturation qui n'est pas encore conclu positivement de nos jours* » ²⁰², constate Cettina Militello, une théologienne italienne qui a étudié en profondeur l'œuvre de Chrysostome et son impact sur la situation de la femme dans l'Église. Le prix payé pour "humilier" le langage de l'Évangile est toujours extrêmement élevé, de nos jours comme du temps de Chrysostome : Ne court-on pas le risque d'humilier la femme elle-même, en tant qu'objet du discours, à force d'humilier le discours sur la femme ? La question reste ouverte. Toutefois, il est absolument clair que le but de notre prédicateur n'était pas de rabaisser la femme, mais, bien au contraire, de lui faire reconnaître son égale dignité avec l'homme et de lui créer un espace de

rapport à toute forme de hiérarchie ; cf. par exemple au sujet de ce primat de l'amour, CHRYSOSTOME, *Homélie sur l'Épître aux Colossiens 10*, in JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles*, 253, sous le titre *Indulgence et amour*.

¹⁹⁹ Cf. la recherche de HARTNEY, A., *John Chrysostom and the Transformation of the City*, qui montre comment Chrysostome ne veut pas transformer la société en la détruisant, mais en la ré-interprétant. Se basant sur les rôles attribués aux hommes et aux femmes dans la société qui était celle de Chrysostome, l'auteur développe comment Chrysostome, sans porter atteinte aux structures en place, cherche à les christianiser de l'intérieur : « *Chrysostom strove to present his flock with an alternative mode of behaviour, one which would alter their personal lives and the broader life of the ancient city, and which would also ensure spiritual salvation for people and pastor alike.* » (183). Tout en partageant l'essentiel du système de valeurs de ses contemporains et en reprenant la plupart des catégories de la philosophie antique, Chrysostome veut leur donner un contenu chrétien, le seul valable à son avis : « *What Chrysostome does do (...) is actively work to Christianise the terms of reference for the ancient city and its inhabitants.* » (190).

²⁰⁰ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LIII*, (BAREILLE) t. 14, 78-79, PG 59, 294.

²⁰¹ CHRYSOSTOME, *Hom Joh. LIII*, (BAREILLE) t. 14, 79, PG 59, 295.

²⁰² MILITELLO, Cettina, *Donna e Chiesa – La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Palermo 1985, 145.

liberté aussi vaste que possible, et cela au nom de l'Évangile.²⁰³ Voici un exemple, parmi beaucoup d'autres, de cet effort de Chrysostome pour mettre la femme en valeur, même s'il doit le faire en payant le prix fort de l'acculturation de son discours.²⁰⁴ Dans sa 8^e *Homélie sur Matthieu*, il parle ainsi des qualités des femmes qui vivent leur foi dans le désert égyptien : **« Les femmes n'ont pas moins de philosophie et de vigueur que les hommes. La fragilité de leur sexe ne représente pas un empêchement dans ces combats. Ces luttes ne requièrent pas la force du corps, mais la bonne volonté de l'âme. C'est pourquoi, très souvent, dans ce genre de guerre, on a vu les femmes combattre avec plus de courage et de générosité que les hommes, et remporter les plus glorieuses victoires. »**²⁰⁵

Le message fondamental de Chrysostome sur la femme s'enracine dans l'œuvre de salut accompli en Christ. Le Christ a accompli un retournement²⁰⁶ : L'être humain n'est plus conditionné par son péché, mais par l'amour manifesté en Christ. Dans la mesure où cet amour informe déjà en profondeur la manière de vivre d'une personne, elle acquiert une liberté par rapport à l'ordre établi.²⁰⁷ Cela explique bien des contradictions qu'on peut trouver dans l'œuvre de Chrysostome : S'il est très prudent quand il parle en général, soucieux de ne pas ébranler les structures en place, il est très audacieux au niveau personnel, quand la personne a déjà fait ses preuves d'une vie ré-informée par le Christ. On le voit par exemple dans ce qu'il dit du partage du travail entre les hommes et les femmes. Dans son

²⁰³ Cf. à ce sujet, par exemple, CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, SC 433, Paris 1998. Dans les *Sermons IV* et *V*, prêchés à Antioche à peu près à la même époque que les *Homélie sur Jean*, il démontre que la femme et l'homme ont été créés par Dieu égaux en dignité (222). La soumission de la femme à l'homme provient du péché : **« Ne va pas comprendre que Dieu l'a réglé selon la nécessité : c'est le péché qui a établi la nature même de l'esclavage. »** (228). Cependant, la femme chrétienne qui vit par la grâce et par la foi, selon la « vertu » et la « philosophie » (236), n'est plus soumise à la loi du péché, et elle est donc libérée également du pouvoir que devait exercer l'homme sur elle (264). La foi chrétienne **« renverse les prérogatives »** (257). **« De même qu'au commencement Dieu confia à l'homme le salut de la femme, puisqu'il n'avait pas été trompé, en disant 'vers ton mari sera ton mouvement et lui te dominera', de même aussi en ce moment, dans le cas de la femme croyante qui a un mari incroyant, Dieu confie à la femme le salut de l'homme, en disant 'comment sais-tu, femme, si tu ne sauveras pas ton mari ?'. Que pourrait-il y avoir de plus clair que cette preuve de ce que l'esclavage n'est pas consécutif à la nature mais au péché ? »** (258). La foi chrétienne signifie la libération de la soumission liée au péché, ainsi que l'affirmation d'une pleine dignité possible pour la femme. **« Dieu abolit les hiérarchies établies par les hommes en raison de leur perception réduite de la réalité »**, commente BROTTIER, L. dans son *Introduction aux Sermons sur la Genèse*, SC 433, 68.

²⁰⁴ Il me semble que Chrysostome était conscient du risque qu'il prenait en voulant adapter son discours avec le procédé herméneutique de la "condescendance" qui lui était cher. Il observe, par exemple, que ce même "procédé" venant de Dieu lui-même, comme du Christ, peut avoir l'effet inverse que celui qui est recherché. Ses questions sur les risques liés à l'herméneutique de la condescendance se reflètent dans son *Hom. Joh. LXIV*, (BAREILLE) t. 14, 184-192, PG 59, 353-360.

²⁰⁵ CHRYSOSTOME, *Hom. Matt. VIII*, (BAREILLE) t. 11, 397, PG 57, 87.

²⁰⁶ Cf. par exemple CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, V, 56-70, SC 433, 256.

²⁰⁷ Cf. EISEN, Ute E., *Amtsträgerinnen im frühen Christentum*, Göttingen 1996, 105-106, au sujet de la remise en question de l'ordre établi par le Christ et la foi en Christ chez Grégoire de Nazianze.

livre, *Femmes des premiers siècles chrétiens*, Anne Jensen cite un texte de Chrysostome développant pourquoi « *les femmes ont des tâches moins importantes* »²⁰⁸ : « *(Dieu), tout à la fois soucieux de la paix et de préserver le rang qui convient à chacun, fit deux parts des biens de notre vie : il a confié à l'homme les plus nécessaires et les plus utiles, les moins importants et mineurs à la femme (...)* ».²⁰⁹ À ce document destiné par Chrysostome à un large public, il faut confronter, par exemple, ce qu'il écrit personnellement à Italica, une femme réputée pour son engagement dans la foi chrétienne et la vie de l'Église, pour la supplier de tout mettre en œuvre pour aider les Églises de l'Orient à retrouver la paix : « *En ce qui concerne le travail, selon l'ordre naturel, la pratique et la gestion se répartissent selon le genre, c'est-à-dire l'homme et la femme. L'usage est, en effet, que la femme s'occupe du domaine privé et que l'homme se charge des affaires publiques. Par contre, dans les combats de Dieu, ainsi que dans les travaux de l'Église, il n'en va pas ainsi, mais la femme peut s'y engager encore plus que l'homme.* »²¹⁰

La place de la femme dans la vie et l'œuvre de Chrysostome

La vie tout entière de Chrysostome, du début à la fin, est profondément influencée par des femmes. D'abord, il y a Anthousa, sa mère, qui, restée veuve toute jeune, l'éduque seule, avec amour et courage. Chrysostome, dans son ouvrage *Sur le sacerdoce*, évoque avec admiration tout ce que sa mère a fait pour lui, comment elle a combattu, dans un environnement sans pitié pour les veuves et les orphelins²¹¹, pour pouvoir offrir une éducation à son fils, « *aidée tout d'abord par l'intervention d'en haut* ».²¹² La vaillance d'Anthousa, qu'elle a su puiser dans sa foi chrétienne, fera s'émerveiller le maître païen de son fils qui s'exclamera en public : « *Ah ! vraiment, quelles femmes on trouve chez les chrétiens !* ».²¹³ On ne peut pas entendre de plus grande louange de la part d'un sophiste païen. C'est vraisemblablement grâce à Anthousa que le prêtre d'Antioche - puis l'évêque de Constantinople - a développé cette sollicitude toute particulière pour la situation extrêmement précaire des veuves²¹⁴, comme de la femme en général dans la société de

²⁰⁸ JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles chrétiens*, 251.

²⁰⁹ CHRYSOSTOME, *Quelles femmes faut-il épouser ?*, PG 51, 231, in JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles chrétiens*, 252.

²¹⁰ CHRYSOSTOME, *Epistola CLXX*, PG 52, 709-710.

²¹¹ CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, SC 13bis, 211 : « *Rien n'est plus douloureux pour des enfants que d'être orphelins prématurément, ne pouvant rien par eux-mêmes, personne n'étant là pour les protéger, une foule de gens les attaquant et leur tendant des pièges, ils sont comme des brebis au milieu des loups qui les déchirent de toutes parts et les mettent en pièces. Personne ne peut montrer par la parole l'étendue de ce malheur.* »

²¹² CHRYSOSTOME, *Sur le sacerdoce*, SC 272, 69.

²¹³ CHRYSOSTOME, *À une jeune veuve*, SC 138, 121.

²¹⁴ Cf. par exemple CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXX*, (BAREILLE), t. 14, 242, PG 59, 385, sur le statut extrêmement précaire des veuves, mais aussi sur la force qu'il sait discerner dans leur faiblesse : « *La veuve est sans protection. (...). C'est à nous tous,*

son temps.²¹⁵ La grande ouverture et la capacité de compréhension exceptionnelle dont il témoignera toute sa vie pour les femmes ne viendraient-elles pas de ce qu'il a vécu dans son enfance avec sa mère, et de l'éducation reçue d'elle ?²¹⁶ Anthousa restera pour Chrysostome l'exemple vivant de la fragilité humaine qui recherche «*la force d'en haut*»²¹⁷, un exemple de la synergie entre la grâce divine et la volonté humaine de vivre de cette grâce.²¹⁸ Il est frappant de voir comment, même parvenu à l'âge adulte, Chrysostome garde envers elle une attitude de profond respect, presque de "soumission", témoignant combien l'influence de cette femme sur lui était grande.²¹⁹ Plus tard, dans ses homélies sur Jean, interprétant la relation entre Jésus et sa mère, il y discernera aussi ce respect, cette soumission et cette sollicitude.²²⁰

Si les premiers écrits de Chrysostome concernant les femmes peuvent exprimer une grande sévérité, marqués qu'ils sont par les expériences et les réflexions qui l'avaient conduit à se retirer du monde pour se consacrer entièrement à approfondir la foi chrétienne, l'œuvre de Chrysostome après son retour dans le monde, par contre, révèle un élargissement naturel de sa pensée concernant le genre féminin.²²¹ Dans des circonstances bien précises, il a toujours exprimé sans retenue son profond désaccord concernant le comportement de certaines femmes,²²² mais, parallèlement, au cours de son

hommes et femmes, de lui tendre la main, afin de ne jamais subir ses épreuves. Et si nous devions les subir, nous pourrions compter sur le secours de la philanthropie. Elle n'est pas négligeable la puissance des larmes de la veuve ; elle peut ouvrir le ciel même. »

²¹⁵ Cette sollicitude de Chrysostome s'exprime à travers bon nombre de passages de ses homélies, mais aussi dans deux de ses ouvrages spécialement dédiés à cette cause : cf. *À une jeune veuve. Sur le mariage unique*, SC 138, Paris 1966.

²¹⁶ Cf. MILITELLO, C., *Donna e Chiesa*, 15: « *Questa attenzione al femminile e al ruolo ecclesiale della donna ha probabilmente il suo paradigma nella stessa madre Antusa* ».

²¹⁷ « *οπ* » est un concept important pour l'anthropologie chrysostomienne ; cf. à ce sujet RITTER, A. M., *Charisma*, 62.

²¹⁸ Cf. au sujet de cette synergie chez Chrysostome : BRÄNDLE, R., « *Synergismus* », 70-71.

²¹⁹ Cf. CHRYSOSTOME, *Sur le sacerdoce*, SC 272, 67-73.

²²⁰ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXI*, (BAREILLE) t. 13, 412, PG 59, 129-131.

²²¹ La biographie de Chrysostome peut expliquer en partie l'évolution de sa pensée par rapport à la femme : Pendant les premières années de sa vie, orphelin vivant avec une mère veuve, il fait surtout l'expérience des dimensions les plus douloureuses du mariage et de la condition féminine. Cette souffrance, dont il parle ici et là dans son œuvre, a certainement influencé son intention de ne pas se marier. Sa décision, après quelques années d'ascèse, de retourner dans le monde, est motivée par sa volonté de ne pas fuir les souffrances liées à la vie dans le monde et de mettre sa foi à l'épreuve de ces souffrances, ainsi qu'au service de celles et ceux qui vivent dans ce monde. Il veut apporter la preuve, par l'acte, que la foi chrétienne est le remède à ces souffrances. Au cours de son ministère à Antioche, il est amené à constater que bien des femmes peuvent vivre et incarner la foi chrétienne dans le monde, dans leur mariage par exemple, avec une plus grande force de conviction que beaucoup de personnes qui se font un idéal de l'ascèse. Il affirmera que la vraie ascèse peut se vivre aussi bien -voire mieux- dans le monde que dans la solitude.

²²² Pour être comprises de manière plus différenciée, les critiques de Chrysostome à l'égard de certaines femmes devraient non seulement être situées dans sa biographie, mais aussi dans son œuvre, ainsi que dans le contexte plus large de la vie et de la politique de l'Église de son temps ; cf. dans ce sens les résultats de la recherche accomplie en ce qui concerne la

ministère, il deviendra l'ami de femmes chrétiennes avec lesquelles il fait l'expérience déterminante qu'une amitié vraie est possible entre homme et femme²²³, « **car rien n'est plus fort que le lien de l'Esprit** », comme il le dira au sujet de l'amitié entre personnes croyantes dans sa 1^{ère} *Homélie sur l'Épître aux Colossiens*.²²⁴ Il reste un témoignage écrit de sa pratique de l'amitié dans sa lettre *À une jeune veuve* où il exprime à son amie endeuillée une compassion réelle, une profonde compréhension pour son épreuve, et la volonté de la reconforter en faisant appel à sa foi : « (...) **Si la victime de cette épreuve ne reçoit pas le secours d'En-haut, la première réflexion venue est capable de l'abattre : voilà ce qui est à mes yeux le premier et le plus important témoignage de la grande sollicitude de Dieu à ton égard. Car enfin, n'avoir pas été, sous l'avalanche soudaine de tant de maux, étouffée par le chagrin, n'avoir pas perdu la raison, cela, aucun secours humain ne pouvait te le procurer. Il faut y voir l'intervention (...) du Dieu de toutes consolations** ».²²⁵

Chrysostome exprime sa conviction de la force transformatrice de la foi chrétienne, une foi, selon ses expériences, qui peut renouveler la personne humaine et la société. C'est ainsi, par exemple, que, lors de son ministère à Antioche, il développera, dans un sermon sur la Genèse, comment la femme, qui avait été créée égale à l'homme, après avoir perdu cette égalité en se laissant tromper par le serpent, peut la retrouver en vivant dans la foi, en « **revenant vers la vertu** »²²⁶. Il y affirme même un retournement de situation rendu possible par la foi : La femme, que sa transgression avait rendue inférieure à l'homme, par la foi, « **remonte sur le trône** »²²⁷. Son infériorité n'était pas « **le corollaire de la nature mais celui de la tromperie et du péché** »²²⁸. La nature féminine n'est donc pas une entrave à une vie dans la foi en plénitude. Dans la foi, « **dans le Seigneur** »²²⁹, Chrysostome discerne une égalité, voire une réciprocité entre les sexes²³⁰, et la femme peut participer au salut de l'homme aussi bien que l'homme à celui de la femme.²³¹

Toute sa vie, Chrysostome se réjouira de pouvoir partager l'essentiel de la foi dans des relations d'amitié très fortes, et aussi bien avec des femmes que

question du monachisme par ILLERT, M., *Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum*, et, touchant précisément notre sujet, 19-21.

²²³ CLARK, Elizabeth A., *Jerome, Chrysostom, and Friends*, New-York 1979, 78-79, ne trouve pas de théorisation sur l'amitié entre homme et femme dans l'œuvre de Chrysostome, mais reconnaît par contre une recherche de l'égalité « *qui a largement réussi* », une expérience vécue qui a suscité « *une nouvelle vision de la féminité* » et des relations entre les sexes.

²²⁴ CHRYSOSTOME, *In Ep. ad Col. Cap. 1., Hom. 1, PG 62, 303.*

²²⁵ CHRYSOSTOME, *À une jeune veuve*, 1, 42-51, SC 138, Paris 1968, 117.

²²⁶ CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, SC 433, Paris 1998, Sermon V, 45, 255.

²²⁷ CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, SC 433, Paris 1998, Sermon V, 59-60, 257.

²²⁸ CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, V, 71-72, SC 433, 259, Paris 1998.

²²⁹ CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, V, 89, SC 433, 259.

²³⁰ CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, V, 65-70, SC 433, 257.

²³¹ Cf. CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, V, 75-84, SC 433, 259.

des hommes.²³² L'amitié entre un homme et une femme était insolite dans la culture païenne, dans la mesure où elle était considérée comme possible seulement entre personnes semblables, égales²³³, mais la foi chrétienne, faisant de tout être humain un semblable et créant une égalité en Christ, renouvelle en profondeur toutes les relations, entre homme et femme également.²³⁴ L'unité en Christ est la base de ces relations nouvelles et permet une qualité d'amitié que Chrysostome ne trouve nulle part ailleurs : *«N'agissons donc pas comme si nous étions séparés ; que personne ne dise : Celui-là n'est pas mon ami (...), je n'ai rien en commun avec lui. (...). S'il n'est pas ton ami, il est un être humain, il a avec toi la même nature (...), il vit dans le même monde. Si de plus il partage la même foi, il est membre d'un même corps. Quelle est l'amitié capable de produire une union pareille à celle de la communion de la foi ? L'union qui doit exister entre nous n'est pas seulement celle des amis, c'est encore celle des membres d'un même corps. On ne trouvera pas ailleurs une telle qualité d'amitié et de partage, des relations plus intimes. Ici, il est impossible de dire : 'qu'ai-je de commun avec cette personne ?' (...), comme il est impossible de le dire de son frère. (...). Car nous avons tous été baptisés en un seul corps, (...), afin que nous gardions l'harmonie et l'amitié qui règnent dans ce corps unique. Ne nous méprisons pas les uns les autres, ce serait nous mépriser nous-mêmes. (...) Dieu n'a donné au riche rien de plus ni de plus honorable, au pauvre rien de moins ni de plus méprisable ; il les a tous également appelés et il partage les biens corporels en égalité d'honneur, les biens spirituels semblablement. »*²³⁵

Les dernières années de la vie de Chrysostome seront marquées par une amitié particulièrement intense avec une femme, Olympias. Cette amie de Chrysostome, comme sa mère Anthousa, avait, elle aussi, perdu son mari très jeune et, en tant que veuve, avait décidé d'appartenir uniquement au Christ.²³⁶ Chez elle, comme chez Anthousa, Chrysostome discernera et

²³² Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XLVII*, (BAREILLE) t. 14, 33, pour un exemple de ces relations qui unissent les croyants indépendamment de l'âge ou du sexe, relations vécues dans la sollicitude pour le salut de l'autre.

²³³ Par exemple, chez Platon et chez les néoplatoniciens, la « *φιλία* » en tant que relation entre semblables est difficilement pensable entre un homme et une femme.

²³⁴ CLARK, E. A., *Jerome, Chrysostom, and Friends*, 43 et 86, donne quelques références aux écrits chrysostomiens qui vont dans le sens que la foi chrétienne rend la femme égale à l'homme. Elle remarque encore que, par « *la réalité vivante de ses relations avec les femmes* », 79, Chrysostome a mis en pratique les critères, tels que l'égalité de nature, de l'amitié véritable selon Aristote « *et d'autres écrivains* ».

²³⁵ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XV*, (BAREILLE) t. 13, 362-363, PG 59, 101-102.

²³⁶ L'Église du temps de Chrysostome connaissait bien des veuves qui avaient tout donné pour vivre avec le Christ. Cf. à ce sujet, EISEN, U., *Amtsträgerinnen*, 146-153. L'une des plus remarquables d'entre elles, Mélanie l'Ancienne, devenue veuve à 22 ans, « *fut jugée digne de l'amour divin* », selon PALLADIOS, *Le Paradis, (Histoire lausiaque)*, 46, 1, in : JENSEN, Anne, *Femmes des premiers siècles chrétiens*, Berne 2002, 109. Après avoir tout quitté, son immense fortune, son pays, sa famille, elle fonda un monastère à Jérusalem. Très cultivée, elle se consacrait à l'étude de la Bible et des Pères. Son rayonnement était très grand. Elle contribua à rétablir l'unité de l'Église d'Antioche pendant le schisme qui la déchirait entre 360 et 380 sur la question de l'Esprit Saint. Cf. à son sujet le témoignage de

admira la force d'en haut qui se manifeste en plénitude dans la faiblesse humaine.²³⁷ Olympias, bien qu'elle n'ait pas encore eu l'âge requis, avait été ordonnée²³⁸ diacre²³⁹ par l'évêque de Constantinople. Il y a donc eu reconnaissance officielle de ce qu'Olympias, en tant que jeune femme, pouvait apporter à l'Église. Sa fortune, qui était grande, a dû entrer en ligne de compte, mais aussi la force de sa foi qui lui avait permis de résister à l'Empereur en personne.²⁴⁰ Sa manière de vivre révélait ses nombreux charismes et a donné sa marque personnelle à son diaconat²⁴¹. Elle mettait tout ce qu'elle avait reçu au service du Christ, par la pratique de Matthieu 25, 31-46, de même que par une vie spirituelle, théologique, liturgique et communautaire intense : Elle enseignait l'Évangile à un grand nombre de personnes éloignées de l'Église. Elle avait rassemblé une communauté de 250 femmes vouées à la prière, à l'étude de la Bible, à l'hospitalité et au service des plus démunis. Entre Chrysostome, évêque de Constantinople, et Olympias, diacre de l'Église de Constantinople, « s'établit cette belle amitié, solidement enracinée dans l'agapè chrétienne, dans l'amour de Dieu et du prochain. »²⁴² Les lettres que Chrysostome écrit de son exil à Olympias sont un témoignage probant d'une relation inspirée et soutenue par une foi commune, un respect réciproque. Un passage d'une de ses lettres à Olympias servira d'exemple de l'estime que pouvait nourrir Chrysostome pour des femmes telles que « *sa Dame très vénérée et très*

PALLADIOS, *Histoire lausique*, 38, 46, 54, 55, in JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles*, 109-123.

²³⁷ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, SC 13bis, 362-364.

²³⁸ Cf. *Vie anonyme d'Olympias*, VI, 1, SC 13bis, 418-419 : « Par la volonté divine, elle est ordonnée diacre » - « Τῇ οὖν θεῖα βουλῆσει χειροτονεῖται διάκονος » - c'est-à-dire qu'Olympias a été ordonnée au diaconat par l'imposition des mains, par Nectaire, évêque de Constantinople. Sur la question de l'ordination des femmes au diaconat, cf. JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 141-148.

²³⁹ «Diacre» est l'équivalent français de « διάκονος », terme utilisé par Chrysostome accompagné de l'article féminin quant il s'agit d'une femme ; cf. par exemple, *Lettres à Olympias*, Lettre I, 1, ou Lettre VI, 1, 53, SC 13bis, 106 ou 130 : « Τῇ διακόνῳ Ὀλυμπιάδι » ou « Σαβινιανῇ ἡ διάκονος » ; Chrysostome écrit « ἡ διάκονος », littéralement « la diacre ». Comme l'auteur de la *Vie anonyme d'Olympias*, (cf. par exemple, VII, 6, SC 13bis, 420), Chrysostome n'a pas non plus recours au terme exclusivement féminin de « διακόνισσα », pour qualifier une femme qui a été ordonnée au diaconat ; c'est pour rester fidèle au sens qu'a voulu donner Chrysostome à ce terme que nous n'avons pas traduit par « diaconesse », d'autant plus que le terme féminin a pris, au cours de l'histoire de l'Église, des significations très différentes. À l'époque de Chrysostome, le terme de « διάκονος » était couramment utilisé aussi bien pour une femme que pour un homme, avec l'article féminin pour les femmes diaques. GRÉGOIRE DE NYSSSE, par exemple, a aussi recours au terme inclusif pour désigner les femmes diaques ; cf. dans sa *Vie de sainte Macrine*, SC 178, 246 : « ἡ διάκονος », traduit ici par « diaconesse » par Pierre Maraval. Paul, le premier, avait aussi utilisé « la diacre » pour une femme : Phœbé (cf. Rom. 16, 1).

²⁴⁰ Cf. MALINGREY, A.-M., dans l'introduction aux *Lettres à Olympias*, SC 13bis, 18-19.

²⁴¹ Au sujet du diaconat des femmes aux premiers siècles de l'Église, cf. JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 141-165 et 518-521, avec de précieuses indications bibliographiques, ainsi que « Das Amt der Diakonin in der kirchlichen Tradition des ersten Jahrtausend », *Diakoniat, Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?*, Ostfildern 1997, 33-52. Cf. encore EISEN, U., *Amsträgerinnen*, 154-187.

²⁴² MALINGREY, A.-M., dans son introduction aux *Lettres à Olympias*, SC 13bis, 21.

aimée de Dieu, la diacre Olympias »²⁴³ ; en effet, toutes les qualités qu’il apprécie chez elle, il savait les reconnaître également chez bien d’autres croyantes ; voici comment il les remémore dans ce passage de sa huitième lettre à Olympias : « *Songe aux luttes soutenues continuellement par ta constance, ta patience, ta tempérance, tes prières, tes veilles sacrées, ta maîtrise de toi-même, ta charité, ton hospitalité, tes épreuves diverses, pénibles et multiples. Songe comment, dès ta première jeunesse jusqu’au jour présent, tu n’as cessé de nourrir le Christ quand il avait faim, de lui donner à boire quand il avait soif, de le vêtir quand il était nu, de l’accueillir quand il était étranger, de le veiller quand il était malade, d’aller à lui quand il était prisonnier.* »²⁴⁴

Le témoignage des écrits et de la vie de Chrysostome fait apparaître entre les hommes et les femmes une qualité de relation empreinte de ce qu’on essaie d’exprimer avec les termes actuels de “partenariat”, de “réciprocité” ou encore de “solidarité”. Dans cette relation, l’homme et la femme, partenaires égaux tout en étant différents, mettent tout en œuvre, chacun selon ses propres charismes, pour le bonheur de l’autre, et ils donnent tout ce qu’ils ont, tout ce qu’ils sont pour ceux qu’ils aiment. Dans un tel partenariat, des qualités souvent peu valorisées, telles que la douceur, la sensibilité, la tendresse, Chrysostome les range parmi les vertus et les charismes les plus précieux, et n’a de cesse d’encourager tous les membres de sa communauté à les rechercher et à en vivre.²⁴⁵ Il affirme que des charismes en général considérés comme plutôt féminins, tels que l’hospitalité ou la sollicitude, sont en réalité à déployer par tous et peuvent devenir un enrichissement pour toute la communauté.²⁴⁶ En outre, il nous étonne en confiant à ses amies des tâches en principe dévolues aux hommes²⁴⁷ ou encore en leur reconnaissant des capacités volontiers tenues pour exclusivement masculines.²⁴⁸ Dans ses lettres à ses amies, il ne tait pas son amour pour elles²⁴⁹ et, bien que leur supérieur dans la hiérarchie de l’Église, il leur affirme combien lui-même, la communauté chrétienne, voire la société, ont besoin de leurs charismes.²⁵⁰ Il attribue aux femmes, comme

²⁴³ CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, I, 1, SC 13bis, 106.

²⁴⁴ CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, VIII, 9-16, SC 13bis, 199.

²⁴⁵ CHRYSOSTOME exhorte également les hommes à développer ces qualités “féminines”, disant par exemple aux maris, dans sa 20^e *Homélie sur l’Épître aux Ephésiens*, PG 62, 147-148, de s’adresser à leur femme « *avec douceur, tendresse, respect, beaucoup d’amour* ».

²⁴⁶ Cf. par exemple CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, VIII, 11, 31-13, 58, SC 13bis, 204-216, où il confie à Olympias une méditation sur l’amour, l’amitié, la tendresse, ainsi que la souffrance éprouvée par ceux qui sont séparés physiquement de ceux qu’ils aiment.

²⁴⁷ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, IX, 4, 46-5, 54, SC 13bis, 234-240.

²⁴⁸ CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, XII, 1, 27-142, SC 13bis, 318-326.

²⁴⁹ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, XII, 1, 29, SC 13bis, 318, et MILITELLO, C., *Donna e Chiesa*, 59.

²⁵⁰ Chrysostome exprime souvent sa conviction que tout croyant dispose de charismes pour le bien de tout être humain. Cf. RITTER, A. M., *Charisma*, 97-99. Par conséquent, rien ne devrait empêcher les femmes de valoriser leurs propres charismes, tout aussi précieux et nécessaires que ceux des hommes, même s’il s’agit, par exemple, du charisme d’enseignement ; cf. RITTER, A. M., *Charisma*, 79-87.

aux laïcs en général, une importance considérable pour la vie de la communauté des croyants, comme pour la vie dans le monde.²⁵¹ Il va même jusqu'à dire que, par le plus grand de tous les charismes, par l'amour, femmes et laïcs sont « *élevés à la dignité du prêtre, revêtus de la miséricorde et oints de l'huile préparée par le Saint-Esprit lui-même* »²⁵². C'est avec un plaisir sans cesse renouvelé qu'il énumère les charismes des croyantes et qu'il rappelle toutes leurs « *vertus* », que ce soit l'ardeur de leur amour ou la force de leur intelligence.²⁵³ Il n'hésite pas, pour faire comprendre à son auditoire ce qu'est l'amour de Dieu, à recourir à l'image de l'amour typiquement féminin, l'amour maternel : « *Dieu, qui pourtant se situe au-dessus des sentiments, emprunte ici à l'humain toute sa sensibilité, et se trouve même plus affecté qu'une mère attendrie. 'Mon cœur est bouleversé !' : Une femme ne parlerait pas autrement à son enfant.* »²⁵⁴

Des femmes comme sa mère, Anthousa, ou comme sa tante, la diacre Sabiniana²⁵⁵, qui avaient consacré toute leur vie aux soins des plus petits et des plus faibles de la société, ont permis à Chrysostome, pendant sa vie antiochienne, de voir comment, en vivant de ces valeurs évangéliques, la femme pouvait s'affirmer, même dans un environnement hostile. Plus tard, lors de son épiscopat à Constantinople, Olympias et ses compagnes²⁵⁶ le confirmeront encore dans son respect et son amour pour le genre féminin. D'Anthousa à Olympias, il est difficile de rappeler toutes les femmes qui auront su lui faire découvrir, du début à la fin de sa vie, le rôle essentiel que peuvent jouer les croyantes dans l'Église et dans le monde.²⁵⁷

²⁵¹ RITTER, A. M., *Charisma*, 199.

²⁵² CHRYSOSTOME, *In Ep. II ad Cor. Hom. XX*, PG 61, 540.

²⁵³ Cf. entre autres exemples, CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, VIII, 44-51, SC 13bis, 179 : « (...) *j'aurais plaisir à m'attarder à ce propos et je m'embarquerais sur cette mer sans limites, sur ces mers plutôt, en frayant les routes multiples de chacune de tes vertus, chaque route ouvrant à nouveau sur une mer : la patience, l'humilité, l'aumône sous ses formes multiples qui s'est étendue jusqu'aux confins de la terre, la charité qui a vaincu en ardeur mille fournaises, l'intelligence infinie et pleine de grâce qui dépasse les bornes de la nature.* »

²⁵⁴ CHRYSOSTOME, *De Poenitentia*, VIII, PG 49, 343-344, *La Conversion*, 148.

²⁵⁵ Sabiniana fera preuve d'amour et de courage lors de l'exil de Chrysostome. Elle ira le rejoindre pour l'entourer de toute sa sollicitude. Cf. CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, VI, 1,53-61, SC 13bis, 130 : « *Ma Dame la diaconesse (= ἡ διάκονος) Sabiniana est arrivée (...) brisée et épuisée de fatigue, parce qu'elle est à un âge où il est pénible de se déplacer. Cependant elle est jeune par le cœur et ne s'aperçoit pas de ses peines. (...) Elle est prête à ne plus repartir, mais à vivre là où nous serons.* »

²⁵⁶ Par exemple, les diaconesses Elisanthia, Martyria et Palladia que Chrysostome lui-même avait ordonnées, (cf. *Vie d'Olympias*, SC 13bis, 420), la diacre Procla ou Pentadia, veuve et appelée par Chrysostome à devenir diacre, et à qui il écrit, dans sa *lettre CIV*, qu'elle est « *un soutien de la cité* » (PG 52, 663) ; ou encore Silvina, « *la femme du bienheureux Nebridios, qui paraît son veuvage de noblesse* », selon PALLADIOS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, 10, SC 341, Paris 1988, 206-208.

²⁵⁷ Cf. par exemple, la *lettre IX à Olympias* où CHRYSOSTOME lui confie « *une affaire très importante* », SC 13bis, 239 ; cf. encore sa *Lettre CLXX* (PG 52, 709-710) où il écrit à Italice que dans les relations avec le monde extérieur, la femme et l'homme, au cours de l'histoire, se sont distingués, l'une s'occupant d'abord des affaires internes, l'autre davantage des affaires externes. Mais, il affirme que dans les combats de Dieu pour la vie

Les croyantes qui ont marqué la vie de Chrysostome, mais aussi les croyantes de la Bible et celles de l'histoire de l'Église, tant de femmes ont inspiré à notre prédicateur une vision de la femme toute de tendresse et de gratitude ! Autant il peut être sévère pour les femmes qui flirtent avec le péché et se réduisent à l'état d'objet de convoitise, autant il sait se réjouir de celles qui parviennent à incarner la foi chrétienne dans leur manière de vivre, malgré les circonstances adverses. La vision qu'il a de la femme est inspirée par sa christologie et son ecclésiologie : C'est le Christ seul et son Église qui peuvent offrir à la femme la possibilité d'échapper à une condition méprisante et de vivre dans la dignité. « *Là où le Christ nous initie à ses mystères, on ne voit pas Ève dans sa déchéance, mais l'Église dans son effort pour nous relever* », ²⁵⁸ constate notre prédicateur dans une homélie sur la conversion prêchée à l'Église d'Antioche. Il exprime avec force sa compassion pour la chute d'Ève, mais aussi sa joie de voir comment la femme, encore couramment associée à la faute originelle et généralement mésestimée, est "relevée" par le Christ. Chez lui, il ne s'agit pas seulement de théories ; il a été témoin de cette force de résurrection chez Anthousa, par exemple. Il voudrait que tous les membres de sa communauté puissent faire l'expérience de la puissance du Christ, et il la leur montre à l'œuvre dans les témoignages de l'Évangile. Il met volontiers l'accent en priorité sur ces femmes qui, les premières, ont été les témoins du Ressuscité. Elles sont une source d'inspiration toujours nouvelle pour tous les croyants : « *Observez comment (le Ressuscité) se sert du ministère des femmes pour instruire ses disciples, ainsi que je l'ai souvent dit, voulant de la sorte relever la dignité et les espérances d'un sexe méprisé, guérissant ce qu'il y avait de plus faible* ». ²⁵⁹ Déjà lors de son activité de prédicateur à Antioche, à l'époque de ses homélies sur Jean, Chrysostome avait commencé à développer un regard neuf sur le féminin.

Une identité nouvelle

Chrysostome répète souvent sa conviction d'une identité nouvelle conférée à tout être humain avec la nouvelle création en Christ. ²⁶⁰ Il fait apparaître à sa communauté sa certitude que dans l'Église, en Christ, aucune

de l'Église, cette distinction n'a plus de raison d'être. Chrysostome constate que les femmes s'y investissent souvent avec encore plus de courage que les hommes. Il rappelle à Italica les louanges de Paul, à la fin de son Épître aux Romains, pour ces femmes engagées avec passion à améliorer la condition des Églises, et supplie Italica de mettre tout en œuvre pour libérer les Églises d'Orient des troubles qui les accablent. Sur l'importance de la femme dans la vie de l'Église chez Chrysostome, cf. MILITELLO, C., *Donna e Chiesa*, 44-45. Quant à l'influence réelle des femmes sur la formation d'une nouvelle vision de la femme chez Chrysostome, cf. CLARK, E. A., *Jerome, Chrysostom and friends*, 78-79.

²⁵⁸ CHRYSOSTOME, *De Poenitentia*, Hom. VIII, PG 49, 336, *La Conversion*, 134.

²⁵⁹ CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. LXXXIX*, (BAREILLE) t. 13, 215 PG 58, 784.

²⁶⁰ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXV*, (BAREILLE) t. 13, 445-448, PG 59, 151-152.

discrimination ne peut plus subsister entre l'homme et la femme.²⁶¹ La grâce du Christ a totalement éradiqué le péché d'Ève et d'Adam.²⁶² Dans sa 8^e *Homélie sur Jean* 1, 9-10, par exemple, il proclame en ces termes sa conviction de l'égalité des êtres humains dans l'Église : « **La grâce a été répandue sur tous ; elle ne repousse ni le Juif, ni le Grec, ni le Barbare, ni le Scythe ; pour elle, pas de distinction entre le citoyen et l'esclave, l'homme et la femme, le vieillard et l'enfant : elle les admet tous de la même manière, elle fait à tous le même honneur.** »²⁶³ La vision de la femme dans le cadre de l'ecclésiologie et de la christologie chrysostomiennes est tout éclairée par l'espérance : Par la grâce, la femme, aussi bien que l'homme, est relevée du péché et élevée au-dessus de sa faiblesse naturelle. Dieu verse sa grâce sur tout croyant, indépendamment de toute évaluation humaine.²⁶⁴ Il n'est pas limité par les critères humains : « **Si le Saint-Esprit vient en nous, ce n'est jamais à cause de notre pureté, c'est toujours un effet de sa grâce. (...). Si avant que la philosophie humaine puisse aller, elle demeurera toujours en arrière de la divine grâce** », dit Chrysostome dans une homélie sur Jean 20, 10-11.²⁶⁵ Prêchant sur Jean 1, 12, dans son *Homélie X sur Jean*, Chrysostome s'inspire de Galates 3, 28 pour affirmer l'identité nouvelle conférée par la grâce à tout être humain qui accueille le Christ : « **À tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, qu'ils soient esclaves, libres, Grecs, Barbares, Scythes, insensés, sages, femmes, hommes, enfants, vieillards, dépourvus d'honneurs, chargés d'honneurs, riches, pauvres, gouvernants, gouvernés, tous ont été rendus dignes du même honneur. Car la foi et la grâce de l'Esprit, faisant disparaître l'inégalité des conditions humaines,**

²⁶¹ MILITELLO, C., *Donna e Chiesa*, 189 : « Né meraviglia, a mio avviso, che le affermazioni più positive e conclusive in ordine alla donna abbiano sempre in Crisostome rivolto cristologico o ecclesiologico. Il rinvio cristologico lo porta ora a leggere nella chiave della appartenenza alla stessa carne il fatto che tutti i battezzati sono corpo del Signore. La nostra solidarietà con Cristo è di duplice tipo: per la comune appartenenza alla natura umana, come è la solidarietà della donna e dell'uomo, e per la natura misterica, poiché a Lui ci rapportiamo come corpo al capo. In entrambi i casi il rinvio cristologico è positivamente paritario per la donna; ribadisce la sua totale appartenenza a quell'umanità nell'ambito della quale Cristo si è fatto solidale secondo la carne e ribadisce l'indole sui generis del rapporto capo-corpo con il suo fondamento cristologico ed ecclesiologico. Del corpo di Cristo, uomini e donne facciamo parte insieme. »

²⁶² Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, VII, 228-262, SC 433, 324-326. Cf. aussi GROSS, Julius, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas – von der Bibel bis Augustinus*, München/Basel 1960, 184-188.

²⁶³ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. VIII*, (BAREILLE) t. 13, 304, PG 59, 65.

²⁶⁴ CORNITZESCOU, C., *Ho anthrôpismos kata ton hieron Chrysostomon*, Thessalonique 1971, 136 : « Pour Chrysostome, comme pour la Sainte Écriture, il n'existe pas de différence entre Juif, Grec et Romain. Il ne distingue pas les hommes suivant la couleur, la religion ou le sexe, ni même d'après les services qu'ils rendent à la société, mais il a en vue l'homme en tant que tel, la personnalité humaine. (...) Les différences qui existent dans la société sont fortuites, extérieures, et n'atteignent pas l'âme. Elles ne sont que la conséquence du péché. Depuis que le Christ est venu sur la terre et que l'être humain a retrouvé sa place primordiale, les différences, bien que fortuites, doivent disparaître. Il n'y a vraiment que dans leur souci de la morale que les humains diffèrent entre eux. »

²⁶⁵ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXXXVI*, (BAREILLE) t. 14, 405, PG 59, 472.

les ont tous créés sous une unique forme et leur ont conféré un unique caractère royal. »²⁶⁶

Galates 3, 28²⁶⁷ sous-tend toute la vision chrysostomienne de la femme. Avec ses nombreuses références à cette affirmation paulinienne, Chrysostome veut dire que la femme a été radicalement libérée du poids du péché pour pouvoir vivre une vie vraiment nouvelle. Pour Chrysostome, ce renouvellement de la nature féminine est déjà pleinement réalisé par le Christ, et chaque femme est appelée à le réaliser à son tour dans sa vie personnelle, en dépassant les limites de la nature dont, déjà, le Christ l'a affranchie. Il s'agit pour elle de commencer à vivre, même si cela reste partiel dans la vie actuelle, de la vie eschatologique qui a commencé avec la Résurrection du Christ. C'est dans l'Église, où déjà l'unité en Christ peut être vécue pleinement par tout être humain, -hommes et femmes, mais aussi hommes libres et esclaves, Grecs et Juifs...- que la femme trouvera l'espace de liberté nécessaire pour vivre cette vie nouvelle. La société, pour sa part, continue à vivre selon les anciennes catégories et ne sait pas encore reconnaître à la femme cette égalité²⁶⁸, sa nouvelle identité²⁶⁹. Quant aux chrétiennes et aux chrétiens, appartenant à la fois à l'Église et à la société, ils apprennent à créer des espaces où ils pourront vivre selon Galates 3, 28, en tenant compte simultanément des exigences de la société et de cette perspective eschatologique.²⁷⁰ Ruth Albrecht, une théologienne allemande de notre époque qui a étudié en profondeur cette identité féminine chrétienne que découvre et expérimente l'Église du temps de Chrysostome,²⁷¹ développe dans son livre sur Macrine comment les croyantes de l'époque patristique ont cherché à vivre, malgré tout, dans cet espace nouveau qui leur était ouvert, et comment les Pères, pour leur part, ont essayé, malgré tout, de structurer cet espace créé dans la communauté des croyants : « *En Christ et par le Christ, l'ancien ordre de la création est abrogé, les rôles masculins et féminins ne sont plus en vigueur, mais une nouvelle communauté de ceux qui suivent le Christ apparaît* ». ²⁷² Chrysostome lui-même était très sensible à cette communauté nouvelle inspirée par Galates 3, 28 et il aspirait à la voir se réaliser dans son Église : « *Dans le Christ Jésus, il n'y a ni masculin ni féminin. Au temps des Apôtres, hommes et femmes se tenaient ensemble, parce qu'alors les hommes étaient des hommes et les femmes des femmes ! Mais regardez maintenant, tout au contraire : les femmes se comportent comme des courtisanes et les hommes semblent être des cavaliers furieux ! N'avez-*

²⁶⁶ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. X*, (BAREILLE) t. 13, 320-321, PG 59, 75.

²⁶⁷ Cf. à ce sujet MALINGREY, A.-M., *Lettres à Olympias*, 364-365.

²⁶⁸ Cette égalité ne signifie pas nivellement, uniformisation, mais respect de la personne dans sa différence, la différence n'étant plus considérée comme supériorité ou infériorité. Ce respect de la différence s'exprime, par exemple, dans son rejet des propositions de Platon d'un service militaire commun aux hommes et aux femmes ; cf. à ce sujet, BRÄNDLE, R., « Johannes Chrysostomus I », RAC 456.

²⁶⁹ Cf. à ce sujet, STÖTZEL, A., *Kirche als "neue Gesellschaft"*, 130-134.

²⁷⁰ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. X*, (BAREILLE) t. 13, 320-321, PG 59, 75-78.

²⁷¹ Sur la référence à Gal. 3, 28 par les Pères de l'époque de Chrysostome, cf. ALBRECHT, R., *Das Leben der heiligen Makrina*, 191ss.

²⁷² ALBRECHT, R., *Das Leben der heiligen Makrina*, 216.

vous pas entendu que les hommes et les femmes étaient rassemblés dans le cénacle et que cette assemblée était digne des cieux ? Cela s'explique par le fait qu'alors les femmes possédaient une grande philosophie, et les hommes la dignité et la mesure. »²⁷³ Dans ses homélies sur Jean, comme dans cette homélie sur Matthieu, il exprime son désir de voir se construire une communauté où chaque personne trouve son identité en Christ, pour que l'Église, sur terre, devienne « *digne des cieux* ». ²⁷⁴

Cette dimension eschatologique que Chrysostome veut intégrer dans ses homélies se retrouve jusque dans leur structure même : À la fin de chacune de ses homélies, après avoir expliqué le sens du texte biblique, puis montré aux membres de sa communauté quelles en sont les implications pour leur vie personnelle et sociale, il ne manque pas d'insérer cette dimension eschatologique. Son but est d'ouvrir sa communauté à la perception de l'œuvre du Dieu trine dans sa vie, de la conduire ainsi à vivre toujours mieux sa nouvelle identité, dans l'attente active des biens qui sont promis à l'humanité déjà renouvelée en Christ. Voici, par exemple, la conclusion de sa dernière homélie sur l'Évangile de Jean : « *...Rendons-nous plus légers et prenons un libre essor vers le bien. Délivrés du mal, conduits à la perfection par la pratique des œuvres célestes, nous arriverons à posséder les biens éternels par la grâce et la charité de Notre Seigneur Jésus-Christ, à qui soient gloire, honneur, puissance, en même temps qu'au Père et au Saint-Esprit, maintenant et toujours, et dans les siècles des siècles. Ainsi soit-il.* »²⁷⁵

L'unité chrysostomienne

Dans les homélies sur Jean 11, 1 à 12, 11 que Chrysostome a consacrées aux événements de Béthanie, il va commenter la petite communauté de Béthanie pour faire pressentir à son auditoire ce que peut être une communauté unie en Christ, et, à l'intérieur de cette communauté, nous allons percevoir, dans les personnes de Marthe et de Marie, l'émergence de perspectives nouvelles pour la question féminine. Mais pour y arriver, nous devons faire un certain effort d'acculturation, dans ce sens que, si le message de Chrysostome reste d'une étonnante actualité, son langage, par contre, est tributaire d'une culture qui ne nous est plus du tout familière. Nous devons aussi passer sans cesse de la communauté de Béthanie à la communauté des croyants qui était celle de Chrysostome, car, dans sa volonté d'actualiser le message biblique pour son auditoire, notre prédicateur a créé une sorte d'unité entre les croyants de l'Évangile et ceux du temps de l'Église. Il n'y a pas, dans l'œuvre de Chrysostome, de distance très nette entre l'Évangile et l'Église. Par conséquent, en parcourant ses homélies sur les événements de Béthanie,

²⁷³ CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. LXXIII*, (BAREILLE) t. 13, 28-29, PG 58, 677.

²⁷⁴ CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. LXXIII*, (BAREILLE) t. 13, 28, PG 58, 677.

²⁷⁵ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXXXVIII*, (BAREILLE) t. 14, 423-424, PG 59, 482.

il sera difficile de faire la distinction entre les femmes de l'Évangile et celles du temps de l'Église. Chrysostome donne l'impression, par exemple, de reconnaître dans les personnes de Marthe et de Marie des membres de son Église, et, simultanément, d'avoir recours aux personnes de Marthe et de Marie pour insuffler aux membres de son Église plus de foi et d'amour. Nous découvrons comme une superposition de la vie de la communauté de Béthanie sur la vie de l'Église d'Antioche, et, réciproquement, une superposition de la communauté des croyants du 4^e siècle sur les croyants de l'Évangile. Chrysostome semble nous présenter dans une sorte d'unité les femmes de l'Évangile et celles de l'Église : Marthe et Marie sont source d'inspiration pour la vie de l'Église et, en même temps, la vie de son temps l'inspire pour comprendre les femmes de l'Évangile. En fait, Chrysostome ne divise pas le temps de l'Église en un passé, un présent et un futur ; il est un temps unique, unifié par la présence du Christ qui réunit en lui les différentes époques comme il réunit en lui les croyants de ces époques différentes, si bien que Chrysostome peut entrevoir des Marthe et des Marie de Béthanie dans la communauté des croyants d'Antioche... C'est sur la base de sa christologie, une christologie qui affirme l'unité entre le Christ des Évangiles et le Christ présent à tous les moments de l'histoire de l'Église et du monde,²⁷⁶ que Chrysostome peut voir l'unité des personnes unies au Christ malgré la distance historique qui les sépare.²⁷⁷

Un passage d'une de ses homélies sur Matthieu illustre bien ce mouvement de va-et-vient, ce lien que tisse Chrysostome entre les personnes de l'Évangile et celles de sa communauté. Dans ce passage, il crée un rapprochement saisissant entre le Lazare de l'évangile, mort depuis quatre jours, et un individu de sa communauté antiochienne qui, bien que vivant physiquement, serait mort spirituellement, et il invite sa communauté à aller, pour ce "mort", vers le Christ, comme l'ont fait Marthe et Marie pour leur frère, selon le témoignage de l'Évangile de Jean. Dans cette actualisation de l'évangile pour les chrétiens d'Antioche, nous verrons comment Chrysostome suscite une identification, malgré la distance, entre Marthe et Marie et les chrétiens d'autres époques : Ce "Lazare" antiochien « *promène partout sa vie empoisonnée et garde dans un corps vivant, comme dans un sépulcre, son âme frappée de mort. (...). Viens pour lui auprès de Jésus,*

²⁷⁶ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXX*, (BAREILLE) t. 14, 237.

²⁷⁷ BRÄNDLE, R., *Matth. 25, 31-46, 328-341*, met en lumière à plusieurs reprises cette unité que voit Chrysostome entre les croyants de l'époque du Christ et ceux de son époque. Il met également en lumière cette même unité en ce qui concerne le Christ lui-même. C'est, par exemple, le même Christ qui a souffert sur la croix et qui continue de souffrir aujourd'hui : « *Aus dem Umgang mit dieser Perikope (Matth. 25, 31-46) ist ihm (Chrysostomos) der Glaube an die Gegenwart Christi im Apostel, in den Märtyrern und Mönchen sich ausweiten lassen zu der tiefen Überzeugung, dass der erhöhte Herr in allen Christen, ja in allen Menschen, die Not leiden, präsent ist. In einer ganzen Reihe von Predigten setzt Johannes die Leiden Christi in seiner Passion und die Leiden, die Christus heute erduldet, in enge Beziehung.* » (op. cit., 329). Plus loin, R. Brändle ajoute : « *Chrysostomos malt seiner Gemeinde den Gekreuzigten vor Augen, den in Hunger, Durst und Nacktheit leidenden Christus. Aber nun nicht als eine Gestalt der Vergangenheit, sondern als den Auferstandenen, der heute unter uns ist. Heute unter uns ist als der Leidende, der unser aller Heil will.* » (op. cit., 341).

comme Marie l'a fait pour Lazare. Même s'il sent mauvais, même s'il est mort depuis quatre jours, ne désespère pas, mais avance et enlève tout d'abord la pierre. (...). Comme ils sont devenus comme des morts, allons pour eux vers le Christ, supplions-le de les ressusciter, enlevons la pierre, ôtons les bandelettes. (...). Alors, le Christ te reconnaîtra, quand tu seras ressuscité ; quand tu seras délivré, il t'appellera à son repas. Vous tous qui êtes les amis du Christ, vous qui êtes ses disciples, vous qui aimez celui qui est mort, venez à Jésus et suppliez-le. (...) Faites ce qu'ont fait les sœurs de Lazare. Ne cessons pas de prier, de supplier, d'intercéder, jusqu'à ce que nous le recevions vivant. »²⁷⁸ Dans la lecture que fait Chrysostome des événements et de la communauté de Béthanie, nous retrouverons cette unité spécifique de la christologie et de l'anthropologie chrysostomiennes, unité qui non seulement rend le Christ présent à chaque nouveau moment de l'histoire du salut et de l'Église, mais qui donne aussi une actualité inattendue aux personnes de l'Évangile, créant ainsi une communion saisissante entre « *les amis du Christ* » des différentes époques.

La lecture des homélies sur Jean 11, 1-45 et 12, 1-11

Chrysostome a dédié quatre de ses homélies sur l'Évangile de Jean aux événements de Béthanie : l'*Homélie LXII sur Jean 11, 1-27*, l'*Homélie LXIII sur Jean 11, 28-40*, l'*Homélie LXIV sur Jean 11, 41-48* et l'*Homélie LXV sur Jean 11, 49 à 12, 1-11*. Pour la lecture de ces homélies sur Jean, nous avons choisi l'édition de Jean Bareille,²⁷⁹ généralement utilisée dans les études en français, parce que reconnue comme étant plus fiable que celle de Jean-Paul Migne²⁸⁰ et élaborée d'après toutes les éditions précédentes, quelques années après celle de Migne.²⁸¹ Les résultats des recherches actuellement en cours sur les manuscrits des homélies²⁸² n'ont pas de

²⁷⁸ CHRYSOSTOME, *Hom. Matt. XXVIII*, (BAREILLE) t. 12, 71-73, PG 57, 349-350.

²⁷⁹ BAREILLE, Jean, *Œuvres complètes de saint Jean Chrysostome – Homélies sur l'Évangile de Saint Jean*, tomes 13 et 14, Paris 1869. Les *Homélies LXII à LXV* recouvrent les pages 162 à 205.

²⁸⁰ Cf. par exemple, la remarque de BOISMARD, Marie-Emile et LAMOUILLE, Arnaud, *Un évangile pré-johannique*, vol. I, tome I, Paris 1993, 9-11.

²⁸¹ Migne a édité l'œuvre de Jean Chrysostome de 1858 à 1860, Bareille de 1865 à 1873.

²⁸² Cf. en particulier la recherche de BOISMARD, M.-E., *Un évangile pré-johannique* : En étudiant les différents manuscrits les plus anciens qui nous sont actuellement connus, il a mis au jour plusieurs "couches" dans le texte des homélies sur Jean. Il discerne à l'intérieur des homélies de Chrysostome un « *évangile pré-johannique* », c'est-à-dire un texte de l'évangile de Jean qui serait plus ancien que celui dont nous disposons actuellement. Il y distingue encore, du moins dans les premières homélies, les traces d'un commentaire qui remonterait à Diodore, « *le maître très écouté de Chrysostome et de Théodore de Mopsueste* ». Ce chercheur a encore fait ressortir des homélies de Chrysostome le travail effectué par un « *Compilateur qui aurait édité les homélies de Chrysostome en y 'cachant' le commentaire de Diodore peu de temps après la condamnation de celui-ci, donc vers 511* », ainsi que le travail d'un « *Réviseur dont l'activité devrait se situer vers la fin du VIe siècle au plus tard, puisque sa nouvelle édition des homélies de Chrysostome fut traduite en*

répercussions significatives sur le texte de Chrysostome tel qu'il a été édité par Bareille. Par contre, j'ai choisi d'établir ma propre traduction du texte de Chrysostome sans suivre fidèlement la version française de Bareille, car il ne rend pas toujours rigoureusement le grec de Chrysostome et prend parfois des libertés qui peuvent même, dans certaines circonstances, porter à confusion. Un seul exemple, parmi bien d'autres, suffira à expliquer notre choix ; Chrysostome commence son *Homélie LXXXVI sur Jean 20*, 10-11 en s'exclamant : « **Combien le genre féminin est sensible et enclin à la compassion !** ». ²⁸³ Bareille traduit le texte de Chrysostome qui, pour sa part, ne recèle aucune trace de misogynie, par « *le sexe faible est enclin à la pitié* ». ²⁸⁴

La lecture des homélies de Chrysostome sur Jean 11, 1-45 et 12, 1-11 sera moins structurée que celle des commentaires de Théodore et de Cyrille. En effet, notre lecture reste tributaire de la structure des homélies qui est tout sauf ... structurée ! L'intention de notre prédicateur n'est pas de faire une exégèse systématique de ces péripécies, mais d'actualiser leur message pour son auditoire. Ses homélies se caractérisent par leur spontanéité, et il semble s'adresser à son auditoire selon les nécessités de l'actualité, sous l'inspiration du moment présent. On voit combien il cherchait avant tout, avec passion et avec fougue, à rendre présent l'Évangile dans le présent de sa communauté, et non pas à faire une œuvre statique et bien construite. Lors de ma lecture des trois homélies que Chrysostome a consacrées à Jean 11, 1-45 et Jean 12, 1-11, ²⁸⁵ j'ai simplement suivi la disposition offerte par Chrysostome lui-même, ne voulant pas imposer au message de Chrysostome une structure artificielle qui aurait été comme un carcan. Son message est un jaillissement de vie qu'un effort de systématisation ne pourrait qu'amoinrir : « *Chrysostome semble presque systématiquement opposé à toute systématisation* ». ²⁸⁶ Pour obtenir une lecture plus facile, je me suis toutefois permis d'y intercaler les références aux différents versets de l'Évangile de Jean qui ont inspiré ses homélies. En outre, je n'ai donné qu'un bref compte-rendu de l'*Homélie LXIV*, consacrée à des questions dogmatiques d'actualité pour le prédicateur d'Antioche, mais qui n'ont pas le même intérêt pour notre recherche ; avec son caractère plus ardu, elle semble rompre la dynamique instaurée par Chrysostome commentant Jean 11. Dans l'*Homélie LXV*, où il traite les derniers versets de Jean 11 et les premiers de Jean 12, il poursuit la réflexion commencée dans l'homélie

syriaque et que nous possédons un manuscrit de cette traduction qui est daté des VIe-VIIe siècles. » (BOISMARD, *op. cit.*, vol. III, tome II, 163).

²⁸³ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXXXVI*, (BAREILLE) t. 14, 397, PG 59, 467 : « *Περιπαθές πως τὸ γυναικεῖον γένος, καὶ πρὸς οἴκτον ἐπιρρέπεστερον* ».

²⁸⁴ BAREILLE, J., *op. cit.*, t. 14, 397.

²⁸⁵ Les *Homélies LXII à LXV* sont consacrées aux événements de Béthanie, mais l'*Homélie LXIV* traite uniquement les derniers versets de Jean 11.

²⁸⁶ MEYER, Louis, *Saint Jean Chrysostome maître de perfection chrétienne*, Paris 1933, 364, cité par BRÄNDLE, R., *Matth. 25, 31-46*, 284, qui ajoute que quiconque entreprend d'exposer des aspects significatifs de la pensée de Jean Chrysostome devra affronter la difficulté de mettre de l'ordre et d'exposer avec clarté « *sein unsystematisches Denken* », sa pensée rebelle à toute systématisation.

précédente, et, au défi de toute systématisation apparente, c'est dans cette homélie qu'il insère son commentaire de Jean 12, 1-11.

L'homélie LXII sur Jean 11, 1-27

Chrysostome et la souffrance (Jean 11, 1)

Au commencement de cette première homélie sur Jean 11, Chrysostome témoigne de sa profonde humanité, lui qui, depuis sa plus tendre enfance, orphelin vivant avec une mère veuve, a été touché par la souffrance. Dès les premières paroles de son homélie, il manifeste combien il est à l'écoute des préoccupations et des questions des personnes qui l'entourent. Son exégèse a pour but de donner un point de vue plus élevé, une vision plus vaste à leurs différentes situations de vie. Chrysostome semble avoir une oreille attentive aux interrogations que soulèvent les épreuves, et son exégèse ouvre des perspectives nouvelles. Il partage d'emblée avec son auditoire ses réflexions sur la maladie de Lazare, des réflexions qui font entrer immédiatement dans la profondeur de sa foi. Ces premières paroles reflètent aussi le désir du prédicateur d'Antioche d'apporter aux personnes qui l'écoutent un réconfort et une consolation inspirés par l'Évangile, de partager avec elles sa propre expérience : « *Bien des personnes sont scandalisées, quand elles voient ceux que Dieu aime endurer de terribles souffrances, telles que la maladie, la misère ou autre chose encore. Elles ne savent pas que ces souffrances sont de préférence le partage de ceux qui sont le plus aimés de Dieu. Lazare était un des amis du Christ et il était malade. C'est ce qu'ont exprimé les messagers envoyés vers lui quand ils lui ont dit : 'Voici, celui que tu aimes est malade'.* »²⁸⁷ Chrysostome n'a pas de réponse "magique" à la souffrance, mais ce qu'il a observé chez des personnes croyantes de son entourage qui avaient traversé de terribles épreuves -d'abord chez sa mère, Anthousa- lui a fait découvrir comment une relation d'amour avec le Christ permet de vivre la souffrance non pas comme un scandale, mais comme un « *partage* », une communion à l'amour du Christ qui a souffert par amour. Pour Chrysostome, la seule vraie "réponse" à la souffrance se trouve dans la foi chrétienne, car seul l'amour chrétien, parce qu'il est don de soi, est un « *moyen de consolation efficace* »²⁸⁸.

²⁸⁷ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 163.

²⁸⁸ CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, VIII, 13, 52-53, SC 13bis, 215.

Bien des années plus tard, Chrysostome consacra toute une longue lettre²⁸⁹ d'exil à méditer la question du scandale de la souffrance. Il y écrira à son amie Olympias, tourmentée par les événements injustes qui s'abattaient sur lui, en tant qu'évêque de Constantinople chassé de son Église : « *Vois-tu l'habileté de Dieu ? Vois-tu sa sagesse ? Vois-tu sa manière imprévisible ? Vois-tu son amour pour les hommes et sa sollicitude ? Ne t'agite donc pas, ne te trouble pas, mais reste là, lui rendant grâces continuellement pour toutes choses, le glorifiant, l'invoquant, le priant, le suppliant ; même si mille causes d'agitations, mille causes de troubles surviennent, même si des tempêtes, même si n'importe quoi se présente à tes yeux, ne t'en trouble pas. Car le Maître ne se laisse pas dépasser par la dureté des événements, même si tout a été porté à la limite de la ruine. Il peut en effet relever ceux qui sont tombés, guider ceux qui sont égarés, rassurer ceux qui ont été scandalisés, transformer ceux qui étaient remplis d'une infinité de péchés (...), rappeler à la vie ceux qui étaient morts (...).* »²⁹⁰ Dans sa lettre suivante, il répond à Olympias souffrant d'être séparée de lui, ainsi que des persécutions dont elle a aussi sa part : « *Médite cela sans cesse, toi aussi, et crois que plus la peine est grande, plus elle est fructueuse si on la supporte en rendant grâces.* »²⁹¹ Chrysostome écrit cela alors qu'il passe lui-même par des épreuves qui vont aboutir à sa propre mort. La tradition rapporte qu'au moment de mourir, il a lui-même rendu grâces à Dieu pour tout. Les paroles de consolation qu'il écrit à Olympias sont donc des paroles vraies, passées au creuset de l'épreuve. Quant à ces premières paroles sur la souffrance que Chrysostome adresse ici à sa communauté antiochienne, elles font découvrir une dimension essentielle de la prédication de Chrysostome : Tout ce que les croyants peuvent vivre dans ce monde trouve son sens dans la mesure où ils le vivent dans une relation avec Dieu. La dimension de l'espérance entre jusqu'au plus profond de toute souffrance.²⁹²

« Elle était honorable et zélée » (Jean 11, 2)

Après cette première réflexion inspirée par la maladie de Lazare, l'ami du Christ, notre prédicateur poursuit son exégèse en passant aux sœurs de Lazare. C'est à elles qu'il va consacrer maintenant l'essentiel de son

²⁸⁹ Cf. CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, lettre VII, SC 13bis, 133-157.

²⁹⁰ CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, VII, 3,1-13, SC 13bis, 141-143.

²⁹¹ CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, VIII, 13, 27-29, SC 13bis, 214.

²⁹² MALINGREY, A.-M., *Introduction aux Lettres à Olympias*, SC 13bis, 62-63 : Pour sa communauté et pour ses amis, Chrysostome « *ne se lasse pas, comme il le dit lui-même, de chanter toujours le même air : la souffrance obtient des récompenses magnifiques dans la vie éternelle. Il s'essaie à les décrire, mais il s'aperçoit de son impuissance et s'arrête en évoquant des biens 'qui ne peuvent être exprimés par la parole'. Les promesses du Christ sont le fondement de son espérance. (...) Ceci est une vue de foi. Il y trouve, pour lui et pour les âmes dont il a la charge, une source de force et de joie intarissable. (...) Il ne s'agit plus (comme dans le stoïcisme) de résignation, qu'elle soit noble ou souriante, mais d'acceptation amoureuse de la volonté de Dieu, dans une reconnaissance perpétuelle de sa gloire, doxa, et dans une action de grâces ininterrompues.* »

homélie. Il donne l'impression de commenter le texte de l'Évangile en bondissant de découverte en découverte, comme il l'a dit lui-même en confiant à son auditoire qu'il « ***bondissait de joie comme dans un pré*** »²⁹³ chaque fois qu'il pouvait lui ouvrir l'intelligence des Écritures. Il saute lui-même d'un verset à un autre, un passage en appelant un autre. Il fait de nombreux rapprochements avec des péricopes déjà étudiées ou qui vont l'être par la suite, ce qui signifie qu'il avait profondément intériorisé l'évangile et qu'il en attendait autant de son auditoire qu'il entraîne dans une lecture toujours plus approfondie. Il « cueille » une phrase de l'Évangile, il la contemple, il dit tout haut les questions qu'elle peut susciter, et il partage avec son auditoire les réponses qu'elle peut receler. Avec lui, il cherche à comprendre ce qui est inconcevable ou choquant à première vue, convaincu que tout, dans la Parole de Dieu, est porteur d'un enseignement précieux : « ***Avec les sœurs de Lazare aussi, l'Évangéliste nous apporte de précieux enseignements. C'est Marie qu'il caractérise le mieux, puisqu'il ajoute : Marie était celle qui a oint le Seigneur avec l'huile parfumée. Ici, certains s'interrogent et demandent comment le Christ a accepté qu'une femme fasse une chose pareille. En premier lieu, par conséquent, il est nécessaire d'apprendre qu'elle n'est pas la prostituée de l'Évangile de Matthieu, ni celle de l'Évangile de Luc ; elle est une autre personne. Celles-là étaient des pécheresses notoires et chargées de beaucoup de vices, tandis qu'elle était honorable et zélée. En effet, elle était pleine d'ardeur à accueillir le Christ avec empressement.*** »²⁹⁴

Chrysostome, lui aussi, nous apporte de précieux enseignements avec cette première réflexion sur Marie ! Il soulève immédiatement la question de la relation entre l'homme et la femme, respectivement entre le Christ et Marie, question qui nous interpelle aussi, et question qui nous transpose dans l'ambiance de son époque où un homme qui tenait à son honneur ne laissait pas une femme toucher son corps, surtout en public. Quant à la femme qui se permettait une telle impudence, elle ne pouvait être qu'une femme sans dignité. Dans une civilisation où ce qui est du domaine de l'esprit et du masculin est par définition plus « ***honorable*** » que ce qui est du domaine du corps et du féminin, il n'est pas surprenant que les comportements insolites du Christ et de Marie, si contraires à l'ordre établi, puissent déranger. Dans la tradition morale et sociale qui est celle de l'auditoire de Chrysostome, une femme « ***honorable*** » se doit de rester en retrait.²⁹⁵ Dès lors, la question s'impose : « ***Comment le Christ a-t-il accepté qu'une femme fasse une chose pareille ?*** » Dans un tel contexte socio-culturel, comment Chrysostome parviendra-t-il à démontrer à son auditoire que le Christ et Marie ne sont ni amoraux, ni asociaux, que leur relation n'est pas douteuse,

²⁹³ CHRYSOSTOME cité sans plus de précisions par HAMMAN, Adalbert G., dans l'introduction de *Jean Chrysostome, La Conversion, Les Pères dans la foi*, Paris 1978, 11.

²⁹⁴ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 163.

²⁹⁵ Cf. TORJESEN, KAREN JO, *When women were priests*, New-York 1995, 137 : « *A woman demonstrated her honorability by comporting herself with shame, signifying that she understood her sexual vulnerability, and avoiding all appearances of indiscretion. (...) Shame, the defining quality of womanhood, was indicated by passivity, subordination, and seclusion in the household.* »

mais qu'elle remplit toutes les conditions de la moralité ? Comment, dans une société où l'homme et la femme doivent se comporter selon des règles bien définies, faire accepter un évangile qui va à contre-courant ? Pour faire face à ce défi, Chrysostome affirme -paradoxalement- que Marie, avec son comportement qui peut choquer, est « *honorable et zélée* » ; elle ne cherche qu'à « *accueillir le Christ avec empressement* » : En réalité, si on ne se laisse pas arrêter par les apparences, le comportement du Christ et celui de la femme ne sont pas en désaccord avec les exigences sociales ; ils sont même en profond accord avec elles.

Pour l'auditoire de Chrysostome, une femme, si elle est « *honorable* », devrait rester discrète. Il est donc paradoxal que notre prédicateur recoure précisément à ce qualificatif pour expliquer l'empressement déconcertant de Marie. Ce qualificatif, pour la sensibilité de son auditoire, est riche de significations qui nous échappent : En grec, il est le même que celui qu'a utilisé l'auteur de la 1^{ère} Épître à Timothée pour indiquer comment devaient être les diacres, hommes et femmes.²⁹⁶ C'est aussi ce qualificatif qu'emploiera Palladios pour désigner une femme diacre bien connue à Antioche, Sabiniana, tante de Chrysostome : « *A Antioche, j'ai rencontré une femme très honorable et qui vivait dans une relation de familiarité avec Dieu, la diacre Sabiniana, (...).* »²⁹⁷ Quant à la diacre Olympias, elle est, elle aussi appelée « *très honorable* »²⁹⁸ par l'auteur anonyme de sa biographie. Pour qualifier le comportement étonnant de Marie, Chrysostome fait donc appel à un concept qui évoque un ministère particulièrement respecté dans l'Église, le diaconat. Son message est clair : La relation de familiarité, d'amitié, d'intimité qu'une femme peut vivre avec Dieu, comme Sabiniana, ou avec le Christ, comme Marie, lui apporte une réelle libération par rapport aux contraintes de la société, et lui révèle sa vraie identité. Marie pourra manifester avec « *ardeur* » et « *empressement* » tout l'amour qu'elle éprouve pour le Christ sans perdre sa dignité, sans n'être pour autant qu'une « *pécheresse notoire et chargée de vices* ». Sa relation avec le Christ lui confère une dignité nouvelle. Elle n'est plus déterminée par les attentes habituelles, « *les dignités du monde* »²⁹⁹, comme dit Chrysostome, mais par un dynamisme christocentrique dans lequel elle est entrée, dans son ardeur à accueillir le Christ.³⁰⁰

²⁹⁶ Cf. I Tim. 3, 8 et 11. C'est ce même adjectif grec « *σεμνός* » utilisé par l'auteur de l'Épître à Timothée pour les diacres que Chrysostome utilise ici pour Marie. Il est difficile de le traduire dans nos langues modernes, des adjectifs comme "honorable", "digne", "noble" ou "remarquable", n'ayant pas la même résonance morale et sociale que « *σεμνός* » pour les contemporains de Timothée ou encore de Chrysostome.

²⁹⁷ PALLADIOS, *Histoire lausiaque*, 41, 4 : « *Συνέτυχον δὲ καὶ ἐν Ἀντιοχείᾳ σεμνοτάτῃ γυναικὶ καὶ τῷ θεῷ μετὰ προσομιλοῦσῃ, τῇ διακονίᾳ Σαβινιανῆ (...)* », in JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles*, 106.

²⁹⁸ *Vie d'Olympias*, I, 25, SC 13bis, 408 : « *ἡ σεμνοτάτῃ (...)* Ὀλυμπιάς ».

²⁹⁹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. X*, (BAREILLE) t.13, 320.

³⁰⁰ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. X*, (BAREILLE) t. 13, 320-323, au sujet de cette dignité nouvelle, baptismale, et de l'ardeur que les baptisés doivent déployer pour vivre leur identité christique.

Les différentes femmes qui ont oint le Christ

Au début de son homélie sur la péricope de Matthieu 26, 6-13 qui évoque également une scène d'onction à Béthanie accomplie par une femme, Chrysostome s'interroge sur l'identité de cette femme qui a oint le Christ.³⁰¹ En effet, la question est soulevée par l'exégèse patristique : L'onction, relatée par les quatre évangélistes, a-t-elle été accomplie par une seule et même femme ? Les Pères orientaux, comme le fait Chrysostome, « *en ont distingué plusieurs, sans confondre avec la Madeleine ni Marie de Béthanie ni la pécheresse anonyme* »³⁰², à la différence des Occidentaux, avec Ambroise ou Augustin³⁰³, qui iront même jusqu'à identifier Marie de Magdala, la femme restée anonyme des récits synoptiques et Marie de Béthanie. Une telle confusion n'est pas sans conséquences ; elle a tendance à créer également la confusion entre femme et péché, et elle aura des répercussions sur toute une approche de l'identité féminine en Occident : Elisabeth Moltmann-Wendel parle de « *la falsification de l'histoire patriarcale la plus grande et la plus riche en conséquence pour la question de la femme* »³⁰⁴. Pour sa part, Chrysostome fait une nette distinction entre Marie de Béthanie et la femme anonyme des évangiles synoptiques : « *Cette femme semble être une seule et même personne pour tous les évangélistes ; en fait, ce n'est pas le cas ; mais, pour trois d'entre eux, elle est une seule et même personne, me semble-t-il; non pas pour Jean ; c'est une autre femme, digne d'admiration, la sœur de Lazare.* »³⁰⁵

Même s'il considère, qu'au contraire de Marie, la femme de l'Évangile de Matthieu est une pécheresse, notre prédicateur, cependant, discerne chez elle aussi des qualités exceptionnelles : « *En voyant (le Christ), la femme prend confiance et s'approche de lui. Or, si celle qui était affligée d'une perte de sang, bien que sa conscience fût tranquille, n'approcha qu'en tremblant, avec beaucoup d'hésitation et de crainte, à cause de cette impureté qui n'était cependant que naturelle, combien plus devait hésiter et trembler celle dont la conscience était impure. Elle vient à la suite de plusieurs, de la Samaritaine, de la Cananéenne, de l'hémorroïsse et de tant d'autres ; elle frémit à la vue de ses souillures et de ses scandales : aussi n'est-ce pas en public, mais dans l'intérieur d'une maison qu'elle ose se présenter. Tandis que tous les autres venaient chercher la santé du corps, elle vient dans l'unique but de rendre hommage et d'obtenir la guérison de son âme. Aucune infirmité corporelle ne l'y amenait ; sa démarche n'en était que plus admirable. Elle ne le traite pas comme un simple être humain,*

³⁰¹ CHRYSOSTOME, *Hom. Matt. LXXX*, (BAREILLE) t. 13, 111-122.

³⁰² SAXER, Victor, « Les saintes Marie Madeleine et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale », *RSR* 32 (1958), 1.

³⁰³ AUGUSTIN, *De cons. evang.*, 2, 79, pense que la Marie johannique est identique à la femme de Luc 7, 37-50. Quelques années plus tard, dans ses *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, *Tractatus XLIX*, 3, EA 73B, 206-207, il sera plus hésitant : « *si toutefois c'est elle* ».

³⁰⁴ MOLTMANN-WENDEL, Elisabeth, *Ein eigener Mensch werden – Frauen um Jesus*, Gütersloh 1987, 87-88.

³⁰⁵ CHRYSOSTOME, *Hom. Matt. LXXX*, (BAREILLE) t.13, 111.

puisqu'elle ne se serait pas servie de ses cheveux pour lui essuyer les pieds ; elle le met au-dessus de la nature humaine. C'est pour cela qu'elle incline sa tête, la plus noble partie de son corps, sur les pieds du Christ. »³⁰⁶ Avec son acte, à première vue scandaleux, la femme de mauvaise vie de l'Évangile de Matthieu s'est débarrassée de l'image méprisante liée à son rôle social, et elle est passée du domaine de la morale au domaine de la foi. Selon les critères de la société, elle était au niveau le plus bas ; mais, par sa foi au Christ, elle atteint un « niveau » particulièrement élevé : En effet, elle a su discerner en lui ce qui l'élève au-dessus des simples êtres humains, et elle l'a mis au-dessus de la nature humaine. En s'approchant du Christ en qui elle a vu Dieu descendu jusqu'au plus bas de l'humanité, elle relève sa propre humanité. La relation qu'elle a créée avec le Christ lui confère une identité nouvelle et inaliénable.³⁰⁷

Dans cette même homélie, Chrysostome explique aussi pourquoi le Christ accepte le comportement de la femme : « *Lui qui voyait les sentiments de cette femme, approuva son action. Elle était animée d'une piété sincère, d'une ineffable ferveur. C'est pourquoi, dans son immense condescendance, il lui permit de verser sur sa tête l'huile qu'elle portait. S'il n'a pas refusé de se faire homme, d'habiter le sein d'une femme, de se nourrir de son lait, vous étonneriez-vous qu'il ait également accepté cet hommage ? (...). Le grand amour du Seigneur pour l'être humain accepte les hommages de la courtisane, souffre qu'elle lui baise les pieds, les arrose d'huile et les essuie de ses cheveux ; il la laisse faire et, de plus, il réprimande les accusateurs, car il ne fallait pas qu'à cause de sa grande ferveur la femme soit poussée au désespoir.* »³⁰⁸ Pour Chrysostome, il y a un critère plus fort que celui de la morale, c'est celui de l'amour : D'abord l'amour "condescendant" du Seigneur, qui descend dans les profondeurs de l'humanité, jusqu'à « *habiter le sein d'une femme* », se laisser accueillir par elle ; mais aussi l'amour de tout chrétien à sa suite, qui cherche à ne pas éteindre le lumignon fumant, à ne pas briser la plante encore fragile, mais, bien au contraire, à l'aider à se relever et à grandir. Chrysostome veut encore mettre en valeur l'amour qui a mis la femme en mouvement vers le Christ : Plus forte que les interdits, assez forte pour lui donner la conscience de son identité renouvelée, est encore la ferveur de la femme qui a discerné l'amour « *condescendant* »³⁰⁹ du Christ et qui veut lui rendre hommage.

Selon Chrysostome, si Marie et la femme de l'Évangile de Matthieu ne sont pas identiques, elles ont toutefois en commun « *le zèle* »,

³⁰⁶ CHRYSOSTOME, *Hom. Matt. LXXX*, (BAREILLE) t. 13, 112.

³⁰⁷ CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, VII, 305-307, SC 433, 332, fait la même observation en ce qui concerne le larron crucifié avec le Christ : « (...) *de même que le regard de cet homme a perçu la divinité, de même le regard de Dieu a perçu le cœur du larron et il dit : 'Aujourd'hui tu seras avec moi au paradis'*. »

³⁰⁸ CHRYSOSTOME, *Hom. Matt. LXXX*, (BAREILLE) t. 13, 113-114.

³⁰⁹ CHRYSOSTOME, *Hom. Matt. LXXX*, (BAREILLE) t. 13, 113 : « *συγκαταβαίνων* ».

« *l'empressement* », ³¹⁰ et « *la ferveur* ». Ces qualités, que Chrysostome reconnaît à Marie et à la femme anonyme de l'Évangile de Matthieu, sont appréciées aussi bien par les philosophes païens que par les théologiens chrétiens. Pour les païens, ces qualités font avancer sur le chemin de la vertu, poussent à courir vers le but, vers la perfection. Pour les chrétiens ³¹¹, le but est le Christ, et l'empressement est cet élan vers lui dont témoigne Paul, par exemple, dans son Épître aux Philippiens (3, 12ss.). C'est cette même ferveur qui pousse vers le Christ, dans un élan de tout leur être, Marie de Béthanie et la femme anonyme des évangiles synoptiques.

Chrysostome précise encore ce qu'est cet empressement de Marie envers le Christ : Elle ne s'est pas empressée uniquement à oindre ses pieds, mais s'est empressée aussi à l'accueillir. L'accueil du Christ, pour Chrysostome, est également l'accueil du frère, selon son interprétation de Matthieu 25, 38-40. Il a par conséquent une importance considérable. Accueillir, c'est manifester son amour en acte. La personne qui, comme Marie, accueillera le Christ, ce Christ réellement présent dans les plus petits, « *jouira d'une grande bénédiction. Car il a dit 'Venez, vous, les bénis de mon Père, entrez en possession du royaume qui vous a été préparé dès la fondation du monde. J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger (...), j'étais étranger et vous m'avez accueilli (...).* » ³¹² Chrysostome le dit clairement : l'hospitalité est non seulement l'une des plus grandes qualités humaines, une vertu universellement reconnue, mais elle recèle une dimension eschatologique. Il ira même jusqu'à affirmer qu'elle a une dimension sacramentelle. C'est ainsi que Priscille et Aquilas, par exemple, « *par leur hospitalité, ont fait de leur modeste demeure une église.* » ³¹³ À la suite de Marie de Béthanie ou de Priscille, les croyantes de l'entourage de Chrysostome qui accueillait le Christ en pratiquant l'hospitalité rendaient ainsi le Christ présent dans leur vie quotidienne. Par de tels actes d'amour, elles ne reçoivent pas seulement une grande bénédiction, mais elles reçoivent encore « *la consécration sacerdotale* », selon les affirmations étonnantes de Chrysostome lui-même. ³¹⁴

Pour l'auteur anonyme de *la Vie d'Olympias*, l'hospitalité a aussi une immense valeur : Elle est « *le couronnement des vertus* » ³¹⁵. Pour les croyantes de l'époque de Chrysostome, la pratique de l'hospitalité était donc

³¹⁰ CHRYSOSTOME utilise le substantif « *ἡ σπουδή* », l'adjectif « *σπουδαία* » et le verbe « *σπουδάξεν* » pour Marie, cf. *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 163, mais également pour la femme de l'Évangile de Matthieu, cf. *Hom. Matt. LXXX*, (BAREILLE) t. 13, 113-114.

³¹¹ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LVIII*, (BAREILLE) t. 14, 124 : « (...) *libérés de vos chaînes, vous avez couru vers Dieu. Ce n'est pas seulement là-haut que vous trouverez votre récompense, mais ici-bas aussi vous jouirez du vrai bonheur. Voilà bien la vertu (...)* ».

³¹² CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LIX*, (BAREILLE) t. 14, 135.

³¹³ BRÄNDLE, R., *Matth. 25, 31-46*, 295.

³¹⁴ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *In Ep. I ad Cor. Hom. XLIII, 1*, PG 61, 368-369 : « *Ἡ φιλανθρωπία ταύτην σοι δίδωσι τὴν ἱερωσύνην* ».

³¹⁵ Cf. *Vie anonyme d'Olympias*, SC 13bis, 406.

l'une des manières privilégiées de vivre leur foi en accueillant le Christ en tout être humain. Quant à Olympias, voici comment elle a, elle aussi, exercé l'hospitalité, selon Chrysostome qui discerne chez elle la manière d'être préconisée par le Christ en Matthieu 25, 35 : *« Songe comment, dès ta première jeunesse jusqu'au jour présent, tu n'as cessé de nourrir le Christ quand il avait faim, (...), de l'accueillir quand il était étranger, (...). Contemple l'océan de ta charité, dont tu as ouvert les digues à un tel point que, jusqu'aux limites de la terre, il s'est répandu avec une grande impétuosité. Car ce n'est pas seulement ta maison que tu tenais ouverte à tout venant, mais sur tous les points de la terre et de la mer, bien des gens ont joui de cet honneur, grâce à ton amour de l'hospitalité. »*³¹⁶ Accueillir le Christ comme Olympias, en ouvrant sa maison avec empressement *« à tout venant »*, c'est s'ouvrir soi-même, déjà maintenant, à des relations nouvelles, où tout être humain est le Christ. La "révolution" dans les relations est provoquée par cette présence eschatologique du Christ qui transforme tout étranger en frère, et toute femme, même celle qui était loin d'être honorable, en sœur. Matthieu 25, 40 et Galates 3, 28 sont deux références essentielles pour Chrysostome, sous-jacentes à toute son œuvre ; il a recours à elles, déjà dans ses homélies sur Jean, et jusqu'à la fin de sa vie, encore dans ses lettres à Olympias. C'est certainement pour stimuler sa communauté antiochienne à cet *« amour de l'hospitalité »* que, dans ses homélies sur la petite communauté de Béthanie, il lui parle avec insistance de la ferveur de Marie à accueillir le Christ.

« Considère surtout comment il l'a transformée » (Jean 11, 3-5)

Chrysostome poursuit son exégèse des premiers versets de Jean 11 en y lisant une relation d'amour réciproque entre les femmes et le Christ, alors que l'Évangéliste, pour sa part, ne mentionne que l'amour du Christ pour la petite communauté de Béthanie, (cf. Jean 11, 5). Notre prédicateur discerne cet amour des femmes pour le Christ dans la manière dont elles vivent leur relation avec lui, dans leur confiance inébranlable en lui, ainsi que dans l'étonnante intimité qui les unit à lui : *« L'évangéliste montre que les sœurs aimaient le Christ, et, cependant, il laissa mourir Lazare. Pour quelle raison ne laissèrent-elles pas leur frère malade pour aller le chercher, comme l'avaient fait le centurion et l'officier royal, mais ont-elles envoyé quelqu'un ? Elles faisaient pleinement confiance au Christ et avaient avec lui une relation de grande familiarité. En outre, elles étaient des femmes, faibles et abattues par la peine. Ce n'est pas par manque de respect qu'elles agissent ainsi, elles en donnèrent la preuve par la suite. Il est donc évident que Marie n'est pas l'autre femme (des synoptiques). Mais vous demandez pour quelle raison le Christ a accueilli l'autre femme ? Pour la délivrer du mal ; pour manifester son amour pour l'humanité ; pour que tu apprennes qu'aucune maladie ne peut venir à bout de sa bonté. Ne*

³¹⁶ CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, VIII, 13-21, SC 13bis, 198.

regarde pas seulement le fait qu'il l'a reçue, mais considère surtout comment il l'a transformée. »³¹⁷

Dans la relation avec le Christ, une relation faite de confiance et de « *familiarité* »³¹⁸, il n'y a plus de discrimination au sein de l'humanité, entre hommes et femmes, faibles et forts, malades et bien portants. L'humanité dans son ensemble est totalement transformée par l'amour réciproque : l'amour du Christ et l'amour pour le Christ. La relation avec le Christ n'est pas réservée aux plus forts, aux meilleurs représentants de l'humanité ; des personnes affaiblies, physiquement, psychiquement, spirituellement ou socialement, peuvent aussi avoir une relation très forte avec le Christ, une relation si forte qu'elles peuvent en être transformées. Il suffit qu'une personne dans sa faiblesse humaine se tourne vers le Christ pour qu'une partie de l'humanité soit guérie d'une des maladies les plus pernicieuses : la discrimination ; en effet, dans cette relation avec le Christ, il n'y a plus ni personnes acceptables, ni personnes inacceptables, mais toutes sont transformées. L'humanité devient plus une, car elle est délivrée du mal de la ségrégation par l'amour que le Christ lui porte. À la question de savoir pourquoi le Christ peut accueillir une personne qui est l'objet du mépris de la société, Chrysostome répond : « *Pour manifester son amour pour l'humanité* ». ³¹⁹ Aucune maladie, pas même la discrimination, ne peut venir à bout de cet amour du Christ qui s'étend à toute l'humanité. C'est à la lumière de cette vision à la fois christologique et anthropologique que nous devons chercher à comprendre tout ce que Chrysostome dit de la femme ; même s'il a eu des paroles très dures envers certaines femmes, non pas parce qu'elles étaient des femmes, mais parce qu'elles étaient attachées outre mesure aux richesses périssables,³²⁰ il ne fait jamais preuve de discrimination envers les femmes qui sont attachées au Christ dans une relation de foi et de familiarité.³²¹ Une telle acceptation de la femme dans sa relation avec le Christ transforme non seulement son identité, mais elle provoque une transformation de toute la société de l'intérieur.

Le Christ qu'accueillent et aiment Marthe et Marie, le Christ qui accueille et aime « *l'autre femme* », la courtisane des synoptiques, c'est ce Christ qui

³¹⁷ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 163.

³¹⁸ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 163, comme le feront également Théodore de Mopsueste et Cyrille d'Alexandrie dans leurs Commentaires sur Jean, a recours au concept de la familiarité, « (...) *πολλήν πρὸς αὐτὸν εἶχον οἰκείωσιν* », pour caractériser la relation de Marthe et Marie avec le Christ.

³¹⁹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 163 : « (...) *ἵνα δείξῃ τὴν φιλανθρωπίαν* ».

³²⁰ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. XC*, (BAREILLE) t. 13, 228, où il compare les personnes (des deux sexes) trop attachées aux richesses, à une femme laide, l'amour de la richesse ayant entraîné la condamnation d'Achab, de Jezabel : « *Où sont les richesses sont aussi les inimitiés et des querelles sans cesse renaissantes* ». La violence de telles paroles n'a pas été acceptée par l'impératrice et certaines femmes de la cour de Constantinople et elle a été l'une des causes de l'exil de Chrysostome...

³²¹ Cf. par exemple CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, V, 69-70, SC 433, 256 : La femme croyante est même habilitée à enseigner l'homme. En effet, la foi permet « *d'inverser les prérogatives* » !

aime l'humanité et veut la transformer. Si nous nous rappelons Matthieu 25, 40 et Galates 3, 27-28, ces deux passages bibliques particulièrement chers à Chrysostome, nous comprendrons mieux la christologie et l'anthropologie qui sous-tendent sa lecture de Jean 11 : Le Christ est celui qui s'identifie à toute personne dans sa faiblesse humaine (cf. Matthieu 25, 40) pour permettre à l'humanité d'être transformée en lui, guérie de ses divisions (cf. Galates 3, 27-28). Par conséquent, ce n'est pas parce que Marthe et Marie sont des « *femmes, faibles et abattues par la peine* », ce n'est pas parce que « *l'autre femme* » est tombée très bas, qu'elles ne pourront pas être rejointes par le Christ et le rejoindre à leur tour. C'est ainsi, par exemple, que dans son *Homélie XLVIII sur Matthieu*, notre prédicateur révèle à son auditoire qu'en accueillant une pécheresse, une femme à l'apparence méprisante, c'est le Christ lui-même qu'il accueillera, en réalité : « *Fais s'asseoir à ta table le Christ. S'il partage ta table, il sera pour toi un juge clément, car il ne méconnaît pas les liens que la table établit. (...) N'a-t-il pas, du haut de la table, justifié la pécheresse et reproché à Simon de ne pas lui avoir donné de baiser ? (...) Ne méprise pas le pauvre parce que tu le vois venir à toi couvert de sordides haillons, mais pense que c'est le Christ qui, par lui, entre dans ta maison.* »³²² Réciproquement, le Christ, lui aussi, invite à sa table tous les êtres humains, « *malgré notre bassesse et notre indignité* »³²³.

Pour définir cette identité nouvelle, christique, conférée par le Christ à toute personne humaine, une identité qui, déjà, inspire et renouvelle les relations interpersonnelles, Chrysostome réunit donc volontiers les deux messages de Matthieu 25, 35-41 et de Galates 3, 27-28, comme, par exemple, dans son *Homélie LVI sur Matthieu* où il exhorte son auditoire à voir le Christ dans la personne qui souffre de la faim et à ne pas s'arrêter aux seuls signes extérieurs de dignité, l'apparence ne correspondant pas à l'identité véritable qui, elle, est eschatologique : « *Là, on ne verra plus ni riche, ni pauvre, ni puissant, ni faible, ni savant, ni ignorant, mais on ne reconnaîtra que les œuvres de toutes ces personnes* ». ³²⁴ Le Christ devient un avec la personne qui aime et avec celle qui est aimée. L'amour du Christ vient mettre au cœur de l'humanité une dimension eschatologique, la transformant de l'intérieur.

Chrysostome fait entrevoir comment le Christ, en s'identifiant à la personne humaine dans sa petitesse, dans sa détresse, lui offre la possibilité de s'identifier à lui. Marthe et Marie, ces « *femmes faibles* » qui « *aimaient le Christ* », « *l'autre femme* » que le Christ « *délivre du mal* », toute personne humaine, aussi fragile soit-elle, quand elle entre dans une relation avec le Christ, acquiert la reconnaissance de sa dignité. Elle est transformée pour pouvoir commencer à aimer le Christ dans toute sa divinité et dans toute son humanité. À travers l'amour dont Marthe et Marie aiment le Christ, à travers l'amour dont « *l'autre femme* » est aimée par le Christ, Chrysostome fait entrevoir les différentes dimensions de cet amour, un amour réciproque,

³²² CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. XLVIII*, (BAREILLE) t. 12, 327.

³²³ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. X*, (BAREILLE) t. 13, 323.

³²⁴ CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. LVI*, (BAREILLE) t. 12, 436.

inclusif. En outre, la vision de Chrysostome selon laquelle les plus petits sont revêtus par le Christ de sa dignité détermine en profondeur sa vision de la femme ; Dès qu'elle entre dans cette relation d'amour avec le Christ, elle n'est plus prisonnière du péché et de ses conséquences, elle est « *délivrée du mal* ». Elle est radicalement transformée. Pour recevoir cette identité christique, le seul critère est d'aimer le Christ, comme le font Marthe et Marie, et de se laisser relever par lui, comme le fait « *l'autre femme* ».

« Il faut admirer qu'elles ne se scandalisent pas »

Dans la suite de son homélie, Chrysostome approfondit encore cette relation qui unit Marthe et Marie au Christ : « *À quelle fin l'Évangéliste nous rappelle-t-il cette histoire ? Ou plutôt, que veut-il nous apprendre en disant que Jésus aimait Marthe, et sa sœur, et Lazare ? À ne pas s'indigner et se révolter si une quelconque maladie atteint des hommes zélés et amis de Dieu. 'Voilà que celui que tu aimes est malade'. Elles voulaient faire appel à la compassion du Christ. Elles s'adressaient en effet encore à lui comme à un être humain ; cela ressort aussi de ce qu'elles ont dit 'si tu avais été là, il ne serait pas mort' et de ce qu'elles n'ont pas dit 'voilà que Lazare est malade', mais 'celui que tu aimes est malade'. Que dit alors le Christ ? 'Cette maladie n'est pas pour la mort, mais pour la gloire de Dieu, afin que par elle soit glorifié le Fils de Dieu'. Observe comment à nouveau il parle d'une seule et même gloire pour lui et pour le Père ; en effet, ayant parlé de la gloire de Dieu, il ajoute 'afin que soit glorifié le Fils de Dieu'. – Cette maladie n'est pas pour la mort. Comme il avait l'intention de demeurer encore deux jours là où il se trouvait, c'est avec ces paroles qu'il leur répond. Ici, il faut admirer que ses sœurs, après avoir entendu que cette maladie n'était pas pour la mort et l'avoir vu mourir, ne se scandalisent pas de cet événement contradictoire ; mais, même dans ces circonstances, elles allèrent à sa rencontre et elles ne pensèrent pas qu'il avait menti. - Quant à la conjonction 'afin que', elle n'est pas causale, mais bien consécutive. Car si la cause de la maladie provenait d'ailleurs, la maladie, quant à elle, a servi à la gloire de Dieu. »³²⁵*

Quand la réalité semble faire mentir Dieu, quand les événements remettent fondamentalement en question son amour, les êtres humains, même les plus croyants, sont enclins à se révolter, à s'indigner, à se scandaliser. Chrysostome ne voit rien de tel chez les sœurs de Lazare. Même si ce qu'elles peuvent constater de leurs yeux est en flagrante contradiction avec ce que leur annonçait le Christ, elles ne doutent pas qu'il aurait pu ne pas dire vrai. Plus extraordinaire encore, au lieu de se détourner de lui, elles vont à sa rencontre ; au lieu de s'en éloigner, elles s'en rapprochent encore plus... Toute leur manière d'être témoigne de la qualité de la relation qui les

³²⁵ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 163-164.

unit au Christ. Leur attitude révèle à quel point cette relation est à toute épreuve. Notre prédicateur exprime haut et fort son admiration et veut la faire partager à son auditoire. Dans son *Homélie LI sur Matthieu*³²⁶, Chrysostome constate que Pierre et les disciples sont scandalisés, avec les pharisiens, par des paroles du Christ dont le sens leur échappe. Contrastant avec l'incompréhension des disciples, le comportement de Marthe et de Marie à l'égard du Christ est d'autant plus digne d'admiration. Chrysostome tire de cette confiance inébranlable des deux femmes un enseignement pour sa communauté.

Bien des années plus tard, il retrouvera chez Olympias cette même confiance imperturbable au milieu des épreuves, et il exprimera aussi envers cette femme sa profonde estime : « *Maintenant, je me réjouis beaucoup et je suis heureux, non seulement que la maladie ait cessé, mais, par dessus tout, que tu supportes si noblement les malheurs qui t'arrivent, en les traitant de fable (...). En effet, non seulement supporter les difficultés avec noblesse, mais encore ne pas y prendre garde (...), sans faire des embarras, sans en occasionner aux autres, cela est une preuve de la plus authentique sagesse. C'est pourquoi je me réjouis (...), rayonnant devant ta grandeur d'âme et tes victoires successives, et non seulement à cause de toi, mais de cette ville immense et peuplée pour laquelle tu es devenue une citadelle (...), prêchant magnifiquement d'exemple et enseignant hommes et femmes, au milieu de tes souffrances, à se dépouiller sans peine pour de tels combats (...). Et, ce qui est admirable, c'est que, sans descendre sur l'agora, sans te rendre au milieu de la ville, (...), tu fortifies, tu prépares à la lutte ceux qui t'entourent (...).* »³²⁷

Les sœurs de Lazare souffrant de la mort de leur frère, une mort en contradiction flagrante avec les paroles mêmes du Christ, et qui, malgré tout, ne s'éloignent pas de lui, Olympias en butte aux persécutions et qui résiste courageusement, ces femmes, selon notre prédicateur, dispensent un « *enseignement* » et sont un encouragement véritable pour toutes les personnes qui doivent passer, elles aussi, par de telles épreuves. Au lieu d'être scandalisées par des événements incompréhensibles, elles continuent à croire que toutes ces choses doivent receler un sens ; elles savent confusément qu'il n'est pas question ici de « *cause* » humaine, voire de faute, mais que, quoi qu'il puisse arriver, toute chose, finalement, pourra être utilisée par Dieu, lui « *servir* » et être remise dans la perspective du salut. Leur attitude dans l'épreuve exprime une confiance profonde en l'agir divin, malgré les apparences ; elle témoigne d'une foi éprouvée : Dans leur relation avec le Christ, elles ont certainement déjà fait l'expérience de son intervention qui transforme des situations de mort en ouverture vers la vie. Elles l'ont déjà « *entendu* » mettre en question une perception de la réalité qui ne tienne pas compte de l'amour de Dieu. Elles sont certainement déjà passées, avec lui, d'une perception « *causale* » de la réalité à une perspective « *consécutive* ». De telles expériences avec le Christ leur a

³²⁶ CHRYSOSTOME, *Hom. Matt. LI*, (BAREILLE) t. 12, 363.

³²⁷ CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, XII, 1, 33-57, SC 13bis, 318-320.

permis de découvrir que ce qui apparaissait comme un échec complet pouvait, de manière inexplicable, avoir pour conséquence, une révélation de l'agir de Dieu dans les situations humaines les plus désespérées. C'est une sorte de passage de l'hamartologie à la sotériologie !

Ce que Chrysostome prêche ici au sujet de Marthe et de Marie, il le dira également à Olympias souffrant de la séparation d'avec lui : « *Si l'attente t'afflige, sache qu'elle n'est pas sans profit pour toi, mais qu'elle te procurera une grande récompense, si tu la supportes avec une âme forte, si tu ne laisses échapper aucune parole amère, mais si tu glorifies Dieu à ce sujet, ce que tu ne cesses de faire. Ce n'est pas peu de chose que ce combat, car il exige une âme très courageuse, une intelligence amie de la sagesse, pour supporter d'être séparé d'une âme qui nous est chère. Qui dit cela ? Si quelqu'un sait aimer sincèrement, si quelqu'un connaît la force de l'amour, il sait ce que je veux dire.* »³²⁸ Cette attitude que Chrysostome reconnaît chez Marthe et Marie, attitude qu'il reconnaîtra chez Olympias, c'est celle qu'il aura lui-même tout au long de sa vie, à travers toutes les épreuves, et jusqu'à sa mort. Il a toujours eu, malgré tout, cette confiance en « *la force de l'amour* » qui lui a fait dire, avant de mourir, « *gloire à Dieu pour tout* ». ³²⁹

Bien des années après ses réflexions sur Marthe et Marie, dans une lettre à Olympias, il confiera à son amie qu'en repensant à toutes les épreuves endurées, il « *s'envole de joie (...), car j'ai là en réserve un grand trésor. C'est ainsi que je suis et que je reste. C'est pourquoi je supplie Ton Excellence de se réjouir à ce sujet, (...), de rendre gloire à Dieu qui nous a jugé digne de subir tout cela.* »³³⁰ Une telle attitude n'est pas simplement du stoïcisme, elle est inspirée par le Christ dont toute la vie, de la naissance à la mort, a été un scandale.³³¹ « *C'est ainsi que se tissait l'œuvre, au milieu des épreuves, non au milieu des consolations, et ceux qui, peu auparavant, avaient été scandalisés étaient ensuite remis dans le droit chemin* »³³². Cette attitude de Marthe et de Marie, d'Olympias, de Chrysostome lui-même, n'est possible que dans une relation d'amour avec le Christ vécue dans tous les événements de la vie. En vivant dans cette relation, les croyants font l'expérience, expérience paradoxale s'il en est, qu'en dépit des apparences, rien n'est pour la mort, mais, dans la perspective de Jean 11, 4, tout peut « *servir à la gloire de Dieu* ».

³²⁸ CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, VIII, 11, 24-30, SC 13bis, 204.

³²⁹ PALLADIOS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, 11, SC 341, 226.

³³⁰ CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, IX, 3, 60-67, SC 13bis, 230.

³³¹ CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, VII, 3, 17-4, 80, SC 13bis, 142-153.

³³² CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, VII, 5, 25-27, SC 13bis, 155.

Reconnaître la faiblesse humaine (Jean 11, 4-6)

C'est dans ce contexte de la relation qui unit Marthe et Marie au Christ, dans le contexte d'un amour fort, inébranlable, d'une confiance à toute épreuve, que notre prédicateur intègre la réalité de la mort, comme s'il voulait éprouver la force de la foi et de l'amour qui unissent ces femmes au Christ : « *Ayant dit cela, il resta deux jours là où il était. Pourquoi y resta-t-il ? Afin qu'il rende l'âme et qu'il soit enseveli, afin que personne n'aille dire qu'il aurait ressuscité quelqu'un qui n'était pas encore mort, qu'il ne s'agissait que de sommeil, d'un évanouissement, d'un malaise, et non pas d'une mort réelle. C'est pourquoi il reste absent pendant tout ce temps, jusqu'à ce que la décomposition fasse son œuvre et qu'on dise : 'Déjà il sent mauvais'.* »³³³

Chrysostome n'est qu'au début de son exégèse du chapitre 11, mais, déjà, il y insère les paroles que Marthe, dans l'Évangile, ne prononcera qu'au verset 39, « *déjà il sent mauvais* ». En faisant se télescoper ce constat de la mort irrémédiable de Lazare -« *déjà il sent mauvais* »- avec les paroles du Christ qui affirme que cette maladie n'est pas pour la mort, mais pour la gloire de Dieu, Chrysostome ouvre son auditoire à une réalité étonnante : La confession de la misère humaine dans ce qu'elle peut avoir de plus désespéré -« *déjà il sent mauvais* »- contribue à glorifier Dieu, car elle lui laisse la possibilité de se manifester en tant que Dieu, d'intervenir dans la réalité humaine pour la transformer. Aussi, même ces paroles de Marthe qui reconnaît les limites de la condition humaine, bien qu'elles puissent être comprises comme une expression du doute, parce qu'elles donnent une preuve supplémentaire de l'intervention divine, servent-elles à glorifier le Christ. Chrysostome, en citant dans ce contexte les paroles de Marthe, présente une femme qui, parce qu'elle ne refuse pas la réalité humaine, mais la confesse, confesse également la réalité de Dieu.

Chrysostome, dans toute cette partie de son homélie parle de femmes qui, dans leur relation avec le Christ, reconnaissent leur faiblesse humaine, confrontées qu'elles sont avec le vice, le péché, le rejet, le mépris, la maladie, la séparation, la mort ou encore le deuil. Dans ces situations extrêmes, désespérées à vue humaine, elles font pourtant confiance au Christ, se tournent vers lui, attendent tout de lui, « *font appel à sa compassion* »³³⁴. Elles font preuve d'une forte assurance qu'elles puisent dans leur relation avec le Christ.³³⁵ « *Que veut nous apprendre l'Évangéliste en disant que Jésus aimait Marthe, sa sœur et Lazare ?* »³³⁶, a demandé Chrysostome au début de ce passage. Notre prédicateur, pour sa part, veut apprendre aux personnes qui l'écoutent, par l'intermédiaire de Marthe et de Marie, à se savoir aimées du Christ en toutes circonstances.

³³³ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 164.

³³⁴ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 163.

³³⁵ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 163 : « *Σφόδρα ἐθαύρατον τῷ Χριστῷ* ».

³³⁶ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 163.

La faiblesse humaine et la puissance du Christ (Jean 11, 7-16)

Chrysostome poursuit son homélie en commentant le dialogue qui a lieu entre le Christ et ses disciples. Notre prédicateur semble vouloir mettre encore plus en lumière l'attitude de Marthe et de Marie en la comparant avec celle de Thomas et des autres disciples qui entourent le Christ. En effet, le contraste est frappant entre les femmes dont il vient d'admirer la confiance à toute épreuve et ces hommes qu'il décrit comme « *terrifiés* »³³⁷, « *faibles* » et « *incrédules* »³³⁸. Thomas est, de tous les disciples, celui qui est le plus paralysé par la peur, cependant le Christ ne l'admoneste pas : « *En effet, il tolérerait encore sa faiblesse. Par la suite, il allait devenir le plus fort et le plus inébranlable de tous. C'est admirable au plus haut point de voir cet homme, si faible avant la croix, devenir, après la croix et après avoir cru à la résurrection, le plus fervent de tous. Telle est la puissance du Christ. Celui qui n'osait pas même aller à Béthanie avec le Christ parcourra, sans voir le Christ, à peu près le monde entier et séjournera au milieu de gens cruels qui chercheront à le faire périr.* »³³⁹

La relation qui unit Marthe et Marie au Christ, même avant sa mort et sa résurrection, apparaît d'autant plus forte et admirable, comparée à celle des disciples en général et de Thomas en particulier.

La faiblesse et la ferveur (Jean 11, 17-32)

Chrysostome poursuit son homélie en méditant encore sur cette relation, comme s'il voulait, pour lui et pour son auditoire, en tirer plus d'enseignement. Il prêche sous une forme cyclique³⁴⁰, en retournant plusieurs fois aux premiers versets du chapitre 11, particulièrement au verset 5 qui semble lui tenir particulièrement à cœur. Il fait d'abord remarquer que le Christ attend d'être appelé avant de se rendre à Béthanie, puis il observe encore que « *celles que Jésus aimait ne sont pas allées elles-mêmes auprès de lui, mais d'autres personnes ont été envoyées. Béthanie était à quinze stades (de Jérusalem). Cette indication a pour but d'expliquer la présence de beaucoup de personnes vraisemblablement venues de Jérusalem. Car (l'Évangéliste) ajoute immédiatement que beaucoup de personnes d'entre les Juifs étaient là pour les consoler. Comment pouvaient-ils consoler celles qui étaient aimées par le Christ, alors qu'il était convenu que quiconque confesserait le Christ serait exclu de la Synagogue ? Ils étaient présents soit parce que les circonstances les y obligeaient, soit par respect pour cette famille, soit parce qu'ils n'avaient pas de mauvaises intentions. En effet, beaucoup d'entre eux étaient croyants. L'Évangéliste rapporte*

³³⁷ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 164.

³³⁸ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 165.

³³⁹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 166.

³⁴⁰ BRÄNDLE, R., a justement relevé cette manière cyclique de penser et de prêcher typique de Chrysostome ; cf. par exemple, « Synergismus », 77.

cela pour qu'on croie vraiment que Lazare était mort. Pourquoi (Marthe) ne prend-elle pas avec elle sa sœur lorsqu'elle va à la rencontre du Christ ? -Elle veut s'entretenir avec lui en particulier et lui annoncer ce qui est arrivé. Puis, lorsqu'il lui aura donné une bonne espérance, elle ira appeler (Marie) qui accourra, tout en étant encore au plus fort de sa peine. Vois-tu l'ardeur de son amour ? C'est d'elle qu'il a dit 'Marie a choisi la bonne part'. Tu te demandes : Comment se fait-il que (Marthe) semble plus fervente ? -Elle n'était pas plus fervente ; en effet, (Marie) n'avait encore rien entendu (du Christ) ; (Marthe) était plus faible, car c'est elle qui dira, après avoir entendu tout ce que lui avait dit le Christ : 'il sent déjà mauvais, car il est mort depuis quatre jours'. (Marie), pour sa part, bien que n'ayant rien entendu (du Christ), ne dit rien de tel, mais, tout de suite, pleine de foi, elle s'écriera : 'Seigneur, si tu avais été là, mon frère ne serait pas mort'. »³⁴¹

Chrysostome discerne en Marthe et en Marie, comme il l'a déjà discerné chez Thomas, de la faiblesse et de la ferveur. La faiblesse est quasiment un synonyme de la nature humaine en tant que telle, tandis que la ferveur, comme on peut l'observer dans ce que Chrysostome dit de Thomas, est la réponse de l'être humain à l'amour du Christ, une réponse qui fait fi de l'ancienne faiblesse et engage tout l'être dans une nouvelle manière de vivre. Les personnes les plus ferventes sont si pleines de foi que leur faiblesse humaine se transforme en force. Dans l'interprétation que Chrysostome donne des personnes de l'évangile, c'est Thomas après la résurrection du Christ, c'est Marie qui a « **choisi la bonne part** » et qui, par conséquent, même « **au plus fort de sa peine** » garde sa confiance au Christ, c'est encore « **l'autre femme** » qui a oint le Christ : ayant pressenti la force de résurrection du Christ et forte de sa foi, elle s'approche de lui.³⁴² Plus tard dans la vie de notre prédicateur, ce sera d'une autre femme encore, Olympias, qu'il admirera la ferveur et la force, au milieu des épreuves, malgré la faiblesse de sa nature. Il le lui dira dans plusieurs de ses lettres écrites de son exil : « **En luttant sans cesse avec les démons, tu as remporté mille victoires, tu n'as reçu aucun coup, mais tu restes debout, invulnérable (...). Tu traites toutes ces choses de fable. Comment ne les traiterais-tu pas de fable, dis-moi, toi qui as reçu un corps mortel et méprises la mort comme ceux qui se hâtent d'abandonner la terre étrangère et de revenir vers leur propre patrie, toi qui vis dans les épreuves physiques très pénibles et cependant es dans une condition plus agréable que ceux qui (...) sont en pleine force (...).** »³⁴³ Abandonner la terre étrangère et revenir à sa patrie, c'est abandonner toutes les peurs liées à la faiblesse humaine et revenir au Christ qui vient remplir de sa force de résurrection la fragile condition humaine. C'est ce qu'a fait Marie en choisissant la bonne part.

³⁴¹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 166-167.

³⁴² Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. LXXX*, (BAREILLE) t. 13, 112-113.

³⁴³ CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, XII, 1, 94-106, SC 13bis, 322.

Chrysostome lit ce que dit l'Évangile de Jean au sujet de Marie et de Marthe à la lumière de ce qu'en rapporte Luc ; il cite explicitement les paroles lucaniennes du Christ au sujet de Marie (Luc 10, 42) pour expliquer la plus grande ferveur de Marie.³⁴⁴ La bonne part est la part de la foi, une foi plus grande et plus ardente, mais cette interprétation, si elle souligne la force de la relation qui unit Marie au Christ, ne semble pas rendre justice à Marthe. En effet, pourquoi Chrysostome comprend-il les paroles de Marie au Christ, « Seigneur, si tu avais été là, mon frère ne serait pas mort », (verset 32), comme l'expression de la foi, alors qu'il ne dit rien de semblable des mêmes paroles prononcées par Marthe, (verset 21) ?³⁴⁵ Dans son *Homélie IX sur l'égalité du Père et du Fils*, Chrysostome interprète ces mêmes paroles, mais cette fois venant de Marthe (verset 21), non pas comme l'expression de la ferveur, mais comme l'expression de la faiblesse : « ***Si tu avais été là'... Elle est faible la femme qui ne sait pas que, même s'il n'était pas présent, il était présent par la puissance de sa divinité.*** »³⁴⁶ Pourquoi cette insistance chez Chrysostome à comparer les deux sœurs en mettant en valeur la foi "lucanienne" de Marie jusqu'à occulter la foi "johannique" de Marthe ? C'est ce qu'observe également Alain Marchadour dans son livre sur Lazare : « *Cet accent sur le manque de foi de Marthe surprend car il violente le texte de Jean dans son ensemble qui met précisément en valeur la grandeur de la foi de Marthe opposée au silence de Marie enfoncée dans le deuil. (...). Marie telle qu'elle apparaît dans Luc, assise aux pieds du Seigneur, à l'écoute de sa parole, a envahi la totalité du récit évangélique au point de modifier la lecture du récit de Jean.* »³⁴⁷

³⁴⁴ Au sujet de ce recours au texte lucanien pour expliquer le texte johannique, cf. MARCHADOUR, Alain, *Lazare, histoire d'un récit, récits d'une histoire, Lec Div 132*, Paris 1988, 208-209 : « (...) il est tout à fait légitime pour les Pères de faire des rapprochements entre les quatre évangiles pour confirmer le sens d'un passage particulier. C'est ainsi que la plupart des Pères expliquent Marthe et Marie en complétant le récit de Jean par celui de Luc qui met en scène les deux femmes. De façon générale l'interprétation lucanienne l'emporte sur celle de Jean et les Pères décrivent les deux femmes à partir de Luc. » Par exemple, ORIGÈNE, *Johanneskommentar*, Leipzig 1903, fragment LXXX sur Jean 11, 18, 547-548, semble être influencé par le récit de Luc 10, 38-42 : « *Marthe symbolise la vie active, Marie la vie contemplative (...). Marthe semble être plus zélée que Marie. Elle court à la rencontre de Jésus, alors que Marie reste assise à la maison. Il y a des personnes qui ne peuvent pas recevoir Jésus, comme le centurion, d'autres qui en sont dignes, comme le chef de la synagogue. Marthe courut vers Jésus parce qu'elle était inférieure à Marie. Marie, pour sa part, parce qu'elle était capable de l'accueillir, l'attendait à la maison. Et elle n'aurait pas quitté sa maison si sa sœur ne lui avait dit 'le Maître est là et il t'appelle'. Alors, elle ne s'est pas simplement levée, mais avec ardeur s'est élancée, et elle s'est jetée aux pieds de Jésus pour lui dire ce qu'elle lui a dit, ce que (Marthe) n'a pas fait.* » APOLLINAIRE DE LAODICÉE interprète aussi les Marthe et Marie johanniques dans une perspective lucanienne : « *Marthe est active et prompte à se mettre en mouvement pour le service de la table. Marie est sage et plus solide pour la foi* ». (Cf. REUSS, J., *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin 1966, 28).

³⁴⁵ ORIGÈNE, *Johanneskommentar*, fragment LXXX, 548, donne aux paroles de Marie un autre sens qu'aux mêmes paroles de Marthe, car il discerne dans le comportement de Marie, qui se jette aux pieds de Jésus, l'expression d'une foi plus grande, plus fervente que celle de Marthe.

³⁴⁶ CHRYSOSTOME, *Sur l'égalité du Père et du Fils*, IX, 91-93, SC 396, 222.

³⁴⁷ MARCHADOUR, A., *Lazare*, 210.

Pourquoi Chrysostome peut-il interpréter les mêmes paroles des deux sœurs au Seigneur comme l'expression de la faiblesse de la foi chez Marthe et l'expression de la force de la foi chez Marie ? -Avec son interprétation contrastée des personnes de Marie et de Marthe³⁴⁸, Chrysostome veut atteindre un double but, me semble-t-il : D'une part, la faiblesse humaine de Marthe, telle qu'il la fait apparaître par exemple dans son *Homélie LX sur l'égalité du Père et du Fils*, lui sert à mettre en valeur la puissance divine du Christ ; en effet, Marthe qui ne sait pas que, même absent dans sa nature humaine, le Christ peut être présent dans sa nature divine, permet à Chrysostome d'accentuer davantage la divinité du Christ qui dépasse les limites de la compréhension humaine. D'autre part, « *l'ardeur de l'amour* » de Marie qui la fait s'exclamer « *si tu avais été là mon frère ne serait pas mort !* » permet au prédicateur de faire découvrir à sa communauté une confiance au Christ qui ne se laisse pas décourager par les circonstances, cette "bonne part" de la foi toute tendue vers le Christ, et elle lui permet aussi de l'inviter à partager cette "bonne part", à rejoindre Marie dans sa confiance aux forces de vie du Christ. Avec les paroles de Marthe, notre prédicateur peut communiquer aux personnes qui l'écoutent quelque chose de la divinité du Christ, tandis qu'avec celles de Marie, c'est plutôt de leur humanité qu'il veut leur parler : En comparant Marthe, « *plus faible* » et Marie, « *plus fervente* », il semble exhorter les membres de sa communauté à laisser entrer dans leur faiblesse la ferveur, à ouvrir dans leur réalité humaine, même la plus limitée, un espace pour la réalité de la résurrection.

« Celles qui sont aimées par le Christ »

Bien plus encore que le recours à "la bonne part" lucanienne, ce qui frappe dans ce passage, c'est l'insistance avec laquelle Chrysostome revient aux paroles johanniques de Jean 11, 5 : « *Jésus aimait Marthe et sa sœur...* ». Par deux fois, notre prédicateur parle de Marthe et de Marie comme de « *celles qui sont aimées par le Christ* ». ³⁴⁹ D'abord, il remarque que « *celles que Jésus aimait ne sont pas allées elles-mêmes* » lui dire que Lazare était malade, mais ont envoyé quelqu'un. Dans son homélie sur *Lazare mort depuis quatre jours*, Chrysostome compare Marthe et Marie au centurion et à la syro-phénicienne : Le Christ a guéri leur enfant à distance. ³⁵⁰ Chrysostome paraît sous-entendre que Marthe et Marie avaient une si grande confiance dans l'amour du Christ qu'elles croyaient qu'il guérirait leur frère tout en étant absent. La suite de cette homélie sur *Lazare mort depuis quatre jours* présente la force de l'amour du Christ, victorieux

³⁴⁸ ORIGÈNE, *Johanneskommentar*, fragment LXXX, 548, dans sa comparaison des deux sœurs, parle même de l'infériorité de Marthe et de la supériorité de Marie.

³⁴⁹ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 167 : « *αἱ φιλούμεναι (...), αὐτὰς φιλουμένας ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ* ».

³⁵⁰ Cf. CHRYSOSTOME, *In quadriduanum Lazarum et de ss. martyribus, Domnina, Bernice et Prosdoce*, PG 50, 643.

non seulement de la maladie, mais de la mort même, et elle expose également la force de la foi, de Marthe et de Marie, mais aussi des trois martyres antiochiennes, Domnina, Bernice et Prosdoce, auxquelles est consacrée cette homélie : Elles ont toutes une confiance inébranlable au Christ victorieux de la mort,³⁵¹ une confiance à toute épreuve en son amour.

Une deuxième fois, Chrysostome dira de Marthe et de Marie qu'elles sont aimées par le Christ, cette fois pour s'étonner que des personnes aient le courage d'entourer « *celles qui étaient aimées par le Christ* », car elles couraient le risque d'être « *exclues de la Synagogue* ».³⁵² L'amour du Christ n'est donc pas sans risques : Il aura des répercussions profondes sur la vie dans le monde des personnes qui « *confessent le Christ* »³⁵³. Dans sa prédication, il rappelle souvent que la foi chrétienne est exigeante, au 4^e siècle comme au temps de l'évangile ; en tout temps on peut être amené à « *trahir la vraie foi pour conserver la faveur des hommes, sachant bien que Jésus est le Fils unique de Dieu, mais n'osant pas le confesser, de peur d'encourir la disgrâce des puissants et d'être exclu de la synagogue.* »³⁵⁴ Notre prédicateur signale que ces femmes aimées par le Christ ont, en réalité, fait un choix de vie courageux qui n'est pas sans incidences sur leur vie sociale. Il a déjà actualisé ce choix pour sa communauté lors d'une précédente homélie sur Jean 9, 34-38, en commentant la courageuse confession de l'aveugle-né guéri par Jésus, cause de son exclusion de la synagogue : « *Outragé par ceux qui outrageaient le Christ, il est honoré par le Seigneur des anges. Nous aussi, si nous renonçons ici (dans la vie sociale) à des avantages, nous trouvons là (avec le Christ) une grande assurance ; si nous donnons ici aux personnes éprouvées, nous reposerons en paix dans les cieux* ».³⁵⁵

Dans le contexte de Chrysostome, une personne aimée par le Christ est une personne qui se sait aimée par celui qui a donné sa vie pour tout être humain. Un tel « savoir » détermine toute la vie. En d'autres mots, se savoir aimé par le Christ, c'est aussi être prêt à le « *confesser* », non pas en paroles nécessairement, mais en lui donnant en retour sa propre vie. Il s'agit d'une confession de foi en acte qui peut aller, dans certaines circonstances, jusqu'à ce don total de la vie qu'est le martyr. À l'époque de Chrysostome, ceux qui confessent le Christ, comme Marthe et Marie, ne sont plus « *exclus de la Synagogue* »³⁵⁶ comme aux premiers temps de l'Église, et les chrétiennes

³⁵¹ Cf. CHRYSOSTOME, *In quadriduanum Lazarum*, PG 50, 643-644.

³⁵² CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 167.

³⁵³ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 167.

³⁵⁴ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. VIII*, (BAREILLE) t. 13, 305.

³⁵⁵ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LIX*, (BAREILLE) t. 14, 125.

³⁵⁶ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 166-167. ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire sur l'évangile concordant*, XVII, I, 3, SC 121, 305, comprend aussi la confession de foi de Marthe et de Marie dans le sens qu'elle pourrait provoquer leur exclusion. Pour interpréter dans ce sens leur confession de foi publique et courageuse, il se réfère à Jean 9, 22, au récit de l'aveugle de naissance guéri par Jésus et exclu de la synagogue pour avoir confessé sa foi au Christ : « *(Notre Seigneur) manifesta la foi de Marie et de Marthe ; en effet, elles l'adorèrent et le confessèrent devant les autres. Or, ils avaient décidé de rejeter celui qui le confesserait* ».

et chrétiens ne subissent plus les mêmes persécutions qu'avant Constantin. Pourtant, « *confesser le Christ* », dans la société du 4^e siècle, est toujours un choix de vie déterminant. Pour les auditrices et auditeurs de Chrysostome, donner sa vie pour le Christ, le confesser en acte, ce sera lui offrir toute sa vie dans le sens de vivre sa vie quotidienne avec lui dans une relation plus forte que toute autre relation, une vie où il aura la prépondérance. Cette vie nouvelle, évidemment, ne pourra pas être vécue sans renoncements, sans combats, sans épreuves de toutes sortes. C'est le nouveau "martyre" de celles et ceux qui, parce qu'ils sont aimés par le Christ qui a tout donné pour eux, l'aiment en retour de ce même amour qui donne tout.³⁵⁷ À l'époque de Chrysostome, nombreux sont les chrétiennes et les chrétiens qui choisissent de se donner entièrement au Christ, répondant à son amour par un amour assez ardent pour leur faire préférer à tout le Christ.³⁵⁸ « *-Vois-tu l'ardeur de cet amour ?* »³⁵⁹, demande notre prédicateur à son auditoire au moment où Marie se précipite vers le Christ, parce qu'il est pour elle plus important encore que la mort de son frère et le deuil qu'elle est en train de vivre.³⁶⁰

Excursus : Vivre l'amour chrétien au temps de Chrysostome

Pour pouvoir vivre pleinement la relation d'amour réciproque avec le Christ, croyantes et croyants laissent derrière eux tous les soucis du monde, tout ce qui pourrait les retenir d'« *accourir* », comme Marie, vers le Christ. Dans ce but, ils choisissent une vie de détachement, pour mieux s'attacher à l'essentiel, à "la bonne part", parfois dans l'ascèse de la solitude ou de la communauté, mais le plus souvent en restant au cœur de la vie sociale qui est la leur. En effet, selon l'intime conviction de Chrysostome, tout membre de l'Église est appelé à vivre sa vie avec cette ardeur pour le Christ, et cela au milieu du monde, dans la situation de vie qui est la sienne.³⁶¹ L'attachement absolu au Christ ne signifie pas, comme on l'imagine couramment, haine du monde,³⁶² mais au contraire amour du monde :

³⁵⁷ Cf. CHRISTO, Gus George, *Martyrdom according to John Chrysostom*, New-York 1997, 80-83.

³⁵⁸ CHRYSOSTOME, *Sur le Sacerdoce*, SC 272, 62-64, fait allusion à ce choix de vie qu'il a fait lui-même en approfondissant de plus en plus sa foi jusqu'à décider de renoncer à ce qu'auraient pu lui offrir la vie et la carrière qui s'ouvraient à lui.

³⁵⁹ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 167 : « *Ὁρᾶς πῶς ζέον τὸ φίλτρον ἦν;* ».

³⁶⁰ Cf. CHRYSOSTOME, *Sur le Sacerdoce*, I, 2, 59-61, SC 272, 69 : Anthousa, soutenue dans son veuvage par sa foi et qui « *reste dans la tempête et dans l'agitation, sans fuir la fournaise du veuvage, aidée tout d'abord par l'intervention d'en haut* », a pu inspirer cette interprétation de Marie de Béthanie.

³⁶¹ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Matt. LV*, (BAREILLE) t. 12, 424 : « *Non seulement les hommes, mais les femmes elles-mêmes s'exercent à la philosophie, surmontant par la générosité de leur zèle la faiblesse de la nature. (...) Recherchons les biens qui ne sont pas soumis au changement et à la mort, une vie sans limites. En effet, en vivant en ville, on peut aussi pratiquer la philosophie avec le même zèle que les moines. On peut avoir femme, famille, maison, et prier, jeûner, veiller. Les premiers disciples des apôtres habitaient dans des villes et pourtant leur piété n'était pas moindre que celle de ceux qui vivent dans le désert. Il y en avait aussi qui dirigeaient des entreprises, comme Priscille et Aquilas.* »

³⁶² Cf. STÖTZEL, A., *Kirche als "neue Gesellschaft"*, 31 : « *Der Rückzug aus der Gesellschaft wird als Notstand gekennzeichnet, der deswegen aufgehoben werden muss,*

Il va s'agir de l'aimer comme le Christ l'a aimé, ce qui implique la passion, au double sens de l'ardeur et de la souffrance. Chrysostome ne se lasse pas de rappeler à sa communauté l'exemple de beaucoup de jeunes filles et de femmes qui ont fait preuve d'un courage exceptionnel dans leur attachement au Christ : À Antioche, Pélagie³⁶³ ou encore Domnina, Bernice et Prodoce³⁶⁴ étaient, pour tous les croyants, des exemples d'une vie entièrement donnée au Christ. Elles avaient suivi Marie de Béthanie dans l'ardeur de cet amour qui fait préférer le Christ à tout, même à sa propre vie.³⁶⁵ Avec l'exemple de leur relation avec le Christ qui peut aller jusqu'au martyr, Chrysostome a pour but d'actualiser l'amour chrétien pour sa communauté.³⁶⁶ C'est son thème fondamental. Par exemple, dans une homélie sur Matthieu, il lui avait parlé de la force de l'amour qui s'enracine si profondément dans celui du Christ que rien ni personne ne peut le détruire. Il lui avait présenté comment chacune et chacun peut communiquer cette ardeur à toutes ses relations personnelles : Plus l'amour humain sera implanté dans l'amour du Christ, plus il en recevra sa vie, sa pérennité ; il pourra se déployer et porter du fruit.³⁶⁷

Quelques années plus tard, Théodoret de Cyr, antiochien comme Chrysostome et très proche de lui, bien que plus jeune,³⁶⁸ développera, par des exemples personnalisés, comment cet amour peut s'incarner dans les situations les plus variées ; il évoquera entre autres Marana et Cyra, deux femmes qui vont à pied et sans rien manger de Syrie à Jérusalem, ce qui fait vingt journées de marche, « *prises du désir de contempler les lieux sanctifiés par les souffrances salvatrices du Christ. (...) Suivant aussi leur désir de voir en Isaurie le tombeau de la victorieuse Thècle, afin d'allumer à tous les foyers le feu de l'amour divin, elles firent à jeûn l'aller et le retour, tellement le charme divin les a transportées hors d'elles-mêmes, tant l'amour divin pour l'Époux les a rendues folles!* »³⁶⁹ Il parlera de ces personnes qui, touchées au plus profond de leur être par l'amour du Christ, l'aiment en retour d'un amour tel qu'elles sont prêtes à tout quitter pour le suivre, comme les moines et moniales : « *Enflammés par le feu d'En-haut, ils supportent de bon cœur les attaques du froid et, avec la rosée céleste, ils adoucissent la brûlure du soleil. C'est*

weil er kein christliches Recht hat und weil die Gesellschaft auf die Präsenz des Christlichen zu ihrem Wohl wartet. »

³⁶³ Pélagie, une jeune croyante d'Antioche qui allait être arrêtée par des soldats, livrée à la prostitution et condamnée à mort à cause de sa foi, a préféré se donner entièrement au Christ de la manière la plus radicale qui soit : en se jetant du haut de sa maison dans la rue. Chrysostome explique cet acte dans le sens du martyr. Chrysostome voit en Pélagie, portée par l'amour du Christ mort et ressuscité, pleine de courage devant la mort, le témoin d'un amour plus fort que la mort, d'une foi en la résurrection exemplaire pour tous les chrétiens. Cf. CHRYSOSTOME, *Homélie de louange à Pélagie la sainte martyre d'Antioche*, PG 50, 579-586.

³⁶⁴ Ces trois femmes persécutées pour leur foi se jetèrent dans le fleuve pour se sauver, avec l'audace que donne la foi en la résurrection. Cf. CHRYSOSTOME, *Homélie sur Bernice et Prodoce*, PG 50, 629-640, et *In quadriduanum Lazarum et de ss. martyribus, Domnina, Bernice et Prodoce*, PG 50, 641-644.

³⁶⁵ On peut discerner dans l'interprétation de Chrysostome, mais aussi dans la tradition chrétienne dans laquelle il se meut, comme une sorte de "succession apostolique" qui unit les femmes de l'Évangile à celles qui, dans l'histoire de l'Église, vont leur succéder dans le témoignage de la foi et de l'amour. La relation entre les femmes de l'Évangile et celles de l'Église est à comprendre dans une sorte de réciprocité : Si les femmes de l'Évangile ont été les premiers modèles de la vie chrétienne, les vies de foi et d'amour d'une Pélagie ou d'une Domnina ont, à leur tour, une influence incontestable sur l'interprétation que donne Chrysostome de Marthe et de Marie.

³⁶⁶ Au sujet de cette actualisation, cf. BRÄNDLE, R., « Johannes Chrysostomus », RAC 18, 491 : « *Johannes sang aber nicht nur das Lob der Märtyrer vergangener Zeiten, er suchte vielmehr das Märtyrerverständnis zeitgemäss neu zu fassen. »*

³⁶⁷ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. LX*, 494-495.

³⁶⁸ Cf. RITTER, A. M., *Charisma*, 148.

³⁶⁹ THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, XXIX, 7, SC 257, Paris 1979, 239.

l'amour qui les nourrit, les réchauffe, les habille, leur donne des ailes, leur apprend à voler, les prépare à escalader le ciel, leur fait voir autant qu'il est possible l'être aimé, enflamme leur désir par l'image de la contemplation, éveille le charme et attise la flamme. »³⁷⁰ C'est à ces croyantes et croyants passionnés que Théodoret prête cette confession de foi : « *Ce n'est pas nous qui avons aimé les premiers, mais, objets d'amour, nous avons aimé en retour. (...) Pensons à celui qui a été crucifié pour nous, aux souffrances salvatrices, à ce repos qu'est la mort, à l'espérance qui nous est donnée de la résurrection.* »³⁷¹

Chrysostome est convaincu que cet amour devrait être recherché par tous les membres de l'Église, car il a le pouvoir de transformer non seulement toutes les relations, mais encore les personnes pour leur donner leur véritable identité. Il est une force qui leur permet de vivre de l'amour du Christ dans le monde qui est le leur, dans le corps qui est le leur, dans le genre qui est le leur, puisqu'il est l'amour dont le Christ aime l'humanité tout entière.³⁷² En interpellant sa communauté pour qu'elle prenne conscience de la force de l'amour qui brûle en Marie de Béthanie, Chrysostome veut donc parler à sa communauté d'un amour absolu : « *Cela signifie que ni dans le ciel ni ici-bas sur terre, je ne me souhaite rien d'autre que toi seul. C'est l'amour, c'est l'amitié. Si nous aimons ainsi, non seulement le présent, mais encore l'avenir, rien n'est préférable à cet amour.* »³⁷³ Un tel amour, bien qu'absolu, n'est pas exclusif : Parce qu'il est l'amour du Christ, il est pour tout ce qu'aime le Christ, pour toutes celles et ceux que le Christ aime. Il confère une égale valeur à toute personne qui « *préfère cet amour* », et une valeur infinie, car il est aux dimensions du monde entier.

Dans l'Église du temps de Chrysostome, nombreuses étaient donc les croyantes -pour ne pas parler des croyants- dont la vie tout entière témoignait d'un tel amour : Quand notre prédicateur prêchait sur Marthe et Marie aimées par le Christ, ou encore sur l'amour ardent de Marie, ses auditrices et auditeurs pensaient peut-être à Macrine, la sœur de Grégoire de Nysse, qui avait consacré toute sa vie au Christ. La prière qu'elle prononce avant de mourir, est une confession de foi au Christ où elle exprime son amour pour lui : « *C'est toi, Seigneur, qui as abrogé pour nous la crainte de la mort. C'est toi qui as fait pour nous, du terme de la vie d'ici-bas, le commencement de la vie véritable. C'est toi qui, à la terre, donnes en dépôt notre terre, celle que tu as façonnée de tes mains, et qui fais revivre à nouveau ce que tu lui as donné, en transformant par l'immortalité et la beauté ce qui en nous est mortel et difforme. (...). C'est toi qui nous as ouvert la route de la résurrection, après avoir brisé les portes de l'enfer et réduit à l'impuissance celui qui régnait sur la mort. (...) Dieu éternel, vers qui je me suis élancée dès le sein de ma mère, toi que mon âme a aimé de toute sa force, à qui j'ai consacré ma chair et mon âme depuis ma jeunesse et jusqu'en cet instant, (...), toi qui as rendu au paradis l'homme crucifié avec toi et qui s'était confié à ta miséricorde, de moi aussi souviens-toi dans ton royaume, car moi aussi j'ai été crucifiée avec toi, moi qui ai cloué ma chair par la crainte de toi (...).* »³⁷⁴ Macrine nous aide à approfondir ce que Chrysostome veut dire à sa communauté antiochienne au sujet de Marthe et de Marie aimées par le Christ alors qu'elles se trouvent confrontées à la mort : Vivre de l'amour du Christ, c'est se découvrir libéré de la crainte de la mort au point de pouvoir partager avec lui jusqu'à sa mort par amour pour le monde. Dans ce monde où tout est fragile, vulnérable et périssable, donner sa vie au Christ signifie faire entrer dans ce monde les forces de sa Résurrection et donner à la vie dans le monde et dans le corps un

³⁷⁰ THEODORET DE CYR, *Sur la divine charité*, XXXI, 4, SC 257, 265.

³⁷¹ THEODORET DE CYR, *Sur la divine charité*, XXXI, 5, SC 257, 271.

³⁷² Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. LX*, 494-495.

³⁷³ CHRYSOSTOME, *In Ep. ad Rom. Hom. V*, 7, PG 60, 432, cité par STÖTZEL, A., *Kirche als "neue Gesellschaft"*, 181. Avec cette citation, Stötzel veut démontrer que l'amour chrétien, dans la pensée chrysostomienne, signifie le dépassement des dualismes de la pensée antique entre "ciel" et "terre", présent et futur. L'amour chrétien intègre toutes les composantes du monde et de l'humanité sans les opposer et il donne à toutes une égale valeur. Cf. à ce sujet : STÖTZEL, A., *Kirche als "neue Gesellschaft"*, 181-205.

³⁷⁴ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, 24, 1-33, SC 178, Paris 1971, 219-223.

avant-goût d'éternité. Par conséquent, tout au contraire de ce qu'on pense communément aujourd'hui, le don total de soi-même au Christ n'est pas mortification, mais vivification. Chrysostome, à la fin de sa vie, rappellera ce même amour plus fort que la mort quand il écrira à Olympias au milieu de ses épreuves : « *Reste forte, courageuse, ma dame très vénérée et très aimée de Dieu.* »³⁷⁵ Chrysostome invite toutes ses auditrices et tous ses auditeurs à venir rejoindre Marthe et Marie, selon le charisme et la vocation qui leur sont propres, sur le chemin de vie qui est le leur, dans cette immense communauté de celles et ceux qui sont aimés par le Christ et qui lui répondent de tout leur être,³⁷⁶ de toute l'ardeur de leur amour.

« Voyez-vous la philosophie de ces femmes ? » (Jean 11, 21-26)

Chrysostome poursuit son commentaire sur Marthe et Marie au présent. Il donne l'impression que Marthe et Marie sont présentes au milieu de sa communauté et que leur témoignage de vie reste d'une brûlante actualité : « *Voyez-vous quelle est la philosophie de ces femmes, malgré la fragilité de leur être profond ? En effet, lorsqu'elles voient le Christ, elles ne s'effondrent pas aussitôt en pleurs, gémissements et lamentations, comme nous avons l'habitude de le faire quand nous voyons des connaissances nous apporter leurs condoléances. Mais elles, aussitôt, manifestent leur admiration envers leur Maître. Elles croyaient donc toutes les deux au Christ, mais de manière encore inadéquate. En effet, elles ne savaient pas encore précisément qu'il était Dieu et qu'il agissait par sa propre puissance et de sa propre autorité. C'est cela qu'il va leur enseigner. On perçoit qu'elles ne le savaient pas encore dans ces paroles : ' Si tu avais été là, mon frère ne serait pas mort', ainsi que dans les paroles qu'elles ajoutent : 'Quoi que tu demandes à Dieu, il te le donnera', comme si elles parlaient de quelqu'un de puissant et d'illustre. Or, observe ce que dit le Christ : 'Ton frère ressuscitera'. Il dit cela pour riposter au 'Quoi que tu demandes'. En effet, il ne dit pas : 'Je vais le demander', mais 'Ton frère ressuscitera'. S'il avait dit : 'O femme ! Ton regard n'est-il pas encore trop terre à terre ? -Je n'ai nul besoin d'aide extérieure, mais je fais tout de moi-même', sa réponse aurait été violente et aurait blessé la femme. Mais, en disant 'il ressuscitera', il choisit la voie médiane et il laisse entendre ce que je viens de dire. En effet, comme elle dit 'Je sais qu'il ressuscitera au dernier jour', il affirme alors plus clairement son autorité en disant 'Je suis la résurrection et la vie', lui révélant ainsi qu'il n'a pas besoin d'aide extérieure, puisqu'il est lui-même la vie. S'il avait besoin d'un autre, comment serait-il la résurrection et la vie ? Toutefois, il ne le dit pas si fortement, il le laisse deviner. Mais, comme Marthe dit encore 'Quoi que tu demandes', il dit encore : 'Celui qui croit en moi, même s'il meurt, vivra', dans le but de montrer que c'est lui qui est le dispensateur des biens et que c'est à lui qu'il faut les demander. 'Et quiconque vit et*

³⁷⁵ CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, VII, 5, 43-44, SC 13bis, 157.

³⁷⁶ STÖTZEL, A., *Kirche als "neue Gesellschaft"*, 192 : « Die totale Hinwendung zur Agape betrifft eben nicht nur den Leib oder nur die Seele des Menschen, sondern den ganzen Menschen. »

croit en moi, ne mourra pas pour l'éternité'. Observe comment il élève l'esprit de Marthe. Son intention n'était pas seulement de ressusciter Lazare, mais, avant tout, d'apprendre ce qu'est la résurrection à Marthe et aux personnes qui étaient avec elle. C'est pourquoi, avant de le ressusciter, il leur transmet sa philosophie. »³⁷⁷

Dans ce passage, Chrysostome conduit de la « *philosophie* » des femmes à celle du Christ : Pour lui, le Christ est l'unique philosophe véritable, car il est le seul à donner une réponse valable aux grandes questions de l'humanité. Sa réponse, il ne la donne pas en pensées et en paroles seulement, mais dans sa vie, sa mort et sa résurrection ; sa philosophie, il la communique par la vie et elle peut être reçue par de simples pêcheurs ; les prostituées, également, peuvent épouser cette philosophie.³⁷⁸ Être philosophe, aimer la sagesse, c'est, en définitive, aimer le Christ, et, dans cette relation d'amour avec le Christ, il n'y a plus ni hommes ni femmes : « *Les femmes ne montrent pas moins de philosophie que les hommes ; elles ne saisissent pas le bouclier et ne montent pas à cheval, comme le veulent ces fameux législateurs de la Grèce, ces philosophes si renommés ; elles abordent un autre genre de combat tout aussi terrible. N'ont-elles pas à soutenir la même guerre que les hommes contre le démon et les puissances des ténèbres ? Et dans cette guerre, la faiblesse de leur sexe n'est pas un empêchement, puisqu'il s'agit de lutter ici par les nobles résolutions de l'âme, et non par les forces du corps. Aussi, les femmes ont-elles été vues souvent combattant mieux que les hommes (...).* »³⁷⁹

Comme l'écrira Chrysostome dans ses lettres à son amie Olympias, la philosophie est un combat avec le Christ, un combat dans la foi et dans l'amour contre tout ce qui rend la vie triste et laide.³⁸⁰ Cette philosophie n'est donc pas seulement du domaine de l'âme, mais elle est vécue aussi matériellement, par des actes d'amour, et elle s'incarne dans toute la manière de vivre, transformant la personne jusque dans sa manière d'être physique.³⁸¹ Cette philosophie, qui est une relation d'amour avec le Christ, rend forte pour les combats la personne humaine, quel que soit son état physique, psychique ou intellectuel, car, par sa relation au Christ, elle accueille déjà en plénitude les forces de résurrection que le Christ transmet à tout son être, des forces qui vont se manifester jusque dans son corps, jusque dans ses actes.³⁸² Dans la mesure où elle sera une avec le Christ, elle fera

³⁷⁷ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 167-169.

³⁷⁸ Cf. CLARK, E. A., *Jerome, Chrysostom and friends*, 17.

³⁷⁹ CHRYSOSTOME, *Hom. Matt. VIII*, (BAREILLE) t. 11, 397.

³⁸⁰ Cf. par exemple, *Lettres à Olympias*, III, 1, 21, VIII, 1, 27 et 4, 7, SC 13bis, 114, 160 et 170.

³⁸¹ Cf. CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, VIII, 9, 33, SC 13bis, 196, où il évoque par exemple Olympias dont la philosophie se révèle jusque dans la simplicité de son habillement, et dont les actes ont prouvé la vérité.

³⁸² CHRYSOSTOME s'exclame dans sa 2^e *Homélie sur sainte Pélagie*, (PG 50, 586) : « *Marchons, nous aussi, sur les traces de cette jeune fille, luttons contre les passions. (...) Fortifions notre âme pour garder la foi. (...) Quand il nous faudra lutter,*

l'expérience dans ses épreuves même de la force de Dieu qui s'accomplit dans sa faiblesse humaine. C'est pourquoi notre prédicateur peut parler de la force de la philosophie de Marthe et Marie, malgré leur faiblesse, malgré le deuil qu'elles étaient en train de traverser et qui les avait atteintes en profondeur, malgré cette « *fragilité de leur être profond* »³⁸³. Il n'est pas nécessaire d'être des surhommes pour aimer la sagesse qui vient du Christ ; il suffit de l'accueillir au plus profond de la détresse humaine. Il n'est donc pas étonnant que Chrysostome, dans notre passage, parle de la philosophie de Marthe et de Marie dans un contexte de résurrection.

Excursus : La philosophie des femmes

Dans son *Homélie LXI sur Jean*, homélie qui précède immédiatement celle qui nous occupe actuellement, Chrysostome expose avec une grande sollicitude quelle peut être la philosophie des femmes mariées : Il prononce toute cette homélie comme un appel à la douceur et à la mansuétude, des vertus pratiquées par le Christ lui-même et qui sont l'expression la plus authentique de l'humanité,³⁸⁴ et son éloge de la sollicitude, de la tendresse et de l'amour est en même temps l'éloge d'une manière de vivre comme le Christ, ce qui sera une aide réelle pour toute personne devant faire face aux difficultés inhérentes à la vie dans le monde, à l'adversité que le Christ lui-même a connue. Notre prédicateur s'adresse à des auditrices dont l'essentiel de la vie se passe à la maison, et à des auditeurs qui, pour leur part, devaient affronter, jour après jour, le monde impitoyable de l'agora, de la vie professionnelle, sociale, économique et politique. C'est pour cet auditoire qu'il démontre l'efficacité de la philosophie du Christ qui « *nous apprend par sa conduite qu'en bien des cas il ne faut opposer à nos ennemis que douceur et mansuétude* »³⁸⁵. Par des exemples bibliques, il lui prouve que Dieu, pour protéger les siens, a toujours cherché à les

comportons-nous avec virilité, ne manquons pas de courage (...) afin que le Seigneur donne à notre humble corps la beauté de son corps. »

³⁸³ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 167 : « *εἰ καὶ ἀσθενῆς αὐτῶν ἡ γνώμη* ». Bareille traduit ici « *γνώμη* » par « *l'intelligence* », un terme qui ne rend pas toute l'ampleur du terme grec ; la « *γνώμη* » étant cette capacité inhérente à l'être humain de se déterminer en profondeur, nous essayons de rendre ce terme, en français, par « *être profond* », étant donné qu'il exprime non seulement l'intelligence, mais aussi l'esprit, la capacité de juger et de décider librement, toute l'attitude intérieure, psychique, mentale, de la personne jusque dans ses profondeurs. C'est avec cet « *être profond* », capable de discernement et de changement, que Dieu cherche le dialogue. Avec sa « *γνώμη* », l'être humain peut répondre, en toute liberté, à l'amour de Dieu. Sa « *γνώμη* » est comme un espace de liberté personnelle à l'intérieur duquel l'être humain peut choisir de vivre avec Dieu, de se laisser transformer par sa grâce, d'entrer dans la perspective du salut ; cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XLVII*, (BAREILLE) t. 14, 31. À la fin de ce long passage où notre prédicateur montre comment peu à peu la « *γνώμη* » des femmes va s'ouvrir à la « *philosophie* », CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 170, reprendra ce terme pour constater : « *Ὡστε μετὰ τῆς χάριτος, καὶ ἡ γνώμη τῶν γυναικῶν φιλόσοφος ἦν* » ; c'est-à-dire que l'être profond des femmes, de « *faible* » qu'il était, est devenu « *philosophe* », fort de la grâce vivifiante du Christ ; là, Bareille traduira « *γνώμη* » par « *sentiments* ». Au sujet de la « *γνώμη* » dans la pensée chrysostomienne, cf. ZINCONI, Sergio, *Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno*, Roma 1988, 67-75.

³⁸⁴ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXI*, (BAREILLE) t. 14, 151.

³⁸⁵ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXI*, (BAREILLE) t. 14, 153.

éloigner de leurs ennemis. « *C'est encore la ligne de conduite qu'il nous recommande lorsqu'il nous engage à fuir la gloire publique, le bruit de la foule, et à prier dans notre lieu secret.* »³⁸⁶ C'est là la véritable philosophie qui rend libres à l'égard de tous les tracassés du monde. Les femmes, à l'abri de la sphère privée, dans le "lieu secret" de la vie à la maison, peuvent encore mieux s'adonner à cette vie "philosophique" que les hommes, engagés dans les rudes combats de la vie publique, « *ballottés par les agitations séculières* »³⁸⁷.

Chrysostome, dans cette même *Homélie LXI*, montre comment les femmes, même au milieu de toutes les difficultés du mariage et de la vie de famille, peuvent vivre la véritable philosophie dans l'amour pour le Christ et pour leur entourage, et comment cette nouvelle manière de vivre peut être un réel soutien pour les membres de la famille pris dans les tourments de l'existence : « *La plus grande partie de leur temps, elles la passent dans leur intérieur, ce qui leur permet de philosopher, d'apaiser leur mari lorsqu'il revient troublé, de le calmer, d'éloigner de son esprit les pensées accablantes et importunes, de telle façon qu'il s'en retournera débarrassé des inquiétudes qu'il avait emportées de l'agora et occupé des bonnes pensées qu'il a puisées dans sa propre maison. (...). Si, par bonheur, elle est intelligente et tendre, elle veillera sur son mari avec un soin et des attentions que personne n'égalera. (...). Aussi Paul s'écriait-il : 'Que sais-tu, femme, si tu ne sauveras pas ton mari ?' (1Co7,16). Nous savons qu'à cette époque Marie, Priscille, Persis partagèrent les épreuves des apôtres. Ce sont ces femmes que vous devriez imiter en apaisant votre conjoint non seulement avec des paroles, mais encore avec des actes.* »³⁸⁸ En faisant référence aux femmes apostoliques, Chrysostome révèle que, pour lui, ce comportement solidaire des femmes envers les hommes ne se borne pas à la sphère privée, mais aura des répercussions sur la sphère publique.³⁸⁹

La philosophie que la femme puise dans « *son lieu secret* »³⁹⁰ lui inspirera les plus beaux actes d'amour : « *Jamais les bijoux les plus riches ne vous feront aimer de votre mari autant que la modération, la bienveillance à son égard, et ces sentiments qui vous disposeraient à sacrifier pour lui votre vie elle-même.* »³⁹¹ Chrysostome fait remarquer que « *le temps flétrit infailliblement les ornements corporels, la maladie et une foule d'autres causes les détruisent. Les ornements de l'âme ne redoutent aucune de ces influences ; en outre, ils n'ont rien à craindre ni de la vaine gloire ni d'aucune autre passion, au lieu que les autres excitent d'ordinaire la jalousie et l'envie. À ce compte, la direction de votre maison sera plus facile, vos revenus seront plus considérables, parce que l'or, (...) au lieu d'enchaîner vos mains, sera consacré aux dépenses nécessaires (...). Si je parle ainsi, c'est que je voudrais vous voir ornées des parures véritables : 'Non d'or et de perles, mais d'ornements qui conviennent à des femmes qui montrent leur piété par leurs bonnes œuvres' (1Tim2, 9). (...). D'une telle femme, tous ne reçoivent rien de mauvais, mais l'enseignement de la philosophie.* »³⁹²

La philosophie est une relation avec le Christ qui, bien que vécue intérieurement -« *dans le lieu secret* »-, a des effets à l'extérieur, à tous les niveaux de la vie. Elle transforme la personne elle-même, mais aussi tout son entourage. Les femmes apôtres dont Chrysostome admire tant la philosophie puisaient dans cette relation intime avec le Christ la force d'aller dans le monde entier porter la bonne nouvelle.³⁹³ Tout cela n'appartient pas seulement à un

³⁸⁶ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXI*, (BAREILLE) t. 14, 158.

³⁸⁷ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXI*, (BAREILLE) t. 14, 158.

³⁸⁸ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXI*, (BAREILLE) t. 14, 160.

³⁸⁹ Cf. à ce sujet HARTNEY, A., *The Transformation of the City*, 120-123.

³⁹⁰ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXI*, (BAREILLE) t. 14, 158 : « *ἐν δὲ τῷ ταμείῳ* ». Il s'agit de ce « *lieu secret* » où la personne croyante vit sa relation avec Dieu ; Chrysostome semble faire allusion à Matthieu 6, 6.

³⁹¹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXI*, (BAREILLE) t. 14, 160.

³⁹² CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXI*, (BAREILLE) t. 14, 161-162.

³⁹³ Cf. CHRYSOSTOME s'exclamant au sujet de Junia dans son *Homélie XXXI sur Romains 16* : « *Quelle devait être la philosophie de cette femme pour être considérée*

passé idéalisé, ni à une idéologie irréalisable, puisque Chrysostome le verra réalisé, par exemple, par Olympias : « *Et ce qui est admirable, c'est que, sans descendre sur l'agora, sans te rendre au milieu de la ville, mais restant assise dans une petite chambre étroite et en appartement, tu fortifies, tu prépares à la lutte ceux qui t'entourent...* ».³⁹⁴

Avec « *la philosophie* », Chrysostome, en accord avec la tradition patristique, ouvre aux femmes un espace de liberté, à la fois intérieur et extérieur, où elles peuvent s'engager sans limites et s'épanouir sans entraves. Il évoque la vie engagée des croyantes des premiers temps de l'Église, de Persis ou de Priscille, pour inviter les croyantes de son époque à entrer à leur tour dans cet espace de créativité. Il voudrait que les croyantes de sa communauté, par leur manière personnelle de vivre leur "amour de la sagesse", quel que soit leur état de vie, transmettent tout autour d'elles ce même amour. Plus elles se laisseront inspirer par cet amour, plus leur "lieu secret" pourra s'ouvrir aux dimensions du monde. Pour Chrysostome, dans la philosophie, femmes et hommes travaillent ensemble, avec leurs charismes propres, au salut du monde.³⁹⁵ Dans certaines situations, il lui arrivera même d'exhorter une chrétienne à mettre en pratique la philosophie en s'engageant aussi à l'extérieur, dans des domaines traditionnellement masculins, ou encore de dire d'un chrétien qu'il peut la réaliser à l'intérieur, en se consacrant, par exemple, à l'éducation des enfants, tâche traditionnellement féminine. La philosophie chrétienne se joue des barrières édifiées entre les genres.

La philosophie, dans l'acception chrétienne du terme, met la femme sur un pied d'égalité avec l'homme.³⁹⁶ Chrysostome considère que les personnes qui s'attachent à la philosophie n'ont plus besoin d'être soumises à aucun pouvoir, « *et s'élèvent même au-dessus d'autres éléments supérieurs aux chefs* ».³⁹⁷ Grégoire de Nysse, dans la même perspective, dit de Macrine que « *grâce à la philosophie, elle s'est élevée jusqu'au plus haut sommet de la vertu humaine* »³⁹⁸, et qu'elle montrait à ceux qui l'entouraient, « *par l'exemple de sa vie elle-même, la direction vers le même idéal, je veux dire celui de la philosophie* »³⁹⁹. « *Elle attira même le grand Basile, son frère, si rapidement à l'idéal de la philosophie, que, renonçant à la célébrité mondaine et méprisant la gloire que lui valait son éloquence, il passa comme un transfuge à cette vie laborieuse de travaux manuels, se préparant par sa pauvreté parfaite une vie sans obstacles vers la vertu.* »⁴⁰⁰ Comme le fera à sa suite Olympias, Macrine réunit autour d'elle toute une communauté de femmes qui vivent avec elle dans une grande liberté par rapport aux contraintes du monde, dans le don à Dieu de tout ce qu'elles ont reçu, dans l'attachement au Christ et le détachement des biens matériels, dans la richesse de la pauvreté,⁴⁰¹ « *car leur philosophie progressait sans cesse vers une plus grande pureté en s'augmentant des biens qu'elle découvrait.* »⁴⁰² La vie de Macrine est très révélatrice de cette conversion que le christianisme apporte à la condition de la femme par rapport à la culture ambiante. Grégoire de Nysse y présente une femme

digne d'être mise au rang des apôtres ! » (PG 60, 669-670). Cf. encore ce qu'il dit de la philosophie des femmes des temps apostoliques dans son *Homélie LXXIII sur Matthieu*, (BAREILLE) t. 13, 29.

³⁹⁴ CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, SC 13 bis, 321.

³⁹⁵ Cf. RITTER, A. M., *Charisma*, 79-90.

³⁹⁶ Cf. MALINGREY, A.-M., « *Philosophia* », 151, en ce qui concerne Clément d'Alexandrie : « *tous les fidèles, sans distinction de classe, de rang ou de sexe, sont invités à philosopher, c'est-à-dire à mener dans le monde la vie d'un chrétien fervent* », et 202, au sujet d'Eusèbe : « *Les maîtres de la philosophie païenne s'adressent à un groupe de disciples choisis ; le Christ propose un idéal de perfection à l'humanité tout entière.* »

³⁹⁷ CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, IV, 181-183, SC 433, 237.

³⁹⁸ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, SC 178a, 143.

³⁹⁹ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, SC 178a, 161.

⁴⁰⁰ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, SC 178a, 163.

⁴⁰¹ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, SC 178a, 209 : « *(...) Dieu, par ses bénédictions, faisait croître secrètement, comme des semences, les maigres ressources qui lui venaient de ses travaux et les transformait en fruits abondants.* »

⁴⁰² GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, SC 178a, 181.

dont la vie tout entière est philosophie et qui, juste avant de mourir, « s'élève (...) jusqu'à philosopher (pour son frère) sur l'âme, (...) la cause de notre vie dans la chair, pourquoi l'homme existe, comment il se fait qu'il soit mortel et d'où vient la mort, qu'elle est la libération qui nous fait passer de celle-ci à une vie nouvelle. Sur tous ces sujets, elle parlait comme si l'inspirait la puissance du Saint-Esprit (...). »⁴⁰³

Mariella Carpinello, dans son livre « *Données à Dieu* », met bien en évidence comment Grégoire et Macrine, « *homme et femme, se complètent l'un l'autre dans le dialogue sur la mort. Ils le font par les mots de la science, dans les belles formes littéraires de leur formation hellénistique, à l'aide de la pensée antique, et pourtant ils détruisent un lieu commun, escompté dans la pensée antique, à savoir l'exclusion de la femme des grandes interrogations concernant les destinées de l'humanité. Les Grecs croyaient aussi en l'immortalité de l'âme, mais maintenant, avec l'ère chrétienne, il s'agit de croire en plus que le corps sera glorifié. Et c'est une vierge consacrée à Dieu qui soutient cette croyance. Elle a fait de son propre corps le domaine de l'esprit, tandis que son frère, théologien, est le disciple qui apprend. Dans l'Antiquité, c'était Socrate, le philosophe par excellence, qui mettait sa femme à la porte avant de commencer à philosopher. Désormais les fils de son discours sont repris à la lumière des Evangiles, mais à la place de Socrate se tient une femme.* »⁴⁰⁴

L'enseignement sur la résurrection que le Christ transmet à Marthe et à toutes celles et ceux qui l'entourent est à l'origine de ce grand bouleversement dans les relations entre l'homme et la femme. Chrysostome fait remarquer, en passant, toute l'importance de cet enseignement en disant que le Christ n'avait pas seulement l'intention de rendre la vie à Lazare, mais encore, et avant tout, de communiquer à Marthe, et à travers elle, à toute personne proche d'elle, ce que signifie la résurrection. Chrysostome semble sous-entendre que plus importante encore que la résurrection d'une personne est l'initiation d'une femme et de son entourage à la résurrection : en elle, c'est toute une partie de l'humanité qui reçoit l'enseignement sur la résurrection, un enseignement qui apporte en fait la résurrection à toute cette partie de l'humanité qui était d'une certaine manière exclue de la vie, condamnée, "morte", à cause du péché et du jugement qui reposaient sur elle. Avec son enseignement sur la résurrection dédié à Marthe, le Christ entreprend une transformation de l'humanité : Il intègre la foi en la résurrection du corps au monde de la pensée, et, par-là même, il y intègre la femme. Dans la pensée antique, comme dans la pensée chrétienne, le corps et la femme ne sont-ils pas mystérieusement liés, pour le meilleur et pour le pire ? Ce sens radicalement nouveau que le Christ, avec la résurrection, vient conférer au corps et à la femme, affleure dans ce qu'exprime Chrysostome avec son terme de « *philosophie* ». Avec la philosophie que le Christ révèle à Marthe et à son entourage, la pensée binaire, qui était la plus courante dans l'Antiquité,⁴⁰⁵ est ouverte sur une pensée "trine" : La résurrection fait exploser ce schéma rigide qui opposait le corps à l'esprit, l'éphémère à l'éternel, la mort à la vie, la femme à l'homme. Il n'y a plus opposition de l'homme et de la femme, mais vie nouvelle, dans l'unité, avec le Christ. Voilà pourquoi l'enseignement du Christ sur la résurrection passe avant la résurrection de Lazare : Il fallait que Marthe et toutes les personnes présentes avec elle entendent que pour toute l'humanité, hommes et femmes, commence effectivement une vie nouvelle.

⁴⁰³ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, SC 178a, 201.

⁴⁰⁴ CARPINELLO, Mariella, *Données à Dieu, figures féminines dans les premiers siècles chrétiens*, Bellefontaine 2001, 54.

⁴⁰⁵ D'un côté, l'homme, le domaine spirituel, la vie à l'extérieur, par conséquent, la supériorité, et, de l'autre côté, la femme, le domaine physique, la vie à l'intérieur, et, par conséquent, l'infériorité. Chrysostome lui-même a recours à ces catégories, mais il cherche à y introduire une "troisième dimension" ; je vois par exemple cet effort d'un dépassement de ces catégories dans les textes de Chrysostome présentés par JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles chrétiens*, 250-252, où il explique le partage des tâches entre les sexes par la « *sagesse de Dieu*, (...) *soucieux de la paix* », ou encore la hiérarchie des sexes qu'il relativise en y intégrant « *le lien de l'amour* ».

Des femmes relevées par le Christ (Jean 11, 26-27)

Chrysostome continue son homélie en développant comment le Christ « *relève* »⁴⁰⁶ les femmes de leur connaissance encore trop réduite de lui-même, comment il les intègre, elles aussi, par son enseignement sur la résurrection, à son œuvre de résurrection. Subtilement, notre prédicateur fait découvrir à son auditoire que recevoir l'enseignement du Christ sur la résurrection, c'est recevoir également la réalité de la résurrection. Les femmes que le Christ élève peu à peu à une connaissance moins restrictive, sont en fait élevées aussi à une autre qualité de vie. Chrysostome présente à son auditoire le Christ qui relève les femmes, non seulement en leur communiquant son enseignement, mais aussi en leur communiquant, dans cet enseignement même, la résurrection. L'enseignement sur la résurrection fait d'elles des femmes "ressuscitées". Avant de relever Lazare de la mort, le Christ a pour priorité de relever des femmes encore restreintes dans leur appréciation de celui qui est et qui transmet la résurrection et la vie : « *Si c'est lui qui est la résurrection et la vie, il n'est pas limité par le lieu, mais, où qu'il se trouve, il peut guérir. Si elles avaient dit comme le centurion 'Dis une parole et mon serviteur sera guéri', il l'aurait fait. Mais, puisqu'elles l'appelaient auprès d'elles et lui demandaient de venir, il y consentit dans le but de les relever de la vue basse qu'elles avaient de lui, et il se rendit sur place. Tout en accédant à leur désir, il manifesta cependant qu'il peut aussi guérir en étant absent ; c'est pourquoi il prend du retard. En effet, la grâce donnée n'aurait pas été si manifeste si l'odeur de corruption ne s'était pas fait sentir.* »⁴⁰⁷

Chrysostome conclut alors la partie avant tout exégétique de son homélie avec le dialogue entre Marthe et le Christ, s'attardant à montrer toute la sollicitude du Christ envers la femme qu'il veut élever jusqu'au plus haut niveau de la connaissance de celui qui est la résurrection et la vie pour en faire une personne vraiment "relevée", vraiment "ressuscitée". Avant de passer à la conclusion de son homélie, lors de laquelle il actualisera pour son auditoire le message de l'évangile, Chrysostome concentre dans une dernière phrase le sens ultime de la venue du Christ à Béthanie : Le Christ, en parlant avec les femmes, fait pénétrer son enseignement sur la vie et la résurrection dans leur pensée et leurs sentiments les plus intimes, il les relève jusque dans leur « *être profond* » pour qu'elles puissent devenir vraiment « *philosophes* », elles aussi, et puissent être dotées d'une attitude fondamentalement nouvelle devant la vie et la mort.⁴⁰⁸

Avant d'emmener son auditoire jusqu'à cette conclusion, notre prédicateur va d'abord le faire entrer dans le dialogue entre Marthe et le Christ avec une question : « *Et d'où la femme connaissait-elle la résurrection future ? Elle*

⁴⁰⁶ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 169, utilise le même verbe « *ἀναστῆσαι* » pour le Christ qui « *ressuscite* » Lazare et pour le Christ qui « *relève* » les femmes, les "ressuscite" de leur vue encore trop basse à son sujet.

⁴⁰⁷ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 168-189.

⁴⁰⁸ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 170.

avait beaucoup écouté parler le Christ de la résurrection, mais, maintenant, elle voulait en être témoin. Observe comment elle se meut encore à un niveau peu élevé. En effet, l'ayant entendu dire 'Je suis la résurrection et la vie', elle ne lui dit pas aussitôt 'Ressuscite-le' ; mais que dit-elle alors ? 'Je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu'. Que lui dit alors le Christ ? 'Toute personne qui croit en moi, même si elle meurt, vivra', parlant de cette mort-ci ; 'et toute personne qui vit et croit en moi, ne mourra pas à jamais', signifiant cette mort-là⁴⁰⁹. Puisque je suis la résurrection, ne sois pas troublée s'il est déjà mort, mais crois. En effet, cela n'est pas la mort. C'est ainsi qu'il la consolait de ce qui est arrivé et lui communiquait l'espérance, soit en lui disant 'il ressuscitera', soit en lui disant 'Je suis la résurrection' ; en lui disant encore que (Lazare), une fois ressuscité, même quand il devra mourir à nouveau, n'en subira aucun mal. Par conséquent, ce n'est pas cette mort-ci qui est à redouter. Cela signifie que ni lui n'est mort, ni vous ne mourrez. Crois-tu cela ? Elle répond : 'Je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu qui est venu dans le monde'. Il me semble que la femme n'a pas compris ce qui a été dit. Mais, qu'il s'agissait d'une grande chose, cela elle l'a compris, même si elle ne saisit pas tout. C'est ainsi qu'interrogée sur une chose, elle répond par autre chose. Cependant, elle y gagne d'être libérée de sa douleur. Telle est, en effet, la puissance des paroles du Christ. Comme ces paroles sont venues jusqu'à elle, elle entre dans leur mouvance. En effet, l'affection qu'elle éprouvait pour le maître présent ne lui permettait pas de ressentir trop fort sa douleur. De telle sorte que, sous l'effet de la grâce, l'être profond des femmes également devenait philosophe. »⁴¹⁰

« Elle ne saisit pas tout »

Chrysostome, dans ce dialogue entre Marthe et le Christ, développe un dialogue entre la foi humaine et la grâce divine. Ce dialogue est bien dans l'esprit de ses homélies sur Jean dont l'un des buts est de montrer à quel point on peut errer, comme les Anoméens, si on pense pouvoir tout comprendre de Dieu sans le secours de la grâce. Dès ses premières homélies, il démontre à son auditoire comment l'Évangéliste lui-même, qui au départ n'était qu'un pauvre parmi les pauvres, un inculte parmi les incultes, « *sous l'effet de la grâce divine* »⁴¹¹, va pouvoir communiquer, mieux que le plus génial des philosophes, « *la philosophie qu'il aura puisée dans les trésors de l'Esprit* »⁴¹². Dans sa 10^e Homélie sur Jean, c'est dans ce même sens que notre prédicateur commente Jean 1, 12 : « *À tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le droit de devenir les enfants de Dieu. (...). Car*

⁴⁰⁹ BAREILLE, t. 14, 169, traduit par « mort temporelle » et « mort véritable ». TIRONE, Cecilia, *San Giovanni Crisostomo – Le omelie su san Giovanni Evangelista*, Torino 1948, 418, traduit par « la mort naturelle » et « l'autre mort ».

⁴¹⁰ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 169-170.

⁴¹¹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. I*, (BAREILLE) t. 13, 236.

⁴¹² CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. II*, (BAREILLE) t. 13, 245.

la foi et la grâce de l'Esprit, en faisant disparaître l'inégalité des différentes conditions humaines, les ont tous façonnés selon la même forme et tous imprégnés du même caractère royal. »⁴¹³ Puis, un peu plus loin, notre prédicateur fait la part de la grâce et la part de la foi : « (...), *il y a la part de Dieu, qui est de donner la grâce, et la part de l'être humain, qui est d'y concourir par la foi.* »⁴¹⁴

Notre prédicateur, loin de juger Marthe, parce qu'elle n'arrive pas à saisir tout de ce que lui dit le Christ, a plutôt le souci de montrer à son auditoire quelle est l'attitude de la foi : Elle accepte d'être dépassée par la grandeur de Dieu, ne prétend pas tout comprendre, mais accueille avec respect et amour l'enseignement de Dieu. C'est cette attitude, à la fois assoiffée, ardente et humble, qui permet à la grâce de faire son œuvre jusqu'à rendre les croyants de plus en plus « *philosophes* », jusque dans leur esprit, leurs sentiments, « *leur être profond* »⁴¹⁵. C'est cette même attitude que Chrysostome voit chez Jean l'Évangéliste, et aussi chez la Samaritaine⁴¹⁶, une attitude qui fera d'eux, sous l'effet de la grâce, des personnes à la foi communicative, des apôtres qui accompliront une œuvre évangélisatrice.⁴¹⁷

Chrysostome note bien des points communs dans le dialogue entre le Christ et Marthe et dans celui qui a eu lieu avec la femme auprès du puits de Jacob. Il remarque chez Marthe, comme chez la Samaritaine, une grande écoute du Christ qui leur permet d'accéder à une « *philosophie* » toujours plus grande⁴¹⁸. Il y a chez toutes les deux un zèle et une ardeur extraordinaires à se rendre capables de recevoir du Christ tout ce qu'elles cherchent et désirent.⁴¹⁹ L'attitude des femmes, qui ne comprennent pas tout⁴²⁰, -et comment pourraient-elles concevoir ce qui échappe également aux théologiens tels que Nicodème,⁴²¹ fait remarquer notre prédicateur avec une de ses fameuses pointes dirigées contre la suffisance anoméenne-, mais qui persévèrent cependant dans leur dialogue avec le Christ, une telle attitude est décrite par Chrysostome avec beaucoup d'empressement, mu qu'il est par son désir de faire entrer les personnes qui l'écoutent dans un tel dialogue avec le Christ : « *Imitons la Samaritaine ; dialoguons avec le Christ. Car il est aussi maintenant au milieu de nous.* »⁴²² Avec la Samaritaine, avec Marthe, il cherche à les mettre en route dans la dynamique de la foi : « *Car*

⁴¹³ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. X*, (BAREILLE) t.13, 320-321.

⁴¹⁴ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. X*, (BAREILLE) t. 13, 322.

⁴¹⁵ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 170, utilise ici à nouveau le terme grec de « *γνώμη* », comme au début de ce long passage sur l'approfondissement de la « *philosophie* » par Marthe et Marie : cf. (BAREILLE) t. 14, 167.

⁴¹⁶ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXXIII*, (BAREILLE) t. 13, 519-522.

⁴¹⁷ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXXII*, (BAREILLE) t. 13, 506, parle du « *zèle apostolique* » de la femme de Samarie. Dans son *Homélie XXXIV sur Jean*, cf. (BAREILLE) t. 13, 522, il dit que la Samaritaine accomplit, « *la joie lui donnant des ailes, (...) l'œuvre des évangélistes* ».

⁴¹⁸ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXXII*, (BAREILLE) t. 13, 508.

⁴¹⁹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXXI*, (BAREILLE) t. 13, 502.

⁴²⁰ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXXII*, (BAREILLE) t. 13, 507.

⁴²¹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXXI*, (BAREILLE) t. 13, 500.

⁴²² CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXXI*, (BAREILLE) t. 13, 502.

dire : ‘Je ne pense pas avoir tout saisi’, c’est montrer que l’on est arrivé jusqu’à un certain point de la route, que l’on marche et que l’on avance plus loin, mais sans avoir encore aucunement atteint le terme. »⁴²³

Chrysostome commente pour son auditoire le dialogue entre Marthe et le Christ dans le but de l’aider à mieux discerner l’attitude de la vraie foi, contre les assertions anoméennes : Alors que les Anoméens pensent avoir une explication à tous les mystères, « *connaître Dieu mieux qu’il se connaît lui-même* »⁴²⁴, Marthe, pour sa part, demeure dans les limites qui sont celles du croyant véritable ; « *elle ne saisit pas tout* »⁴²⁵. Cependant, elle persévère dans le dialogue avec le Christ, elle est accueillante à son enseignement, ouverte à la grâce ; par conséquent, elle pourra recevoir du Christ ce dont elle a réellement besoin et acquérir la bonne attitude face aux différents événements de la vie, jusqu’à la mort même.⁴²⁶ L’interprétation que Chrysostome donne des paroles de Marthe peut sembler au premier abord décevante : Il semble ne pas avoir tenu compte à leur juste valeur des paroles de foi de la femme. En réalité, bien au contraire, au-delà des paroles seules de Marthe, il met en valeur sa foi comme attachement et réceptivité au Christ⁴²⁷, une foi qui, conjuguée avec la grâce, lui permet de faire pénétrer les paroles sur la résurrection au plus profond de son être, au cœur de sa vie, pour la “ressusciter”, l’entraîner dans une vie nouvelle⁴²⁸. Du début à la fin de son commentaire sur la rencontre entre Marthe et le Christ, il veut montrer aux femmes et aux hommes de son auditoire comment et pourquoi ils devraient commencer à vivre dans une synergie entre leur être profond et la grâce. Il a commencé par leur ouvrir les yeux sur la force de l’amour des femmes pour le Christ : « *Voyez-vous quelle est la philosophie de ces femmes malgré la faiblesse de leur être profond ?* »⁴²⁹ Il va terminer en leur ouvrant les yeux sur la force de l’amour du Christ pour elles : « *Avec la grâce, l’être profond des femmes devenait philosophe.* »⁴³⁰

⁴²³ CHRYSOSTOME, *Sur l’incompréhensibilité de Dieu*, II, 458-462, SC 28bis, 179.

⁴²⁴ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 181.

⁴²⁵ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 169.

⁴²⁶ Cf. à ce sujet DANIÉLOU, Jean dans son *Introduction à Sur l’incompréhensibilité de Dieu*, SC 28 bis, 28 : « (...) Tout ce que nous connaissons de Dieu, nous le connaissons sur le plan existentiel, comme un fait qui s’impose à nous, non à partir d’une exigence de notre esprit (...), car alors ce serait notre esprit qui se ferait mesure de Dieu et non Dieu qui mesurerait notre esprit. »

⁴²⁷ CHRYSOSTOME, *Sur l’incompréhensibilité de Dieu*, II, 57-74, SC 28 bis, 147-149 : « *Quand Dieu révèle une vérité, il faut accepter avec foi sa parole, sans nous mêler avec audace de recherches indiscrètes. (...) Il faut apaiser nos propres pensées lorsqu’elles divaguent à contretemps, rendre notre esprit vide et libre du savoir profane pour pouvoir, lorsqu’il s’agit de recevoir les enseignements du Christ, l’offrir disponible et comme balayé aux paroles divines qu’il doit accueillir.* »

⁴²⁸ Cf. CHRYSOSTOME, *Sur l’incompréhensibilité de Dieu*, II, 434-472, SC 28 bis, 177-181, où notre prédicateur développe comment Paul lui-même n’arrive pas à tout saisir des mystères de l’incarnation, de la mort et de la résurrection du Christ avec ses seules facultés intellectuelles ; de tels mystères ne peuvent être accueillis que par la foi pour conduire peu à peu les croyants à une vie nouvelle, à une participation toujours plus grande de tout leur être à ces mystères.

⁴²⁹ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 167.

⁴³⁰ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 170.

Marthe est une femme que Chrysostome incite son auditoire à imiter dans son accueil des paroles du Christ. Il veut lui faire découvrir qu'en accueillant les paroles du Christ, on accueille aussi leur puissance,⁴³¹ puissance créatrice, re-créatrice, de consolation et de "résurrection". En prêchant sur Marthe, Chrysostome veut faire expérimenter aux membres de sa communauté cette puissance de l'évangile qui vient jusqu'à eux, jusque dans leur « *être profond* », pour les entraîner dans une vie au-delà du deuil, une vie qui n'est plus bornée par la mort. Il semblerait que les femmes de l'évangile les ont déjà précédés dans cette vie nouvelle...

Des femmes fortes de leur foi et de leur amour

Sur ce chemin de la vraie philosophie, le prédicateur d'Antioche voudrait entraîner toutes ses auditrices, tous ses auditeurs. Il voudrait qu'ils deviennent à leur tour, comme les femmes de l'évangile, des témoins vivants de la puissance de résurrection de la foi chrétienne. Il sait que l'état d'esprit que la grâce a suscité chez Marthe est le fondement du bonheur véritable, celui que la mort même ne peut pas anéantir, et il veut montrer à son auditoire comment il peut lui aussi être transformé dans toute sa vie par la foi en la résurrection. Dans la dernière partie de son homélie, il va donc actualiser le message de l'évangile pour la communauté antiochienne. Force lui est de devoir constater d'emblée que bon nombre des chrétiennes d'Antioche sont encore loin de l'état d'esprit philosophique des femmes de l'évangile. À la philosophie d'une Marthe, il se voit contraint d'opposer un mal dont souffrent les chrétiennes de sa communauté : Au lieu d'être fortes de leur foi en la résurrection, au lieu d'avoir une attitude confiante devant la mort, devant le départ d'un proche pour une vie meilleure, des femmes qui appartiennent pourtant à la communauté des croyants, qui sont « *membres du Christ* »⁴³², se répandent en lamentations, se dénudent les bras, s'arrachent les cheveux, se lacèrent les joues, soit sous l'effet de la douleur, soit par affectation, soit encore pour attirer des hommes à elles. Un tel comportement n'a rien d'apostolique, d'évangéliste, pour les concitoyens non-chrétiens qui vont penser que la foi chrétienne n'est qu'un ramassis de fables ridicules. Si les chrétiennes croyaient réellement à la résurrection, elles ne pousseraient pas de ces cris qui trahissent leur incrédulité : « *Je ne te verrai plus ! Je ne te posséderai plus !* »⁴³³... Attristé par ce contre-témoignage, Chrysostome fait observer à sa communauté antiochienne que « *les Grecs ne se comportent pas de manière si efféminée* »⁴³⁴, et que bon nombre d'entre eux, devant la mort, ont eu un comportement philosophique.

⁴³¹ CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, II, 125, SC 28bis, 153 : « *Ne sais-tu pas quelles œuvres puissantes accomplissent ses paroles ?* ».

⁴³² CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 170.

⁴³³ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 171.

⁴³⁴ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 171 : « *Οὐκ οὕτως Ἕλληνες γυναικίζονται* ».

Il donne en exemple la réaction de cette femme qui, apprenant que son fils était mort au champ de bataille, s'enquit immédiatement du sort de la patrie. « *Je rougis que des Grecs aient une attitude si philosophique, alors que nous nous comportons de manière honteuse.* »⁴³⁵ Notre prédicateur doit encore remarquer que même les chrétiennes qui adoptent une attitude plus digne ne le font pas par foi et par crainte de Dieu, mais par vaine gloire et par crainte du regard des autres.

Si Chrysostome refuse “les larmes de crocodile” et les larmes de désespoir, il exprime sa profonde compréhension pour les larmes de douleur provoquées par la séparation d'un être cher : « *Pleure, mais doucement, avec dignité, avec crainte de Dieu. Si tu pleures ainsi, tu ne te comporteras pas comme quelqu'un qui ne croit pas à la résurrection, mais comme quelqu'un qui est affligé par la séparation.* »⁴³⁶ Quelques années plus tôt, dans sa *Lettre à une jeune veuve*, Chrysostome avait déjà évoqué la douleur de la séparation, et puisé ses paroles de consolation non pas dans la philosophie stoïcienne pure et dure, mais avant tout dans la foi en la résurrection. Pour sa jeune amie frappée par la mort de son mari, il avait eu recours aux mêmes paroles de consolation que celles qu'il attribue au Christ consolant Marthe de la mort de son frère : « *Cette mort n'est pas une mort* »⁴³⁷, écrivait-il à la jeune veuve pour adoucir sa douleur en fortifiant, avec l'espérance d'une « *vie meilleure* »⁴³⁸, sa foi en la résurrection : « *Ah ! certes, s'il s'était totalement évanoui, s'il avait disparu dans le néant, il y aurait lieu de gémir et de se désoler ; mais, puisqu'il est entré au port de paix et qu'il s'en est allé rejoindre son vrai roi, ce n'est point le deuil qui est de mise, c'est la joie. Car cette mort n'est pas une mort, mais une migration, un passage d'un état inférieur à un état meilleur, de la terre au ciel (...). C'est pourquoi, plus tu déplores que Dieu t'ait repris un homme si vertueux et si parfait, plus il te faut te réjouir de ce qu'il s'en est allé au milieu de tant de sécurité et de gloire (...). Quoi ? n'est-ce pas absurde d'avouer que le ciel est bien supérieur à la terre, et de pleurer ceux qui, de cette terre, sont passés au ciel ? (...) Puisqu'il était lui aussi un des amis de Dieu, tu dois, non seulement pendant sa vie, mais après sa mort, partager sa joie. Tu as bien entendu les paroles du bienheureux Paul : 'S'en aller et être avec le Christ est de beaucoup préférable'. Mais peut-être éprouves-tu le désir d'entendre sa parole, de jouir de l'affection que tu lui portes, peut-être regrettes-tu la vie commune (...).* »⁴³⁹

Bien des années plus tard, c'est à Olympias que Chrysostome écrira des paroles de consolation, lorsqu'ils souffriront tous les deux de la séparation due à l'exil. Pour lui dire sa sympathie dans l'épreuve provoquée par l'absence de l'être aimé, il lui rappellera le témoignage de Paul souffrant de ne plus voir ceux qu'il aime, en entrant lui-même dans un dialogue imaginaire avec l'Apôtre : « *-Mais que veux-tu et que désires-tu, dis-moi,*

⁴³⁵ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 171.

⁴³⁶ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 172.

⁴³⁷ CHRYSOSTOME, *Lettre à une jeune veuve*, SC 138, 127.

⁴³⁸ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 170.

⁴³⁹ CHRYSOSTOME, *Lettre à une jeune veuve*, SC 138, 127-129.

avec tant d'ardeur ? -Leur vue même. Car 'nous avons eu grande hâte, dit-il, de voir votre visage'. -Que dis-tu, toi qui es si élevé et si grand ? Toi qui tiens le monde pour crucifié et qui es crucifié au monde, toi qui as quitté tout ce qui est charnel, toi qui es presque sans corps, tu as été ainsi réduit en servitude par la tendresse (...). Et il ne recherche pas seulement la présence physique, mais il désire surtout voir leur visage. (...). -Mais oui, beaucoup, dit-il ; c'est là que sont réunis les organes des sens. Car une âme toute seule, liée à une autre âme, ne pourra rien dire ni entendre, tandis que si je jouis de la présence physique, je dirai quelque chose, j'entendrai ceux que j'aime (...). »⁴⁴⁰

Voir le visage de ceux qu'on aime, entendre la voix de l'être aimé, désirer sa présence physique... Les confidences de Chrysostome à la jeune veuve et à Olympias révèlent un Père de l'Église sensible à la souffrance et attribuant une valeur inestimable au corps dans les relations humaines. Ses paroles de réconfort, qu'il puise dans la foi en la résurrection, ne sont donc pas le produit d'une philosophie stoïcienne ou platonicienne qui n'accorderait pas d'importance à la vie physique. Elles sont puisées dans la Bible⁴⁴¹ qui lui inspire toute sa foi en la résurrection. Dans ce sens, il écrit à la jeune veuve ce beau témoignage sur la résurrection des corps : « (...) *Tu retrouveras (ton mari) alors revêtu non de cette beauté corporelle qu'il avait à son départ, mais d'une autre splendeur, d'un autre éclat plus lumineux que les rayons du soleil. Car ce corps, même s'il se meut dans les hauteurs, est cependant mortel, mais les corps de ceux qui se sont rendus agréables à Dieu revêtiront une gloire telle qu'il n'est pas possible de la regarder avec nos yeux (...)* »⁴⁴²

Cette foi en la résurrection est fondée dans une relation d'amour avec le Dieu de la révélation biblique, une relation si profonde que la souffrance même en est transformée. À la jeune veuve, Chrysostome écrit : « *Tant que tu vivais avec le bienheureux Therasios, tu goûtais les fruits de l'honneur et des soins attentifs que tu devais naturellement attendre d'un honnête homme ; mais aujourd'hui, à sa place, tu as Dieu, le maître de l'univers, qui depuis longtemps déjà t'assistait et le fera davantage encore et avec plus d'empressement désormais.* »⁴⁴³ À Olympias aussi Chrysostome écrit qu'elle sera récompensée de ses souffrances, dans le sens qu'elles lui permettront d'approfondir encore sa relation avec Dieu, dans la mesure où elle les traversera éclairée par la révélation biblique et fortifiée par son amour pour Dieu. Ainsi vécue, la séparation peut même devenir le creuset de « *la joie* »⁴⁴⁴ et de « *l'action de grâce* »⁴⁴⁵.

Comme les femmes d'Antioche qui crient de désespoir sur la place publique sont loin encore de cet état d'esprit ! Notre prédicateur continue son homélie

⁴⁴⁰ CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, SC 13bis, 211-213.

⁴⁴¹ Cf. *Lettre à une jeune veuve*, SC 138, 130, et *Lettres à Olympias*, SC 13bis, 204-214.

⁴⁴² CHRYSOSTOME, *Lettre à une jeune veuve*, SC 138, 131.

⁴⁴³ CHRYSOSTOME, *Lettre à une jeune veuve*, SC 138, 125.

⁴⁴⁴ Cf. *Lettre à une jeune veuve*, SC 138, 127.

⁴⁴⁵ Cf. *Lettres à Olympias*, SC 13bis, 205 et 215.

en exhortant sa communauté à continuer à vivre dans l'amour de Dieu et du prochain sans se laisser anéantir par le départ d'un être aimé. Crier de désespoir ne fait de bien à personne, alors que chanter des hymnes, faire du bien à son prochain, aide à passer de la tristesse et de la mort à la joie et à une vie meilleure.⁴⁴⁶ Une telle démarche à travers la souffrance manifeste une foi réelle en la résurrection. Cette « *autre philosophie* »⁴⁴⁷ convaincra même les non-chrétiens de la réalité de la résurrection. Elle aidera les chrétiens eux-mêmes à vivre déjà dans la lumière de la résurrection et à la faire entrer au cœur de leur vie : « *Si nous rendons grâce, nous ne serons pas anéantis par la souffrance.* »⁴⁴⁸ Ce que les croyantes et croyants devraient pleurer sans cesse, c'est tout ce qui les empêche de vivre cette vie nouvelle, transformée par la foi et l'amour. C'est dans ce sens que notre prédicateur conclut cette homélie sur la foi et l'amour de Marthe et de Marie : « *Pleure sur les péchés, car cela est beau, cela est la plus grande philosophie. Pleurons donc cela sans relâche, afin d'obtenir alors la joie, par la grâce et l'amour de notre Seigneur Jésus-Christ, à qui soit la gloire dans les siècles des siècles. Amen.* »⁴⁴⁹

L'homélie LXIII sur Jean 11, 28-40

Chrysostome a achevé sa dernière homélie en disant à son auditoire que la plus grande philosophie consiste à pleurer sur ce qui empêche de vivre pleinement la vie nouvelle : les péchés. Pour commencer l'homélie suivante, il reprend ce vaste thème qu'est la philosophie : « *C'est un grand bien que la philosophie ; je parle de notre philosophie, car celle de ceux du dehors (de l'Église) n'est que mots et mythes qui n'ont rien de philosophique. En effet, tout s'y fait en vue de la gloire. C'est donc un grand bien que la philosophie qui nous apporte dès maintenant sa récompense. C'est ainsi que la personne qui ne fait pas grand cas des richesses en retire dès maintenant un profit en étant déchargée de soucis multiples et inutiles ; la personne qui foule aux pieds la gloire en est déjà récompensée dans le présent du fait qu'elle n'est l'esclave de personne, mais libre de la liberté véritable. La personne qui recherche les biens célestes en retire dès la vie présente cet avantage de n'être attachée à rien des affaires actuelles et de dominer facilement toute douleur.* »⁴⁵⁰

⁴⁴⁶ Cf. *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 173.

⁴⁴⁷ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 173.

⁴⁴⁸ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 173.

⁴⁴⁹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 174.

⁴⁵⁰ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 174-175.

Notre prédicateur veut rappeler à son auditoire la valeur unique de la foi chrétienne par rapport à toutes les autres manières de penser et de vivre qui foisonnaient alors comme à notre époque : Seule la foi en la résurrection peut offrir une relation véritablement libre par rapport à tout ce qui fait la vie en ce monde, seule la personne qui vit en fonction de cette foi, « *qui recherche les biens célestes* », trouvera le vrai bonheur. Pour notre prédicateur, Marie est une telle personne. En effet, c'est dans ce sens qu'il va poursuivre son homélie en faisant le lien avec la philosophie chrétienne, « *notre philosophie* », et Marie de Béthanie.

« Une femme qui se comporte en philosophe » (Jean 11, 29-32)

« Voici une femme qui se comporte en philosophe et qui en reçoit dans le présent sa récompense. En effet, alors que tant de personnes l'entouraient dans son deuil et sa peine, elle n'attendit pas que le maître vînt jusqu'à elle ; ni le souci de sa propre dignité, ni son deuil ne purent la retenir. Entre autres choses à déplorer chez nos femmes en deuil, c'est qu'elles prétendent à toutes sortes de prévenances de la part des personnes qui les entourent. (Marie) quant à elle, ne souffrait pas de ces maux-là ; à peine a-t-elle entendu (que le maître est là) qu'elle se précipite au devant de lui. Or Jésus n'était pas encore arrivé au village. Il venait sans se hâter, pour ne pas donner l'impression de se dépêcher en vue du miracle, mais de répondre à leur appel. C'est cela que l'Évangéliste a voulu mettre en lumière en disant qu'elle se lève rapidement, ou alors il a voulu indiquer qu'elle courait ainsi à sa rencontre comme pour devancer sa venue. Elle n'y va pas seule, mais accompagnée des Juifs qui étaient chez elle. Sa sœur avait agi avec une grande intelligence en l'appelant en secret afin de ne pas jeter le trouble parmi les personnes présentes ; elle ne dit rien non plus du motif de sa démarche, sinon bien des personnes se seraient retirées. Aussi tous la suivent-ils comme pour aller pleurer (au tombeau). Avec ces indications, (l'Évangéliste) veut probablement apporter encore la confirmation que Lazare est réellement mort. Et elle se jeta à ses pieds. Elle était plus ardente que sa sœur. Elle ne tenait compte ni de la foule des personnes présentes, ni du mépris qu'elles avaient pour lui (bon nombre d'entre elles étaient ses ennemis et disaient qu'il n'était pas capable, lui qui avait ouvert les yeux de l'aveugle, d'empêcher la mort de Lazare). Mais elle s'est déchargée de toutes les (contraintes) humaines, en présence du maître, et elle ne se soucie que d'une seule chose : de rendre honneur au maître. Et que dit-elle ? -Seigneur, si tu avais été là, mon frère ne serait pas mort. »⁴⁵¹

⁴⁵¹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh.LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 175-176.

Notre prédicateur semble « *bondir de joie* »⁴⁵² dans la perspective de pouvoir présenter à sa communauté « *une femme qui se comporte en philosophe* », une femme vivant selon « *notre philosophie* »⁴⁵³. Marie lui procure un exemple bienvenu de ce que peut être cette philosophie, cette manière de vivre différente. Mais en quoi diffère-t-elle plus précisément de toutes les autres ? Au début de son homélie, notre prédicateur répète plusieurs fois avec insistance le même mot grec, « *enteuthen* »⁴⁵⁴, pour exprimer, avec cet adverbe, que la vraie philosophie porte ses fruits « *dans le présent* », « *dès ici-bas* », « *dès maintenant* », « *dans cette vie présente* ». Ce qu'il veut dire à son auditoire, un auditoire immergé dans un monde conditionné par des courants de pensées souvent hostiles au christianisme, c'est que, contrairement aux personnes qui vivent dans l'attente d'hypothétiques récompenses, que ce soit la reconnaissance d'autrui parce qu'on se sera conformé aux règles du jeu, que ce soit la réputation, voire la gloire, les personnes qui vivent, quant à elles, selon « *notre philosophie* », reçoivent, « *dès ici et maintenant* », une récompense assurée et réelle. En quoi consiste cette récompense ? Elle est d'abord une libération de l'attente pénible de « *prévenances* »⁴⁵⁵ de toutes sortes, ainsi qu'un affranchissement des innombrables tributs qu'on doit payer à la société en vue d'obtenir éventuellement un jour quelque reconnaissance sociale ou d'autres avantages plus ou moins précaires. Cette récompense est encore une véritable liberté intérieure dont les croyants "philosophes" peuvent faire l'expérience dans leur vie présente, dans les circonstances de la vie qui est la leur, et jusque dans l'entourage social qui est le leur. En effet, comme le souligne Chrysostome avec l'exemple de Marie, une telle liberté a des répercussions immédiates sur tout l'entourage ! Cette liberté qui a sa source dans la foi au Christ, dans une relation prioritaire avec lui, peut rejaillir à l'infini et se propager tout autour de la personne libérée par sa foi. Marie est libre du poids des traditions, des attaches du passé, et d'attentes illusoire quant à l'avenir. Elle n'est pas déchirée entre le passé et l'avenir, mais elle est toute dans le présent, un présent rempli de la « *présence du maître* »⁴⁵⁶. C'est la présence du Christ dans son présent qui lui permet de faire cette expérience de libération.

Au lieu de rester attachée à des convenances et des craintes de toutes sortes, de se laisser enfermer dans des rôles morbides, de dépendre de besoins qui ne peuvent pas être réellement comblés, ou encore d'avoir honte de sa relation avec le Christ,⁴⁵⁷ Marie manifeste donc une liberté extraordinaire. Elle ne se laisse pas même arrêter par son deuil, mais, dès qu'elle entend que « *le maître* » arrive, « *elle se lève rapidement* », laissant là tout ce qui

⁴⁵² CHRYSOSTOME, cité sans plus de précisions par HAMMAN, A. G., dans *La Conversion*, Paris 1978, 11.

⁴⁵³ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 175.

⁴⁵⁴ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 175 : « *έντεϋθεν* ».

⁴⁵⁵ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 175.

⁴⁵⁶ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 176.

⁴⁵⁷ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 175. Notre prédicateur a recours à des paroles très fortes pour exprimer cette dépendance des contraintes sociales : « *esclavage* », « *maladie* », etc...

aurait pu la retenir, pour aller au devant de lui. C'est de lui, du « *maître de toute philosophie* »⁴⁵⁸, qu'elle a reçu l'enseignement de la véritable philosophie et, avec cet enseignement, la libération de tout ce qui n'est que paroles sans consistance, vagues promesses, faux espoirs, consolations sans fondement. Affranchie de tout ce qui pourrait l'empêcher d'être libre⁴⁵⁹, Marie s'élançait au devant de son maître. Contrairement à ceux qui, prisonniers de fausses philosophies, courent sans jamais atteindre leur but, sans jamais voir la réalisation de leurs « *mythes* », Marie, tout de suite, « *dès maintenant* », « *reçoit sa récompense* ». Elle s'est mise en mouvement vers le Christ, « *comme pour devancer sa venue* »⁴⁶⁰, et, immédiatement, elle l'a trouvé. Elle n'a qu'un seul but dans la vie, « *une seule chose* »⁴⁶¹ est importante pour elle : son maître. Sa philosophie est simple : Il s'agit de chercher le maître dans le moment présent, quel qu'il soit, dans les circonstances actuelles de la vie, qu'elles soient marquées par le deuil ou par tout autre événement. Il s'agit de tout laisser pour lui. Sa récompense est de trouver la présence du Christ dans sa vie présente, une présence immédiate : En effet, elle court vers celui qui vient à elle et elle précède même le moment de son arrivée. Cette présence du Christ n'est pas seulement immédiate dans le temps, mais aussi dans la réalité de la situation : Marie peut se jeter à ses pieds, lui parler, lui confier tout ce qui est important dans sa vie actuelle, être sûre qu'elle va recevoir de lui tout ce dont elle a réellement besoin. C'est également dans le sens de la réalité de cette présence que Chrysostome comprend les paroles de Marie au Christ, paroles qui expriment que Marie a pour but unique de rendre le Christ véritablement présent dans la réalité de sa vie, lui qui est la vie : « *Si tu avais été là, mon frère ne serait pas mort* ». Et son désir se réalise vraiment, car celui pour qui elle manifeste tant d'ardeur n'est pas un philosophe en paroles seulement, mais il est la vie et il est présent dans "l'ici et le maintenant" de Marie, pour y rendre actuelle sa vie. C'est pourquoi Chrysostome interprète les paroles de Marie dans le sens d'une intercession pour son frère, comme si elle disait au Christ : 'Maintenant que tu es là, toi qui est la vie, accorde cette vie à mon frère'. Avec cette prière, « *elle rend honneur à son maître* », car elle confesse sa divinité et son amour pour tous les êtres humains, les vivants et les morts. Elle témoigne qu'elle n'a pas une relation égoïste avec "son maître", mais qu'elle désire que son frère aussi puisse recevoir de lui la vie. Ici, on retrouve une préoccupation majeure de Chrysostome : C'est en ayant la même sollicitude que le Christ lui-même pour les plus démunis -comme ici Marie pour son frère- qu'on rend véritablement honneur au Christ.⁴⁶² Chrysostome interprète les paroles que

⁴⁵⁸ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXVI*, (BAREILLE) t. 13, 457.

⁴⁵⁹ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXXX*, (BAREILLE) t. 14, 336-340, sur la vraie liberté et la vraie philosophie.

⁴⁶⁰ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 175 ; en grec : « *ὡς προφθάσαι αὐτον ἐρχόμενον* ».

⁴⁶¹ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 175-176 : « *ἐνὸς ἐγένετο μόνου* ». Cette expression de Chrysostome est comme un rappel des paroles de Jésus au sujet de Marie en Luc 10, 41-42.

⁴⁶² Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. LIX*, (BAREILLE) t. 12, 479-482 : « (...) *La volonté de votre Père est qu'il ne périra pas un seul de ces petits. Voyez-vous de*

Marie adresse au Christ comme des paroles d'amour, non seulement pour son maître, mais aussi pour son frère.⁴⁶³

Pour Chrysostome, le fait que Marie, libre de tout besoin autre que celui « *d'honorer le maître* »⁴⁶⁴, coure se jeter à ses pieds, signifie qu'elle a réellement atteint le but de la vraie "philosophie" : Elle est entièrement libérée de tout ce qui pourrait l'empêcher de vivre avec le Christ, pour lui et comme lui. Dans une de ses dernières homélies sur Matthieu, Chrysostome évoque ces femmes surchargées par toutes leurs richesses (auxquelles elles sont si attachées qu'elles ne pourraient pas les partager avec ceux qui sont dans le besoin), et il s'exclame : « *Comment pourrais-tu embrasser les pieds du Christ, te jeter à ses pieds, ainsi encombrée ? Il repousse de telles pompes. C'est pour cela qu'il a voulu naître dans la maison d'un artisan, non, pas même dans cette maison, mais dans une étable et une mangeoire. Comment pourrais-tu le voir, n'ayant pas la beauté qu'il aime (...) ? Toi, tu es chargée de mille talents d'or, et il y a des membres du Christ qui n'ont même pas de quoi se nourrir. (...). De là proviennent mille maux, (...) si vous ne les préparez pas à philosopher.* »⁴⁶⁵ Marie, au contraire de ces femmes, est sans entrave. Rien ne peut la gêner dans son amour pour le Christ. Et, avec son comportement vraiment libre, elle prépare aussi, pour tout son entourage, un chemin vers la philosophie.

Chrysostome a choisi Marie pour en faire une source d'inspiration pour la vie de sa communauté d'Antioche. Il voudrait que tous les croyants la suivent sur ce chemin vers le Christ. Avec elle, il veut « *les préparer à philosopher* », leur montrer comment se libérer de tout ce qui les paralyse dans leur course vers le Christ. Marie, toute mue par son seul amour ardent du Christ, incarne la foi véritable. C'est pourquoi, contrairement à ce qu'il a fait avec Marthe, « *le maître* » n'a pas besoin de l'enseigner davantage quand elle lui dit que s'il avait été là, son frère ne serait pas mort. Il est frappant de constater que Chrysostome n'interprète pas de la même manière ces mêmes paroles des deux sœurs. Chez Marthe, elles signifient qu'elle n'a pas encore reconnu qu'étant Dieu, il peut tout aussi bien empêcher à distance la mort de Lazare. Chez Marie par contre, elles sont l'expression de sa foi au Christ dont la seule présence est capable de transformer la mort en vie. Chrysostome comprend les paroles de Marthe au Christ comme un appel adressé au maître pour lui demander de rendre sa foi plus vive, alors

combien de manières il nous excite à nous occuper de nos frères les plus petits ? (...). Si Dieu se réjouit à ce point quand il retrouve l'un de ces petits, comment osez-vous mépriser ceux pour lesquels le Seigneur déploie tant de sollicitude, quand vous devriez pour l'un d'eux être prêt à donner votre vie ? (...) Marchons à sa suite, nous aussi, ne reculons devant aucune peine, devant aucun abaissement apparent, quand il s'agira du bien de nos frères. (...) Il ne doit pas nous suffire de travailler seulement à notre salut. (...) Soyons attentifs au salut de tous (...), relevons ceux qui gisent à terre. »

⁴⁶³ CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. XXVII*, (BAREILLE) t. 12, 72-73, exprime cette même pensée : « *Vous qui êtes les amis du Christ, vous qui êtes ses disciples, vous qui aimez celui qui est mort, allez vers Jésus et priez. (...) Faites comme les sœurs de Lazare. (...) Intercédez.* »

⁴⁶⁴ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 176.

⁴⁶⁵ CHRYSOSTOME, *Hom. Matt. LXXXIX*, (BAREILLE) t. 13, 219-220.

qu'il entend dans les mêmes paroles de Marie l'expression de la foi chrétienne telle que notre prédicateur souhaiterait la voir chez chacun des membres de sa communauté. Cette foi consiste à n'avoir qu'un seul désir : la présence du Christ au cœur de la vie présente. C'est pourquoi Chrysostome poursuit son homélie en disant que le Christ n'entre pas dans un dialogue avec Marie comme il l'a fait avec Marthe, mais qu'il va plutôt chercher à conduire toutes les personnes présentes autour de Marie à la foi véritable. Pour cela, « *il va se mettre à leur niveau* »⁴⁶⁶, les rendre témoins, en pleurant en leur présence, de la réalité de sa « *nature humaine* »⁴⁶⁷, ainsi que de la réalité de la mort de Lazare, afin qu'elles parviennent à croire également à la réalité de sa résurrection et, par conséquent, à la réalité de la nature divine du Christ présente dans sa nature humaine. Pour communiquer à son auditoire cette foi au Christ qui est résurrection et vie, comme le Christ, pour sa part, l'a fait pour la grande foule présente au tombeau de Lazare, notre prédicateur se lance alors dans un grand développement christologique : « *afin que tu apprennes que, vraiment, il s'est revêtu de notre nature.* »⁴⁶⁸

En parlant avec une grande finesse psychologique de Marie et de sa sœur, Chrysostome manifeste son souci de susciter chez celles et ceux qui l'écoutent le désir d'entrer dans une relation personnelle avec le Christ. Avec Marie, Chrysostome a voulu présenter à sa communauté une personne « *qui ne tient compte ni des nombreuses personnes qui l'entourent, ni du mépris qu'elles ont (pour le Christ)* »⁴⁶⁹, une personne dont tous les actes sont motivés uniquement par l'ardeur de son attachement au Christ. Chez Marthe, il met en valeur une qualité toute différente : « *Sa sœur avait agi avec une grande intelligence en l'appelant en secret afin de ne pas jeter le trouble parmi les personnes présentes* ».⁴⁷⁰ Marthe fait preuve d'une « *intelligence* » profonde des circonstances, d'une intuition psychologique des personnes et des situations sociales qui dictent son comportement. Dans toute son œuvre, Chrysostome rappelle l'importance de cette compréhension intime des êtres. Il y revient souvent dans son écrit *sur le Sacerdoce*, développant par exemple la nécessité de ce don de discernement qu'il considère comme indispensable au prêtre pour pouvoir conduire jusqu'au Christ les personnes dont il a la charge : « (...) *il faut beaucoup de compréhension au pasteur, qu'il ait des yeux partout pour discerner dans*

⁴⁶⁶ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 176. Ce que nous traduisons ici par « *il se met à leur niveau* » correspond au grec « *συγκαταβαίνει* » : Le Christ « *condescend* », descend jusqu'au niveau des êtres humains qui se pressent autour de Marie et de Marthe, auprès du tombeau de leur frère, afin que « *la grande foule présente* » soit conduite à la foi, puisse croire que Dieu est descendu jusqu'à elle dans le Christ.

⁴⁶⁷ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 176.

⁴⁶⁸ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 177.

⁴⁶⁹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 175.

⁴⁷⁰ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 175 : « *Σφόδρα συνετῶς* ».

tous les cas l'état de l'âme. »⁴⁷¹ Ici, c'est une femme qui déploie un tel charisme.

Des femmes collaboratrices du Christ (Jean 11, 33-39)

Chrysostome distingue les charismes de ces deux femmes et fait entrevoir comment l'ardeur de Marie et l'intelligence de Marthe vont entrer en synergie avec l'amour du Christ. Avec des personnalités et des comportements extrêmement différents, Marie qui ne tient compte que du Christ, Marthe qui tient compte de la situation, les deux femmes, chacune à sa manière, deviennent des collaboratrices efficaces du Christ : Toute leur manière d'être et de vivre leur relation avec le Christ aura des répercussions insoupçonnées sur les personnes de leur entourage qui, grâce à elles, vont être mises en présence du Christ et devenir témoins de son œuvre de salut.

Chrysostome cherche à rendre sa communauté plus consciente de la présence cachée et aimante de Dieu dans l'humanité, présence dont la résurrection de Lazare est un signe. En tant qu'il est Dieu, le Christ aurait tout aussi bien pu ressusciter Lazare à distance, sans avoir recours à sa nature humaine, sans se révéler à travers elle. Pourquoi ne l'a-t-il pas fait ? « *Afin de rendre (toutes les personnes présentes) témoins du miracle, afin qu'elles ne puissent pas dire ce qu'elles avaient dit au sujet de l'aveuglé : 'Est-ce réellement lui ? Ce n'est pas lui !'. (...). Mais le fait qu'elles se trouvent sur place au tombeau, qu'elles ôtent la pierre de leurs mains, délient elles-mêmes le mort de ses bandelettes, que les amis qui ressortent du tombeau déclarent que c'est vraiment Lazare, le reconnaissent à son suaire, que les sœurs ne soient pas absentes, et que l'une d'elles dise : 'Déjà il sent, c'est le quatrième jour !', tous ces faits sont propres à fermer la bouche aux plus opiniâtres devenus eux-mêmes sans l'avoir cherché témoins du miracle.* »⁴⁷²

Chrysostome veut également mettre en valeur le rôle que jouent Marthe et Marie dans l'œuvre de résurrection qu'est en train d'accomplir le Christ : Il aurait pu, en tant que Dieu, se passer de leur collaboration, mais, dans son amour pour elles, il a recours à elles, et il utilise même leur faiblesse toute humaine pour qu'elle révèle la puissance de la résurrection. C'est dans cette perspective qu'il interprète l'exclamation de Marthe, « *déjà il sent, c'est le quatrième jour !* », qui a une valeur inestimable dans ce sens qu'elle contribue à confirmer la réalité de la mort de Lazare, par conséquent, également, la réalité de sa résurrection. La présence de Marthe et de Marie n'est pas du tout sans importance aux yeux de Chrysostome : Avec tout ce qu'elles sont, avec leurs fragilités et leurs limites aussi, elles sont les

⁴⁷¹ CHRYSOSTOME, *Sur le Sacerdoce*, II, 4, 29-30, SC 272, 115 : « (...) πολλῆς δεῖ τῆς συνέσεως (...) ».

⁴⁷² CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 178.

témoins, au sens le plus fort du terme, de l'agir divin dans le monde. Par l'intermédiaire des personnes de Marthe et de Marie, Chrysostome veut mettre en lumière cette volonté du Christ de manifester la réalité de sa présence et de son agir au cœur même de l'existence humaine, pour que toutes ces personnes réunies autour des deux femmes puissent, elles aussi, devenir les témoins de la présence divine et commencer à partager leur foi et leur amour pour le Christ.

À la suite du Christ qui cherche à rendre toutes les personnes réunies autour de Marthe et de Marie non seulement témoins, mais aussi participantes, jusque dans leur corps, de la résurrection, notre prédicateur, dans son désir de faire accéder également les personnes qui l'écoutent à la foi en la résurrection corporelle, insiste sur la réalité de la présence de Dieu dans l'humanité, réalité dont la personne humaine peut faire l'expérience jusque dans le monde physique, jusque dans son corps. Toute la personne humaine est invitée par le Christ à être témoin de sa « *condescendance* », ⁴⁷³ « *de la vérité de son économie* », ⁴⁷⁴ de la réalité de la présence de Dieu dans l'humanité. Tous les sens sont appelés à devenir témoins de l'agir de Dieu dans la réalité humaine : « *C'est pourquoi il leur ordonne d'ôter la pierre du tombeau, indiquant qu'il va le ressusciter ; c'est également pour cette raison qu'il leur demande 'Où l'avez-vous déposé ?', afin que ceux qui lui ont répondu 'Viens et vois' et qui l'ont eux-mêmes conduit, ne puissent pas prétendre que le ressuscité était une autre personne ; afin que leur voix qui a dit 'Viens et vois' et leurs mains qui ont ôté la pierre et les bandelettes rendent elles-mêmes témoignage, ainsi que leur vue (qui l'a vu sortir du tombeau), et leur ouïe (qui a entendu la voix), et leur odorat, qui perçoit la mauvaise odeur. En effet, (Marthe) s'est exclamée : 'Déjà il sent, c'est le quatrième jour !' »* ⁴⁷⁵

Chrysostome semble s'émerveiller de la « *condescendance* » du Christ qui, non seulement « *s'abaisse* » jusqu'à se révéler par tous les sens à la personne humaine, à se manifester à elle dans la réalité physique pour qu'elle parvienne à croire qu'il est réellement la résurrection et la vie, mais qui, en outre, fait encore participer la personne humaine tout entière, par sa voix, par ses mains, par le toucher, la vue et l'odorat, à cette résurrection. ⁴⁷⁶ La foule, d'hostile qu'elle était, devient non seulement témoin passif du miracle, mais encore, ainsi, elle y participe activement et physiquement.

⁴⁷³ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 176.

⁴⁷⁴ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 177.

⁴⁷⁵ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 178-179.

⁴⁷⁶ CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, SC 13bis, 211-213, exprime avec une profonde conviction l'importance du corps et des sens, et, commentant 1 Thessaloniens 3, 10, il attribue à Paul une même conviction : « *Il ne recherche pas seulement la présence physique, mais il désire surtout voir leur visage. (...) Oui, beaucoup, dit-il ; c'est là que sont réunis les organes des sens. (...) Si je jouis de la présence physique, je dirai quelque chose, j'entendrai ceux que j'aime. C'est pourquoi je désire voir votre visage ; c'est là qu'est la langue qui transmet le son et qui exprime pour nous les sentiments intérieurs, l'oreille qui reçoit les paroles, les yeux qui traduisent les mouvements de l'âme : grâce à tout cela, je peux jouir d'une manière plus précise de la société de l'âme bien-aimée. »*

Simultanément au passage de Lazare de la mort à la vie, a lieu le passage, pour toute une foule, de la "mort" de l'incrédulité à la vie de la foi !

« La petite femme ne comprenait rien » (Jean 11, 40)

Avant de passer à la dernière partie de son homélie, une parénèse qu'il va consacrer à la vie de la foi, Chrysostome revient encore une fois aux paroles échangées entre le Christ et Marthe : « *C'est avec raison que je vous exposais que la petite femme ne comprenait rien quand le Christ lui disait que même s'il était mort, il vivrait. Considère bien ce qu'il dit, maintenant que le temps avancé semble rendre impossible la résurrection. C'était en fait bien irréal de ressusciter un mort de quatre jours déjà en état de corruption. Il avait dit à ses disciples au sujet de lui-même : 'Afin que soit glorifié le Fils de Dieu' ; et, à la femme, en parlant du Père : 'Tu verras la gloire de Dieu'. Vois-tu comment il nuance ses paroles à cause de la faiblesse de ceux qui l'écoutent ? Il rappelle ce qu'il avait expliqué à (Marthe), avec un léger ton de reproche, comme si elle avait oublié. Ou bien, ne voulant pas troubler davantage les personnes présentes, c'est avec calme qu'il prononce ces paroles : Ne t'ai-je pas dit que si tu crois, tu verras la gloire de Dieu ?* »⁴⁷⁷

Tout ce dernier passage ne peut être vraiment compris que si on le replace sous le signe de la « *condescendance* » du Christ, ainsi que dans le contexte de la polémique avec les Anoméens. Dans son *Discours sur Lazare mort depuis quatre jours*⁴⁷⁸, Chrysostome expose comment les Anoméens et les Juifs puisent dans le récit de la mort de Lazare leurs arguments pour prouver que le Christ n'est pas égal au Père, puisqu'il aurait fait preuve de faiblesse humaine, d'abord en ne sachant pas où avait été enseveli Lazare, ensuite en pleurant devant le tombeau, finalement encore en devant prier Dieu pour que le mort ressuscite. « *Or, ils blasphèment, car ils ne comprennent pas comment la prière était un acte de condescendance et qu'elle avait pour cause la faiblesse des personnes présentes.* »⁴⁷⁹ Dans notre passage aussi c'est « *à cause de la faiblesse de ceux qui l'écoutent* »⁴⁸⁰ que le Christ parle comme il le fait. Ses paroles, toujours motivées par la condescendance divine, sont adaptées aux personnes et aux circonstances présentes, et leur but est toujours de leur faire mieux connaître Dieu, de les faire grandir dans leur foi.

Chrysostome, en évoquant l'incompréhension de Marthe, poursuit au moins deux buts : D'abord, il veut conduire sa communauté à une foi plus mûre, une foi qui fait confiance à Dieu même quand on ne peut pas le comprendre.

⁴⁷⁷ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 179.

⁴⁷⁸ CHRYSOSTOME, *Sur l'égalité du Père et du Fils*, SC 396, 212-232. Il s'agit de la 9^e Homélie de son cycle contre les Anoméens.

⁴⁷⁹ CHRYSOSTOME, *Sur l'égalité du Père et du Fils*, SC 396, 214.

⁴⁸⁰ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 179.

En outre, il cherche aussi à démontrer à quel point les disciples d'Eunome qui croyaient avoir tout compris de Dieu, n'ont en réalité rien compris. Il fait une démonstration brillante et ironique de la faiblesse de leurs raisonnements. À ceux qui prétendaient à la suprématie de l'entendement humain, seul capable, selon eux, de faire le tour des réalités spirituelles et divines, Chrysostome prouve que le corps humain lui-même, bien que fragile et mortel, peut être utilisé par Dieu pour faire appréhender aux êtres humains les réalités spirituelles et divines, telles que le mystère de la résurrection. Chrysostome accorde au monde physique -domaine dans lequel se manifeste particulièrement la faiblesse humaine- une importance en tout cas aussi grande qu'aux "hautes sphères intellectuelles" exaltées par ses adversaires anoméens. Face à ceux qui argumentaient avec une prétendue "faiblesse humaine" du Christ pour prouver son inégalité avec le Père, il établit que ce n'est pas par faiblesse que le Christ agit comme un être humain, mais que c'est bien plutôt par égard pour la faiblesse humaine, par « *condescendance* » : C'est le Christ seul, dans son amour, qui permet à l'être humain dans sa faiblesse d'avoir accès à la réalité de la résurrection qui, en tant que telle, dépasse infiniment le raisonnement humain le plus développé⁴⁸¹. En rejoignant l'humanité dans sa nature humaine, vulnérable et mortelle, le Christ lui offre la possibilité de le connaître et de participer, à l'intérieur des limites de la nature humaine, aux forces de relèvement et de résurrection.⁴⁸² Ces réflexions que notre prédicateur développe pour sa communauté antiochienne, que ce soit dans ses homélies *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* ou dans ce qu'il lui dit de l'incompréhension de Marthe, doivent opérer un retournement dans la manière de voir Dieu : Le Dieu de la foi chrétienne n'est pas la divinité abstraite des philosophes, il est le Christ qui est venu apporter la vie divine à l'intérieur de la vie et de la mort humaines.

Si Marthe ne comprend pas grand chose aux paroles du Christ sur la résurrection, cela signifierait, selon l'entendement anoméen, qu'elle n'est qu'une faible femme, limitée et stupide ; bien au contraire, pour Chrysostome, cela signifie que, par opposition aux hérétiques « *arrogants et insensés* »⁴⁸³, parce qu'ils s'estiment capables de tout comprendre de Dieu, Marthe est une « *petite femme* », car elle ne se gonfle pas d'orgueil comme eux⁴⁸⁴, mais elle reconnaît ses limites humaines et elle se laisse enseigner par le Christ, « *sachant que ce n'est pas le raisonnement qui (lui) apprendra quelque chose, mais c'est Dieu dont la révélation l'instruira.* »⁴⁸⁵ Marthe en dialogue avec le Christ, Marthe acceptant dans sa foi les paroles du Christ qui la dépassent, est en bonne compagnie. Elle est comme Abraham qui « *conversait avec Dieu, mais c'était justement cette*

⁴⁸¹ Cf. CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, II, 438-441, SC 28bis, 179 : « (...) *le raisonnement ne peut aucunement nous représenter une résurrection quelconque – parce que cela dépasse la nature humaine et le cours ordinaire des choses (...)* ».

⁴⁸² Cf. CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité*, II, 420-472, SC 28bis, 176-178.

⁴⁸³ Cf. CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité*, II, 175, SC 28bis, 156.

⁴⁸⁴ Cf. CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité*, II, 176, SC 28bis, 156.

⁴⁸⁵ Cf. CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité*, II, 464-465, SC 28bis, 178-180.

faculté de lui parler qui, bien loin de l'enorgueillir, l'incitait à la modestie. »⁴⁸⁶ Loin d'avoir l'aplomb des Anoméens, elle partage également l'humilité de l'apôtre Paul qui reconnaît avoir besoin d'être enseigné par le Christ pour connaître Dieu : « (...) *alors que Paul dit : 'Pour moi, je ne pense pas avoir tout saisi', ces gens-là, s'ils n'étaient pas entièrement privés de l'assistance de l'Esprit, s'ils n'avaient pas chassé de leur âme toute influence venue de lui, n'iraient pas s'imaginer qu'ils possèdent, eux, toute la vérité !* »⁴⁸⁷

« *La petite femme* » qui ne comprend pas grand chose quand le Christ lui parle de résurrection, qui ne peut pas s'imaginer qu'un mort de quatre jours, déjà abîmé par la mort, puisse lui être rendu vivant, est, pour Chrysostome, une grande femme dans la foi. Parce qu'elle accepte les promesses du Christ les plus démesurées sans les passer au peigne fin de la critique, parce qu'elle accueille ses paroles avec foi, elle sera encore fortifiée dans sa foi, jusqu'à voir la gloire de Dieu : « *Pour savoir que le fait d'accueillir ses paroles sans examen équivaut à le glorifier, écoute Paul qui dit au sujet d'Abraham (...) et de la foi qu'il montrait en toutes choses : 'Tout en constatant que son propre corps et le sein de Sara étaient déjà atteints par les approches de la mort, devant la promesse de Dieu, il n'éprouva ni doute ni incrédulité, mais il fut fortifié par la foi'. Il veut dire que si l'âge et la nature le portaient au désespoir, la foi lui présentait de belles espérances. 'Mais il fut fortifié par la foi et rendit gloire à Dieu, pleinement convaincu que ce qu'Il promet, Il est aussi capable de l'accomplir.' Tu vois que celui qui se laisse pleinement persuader par tout ce que Dieu déclare rend ainsi gloire à Dieu.* »⁴⁸⁸

Comme Abraham constatant l'œuvre du temps sur son corps et celui de sa femme, Marthe a constaté que le temps avait déjà fait ses ravages sur le corps de son frère. Comme Abraham aussi, elle a accueilli les promesses divines à ce sujet, elle s'est laissé persuader par tout ce que le Christ lui déclarait et, par tout ce processus de la foi, elle a rendu gloire à Dieu. Dans sa faiblesse et sa petitesse tout humaines, elle ne pouvait pas expliquer le comment de la résurrection, mais, dans la « *puissance de sa foi* »,⁴⁸⁹ elle pouvait faire confiance au Christ : Ce qu'il lui avait promis, il le réaliserait, d'une manière qui dépasse infiniment l'entendement humain. C'est ainsi qu'une petite femme à la grande foi allait pouvoir non seulement voir la gloire de Dieu, mais aussi lui rendre gloire.

⁴⁸⁶ CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité*, II, 185-187, SC 28bis, 159.

⁴⁸⁷ CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité*, II, 395-399, SC 28bis, 175.

⁴⁸⁸ CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité*, II, 312-324, SC 28bis, 169.

⁴⁸⁹ CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, II, 453-454, SC 28 bis, 179.

« C'est un grand bien que la foi »

C'est sur ces réflexions, inspirées par Marthe, au sujet de la petitesse de l'être humain, de la grandeur de l'amour divin et de la puissance de la foi, que notre prédicateur achève la partie exégétique de son homélie. Il passe alors à une actualisation du texte de l'évangile en approfondissant ses pensées sur la foi : « *C'est un grand bien que la foi, un grand bien, source d'une infinité de biens ; elle rend les êtres humains capables d'accomplir les œuvres de Dieu en son nom. (...). 'Celui qui croit en moi, les œuvres que je fais, il les fera, et il en fera de plus grandes.'* *Quelles sont ces plus grandes œuvres ? Celles que les disciples accompliront par la suite. En effet, l'ombre de Pierre ressuscita un mort.*⁴⁹⁰ *C'est ainsi que la puissance du Christ était proclamée de manière encore plus éclatante. Car, plus étonnants encore que les miracles qu'il a accomplis durant sa vie sont ceux accomplis après sa mort par d'autres en son nom. Cela est la preuve la plus indubitable de la résurrection (du Christ).* »⁴⁹¹ Avec cette première réflexion, Chrysostome semble vouloir dire aux membres de sa communauté qu'il est plus facile, après la mort et la résurrection du Christ, de vivre la foi en la résurrection. Ces événements ont fortifié à tel point la foi des croyants qu'ils peuvent à leur tour réaliser les œuvres de la foi : faire se manifester dans la vie humaine la vie divine plus forte que la mort.⁴⁹² Dans la suite de son homélie, il va montrer aux chrétiennes et chrétiens d'Antioche comment, à la suite de Pierre et des premiers disciples, eux aussi peuvent incarner leur foi dans leur vie, afin qu'elle ne soit pas lettre morte, comme le sont les courants de pensées « *de l'extérieur de l'Église* »,⁴⁹³ mais qu'elle devienne une proclamation effective de la puissance de la vie avec le Christ, « *en son nom* ». Il poursuit donc en ces termes : « *La foi est donc un grand bien, quand elle provient d'une pensée ardente, d'un grand amour et d'une âme fervente. C'est elle qui fait de nous des philosophes, qui nous révèle la petitesse humaine, et c'est elle qui, laissant là les raisonnements, philosophe au sujet des œuvres des cieux. Mieux encore : ce que la sagesse des êtres humains ne peut pas trouver, elle, sans peine aucune, elle le saisit et s'en sert de manière heureuse.* »⁴⁹⁴

Chrysostome démontre alors à son auditoire que les Gentils, avec toute leur science et toute leur sagesse, n'ont pas réussi à accomplir ce que de simples pêcheurs et fabricants de tentes ont pu faire, pour leur part, avec la foi chrétienne : « *Remarque, en effet : ils ont parlé de l'âme immortelle ; mieux encore, ils n'en ont pas seulement parlé, mais ils en ont fait l'expérience.* »⁴⁹⁵ Pour Chrysostome, la foi est le résultat de la relation

⁴⁹⁰ Chrysostome fait probablement allusion aux miracles accomplis par Pierre selon Ac. 5, 15 et 9, 40.

⁴⁹¹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 179-180.

⁴⁹² CHRYSOSTOME, *Sur l'égalité du Père et du Fils*, SC 396, 207 : « *Vois comment son abaissement n'a pas été une cause de diminution, mais de mille avantages, de mille bonnes actions et a rendu sa gloire plus éclatante.* »

⁴⁹³ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 174.

⁴⁹⁴ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 179-180.

⁴⁹⁵ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 180.

vécue avec le Christ, une relation qui transforme tout l'être du croyant, l'ouvrant aux réalités « *des cieux* » et le rendant capable de les vivre sur la terre.⁴⁹⁶ La foi a des répercussions au niveau le plus matériel, le plus physique de l'existence humaine. Toute la réalité terrestre, tournée vers le Christ, peut être renouvelée en profondeur par les forces de la résurrection qui la pénètrent. La foi ne se discute pas, elle s'expérimente,⁴⁹⁷ elle est au service de la vie qu'elle rend plus belle et plus heureuse.

Unir la foi et la vie

Chrysostome compare la force de la foi des chrétiens à l'impuissance des raisonnements des « *Grecs* ». ⁴⁹⁸ Ce qui le désole le plus, ce n'est pas que ces derniers restent prisonniers de leurs raisonnements stériles, c'est que même des personnes qui « *semblent être croyantes* » ⁴⁹⁹ se laissent entraîner à des pensées "réductionnistes" ; il s'en prend ici aux Anoméens qui affirment « *connaître Dieu comme il se connaît lui-même* » ⁵⁰⁰, à ceux qui minimisent la divinité en prétendant que Dieu n'engendre pas autrement que l'être humain, ou encore aux Messaliens ⁵⁰¹ qui, réduisant toute la relation avec Dieu à la prière, soutiennent qu'une vie droite ne sert à rien. Et notre prédicateur de riposter : « *Qu'une foi droite ne serve à rien, si la vie est corrompue, cela, et le Christ et Paul le signifient avec force.* » ⁵⁰² Chrysostome ne fait aucune séparation, nous l'avons déjà vu, entre la foi et la vie. La foi qui n'a pas d'impact sur la vie, qui ne manifeste pas, d'une

⁴⁹⁶ STÖTZEL, A., *Kirche als "neue Gesellschaft"*, 195 : « *Das spezifisch Christliche kommt darin zur Sprache, dass es in der Möglichkeit der Menschen liegt, in der Ausrichtung auf dieses transzendente Ziel wenigstens anfanghaft den Himmel und seine Ordnung auf die Erde herunterzuziehen, indem sie selbst anfangen, schon auf der Erde nach der Ordnung des Himmels zu leben. Diese eschatologische Existenzweise, die Chrysostomus nicht den Mönchen allein vorbehält, sondern von allen Christen als geboten fordert, nimmt den Zustand des 'Künftigen' in der Weise schon real vorweg, dass das Kommende an ihr schon erscheint. Insofern könnte man sagen: Humanisierung geschieht insofern, als Menschen bereit sind, mit ihrem Leben den Einbruch der Welt Gottes in dieser Welt zu bezeugen, d.h. seinen Willen tun.* »

⁴⁹⁷ Sur l'unité de la foi et de l'expérience de la foi, cf. par exemple cette remarque de BRÄNDLE, R., « Synergismus », 77 : « *Der göttliche Strahl macht die Menschen liebesfähig und im Vollzug der Liebe trifft uns dieser Strahl. Der grosse Prediger bringt damit eine neue Dimension in die Diskussion ein: die der Erfahrung des Glaubens. (...). Wir glauben, dass Gott die Strahlen seiner Liebe zu uns sendet. Als Liebende erfahren wir die Realität unseres Glaubens.* »

⁴⁹⁸ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 181.

⁴⁹⁹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 181.

⁵⁰⁰ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 181.

⁵⁰¹ Il est intéressant de remarquer que dans une autre homélie sur Jean, Chrysostome a également recours à Marthe et à Marie dans sa confrontation avec les Messaliens ; cf. *Hom. Joh. XLIV*, 618-620. Les Messaliens avaient recours aux paroles du Christ à Marthe en Luc 10, 41-42 pour démontrer que le travail était inutile au salut. Chrysostome, de son côté, n'interprète pas ces paroles du Christ comme une condamnation du travail et un éloge de l'oisiveté : Le Christ ne reproche pas à Marthe son action, mais son activisme.

⁵⁰² CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 181.

manière ou d'une autre, la force de la résurrection à l'œuvre dans la vie humaine, n'est pas vraiment la foi. C'est la manière de vivre qui témoigne de la vérité de la foi. Notre prédicateur va donc montrer à son auditoire une manière de "marier" leur foi et leur vie. Il cite alors Hébreux 12, 14 : « *Recherchez toujours la paix avec tous, et la sainteté, sans laquelle personne ne verra Dieu* », et il enchaîne en actualisant pour sa communauté le terme de « *sainteté* » par le concept grec de « *sôphrosunè* »⁵⁰³, concept très riche de sens pour notre prédicateur et pour son auditoire, mais qui n'a plus du tout la même évidence pour nous qui sommes réduits à le traduire par des termes tels que "modération" ou "chasteté". Le concept de « *sôphrosunè* » est plus trahi que traduit par nos termes actuels. Alors que pour l'auditoire de Chrysostome, la « *sôphrosunè* » recèle comme le secret du bien vivre, pour nous, par contre, la « *chasteté* » a pris une connotation moralisante et péjorative, et elle est souvent même perçue surtout dans le sens du "mal vivre"...⁵⁰⁴

Pour comprendre ce que Chrysostome veut communiquer à sa communauté avec l'actualisation qu'il fait du terme de sainteté en l'identifiant à la « *sôphrosunè* », le mieux est probablement d'écouter ce qu'il va dire à ses auditrices et auditeurs d'Antioche sur la « *sainteté sans laquelle personne ne verra Dieu* »⁵⁰⁵, sur cette « *sôphrosunè* » que nous rendrons donc, faute d'un autre terme, par « *chasteté* ». Comment notre prédicateur voit-il cette vie dans la foi qui contient la promesse de voir Dieu ? C'est avec la notion de « *sôphrosunè* » qui a pour eux une si profonde résonance qu'il va leur expliquer la foi de Marthe, cette foi qui rend capable de voir la gloire de Dieu mystérieusement présente à l'intérieur des limites humaines, et qu'il va encore leur exposer comment une telle foi peut être vécue, par chacune et

⁵⁰³ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 181 : « *ἀγιασμόν καλῶν τῆν σωφροσύνην* (...) ».

⁵⁰⁴ En cherchant dans le *Traité de la Virginité* de Grégoire de Nysse comment ce Père a défini la « *sôphrosunè* », nous avons lu une note du traducteur, Michel AUBINEAU, qui nous a confirmé à quel point il était délicat de traduire ce terme : « *Sôphrosunè : crux interpretum ! Nous traduisons ce mot par 'tempérance' quand il s'agit de la vertu qui modère les passions et les désirs, sans distinction, mais par 'chasteté' quand cette modération porte sur les désirs sexuels.* » (SC 119, Paris 1966, 355). Quant à GRÉGOIRE DE NYSSE lui-même, il nous offre, dans son *Traité de la Virginité*, (SC 119, 472-474), une définition de la « *sôphrosunè* » comme aidant l'être humain « *à désirer selon Dieu* », (XVIII, 3, 22) et à avoir « *la sagesse et l'intelligence pour lui conseiller l'utile et gouverner avec lui sa vie* », (XVIII, 3, 24-25). « *Et s'il faut viser à la définition la plus parfaite de la 'sôphrosunè', peut-être pourrait-on dire qu'elle est au sens propre le gouvernement bien ordonné, avec sagesse et intelligence, de tous les mouvements de l'âme. Etablie dans un tel état, l'âme n'aura plus besoin de peine ni d'application pour participer aux biens sublimes et célestes, mais elle réussira naturellement, avec une grande aisance, ce qui semblait jusque là difficile à atteindre* (...) », (XVIII, 4, 3-10).

⁵⁰⁵ Chez les Pères de l'Église, la vision de Dieu est l'aboutissement d'une relation de foi intense avec le Christ qui s'incarne dans toutes les dimensions de la vie de la personne croyante. Par conséquent, les paroles du Christ à Marthe, « *si tu crois, tu verras la gloire de Dieu* », signifient, pour la compréhension patristique, que Marthe vivait dans la foi et la « *sôphrosunè* », un attachement de toute la personne au Christ et aux forces de résurrection. « *La véritable virginité et le zèle pour l'incorruptibilité aboutissent à ce but, qui est de pouvoir, grâce à elle, voir Dieu* », écrit GRÉGOIRE DE NYSSE dans son *Traité de la Virginité*, XI, 6,6-9, SC 119, 397.

chacun, dans le quotidien de leur vie. À la première lecture, nous sommes étonnés de découvrir que c'est dans le quotidien de leur vie de couple que Chrysostome va leur montrer comment vivre leur foi dans toutes ses dimensions, nous qui opposons vite "mariage" et "chasteté", et qui ne sommes plus à même de voir les liens entre la vie de couple et la notion de vie en plénitude que contient le terme de « *sôphrosunè* ». Notre prédicateur, dont la majorité de l'auditoire était composée de gens mariés, poursuit donc ainsi son homélie sur Jean 11, 28-40 : « *Que chacun se contente de sa propre femme et n'en cherche pas d'autre. En effet, celui qui ne s'en contente pas ne pourra pas être sauvé. (...) Il n'a en effet aucune excuse celui qui a une femme et, avec elle, une si grande consolation, et qui méprise tout cela pour une autre.* »⁵⁰⁶

Cette actualisation de Chrysostome est étonnante et intéressante à plus d'un titre. Elle nous donne non seulement un nouveau regard sur l'image déformée -vec un penchant dualiste- que nous pourrions avoir de la chasteté chez les Pères, mais elle corrige encore le jugement négatif que nous leur prêtons volontiers au sujet de la femme. Voilà un Père qui a recours à la vie de couple pour expliquer aux croyants comment unir leur foi et leur vie dans le monde. Il va même jusqu'à discerner dans la relation charnelle entre l'homme et la femme une dimension sotériologique.⁵⁰⁷ Notre prédicateur démontre que la chasteté n'est pas réservée aux seuls moines, moniales, vierges et veuves, mais qu'elle est la manière de vivre à laquelle sont appelés tous les croyants. Ils pourront aussi bien la mettre en pratique dans le mariage que dans le célibat, et Chrysostome considère même le mariage comme « *un havre de chasteté* »⁵⁰⁸. Il écrit encore que « *le mariage est beau, parce qu'il maintient l'homme dans la chasteté.* »⁵⁰⁹ En d'autres mots, dans la mesure où les conjoints reconnaissent, par la foi, dans leur vie de couple la présence mystérieuse du Christ⁵¹⁰, ils vivront dans la « *sôphrosunè* » : Toute leur vie, jusque dans leur vie physique, sera vécue dans la communion aux forces de vie apportées par le Christ à l'humanité. La « *sôphrosunè* » -ou chasteté- n'est rien d'autre que l'incarnation de la foi dans la vie quotidienne. Elle permet de "voir" Dieu et de le rendre "visible" dans les situations les plus concrètes de l'existence. Au lieu d'écarter des éléments essentiels de l'existence humaine, tels que la relation de couple, la vie sexuelle, elle se les approprie, grâce à la foi au Christ qui les a lui-même intégrés. Ici, il est indispensable de mentionner ce que dit Paul Evdokimov

⁵⁰⁶ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 181-182.

⁵⁰⁷ Cette dimension sotériologique s'explique à partir de la compréhension chrysostomienne de la relation entre l'homme et la femme : L'unité de la relation sexuelle est à vivre comme celle qui unit le Christ et l'Église ; elle est un « *μυστήριον* », selon Eph. 5, 32. Par conséquent, le conjoint qui brise cette unité se retranche lui-même du salut. Au contraire, dans la mesure où les conjoints s'aimeront de l'amour qui unit le Christ et l'Église, ils participeront à cette même unité : Lorsque leur union est vécue dans cet amour, elle fait donc participer les conjoints au salut en Christ; cf. à ce sujet, CHRYSOSTOME, *In Ep. ad Eph. Hom. XX*, PG 62, 140.

⁵⁰⁸ CHRYSOSTOME, *La Virginité*, IX, 1, 5, SC 125, 121.

⁵⁰⁹ CHRYSOSTOME, *La Virginité*, XXV, 1, SC 125, 175.

⁵¹⁰ Au sujet du « *μυστήριον* » qu'est la relation entre l'homme et la femme, cf. CHRYSOSTOME, *In Ep. ad Eph. Hom. XX*, (PG 62, 140).

de la chasteté : « *La notion de la chasteté -sôphrosunè- désigne avant tout une qualité spirituelle, la 'sagesse' totale, la puissance de l'intégrité et de l'intégration de tous les éléments de l'existence.* »⁵¹¹

Vivre selon la « *sôphrosunè* », c'est donc chercher à intégrer dans sa vie tous les éléments de l'existence, à y réunir les différentes dimensions, celles aussi qui sembleraient être opposées, comme le féminin et le masculin, l'esprit et le corps... Le concept patristique de la chasteté est l'équivalent de celui de l'intégrité, un concept essentiel de la théologie féministe.⁵¹² Pour Chrysostome, la chasteté est comme un espace ouvert à la rencontre et à la réconciliation. Dans ce sens, on commence à mieux voir comment il trouve dans le mariage sa source d'inspiration pour parler à sa communauté de ce processus d'intégration de toutes les différentes dimensions de l'existence.⁵¹³

Dans ses réflexions sur la chasteté, il est impressionnant de découvrir combien Chrysostome prend le contre-pied de l'exhortation faite aux femmes dans 1 Timothée 2, 9-15 : Alors que l'Épître pastorale exhorte les femmes, exclusivement les femmes, à la sainteté et à la chasteté sans lesquelles elles ne peuvent pas être sauvées, Chrysostome, quant à lui, exhorte les hommes, et les hommes uniquement, à la sainteté et à la chasteté, conditions de leur salut. Il fait même preuve d'un souci égalitaire étonnant en prononçant cette phrase qui vient placer la relation entre le mari et la femme dans la perspective de l'égalité et de la réciprocité : « *De même qu'une femme liée à un homme, en s'unissant à un autre, commet l'adultère, de même, un homme lié à une femme, s'il en prend une autre, commet l'adultère.* »⁵¹⁴

La chasteté est une manière de vivre selon la foi en la résurrection. À partir de cette foi, la femme et l'homme deviennent égaux, non seulement en ce qui concerne la responsabilité, mais encore le respect. La femme, aux yeux de Chrysostome, n'est pas bonne seulement à la procréation, ce qui était souvent le cas dans la mentalité ambiante,⁵¹⁵ mais elle est pour l'homme « *une consolation* », c'est-à-dire une partenaire indispensable pour vivre la vie quotidienne dans la foi. Cette appréciation nouvelle de la femme, qui fait

⁵¹¹ EVDOKIMOV, Paul, *Sacrement de l'amour*, Paris 1980, 226.

⁵¹² Cf. à ce sujet, MOLTMANN-WENDEL, Elisabeth, *Wenn Gott und Körper sich begegnen – Feministische Perspektiven zur Leiblichkeit*, Gütersloh 1989, le chapitre consacré à l'intégrité : « *Ganzsein* », 53-87.

⁵¹³ Au sujet de cette recherche de l'intégrité, cf. aussi STÖTZEL, A., *Kirche als "neue Gesellschaft"*, 190-205.

⁵¹⁴ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 182.

⁵¹⁵ À l'époque de Chrysostome, la femme était destinée à la procréation : Son devoir était de donner des enfants à la communauté sociale afin qu'elle puisse se perpétuer malgré la mort. La procréation était la seule manière de défier la mort pour une société où les valeurs chrétiennes n'avaient pas encore pénétré les mœurs en profondeur. La foi chrétienne en la résurrection libère la femme de cette pression et de cet esclavage, vient contester la soumission de la femme à ce destin et lui ouvrir des perspectives nouvelles. La foi en la résurrection est le point de litige entre l'Église et la société ambiante. À ce sujet, cf. BROWN, P., *The Body and Society*, 5-7, 86, 307.

de chaque femme une personne unique, irremplaçable, implique également une appréciation nouvelle du corps : Le corps fait partie intégrante de la personne, il n'est pas qu'un simple outil pour assurer les générations futures, mais il est, lui aussi, promis à la résurrection, et, par conséquent, il est digne du respect le plus grand. On discerne chez Chrysostome une éthique de la responsabilité à l'égard du corps qui est inspirée par la foi en la résurrection. Il devient évident, dans cette perspective de la résurrection des corps, qu'en méprisant l'unité intrinsèque de la personne humaine, l'unité du corps, de l'âme et de l'esprit, ainsi que l'unité de la relation entre l'homme et la femme, on n'a pas encore compris ce que la foi signifie pour la vie dans le corps et, de ce fait, on s'écarte du salut promis également au corps. À l'inverse, la personne qui vit dans la chasteté, c'est-à-dire dans la foi en la résurrection des corps, vit déjà, dans sa vie sur terre, dans la perspective de la résurrection, dans la perspective du salut de toute la personne, jusque dans son corps. Cette perspective nouvelle aura des répercussions sur toute sa vie, jusque dans sa vie physique et sexuelle.⁵¹⁶ La personne qui vit dans la lumière de la foi en la résurrection des corps aura un regard neuf sur toutes ses relations : avec Dieu qui promet cette résurrection, ainsi qu'avec toute personne humaine, promise "corps et âme" à la résurrection. C'est ce que Chrysostome comprend comme « *voir la gloire de Dieu* », car une telle vision a des répercussions sur toute la vie actuelle, lui donnant déjà, dans une certaine mesure, la beauté de la vie future.⁵¹⁷

La femme, « consolation » de l'homme

Avec ses affirmations claires sur le mariage, Chrysostome place la femme et l'homme, ainsi que leur relation, dans une lumière nouvelle. Depuis l'incarnation, la mort et la résurrection du Christ, le corps humain porte la

⁵¹⁶ CHRYSOSTOME, dans son homélie sur Jean 1, 13, *Hom. Joh. XI*, (BAREILLE) 13, 328, exprime très clairement cette unité de toute la personne humaine promise à la résurrection, unité qui s'est accomplie d'abord en Christ, dans son incarnation. Puis, dans son homélie sur Jean 1, 14, *Hom. Joh. XII*, (BAREILLE) t.13, 330, il lie l'incarnation du Christ à la vision de Dieu : « *Il avait déjà dit que nous sommes devenus les enfants de Dieu, en nous montrant que cette dignité n'avait pas d'autre source que l'Incarnation du Verbe. Il nous signale maintenant un autre bienfait de cette même incarnation. Ce bienfait, quel est-il : Nous avons vu sa gloire (...), vision que nous n'aurions jamais eue, s'il ne s'était pas manifesté dans son corps.* » Dans cette même homélie, (BAREILLE) t. 13, 334-335, il développe encore comment l'incarnation du Christ implique, pour l'être humain renouvelé jusque dans son corps, une vie nouvelle : « *Oui, le genre de vie que le Christ nous a tracé (...) est tel que nous devenons semblables à Dieu, selon la puissance qui est la nôtre, et même les êtres humains qui étaient plongés dans le vice. C'est en embrassant d'un coup d'œil toutes ces merveilles accomplies dans les corps, dans les âmes, (...), cette manière de vivre, (...), les souffrances du Christ, que l'Évangéliste dit que nous avons contemplé sa gloire.* » Finalement, Chrysostome place la vie actuelle dans la perspective de la résurrection des corps pour exhorter son auditoire à vivre déjà, "corps et âme", dans la splendeur de cette vie nouvelle ; cf. (BAREILLE) t. 13, 336.

⁵¹⁷ À ce sujet, cf. par exemple : CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XII*, (BAREILLE) t. 13, 334-337.

promesse de la résurrection et la femme est devenue la « **consolation** » de l'homme. Par conséquent, éclairée par la promesse de la résurrection, la relation entre les sexes est totalement renouvelée : « *Selon saint Jean Chrysostome, un vrai mari ne s'arrête pas devant la mort, 'tu es plus précieuse que mon âme' dit-il à sa femme.* »⁵¹⁸ Dans sa foi au Christ, l'être humain peut déjà voir les forces de la résurrection agir dans sa vie actuelle et donner à chaque personne -jusque dans son corps- et à chaque relation, une dimension d'éternité. Le mariage, cette relation en plénitude entre l'homme et la femme, est donc pour Chrysostome un espace où les forces de résurrection sont à l'œuvre, un espace ouvert sur l'eschatologie : « ***Avec la concorde, la paix et l'amour mutuel, la femme et l'homme sont en possession de tous les biens. Ils peuvent vivre en paix derrière la muraille inexpugnable qui les protège et qui est l'amour selon Dieu. (...) Ils naviguent dans la plénitude, cinglent vers la gloire éternelle et attirent toujours davantage la grâce de Dieu.*** »⁵¹⁹

Dans la suite de ses réflexions sur le mariage, Chrysostome confirme encore davantage son auditoire, non seulement dans cette vision nouvelle du corps et de la femme apportée par la foi chrétienne, mais encore dans cette nouvelle manière de vivre la relation avec le corps et avec la femme. Il n'y a rien de moralisant ou de dépréciatif dans ce qu'il dit de cette relation, mais plutôt un plaidoyer fervent de la foi chrétienne pour des personnes profondément marquées par la culture grecque. La gravité de l'adultère, par exemple, met en évidence toute la valeur attribuée au corps par la foi chrétienne. Alors que dans la pensée marquée par le paganisme, le corps -au contraire de l'âme- est condamné à périr tôt ou tard, ce qui entraîne un certain mépris qui se manifesterait dans la manière de vivre la relation au corps, pour la foi chrétienne, depuis l'Incarnation du Christ, la chair est devenue le lieu du salut⁵²⁰, et, parce qu'elle fait partie intégrante de la personne humaine, au même titre que l'âme, elle est promise à la vie éternelle.⁵²¹ Cette valorisation de la vie physique va de pair avec celle de la femme : Alors que souvent la culture grecque reléguait la femme au niveau "charnel" et la considérait comme inapte à "s'élever" au niveau "spirituel", Chrysostome, se fondant sur l'Incarnation, affirme l'unité intrinsèque entre le corps, l'âme et l'esprit.⁵²² La personne humaine est faite de leur unité. Cette même unité est également le propre de la femme, qui, tout comme l'homme, est partie intégrante de l'humanité.⁵²³ Dans une telle vision de l'humain, l'adultère est extrêmement grave, car il a des répercussions sur toute la personne jusque dans sa "dimension" d'éternité ; il est une atteinte à l'unité, unité de la personne humaine, unité de la relation entre l'homme et

⁵¹⁸ EVDOKIMOV, P., *Sacrement de l'amour*, 207.

⁵¹⁹ CHRYSOSTOME, *Homélie sur la Genèse*, 38, 7, PG 53, 360.

⁵²⁰ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXXI*, (BAREILLE) t. 13, 493.

⁵²¹ Cf. CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, VII, 335-347, SC 433, 334-336.

⁵²² Sur l'Incarnation en tant que salut de la nature humaine auquel l'être humain participe de tout son être, cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XI*, (BAREILLE) t. 13, 328-329.

⁵²³ CHRYSOSTOME, dans son *Homélie XX sur l'Épître aux Ephésiens*, PG 62, 142, affirme que, depuis l'Incarnation, une unité semblable à celle du Père et du Fils lie l'homme et la femme dans leur relation charnelle.

la femme, unité entre l'humain et le divin : « *Quand le mari et la femme s'unissent dans le mariage, ils n'apparaissent plus comme quelque chose de terrestre, mais comme l'image de Dieu lui-même.* »⁵²⁴ Cette unité, rendue par la foi chrétienne et manifeste de manière privilégiée dans la relation des époux, laisse entrevoir au regard purifié par la foi la gloire de Dieu.

La vision de la gloire de Dieu que le Christ promet à Marthe est possible parce que le Christ, incarné, mort sur la croix, ressuscité, a créé cette unité en sa personne. Marthe, parce qu'elle croit au Christ, peut discerner cette unité. Elle peut déjà, dans le quotidien de la vie, « *voir la gloire de Dieu* », la présence de Dieu dans l'humain, la présence du Christ qui le rend un. Et où pourrait-on mieux faire l'expérience de cette unité que dans le mariage ? C'est là que « *les membres du Christ* »⁵²⁵ peuvent la vivre et en vivre chaque jour. « *Le mariage qui fait (des époux) un seul corps* »⁵²⁶ est, pour Chrysostome, l'un des espaces privilégiés où les croyants peuvent rechercher l'unité dans leur vie quotidienne. Dans le mariage, la femme et l'homme peuvent déjà commencer à vivre l'unité plénière, non seulement de la personne humaine, mais aussi de la relation interpersonnelle et de la relation avec Dieu.⁵²⁷ Alors que l'adultère divise la personne elle-même dans son intégrité, mais aussi la femme et l'homme dans leur relation, et qu'il va même jusqu'à séparer l'être humain de Dieu,⁵²⁸ le mariage, au contraire, permet de découvrir toujours plus toutes les dimensions de l'unité. Alors, la relation entre l'homme et la femme reflète de plus en plus la gloire de Dieu qui devient visible au regard de la foi.

Pour terminer son homélie sur la foi de Marthe, cette foi qui rend capable de voir la gloire de Dieu, Chrysostome montre donc à ses auditeurs et auditrices d'Antioche qui, pour la plupart, étaient mariés, comment leur mariage peut devenir l'espace privilégié où ils vivront leur foi de telle manière qu'ils pourront eux aussi, comme Marthe, acquérir un regard ouvert sur la gloire de Dieu. Dans ce but, il a recours tout particulièrement à ce que Paul dit du mariage dans les chapitres 6 et 7 de sa première Épître aux Corinthiens. En rappelant 1 Co. 7, 13-14 à son auditoire, il veut lui présenter comment la femme croyante, par ce qui l'unit à la fois à son mari et au Christ, peut unir au Christ son mari jusque là encore incroyant, et le faire ainsi participer au salut. Dans son écrit sur *La Virginité*, Chrysostome disait de la femme qu'elle pourra sauver son mari dans la mesure où sa vie

⁵²⁴ CHRYSOSTOME cité sans référence plus précise par EVDOKIMOV, P., *Sacrement de l'amour*, 163. Chrysostome développe cette même conviction dans son *Homélie XX sur l'Épître aux Ephésiens*, PG 62, 142.

⁵²⁵ CHRYSOSTOME, dans la dernière partie de son homélie, rappelle plusieurs fois aux chrétiens d'Antioche qu'ils sont « *les membres du Christ* » ; *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 182-183 : « *Si le mariage fait un seul corps, celui qui s'est uni à une prostituée est devenu un corps avec elle. Comment alors sa femme, intègre, le recevra-t-elle, elle qui est membre du Christ ?* » Si l'adultère détruit jusqu'à l'unité en Christ, le mariage, quant à lui, est le lieu où peut se vivre, de manière privilégiée, cette même unité.

⁵²⁶ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 182.

⁵²⁷ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *In Ep. ad Eph. Hom. XX*, 4-5, PG 62, 140-142.

⁵²⁸ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 183.

sera « *apostolique* » et « *évangélique* », c'est-à-dire que sa foi sera si profonde et communicative qu'elle pourra la partager, non seulement avec son conjoint, mais encore avec d'autres personnes, comme « *Priscille, par exemple, qui prit chez elle Apollos, et le guida tout au long du chemin de la vérité* »⁵²⁹.

Chrysostome décrit le mariage comme un espace privilégié où la femme peut vivre pleinement sa foi chrétienne et la propager autour d'elle, comme Marthe, de telle manière que la gloire de Dieu devienne visible, c'est-à-dire qu'elle se manifeste dans la vie quotidienne des croyants comme puissance d'amour, de vie et de résurrection. C'est dans ce sens que notre prédicateur exhorte son auditoire au terme de son homélie sur la foi communicative de Marthe : Dans cet espace du mariage où l'homme et la femme pourront vivre dans leur quotidien l'unité, la tendresse, le respect mutuel, l'amour,⁵³⁰ ensemble ils « *s'exerceront à la sainteté, jusqu'à voir le Christ et obtenir les biens promis. Puissions-nous tous en jouir, par la grâce et la philanthropie de notre Seigneur Jésus-Christ, à qui, avec le Père et l'Esprit Saint soit la gloire, pour les siècles des siècles. Amen.* »⁵³¹

L'homélie LXIV sur Jean 11, 41-48

Après avoir approfondi la relation de foi et d'amour qui unit Marthe et Marie au Christ, Chrysostome, dans son *Homélie LXIV sur Jean 11,41-48*, s'attaque à l'hérésie anoméenne qui argumentait avec la prière du Christ au Père, en Jean 11, 41-42, pour établir l'inégalité entre le Christ et le Père. Chrysostome montre à son auditoire antiochien comment, au lieu d'être la preuve de la faiblesse humaine du Christ, sa prière est la preuve de sa condescendance divine qui se met au niveau de la faiblesse humaine des personnes présentes au tombeau de Lazare : C'est par amour pour l'être humain, c'est à cause des limites de ceux qui l'écoutent, c'est « *pour notre salut* »⁵³². Puis, passant au commentaire de Jean 11, 47-48, Chrysostome s'en prend aux Pharisiens qui, « *plutôt que d'être ravis d'étonnement et d'admiration, veulent anéantir celui qui a ressuscité un mort. Quelle stupidité ! Ils pensent livrer à la mort celui qui délivre les corps d'autrui de la mort. Et ils disent : Que ferons-nous, car cet homme fait beaucoup de miracles ? Ils l'appellent encore 'homme', ceux qui ont pourtant reçu*

⁵²⁹ CHRYSOSTOME, *La Virginité*, XLVII, 13-26, SC 125, 264.

⁵³⁰ Cf. CHRYSOSTOME, *In Ep. ad Eph. Hom. XX*, 9, PG 62, 147-148.

⁵³¹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIII*, (BAREILLE) t. 14, 183-184.

⁵³² CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIV*, (BAREILLE) t. 14, 188.

une manifestation si éclatante de sa divinité. »⁵³³ Chrysostome, alors, expose à son auditoire l'hypocrisie et la jalousie de ces Pharisiens et, passant à l'actualisation de cette péricope, il rappelle à la communauté antiochienne tous les maux qui découlent de cette « *passion* »⁵³⁴ qu'est la jalousie : « *Je vous l'ai dit souvent, la jalousie est épouvantable et pleine d'hypocrisie. Elle a rempli la terre entière d'innombrables maux. À cause de cette maladie, les tribunaux regorgent. Elle suscite le besoin de gloire et de richesses. De là proviennent la recherche du pouvoir et le mépris du prochain. De là, les routes infestées de brigands, les mers envahies de pirates. De là, le sang qui coule à flot, les divisions qui font le malheur de l'humanité. Tous les maux qui frapperont vos regards viennent de là. Cette passion s'est aussi introduite dans les Églises...* »⁵³⁵

L'homélie LXV sur Jean 11, 49-12, 11

Au début de son *Homélie LXV*, Chrysostome commente la dernière partie de Jean 11. Il approfondit la déclaration de Caïphe : « *Parce qu'il était pleinement revêtu de la dignité sacerdotale, quoiqu'en étant indigne dans les faits, il prophétisa, ne sachant pas ce qu'il disait, la grâce se servant uniquement de sa bouche, sans pénétrer dans son cœur perverti.* »⁵³⁶ Chrysostome développe alors comment l'Esprit est encore présent parmi les Juifs jusqu'à la mort du Christ. Par la suite, il n'abandonnera que ceux qui refusent de se convertir et il se tournera vers tous ceux du monde entier qui auront le désir de le recevoir. Notre prédicateur commente alors Jean 11, 52 : « *Que signifie : 'afin de rassembler ceux qui sont proches et ceux qui sont loin' ? Il a fait d'eux un seul corps. Celui qui habite à Rome considère que les Indiens sont pour lui des membres. Qu'y a-t-il de semblable à un tel rassemblement ? Et leur tête, à eux tous, c'est le Christ.* »⁵³⁷ Puis, Chrysostome explique encore longuement les derniers versets du chapitre 11, exprimant son indignation et sa tristesse devant l'hypocrisie de ceux qui veulent tuer le Christ : « *Beaucoup de gens montèrent des campagnes autour de Jérusalem pour se purifier. Et les grands prêtres et les Pharisiens donnèrent des ordres pour qu'on se saisît de lui : Quelle stupéfiante purification, celle qui est faite avec un projet homicide, avec l'intention de tuer un homme, avec des mains souillées de*

⁵³³ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIV*, (BAREILLE) t. 14, 192.

⁵³⁴ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIV*, (BAREILLE) t. 14, 193.

⁵³⁵ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXIV*, (BAREILLE) t. 14, 194.

⁵³⁶ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXV*, (BAREILLE) t. 14, 197.

⁵³⁷ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXV*, (BAREILLE) t. 14, 198.

sang ! »⁵³⁸ Enfin, il démontre à son auditoire que le Christ, en se déroband toujours à nouveau à ceux qui cherchaient à se saisir de lui, voulait leur apprendre qu'ils ne l'arrêteraient pas avec leurs propres forces, mais uniquement au moment où lui-même le leur permettrait. « **Bien que Béthanie fût très proche, même là ils n'eurent pas le pouvoir de l'arrêter. Et lorsqu'ils l'arrêtèrent, il les renversa à terre.** »⁵³⁹

Les bien-aimés de Jésus l'accueillent (Jean 12, 1)

C'est sans transition aucune que Chrysostome passe de sa méditation sur les derniers versets du chapitre 11 aux premiers versets du chapitre 12. Dans ce contexte de jalousie, de recherche du pouvoir, d'hypocrisie et de désirs de mort, l'accueil du Christ par la petite communauté de Béthanie prend un relief saisissant. Chrysostome va s'y arrêter un bref instant, avant de poursuivre son homélie en développant pour son auditoire, à partir de la réaction de Judas à l'onction accomplie par Marie, l'horreur que représente la passion de l'argent, cette passion « **qui bouche les yeux autant que les oreilles, qui rend plus dangereux qu'une bête féroce, car elle ne tient compte ni de la conscience, ni de l'amitié, ni de la communion, ni du salut personnel. Mais elle arrache à tout cela et elle impose à ses esclaves sa cruelle tyrannie.** »⁵⁴⁰

En plein cœur de cette évocation pesante d'une humanité détruite par les diverses "passions" dont elle est l'esclave, cette humanité représentée par Caïphe, les grands prêtres, les pharisiens ou encore par Judas, Chrysostome insère sa description de la petite communauté de Béthanie, de ces trois personnes qui vivent pour l'amitié, pour la communion, pour le salut : « **Six jours avant Pâques, (le Christ) vint à Béthanie où était Lazare; il partageait le repas avec eux, Marthe servait et Lazare mangeait. Voilà bien un signe éclatant de la résurrection qu'après tant de jours il soit en vie et en train de manger ! Il apparaît que le repas avait bien lieu dans sa maison, car c'est en tant qu'amis et bien-aimés qu'ils accueillent Jésus. Certains disent que cela s'est passé dans une autre maison. Marie, pour sa part, ne servait pas, car elle était disciple. Ici, encore une fois, elle a quelque chose de plus spirituel. En effet, elle ne servait pas comme une personne appelée à ce service et elle n'est pas au service de tous ; mais, elle est tout employée à l'honorer lui seul, et ce n'est pas comme avec un homme qu'elle est en sa présence, mais comme avec Dieu. C'est en effet pour cela qu'elle a répandu l'huile parfumée et l'a essuyée avec les cheveux de sa tête; elle n'avait pas de lui ce mépris qu'avaient tant de gens. Mais Judas la reprit sous prétexte de piété. Alors, que (dit) le**

⁵³⁸ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXV*, (BAREILLE) t. 14, 199.

⁵³⁹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXV*, (BAREILLE) t. 14, 200.

⁵⁴⁰ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXV*, (BAREILLE) t. 14, 202.

Christ ? - 'C'est une belle action qu'elle a accomplie en vue de mon ensevelissement'. »⁵⁴¹

Le contraste que provoque Chrysostome est saisissant : Tout au long de ses *Homélie*s LXIV et LXV, il dépeint à son auditoire les ennemis du Christ, qui le méprisent, le rejettent et cherchent à le faire périr, ne recherchent que leur profit et leur pouvoir, au mépris de la vie et de la dignité humaines. Et, tout à coup, il ouvre comme un espace de vie, de respect et d'amour mutuel. Il prononce quelques phrases sur Marthe, Marie et Lazare accueillant le Christ à Béthanie, et évoque une humanité absolument différente : au lieu de rejeter, elle accueille ; au lieu de haïr, elle aime et elle est aimée ; au lieu de comploter la mort, elle est au service de la vie ; au lieu de mépriser, elle honore. Dans ce sombre tableau d'une humanité en proie à des projets mortifères, Chrysostome met en lumière une petite communauté portée par la vie, vivant pour l'amour et pour tout ce qui peut la rendre plus heureuse. Il fait découvrir à son auditoire une autre manière de vivre ; il lui fait entrevoir une communauté humaine où déjà règne la beauté de la vie avec le Christ, où se fait jour la clarté de la résurrection.

« Marthe servait, Marie était disciple » (Jean 12, 2-8)

Marthe, d'abord, est décrite comme celle qui sert. Chrysostome utilise le verbe de l'Évangile de Jean : « *diakonein* »⁵⁴². Il ajoute une précision, surprenante au premier abord : « *Marie, pour sa part, ne servait pas, car elle était disciple* »⁵⁴³. En fait, il ne veut pas opposer ces deux vocations, mais il veut mettre en évidence les charismes différents de Marthe et de Marie, qui sont l'indice d'une vraie communauté, une communauté faite de la diversité de ses membres. Il y a en effet dans la communauté chrétienne autant de manières authentiques d'accueillir le Christ que de personnes. « *Servir* » et « *être disciple* » représentent deux dimensions de la relation avec le Christ. Les nombreux témoignages de l'Église ancienne révèlent, en réalité, une profonde unité entre ces deux manières de vivre la foi et l'amour. Origène, par exemple, dans son Commentaire de Jean, réunit les deux passages du quatrième évangile, Jean 12, 2 et 12, 26, qui parlent de « *servir* » : « *Là, on lui avait préparé un repas et Marthe le servait. Celui qui sert le Christ le sert en le suivant... C'est pourquoi celui qui le sert est là où est le Verbe.* »⁵⁴⁴ Être là où est le Verbe et le suivre, c'est être disciple.⁵⁴⁵ Quant à l'auteur anonyme de *La Vie d'Olympias*, il donne une

⁵⁴¹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXV*, (BAREILLE) t. 14, 200.

⁵⁴² CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXV*, (BAREILLE) t. 14, 200 : « *Μάρθα διακονεῖ* », Jean 12, 2 : « *ἡ Μάρθα διηκόνει* ».

⁵⁴³ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXV*, (BAREILLE) t. 14, 200 : « *Ἡ δὲ Μαρία οὐ διηκόνει· μαθήτρια γὰρ ἦν* ».

⁵⁴⁴ ORIGÈNE, *Johanneskommentar*, Leipzig 1903, fragments LXXXVII et CXXXIX sur Jean 12, 26 et 12, 2, 551-552 et 573.

⁵⁴⁵ Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, XXXII, 398-400, SC 385, 358-360.

illustration de cet accueil du Verbe qui se réalise dans l'unité du service et de l'écoute : Dans sa biographie d'Olympias, il y présente l'amie de Chrysostome comme celle qui sert le Christ et l'Église⁵⁴⁶, et, en même temps, comme celle qui, toute sa vie, a cherché à être une disciple⁵⁴⁷ attentive du Verbe, « *en vivant avec le Verbe de Dieu* ». ⁵⁴⁸

Chrysostome, en accord avec l'Église ancienne, comprend les femmes qui ont cette vocation de vivre avec le Verbe dans la perspective de Luc 8, 1-3 : Comme les femmes de l'Évangile de Luc, les femmes de l'Église ancienne qui servent le Christ sont ses disciples en recevant son enseignement, et elles le suivent, elles aussi, en vivant toute leur vie avec lui et en le servant de leurs biens.⁵⁴⁹ Il y a une présence réelle du Christ qui se manifeste dans la manière dont elles sont à son service et à son écoute. Essayons de découvrir un peu comment les femmes du temps de Chrysostome, à la suite des femmes de l'Évangile et des chrétiennes des premiers siècles, pouvaient être au service du Christ et à l'écoute de sa Parole.

Depuis Marthe, tant de femmes ont été appelées au service du Christ, d'une manière ou d'une autre : L'Église ancienne, dès Paul et « *sa sœur Phoebé, diacre de l'église de Cenchrées* »⁵⁵⁰, a connu ce ministère de femmes au service du Christ et de sa Parole, et la communauté antiochienne en connaissait un bon nombre. Leur service était aussi divers que leurs charismes personnels et que les nécessités du moment l'exigeaient.⁵⁵¹ Ces femmes vivaient leur "diaconie"⁵⁵², comme Marthe et les autres femmes de l'Évangile, en discernant le Christ lui-même dans toutes les personnes

⁵⁴⁶ Cf. *Vie anonyme d'Olympias*, II, 8, SC 13bis, 410 : « *διάκονος* ».

⁵⁴⁷ Cf. *Vie anonyme d'Olympias*, VIII, 13, SC 13bis, 422 : « *μιμουμένη (...) τὰς τοῦ Κυρίου μαθητρίας τὰς διακονούσας αὐτῷ (...)* ».

⁵⁴⁸ Cf. *Vie anonyme d'Olympias*, II, 6-7, SC 13bis, 410 : « *σύμβιος γεγονυῖα τοῦ θεοῦ λόγου* ».

⁵⁴⁹ *La Vie anonyme d'Olympias*, VIII, 13, SC 13bis, 422, expose comment Olympias et les femmes de sa communauté vivaient comme les femmes de l'Évangile de Luc 8, 1-3 : Comme les femmes disciples recevaient de Jésus son enseignement, Olympias et sa communauté recevaient -de Chrysostome- l'enseignement de la parole de Dieu ; elles aussi -en servant Chrysostome- servaient Jésus de leurs biens. L'auteur anonyme, pour accentuer cette relation vivante avec Jésus, utilise pour la communauté d'Olympias les termes mêmes de Luc 8, 3 : « *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς* ».

⁵⁵⁰ Romains 16, 1.

⁵⁵¹ Cf. RITTER, A. M., *Charisma*, 62-64, en ce qui concerne la dimension charismatique de la diaconie et du diaconat, et JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 151-155, avec des documents de Théodoret sur deux femmes diacones d'Antioche qui mettent en évidence la dimension charismatique et personnelle de leur « *διακονία* ».

⁵⁵² "Diaconie" me semble un terme plus inclusif des différents charismes et exprimant mieux la diversité infinie que ce service peut prendre selon les personnes et les circonstances. Je réserve le terme de « diaconat » pour signifier la forme institutionnalisée de la diaconie sous la forme du ministère ordonné des diacones, hommes et femmes. À ce sujet, cf. HAUSER-BOREL, S., « Identità femminile e diaconia – Testimonianze del cristianesimo primitivo », in *Che differenza c'è? Fondamenti antropologici e teologici della identità femminile e maschile*, Torino 1996, 327-351. Pour une réflexion en profondeur sur la dimension charismatique et l'institutionnalisation de la « *διακονία* », cf. JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 141- 147, 157-165 et 518-521.

qu'elles servaient. Depuis Marthe, qui accueillait le Christ dans sa maison, jusqu'à Olympias, diacre au service de l'Église de Constantinople, et qui avait consacré tous ses biens à l'accueil, il y a une succession ininterrompue de femmes "servant le Christ", et, même si chacune le sert d'une manière toute personnelle, selon les circonstances et les charismes qui lui sont particuliers, les femmes de l'Évangile restent leur principale source d'inspiration. Dans son livre, *Gottes selbstbewusste Töchter*, Anne Jensen mentionne des documents de l'Église ancienne⁵⁵³ qui, dans leurs réflexions sur le ministère, se réfèrent précisément à Marthe et à Marie : Elles semblent être, aux premiers siècles de l'Église, des références en ce qui concerne les ministères féminins.⁵⁵⁴ En outre, au chapitre de son livre qu'elle dédie aux femmes engagées dans le diaconat, Anne Jensen rappelle plusieurs femmes diacones de l'entourage de Chrysostome.⁵⁵⁵ La communauté antiochienne, lorsqu'elle entendait prêcher Chrysostome sur Marthe et Marie au service de Jésus par leur accueil et leur écoute, devait avoir devant ses yeux toutes ces femmes déployant une diaconie personnelle ou accomplissant un diaconat dans le cadre de l'Église d'Antioche.

Plus tard, à Constantinople, Chrysostome se liera d'une profonde amitié avec quelques femmes diacones vivant en communauté autour d'Olympias, une amitié qui rappelle celle qu'il voit dans la relation unissant le Christ à Marthe et à Marie. *La Vie anonyme d'Olympias* évoque ainsi leur vie, leur diaconat et leur amitié : « *Il y a certaines choses qu'on ne pouvait pas voir sans étonnement dans la communauté (...) de ces saintes femmes, (...), la continuité de leurs louanges et de leurs actions de grâces en l'honneur de Dieu, leur 'charité qui est le lien de la perfection' (Col. 3, 14), leur retraite : il n'était permis à personne du dehors, homme ou femme, de venir les voir, sauf seulement au très saint patriarche Jean, qui venait continuellement et les soutenait de son enseignement très sage. Ainsi fortifiées chaque jour par ses leçons inspirées de Dieu, elles allumaient en elles l'amour divin à l'abondante charité divine répandue sur lui ; la pieuse et bienheureuse Olympias -imitant encore en cela les femmes disciples du Seigneur qui le servaient de leurs propres ressources (Luc 8, 1-3)- préparait ce qui était nécessaire chaque jour à l'entretien personnel de Jean (...). Voilà ce qu'elle faisait pour lui, non seulement avant qu'on eût commencé à l'attaquer, mais encore après sa condamnation à l'exil et jusqu'à la fin de sa vie, lui fournissant tout ce qui était nécessaire à son entretien et à celui*

⁵⁵³ Cf. JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 142 et 159 : Il s'agit plus précisément, d'une part, des *Canons ecclésiastiques des Apôtres*, probablement constitués au début du 4^e siècle en Égypte, qui « nous communiquent une vive impression de la querelle de l'Église primitive autour des ministères des femmes. », ainsi que, d'autre part, du *Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ*, un règlement ecclésiastique du début du 5^e siècle.

⁵⁵⁴ Cf. par exemple, JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 142 : Marthe et Marie, dans les *Canons ecclésiastiques des Apôtres*, semblent être investies d'une certaine autorité apostolique : « *Sie gelten folglich als 'apostolische' Autoritäten* ». Dans le *Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ*, également, elles sont une référence, *op. cit.*, 159 : « *Dort werden als Autoritäten neben fünf namentlich genannten Jüngern (...), auch drei Jüngerinnen namentlich angeführt: Martha, Maria und Salome.* »

⁵⁵⁵ Cf. JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 148-157.

de ses compagnons d'exil. »⁵⁵⁶ Les femmes de l'Évangile de Luc 8, 1-3 sont caractérisées par l'auteur anonyme de la *Vie d'Olympias* comme des « *disciples du Seigneur qui le servaient* »⁵⁵⁷. Elles réunissent donc les qualités d'écoute de Marie et les qualités de service de Marthe. Olympias, dont l'auteur anonyme de sa *Vie* dit qu'elle imite ces femmes de Luc 8 qui étaient également disciples et diaques, incarne les qualités de Marthe et de Marie : Elle est en même temps toute au service et toute à l'écoute du Christ et de sa Parole, montrant par sa vie qu'il n'y a pas de raison d'opposer ces deux dimensions de la relation avec le Christ, comme cela s'est fait parfois au cours de l'histoire de l'Église.

Chrysostome, après avoir évoqué la diaconie avec Marthe, caractérise Marie avec le terme de « *disciple* », et au féminin⁵⁵⁸, comme le fait l'auteur de la *Vie d'Olympias* pour décrire les femmes de Luc 8, 1-3 et la communauté d'Olympias. Mais, que signifie plus précisément pour Chrysostome « *être disciple* », que ce soit au féminin ou au masculin ? Alors que le passage de la *Vie d'Olympias* mentionne l'amour comme caractéristique des disciples : « *Elles allument en elles l'amour divin* »⁵⁵⁹, Chrysostome, quant à lui, abonde dans ce sens et apporte des précisions de valeur dans sa *1^{ère} homélie sur l'incompréhensibilité de Dieu*, où il présente un disciple du Christ en la personne de l'évêque d'Antioche : « *Je connais la charité brûlante, pleine de feu et de chaleur, irrépressible, qu'il garde enracinée au plus profond de son âme et qu'il entretient avec tant de zèle. En effet, il sait fort bien que c'est le principal de tous les biens, leur racine, leur source et leur mère, et que, là où elle fait défaut, les autres n'ont aucune utilité, car elle est la marque des disciples du Seigneur, le trait caractéristique des serviteurs de Dieu, le signe distinctif des apôtres. En effet, 'c'est en ceci que tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples' ; en quoi ? Est-ce dans le pouvoir de ressusciter les morts, ou de purifier les lépreux, ou de chasser les démons ? Non, dit le Christ, et, laissant de côté tout cela, 'c'est en ceci, dit-il, que tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples, à savoir si vous vous aimez les uns les autres.' Car ces autres facultés sont des dons de la grâce d'en haut toute seule, tandis que la charité est aussi le fruit du zèle humain.* »⁵⁶⁰

Ce passage sur « *la charité brûlante* », qui est la marque du ou de la disciple du Christ,⁵⁶¹ permet de mieux comprendre pourquoi Chrysostome discerne chez Marie plus que chez Marthe la qualité de disciple : C'est à cause de « *la charité brûlante, pleine de feu et de chaleur, irrépressible* », cette « *charité qui est aussi le fruit de son zèle* », que Marie a eu ce geste

⁵⁵⁶ *Vie anonyme d'Olympias*, VIII, 1-21, SC 13bis, 422.

⁵⁵⁷ Cf. *Vie d'Olympias*, VIII, 13, SC 13bis, 422 : « (...) τὰς τοῦ Κυρίου μαθητρίας τὰς διακονούσας αὐτῷ (...) ».

⁵⁵⁸ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXV*, (BAREILLE) t. 14, 200 : « *Ἡ δὲ Μαρία (...) μαθήτρια γὰρ ἦν* ».

⁵⁵⁹ Cf. *Vie anonyme d'Olympias*, VIII, 13, SC 13bis, 422.

⁵⁶⁰ CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité*, I, 33-46, SC 28bis, 97-99.

⁵⁶¹ CHRISTO, G., *Martyrdom*, 82 : « *Love is the distinct and unique characteristic of Christ's disciple.* »

« *irrépressible* » d'amour envers le Christ et qu'elle a répandu sur son maître l'huile parfumée. Son geste reste incompréhensible pour la raison humaine et ne peut être « compris » que par l'amour. Être disciple signifie faire grandir et vivre en soi l'amour et le laisser déborder tout autour de soi, sans compter, sans poser de limites. Voilà pourquoi Chrysostome note encore que Marie a « *quelque chose de plus spirituel* ». Il ne faut surtout pas le comprendre dans le sens qu'elle aurait quelque chose de plus désincarné que Marthe, mais dans le sens que cet amour « *irrépressible* » qu'elle a pour le Christ la pousse à dépasser les limites humaines, limites des convenances, des conventions, des calculs, du confort. En tant que disciple habitée par l'amour du Christ, elle est prête à aller au-delà des limites habituelles de la condition humaine, à les dépasser, et à se dépasser. Chrysostome évoque ce dépassement qui est le propre des disciples du Christ dans un passage de son livre sur la *Virginité*. Il y commente l'exhortation du Christ à ses disciples de prier pour leurs ennemis -existe-t-il un plus grand dépassement de ses propres limites?- et il y montre que le Christ ne promet pas à ses disciples qui auront réussi à aimer jusque là des récompenses réduites à leur petit horizon terrestre, des récompenses sans ampleur réelle, mais des récompenses sans limites, « *des récompenses spirituelles* »⁵⁶² : Il leur promet qu'ils parviendront à aimer comme Dieu et, parce qu'ils auront eu un amour "fou" pour leurs ennemis, il leur promet de devenir semblables à Dieu. Marie a « *quelque chose de plus spirituel* » parce qu'elle est plus remplie de cet amour illimité. Il y a dans l'amour de cette femme quelque chose de l'amour fou et incompréhensible de Dieu.

« Quelque chose de plus spirituel »

Pour Chrysostome, être disciple, c'est aimer comme le Christ a aimé, c'est se laisser inspirer par son amour que rien ne peut retenir, pas même la peur de tout perdre. L'amour de Marie est « *plus spirituel* » dans ce sens qu'il est plus semblable à l'amour du Christ. Il apporte dans le monde quelque chose de l'amour de Dieu. Chrysostome, dans son *Homélie LXXII sur Jean*, dit de cet amour que « *c'est par lui que nous serons tous sauvés. C'est cela, être disciple, dit (Jésus). Tous éprouveront pour vous reconnaissance et émerveillement, quand ils verront comment vous aimez de mon amour.* »⁵⁶³ Sans l'impulsion du Christ, sans l'inspiration « *d'en haut* », un tel amour n'est pas possible, « *il n'est rien* ».⁵⁶⁴

Marie a encore « *quelque chose de plus spirituel* » parce qu'elle est totalement occupée à honorer le Christ, le Christ seul. Elle l'aime d'un amour sans partage, et elle ne se laisse pas solliciter par des soucis qui pourraient la détourner de lui. Toute sa sollicitude est pour lui, et c'est cette

⁵⁶² CHRYSOSTOME, *La Virginité*, XLIX, 102-103, SC 125, 283.

⁵⁶³ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXXII*, (BAREILLE) t. 14, 259-260.

⁵⁶⁴ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXXIII*, (BAREILLE) t. 14, 263.

disponibilité qui la rend capable de pressentir et de ressentir ce qui est en train de se passer avec le Christ, la proximité de sa mort, et de faire « *une belle action en vue de son ensevelissement* ». Elle a un lien spirituel avec le Christ qui lui permet de vivre et de partager avec lui l'essentiel, ce qui touche à la mort, à la vie, à l'amour. Cette communion profonde permet à Marie de "savoir" que le Christ va bientôt mourir et de lui rendre honneur à l'avance, alors que les disciples eux-mêmes n'ont pas encore pénétré le sens de la passion, de la mort et de l'ensevelissement du Christ.⁵⁶⁵ L'amour de Marie pour Jésus l'a libérée de la peur qui paralyse encore les disciples ; il lui a permis de le rejoindre dans son épreuve, et, par son acte, de lui témoigner sa compassion. Elle participe activement à l'amour du Christ : L'amour fou du Christ pour l'humanité n'est-il pas, lui aussi, avant tout, un amour de compassion ? Marie est plus spirituelle parce qu'elle est plus en communion avec le Christ qui est sur le point de donner sa vie.

Inspiré par Marie, Chrysostome a déjà évoqué, dans ses homélies précédentes, cette manière de vivre de la personne qui s'attache entièrement au Christ, qui veut vivre toute sa vie avec Dieu, cherche à tout vivre en communion avec lui, quel que soit, en réalité, son état de vie. Cette manière de vivre, il la définit parfois d'un terme devenu très étrange pour nous, la "virginité". En effet, alors que pour nous ce concept a pris le sens très restreint d'abstention de relations sexuelles,⁵⁶⁶ et est le plus souvent compris dans le sens d'un refus de tout ce qui touche au corps et d'une fermeture à l'autre, au sens où le comprennent Chrysostome et ses contemporains, il signifie d'abord une relation primordiale avec Dieu qui détermine toutes les autres relations.⁵⁶⁷ Par conséquent, d'une façon paradoxale qui nous échappe en général, en tant que vie vécue dans la recherche d'une présence à Dieu, ainsi que dans un amour prioritaire pour le Christ, la virginité est

⁵⁶⁵ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE) t. 14, 164-165.

⁵⁶⁶ GRILLET, B., *Introduction à La virginité*, SC 125, 49 : « Ce mot que nous prenons aujourd'hui au sens d'intégrité physique traduit assez mal le terme de 'parthénia', qui a un sens plus large et désigne plutôt l'esprit de virginité, c'est-à-dire à la fois la virginité et la chasteté. Aussi Jean Chrysostome définit-il la 'parthénia' sous un triple aspect : l'intégrité du corps, la chasteté de l'âme, la consécration au Christ. »

⁵⁶⁷ Chrysostome s'inspire entre autres de ce que Paul écrit en 1 Co. 7, 32-35 pour définir cette relation sans partage avec le Seigneur. En grec, la virginité, (« παρθενία »), peut être comprise comme une vie dans la proximité de Dieu, (« παρὰ Θεοῦ »); cf. à ce sujet, ALEXANDRE, Monique, « De l'annonce du Royaume à l'Église – Rôles, ministères, pouvoirs de femmes », in : *Histoire des femmes en Occident, I. L'Antiquité*, Paris 2002, 541. Par conséquent, ce concept grec a une signification beaucoup plus large que ce que nous comprenons aujourd'hui sous le terme spécifique et suranné de "virginité". Pour Chrysostome, comme pour les Pères en général, il exprime d'abord la qualité de la relation d'une personne avec Dieu, quel que soit l'état de vie de cette personne : Ce n'est pas en premier lieu l'abstinence sexuelle qui fait la "virginité", mais la force d'aimer reçue d'auprès de Dieu ; cf. à ce sujet, GRILLET, Bernard, *Introduction à La virginité*, SC 125, 51-53. Par conséquent, il y a un paradoxe de la virginité : des personnes mariées, parce qu'elles cherchent à vivre dans la proximité de Dieu, peuvent vivre davantage dans cet esprit de virginité que des personnes vierges de corps seulement qui ne vivraient pas pleinement dans l'amour de Dieu ; cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. XLVI*, (BAREILLE) t. 12, 304 : « Τὸ γὰρ μέγιστον, ἀγάπη καὶ ἐπιείκεια καὶ ἐλεημοσύνη, ἢ καὶ παρθενίαν ὑπερῆκόντισεν. »

proposée naturellement à tous les membres de l'Église : Chrysostome invite chacune et chacun, mariés ou célibataires, vierges et veuves⁵⁶⁸, à se laisser inspirer par la relation de Marie avec le Christ, c'est-à-dire à aimer le Christ sans partage, ce qui implique une pureté de toute la personne, non seulement du corps, mais également de l'âme et de l'esprit, « *pour accueillir le divin Époux* ». ⁵⁶⁹ Dans ce sens, il considérera par exemple Olympias comme vivant dans la virginité⁵⁷⁰, non pas d'abord à cause de son veuvage, mais parce qu'il a la ferme conviction que la virginité véritable est « *familiarité et intimité avec l'Époux* ». ⁵⁷¹ Contestant le concept plus courant, et plus étroit, de ce qu'on entend par virginité, il fera encore remarquer à Olympias que « *Paul, définissant la virginité, a appelé vierge non pas celle qui ne connaît pas le mariage (...), mais celle qui fait des choses du Seigneur l'objet de sa sollicitude. Le Christ lui-même montrant combien est supérieure à la virginité la charité (...) a exclu la moitié des vierges, parce qu'elles sont venues sans elle, ou mieux, parce qu'elles ne la possédaient pas en abondance ; elles avaient de l'huile, mais pas en quantité suffisante. Ceux qui sont venus sans la virginité, parce qu'ils étaient enveloppés de charité, il les a accueillis avec beaucoup d'honneur, les nommant 'les bénis de mon Père'. (...) Il n'hésita pas à dire (...) qu'ils l'ont nourri et accueilli comme un hôte.* » ⁵⁷² Ici, Chrysostome a recours, comme très souvent dans toute son œuvre, à deux paraboles de Matthieu 25, celle des vierges (versets 1-13) dont quelques-unes avaient attendu l'époux avec l'huile de la charité en abondance, et celle des brebis (versets 31-46) dont le Christ proclame la charité de leur accueil.

Chrysostome révèle chez Marie cet amour qu'il mettra en lumière plus tard chez Olympias : Toutes les deux « possèdent en abondance l'huile de la charité », toutes les deux ont « fait des choses du Seigneur l'objet de leur sollicitude ». Dans l'acte d'amour de Marie, il montre à son auditoire, très attiré par les actes héroïques liés à ce qu'on appelait alors « la virginité »⁵⁷³, en quoi elle peut et doit véritablement consister : Elle est avant tout cette

⁵⁶⁸ Les vierges et les veuves étaient très nombreuses dans l'Église antiochienne ; Chrysostome les estime à trois mille ; cf. *Hom. Matth. LXVI*, (BAREILLE) t. 13, 570.

⁵⁶⁹ CHRYSOSTOME, *La Virginité*, V, 19, SC 125, 109.

⁵⁷⁰ CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, VIII, 4, 4-6, SC 13bis, 170.

⁵⁷¹ CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, VIII, 3, 67, SC 13bis, 171. Chrysostome se situe dans ce grand courant patristique représenté entre autres par Origène et par Grégoire de Nysse, qui, s'inspirant de 2 Corinthiens 11, 2, ou du Cantique des cantiques, a recours à la symbolique du mariage pour qualifier la relation qui unit la personne croyante au Christ. À ce sujet, cf. par exemple ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, 9, 1-7, SC 375, 436-441, qui compare Marie oignant le Christ à la relation entre l'Épouse et l'Époux, c'est-à-dire à la relation de toute personne croyante avec le Christ, ou encore cette affirmation de GRÉGOIRE DE NYSSÉ dans son *Traité de la Virginité*, XX, 4, 35-42, SC 119, 502 : « *Il est clair que ce discours vise pareillement hommes et femmes en ce qui concerne le zèle pour un tel mariage. Lorsqu'en effet, selon les expressions de l'Apôtre, 'il n'y a plus d'homme et de femme' et que 'le Christ est tout en tous', c'est avec raison que l'âme attachée à l'époux incorruptible possède l'amour de la vraie sagesse qui est Dieu.* »

⁵⁷² CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, VIII, 4, 8-22, SC 13bis, 173.

⁵⁷³ Cf. par exemple CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. XLVI*, (BAREILLE) t. 12, 303-304, ou *Hom. Matth. LXXVIII*, (BAREILLE) t.13, 89.

qualité d'amour pour le Christ qui permet de discerner le Christ qui a besoin d'être aimé dans la personne humaine qui est ici et maintenant dans l'épreuve. « **La compassion est préférable au jeûne et au sommeil sur la dure. (...) Elle rend l'âme lumineuse, elle est une onction, elle la rend belle et féconde. L'huile des athlètes ne donne pas autant de résultats que cette huile-là en donne aux athlètes de la piété.** »⁵⁷⁴ Marie représente pour Chrysostome une "athlète" de l'amour : Son intimité avec le Christ lui a permis de voir la fragilité de sa situation et de lui témoigner en acte sa sollicitude. La vraie virginité, selon Chrysostome⁵⁷⁵, est donc créative : Elle saura comment aimer et honorer le Christ en toute personne qui aura besoin d'être aimée, nourrie, accueillie, voire accompagnée avec compassion jusqu'à la fin de sa vie.

Dans une homélie sur Matthieu, Chrysostome exhorte sa communauté d'Antioche à ne pas « **abandonner Jésus dans ses épreuves, mais à se donner en plénitude** »⁵⁷⁶, comme les femmes qui ont accompagné le Christ jusqu'à son ensevelissement. Marie, avec sa « **belle action en vue de l'ensevelissement** » du Christ, s'est donnée, à sa manière, en plénitude ; elle a réalisé le plus grand amour : celui qui se donne pour les plus petits. « **Ici, encore une fois, elle a quelque chose de plus spirituel** »⁵⁷⁷, dans ce sens que, par son acte, elle rejoint le Christ dans son amour pour les plus abandonnés, ceux qui sont dans la détresse la plus extrême. Existe-t-il une plus grande détresse que l'imminence de la mort ? Toute la spiritualité chrétienne, pour Chrysostome, est contenue dans le message de Matthieu 25, 31-46 : Il s'agit de reconnaître le Christ en tout être humain souffrant et de l'honorer par un acte d'amour, comme Marie a reconnu Dieu dans cet homme, « **méprisé par tant de gens** »⁵⁷⁸, qui allait subir la mort. Marie a su voir Dieu là où on ne peut le voir que dans la lumière de l'Esprit, et elle n'a pas passé à côté de lui dans l'indifférence ou le mépris, mais elle a concrétisé son amour dans une « **belle action** », une action qui apportait de la clarté dans l'épreuve. En cela, elle s'est révélée plus spirituelle.⁵⁷⁹

Marie se laisse donc mouvoir par l'Esprit et ne cherche qu'à honorer et aimer le Christ, avant tout, malgré tout. « **Elle est tout employée à l'honorer lui seul.** » Elle incarne pleinement ce que Chrysostome attend de la personne vivant dans la "virginité" : « **Continuellement attachée aux choses spirituelles, (...) elle consacre tous ses loisirs au service de Dieu, (...) n'a pas le cœur partagé, mais est tout entière adonnée aux choses**

⁵⁷⁴ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXXXI*, (BAREILLE) t. 14, 347.

⁵⁷⁵ CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. LXXVIII*, (BAREILLE) t. 13, 91 : « **Rien n'est plus sombre que la virginité qui ne trouve pas son sens dans la compassion** ».

⁵⁷⁶ CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. LXXXVIII*, (BAREILLE) t. 13, 204.

⁵⁷⁷ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXV*, (BAREILLE) t. 14, 200.

⁵⁷⁸ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXV*, (BAREILLE) t. 14, 200.

⁵⁷⁹ Pour Chrysostome, l'amour est un don de l'Esprit, un charisme, voire le plus grand de tous. Marie a su recevoir ce don et le faire fructifier. C'est parce qu'elle a collaboré avec l'Esprit qu'elle est plus spirituelle.

spirituelles et en souci des choses du Seigneur ». ⁵⁸⁰ Notre prédicateur a aussi discerné, dans une de ses homélie sur la rencontre du Christ avec la Samaritaine, ces mêmes qualités chez la femme de Samarie. C'est en ces termes qu'il commence sa prédication sur Jean 4, 28 : « *Nous avons besoin d'un zèle et d'une ferveur qui ne se démentent jamais ; autrement, il ne nous serait pas possible d'arriver à la possession des biens qui nous ont été promis. C'est bien là ce que dit le Christ : 'Celui qui ne prend pas sa croix pour me suivre n'est pas digne de moi'. 'C'est un feu que je suis venu répandre sur la terre, et comme je voudrais qu'il soit déjà allumé !' Avec ses paroles, il veut nous présenter le disciple brûlant et enflammé, préparé à toute sorte de dangers. Telle était aussi la femme (de Samarie). Elle était tellement embrasée par les paroles (du Christ) qu'elle laisse sa cruche, et, poussée par la nécessité, elle court jusqu'à la ville pour attirer tout le peuple vers Jésus. (...) Elle n'écoute que les choses spirituelles (...). C'est avec la même puissance que les apôtres ont agi, mais eux n'ont laissé leurs filets qu'après avoir été appelés. Elle, elle le fait spontanément ; laissant sa cruche, elle accomplit une œuvre d'évangélistes, la joie lui donnant des ailes. (...) Parce que son âme a été enflammée par le feu divin, elle n'a plus de considération pour les choses de la terre, n'agit plus en vue de la gloire, en fonction du déshonneur, mais elle ne tient compte que d'une seule chose, ce feu qui est en elle : 'Ne serait-il pas le Christ ?' » ⁵⁸¹*

La femme de Samarie et Marie de Béthanie sont des disciples véritables : Pour la Samaritaine, « *une seule chose* » ⁵⁸² est devenue essentielle : ce qu'elle a vécu dans sa rencontre avec le Christ. Quant à Marie de Béthanie, elle est aussi entièrement concentrée sur le Christ « *seul* » ⁵⁸³. Les deux femmes ne vivent et n'agissent désormais plus que par amour pour lui. Cet amour a brûlé en elles tous les attachements non spirituels, toute crainte, toute demi-mesure, tout souci du monde. Par amour pour lui, elles accompliront des choses folles. La femme de Samarie fait « *une action d'évangélistes* » ⁵⁸⁴. Elle agit en plus grand encore que les apôtres eux-mêmes. ⁵⁸⁵ Marie accomplit « *une belle action* » dans ce sens qu'elle a vu plus loin, plus profond que toutes les autres personnes qui entouraient le Christ, et qu'elle a su exprimer cette vision dans son acte. L'amour brûlant qui l'habite lui a permis d'abord de discerner l'amour fou du Christ qui allait donner sa vie pour l'humanité et ensuite de participer à sa mort et à son ensevelissement en se donnant, elle aussi, tout entière. Chrysostome dit de la Samaritaine que, pour évangéliser sa ville, elle reprend la manière même dont le Christ l'a approchée. ⁵⁸⁶ Marie aussi, avec sa « *belle action* », donne tout sans rien retenir, aime de la manière dont le Christ a manifesté son amour. L'amour de ces femmes disciples pour le Christ les rend

⁵⁸⁰ CHRYSOSTOME, *Sur le mariage unique*, SC 138, 179.

⁵⁸¹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXXIV*, (BAREILLE) t. 13, 521-522.

⁵⁸² CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXXIV*, (BAREILLE) t. 13, 522 : « ...ένός έστι μόνου ».

⁵⁸³ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXV*, (BAREILLE) t. 14, 200 : « ...εις αύτόν μόνον ».

⁵⁸⁴ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXXIV*, (BAREILLE) t. 13, 522.

⁵⁸⁵ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXXIV*, (BAREILLE) t. 13, 522.

⁵⁸⁶ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. XXXIV*, (BAREILLE) t. 13, 522.

semblables à leur maître. En cela encore, Marie a « *quelque chose de plus spirituel* ». Elle se conforme davantage au Christ qu'aux choses du monde. Elle n'écoute que lui, au mépris des convenances, des « *prétextes de piété* »⁵⁸⁷. Elle est une vraie disciple du Christ.

« C'est une belle action qu'elle a accomplie »

Il est important de remarquer ici que la plus grande spiritualité de Marie s'incarne dans un acte. Notre prédicateur le souligne en parlant de sa « *belle action* ». Pour Chrysostome, l'Esprit est toujours lié à l'incarnation. Par conséquent, plus une personne est spirituelle, plus elle sera engagée dans la vie concrète, terrestre.⁵⁸⁸ De plus, Chrysostome fait remarquer que Marie n'a pas agi par devoir ou par convenance ; elle n'a pas non plus agi *ex officio*, « *comme une personne appelée à ce service* », dans le cadre d'un ministère institutionnalisé, parce que sa fonction aurait exigé d'elle une telle conduite, mais elle a agi mue par son amour pour le Christ en qui elle avait discerné Dieu qui se fait homme jusqu'à la mort : « *Ce n'est pas comme avec un homme qu'elle est en sa présence, mais comme avec Dieu* ».⁵⁸⁹ Ce n'est pas seulement pour un homme qui va être enseveli, mais pour Dieu lui-même qu'elle accomplit l'onction.⁵⁹⁰ « *Elle n'est pas au service de tous* », à agir de manière impersonnelle, mais son acte s'incarne en plein cœur de sa relation personnelle avec le Christ. Son initiative n'est pas due à sa fonction, mais elle est un jaillissement irrépressible d'amour. Elle est intrinsèquement liée à la personne de Marie, ainsi qu'à la situation exceptionnelle qu'elle est en train de vivre avec le Christ. Son entreprise est unique comme est unique, chaque fois, la rencontre avec le Christ dans l'un des plus petits de ses frères, ainsi que l'acte d'amour gratuit qui en découle. Elle contient tout l'amour que Marie éprouve personnellement pour le

⁵⁸⁷ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXV*, (BAREILLE) t. 14, 200, sur l'attitude de Judas.

⁵⁸⁸ Chez Chrysostome, des termes tels que spiritualité, virginité, chasteté, que nous avons tendance actuellement à comprendre dans un sens très "réductionniste", signifient toujours, ce qui peut nous sembler paradoxal, davantage d'engagement dans la réalité, davantage d'agir, davantage d'incarnation. Cf. à ce sujet, STÖTZEL, A., *Kirche als "neue Gesellschaft"*, 190-196.

⁵⁸⁹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXV*, (BAREILLE) t. 14, 200.

⁵⁹⁰ ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'Évangile concordant*, mentionne encore d'autres femmes des Évangiles qui ont discerné la divinité du Christ, par exemple, commentant Marc 5, 24-34, l'hémorroïsse (VII, II, 4-5, SC 121, 141) : « *Beaucoup le touchaient à ce moment, mais comme un homme ; on chercha celle qui l'avait touché comme Dieu (...). Celui donc qui s'approchait de lui corporellement éprouvait un contact corporel, et celui qui s'approchait spirituellement touchait, à travers l'humanité palpable, la divinité impalpable.* » Il évoque encore la femme pécheresse (VII, V, 18, SC 121, 149) : « *Les mains de la femme pécheresse étaient étendues sur les pieds de Notre Seigneur pour recevoir de sa divinité les dons de sa grâce (...). Elle avait répandu par amour les larmes cachées dans ses yeux, et Notre Seigneur, à cause de son courage, manifesta les pensées cachées du pharisien. La femme pécheresse considérait le Christ comme un Dieu ; sa foi en témoignait. Mais Simon le considérait comme un homme (...).* ».

Christ. Elle est sa manière à elle de l'honorer. C'est ce qui fait la beauté de son acte, sa « *belle action* ».

Si l'agir de Marie de Béthanie, comme celui de la femme de Samarie, témoignent de quelque chose de plus spirituel, c'est parce qu'elles sont plus "enflammées" par l'Esprit. Par conséquent, elles ne se conforment pas à ce qu'on doit faire, à ce qu'il faut faire -et, parfois, le service est réduit à cela : faire ce qu'il convient de faire. Pour leur part, ces deux femmes ont accompli des actes extraordinaires, exceptionnels, que personne d'autre n'aurait entrepris à leur place. Leurs actions ne sont pas motivées par les nécessités et les usages "terrestres", mais par un amour "spirituel" : l'amour du Christ. Ici, on voit bien que les termes de "spirituel" et de "terrestre" utilisés par Chrysostome ne sont pas à comprendre dans un sens étroitement dualiste, mais dans le sens que le "spirituel" est tout ce qui est en relation primordiale avec Dieu, donc illimité, tandis que le "terrestre" n'a qu'un horizon terrestre, donc limité. La Samaritaine, en faisant se rencontrer ses compatriotes avec le Christ, a fait se rejoindre les deux réalités : rien de moins dualiste ! Marie, en faisant sa « *belle action en vue de l'ensevelissement* » du Christ, a, en fait, honoré Dieu en cet homme qui allait donner sa vie : rien de moins dualiste ! Chrysostome note bien que, pour honorer Dieu dans le Christ, elle utilise « *les cheveux de sa tête* »⁵⁹¹. Il était impensable, dans le contexte culturel de Chrysostome, que le corps, et surtout le corps d'une femme, fût digne d'entrer en contact avec le divin. Toutefois, c'est avec ses cheveux que Marie honore le Christ, et Chrysostome précise bien qu'elle ne s'approche pas de lui en tant qu'homme, mais en tant que Dieu. Les pieds du Christ et les cheveux de la tête d'une femme se touchent, les deux pôles les plus opposés se rencontrent dans l'interprétation que donne Chrysostome de la « *belle action* » de Marie : rien de moins dualiste.

Dans son *Homélie LIX sur Jean*, Chrysostome rappelle aux fidèles leur « *origine spirituelle* » : Ils ont été créés à l'image de Dieu. Quand ils voient leur semblable dans le dénuement le plus extrême et qu'ils prennent soin de son corps, c'est du « *corps du Christ* » lui-même qu'ils prennent soin. Leur acte ne sera pas perdu, mais survivra à la mort elle-même, il sera conservé « *aux cieux* »⁵⁹². Les termes de "spirituel" et de "corporel", de "céleste" ou de "terrestre", ne doivent pas être compris dans l'acception traditionnelle, de manière dualiste. Chrysostome leur donne un sens radicalement nouveau, « *ouvrant par-là même une relation nouvelle, positive, au monde, ainsi qu'à la personne par rapport à elle-même, précisément par rapport à sa corporéité et à son intégration dans le monde.* »⁵⁹³ Le Christ, par sa venue dans un corps sur la terre, a supprimé tout dualisme. Quant à l'être humain, dans la mesure où il s'unit au Christ dans son amour "spirituel" pour le "corporel", il se libère en conséquence des dualismes.⁵⁹⁴ Il pourra alors

⁵⁹¹ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXV*, (BAREILLE) t. 14, 200.

⁵⁹² CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LIX*, (BAREILLE) t. 14, 134.

⁵⁹³ STÖTZEL, A., *Kirche als "neue Gesellschaft"*, 176.

⁵⁹⁴ STÖTZEL, A., *Kirche als "neue Gesellschaft"*, 176 : « *Insofern gilt hier wie bei der Frage der Aufhebung der Klassengegensätze, dass die Dualismen –ob sie gesellschaftlicher*

accomplir de belles actions, des actes où le ciel et la terre s'uniront. La Samaritaine qui évangélise, Marthe qui sert et Marie qui oint le corps du Christ, ces femmes incarnent ensemble un amour du Christ qui a dépassé tout dualisme. En même temps, chacune est unique dans sa manière d'aimer le Christ. Chrysostome semble dire à son auditoire : autant de croyants, autant de situations humaines, autant de manières d'incarner l'amour.

Chrysostome, avant de terminer sa réflexion sur l'onction de Marie, fait encore remarquer que Judas, « *sous prétexte de piété* », la désapprouve. Chrysostome, quant à lui, l'approuve, comme il a approuvé l'évangélisation de la Samaritaine et la diaconie de Marthe. Il ne s'arrête pas à des semblants de piété, mais sait discerner dans la relation de Marie avec le Christ ce qui a motivé son action : C'est parce qu'elle aime le Christ d'un amour « *irrépressible* » qu'elle a accompli ce geste qui peut paraître déplacé. Elle a agi, en réalité, poussée par une authentique et profonde piété. Comme Chrysostome l'a dit de la femme qui, selon Matthieu 26, 6-13, a oint le Christ, Marie aussi « *était animée d'une piété sincère, d'une ineffable ferveur* »⁵⁹⁵. Chrysostome, avec en arrière-fond Matthieu 25, 31-46, adhère à cette action qu'aucune règle ne peut réprover, pas même celle qui consiste à accorder la priorité aux plus pauvres, puisque Marie a agi par amour pour le plus "pauvre" qui, en l'occurrence, est ici le Christ, lui qui est sur le point de s'appauvrir jusqu'à la croix et à l'ensevelissement. Marie, dans la prédication de Chrysostome, devient un modèle de cet amour qui prend sa source dans le Dieu qui s'est fait homme pour s'unir aux plus pauvres. À travers Marie, Chrysostome conduit sa communauté vers le Christ mort et ressuscité qui est présent, mystérieusement, en plein cœur de leur vie sur terre, et qui les invite à un amour qui, comme le sien, dépasse toute convenance, toute compréhension, un amour paradoxal, car plus il est incarné, plus il est spirituel ; plus il inclut le corps, plus il est attentif à la fragilité humaine, plus il s'approchera du Christ.⁵⁹⁶ Chrysostome veut dire aux fidèles d'Antioche : Comme Marie, devenez disciples du Christ, devenez plus spirituels en accueillant l'Esprit jusque dans votre corps, jusqu'au plus profond de votre être.⁵⁹⁷ Laissez-le vous conduire vers le

oder anthropologischer Natur sind- innerhalb des Christentums versöhnt werden können, aber immer unter der Voraussetzung, dass ihre Versöhnung im praktischen Leben geschieht und sich durchsetzt. »

⁵⁹⁵ CHRYSOSTOME, *Hom. Matt. LXXX*, (BAREILLE) t. 13, 113-114.

⁵⁹⁶ BRÄNDLE, R., *Matth. 25, 31-46*, 326 : « Viel wichtiger als das 'Wie' ist ihm (=Chrysostomos) das 'Dass' der Gegenwart Christi in den Mitmenschen, die, auch wenn sie nicht mit den Augen zu sehen ist, doch im Glauben festgehalten werden kann. Zum 'Dass' tritt für Chrysostomos das 'Wozu' dieser Gegenwart. Indem der Auferstandene in der Gestalt der Armen unter uns gegenwärtig ist, arbeitet er weiter an unserem Heil. Christus leidet heute Not, um uns zu helfen, um uns für die Menschlichkeit zu gewinnen. (...) Weil er in den Armen heute bei uns ist, können wir ihn heute aufnehmen, ihm unsere Liebe zeigen. »

⁵⁹⁷ CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. XIX*, (BAREILLE) t. 11, 577 : « *Σὺ δέ μοι σκόπει πῶς καὶ ἐν τοῖς σωματικοῖς πολὺ τὸ πνευματικόν.* »

Christ ;⁵⁹⁸ laissez-le vous inspirer, au cœur de votre réalité, des actes où se rejoignent la terre et le ciel, des actes de beauté.⁵⁹⁹

« Il partageait le repas avec eux »

Pour Chrysostome, le repas pris par le Christ avec Lazare et ses sœurs n'est pas seulement un événement unique qui se serait passé une fois à Béthanie. Il peut se répéter, à Antioche aussi, chaque fois que des croyants désirent, à leur tour, accueillir le Christ : *« Que de personnes aujourd'hui souhaiteraient avoir vécu du temps où le Christ voyageait corporellement sur la terre, pour avoir eu le bonheur de vivre avec lui et de manger avec lui ! Eh bien, cela peut se faire aujourd'hui, nous pouvons l'inviter à prendre son repas avec nous, et le prendre réellement avec lui, mais d'une manière bien plus avantageuse : (...) Aujourd'hui, quiconque l'invitera dans sa maison et partagera avec lui sa table et ses biens, recevra une grande bénédiction. »*⁶⁰⁰ La communion de vie avec le Christ est tout aussi réelle -si ce n'est plus- pour la communauté antiochienne que pour la petite communauté de Béthanie. Ce qu'ont accompli et vécu Lazare, Marthe et Marie peut aussi être accompli et vécu par les différents croyants dans le quotidien de la vie antiochienne.⁶⁰¹

Chrysostome, avec ce qu'il dit de la petite communauté de Béthanie, veut montrer à son auditoire antiochien ce que peut être une communauté ecclésiale vivant de différents charismes.⁶⁰² Il veut aussi leur montrer comment vivre leur vie quotidienne, à la maison, au travail, dans la cité, en y laissant toujours un espace pour le Christ. Leur communauté de vie dans le monde peut devenir communauté de vie avec le Christ dans le monde. Rudolf Brändle, dans son livre sur *Matth. 25, 31-46 dans l'œuvre de Jean Chrysostome*, écrit à ce sujet que Chrysostome rappelle sans cesse à sa communauté que le culte ne doit pas rester cantonné aux rassemblements

⁵⁹⁸ STÖTZEL, A., *Kirche als "neue Gesellschaft"*, 194 : « *Die Versöhnung des Menschen mit sich selbst, das Finden seiner Ganzheit erscheint als Ergebnis der Vermittlung. Sie geschieht nicht durch ihn selbst, sondern durch das totale Hingegebenheit an die ihm vorgegebene 'Agape' (...). Dadurch wird er als ganzer in eine neue Existenzweise erhoben (...), ohne deswegen seinem leiblichen Leben und den natürlichen Verhältnissen der Welt und Gesellschaft entrückt zu sein. Vielmehr geschieht die Veränderung am einzelnen mitten darin als Einbruch der Welt und Lebensordnung Gottes – oder als Aufsteigen des Menschen in die Welt Gottes. »*

⁵⁹⁹ Cf. tout le passage de l'homélie sur la prière dominicale où CHRYSOSTOME exhorte les fidèles à transformer la terre en ciel : *Hom. Matth. XIX*, (BAREILLE) t. 11, 575-576.

⁶⁰⁰ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LIX*, (BAREILLE) t. 14, 135.

⁶⁰¹ Chrysostome rejoint l'interprétation spirituelle d'Origène pour qui « *il y a aujourd'hui encore des Lazare* », délivrés de leur mort par Jésus et qui se mettent en route « *pour parvenir à faire partie de ceux qui sont à table avec Jésus.* » Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, livre XXVIII, SC 385, 87 et 93.

⁶⁰² RITTER, A. M., *Charisma*, 124, remarque très justement au sujet de cet appel de Chrysostome à sa communauté de vivre davantage des dons de l'Esprit : « *Er ist hierbei zu Einsichten vorgestossen, die auch heute noch aller Beachtung wert sein dürften* ».

dans l'église : De leur prison, par leur chant, Paul et Silas ont fait une église; de leur maison, par leur hospitalité, Priscille et Aquilas ont fait une église. Les chrétiens d'Antioche aussi, que ce soit par leur prière, par leur partage avec les plus démunis, par leur hospitalité, par toute autre belle action, peuvent transformer leurs lieux de vie en églises. R. Brändle ajoute encore que « *Chrysostome va jusqu'à dire que si on invite celui qui a dit 'vous m'avez vu avoir faim et vous m'avez donné à manger', c'est-à-dire le Seigneur du ciel, on transforme en ciel sa maison.* »⁶⁰³ La prison reste prison, mais elle est habitée par le Christ, la maison reste maison, mais elle est devenue un lieu où Dieu peut être présent sur terre et y apporter ses bénédictions⁶⁰⁴.

Dans son accueil du Christ, la petite communauté de Béthanie, pour Chrysostome, devient église. D'ailleurs, c'est dans le sens d'une véritable eucharistie qu'il interprète le repas auquel Lazare participe, après son passage de la mort à la vie. Lazare symbolise en effet pour Chrysostome –et il le dit très clairement dans des homélies sur Matthieu où il évoque Lazare– la personne qui a été libérée des liens de la mort (cf. Jean 11, 44) et qui peut alors véritablement communier à la Vie (cf. Jean 12, 1). Car, pour Chrysostome, la résurrection est bien plus que la libération de la mort ; elle est encore participation à la Vie.⁶⁰⁵ Lazare, libéré de la mort et mangeant avec le Christ, symbolise, pour Chrysostome, les deux grandes étapes de la vie du croyant : le baptême et l'eucharistie. C'est par conséquent comme un repas eucharistique qu'il comprend le repas que le Christ prend avec Lazare. Selon cette interprétation du repas auquel le Christ est convié par la petite communauté de Béthanie, Lazare serait donc un simple fidèle, Marthe, pour sa part, serait diacre, et Marie serait... prêtre⁶⁰⁶, selon l'intuition maintes fois exprimée par Chrysostome lui-même,⁶⁰⁷ elle qui a accompli un acte de miséricorde, elle qui, dans son plus grand amour, a su discerner la mort du Christ pour l'humanité, elle qui est devenue semblable au Christ, elle qui lui rend honneur par sa belle action, elle qui se tient en sa présence jusqu'à toucher son corps, « *non pas comme on le fait avec un homme, mais comme on le fait avec Dieu* »⁶⁰⁸. Marie, par son acte, a rendu grâce au Dieu-

⁶⁰³ BRÄNDLE, R., *Matth. 25, 31-46*, 295.

⁶⁰⁴ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LIX*, (BAREILLE) t. 14, 135 : « *Aujourd'hui, quiconque l'invitera chez lui et partagera avec lui sa table et ses biens, recevra une grande bénédiction. En effet, il dira : 'Venez, les bénis de mon Père, recevez le royaume qui vous a été préparé dès la création du monde. Car j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire (...). (...) Nourrissons-le quand il a faim (...), accueillons-le quand il est étranger, visitons-le quand il est en prison, et nous serons remplis d'une grande assurance, nous obtiendrons la rémission des péchés et nous aurons part aux biens qui dépassent toute parole et toute intelligence.* »

⁶⁰⁵ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. XXVIII*, (BAREILLE) t. 12, 72, ainsi que *Hom. Matth. XXXI*, (BAREILLE) t. 12, 110.

⁶⁰⁶ SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *En mémoire d'elle*, Paris 1986, 459, rejoint Chrysostome dans son intuition ; elle devine dans le texte même du 4^e Évangile l'intention de présenter Marthe et Marie dans la perspective du ministère : « *Elles sont présentées comme les deux ministres à un repas qui a lieu un dimanche soir, le jour où l'Église primitive célébrait l'eucharistie.* »

⁶⁰⁷ Cf. entre autres, CHRYSOSTOME, *In Ep. II ad Cor. Hom. XX, 3*, PG 61, 540.

⁶⁰⁸ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXV*, (BAREILLE) t. 14, 200.

homme qui allait donner sa vie, et elle a rendu témoignage à la présence réelle de Dieu là où la plupart ne voyaient qu'un pauvre objet de mépris.

Pour Chrysostome, en effet, la prêtrise consiste particulièrement à avoir la plus grande attention et la plus grande sollicitude pour tout ce qui est le plus fragile, le plus dépourvu. R. Brändle, dans son livre sur *Matth. 25, 31-46*, cite ce passage d'une homélie de Chrysostome sur Matthieu pour exposer comment Chrysostome discerne une dignité véritablement sacerdotale⁶⁰⁹ en toute personne qui transforme en acte d'amour les paroles du Christ de Matthieu 25, 35-37 : « **Veux-tu honorer le corps du Christ ? Ne passe pas à côté de lui quand il est nu ; ne l'honore pas ici (dans l'église) avec des étoffes de soie, quand, dehors, dans la rue, tu ne te soucies pas de lui alors qu'il est victime du froid et de la faim. Celui qui a dit 'Ceci est mon corps' et qui a confirmé ses paroles par ses actes a aussi dit 'Vous m'avez vu avoir faim et vous ne m'avez pas donné à manger' et 'ce que vous n'avez pas fait à l'un des plus petits de mes frères, vous ne me l'avez pas non plus fait, à moi.'** (...). **Apprenons donc à être sage et à honorer le Christ comme lui-même veut être honoré.** (...). »⁶¹⁰ A la suite de ces paroles de Chrysostome, R. Brändle continue de développer la conviction de Chrysostome sur "la prêtrise" de la personne qui honore le Christ dans les plus petits, accomplissant ainsi le "sacrement du frère" : « *Jean Chrysostome peut définitivement voir un prêtre dans la personne qui accomplit un acte d'amour et qui se tient à un autel encore plus digne de respect (phrikodésteron) que le prêtre dans l'église. L'autel de l'église est admirable à cause de la victime (thusia) qui y est déposée. Mais, l'autel de la personne qui accomplit un acte d'amour consiste en cette victime elle-même. Cet autel est fait des membres du Christ et il est érigé partout, dans les rues et sur les places. 'Sur cet autel, tu peux à tout moment célébrer le sacrement ; car là aussi s'accomplit un sacrement. Et, comme le prêtre qui se tient à l'autel invoque l'Esprit Saint, toi aussi tu invoques l'Esprit divin, non pas par des paroles, mais par tes actes'.* »⁶¹¹

L'acte d'amour que Marie a accompli envers le Christ a pour Chrysostome autant de valeur que les actes et les prières du prêtre⁶¹² ; ainsi, dans une de

⁶⁰⁹ Il s'agit d'une prêtrise intérieure, et non pas, évidemment, du ministère ordonné, institutionnalisé. Cependant, ce qui est déterminant pour la reconnaissance d'une égale valeur de l'homme et de la femme, c'est le fait que Chrysostome accorde autant de valeur à la participation de la femme qu'à celle du prêtre ordonné à une activité de type sacerdotal. À ce sujet, cf. CHRYSOSTOME, *In Ep. II ad Cor. Hom. XVIII*, PG 61, 527-528, où il développe la nécessité de la participation de chaque membre de la communauté, « *des hommes et des femmes* » pour la célébration des « *mystères les plus sacrés* » comme pour chaque événement de la vie de l'Église, le prêtre ne se distinguant des autres membres que par des « *charges* » plus lourdes et une plus grande « *sollicitude* ». Par conséquent, il n'y a aucune supériorité chez le prêtre, aucune infériorité des autres membres, mais une égale dignité.

⁶¹⁰ CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. L*, (BAREILLE) t. 12, 352.

⁶¹¹ CHRYSOSTOME, *In Ep. II ad Cor. Hom. XX, 3*, PG 61, 540.

⁶¹² CHRYSOSTOME, dans sa première homélie prononcée le jour de son ordination à la prêtrise, dit que les « *bonnes actions* » de l'évêque (et du prêtre) sont comme « *une bonne odeur qui comble toutes les personnes présentes* » ; cf. SC 272, 416.

ses homélies sur Matthieu, Chrysostome rappelle aux fidèles tout ce que l'humanité a reçu du Christ et il les exhorte à répondre à l'amour du Christ par des actes d'amour qui feront d'eux, même laïcs, des prêtres : « **Il a fait de toi l'héritier des cieux. Et toi, tu ne partagerais pas avec lui les biens de la terre ? (...) C'est lui qui, le premier, t'a invité à sa table ; et toi, ne le ferais-tu pas, à ton tour ? Il t'a, le premier, accueilli sous son toit ; ne le feras-tu pas à sa suite ? Il t'a revêtu quand tu étais nu ; et toi, après cela, quand il est étranger ne vas-tu pas vivre en communauté avec lui ? Lui, le premier, a étanché ta soif avec sa coupe ; et toi, tu ne partagerais pas avec lui un peu d'eau fraîche ? Il a étanché ta soif avec l'Esprit ; et toi, tu n'étancherais pas sa soif corporelle ? Il t'a donné à boire l'Esprit, sans que tu l'aies mérité ; et toi, tu passerais à côté de lui sans le voir (...). N'est-ce pas un grand honneur que de tenir entre tes mains la coupe dont va boire le Christ ? (...). Ne vois-tu pas qu'au prêtre seul il est permis de présenter la coupe de son sang ? Il dit : Je ne me formaliserai pas à ce sujet ; même si c'est toi qui me la présentes, je l'accepterai ; et même si tu es laïque, je ne la refuserai pas, et je ne te demanderai pas de me rendre ce que je t'ai donné (...), mais seulement un peu d'eau fraîche. (...). Comprends bien que tu deviens prêtre du Christ, non pas quand tu présentes la coupe de son sang, mais quand tu donnes un peu d'eau fraîche. »⁶¹³ Donner un peu d'eau fraîche au Christ qui a soif, répandre l'huile parfumée sur le Christ qui va mourir, pour Chrysostome, c'est chaque fois accomplir un acte d'amour qui fait devenir prêtre la plus petite des croyantes, le plus humble des croyants.**

Cette vision particulièrement audacieuse de Chrysostome⁶¹⁴ ouvre des perspectives inattendues pour un ministère féminin, un ministère qui ne s'accomplit pas "seulement" dans le cadre de l'Église, mais qui est aux dimensions du monde, dans le sens d'une présence du Christ qui n'est pas limitée au strict cadre ecclésial.⁶¹⁵ Un tel ministère, de toute évidence, ne peut pas être institutionnalisé⁶¹⁶, car peut-on institutionnaliser l'amour ? Il ne peut pas être institutionnalisé, car il est chaque fois le fait d'une personne unique, unique comme l'amour qui l'unit au Christ et qu'elle exprime par des actes qui lui sont totalement personnels. Chrysostome le souligne bien en ce qui concerne Marie : « **Elle ne servait pas comme une personne**

⁶¹³ CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. XLV*, (BAREILLE) t. 12, 292-293.

⁶¹⁴ À ce sujet, cf. BRÄNDLE, R., *Matth. 25, 31-46*, 286-299, et RITTER, A. M., *Charisma*, 84-89 et 106-109.

⁶¹⁵ Cf. par exemple CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. L*, (BAREILLE) t. 12, 353-355.

⁶¹⁶ JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles chrétiens*, au paragraphe intitulé *Des femmes évêques et prêtresses*, 58-59, cite un passage d'ÉPIPHANE, *Panarion* 48, 14-49,2, qui décrit l'institutionnalisation d'un ministère féminin dans une partie de l'Église phrygienne, motivée par une certaine exégèse de Galates 3, 28 : « *Il y a chez eux des femmes évêques et des femmes prêtres, etc. Elles ne sont en rien différentes, disent-ils, 'car dans le Christ il n'y a ni mâle ni femelle'.* » CHRYSOSTOME, *Sur le sacerdoce*, II, 1,57-2,7, maintient une différence de nature entre les deux genres, différence qui lui sert à expliquer pourquoi une femme ne peut pas accéder à la prêtrise aux sens institutionnel. Toutefois, il faut le répéter, il ne comprend pas cette différence dans le sens d'une discrimination de la femme. Si Gal. 3, 28 ne signifie pas, pour lui, la négation des différences, il signifie clairement la négation de toute discrimination.

appelée à ce service et elle n'est pas au service de tous ». ⁶¹⁷ Toutefois, ce n'est pas parce que cette "prêtrise" se manifeste comme un événement qui ne peut pas être institutionnalisé qu'elle doit être méprisée pour autant. En effet, comme au temps de Chrysostome, à chaque époque, l'Église et le monde ont soif de cet amour. Les affirmations de Chrysostome sur ce ministère des laïcs sont d'une audace extrême parce qu'elles expriment cette nécessité avec urgence, et notre prédicateur veut qu'elles atteignent leur but : Que les différents dons de l'Esprit, qui sont distribués à tous les fidèles, hommes et femmes, prêtres et laïcs, soient reconnus et estimés par la communauté chrétienne. En parlant avec une telle hardiesse de l'amour des laïcs qui fait d'eux des prêtres, Chrysostome semble dire : Ne méprisez pas le Christ présent au milieu de vous, « *comme le méprisent tant de gens* », ⁶¹⁸ quand il se fait petit, pauvre, assoiffé, dans son amour pour vous. Quand il s'abaisse jusqu'à donner sa vie pour vous, sachez le reconnaître, comme Marie. Quand un laïc s'engagera pour le Christ, d'une manière toute personnelle, inattendue, sachez valoriser son ministère.

Chrysostome attire l'attention sur l'amour du Christ qui rejoint les plus méprisés et leur confère une dignité nouvelle. La femme n'a-t-elle pas été souvent rangée parmi eux ? ⁶¹⁹ Il rend également attentif à l'amour de la femme qui est capable d'accueillir et d'honorer cet immense amour du Christ pour les plus petits -peut-être parce qu'elle se sent particulièrement concernée- et qui y répond avec tout ce qu'elle est, tout ce qu'elle a de plus précieux. Chrysostome, avec son homélie sur l'accueil du Christ par la petite communauté de Béthanie, promeut la femme à une dignité étonnante, parce qu'elle a été rejointe par le Christ et parce qu'elle a rejoint le Christ dans son plus grand amour pour les plus petits. ⁶²⁰

⁶¹⁷ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXV*, (BAREILLE) t, 14, 200.

⁶¹⁸ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXV*, (BAREILLE) t, 14, 200.

⁶¹⁹ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. LXXXIX*, (BAREILLE) t. 13, 215 : « *Σκόπει πῶς καὶ αὐτὸς διὰ τούτων τοὺς μαθητὰς εὐαγγελίζεται, ὃ πολλάκις εἶπον, τὸ μάλιστα γένος ἀτιμωθὲν εἰς τιμὴν ἄγων (...)* ».

⁶²⁰ Ici, il est intéressant de constater que CHROMACE D'AQUILÉE, un prédicateur contemporain et ami de Chrysostome, interprète également l'onction faite par Marie à la lumière de Matthieu 25, 40, dans son *Sermo 11*, SC 154, 221-223 : « *Si donc nous faisons œuvre de miséricorde et de bonté, c'est comme si nous oignons les pieds du Seigneur avec un parfum précieux. Par conséquent, lorsque nous faisons la charité au pauvre, nous oignons les pieds du Seigneur qui a dit : 'Toutes les fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits qui m'appartiennent, c'est à moi que vous l'avez fait.'* De plus, s'il y a en nous les vertus de l'âme, c'est comme si nous essuyions de nos cheveux les pieds du Seigneur. Car le Christ est nourri et réconforté par toute vertu de notre âme, par tout le zèle de notre foi, par toute œuvre de justice, de miséricorde et de bonté, lui, le principe et l'auteur de toute bonne œuvre. » AUGUSTIN, lui aussi, interprétera l'onction dans la perspective de Matthieu 25, 40, dans son *Tractatus L in Joh. Ev.*, BA 73B, 269 : « *Oins les pieds de Jésus, suis les traces du Seigneur en menant une vie bonne. (...). Peut-être que sur la terre, les pieds du Seigneur sont dans le besoin. De qui en effet, sinon de ses membres, dira-t-il à la fin : Quand vous l'avez fait à l'un des plus petits d'entre les miens, c'est à moi que vous l'avez fait ?* »

Quelques jalons pour une « prêtrise » féminine

L'unité extrêmement forte qu'affirme Chrysostome entre le Christ qui a donné sa vie pour sauver l'humanité et le Christ qui continue de souffrir dans l'humanité souffrante pour la conduire au salut⁶²¹ est à la base de tout ce qu'affirme Chrysostome sur la prêtrise des laïcs. Cette présence mystérieuse⁶²² du Christ dans la réalité quotidienne du monde fait de l'acte d'amour de "n'importe quel" croyant un sacrement, et de sa vie donnée au Christ une prêtrise. Chrysostome se situe dans ce grand courant de l'histoire des premiers siècles de l'Église qui reconnaissait la dignité de prêtre à toute personne qui avait donné sa vie pour le Christ.⁶²³ Ainsi, les croyantes et les croyants qui, par leur martyre, avaient témoigné de leur attachement indéfectible au Christ mort et ressuscité étaient considérés comme des « *confesseurs* », par conséquent comme des prêtres.⁶²⁴ En effet, ils avaient confessé, « actualisé » jusque dans leur corps, la mort et la résurrection du Christ,⁶²⁵ ils étaient devenus ses représentants sur terre. Chrysostome

⁶²¹ Cf. BRÄNDLE, R., *Studien zur alten Kirche*, Stuttgart 1999, 178-179. Par des citations de Chrysostome, R. Brändle expose la pensée fondamentale de Chrysostome sur cette unité du Christ, unité toute sotériologique : « *'Er will ja so sehnsüchtig unser Heil.'* Er ist unsertwillen gekommen, hat sein Leben für uns hingegeben und scheut sich nach dem allem nicht, uns um Hilfe zu bitten. Am eindringlichsten formuliert Johannes sein soteriologisches Anliegen in der sechzehnten Homilie zum Römerbrief. Er setzt hier die Leiden Christi in seiner Passion und seine Leiden heute in engste Beziehung zueinander. Sein Leiden heute geschieht wie sein Leiden damals zu unserem Heil. Christus ist arm, fremd, heimatlos, liegt gebunden im Gefängnis, ist krank, **'um dich vielleicht wenigstens so zu gewinnen'**. (...). Der Auferstandene tritt uns in der Gegenwart in den notleidenden Mitmenschen entgegen, weil er unser Heil sucht. (...) Jesus Christus selbst lädt uns zur Mitwirkung an unserem Heil ein. (...) Von daher erst erschliesst sich, was ohne die von Mt 25, 31-46 geprägten Aussagen unverständlich bleibt: die Tatsache, dass Johannes immer wieder von der Mitwirkung der Menschen an ihrem Heil spricht und doch festhält, dass alles bei Gott liegt. »

⁶²² Présence mystérieuse, dans le sens simple d'être cachée et dans le sens fort d'être sacramentelle. Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. LXXI*, (BAREILLE) t. 13, 10.

⁶²³ CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. XLV*, (BAREILLE) t. 12, 294, après avoir exposé comment les laïcs revêtent la dignité sacerdotale en accomplissant un acte d'amour pour le Christ présent dans les plus démunis, situe ces actes d'amour dans la perspective de l'amour du Christ et de celui des martyrs : « **Je t'ai rappelé de la mort à la vie, je ne t'en demanderai pas autant, mais je te dis seulement de me visiter quand je suis malade. Si les dons reçus sont si grands et ceux qui nous sont demandés si infimes, si nous les refusons, quel tourment ne mériterons-nous pas ? (...). D'autres ont donné leur vie et ont versé leur sang, et toi tu n'abandonnerais pas ton superflu pour recevoir les cieux ?** »

⁶²⁴ Cf. RORDORF, Willy, « L'espérance des martyrs chrétiens », in *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens*, Paris 1986, 356 : « Les chrétiens avaient la conviction que les fidèles ayant confessé le Christ devant les autorités païennes étaient porteurs de l'Esprit Saint d'une manière particulière. C'est le Saint-Esprit qui leur donnait la force de confesser courageusement leur foi (cf. Mt. 10, 20). Ainsi, les 'confesseurs' sortis de prison étaient considérés comme ayant le charisme de la prêtrise, sans imposition des mains. » Le martyr ou la martyre est considéré comme successeur des apôtres ; cf. RORDORF, W., « L'espérance des martyrs chrétiens », 353 et 376.

⁶²⁵ Cf. RORDORF, W., « L'espérance des martyrs chrétiens », 357 : « Loin d'être un sujet de scandale, les martyres furent pour les chrétiens la démonstration visible que Dieu n'avait pas oublié son Église, au contraire, qu'il la visitait, et lui donnait des preuves de son amour ! Les martyres furent la preuve que le message de la victoire du Christ sur la mort était donc bien vrai et pouvait être vécu par les chrétiens, dans leur propre corps. »

comprend la communion intense qui unit la petite communauté de Béthanie au Christ dans le sens du martyr⁶²⁶. Dans sa première homélie sur Jean 11, il y avait déjà fait allusion en remarquant que la foi et l'amour de Marthe et de Marie pour le Christ pouvaient faire d'elles -et de leurs proches- des martyrs : « *Comment pouvaient-ils consoler celles qui étaient aimées par le Christ, alors qu'il était convenu que quiconque confesserait le Christ serait exclu de la Synagogue ?* »⁶²⁷.

À l'époque de Chrysostome, pour la première fois dans l'histoire de l'Église, les chrétiens ne sont plus mis au ban de la société à cause de leur attachement au Christ, mais ils peuvent le vivre dans leurs engagements sociaux. Ils ne sont plus non plus obligés d'aller témoigner de l'amour et de la puissance de Dieu jusque dans les arènes, mais peuvent en être les témoins dans les combats de la vie quotidienne. C'est là, dans la rue, à la maison, au travail, en prison, dans leur communauté de vie, dans les difficultés de l'existence, qu'ils sont mis dans la situation d'actualiser la présence du Christ, sa mort et sa résurrection. Dans ce combat contre toutes les forces destructrices avec la force de résurrection du Christ, dans ce combat pour rendre présent l'amour du Christ dans le monde, Chrysostome observe que les femmes ne sont pas moins fortes que les hommes.⁶²⁸ Comme Marthe et Marie, elles trouvent les ressources nécessaires dans la force de leur relation avec le Christ.⁶²⁹ Leur témoignage succède à celui des premières femmes martyres : à celui de Thècle que la tradition reconnaît comme apôtre et martyre à côté de Paul,⁶³⁰ à celui de Blandine, dont l'extrême faiblesse laissait transparaître la puissance de la résurrection,⁶³¹ à celui de Perpétue qui, comme le Christ, donne librement et souverainement sa vie,⁶³² à celui de Sabine qui laisse éclater, au milieu de son martyre, la joie de la résurrection,⁶³³ à celui de Pélagie, que Chrysostome donne à sa communauté comme exemple de communion au Christ.⁶³⁴ Le martyre de

⁶²⁶ CHRISTO, G., *Martyrdom*, 196-197, démontre que, pour Chrysostome, il y a bien des manières de témoigner sa foi indéfectible au Christ, d'être "martyr", c'est-à-dire témoin du Christ par toute sa vie; le martyr est une vie entièrement donnée au Christ, jusque dans sa vie physique ; par conséquent, mais pas nécessairement, il peut aller jusqu'à la mort.

⁶²⁷ CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXII*, (BAREILLE), t. 14, 166-267.

⁶²⁸ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Matt. VIII*, (BAREILLE) t. 11, 397.

⁶²⁹ Pour Chrysostome, comme pour d'autres Pères, Marthe et Marie ont incarné le don de soi au Christ ; dans ce sens, elles sont souvent associées aux croyantes et croyants qui ont vécu leur relation avec le Christ jusqu'au don de leur vie dans le martyre. Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *In quadriduanum Lazarum et de ss. martyribus, Domnina, Bernice et Prosdoce*, PG 50, 643-644 ; cf. aussi GAUDENCE DE BRESCIA, *Sermo XVII*, PL 20, 965.

⁶³⁰ JENSEN, A., *Thekla – Die Apostolin*, 115-116 : « (...) Sie war eine überzeugte Christin und eine überzeugende Botin des Evangeliums, eine Glaubenszeugin aus der ersten Generation. Als 'Erstmärtyrin', als 'Erstzeugin' wurde sie jedoch schliesslich zur Symbolfigur. »

⁶³¹ JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 197-198. Pour cette réflexion sur le "ministère féminin" et le martyre, je me base sur tout le chapitre qu'Anne Jensen a consacré aux femmes martyres, *Frauen im Martyrium: Mutige Bekennerinnen*, 178-253.

⁶³² Cf. JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 200.

⁶³³ Cf. JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 189.

⁶³⁴ CHRYSOSTOME, *Louange à la sainte martyre Pélagie d'Antioche*, PG 50, 579-586.

tant de croyantes pendant les premiers temps de l'histoire de l'Église témoigne de manière éclatante de ce "ministère" des femmes qui, à l'égal des prêtres, ont « représenté » dans le monde le Christ mort et ressuscité.⁶³⁵ Le Christ victorieux de la mort est réellement présent dans le plus petit de ses frères -ou de ses sœurs- qui se trouve en prison et sur le point de donner sa vie dans le martyre.⁶³⁶ L'Église des premiers siècles,⁶³⁷ et Chrysostome avec elle, croit fermement à cette présence du Christ dans les plus petits, présence qui leur donne une valeur immense⁶³⁸ et qui élève à la dignité de prêtre celles et ceux qui les honorent et les aiment.

Dans une homélie *sur Bernice et Prosdoce*, les martyres antiochiennes qui se sont noyées pour échapper à leurs persécuteurs, Chrysostome compare leur noyade à ce qui se passe au moment du baptême, et il dit de leur mère qui s'est donnée avec ses filles dans les eaux de ce baptême : « *C'est leur mère qui les a baptisées. 'Que dites-vous ? qu'une femme baptise ?' Oui, les femmes aussi administrent un tel baptême. Ainsi, cette femme a-t-elle aussi baptisé et elle est devenue prêtre. En effet, elle a présenté des offrandes spirituelles et sa résolution, dans son cas, a remplacé l'imposition des mains. (...) Elle n'a pas eu besoin d'autel pour ce sacrifice.* »⁶³⁹ Pour Chrysostome, se référant à Philippiens 3, 10, ces trois femmes sont devenues semblables au Christ dans sa mort ; il ne comprend pas le don de leur vie comme un acte désespéré, mais comme une communion avec le Christ mort et ressuscité. Ici, on peut se demander pourquoi, si Chrysostome n'admet pas que la femme exerce le ministère sacerdotal⁶⁴⁰, il affirme que, dans certaines circonstances, ses actes peuvent faire d'elle un prêtre ? Elizabeth Clark pense que ce n'est que de la rhétorique de la part de Chrysostome.⁶⁴¹ Pour ma part, je pense que Chrysostome a discerné, dans l'acte de la mère de Prosdoce et Bernice, un acte qui touche au mystère du salut dans sa profondeur. Dans une telle perspective, foncièrement christocentrique, une femme peut devenir prêtre, réellement et non pas rhétoriquement : Dans une situation exceptionnelle, elle peut être amenée à accomplir un acte que ne peuvent accomplir, en règle générale, que certains hommes qui ont été officiellement institués pour

⁶³⁵ Ici, une question se pose : Puisque l'Église des premiers siècles a reconnu cette égale valeur des femmes et des hommes dans le témoignage de leur foi, pourquoi n'a-t-elle pas été conséquente jusqu'au point d'ouvrir l'accès à la prêtrise à ces croyantes remarquables ? Une telle question dépasse les limites de cette présente recherche ; je ne voudrais pas projeter la problématique actuelle concernant l'ordination des femmes à la prêtrise sur la manière dont l'Église ancienne percevait le rôle des croyantes dans la situation historique d'alors. Toutefois, je comprends la manière dont l'Église ancienne a valorisé le témoignage -le martyre au sens étymologique- des croyantes comme une preuve indiscutable de l'estime en laquelle elles étaient tenues ; pourquoi une telle valorisation de la femme, réelle et attestée, n'a pas eu comme conséquence son accession possible au presbytérat reste une question ouverte.

⁶³⁶ Cf. JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 245-253, au sujet de cette représentation du Christ par les personnes qui le confessent.

⁶³⁷ Cf. JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 247.

⁶³⁸ Cf. par exemple CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. L.*, (BAREILLE) t. 12, 354.

⁶³⁹ CHRYSOSTOME, *Homélie sur les saintes Bernice et Prosdoce*, PG 50, 638.

⁶⁴⁰ Cf. CHRYSOSTOME, *Sur le Sacerdoce*, II, 2, 4-7, SC 272, 104-106.

⁶⁴¹ CLARK, E. *Women in the early Church*, Collegeville 1983, 174.

cela. Il me semble que Chrysostome, lorsqu'il parle de manière si audacieuse de la prêtrise des laïcs, cherche à exprimer son désir de voir toujours davantage d'hommes et de femmes oser incarner dans leurs actes le mystère du salut pour rendre le Christ présent en tout lieu, pour faire entrer l'extraordinaire de la résurrection dans l'ordinaire de leur vie quotidienne.

Quand il évoque, pour les croyantes et les croyants de sa communauté, cette prêtrise à laquelle tous sont appelés, Chrysostome se base sur cette succession de "prêtres", hommes et femmes, qui, depuis les premiers témoins de la mort et de la résurrection du Christ, ont continué d'actualiser dans leur vie, par le don de leur personne, le sens de cette mort et de cette résurrection.⁶⁴² Le plus ardent désir de Chrysostome est de susciter beaucoup de vocations, féminines et masculines, à une telle prêtrise, afin que l'Église et le monde puissent discerner la présence et la vie du Christ au milieu d'eux. Il souhaite beaucoup de "Marthe" et de "Marie" pour continuer de transmettre le témoignage de la victoire sur les forces de mort. Il aimerait que l'Église accueille et reconnaisse ces "prêtres", successeurs des apôtres et des martyrs, porté qu'il est par cette conviction, partagée par l'Église des premiers siècles, que « *les martyres chrétiens ont été une source de force spirituelle d'une grande importance pour toute l'Église. En effet, elle a réalisé, dans et à travers ces épreuves, que le don de la vie, pour le nom du Seigneur et à son exemple, peut devenir une offrande d'action de grâces et peut ainsi renouveler ou faire naître l'espérance d'une multitude de croyants en Celui qui a triomphé, qui triomphe et qui triomphera de la mort et du non-sens par la puissance de sa vie.* »⁶⁴³

Dans ses homélies sur les événements de Béthanie, Chrysostome présente à sa communauté Lazare, Marthe et Marie comme des témoins de la puissance de résurrection du Christ. Il interprète les événements de Béthanie, comme l'Église des premiers siècles a compris le martyre : un témoignage rendu, dans la faiblesse humaine la plus évidente, à la puissance de vie du Christ. Ce témoignage confère à Marthe et à Marie, ainsi qu'à toutes les croyantes qui, à leur suite, se sont unies au Christ jusqu'à donner leur vie pour lui, une autorité incontestable. Chrysostome puise dans les modèles de Marthe et de Marie, comme il le fait également avec celui des martyrs, comme à « *une source de force spirituelle d'une grande importance pour toute l'Église* ». Un seul exemple sera assez éloquent à ce sujet : Chrysostome a volontiers recours aux sœurs de Lazare pour exhorter les croyants à intercéder pour ceux qui sont "morts"⁶⁴⁴ dans le sens qu'ils sont empêchés par leurs maux

⁶⁴² JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 237 : « *Die Martyrer und Martyrinnen waren vor allem 'Zeugen der Auferstehung' – diese Qualität rückte sie in der Nähe der 'Erstzeugen', jener Frauen und Männer um Jesus, die seinen Tod miterlebt hatten und dann dem Auferstandenen begegnet waren. Die Martyrer galten als Nachfolger der Apostel– und in dieser Qualität standen sie im Konkurrenz zum Bischof.* »

⁶⁴³ Cf. RORDORF, W., « L'espérance des martyrs chrétiens », 361.

⁶⁴⁴ ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, XXVIII, 49-71, SC 385, 84-98, avant Chrysostome, avait déjà interprété la mort de Lazare comme l'état dans lequel se trouve l'être humain « *submergé par le péché* ». Toutefois, pour Origène, c'est la prière de Jésus, non pas celle des sœurs, comme chez Chrysostome, qui lui rend la vie et le libère des liens du péché, « *de manière à parvenir, lui aussi, à faire partie de ceux qui sont à table avec*

spirituels de participer à la vraie vie avec le Christ : « *Faisons, nous aussi, ce qu'ont fait les sœurs de Lazare, ne cessons pas de demander, de prier, d'intercéder, de supplier, jusqu'à ce que nous recevions en vie (celui qui était 'mort')* ». ⁶⁴⁵ Bien des confesseurs et des martyrs, hommes et femmes, à la suite de Marthe et de Marie, parce qu'ils étaient particulièrement unis au Christ, ont été investis d'un tel charisme d'intercession. ⁶⁴⁶ La force de leur communion avec le Christ permettait au Christ d'agir en eux, et aux "plus petits des frères et des sœurs" de recevoir ou de recouvrer la communion avec lui : Thècle prie pour la fille morte de sa protectrice, « *pour qu'elle puisse vivre éternellement* » ⁶⁴⁷. Perpétue intercède pour son frère mort, et sa prière est exaucée : Il est délivré de ses tourments et peut entrer dans la joie de la Vie. Thècle et Perpétue « *sont conscientes d'être investies d'un pouvoir religieux extraordinaire qui est reconnu par leur entourage* » ⁶⁴⁸. Chrysostome, dans quelques-unes de ses homélies sur des martyrs, discerne chez eux, parce qu'ils étaient très particulièrement unis au Christ, cette puissance de la prière. ⁶⁴⁹ Il partage avec les chrétiens des premiers siècles la conviction que cette autorité spirituelle ⁶⁵⁰ et cette « *qualité de prêtres* » ⁶⁵¹ ne sont pas réservées au clergé. L'Église et le monde en ont besoin, car, par la prière et le témoignage en acte des croyantes et des croyants, comme par l'administration des sacrements, le Christ continue d'être présent et agissant. C'est pourquoi Chrysostome non seulement reconnaît chez Marthe et chez Marie le charisme d'être des témoins de la résurrection, mais il voudrait aussi pouvoir reconnaître dans sa communauté d'Antioche beaucoup de femmes attachées au Christ, comme les sœurs de Lazare, pour que beaucoup de "Lazare" puissent être délivrés de tout ce qui les retient dans la "mort" et les empêche de vivre avec le Christ. Son interprétation de la petite communauté de Béthanie résonne comme une question posée à l'Église, jusqu'à aujourd'hui : Comment ne pas mépriser le Christ présent en chaque croyante, en chaque croyant, et reconnaître à chaque membre la place unique et indispensable qu'il est appelé à occuper dans le Corps du Christ ?

Pour interpréter les événements et la petite communauté de Béthanie, notre prédicateur les a situés implicitement dans la perspective de Matthieu 25, 31-46, l'évangile de l'accueil du Christ en plénitude, ainsi que

Jésus ». Quant à ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire sur l'évangile concordant*, XVII, I, 3, SC 121, 305, il comprend lui aussi la "mort" à la lumière de Jean 11, 25-26, dans le sens d'une vie qui n'est pas vécue en communion avec le Christ : « *En ressuscitant ce mort, il a dit que sont morts des gens qui semblent vivants* ».

⁶⁴⁵ Cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. XXVII*, (BAREILLE) t. 12, 72-73.

⁶⁴⁶ JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 245 « *Dem Leiden des Martyrers, der Martyrin war dieselbe Wirkung zu eigen wie dem Leiden Christi: Es wurde ihnen daher eine besondere Befähigung zu stellvertretender Fürbitte zugeschrieben.* »

⁶⁴⁷ JENSEN, A., *Thekla – Die Apostolin*, 34-35.

⁶⁴⁸ JENSEN, A., *Thekla – Die Apostolin*, 93.

⁶⁴⁹ Cf. CHRISTO, G., *Martyrdom*, 45-46.

⁶⁵⁰ RORDORF, W., « *Zur Entstehung der christlichen Märtyrerverehrung* », in *Lex orandi lex credendi*, 142, parle de « *geistliche Vollmacht* » : L'Église ancienne reconnaissait aux confesseurs, en tant que témoins, par leur propre vie, de la passion et de la résurrection du Christ, l'autorité de pardonner les péchés. C'est dans ce sens aussi que leur intercession est exaucée.

⁶⁵¹ Cf. RORDORF, W., « *L'espérance des martyrs chrétiens* », 357.

dans la perspective du martyr compris comme une communion totale au Christ dans sa mort et sa résurrection. Ainsi, il a démontré comment la fragilité humaine -et par conséquent féminine- peut devenir porteuse de la puissance de Dieu. En exposant comment des personnes prises dans les tourments de la souffrance et de la mort, parce qu'elles sont mystérieusement unies au Christ, peuvent devenir témoins de la réalité de la résurrection, il vient conférer à tout être humain, homme ou femme, une identité -voire une autorité- nouvelle. En disant que ce qui était condamné à mourir, ce qui était objet de mépris, de dégoût ou de rejet, peut être aimé et sauvé, accueillir et recevoir une dimension d'éternité, il invite à voir sous un jour nouveau la valeur de la condition humaine, la qualité d'être femme et l'importance du corps humain. Il rappelle une vérité oubliée : La présence réelle du Christ, non seulement dans les sacrements, mais aussi dans les plus petits et les plus petites des frères et des sœurs du Christ, peut transformer toute réalité et appeler toute l'humanité à la Vie.

Épilogue

Ce qui frappe, lors de la lecture de ces quelques témoignages de Chrysostome sur Marthe et Marie, comme sur d'autres femmes de la Bible ou de son temps, c'est le souci d'unité et d'égalité dont il fait preuve. Il est bien connu que sa préoccupation constante était de défendre l'égalité entre le Père et le Fils, l'égalité trinitaire. Une telle sollicitude n'aurait-elle pas influencé son regard sur l'Église, cette communauté d'hommes et de femmes tous égaux devant la grâce ? Il est clair, en tout cas, que Chrysostome a cherché, avec ténacité et audace, à "inculturer" autant que possible cette égalité dans les relations sociales.⁶⁵² Lui-même l'a mise en pratique, par exemple, dans ses relations avec les femmes engagées dans la foi, avec Olympias notamment. Avec elle, il a vécu une relation de sollicitude et de respect mutuels qui est comme en germe dans son interprétation de l'amitié qui unit Marthe et Marie au Christ.

⁶⁵² Cf. par exemple CHRYSOSTOME, *Hom. Matth. LXXII*, (BAREILLE) t. 13, 18-19, où il donne en exemple à sa communauté antiochienne l'égalité qui règne dans les communautés monastiques : « *Tous sont au service de tous et chacun lave les pieds des étrangers qu'ils accueillent. Ils ne cherchent pas à savoir si c'est un esclave ou un homme libre. Personne n'est grand, personne n'est petit. Quoi donc ? Est-ce la confusion ? Pas du tout : c'est l'ordre le plus parfait. (..) Grande est l'égalité entre eux.* » Cette égalité n'est pas l'apanage des seuls moines, mais elle est la caractéristique de la communauté chrétienne : Dans son homélie sur Jean 13, 12ss, *Hom. Joh. LXXI*, (BAREILLE), t. 14, 244, il expose comment tous les membres de la communauté chrétienne sont appelés à imiter le Christ en « *se lavant les pieds les uns aux autres* » dans une parfaite réciprocité et égalité.

Le souci de l'unité est également très fort chez Chrysostome. Il est motivé par sa christologie et, en parcourant son œuvre, on retrouve régulièrement une référence, plus ou moins explicite, à Galates 3, 27-28. L'unité trinitaire⁶⁵³, mais aussi l'unité christologique, ont des répercussions sur l'unité du "Corps du Christ". Chrysostome, parce que profondément réceptif au mystère du Ressuscité uni avec l'être humain dans sa souffrance est, de tous les Pères de l'Église, celui qui a été le plus réaliste en ce qui concerne le mystère de l'unité du Christ en tant que Dieu et en tant qu'homme. Cette unité mystérieuse qu'il lit dans Matthieu 25, 31-46 porte toute sa vision de l'Église et lui permet les affirmations les plus audacieuses sur la femme : Elle peut être celle en qui le croyant discerne et honore le Christ, et elle peut être aussi celle qui saura discerner et honorer le Christ dans "l'un des plus petits de ses frères", ce qui lui confère une dignité à laquelle l'Église doit devenir attentive.

Ce respect immense du théologien et de l'homme d'Église à l'égard de l'égalité et de l'unité lui a permis d'ouvrir des perspectives vers l'égalité et l'unité de l'homme et de la femme qui n'ont pas encore été parcourues jusqu'au bout. Le message qui se dégage de ses homélies sur la petite communauté de Béthanie est clair : L'homme et la femme trouveront leur identité véritable et pourront la déployer dans la mesure où ils entreront avec le Christ dans la dynamique du salut. Plus ils seront unis au Christ souffrant et au Christ Vivant, plus l'égalité et l'unité seront vécues dans l'Église, plus elle vivra de tendresse, d'amitié, de la force de l'amour,⁶⁵⁴ plus elle incarnera, comme la petite communauté de Béthanie, la présence réelle du Dieu trine dans le monde.

Les femmes de la Bible telles que les a "lues" Chrysostome étaient remplies d'un amour pour le Christ qui les rendait extraordinairement libres et créatives. Il me semble que la "lecture" de Chrysostome est inspirée par ce qu'il a lui-même vécu avec des chrétiennes, par les expériences qu'il a pu faire avec des femmes de son entourage qui, comme Marthe et Marie, étaient des témoins d'une vie vécue avec le Christ. Cette réalité de la foi de femmes contemporaines de Chrysostome, pour sa part, trouvait aussi son inspiration dans le témoignage des femmes de la Bible. Il me semble que c'est cette double dimension de la prédication de Chrysostome qui lui donne son caractère à la fois "idéaliste" et "réaliste". Les croyantes de son temps, telles Anthousa ou Olympias, ont accompli des œuvres exceptionnelles dans le contexte où elles vivaient, parce qu'elles étaient, comme Marthe et Marie, des amies et des bien-aimées du Christ. C'est dans une relation vivante et personnelle avec lui qu'elles puisaient leur force, leur amour et leur intelligence. Dans des situations souvent marquées par la souffrance, la mort, les difficultés les plus grandes, elles ont été des témoins, comme

⁶⁵³ Cf. par exemple CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXXVIII*, (BAREILLE) t. 14, 316-319 ; dans cette homélie, il se base sur l'unité trinitaire (Jean 17, 11) pour exposer ce qu'est l'unité anthropologique : « *la force de l'amour* », « *le fondement de la tendresse* ».

⁶⁵⁴ Cf. CHRYSOSTOME, *Hom. Joh. LXXVIII*, (BAREILLE) t. 14, 316-319.

Marthe et Marie, de la résurrection. Dans les conditions qui étaient celles de son époque, Chrysostome a montré aux femmes des espaces où elles peuvent incarner réellement leur relation avec le Christ, des espaces qui restent à explorer et à exploiter : Comment pouvons-nous, à notre tour, “traduire”, concrétiser et développer, dans des conditions culturelles, sociologiques et ecclésiologiques toutes différentes, ce que Chrysostome a mis en évidence dans ses homélies sur la petite communauté de Béthanie pour la communauté antiochienne ?

THÉODORE DE MOPSUESTE

Prologue

L'histoire du Commentaire sur Jean

Théodore de Mopsueste, quelques années après le grand cycle d'homélie prêché par Jean Chrysostome sur l'Évangile de Jean,⁶⁵⁵ va se consacrer à son tour au quatrième Évangile, mais, pour sa part, sous la forme d'un commentaire, c'est-à-dire en poursuivant une étude exégétique à caractère plutôt scientifique. L'intention de Théodore, avec son *Commentaire sur Jean*, est donc bien différente de celle de Chrysostome, avec son cycle homilétique : Il va s'adresser à des personnes déjà averties et spécialement intéressées à l'exégèse, et non pas au grand public composite que le prédicateur d'Antioche avait pour tâche d'initier au christianisme. Théodore, dans l'Introduction à son *Commentaire sur Jean*, fait bien la distinction entre l'œuvre homilétique, telle celle d'un Chrysostome, et l'œuvre purement exégétique qu'il se propose de réaliser : Pour sa part, il sera succinct quand le texte sera évident, et il fera une analyse plus approfondie quand le texte soulèvera des difficultés, alors que le prédicateur se concentre surtout sur les passages clairs,⁶⁵⁶ afin d'en édifier son auditoire.⁶⁵⁷ Malgré cette différence notoire entre l'engagement homilétique qui a été celui de Chrysostome et la recherche exégétique menée par Théodore, les deux Antiochiens ont en commun d'avoir été parmi les disciples les plus brillants de Diodore⁶⁵⁸ et d'être restés les meilleurs représentants de la tradition exégétique antiochienne. John Kelly, dans son livre sur Chrysostome, observe que, de ces deux grands théologiens antiochiens, Théodore était le plus rigoureux et le meilleur analyste, et qu'il a souvent su établir des solutions aux problèmes avec une intuition en avance sur son époque.⁶⁵⁹ Avec Théodore et son *Commentaire sur Jean*, nous allons donc passer des questions de la vie quotidienne de la communauté antiochienne auxquelles Chrysostome cherchait à répondre, aux questions d'interprétation du texte

⁶⁵⁵ KELLY, John, *Golden Mouth*, London 1996, 95.

⁶⁵⁶ THÉODORE, *Préface au Commentaire sur l'Évangile de Jean*, CSCO, Louvain 1940, 2.

⁶⁵⁷ Cf. KELLY, J., *Golden Mouth*, 95.

⁶⁵⁸ SIMONETTI, Manlio, « Diodore de Tarse », in : *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, t. 1, 694 : « Diodore fut à la tête d'une importante école d'exégèse scripturaire, et il peut être considéré comme le véritable fondateur de l'école exégétique d'Antioche. Théodore de Mopsueste fut son élève, et peut-être aussi Jean Chrysostome. »

⁶⁵⁹ KELLY, J., *Golden Mouth*, 95.

biblique. Alors que le prédicateur d'Antioche était d'abord attentif à l'actualité de sa communauté et que c'est à elle qu'il donne la parole tout au long de ses homélies, Théodore, dans son *Commentaire sur Jean*, est avant tout attentif au texte lui-même ; « *le commentaire veut laisser parler le texte* », comme l'a bien remarqué Rudolf Bultmann.⁶⁶⁰ Dans le *Commentaire sur Jean* de Théodore, nous ne trouverons pas, comme chez Chrysostome, d'explications homilétiques, « *mais une exégèse historico-philologique presque dans le sens moderne* »⁶⁶¹.

Essayer de reconstituer le *Commentaire sur l'Évangile de Jean* tel qu'il a été écrit par Théodore de Mopsueste lui-même est une aventure archéologique. Durant sa vie, il était unanimement reconnu comme l'un des meilleurs exégètes. Cependant, son œuvre, après sa mort, est malheureusement devenue l'enjeu de querelles théologico-politiques⁶⁶² qui ont abouti, en 553, à la condamnation des "Trois Chapitres" lors du cinquième Concile de Constantinople. Cette décision imposée par l'empereur Justinien fit de grands remous tant en Occident qu'en Orient. En 424, quelques décennies avant le Concile de Chalcédoine, l'Église de l'Orient avait déjà déclaré son indépendance administrative par rapport aux autorités de Constantinople⁶⁶³; par conséquent, les Églises de l'Orient en général, et l'Église syriaque en particulier, n'acceptèrent jamais la condamnation de Théodore et de son œuvre. Cependant, à cause de ces conflits d'intérêt, et malgré l'opposition de bien des parties de la chrétienté, l'essentiel de l'œuvre de Théodore a été défiguré, maltraité et voué à la destruction. Ce fut également le sort du *Commentaire sur Jean*. Heureusement, peu après la mort de Théodore, ce Commentaire, à l'origine écrit en grec, avait été traduit en syriaque par Ibas d'Edesse. Si, dans les Églises soumises à Constantinople, l'œuvre de Théodore - injustement condamnée⁶⁶⁴ - devait donc sombrer dans l'oubli, dans les Églises de l'Orient, Théodore continua, au cours des siècles, à être considéré comme l'exégète par excellence des Écritures; aujourd'hui encore, celui que les chrétiens orientaux ont toujours appelé "l'Interprète" reste une autorité.⁶⁶⁵

En 544, alors qu'à Constantinople l'empereur Justinien était en train de travailler avec acharnement à la destruction de l'œuvre de Théodore, un

⁶⁶⁰ BULTMANN, Rudolf, *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*, Stuttgart 1984, 34.

⁶⁶¹ RITTER, Adolf, M., *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit*, 127.

⁶⁶² Cf. DEVREESSE, Robert, *Essai sur Théodore de Mopsueste, Studi e Testi* 141, Città del Vaticano 1948. L'auteur consacre les 300 premières pages de son ouvrage à ces tristes "pages" de l'histoire de l'Église.

⁶⁶³ Cf. BIRNIE, Michael, J., « L'Église de l'Orient et Théodore de Mopsueste », in *Istina* (1998) No 1, 93.

⁶⁶⁴ GREER, Rowan, *Theodore of Mopsuestia, Exegete and Theologian*, Westminster 1961, 46, considère toute cette polémique qui a conduit à la condamnation de Théodore comme une « *histoire sordide* ».

⁶⁶⁵ Dans la tradition syriaque, Théodore est appelé "l'Interprète", en syriaque « *Mephasqana* », titre qui révèle à quel point son exégèse à toujours fait autorité dans cette Église de l'Orient.

synode de l'Église de Perse décrétait dans le dernier de ses quarante canons : « *Notre interprétation -celle de nous tous, les évêques de tout l'Orient- de la foi qui nous a été exposée par les 318 évêques, que nous tenons de toutes manières, est celle qui nous a été présentée par le bienheureux et saint ami de Dieu, Mar Théodore, évêque et interprète des divines Ecritures.* »⁶⁶⁶ -À l'école de Nisibe, qui fut la première de toute la chrétienté à offrir un enseignement universitaire de la théologie, Théodore était considéré comme le plus grand exégète. C'est ainsi que Narsai, le premier chef de l'école de Nisibe, parlait -au 5^e siècle- de l'exégète qu'avait été Théodore : « *Il est juste de l'appeler le docteur des docteurs. Tous ceux qui se sont enrichis ont été dans l'abondance grâce au trésor de ses écrits. Et de ses commentaires ils ont acquis la science de l'interprétation. (...) Grâce à son contact, j'ai acquis une connaissance de l'étude des mots. Son étude a été pour moi un guide dans les Ecritures. Il m'a élevé à la compréhension des livres de l'Esprit.* »⁶⁶⁷ Depuis lors, les Églises de l'Orient -ou Églises "non-byzantines"- qui n'ont pas accepté la condamnation de Théodore, accusé de nestorianisme par les théologiens de Byzance, n'ont pas cessé de lire son œuvre exégétique, et c'est grâce à elles que le Commentaire sur le quatrième Évangile n'a pas disparu.

En Occident, ce n'est que récemment que les théologiens ont cherché à redécouvrir ce grand interprète de l'âge d'or patristique et son œuvre exégétique. Au 19^e siècle, Jacques-Paul Migne rassemble des fragments en grec, attribués à Théodore, qui auraient échappé à la destruction.⁶⁶⁸ Au début du 20^e siècle, par un travail méticuleux de plus de vingt années, Robert Devreesse trie ces fragments dont une bonne partie s'avère être des résumés d'homélies de Jean Chrysostome. Il retrouve en outre des fragments de l'œuvre de Théodore qui avaient subsisté sous les noms de Jean Chrysostome, d'Origène, de Cyrille d'Alexandrie, d'Ammonius ou d'Apollinaire, voire encore sous le couvert de l'anonymat. En 1940, Jacques-Marie Vosté publie sa traduction en latin de la version syriaque du *Commentaire sur Jean*⁶⁶⁹, ce qui représentera une grande aide pour Robert Devreesse dans son essai de reconstitution du texte grec du Commentaire de Théodore. Les fragments grecs rassemblés et publiés par ce chercheur en 1948 occupent plus de cent pages de son *Essai sur Théodore de Mopsueste*.⁶⁷⁰ Quant à la théologie de Théodore, elle commence à être réhabilitée en Occident : « *De nos jours surtout, depuis qu'on a retrouvé les 'Homélies catéchétiques', il y a eu une nette réaction contre ce jugement (de nestorianisme). On a montré, par exemple, combien Théodore s'applique, dans la mesure où les cadres de sa pensée le lui permettent, à mettre en évidence l'unité du sujet chez l'homme-Dieu. (...) En outre, on a fait remarquer que certaines de ses formules annoncent déjà de manière*

⁶⁶⁶ BIRNIE, M. J., « L'Église de l'Orient et Théodore de Mopsueste », 93.

⁶⁶⁷ BIRNIE, M. J., « L'Église de l'Orient et Théodore de Mopsueste », 91.

⁶⁶⁸ PG 66, 728-785.

⁶⁶⁹ VOSTÉ, Jacques-Marie, *Theodori Mopsuesteni commentarius in evangelium Johannis apostoli*, CSCO, Louvain 1940.

⁶⁷⁰ Cf. DEVREESSE, R., *Essai sur Théodore de Mopsueste*, 305-419.

frappante celles que le Concile de Chalcédoine canonisera, (...). Pour ces motifs et d'autres semblables, l'opinion traditionnelle a fait place à un jugement plus juste qui le tient d'abord pour un théologien soucieux de défendre contre l'apollinarisme la réalité de l'humanité du Seigneur et de donner aux expériences humaines de celui-ci toute la portée qu'elles méritent. »⁶⁷¹

En ce qui concerne la datation du *Commentaire sur Jean*, si les différents savants s'accordent à reconnaître qu'il est une œuvre de la maturité de Théodore, ils divergent sur une date plus précise : Luigi Fatica⁶⁷², à la suite de Vosté, situe sa rédaction après 392, année de son élection à l'épiscopat, « à cheval entre le 4^e et le 5^e siècles », tandis que Devreesse⁶⁷³ propose une date bien antérieure, déjà vers 385, ce qui signifierait que Théodore l'aurait écrit pendant les premières années de sa prêtrise, encore à Antioche. Giuseppe Ferraro, pour sa part, estime qu'il « s'est dédié à l'explication de Jean entre 400 et 410 », c'est-à-dire après Chrysostome, mais avant Cyrille d'Alexandrie.⁶⁷⁴ La chronologie exposée par É. Amann place le *Commentaire sur Jean* plus tard encore : « C'est surtout le travail exégétique qui a rempli la majeure partie du séjour à Mopsueste. Peut-être le *De obscura locutione*, qui faisait la théorie des sens de l'Écriture, a-t-il été composé au début (de son épiscopat). Les commentaires sur l'Ancien Testament ont paru d'abord et, en premier lieu les petits prophètes, puis les autres livres selon l'ordre même du canon, à l'exception du commentaire sur Job, composé plus tardivement et dédié à Cyrille d'Alexandrie en 417, date à laquelle celui-ci rétablit dans les diptyques le nom de Jean Chrysostome. Les commentaires sur le Nouveau Testament vinrent après ceux de l'Ancien et dans cet ordre : Matthieu, Luc, Jean (...). »⁶⁷⁵ Étant donné que Cyrille se réfère volontiers au *Commentaire sur Jean* de Théodore pour élaborer son propre commentaire et que Théodore écrit son exégèse de Jean sur la demande de « **Porphyre, admirable et très renommé parmi tous les évêques** »⁶⁷⁶, on peut en déduire qu'au moment où il le compose, il a déjà acquis une ferme réputation. En outre, ce commentaire reflète des préoccupations anthropologiques concernant les questions du

⁶⁷¹ KELLY, J. *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris 1968, 317.

⁶⁷² FATICA, Luigi, *Teodoro di Mopsuestia – Commentario al Vangelo di Giovanni*, Roma 1991, 8 : « La composizione va collocata dopo il 392, anno dell'elezione episcopale alla chiesa mopsuestena. Vi ritroviamo, infatti, sia riferimenti espliciti al *De Incarnazione* – redatto qualche decennio prima contro Apollinare, Ario ed Eunomio – sia la dedica a Porfirio, gloriosissimo fra tutti i vescovi'. »

⁶⁷³ DEVREESSE, R., *Essai sur Théodore de Mopsueste*, 52 : « Le traité contre Eunome semble appartenir aux années 380-381 ; aussitôt après, Théodore se mettait à la défense de Basile, interrompue par la composition du commentaire sur le IV^e évangile (vers 385). De cette époque, antérieure à l'épiscopat, date également le *De Incarnazione*. »

⁶⁷⁴ FERRARO, Giuseppe, *Lo Spirito santo nel quarto Vangelo – I Commenti di Origene, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia e Cirillo di Alessandria*, Roma 1995, 195.

⁶⁷⁵ AMANN, É., « Théodore de Mopsueste », *DThC*, Paris 1946, 241.

⁶⁷⁶ THÉODORE dans sa *Préface au Commentaire sur Jean*, in VOSTÉ, J.-M., *Theodori Mopsuesteni commentarius in evangelium Johannis apostoli*, 1.

N.B.: Par la suite les citations de Théodore extraites de la version latine de Vosté seront signalées ainsi : (VOSTÉ).

péché “originel” et du salut en Christ qui surgiront dans la chrétienté au début du 5^e siècle. C’est pourquoi, avec la plupart des théologiens qui se sont penchés sur la question de la datation du *Commentaire sur Jean*, je le situerais dans la période marquée par le débat autour de ces questions. En fait, quelle que soit la période de sa vie durant laquelle il a écrit son Commentaire, il avait auparavant déjà accompli un intense travail exégétique et théologique. Son Commentaire est le fruit d’une vaste expérience et il est l’une des grandes œuvres de “l’Interprète”.

Pour découvrir le *Commentaire sur Jean* de Théodore de Mopsueste, nous avons donc actuellement à disposition les travaux fondamentaux de Vosté et de Devreesse. Pour étudier ce que Théodore dit de Jean 11, 1-45 et de Jean 12, 1-11, j’ai choisi de suivre la version latine de Vosté, étant donné qu’elle représente le texte le plus intégral qui soit à notre disposition, et de la comparer avec les fragments grecs rassemblés par Devreesse. Pour me faire une idée plus précise de ce qu’a pu être le commentaire original de “l’Interprète”, j’ai composé une synopse de ces deux “sources”⁶⁷⁷, c’est-à-dire la traduction en latin du syriaque faite par Vosté -sans jamais oublier que le syriaque est déjà une traduction du grec de Théodore!- que j’ai confrontée aux fragments grecs retrouvés par Devreesse. Une telle synopse permet de reconstituer parfois plus précisément le Commentaire tel qu’il a été écrit par Théodore, et elle va dans le sens du travail accompli par Vosté et Devreesse eux-mêmes, puisque ce dernier écrit: « *Dès 1925, nous avons envisagé, le P. Vosté et moi, de donner une édition qui comprendrait, à côté du texte syriaque et de sa traduction, les fragments des chaînes ; ce projet eut un commencement d’exécution, mais se trouva bientôt contrarié par une volonté indépendante de la nôtre. Je lui remis plus tard une collection des fragments que j’avais recueillis, grâce à sa traduction. C’est encore à elle que j’ai recours aujourd’hui, car sans elle j’aurais souvent hésité devant l’incertitude de la tradition grecque : elle a été la pierre de touche où, d’un bout à l’autre, les reliques du texte original devraient être éprouvées.* »⁶⁷⁸

En faisant la découverte -avec étonnement et joie⁶⁷⁹- de ce qui a pu être sauvé de l’œuvre de Théodore, on ne peut pas s’empêcher de se demander pourquoi l’Église a dû détruire en grande partie l’œuvre des deux premiers grands commentateurs de l’Évangile de Jean, Origène et Théodore. Si leur approche du quatrième Évangile avait été plutôt théologique -comme celle de Cyrille d’Alexandrie- ou homilétique -comme celles de Jean Chrysostome et d’Augustin- leur œuvre aurait-elle connu une telle “réception” de la part de l’Église ? Avec Rowan Greer, je pense que si

⁶⁷⁷ Les citations de Théodore en français ont toutes été traduites par moi-même à partir du latin de Vosté ou des fragments grecs rassemblés par Devreesse, étant donné qu’il n’existe pas, à l’heure actuelle, de traduction en français du *Commentaire sur Jean* de Théodore.

⁶⁷⁸ DEVREESSE, R., *Essai*, 291.

⁶⁷⁹ Avant nous, d’autres lecteurs de Théodore ont éprouvé ce plaisir. Il suffit de lire par exemple la thèse d’habilitation de Rudolf Bultmann sur l’exégèse théodorienne où il vibre avec Théodore interprétant la Bible : « *Man spürt, mit welcher Freude sich Theodor in den Text vertieft...* » ; cf. BULTMANN, R., *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*, Stuttgart 1984, 116.

Théodore n'avait pas été avant tout un exégète, avec une théologie fondamentalement inspirée par les textes bibliques, son œuvre n'aurait pas prêté à tant de malentendus. « *C'est parce que les Alexandrins n'ont pas réussi à comprendre la source de la christologie de Théodore - dans une large mesure des images bibliques - que Théodore, après sa mort, a été tiré dans la controverse nestorienne (...): Les Alexandrins étaient absolument incapables de lire leurs concepts dans les œuvres de Théodore et l'ont par conséquent considéré comme hérétique même si ce n'était pas intentionnellement.* »⁶⁸⁰ -Actuellement, les patrologues occidentaux se situent dans deux camps distincts : Les uns, à la suite de Vosté, pensent que l'approche exégétique de Théodore a réellement eu, dès le départ, une tendance à ce qu'on a appelé par la suite le nestorianisme⁶⁸¹ et que c'est à juste titre que sa manière d'exprimer le mystère christologique a pu susciter un soupçon de nestorianisme. Les autres, à la suite de Devreesse, pensent que les différents extraits de l'œuvre de Théodore ont été soit corrompus par leurs traductions, soit volontairement "retravaillés" dans le but de pouvoir l'accuser de nestorianisme. Toutefois, tous s'entendent à reconnaître que les formulations christologiques de Théodore, telles qu'on les trouve aussi dans son *Commentaire sur Jean*, ont apporté des éléments très constructifs à la discussion de Chalcédoine⁶⁸² sur les deux natures du Christ. Si le *Commentaire* de Théodore avait pu subsister dans sa version originale et intégrale, il est certain, en tout cas, qu'il aurait représenté, comme celui d'Origène, une contribution exceptionnelle à l'histoire de l'exégèse et de la théologie.

L'exégèse théodorienne

Le *Commentaire* de Théodore sur Jean s'intègre dans une œuvre exégétique qui s'étend de la Genèse aux Épîtres pauliniennes, "l'Interprète" ayant commenté une grande partie de l'Ancien et du Nouveau Testaments. On y voit comment Théodore est sensible aux données historiques -que ce soit l'histoire en général ou l'histoire individuelle des personnages de la Bible- et comment -et là on touche à son charisme personnel- il intègre toujours ces détails historiques dans un vaste ensemble qu'on pourrait appeler "l'histoire du salut", ce qui rend actuelles les données historiques passées, et permet à

⁶⁸⁰ GREER, R., *Theodore of Mopsuestia, Exegete and Theologian*, 46.

⁶⁸¹ Nestor étant considéré comme un disciple de Théodore, il était simple de faire de son maître le père du nestorianisme...

⁶⁸² FATICA, L., *Teodoro di Mopsuestia – Commentario al Vangelo di Giovanni, 22* : « *Nondimeno l'apporto teodoreo, e antiocheno in genere, si farà sentire quando, un ventennio dopo la morte dell'Interprete, il Concilio di Calcedonia(451) – accogliendo del pari le voci di Cirillo e di Leone – confesserà che "l'unico ed il medesimo è Dio e uomo", integralmente l'uno e l'altro, consostanziale all'umanità e alla divinità che non sono state mutate o confuse o smarrite nell'unione realizzatasi nell'Incarnazione.* »

“l’Interprète”, ainsi qu’à ses lectrices⁶⁸³ et lecteurs, de s’identifier aux personnes bibliques. Dans son étude de l’exégèse de Théodore, Rudolf Bultmann fait apparaître ce génie de Théodore qui, par sa compréhension historique de l’Écriture, parvient à donner une vie et une signification actuelles aux textes.⁶⁸⁴ Dans le chapitre final de son étude, intitulé « *l’actualisation de la vie historique et personnelle* »⁶⁸⁵, R. Bultmann fait ressortir l’aptitude de Théodore à se transposer dans les situations historiques et personnelles relatées par les écrits bibliques, ainsi qu’à transposer ces situations dans l’actualité. Il y souligne aussi l’intérêt remarquable de Théodore pour la psychologie en citant tout particulièrement les observations approfondies de notre interprète au sujet des deux femmes de Béthanie. R. Bultmann relève par exemple l’extrême finesse dont fait preuve Théodore dans son explication du comportement de Marie : « *Dans la manière dont Marie rencontre le Seigneur se manifeste son attitude intérieure vis-à-vis de Jésus.* »⁶⁸⁶ R. Bultmann remarque que c’est non seulement dans son interprétation de Marthe et de Marie, mais tout au long de son exégèse, que Théodore fait preuve d’un grand désir de comprendre dans toute leur réalité les personnes bibliques et leur situation historique concrète : « *L’intérêt psychologique de Théodore se manifeste (...) dans son zèle à mettre en lumière les motifs et les particularités spirituelles des personnes dont parle l’Évangile* ».⁶⁸⁷

⁶⁸³ On peut supposer que le public de Théodore incluait à la fois des hommes et des femmes, si on se rappelle l’intérêt manifeste pour l’exégèse biblique d’Olympias ou de Mélanie l’Ancienne, par exemple. MALINGREY, Anne-Marie relève, dans son *Introduction aux Lettres à Olympias*, SC 13bis, 15-16 : « *L’étude approfondie de la sainte Écriture semble avoir été pour les femmes, à cette époque, le grand moyen de formation intellectuelle et morale. La ‘Vie d’Olympias’ la montre pleinement docile à cette influence, ‘parce qu’elle s’était conformée en toutes choses à la doctrine des divines Écritures’. On comprend que Jean (Chrysostome), dans ses lettres (à Olympias), se réfère sans cesse aux textes de l’Ancien et du Nouveau Testament et que Grégoire de Nysse ait voulu dédier son commentaire du Cantique des cantiques à cette grande dame capable d’en connaître le prix. Palladios cite également, parmi les influences (...) sur Olympias, celle de Mélanie l’Ancienne (...); il souligne le soin que Mélanie apportait à lire l’Écriture. ‘Elle n’en faisait pas seulement la lecture et n’importe comment, mais elle lisait chaque livre sept ou huit fois en y prenant peine’. Aussi est-elle qualifiée de λογιστάτη, avec tout ce que le mot suggère de science et de sagesse : ‘Elle était très sage, parce qu’elle aimait la Parole’ (Hist. Laus. LV).* » Cf. aussi au sujet de l’intérêt théologique et culturel des femmes JENSEN, Anne, *Femmes des premiers siècles chrétiens*, Berne 2002, XXXIII- XXXIV et 117.

⁶⁸⁴ BULTMANN, R., *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*, 127 : « *Dann aber würde sich vielleicht noch ein weiteres offenbaren, nämlich wie das scheinbare Objekt der Geschichte der Exegese, die erklärte Schrift, in Wahrheit ihr Subjekt wird. Und zugleich würde deutlich sein, dass alle äussere Unterwerfung unter die Schrift in Wahrheit ihre Verleugnung ist, und dass das historische Schriftverständnis ihrem Geist in Wahrheit dient. Und wiederum hätten wir Theodors Persönlichkeit dann erst am tiefsten verstanden.* »

⁶⁸⁵ BULTMANN, R., *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*, 110-125 : « *Die Vergegenwärtigung des geschichtlichen und persönlichen Lebens* ».

⁶⁸⁶ BULTMANN, R., *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*, 111.

⁶⁸⁷ BULTMANN, R., *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*, 111.

On découvre toujours à nouveau, en lisant “l’Interprète”, ce désir et cette capacité de comprendre et de faire comprendre les textes bibliques; il écrit dans sa *Préface au Commentaire sur Jean* que « **le devoir de l’interprète est de rendre explicites les paroles incompréhensibles à la plupart (des lecteurs)** »⁶⁸⁸. Un autre souci de Théodore commentateur de Jean est la lutte contre les hérésies ; dans son commentaire sur Jean 1, 3, après avoir démontré l’unicité et l’unité des trois personnes de la Trinité, il ajoute: « **Ce que nous venons d’exposer de manière concise (...), nous l’avons écrit parce que nous trouvons que ces témoignages sont gravement corrompus par l’impiété des hérétiques. Nous croyons en effet que tel est le devoir de l’interprète : révéler le sens (du message biblique) non seulement par l’interprétation littérale, mais aussi par la réfutation des opinions contraires.** »⁶⁸⁹

Dans sa lutte pour la vérité, Théodore a deux grandes armes : la précision et la concision. Il cherche à déchiffrer le message biblique dans son authenticité et à ne rien y ajouter qui pourrait le trahir ou le fausser. Pour faciliter l’accès à « **l’enseignement** »⁶⁹⁰ transmis par Jean, Théodore structure son commentaire en sept livres, comme l’avait déjà fait Origène. Son premier livre comprend l’exégèse de Jean 1, 1 à 2, 22, le deuxième celle de Jean 2, 23 à 5. Les chapitres 6 à 8 de l’Évangile sont interprétés dans le troisième livre, les chapitres 9 à 10 dans le quatrième; le cinquième livre est consacré aux chapitres de notre recherche : Jean 11 et 12; l’exégèse des chapitres 13 à 17 fait le contenu du sixième livre et celle des derniers chapitres de l’Évangile est contenue dans le septième. Cette structure est au service d’une exégèse qui se veut aussi proche que possible du texte de Jean.

Pour faire l’exégèse du quatrième Évangile, Théodore se base sur la Bible en général. Conformément à la méthode rabbinique, il n’hésite pas à utiliser d’autres livres bibliques pour expliquer Jean et il replace toujours les textes johanniques dans leur contexte biblique. Contrairement aux Alexandrins,⁶⁹¹

⁶⁸⁸ THÉODORE DE MOPSUESTE, (VOSTÉ), 2 : « *Interpretis enim hoc esse arbitramur, scilicet, ut verba, quae sunt plerisque difficilia, explicet* ».

⁶⁸⁹ THÉODORE, (VOSTÉ), 19 : « (...) *Nam credimus hoc esse interpretis officium, ut sententiae verum sensum aperiat non tantum litterali interpretatione, sed etiam contrarias sententias reiciendo* ».

⁶⁹⁰ Pour Théodore, Jean, parce qu’il avait une relation tout à fait particulière avec le Seigneur, est de tous les évangélistes le plus à même de transmettre « *l’enseignement* » du Seigneur, un terme fréquemment utilisé par Théodore, en grec : « *διδασκαλία* » ; cf. THÉODORE, *Préface du Commentaire sur Jean*, (DEVREESSE), *Essai sur Théodore de Mopsueste*, 306.

N. B. : Par la suite, les citations de Théodore extraites des fragments grecs de l’édition de Devreesse seront signalés ainsi : (DEVREESSE).

⁶⁹¹ Les Alexandrins recherchaient surtout le sens spirituel des textes et appliquaient volontiers la méthode allégorique. Au contraire, les Antiochiens cherchaient avant tout à comprendre les textes dans leurs rapports avec l’histoire -histoire d’Israël, histoire de l’Église, « *histoire des êtres humains avec Dieu* », selon l’expression de BULTMANN, R., *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*, 92 ; et ils privilégiaient ce qu’on a appelé la “méthode littérale” ; en ce sens, on pourrait dire qu’ils sont les précurseurs de l’exégèse

Théodore est exégète avant d'être théologien. C'est toujours à partir du donné biblique qu'il forge les concepts qui lui permettront de développer sa vision de l'histoire, de l'être humain, du salut. Alors que les Alexandrins cherchent surtout à lire dans les textes bibliques leur théologie, les Antiochiens -dont Théodore est très probablement le meilleur représentant- y recherchent d'abord un sens concret, historique, "littéral". Cet effort de rester proche de la "lettre" nous donne non seulement les clefs de son exégèse, mais encore les fondements de toute sa théologie : « *Primo, ce sont les notions bibliques qui gouvernent -ou du moins sont en accord avec- son anthropologie. Et c'est l'anthropologie qui détermine la sotériologie et la christologie de Théodore. Secundo, la formulation même de cette christologie se fonde presque exclusivement sur des images bibliques -demeurer, "bon plaisir", filiation, seigneurie. On ne peut pas dire assez fort que l'expression la plus claire de la doctrine christologique de Théodore ne se trouve pas dans des termes d'abstractions tels que 'phusis', 'hupostasis' et 'ousia' (ou 'prosôpon'), mais plutôt en termes de concepts et d'images tirés de la Bible.* »⁶⁹²

L'anthropologie et la christologie théodorienne

C'est encore la Bible qui est à la source de l'anthropologie de Théodore. Sa manière d'approcher l'être humain n'est pas philosophique, comme celle des Alexandrins qui considéraient l'humanité en général avant de distinguer la personne humaine en particulier. L'anthropologie de Théodore, parce que toujours très concrète, est fondamentalement biblique: « *Cet accent mis sur le fait que l'être humain doit exister en tant qu'UN être humain peut être considéré comme provenant non seulement de l'anthropologie de Théodore en général, mais, plus particulièrement, de son point de vue biblique. Théodore est très peu enclin à parler en termes d'abstractions. Il parle en termes de choses, d'événements et de gens particuliers. Et cette manière littérale de parler peut être considérée comme provenant de sa méthode littérale d'exégèse.* »⁶⁹³

Un exemple significatif de la vision de l'histoire, de l'anthropologie et de la christologie de Théodore nous est donné dans son commentaire sur Jean 17, 11 : « ***Après que le premier être humain eut été créé par Dieu, à cause du péché***⁶⁹⁴, ***il fut rendu coupable de mort avec tous ceux qui sont nés de lui (...). Donc, lorsque notre Seigneur Dieu a voulu détruire (la***

moderne, ce que fait entendre R. Bultmann parlant de « *l'exégèse historique* » de Théodore : *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*, 126.

⁶⁹² GREER, R., *Theodore of Mopsuestia, Exegete and Theologian*, 65.

⁶⁹³ GREER, R., *Theodore of Mopsuestia, Exegete and Theologian*, 54.

⁶⁹⁴ Il faut noter ici que l'interprétation de Théodore ne révèle absolument aucune trace de misogynie ; d'abord, notre interprète mentionne « *l'être humain* » -homme et femme- et, en outre, contrairement à ce qui se fait couramment, il ne dit pas "à cause de la femme", mais bien « ***à cause du péché*** ».

mort), rendre les hommes incorruptibles et les rendre dignes d'un grand honneur, le Principe de tout assuma un seul homme dans lequel habita Dieu le Verbe et il a fait en sorte qu'il accomplisse et supporte tout ce qui convient à un homme en menant une vie absolument pure. Finalement, il accueillit aussi la fin de la vie avec la venue de la mort. Mais après sa résurrection des morts, c'est un homme nouveau, incorruptible, qui est né à une vie nouvelle à la place de la précédente. Et, ayant reçu pleinement le don de l'Esprit, il accomplit avec facilité tout ce qui était requis en ce monde pour notre salut. Et, ayant accueilli ainsi après la résurrection l'immortalité, dans l'union avec le Dieu Verbe, il a été fait Seigneur universel. Puisque nous devons, nous aussi, selon la volonté de notre Seigneur, être faits participants de sa résurrection, il était nécessaire que tous ceux qui avaient reçu, avec la naissance naturelle, la participation à Adam⁶⁹⁵, et qui par conséquent attendaient la sentence de sa mort, naquissent, par une autre naissance, comme le Seigneur, après la mort, à la résurrection, pour qu'ils puissent avoir, eux aussi, part à la vie éternelle. »⁶⁹⁶

Ce passage du *Commentaire sur Jean* méritait d'être cité, car toute la vision qu'a Théodore de l'histoire y est développée. Il la distingue en étapes successives et y voit deux grands moments de l'histoire de l'humanité -et de l'histoire du salut- qu'il appelle en grec « *καταστάσεις* » : les deux « *catastases* ». La première s'étend de la création d'Adam et d'Ève à la venue du Christ dans le monde, et la seconde va de la résurrection du Christ à la Parousie. L'Incarnation est donc à la jointure des deux *catastases*. Ces deux périodes marquent non seulement l'histoire du monde, mais aussi celle du Christ et, par conséquent, celle du croyant. Le baptême⁶⁹⁷ -du Christ et du croyant- représente le moment charnière entre ces deux grands temps de

⁶⁹⁵ Théodore ne mentionne pas Ève : Contrairement à un Tertullien, par exemple, (cf. TERTULLIEN, *De cultu feminarum*, I, 1, 1-2, *La toilette des femmes*, SC 173, Paris 1971, 42), Théodore, dans son œuvre, n'associe pas automatiquement Ève à la sentence de mort, mais, de manière très précise, il mentionne régulièrement et uniquement Adam.

⁶⁹⁶ THÉODORE, (VOSTÉ), 224 : « *Postquam creatus est primus homo a Deo, reus factus est mortis propter peccatum cum omnibus qui ex eo nati sunt.(...) Quando ergo hanc (mortem) Dominus noster Deus voluit solvere, et homines reddere incorruptibiles, eosque dignos facere magno honore, principium omnium assumpsit unum hominem in quo habitavit Deus Verbum, ac fecit ut operaretur et toleraret omnia quae hominem decent, vitam integerrimam ducendo. Postremo demum et finem vitae accepit, interveniente morte. At postquam resurrexit a mortuis, ceu novus homo incorruptibilis natus est in vitam aliam pro priore. Ac toto dono Spiritus accepto, faciliter operatus est omnia quae in hoc mundo ad nostram salutem requirebantur. Et cum ita post resurrectionem recepisset immortalitatem, in conjunctione cum Deo Verbo dominus omnium factus est. Quia vero oportebat ut nos etiam, prout Dominus noster voluit, participes essemus resurrectionis ejus, necesse erat ut qui nativitate naturali receperant participationem cum Adamo, ac propterea etiam sententiam mortis ejus exspectabant, nativitate altera, Domini instar, post mortem nascerentur in resurrectionem, ut et ipsi partem habere possent vitae aeternae. »*

⁶⁹⁷ Cf. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélie catéchétiques*, XIV, 9, (TONNEAU, Raymond, DEVREESSE, R.), Città del Vaticano 1949, 421-422 : L'être humain, « *quand il a été baptisé et qu'il a pris la grâce divine et spirituelle, devient tout autre absolument: il est formé en une nature immortelle de mortelle (qu'elle était)... »*.

l'histoire du salut.⁶⁹⁸ La vie du Christ dans le monde, comme celle du baptisé, est en tension entre ces deux catastases. Cette tension entre un "déjà" et un "pas encore" influence en profondeur toute la christologie, toute l'anthropologie⁶⁹⁹, et *a fortiori* l'exégèse théodoriennes. Ce passage du *Commentaire sur Jean*, tout en retraçant l'histoire du salut, révèle aussi comment Théodore parvient à lire toute sa théologie dans la Bible et comment, pour lui, anthropologie et christologie sont intrinsèquement liées. Cette unité entre l'anthropologie et la christologie se manifeste de manière frappante dans l'une de ses *Homélie catéchétiques* où Théodore, expliquant le sens du baptême et de l'eucharistie, a recours à une image anthropologique inattendue pour interpréter la christologie : « **Le Christ nous a donné dans le saint baptême une naissance nouvelle, et par celle-ci fit de nous son propre corps, sa propre chair, sa progéniture (...) et avec une sorte d'amour d'une mère naturelle, c'est de son corps à lui qu'il prit soin de nous nourrir.** »⁷⁰⁰ Théodore dévoile une dimension authentiquement féminine de l'amour du Christ.⁷⁰¹ Ailleurs, pour illustrer l'unité des deux natures du Christ, il prendra l'exemple de l'unité des deux genres de l'humanité et mentionnera Matthieu 19, 6 : « **C'est pourquoi le Seigneur dit au sujet de l'union de la femme et de l'homme qu'ils ne sont plus deux, mais une seule chair.** »⁷⁰²

Toute sa christologie peut être résumée par ces deux expressions : « **Le Verbe assumant** » et « **l'être humain assumé** ». Dieu le Verbe vient assumer la condition humaine en demeurant dans l'être humain qu'est Jésus. Jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à la mort sur la croix, l'homme Jésus garde l'entière liberté de refuser cette union avec le Dieu Verbe. Autant que l'amour de Dieu qui assume l'être humain, la liberté humaine est de toute première importance pour Théodore. Parce que Dieu assume l'homme jusqu'à la mort, et parce que l'homme Jésus est fait, par sa résurrection, participant de la vie divine, non seulement l'homme Jésus qui est resté uni à Dieu jusqu'au bout, mais aussi tous ceux qui sont unis à lui dans un même amour et une même liberté⁷⁰³, deviennent participants de la vie nouvelle.

⁶⁹⁸ Cf. ABRAMOWSKI, Luise, « Zur Theologie Theodors von Mopsuestia », *ZKG* 72 (1961), 288 : « *Es entspricht Theodors typologischem Denken, dass die beiden Perioden der Heilsgeschichte – unter dem Gesetz und unter dem Evangelium – im Leben Jesu dargestellt werden müssen. Die Taufe ist so wichtig, dass sie den Wendepunkt abgeben muss.* »

⁶⁹⁹ Ce schéma d'une histoire en deux temps strictement distincts, Théodore l'applique dans sa christologie avec un "avant" et un "après" Pâques, et, dans son anthropologie, avec un "avant" et un "après" Pentecôte, dans le sens que ce n'est qu'après Pâques et Pentecôte qu'il devient possible de connaître vraiment le Christ et de participer à la nouvelle création.

⁷⁰⁰ THÉODORE, *Homélie catéchétiques*, XVI, 25, (TONNEAU/DEVREESSE), 575.

⁷⁰¹ Théodore manifestant une sensibilité pour un "visage" féminin du Christ est pleinement intégré dans la tradition religieuse syriaque. À ce sujet, cf. par exemple ASHBROOK HARVEY, Susan, « Women in early Syrian Christianity », in *Images of Women in Antiquity*, London 1983, 288-292.

⁷⁰² THÉODORE, *Ex libris de Incarnatione Filii Dei*, PG 66, 982.

⁷⁰³ À ce sujet, cf. GREER, R., *Theodore of Mopsuestia, Exegete and Theologian*, 51 : « *Theodore's doctrine of man involves the notion that man has the choice of contraries 'discretio contrariorum'. God's grace can act with that choice, but it cannot abolish it. For*

Cette liberté de choix est l'un des éléments essentiels de l'anthropologie théodorienne⁷⁰⁴. Elle est, selon le terme même de Théodore, une « *vertu* »⁷⁰⁵. L'unité entre Dieu et l'être humain -que ce soit Jésus, "l'homme assumé"⁷⁰⁶, ou le baptisé- se réalise dans l'union de la libre volonté humaine et de la grâce divine. La vertu s'accomplit dans une sorte de synergie entre la liberté de choix du croyant et la grâce de Dieu.⁷⁰⁷ Cette vertu, ce pouvoir accordé à tout être humain, lui permet de participer, déjà dans ce monde, dans une certaine mesure, à « *la vie éternelle* ». Dans son commentaire sur Jean 1, 34, Théodore évoque ainsi cette capacité impartie à tout être humain : « *Nous aussi nous sommes régénérés par la puissance de l'Esprit et sommes faits fils de Dieu selon qu'il est dit : 'l'Esprit d'adoption par lequel nous crions Abba, Père'. Le principe de ces choses est ce qui est arrivé dans le Christ incarné, qui a été le premier à naître dans l'Esprit et qui, par la médiation de l'Esprit, a été uni au Monogène dont il a reçu la vraie dignité de l'adoption, et il nous communique le don de l'Esprit, par lequel nous aussi sommes régénérés et comptés parmi les fils, selon la mesure de vertu de chacun.* »⁷⁰⁸

Un autre passage du Commentaire de Théodore nous fera mieux comprendre encore ce qu'il veut exprimer avec ce terme de vertu : Dans son exégèse de Jean 15, Théodore expose comment le Christ, par la parabole de la vigne, donne un enseignement sur « *l'amour qui est la première vertu* »⁷⁰⁹. Notre interprète fait dire au Christ : « *Vous êtes pour moi comme les sarments, puisque vous avez reçu l'union avec moi par la régénération de l'Esprit (...). Ainsi, vous aussi, puisque vous avez part à mon amour, vous produisez nécessairement un fruit très fécond de vertu, en produisant des biens spirituels grâce à la fécondité de l'Esprit ; cependant, si vous vous détachez de mon amour, vous serez indubitablement privés de toutes les vertus. (...) Le Père, qui sonde l'esprit de chacun, prend soin (comme le vigneron) de ceux que, dans son amour, il distingue comme étant liés à moi, leur donnant l'abondance des biens de l'Esprit ; ceux, au contraire,*

without the freedom of choice, the freedom of perfect service is impossible. Grace and freedom are, therefore, two sides of the same coin. »

⁷⁰⁴ ZINCONI, Sergio, *Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno* (Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto), Roma 1988, 63 : « *Gli antiocheni hanno cura di salvaguardare, in armonico equilibrio con il riconoscimento della fondamentale priorità della grazia di Dio, la libertà del volere umano e della conseguente scelta fra bene e male in campo morale* ».

⁷⁰⁵ HAMMAN, Adalbert G., *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*, Paris 1990, 67 : « *Vertu n'a pas le sens atténué actuel, mais signifie la bravoure, la mise en œuvre de toutes les énergies* ».

⁷⁰⁶ GREER, R., *Theodore of Mopsuestia, Exegete and Theologian*, 145, observe que Théodore, dans son commentaire de Jean 10, 30 accorde cette vertu au Christ : « *The unity between God and man is here the perfect union of free will and grace, of virtus.* »

⁷⁰⁷ Cf. ZINCONI, S., *Studi sulla visione dell'uomo*, 75.

⁷⁰⁸ THÉODORE, (VOSTÉ) 33.

GREER, R., *Theodore of Mopsuestia*, 136-137, commente ainsi ce passage : « *Theodore describes redemption as in some sense dependent upon the power or virtus of the person to be saved. Again freedom of will is seen to be of prime importance for Theodore.* »

⁷⁰⁹ THÉODORE, (VOSTÉ) 201 : « *prima virtus* ».

*qu'il voit détachés de mon amour*⁷¹⁰, il les garde pour le jugement dernier. -Ainsi, (le Christ) leur montre qu'ils doivent l'aimer avec une grande sollicitude ; avant tout parce que, adhérant à lui spirituellement, il faut qu'ils aient un esprit digne de l'union avec lui ; ensuite, parce que, étant très proches de lui, ils porteront des fruits abondants ; enfin, ils seront pour Dieu un motif de grande gloire, parce que, admirant leur vertu, les hommes admireront aussi celui qui est la cause d'une telle vertu. »⁷¹¹

Ainsi, la vertu, terme clef de l'anthropologie de Théodore, est un don de l'Esprit qui croît avec la personne qui cherche à s'attacher toujours plus au Christ ; ce terme recèle donc toute une dynamique de croissance et de vie. Chez Théodore, comme chez les Antiochiens en général, il n'y a pas de tension entre la liberté de choix propre à l'être humain et sa croissance dans la vertu sous l'impulsion de l'Esprit, car « *les Antiochiens ont le souci de sauvegarder, dans un équilibre harmonieux avec la reconnaissance de la priorité fondamentale de la grâce de Dieu, la liberté du vouloir humain et du choix qui s'en suit entre le bien et le mal (...), donnant à la liberté une signification plus ample, projetée dans l'ordre du salut.* »⁷¹²

L'humanité à la lumière du Christ

Deux aspects de l'anthropologie théodorienne s'imposent : D'abord, elle est toute sous-tendue par une théologie essentiellement inspirée de la Bible. Ensuite, parce que résolument trinitaire et christocentrique, elle est très profondément positive à l'égard de l'être humain, homme et femme. Par exemple, dans sa compréhension de la création de l'humanité (Genèse 2, 7-22), Théodore se laisse inspirer par la théologie trinitaire et va jusqu'à comparer le Fils à l'homme et l'Esprit à la femme, liant ainsi l'humanité, dans sa manière d'être en relation en tant qu'homme et femme, à la communion trinitaire,⁷¹³ et manifestant encore une fois combien son anthropologie est résolument enracinée dans la théologie. Cette interprétation frappe aussi par la dignité immense que Théodore attribue à l'être humain, homme et femme. Quant à son exégèse de ce qu'on a coutume d'appeler "la chute", (à partir de Genèse 2, 16 jusqu'à Genèse 3, 23), elle est un merveilleux exemple d'une anthropologie foncièrement éclairée par la christologie : Le Christ, par « **le deuxième bois** », le bois de la croix, vient rendre la vie à l'humanité qui avait trouvé la mort par « **le premier bois** », le bois de l'arbre de la connaissance du

⁷¹⁰ En grec : « *διάθεσις* » et en latin : « *amor* ».

⁷¹¹ THÉODORE, (VOSTÉ), 201-202, et (DEVREESSE), 396.

⁷¹² ZINCONI, S., *Studi sulla visione dell'uomo*, 63.

⁷¹³ DEVREESSE, R., *Essai sur Théodore de Mopsueste*, 14-15 : « *Poussant plus loin, Théodore, pour mieux faire entendre ce que peut saisir notre esprit de la procession des personnes divines et pourquoi celle-ci est appelée Fils, celle-là Esprit, invoquait à titre d'exemple, la manière différente dont usa le créateur pour amener à l'existence Adam et Ève.* »

bonheur et du malheur.⁷¹⁴ Contrairement à un Tertullien, par exemple,⁷¹⁵ Théodore, n'accable pas Ève et toutes les femmes à sa suite d'être coupables de la mort, et cela d'autant plus que, « **par le deuxième bois** », l'immortalité a été donnée à tout le genre humain : Il parvient à intégrer l'épisode de l'arbre dans le cadre plus vaste de l'histoire du salut, une histoire -une fois pour toutes- renouvelée par la croix du Christ et par sa résurrection,⁷¹⁶ ce qui signifie un renouvellement définitif de toute l'humanité.⁷¹⁷ En outre, on ne trouve chez lui aucune culpabilisation d'Ève qui aurait pour conséquence un jugement définitif sur tout le genre féminin, comme l'a fait Tertullien et d'autres Pères occidentaux à sa suite. Pour Théodore, non seulement « *la sentence de Dieu contre ce sexe-là* »⁷¹⁸ a été abolie par le Christ, mais, en outre, dans son explication de la faute commune à toute l'humanité, il ne se réfère pas à Ève seulement, mais d'abord à « **Adam, le père commun, qui, (...) à cause de son ingratitude et de son péché, fut chassé du paradis.** »⁷¹⁹

Théodore, toujours très fidèle au courant anthropologique christocentrique, parvient, jusque dans son interprétation des textes de la Genèse, à voir l'humanité, homme et femme, dans la perspective du salut en Christ. Il ne laisse pas s'immiscer dans son exégèse l'idée d'un ordre de la création immuable⁷²⁰, un ordre qui mettrait définitivement la femme dans une position ontologiquement inférieure par rapport à l'homme. Il lit le récit du péché d'Adam et d'Ève⁷²¹ à la lumière de la rédemption accomplie par le Christ et, par conséquent, il n'accable pas le genre féminin de la faute originelle et de ses conséquences.⁷²² Si elle a pesé sur toute la première "catastase", elle a toutefois perdu son "aiguillon" avec la venue de la

⁷¹⁴ Cf. DEVREESSE, R., *Essai sur Théodore de Mopsueste*, 22.

⁷¹⁵ TERTULLIEN, *De cultu feminarum*, I, 1, 1-2, *La toilette des femmes*, SC 173, 42-45 : « (...) Et tu ignores qu'Ève, c'est toi ? Elle vit en ce monde, la sentence de Dieu contre ce sexe-là. (...) C'est toi la porte du diable. C'est toi qui as brisé le sceau de l'Arbre. (...) C'est ton salaire, la mort, qui a valu la mort même au Fils de Dieu ».

⁷¹⁶ Cf. THÉODORE, *Homélie catéchétiques*, III, 9, (TONNEAU/DEVREESSE), 65 : « (...) lui d'abord, par la résurrection d'entre les morts, fut renouvelé et transformé en une vie nouvelle merveilleuse ; (...) aussi il a renouvelé toutes les créatures et les a amenées à une autre catastase excellente. »

⁷¹⁷ Cf. THÉODORE, *Homélie catéchétiques*, I, 4, (TONNEAU/DEVREESSE), 9 : « Même si nous sommes encore sur terre, nous sommes autant que possible fixés en des mœurs célestes (...). Ceux qui vont s'approcher de ces mystères redoutables, la grâce de Dieu maintenant les a appelés : ils vont (...) devenir complètement autres et acquérir une grande variété de vertus par le don de la grâce divine qu'ils vont recevoir. (...) Ils ne seront plus estimés la part d'Adam, mais du Christ ; et ce ne sera plus Adam qu'ils appelleront leur tête, mais le Christ qui les a renouvelés ».

⁷¹⁸ TERTULLIEN, *De cultu feminarum*, I, 1, 1, *La toilette des femmes*, SC 173, 42 : « ...sententia Dei super sexum istum... ».

⁷¹⁹ THÉODORE, *Homélie catéchétiques*, I, 5, (TONNEAU/DEVREESSE), 9.

⁷²⁰ Cette idée sous-jacente à 1 Co. 11, 8-9 ou à 1 Tim. 2, 13 et qui a été reprise par bien des théologiens jusqu'à nos jours.

⁷²¹ THÉODORE mentionne le plus souvent Adam quand il évoque le péché ; cf. par exemple, *Homélie catéchétiques*, V, 17 : « (...) Adam qui introduisit le péché dans le monde ».

⁷²² Théodore ne se situe absolument pas dans ce "courant" qu'on peut remonter, à travers toute l'histoire de l'Église, jusqu'à 1 Tim. 2, 14 !

deuxième : L'incarnation du Christ renouvelle intégralement l'humanité, sa mort et sa résurrection la font déjà participer à la nouvelle création.⁷²³ De plus, Théodore ne situe pas la tendance au péché dans la nature, mais dans la volonté de l'être humain.⁷²⁴ Il ouvre ainsi un espace de liberté à l'intérieur duquel la volonté humaine peut collaborer avec la grâce divine. Avec tous les Pères orientaux de son temps, Théodore se meut « *sur le terrain d'un optimisme affirmé par rapport à la création qui est absolument inconciliable avec le pessimisme dû au péché originel augustinien.* »⁷²⁵ Une telle approche nous étonne et nous interpelle, nous qui sommes déterminés par une longue tradition de « *pessimisme* », une tradition véhiculant l'idée plus ou moins trouble que le Christ n'aurait pas encore réellement libéré l'humanité du « *péché originel* ». ⁷²⁶

Un passage de la *1^e Homélie catéchétique sur le baptême* évoque l'histoire du salut de « *tout le genre humain* »⁷²⁷ dans la perspective christologique : « *Celui qui est vraiment notre auteur et notre maître, celui qui nous fit lorsque nous n'existions pas et qui de ses propres mains forma de terre notre corps et de sa propre opération insuffla notre âme qui n'existait pas, il lui plut de montrer envers ses œuvres une providence appropriée (...), elles qui furent perdues par la malice de l'usurpateur, de ne le laisser absolument pas jusqu'à la fin nous nuire ; d'abolir nos péchés et notre ingratitude envers lui. Et par sa grâce il voulut amender notre état. C'est ainsi qu'il assuma l'un de nous (...). Il le montra supérieur à la malice de Satan (...). Il ressuscita alors d'entre les morts Notre-Seigneur le Christ, le fit immortel et immuable et le fit monter au ciel. Dès lors il proposa pour tout le genre humain la jouissance des dons, en sorte qu'il ne restât plus au démon même la moindre occasion de nous nuire.* »⁷²⁸

Trois termes pourraient résumer la théologie et l'anthropologie de Théodore ; ils apparaissent très souvent dans son *Commentaire sur Jean*, comme dans toute son œuvre : D'abord, « *l'amour* », qui exprime la sollicitude fondamentale que Dieu a pour l'être humain, du commencement de la première catastase à l'achèvement de la deuxième, ensuite, « *la*

⁷²³ THÉODORE, *Ex libro ad baptizandos*, PG 66, 1015-1016, écrit à partir de 1 Co. 15, 57 : « (...) *istorum causam fuisse nobis dicens Deum, qui contra omnes adversarios nobis dedit victoriam, sive mortis, sive peccati, sive cujuscunque hinc nascendi mali ; qui Dominum nostrum Jesum Christum pro nobis hominem sumens, et ipsum per resurrectionem de mortuis ad meliorem transtulit finem, et in dextera sua sedere fecit et nobis ad eum donavit communionem.* » Cf. à ce sujet, ZINCONI, S., *Studi sulla visione dell'uomo*, 25.

⁷²⁴ Cf. GROSS, Julius, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, München / Basel 1960, 201.

⁷²⁵ GROSS, J., *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, 205.

⁷²⁶ À ce sujet, cf. THÉODORE, *Ex libro contra defensores peccati originalis*, PG 66, 1005-1012, et pour un approfondissement de cette problématique, cf. GROSS, J., *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, particulièrement le chapitre sur Théodore de Mopsueste, 190-205, ainsi que KELLY, John, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris 1968, 384-386 et 406-407.

⁷²⁷ THÉODORE, *Homélie catéchétique*, XII, 20, (TONNEAU/DEVREESE), 355.

⁷²⁸ THÉODORE, *Homélie catéchétique*, XII, 20, (TONNEAU/DEVREESE), 355.

vertu », qui évoque la capacité accordée par Dieu à l'être humain d'accueillir cet amour, d'y répondre avec une sollicitude semblable, et de choisir librement la volonté de Dieu ; enfin, avec le concept de « *familiarité* », Théodore cherche à exprimer la communion de vie qui naît de la rencontre entre le Dieu trine et la personne humaine. La personne qui vit dans cette familiarité⁷²⁹ devient, par l'Esprit, enfant du Père, frère ou sœur du Christ ; elle revêt cette identité nouvelle évoquée, entre autres, par Ephésiens 2, 14-22. Les Pères ont souvent eu recours à ces trois concepts, mais Théodore leur donne une nuance personnelle. Dans son commentaire des événements de Béthanie, nous verrons l'usage qu'il en fait, et tout particulièrement dans son interprétation des rencontres entre le Christ et les deux sœurs de Lazare.

À travers ces trois termes significatifs de l'anthropologie de Théodore, nous pourrions découvrir à quel point il unit entièrement la femme et l'homme dans sa vision de l'humanité. Par exemple, dès les premières lignes de son commentaire sur Marthe et Marie, il s'empresse de parler de « *la vertu des femmes* »⁷³⁰, une formule frappante, voire paradoxale, si on la replace dans son contexte culturel pour lequel ces deux termes s'excluaient mutuellement : La vertu, en grec "*aretè*", en latin "*virtus*", y évoquait en effet la virilité. Dans la pensée antique qui a influencé celle de l'Église primitive, était virile la personne qui avait de grandes capacités spirituelles.⁷³¹ Les qualités de la virilité symbolisaient le domaine du spirituel, les connotations féminines la faiblesse de la chair. Le but, pour l'homme comme pour la femme, était donc de grandir spirituellement jusqu'à devenir « *homme parfait* » (Eph. 4, 13). Était considérée comme "vertueuse" la femme qui avait réussi à se libérer de défauts prétendument "féminins" et à acquérir des qualités passant pour "viriles" : « *Il est vrai qu'elle avait dépassé la mesure de son sexe et acquis une mentalité virile ou plutôt céleste* », peut-on lire, par exemple, dans la *Vie de sainte Mélanie*.⁷³² La langue -ici à travers le terme de "vertu"- révèle tout un état d'esprit, voire tout un état de fait, qui a influencé jusque dans leur inconscient des générations d'hommes et de femmes imprégnées par la civilisation gréco-romaine.⁷³³ Par conséquent, quand Théodore associe la vertu à la féminité, il opère simultanément un changement profond de mentalité, auquel nous devons être attentifs, car il peut nous être imperceptible, à nous qui vivons dans un contexte socio-culturel très différent : Il ne fait pas sortir la femme des limites de son sexe, mais il fait entrer les qualités "viriles" à l'intérieur

⁷²⁹ Cf. par exemple, THÉODORE sur Jean 10, 14-15, « *Je connais les miens et les miens me connaissent, comme le Père me connaît et je connais le Père* », (VOSTÉ) 144-145, où il développe comment chaque personne vit différemment cette "familiarité", selon qui elle est, selon son identité propre.

⁷³⁰ THÉODORE, (DEVREESSE), 357, et (VOSTÉ), 156.

⁷³¹ Cf. à ce sujet, JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles*, 241-251, le chapitre intitulé *L'idéal de la « femme virile »*.

⁷³² Cf. *Vie de sainte Mélanie*, 39, SC 90, Paris 1962, 203.

⁷³³ Pour plus de précisions, voir, entre autres, l'article de VOGT, Kari, « "Männlichwerden" – Aspekte einer urchristlichen Anthropologie », *Concilium* 6 (1985), 434-442, ou l'étude de ASPEGREN, Kerstin, *The Male Woman – A Feminine Ideal in the Early Church*, Uppsala 1990.

de ces limites, reconnaissant ainsi à la femme, comme à l'homme, les qualités qui sont celles du « *nouvel être humain* »⁷³⁴ en Christ. En d'autres mots, il n'infériorise pas la femme par rapport à l'homme : Elle n'a pas plus besoin que lui de « *dépasser la mesure de son sexe* » pour être un être humain à part entière.

Pour donner une dernière touche à cette brève évocation de notre commentateur de Jean, il n'y a pas plus approprié que ce qu'en a dit Robert Devreesse, lui qui a consacré une bonne partie de sa vie à Théodore et à son *Commentaire sur Jean* : « *Défendant l'originalité des Écritures dans un temps où leur substance risquait d'être énervée par un allégorisme dissolvant (...), Théodore s'est cru obligé de revendiquer âprement les droits primordiaux du sens littéral, caution indispensable d'authentique interprétation. Dans un milieu qui subissait les influences délétères de l'arianisme et son effort pour amoindrir la divinité du Fils éternel de Dieu, son Verbe inséparable de Lui, où, d'autre part, l'humanité parfaite du Christ se trouvait défigurée par les spéculations d'Apollinaire et la complaisance de ses dupes, où, enfin, la dignité et l'action de l'Esprit Saint étaient amoindries, Théodore a mené, du début à la fin de sa carrière, un rude combat pour la foi de Nicée. Formé aux disciplines d'une école sévère, préparé aux embûches par des maîtres qui n'avaient jamais renoncé au triomphe de la vérité malgré la persécution déchaînée contre eux (...), soutenu par la plus délicate des affections, ne sachant que l'Écriture et volontiers dédaigneux de toute autre science, Théodore a opposé aux erreurs et aux malencontreuses tendances de son époque un corps de doctrine, une construction d'ensemble dont les assises robustes et l'originale grandeur arrêtent l'attention : Dieu et l'homme, lien de la création et centre du plan divin ; le Christ pour l'homme ; l'Esprit Saint guide, soutien et force de l'homme.* »⁷³⁵

Marthe et Marie dans le Commentaire sur Jean 11, 1-42

Jean 11, 1 / La "vertu" des femmes

« *Quelqu'un était malade, Lazare de Béthanie, le frère de Marie et de Marthe. Si l'Évangéliste avait voulu relater seulement le miracle, il aurait dit succinctement : Quelqu'un était malade, du nom de Lazare, et après sa*

⁷³⁴ Cf. Eph. 2, 13-16.

⁷³⁵ DEVREESSE, R., *Essai*, 278-279.

mort, Jésus l'a ressuscité. Mais on ne l'aurait pas cru s'il n'avait pas relaté exactement tout ce qui s'est passé. C'est pourquoi il rapporte toute l'histoire très précisément. Il indique donc de quel village il était, et de qui il était le frère. »⁷³⁶

D'emblée, suivant en cela de très près le texte de l'Évangile, Théodore met au premier plan les deux femmes de Béthanie.⁷³⁷ Contrairement à la coutume du monde antique, notre interprète ne présente pas Marthe et Marie comme étant les sœurs de Lazare, mais il définit Lazare, le chef de famille traditionnel, par rapport aux deux femmes, et avec plus de détermination encore que l'Évangéliste: « *Quelqu'un donc était malade, Lazare de Béthanie, le frère de Marie et de Marthe* ». Pour Théodore, il est clair tout de suite que ces deux femmes ont une très grande signification ; dès les premières phrases de son commentaire, toute la lumière est projetée sur elles, leur donnant la priorité. Notre commentateur pense que, pour l'Évangéliste aussi, Marie et Marthe sont de toute première importance ; il en donne quelques indices : Si Jean n'avait eu que l'intention de rapporter le miracle de la résurrection de Lazare, il l'aurait fait beaucoup plus succinctement. En outre, en mentionnant dès le premier verset Marie et Marthe de Béthanie, Jean a en tout cas un premier but, celui d'étayer la crédibilité du miracle avec des précisions historiques : « *en indiquant le village d'où était (Lazare), et de qui il était le frère...* ». Théodore relève la signification des données historiques au sein desquelles a lieu l'histoire du salut.

*« Mais l'Évangéliste ne veut pas seulement relater le miracle. En effet, sachant que beaucoup d'autres faits seront utiles à ceux qui liront son livre, il écrit tout avec ordre. Avant tout, le souvenir des femmes sert à enseigner la vertu. C'est pourquoi nous voyons l'Évangéliste décrire avec soin leurs faits et gestes. C'est pour cette raison qu'il a dit ici premièrement : (v. 2) C'est elle qui l'a oint avec l'huile parfumée ; et, c'est pour cette raison qu'il a dit ensuite : (v. 5) Jésus les aimait. C'est donc à apporter la preuve de la modestie des femmes que servait ce miracle. De plus, leur foi et leur chasteté sont révélées très nettement par les paroles que ces femmes ont dites à notre Seigneur avant et après la mort de Lazare. L'Évangéliste, par conséquent, a pensé que tout cela devait être dit intégralement (...). Il relate donc le miracle selon l'ordre historique, sachant que ses paroles seront d'une grande utilité, que cette histoire est riche d'un profond enseignement. »*⁷³⁸

Étonnamment, "l'Interprète", pourtant très attaché à l'ordre chronologique, mentionne déjà ici le verset 5 : « *Jésus les aimait.* ». Ce verset 5, placé en exergue par Théodore, est en fait la clef d'interprétation de tout ce qu'il veut

⁷³⁶ THÉODORE, (VOSTÉ) 156.

⁷³⁷ BULTMANN, R., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1968, 301, observe aussi dans le texte de Jean une mise en avant de Marthe et de Marie qui deviennent plus importantes que Lazare : « *Dadurch ist die Person des Lazarus in den Hintergrund gedrängt und sind die Schwestern zu den Hauptpersonen gemacht worden.* »

⁷³⁸ THÉODORE, (VOSTÉ), 156.

dire de Marthe et de Marie. Dans ce verset 5, il discerne toute l'histoire du salut, c'est-à-dire l'histoire de l'amour de Dieu pour l'humanité : « *Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ est venu* »⁷³⁹ pour la délivrer du péché et lui donner la vie. Marthe et Marie, parce qu'elles croient en cet amour, ont déjà reçu la grâce de ne plus être totalement asservies au péché. Le Christ, dans son amour pour elles, leur communique la force de l'Esprit qu'il a reçu à son baptême, cette vertu qui leur permet de participer déjà, dans leur fragilité humaine, à la vie dans l'Esprit.⁷⁴⁰ C'est lui qui fait croître et qui maintient cette vie⁷⁴¹, cette vie qui se manifestera à travers « *la vertu* ». Théodore, un peu plus loin dans son Commentaire, fera dire à Jésus : « *Puisque vous avez part à mon amour, vous produisez nécessairement un fruit très fécond de vertu* »⁷⁴². C'est pour apporter la preuve de « *la vertu* » de Marthe et de Marie que Théodore rappelle ici déjà que « *Jésus les aimait* ». Pour Théodore, le plus grand « *fruit de vertu* », c'est l'amour⁷⁴³, cet amour dont va faire preuve Marie dans son acte de l'onction. Voilà pourquoi, selon Théodore, l'Évangéliste décrit avec tant de soin les actes et les paroles des deux femmes. Ils irradiant la vertu, une vertu communicative, une vertu qui recèle la vie et l'amour.

Selon Théodore, le but principal visé par l'Évangéliste, en relatant avec un grand souci de l'histoire tous les actes et les paroles de Marthe et de Marie, c'est que son récit soit d'« *utilité* »⁷⁴⁴. Pour que l'évangile soit « *utile* », c'est-à-dire qu'il fasse grandir spirituellement les personnes qui le recevront et qu'il puisse les aider dans leur propre vie, l'Évangéliste -selon Théodore- doit leur révéler très précisément qui sont les deux femmes de Béthanie : « *Il rappelle aussi la vertu des femmes pour notre utilité* »⁷⁴⁵, dit Théodore dans un fragment grec. Son argumentation est inattendue : Jean relate la résurrection de Lazare dans le but de faire connaître aux membres de l'Église, à chaque nouvelle génération, pour leur « *utilité* », qui étaient les sœurs de Lazare : « *La vertu des femmes* », voilà ce qui sera le plus profitable pour faire connaître l'évangile, pour révéler et transmettre la puissance vivifiante de la foi. Théodore présente donc des femmes aimées

⁷³⁹ THÉODORE sur Jean 1, 29, (VOSTÉ), 29.

⁷⁴⁰ Cf. THÉODORE sur Jean 6, 50-58, (VOSTÉ), 105-107.

⁷⁴¹ Cf. THÉODORE, (VOSTÉ), 105.

⁷⁴² THÉODORE, (VOSTÉ), 201.

⁷⁴³ Cf. THÉODORE, (VOSTÉ), 201.

⁷⁴⁴ L'utilité, « *ὠφέλεια* », est une notion importante pour Théodore ; on retrouve ce concept tout au long de son commentaire, par exemple dans son explication de Jean 14, 11 : « *C'est par utilité pour les humains que j'ai accompli toutes mes œuvres, pour qu'elles les convainquent de ce qui leur a été dit* » ; ou encore dans son explication de Jean 18, 6 : « *Il a accueilli spontanément la passion pour l'utilité de tous les êtres humains.* » À la suite du Christ, sous l'impulsion de l'Esprit, les croyants peuvent aussi être « utiles » ; on le voit dans l'explication que Théodore donne de Jean 7, 39 : « *De même les Apôtres, eux aussi, après avoir reçu l'Esprit - grâce au don accueilli - furent d'une grande utilité pour beaucoup d'autres personnes* ». Les personnes et les événements historiques deviennent « utiles » dans la mesure où -avec la vertu de l'Esprit- ils s'intègrent à l'histoire du salut et conduisent ainsi d'autres personnes à la foi, les faisant participer, elles aussi, au salut.

⁷⁴⁵ THÉODORE, (DEVREESSE), 357 : « *Μέμνηται δὲ καὶ τῆς τῶν γυναικῶν ἀρετῆς πρὸς ἡμετέραν ὠφέλειαν* ».

par Jésus, c'est-à-dire qu'elles ont reçu de lui, par son amour, la vertu, cette puissance de la foi qui développe en elles de nombreuses qualités. En découvrant les qualités des deux femmes mises en lumière par l'Évangéliste, les personnes qui liront les événements de Béthanie seront stimulées, à leur tour, dans leur propre relation avec le Christ ; ils leur seront donc « **d'une grande utilité** ». ⁷⁴⁶ Il est intéressant de remarquer ici que, pour Théodore, les Apôtres ne seront « **utiles** » qu'après avoir reçu l'Esprit Saint, ⁷⁴⁷ tandis que Marthe et Marie sont déjà « **utiles** » avant Pentecôte. Ce détail a d'autant plus de poids que Théodore a une vue stricte de la chronologie historique et que, par conséquent, pour lui, il y a réellement un "avant-Pentecôte" et un "après-Pentecôte" déterminants. Ici, pourtant, il se laisse "déranger" dans sa théologie par le texte de Jean, et il va même jusqu'à suggérer une question étonnante : -Sans les personnes de Marthe et de Marie, quelle aurait été « **l'utilité** » réelle de la résurrection de Lazare ?.. C'est leur manière à elles de vivre ces événements, ainsi que leur relation avec le Christ, qui permet à l'événement de la résurrection de porter réellement du fruit. Théodore constate chez les deux femmes de Béthanie, même si elles sont "seulement" des croyantes d'avant Pentecôte, une très grande utilité pour édifier la foi, déjà avant, mais aussi et surtout après Pentecôte.

Théodore, dès les premières phrases de son commentaire des premiers versets de Jean 11, mentionne avec soin en quoi se manifeste « **la vertu des femmes** ». La « **vertu** » de Marie et de Marthe, c'est-à-dire leur capacité à vivre réellement leur foi au Christ, est créatrice dans le sens qu'elle suscite la foi -et la vie dans la foi- chez les autres. Elles deviennent ainsi actuelles dans la vie de chaque nouvelle génération de lectrices et lecteurs de l'évangile. Théodore, de toute évidence, accorde à ces deux femmes une priorité indiscutable. Avec elles, il veut « **apporter la preuve** » ⁷⁴⁸ que les femmes, aimées par Jésus, sont rendues capables de faire rayonner avec force la foi, « **à leur manière** » ⁷⁴⁹, en tout ce qu'elles disent et font. « **Leurs faits et gestes** » ⁷⁵⁰ communiquent et suscitent l'amour. Ils ne restent pas sans effet. Il lit chez Jean une volonté de rappeler « **le souvenir des femmes** » pour « **enseigner la vertu** », et dénote, avec son exégèse, son désaccord avec une tradition qui se base avant tout sur des passages d'épîtres, plutôt que sur l'évangile, pour écarter les femmes de l'enseignement. En effet son exégèse contredit résolument, par exemple, les préceptes des *Constitutions apostoliques* qui avaient cours dans les milieux

⁷⁴⁶ THÉODORE, (VOSTÉ), 156.

⁷⁴⁷ Cf. son commentaire de Jean 7, 39.

⁷⁴⁸ THÉODORE, (VOSTÉ), 156 : « *Ad probandam enim modestiam mulierum, etiam hoc signum inserviebat* », et, quelques lignes plus loin : « *Ergo hanc Mariae actionem narrat probantem ejusdem magnam dilectionem erga Dominum nostrum...* ».

⁷⁴⁹ THÉODORE, (VOSTÉ), 156 : « *videmus eum accurate describere earum modos* ».

⁷⁵⁰ THÉODORE, (VOSTÉ), 156 : « *videmus eum accurate describere earum modos* ». Pour Théodore, Jean relate avec une grande précision chaque parole, chaque acte de Marthe et de Marie, car chacun est d'une importance considérable.

ecclésiastiques de son temps,⁷⁵¹ préceptes fondés sur 1 Timothée 2, 12, ou encore 1 Corinthiens 14, 34 ou 11, 3 : « *Aux femmes nous ne permettons donc pas d'enseigner dans l'Église, mais seulement de prier et d'écouter les docteurs. En effet quand notre docteur et Seigneur Jésus, le Christ, nous a envoyés, nous les douze, instruire le peuple et les nations, il n'a nullement envoyé des femmes pour la prédication, bien qu'elles n'aient pas manqué ; car étaient avec nous la Mère du Seigneur et ses sœurs et encore Marie de Magdala, Marie mère de Jacques, Marthe et Marie, les sœurs de Lazare, Salomé et quelques autres ; car s'il avait été nécessaire que des femmes enseignent, lui le premier leur aurait ordonné d'instruire le peuple avec nous ; car si l'homme est la tête de la femme, il n'est pas juste que le reste du corps dirige la tête.* »⁷⁵² Avec son exégèse de Jean, Théodore révèle son intention de réhabiliter la femme et de donner les preuves de sa valeur indiscutable dans la vie de l'Église. Il le fera tout au long de son exégèse, de toutes les manières possibles.

Il est frappant de constater, par exemple, à quel point "l'Interprète", comme à dessein, utilise pour présenter Marthe et Marie de nombreux termes qui sont également ceux de la Première Épître à Timothée dans son exhortation aux femmes. Il dit par exemple de Marie et de Marthe qu'elles étaient « *pieuses* »⁷⁵³, une qualité demandée aux femmes par 1 Timothée 2, 10 ; il rappelle également leur « *modestie* »⁷⁵⁴, leur « *foi* »⁷⁵⁵, leur « *chasteté* »⁷⁵⁶, autant de vertus attendues des femmes dans l'exhortation de 1 Timothée 2, 9-15. Parlant plus précisément de Marie, Théodore, dans un fragment grec, cite encore deux autres qualités exigées particulièrement des femmes par cette 1^e Épître à Timothée : « *l'amour* »⁷⁵⁷ et « *la soumission* »⁷⁵⁸. En reprenant tout le catalogue des vertus demandées aux femmes par 1 Timothée 2, 9-15, notre interprète avait certainement l'intention de signaler que Marthe et Marie, pour leur part, étaient des femmes qui vivaient dans leur intégralité et leur profondeur les exigences de la foi voulues par cette Épître pastorale, mais d'une manière toute particulière : Par exemple, il faut noter d'emblée que chez Théodore, contrairement à ce que pourraient soupçonner à juste titre bien des féministes, l'humilité -comme « *la modestie* », voire « *la soumission* »- ne sert pas à humilier et à soumettre la femme selon un système patriarcal qui peut se référer à 1 Timothée 2, 9-15. Tout à l'opposé, elle est une « *vertu* », c'est-à-dire une puissance qui fait grandir la femme dans la foi et lui permet de s'accomplir dans l'amour à sa mesure à elle. Dans ce sens, Théodore

⁷⁵¹ Cf. METZGER, Marcel, *introduction aux Constitutions apostoliques*, SC 320, Paris 1985, 54-62.

⁷⁵² *Constitutions apostoliques*, III, 6, 1-2, SC 329, 133.

⁷⁵³ THÉODORE, (DEVREESSE), 357 : « *θεοσεβείς* » ; cf. aussi 1 Tim. 2, 10.

⁷⁵⁴ THÉODORE, (VOSTÉ), 156 : « *Ad probandam enim modestiam mulierum...* ». Cette modestie est une qualité réclamée aux femmes par 1 Tim. 2, 9-10.

⁷⁵⁵ THÉODORE, (VOSTÉ), 156 ; cf. aussi 1 Tim. 2, 15.

⁷⁵⁶ THÉODORE, (VOSTÉ), 156 : « *...fides earum et castitas accurate revelatur.* » Cette chasteté est probablement un équivalent latin de la « *σωφροσύνη* » ; cf. 1 Tim. 2, 9 et 15.

⁷⁵⁷ THÉODORE, (DEVREESSE), 357 ; cf. 1 Tim. 2, 15.

⁷⁵⁸ THÉODORE, (DEVREESSE), 357 : « *ὑποταγή* » ; cf. 1 Tim. 2, 11.

tient à apporter la preuve, de manière paradoxale, que les femmes peuvent même être valorisées par leur humilité, car, au contraire de l'argumentation qui est celle de 1 Timothée, "l'Interprète" ne parle d'humilité et de soumission de la femme que vis-à-vis de Dieu, jamais par rapport à un homme.⁷⁵⁹

Jean 11, 2 / « Beaucoup d'amour et de soumission »

Alors qu'il interprétait le premier verset de Jean 11, Théodore avait été d'accord de se laisser bousculer dans sa chronologie en concédant une « *utilité* » aux femmes déjà avant Pentecôte. Avec le deuxième verset qui explique que Marie est celle qui a oint le Seigneur, notre interprète se laisse une fois encore remettre en question : Pourquoi Jean, qu'il considère comme l'Évangéliste qui rapporte les faits avec la plus grande précision historique,⁷⁶⁰ rompt-il ici la chronologie des événements de Béthanie en mentionnant déjà au deuxième verset le geste que Marie n'accomplira qu'après la résurrection de Lazare ? Cette fois aussi, comme il l'a déjà fait pour le premier verset, Théodore interprétera l'intention de Jean dans le sens de donner la priorité aux femmes, à tout ce qu'elles sont, à ce qu'elles peuvent dire et faire. Selon l'interprétation théodorienne du premier verset, dans un premier temps, les femmes sont immédiatement mentionnées par l'Évangéliste pour donner un cadre historique et crédible au récit du miracle, puis pour lui donner tout son sens dans l'histoire du salut. Dans un second temps, notre exégète poursuit son exégèse "féministe" jusqu'à affirmer qu'en fait, c'est le « *signe* », le miracle, qui sert de cadre pour mettre en évidence les qualités des femmes !

Théodore va encore plus loin dans son explication: Si Jean mentionne maintenant déjà, au verset 2, l'événement de l'onction qui, en réalité, n'aura lieu qu'après la résurrection de Lazare, c'est pour donner toute leur importance à cet événement et à la femme qui a oint Jésus : « *(L'Évangéliste) précise que c'était cette Marie qui a oint les pieds de Jésus et les a essuyés avec ses cheveux, montrant clairement sa volonté d'exposer en substance la vertu des femmes. Il rapporte donc cet acte de Marie qui prouve son grand amour⁷⁶¹ envers notre Seigneur, elle qui alla jusqu'à l'oindre avec une abondance de parfum et qui essuya ses pieds avec ses cheveux. Elle choisit ainsi de se mettre totalement à ses pieds*

⁷⁵⁹ Ici, je dois à Anne Jensen de m'avoir fait découvrir cette même pensée chez Irénée de Lyon ; cf. JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles chrétiens*, XLII : « (...) Irénée traite à propos d'Ève et de Marie du thème de l'obéissance, de l'obéissance à Dieu sans rien dire de la prédominance de l'homme sur la femme. »

⁷⁶⁰ Cf. THÉODORE, (VOSTÉ), 156.

⁷⁶¹ En latin: « *dilectio* », (VOSTÉ), 156, et en grec : « *διάθεσις* », (DEVREESSE), 357. Avec ce terme de « *διάθεσις* », Théodore exprime une disposition de toute la personne qui s'engage corps, âme et esprit, totalement, pour les personnes qu'elle aime. Il s'agit d'un amour conscient qui se concrétise dans des actes comme, par exemple, celui de l'onction.

pour que le Seigneur se repose. Or, cet événement aura lieu après ce qui s'est passé avec Lazare, ce que prouve l'évangéliste en le relatant après ce qui concerne Lazare. C'est pour donner plus de lumière à cette histoire (de l'onction) et pour montrer quelle était cette femme qu'il anticipe l'événement en disant que c'est elle qui a fait cela et en la mentionnant déjà ici dans l'histoire de Lazare. »⁷⁶² Un fragment grec apporte une précision importante : « *Beaucoup de femmes ont oint le Seigneur avec du parfum, mais seule Marie l'a fait parce qu'elle avait pour lui beaucoup d'amour et de soumission.* »⁷⁶³

Les intentions que Théodore décèle ici chez l'Évangéliste ne sont-elles pas tout autant les siennes : « *exposer en substance la vertu des femmes* » ? L'interprétation théodorienne, qui accentue la vertu et l'amour des femmes, confrontée avec l'interprétation d'Augustin, devient encore plus claire dans son message ; là où Théodore voit de grandes qualités chez « *cette femme* », Augustin, quant à lui, identifiant Marie avec la femme de Luc 7, 38-47, ne voit ressortir que son péché : « *Vois la sœur de Lazare, si toutefois c'est elle qui a oint de parfum les pieds du Seigneur et qui a essuyé avec ses cheveux ces pieds qu'elle avait lavé de ses larmes ; elle a été plus parfaitement ressuscitée que son frère, elle a été délivrée du poids énorme de son habitude mauvaise ; c'était en effet une pécheresse connue et d'elle il a été dit : Ses nombreux péchés lui sont pardonnés parce qu'elle a beaucoup aimé.* »⁷⁶⁴ À partir d'un même acte, alors qu'Augustin relève chez Marie « *ses nombreux péchés* », Théodore, tout à l'opposé, veut mettre en lumière la force de son attachement indéfectible à son Seigneur.

Certain d'être en plein accord avec Jean, "l'Interprète" met un grand accent sur l'onction accomplie par Marie, car cet acte apporte la preuve irréfutable de son « *amour* »⁷⁶⁵ et de sa « *soumission* » à l'égard du Seigneur. Il est clair que pour Théodore, Marie est une personne d'exception et la « *soumission* » qu'il lui attribue ne la rend petite que devant son Seigneur. C'est dans son amour pour lui que Marie « *a choisi de se soumettre à lui totalement, de se mettre totalement à ses pieds* »⁷⁶⁶. Chez Théodore, la soumission n'est jamais rien d'autre qu'un choix libre de l'amour. Ici encore, il est frappant de voir avec quelle minutie, notre interprète reprend à nouveau quelques-uns des termes les plus significatifs de l'exhortation adressée aux femmes dans 1 Timothée 2, 9-15, comme s'il voulait, « *en exposant en substance* » toutes les qualités de Marthe et de Marie, démontrer comment les femmes -aussi bien que les hommes- peuvent vivre pleinement et librement toutes les vertus. En interprétant les premiers

⁷⁶² THÉODORE, (VOSTÉ), 156.

⁷⁶³ THÉODORE, (DEVREESSE), 357.

⁷⁶⁴ AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, XLIX, 3, BA 73B, Paris 1989, 207-209.

⁷⁶⁵ En grec : « *διάθεσις* » ; cf. THÉODORE, (DEVREESSE), 357.

⁷⁶⁶ THÉODORE, (VOSTÉ), 156 : « *Ita elegit totam se subicere pro quiete Domini* » ; « *subicere* » peut être compris aux deux sens du terme, « *se tenir aux pieds* » et « *se soumettre* ».

versets de Jean 11 sous le signe de « *la vertu des femmes* », il manifeste sa volonté de se confronter à une interprétation de certains passages des Pastorales qui voudrait aller dans le sens d'une diminution de la valeur de la femme. Si on relit 1 Timothée 2, 9-15 avec Théodore, des qualificatifs tels que « *pieuses* »⁷⁶⁷, des termes tels que « *la soumission* »⁷⁶⁸, peuvent être compris différemment : Il les utilise, quant à lui, dans le but d'exprimer la force et la grandeur, « *la vertu des femmes* » grandies et fortifiées par leur amour pour le Seigneur, et non pas, comme l'exigeaient habituellement les mœurs de l'époque de notre interprète,⁷⁶⁹ et comme ce qui a souvent été fait au cours de l'histoire de l'Église, pour les rendre faibles et effacées devant les hommes.

Face à une compréhension des parénèses des Pastorales qui peut devenir parfois misogyne, et dans un contexte socioculturel qui demande habituellement aux femmes d'être soumises au nom de la piété, Théodore donne un sens nouveau aux termes de piété et de soumission par rapport à la femme, et il cherche à prouver qu'avec leur piété et leur soumission, Marthe et Marie sont appelées à jouer un rôle de tout premier plan. Tout en reprenant les termes précis de 1 Timothée 2, 9-15, il leur donne un nouveau contenu théologique, en s'aidant de ce qu'il puise chez l'Évangéliste Jean : Depuis que des femmes, comme Marthe et Marie, ont montré, par leur piété, par tous leurs faits et gestes, toute leur manière de vivre, qu'elles étaient égales aux hommes dans leur relation commune au Christ, la voie est ouverte à une lecture renouvelée de passages bibliques tels que 1 Timothée 2, 9-15.⁷⁷⁰ La soumission féminine, comme celle de Marthe et de Marie, n'est plus liée à l'ordre de la création et à la transgression d'Ève, comme ce qui ressort de 1 Timothée 2, 14, mais elle jaillit spontanément d'une relation d'amour qui unit les femmes au Seigneur. On devine, à travers le portrait que Théodore dessine des deux femmes de Béthanie, une sorte de contestation implicite d'une soumission de la femme qui signifierait une priorité des relations telles qu'elles sont imposées par le monde ambiant et telles qu'on peut les défendre à partir d'une lecture traditionnelle de 1 Timothée 2, 9-15. En s'appuyant sur l'autorité de l'amour du Christ envers Marthe et Marie, ainsi que sur l'autorité de l'Évangéliste, et en exposant encore de quel amour ces femmes aimaient le Seigneur, Théodore ouvre des perspectives à une nouvelle manière d'être en relation dans la société à partir de la foi : Avec le Christ, la femme vit « *la vertu* »⁷⁷¹, ainsi

⁷⁶⁷ THÉODORE, (DEVREESSE), 357 : « *θεοσεβείς* », et 1 Tim 2, 10 : « *θεοσέβεια* ».

⁷⁶⁸ THÉODORE, (DEVREESSE), 357, et 1 Tim. 2, 11 : « *ὑποταγή* ».

⁷⁶⁹ Cf. à ce sujet WAGENER, Ulrike, « Die Pastoralbriefe – Gezähmter Paulus – domestizierte Frauen », in : *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1999, 661-675.

⁷⁷⁰ Cf. à ce sujet toute l'interprétation de Théodore sur l'exhortation faite aux hommes et aux femmes en 1 Tim. 2, 8-15, in : SWETE, Henry B., *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii* II, Cambridge 1882, 90-97.

Par la suite, ce commentaire de Théodore sera cité ainsi : (SWETE).

⁷⁷¹ THÉODORE, (SWETE), 90-93, dans son commentaire sur 1 Tim. 2, 8-9, démontre que, depuis que le Christ est venu sauver tous les êtres humains, à cause de ce salut universel, les femmes et les hommes sont soumis ensemble aux mêmes « *lois communes des vertus* », que les êtres humains des deux sexes vivent une même piété qui, cependant, se manifestera

que les valeurs morales ou sociales, d'une manière fondamentalement nouvelle. On devine aussi, en filigrane de ce que dit "l'Interprète" de Marthe et de Marie, une profonde discussion théologique sur le bien-fondé d'une soumission qui relèverait davantage d'une certaine hamartologie que de la christologie.⁷⁷² Ne cherche-t-il pas à rappeler, avec cette approche de la condition féminine, que les chrétiennes, si elles choisissent d'être soumises, le choisissent librement, dans leur « *grand amour envers notre Seigneur* », elles qui ont été définitivement libérées par le Christ de l'emprise du péché, ainsi que de celui des contraintes sociales auxquelles, depuis la résurrection du Christ, il n'est plus absolument nécessaire d'être soumis ?⁷⁷³

L'évêque de Mopsueste a certainement été le témoin -dans tous les sens du terme- de cette révolution de la vie sociale, ainsi que du statut nouveau de la femme que peut apporter la foi chrétienne. À travers Marthe et Marie, il cherche à montrer en quoi « *la vertu des femmes* », au sens renouvelé du terme, peut être « *utile* » à toute la communauté sociale : La femme, même si elle est soumise au Christ avant d'être soumise aux exigences sociales, ne représente pourtant pas un danger pour la société ; bien au contraire, elle lui sera d'une grande utilité. Comment les personnes qui lisaient le Commentaire de Théodore à son époque ont-elles perçu cette identité féminine qui ne dépend plus d'abord de la situation socio-culturelle, mais qui est reçue de la relation avec le Christ ? Actuellement, grâce aux études "genre" et féministes de ces dernières décennies, en théologie et dans d'autres disciplines, nous sommes peut-être mieux à même de recevoir le message paradoxal que voulait transmettre Théodore. Nous sommes peut-

différemment selon leur sexe. Théodore instaure un nouveau critère, le salut en Christ auquel est appelé tout être humain, critère qui relativise les autres, que ce soit l'ordre de la création ou la transgression d'Ève, pour citer des références théologiques, ou que ce soit les mœurs socioculturelles.

⁷⁷² Tout au long du *Commentaire sur Jean*, Théodore a inséré des réflexions sur la priorité du salut accompli par « *le Christ dans la chair* » ; cf. par exemple, THÉODORE sur Jean 17, 11-16, (VOSTÉ), 224-227, où il expose comment la nouvelle création qui commence avec l'Incarnation a supplanté l'ordre qui découlait de la première création, ainsi que de la transgression. Il est évident qu'il situe également Marthe et Marie dans ce nouvel "ordre" dans lequel les croyants ne sont plus soumis au péché originel, mais au « *Christ dans la chair* ».

⁷⁷³ Cf. par exemple, au sujet des contraintes sociales auxquelles les femmes étaient tenues, contraintes reflétées par 1 Tim. 2, 11-15, BROWN, Peter, *The Body and Society*, London 1989, 301 : « *The true 'plunge' that accounted for the misery of the human condition was not that of the soul in the body ; it was the plunge of the human person, body and soul together, into the present, fallen state of society. The urge to cheat death had made human beings collude with the needs of a society that lived by tainted time, a time measured by no other clock than that which registered, through marriage and childbirth , the passing of one generation after another into the grave.* » La foi chrétienne remet en question les bases mêmes de la société du temps de Théodore et donne à la femme une tout autre raison d'être que la soumission à la nécessité de la procréation : Depuis que le Christ a soumis la mort même, la femme ne doit plus participer au salut de l'humanité en lui donnant des enfants qui serviront à la survie de la société, ce qui faisait sa « *piété* » et nécessitait sa « *soumission* ». Le salut en Christ a des répercussions très concrètes au niveau de la vie de la société et du statut de la femme : Il signifie l'instauration d'une société nouvelle. Théodore en était de toute évidence conscient, et son interprétation renouvelée de la « *piété* » et de la « *soumission* » en est le signe.

être devenus plus conscients de ce renouvellement de l'identité féminine qui est en germe dans l'évangile, et commençons à découvrir comment il a été lu et vécu dès le début du christianisme, grâce à des travaux tels que ceux d'Anne Jensen, par exemple, qui fait part des résultats d'une intense recherche sur les possibilités de vie nouvelles pour les chrétiennes des premiers siècles, dans son livre « *Gottes selbstbewusste Töchter – Frauenemanzipation im frühen Christentum ?* ». Elle y présente comment, à l'époque de Théodore, « *dans le christianisme, pour un grand groupe de femmes, des formes de vie différentes sont rendues possibles qui ne se laissent pas définir par la détermination biologique. Par l'institutionnalisation (de ces différentes formes de vie), un support matériel aussi bien qu'une reconnaissance sociale de haut niveau étaient garantis. La fixation des femmes à un rôle social défini a été ainsi rompue et transcendée. Sans aucun doute, les chrétiennes elles-mêmes ont créé les bases de ces nouvelles formes de vie féminines (...)* ». ⁷⁷⁴

L'essentiel, selon Théodore, dans ce récit de Béthanie, et il le déclare d'emblée, sera de mettre en lumière « *la vertu des femmes pour notre utilité (...), elles qui étaient aimées du Seigneur parce qu'elles étaient pieuses* ». ⁷⁷⁵ Le but de l'Évangéliste est donc de transmettre, en mettant en valeur la qualité de la relation des femmes avec le Seigneur, « *un profond enseignement* » ⁷⁷⁶. Pour compléter son interprétation de tout ce qui a trait à Marthe et à Marie, nous voyons Théodore recourir, une fois encore, à un autre concept clef du passage de 1 Timothée 2 sur la femme, « *l'enseignement* » : Alors qu'on peut lire, en 1 Timothée 2, 12, une interdiction à la femme d'enseigner, notre commentateur, quant à lui, insiste sur le fait que les deux femmes de Béthanie transmettent « *un profond enseignement* ». Tout ce qu'ont dit ⁷⁷⁷ et ce qu'ont fait ⁷⁷⁸ Marthe et Marie, leur « *vertu accomplie* » ⁷⁷⁹, tout cela a valeur d'enseignement. Chez Théodore, « *l'enseignement* » n'est jamais scolaire, intellectuel ou encore abstrait; au contraire, il touche à la vie, se manifeste à travers elle, aide à affronter les difficultés de l'existence, et sert à faire grandir dans la foi, dans leur relation au Seigneur, celles et ceux qui en bénéficient. ⁷⁸⁰ Cet enseignement de Marthe et de Marie découle de leur relation vivante avec le Christ, et cela indique pourquoi il n'est pas soumis à l'interdit de 1 Timothée 2, 12 : Là, la femme est vue dans la perspective de la transgression d'Ève ; par contre, Théodore situe Marthe et Marie, ces femmes « *aimées du Seigneur* », dans la perspective de l'amour du Christ

⁷⁷⁴ JENSEN, Anne, *Gottes selbstbewusste Töchter – Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Münster 2003, 432-433.

⁷⁷⁵ En grec : « *θεοσεβείς* », (DEVREESSE), 357.

⁷⁷⁶ THÉODORE, (VOSTÉ), 156 : « *alta doctrina* ».

⁷⁷⁷ Cf. THÉODORE, (VOSTÉ), 156.

⁷⁷⁸ Cf. THÉODORE, (DEVREESSE), 357-358.

⁷⁷⁹ THÉODORE, (DEVREESSE), 358.

⁷⁸⁰ Cf. par exemple, THÉODORE sur Jean 17, 5-6, (VOSTÉ), 222 : « *(Le Seigneur) enseigne (aux disciples) aussi ce qu'ils doivent connaître, soit pour confirmer la foi, soit pour qu'ils affrontent avec un cœur courageux les tribulations qui allaient s'abattre sur eux.* »

qui a définitivement libéré la femme de ce qui l'empêchait d'être porteuse d'un enseignement profitable. L'enseignement de Marthe et de Marie n'est rien d'autre qu'une expression de cet amour.

A la fin de son commentaire, lorsqu'il expliquera Jean 20, 17, Théodore évoquera encore une fois un enseignement qui, cette fois, sera surtout en paroles, et directement transmis à des hommes par une femme. Il commentera ainsi les paroles de Jésus à Marie de Magdala, son invitation à aller annoncer la résurrection aux disciples : « **La vraie signification est la suivante: par ses paroles, il a voulu enseigner aux disciples, ensemble avec la résurrection, aussi son ascension.** »⁷⁸¹ Marie de Magdala est la médiatrice des paroles du Christ. Elle est, comme Marthe et Marie, investie d'un « **profond enseignement** », puisque c'est la réalité même du Christ qu'elle transmet. En fait, pour Théodore, quand une personne accueille l'enseignement du Christ -ou sur le Christ- c'est la personne du Christ qu'elle accueille : « **Si vous êtes étrangers à mon enseignement, vous ne pouvez pas avoir de communion avec moi** »⁷⁸². L'enseignement est toujours « **utile** », puisqu'il sert à faire entrer plus profondément dans la réalité du Christ et à vivre dans une communion toujours plus grande avec lui.

Excursus : L'interprétation théodorienne de 1 Timothée 2, 1-15

Notre interprète, qui discerne, dans son *Commentaire sur Jean*, en Marthe et Marie des femmes porteuses d'un précieux enseignement, nous aide indirectement à recevoir d'une manière nouvelle l'interdiction faite aux femmes d'enseigner qu'on trouve dans la 1^{ère} Épître à Timothée⁷⁸³ : -Si ce n'était pas le fait qu'une femme enseigne, mais plutôt la manière de le faire, qui était au centre de ce passage des Épîtres pastorales ? Théodore, en effet, s'il attache une grande importance à l'enseignement apporté par Marthe et Marie, attribue en tout cas autant d'importance à leur « **amour** » et à leur « **soumission** »⁷⁸⁴ : Ces qualités sont le contenu même de leur enseignement.⁷⁸⁵ Il est étonnant de voir que c'est en se référant à ces mêmes qualités que l'auteur de la première Épître pastorale,⁷⁸⁶ quant à lui, interdit à la femme d'enseigner ! Pour Théodore, tout au contraire, si l'activité pédagogique va bien de pair avec l'amour et l'humilité, elle n'est pas pour autant réservée à un sexe déterminé. Ici, une question surgit : -En dressant un portrait si élogieux de Marthe et de

⁷⁸¹ THÉODORE, (VOSTÉ), 250.

⁷⁸² THÉODORE, (DEVREESSE), 355. C'est avec ces paroles qu'il fait dire au Christ que Théodore commente Jean 10, 26.

⁷⁸³ Cf. à ce sujet, EISEN, Ute E., *Amtsträgerinnen im frühen Christentum*, Göttingen 1996, 106-111.

⁷⁸⁴ THÉODORE, (DEVREESSE), 357 : « *τὴν διάθεσιν καὶ τὴν ὑποταγήν* ».

⁷⁸⁵ THÉODORE, (SWETE), 97-99, dans son commentaire sur 1 Tim. 3, 1, dit précisément de l'évêque que l'essentiel de son enseignement est contenu dans sa manière d'être, et il reprend pour l'évêque les qualités qu'il attribue à Marthe et Marie : « **la vertu** » et « **la piété** » : L'enseignement de l'évêque consiste à enseigner de quelle manière accomplir la vertu et la piété. Pour enseigner, il n'est pas nécessaire de beaucoup parler dans l'Église, mais d'incarner par sa vie l'enseignement, c'est-à-dire, la vertu et la piété.

⁷⁸⁶ Cf. 1 Tim. 2, 11 et 15 !

Marie, Théodore avait-il l'intention délibérée⁷⁸⁷ de participer au débat sur une certaine compréhension de la femme telle qu'on peut la déduire d'affirmations des Pastorales ?⁷⁸⁸ En tout cas, en présentant deux femmes qui répondent parfaitement aux exigences de la « *piété* » tout en étant porteuses d'un « *profond enseignement* », il va clairement à contre-courant d'une certaine tradition interdisant à la femme la possibilité d'un engagement didactique au nom même de la piété et de la soumission, et il suscite une réflexion approfondie sur le message que recèle 1 Timothée 2, 9-15.

Pour avoir le cœur net sur les intentions de Théodore, il vaut la peine de lire ce qui reste de son Commentaire sur 1 Timothée 2.⁷⁸⁹ Il y fait preuve de son génie exégétique en replaçant les affirmations sur la femme dans le cadre très vaste de la christologie et de l'ecclésiologie, ainsi qu'en les situant dans leur contexte historique. Il place en exergue de son interprétation de ce passage le salut « *pour tous les êtres humains* »⁷⁹⁰ accompli par le Christ qui a partagé la nature commune à « *tous les êtres humains* »⁷⁹¹ et a souffert pour tous⁷⁹², hommes et femmes⁷⁹³. C'est seulement après avoir affirmé la volonté de Dieu de sauver tous les êtres humains que Théodore, sur cette base, va entreprendre d'interpréter les exhortations faites aux hommes et aux femmes, ces « *lois des vertus communes* »⁷⁹⁴ à l'un et l'autre sexes, qui ont pour seul but de permettre à tous d'accéder à la foi et au salut en Christ⁷⁹⁵. L'autorité de ces lois est donc fondée en Dieu seul, en sa volonté de salut universel. Selon notre interprète, il s'agit en fait, dans ces exhortations de 1 Tim. 2, 8-15,

⁷⁸⁷ Plus loin, dans son commentaire sur Jean 12, 1-8, Théodore, comme nous pourrions le constater, semble vouloir à nouveau en découdre avec la vision de la femme qui ressort de 1 Timothée 2.

⁷⁸⁸ Jean Chrysostome, antiochien lui aussi, réfléchit également sur le message de la 1^{ère} Épître à Timothée au sujet des femmes. Il argumente également dans le sens que « *la vertu* », « *la foi* », ces qualités que Théodore reconnaît chez Marthe et Marie, permettent aux femmes d'enseigner et il se fait l'apologète de leur enseignement ; cf. CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, V, 45-70, SC 433, 254-256 : « (...) *d'abord discutons la question au sujet des femmes, afin que tu voies comment le bienheureux Paul, lui qui les a entravées de liens, inversement a délié lui-même ces liens. 'Si une femme, dit-il, a un mari incroyant, et qu'il veuille habiter avec elle, qu'elle ne le renvoie pas.' -Pourquoi ? -'Comment sais-tu, femme, si tu ne sauveras pas ton mari ?' -Et comment une femme est-elle capable de le sauver ? -En lui donnant un enseignement, en l'instruisant, en le ramenant au discours de la piété. -Pourtant, tu disais hier, bienheureux Paul : 'Je ne permets pas à la femme d'enseigner.' Comment donc fais-tu d'elle, inversement, celle qui donne un enseignement à l'homme ? -Sans contradiction, dit-il, mais même en parfaite harmonie avec moi-même. D'ailleurs écoute encore pour quelle raison (Dieu) l'a destituée et pour quelle raison inverse il la fait remonter sur le trône de l'enseignement, afin que tu comprennes la sagesse de Paul. -Que l'homme enseigne, dit-il. -Pourquoi ? -Parce qu'il n'a pas été trompé, car 'Adam, dit-il, n'a pas été trompé'. Que la femme apprenne, ajoute-t-il. -Pourquoi ? -'Parce qu'elle a été trompée', car 'c'est la femme, dit-il, qui, pour avoir été trompée, a commis la transgression.' Ici, c'est le contraire. Car lorsque l'homme est incroyant, tandis que la femme est croyante, que la femme enseigne, dit-il. -Pourquoi ? -Parce qu'elle n'a pas été trompée, puisqu'elle est croyante. Que l'homme donc apprenne ; car il a été trompé, puisqu'il est incroyant. Les prérogatives de l'enseignement ont été inversées, dit-il, que soient inversées aussi désormais celles du pouvoir du maître. »*

⁷⁸⁹ Le Commentaire de Théodore sur les Pastorales a subi le même sort que son *Commentaire sur Jean* : il n'en reste que quelques fragments en grec et une version latine.

⁷⁹⁰ Cf. THÉODORE, (SWETE), 86-87.

⁷⁹¹ Il est frappant de voir à quel point Théodore répète avec insistance le « *ὕπερ πάντων* » de 1 Tim. 2, 6 tout au long de son commentaire du passage. L'expression « *pro omnibus hominibus* » revient sans cesse comme un "leitmotiv" ; cf. THÉODORE, (SWETE), 86-90.

⁷⁹² Cf. THÉODORE, (SWETE), 88-89.

⁷⁹³ Cf. THÉODORE, (SWETE), 90.

⁷⁹⁴ THÉODORE, (SWETE), 90.

⁷⁹⁵ Cf. THÉODORE, (SWETE), 88-90.

d'une seule et même invitation, faite « *similairement* »⁷⁹⁶ aux hommes et aux femmes⁷⁹⁷, à vivre selon « *la vertu* » et « *l'amour* »⁷⁹⁸. Si « *le docteur des nations* »⁷⁹⁹ fait la distinction entre les sexes en s'adressant d'abord aux hommes (1 Tim. 2, 8), puis aux femmes (1 Tim. 2, 9-15), c'est pour la seule raison que les deux genres sont bien différenciés : Pour vivre selon la vertu et l'amour, la femme et l'homme ne doivent pas avoir un comportement uniforme, mais vivre leur relation avec le Christ selon leur spécificité⁸⁰⁰. Le désir ardent de Théodore de prouver qu'il n'y a aucune discrimination entre l'homme et la femme transparait à travers toute son interprétation de ce passage. Il affirme avec conviction que c'est uniquement par souci de permettre à tous les êtres humains de participer au salut que le « docteur des nations » demande « *à la femme de ne pas enseigner, de ne pas dominer son mari, mais d'être en silence* »⁸⁰¹ : Un tel précepte était nécessaire dans le contexte de l'époque -Théodore situe l'exhortation dans son contexte historique précis- alors que les femmes étaient appelées à prophétiser ; un autre comportement aurait pu semer le trouble dans la communauté chrétienne⁸⁰². C'est pourquoi les femmes qui parlaient dans l'Église « *en ce temps là* »⁸⁰³ -Théodore rappelle les nombreux témoignages néo-testamentaires sur le charisme d'enseignement des femmes, et il ne doute pas qu'elles aient prophétisé et « *parlé avec assurance* »⁸⁰⁴ dans les premières communautés chrétiennes- devaient avoir un comportement conforme à leur charisme pour lui permettre d'être vraiment « *utile aux autres* »⁸⁰⁵, et ne devaient pas abuser de cette « *grâce spirituelle* »⁸⁰⁶ d'une manière qui n'aurait pas été utile au salut de tous.

“L'Interprète” fait une exégèse subtile de ce passage controversé : Dans le cadre de la communauté, les femmes ne doivent pas instruire leur mari, car elles pourront le faire en privé à loisir ; dans l'Église, elles se doivent au bien de tous et leur témoignage doit pouvoir être reçu par tous ; en outre, c'est surtout par leur propre vie de « *piété* » et de « *vertu* », en ayant le souci des autres, qu'elles seront les meilleures enseignantes de « *la piété* » et « *des vertus* ».⁸⁰⁷ Par conséquent, si Paul demande aux femmes le silence, ce n'est pas parce qu'il avait l'intention de les empêcher d'enseigner, au contraire, maintes fois il a reconnu leur charisme d'enseignement et leur capacité à contribuer au salut des hommes ;⁸⁰⁸ ce silence n'est en aucun cas un silence absolu, mais un silence de circonstance qui a pour but de ne pas rendre leur pédagogie improductive par un comportement inadapté à la situation : Leur manière d'agir serait contraire à leur enseignement ! Passant au commentaire des références aux récits de la création et de la transgression, (1 Tim. 13-14), Théodore semble vouloir leur enlever leur caractère de condamnation sans appel qu'un certain recours à ces textes bibliques a pu produire : Si la soumission de la femme vis-à-vis de l'homme peut

⁷⁹⁶ THÉODORE, (SWETE), 91, interprète dans ce sens le « *ὡσαύτως* » de 1 Tim. 2, 9 ; en latin « *similiter* ».

⁷⁹⁷ Cf. THÉODORE, (SWETE), 91.

⁷⁹⁸ THÉODORE, (SWETE), 91.

⁷⁹⁹ THÉODORE, (SWETE), 90.

⁸⁰⁰ Cf. THÉODORE, (SWETE), 92.

⁸⁰¹ THÉODORE, (SWETE), 93 : « *mulierem autem docere non permitto neque dominari super virum suum, sed esse in silentio* ». Particulièrement révélateur de l'interprétation de Théodore est ce petit mot « *suum* » ; en lisant, au lieu de « *l'homme* », « *son mari* », Théodore permet une compréhension nouvelle de cette exhortation : Ce n'est pas l'homme en général que la femme ne doit pas dominer, c'est uniquement « *son* » mari, et uniquement dans le sens qu'il ne faut pas mélanger la sphère privée et la sphère publique (l'Église) : À la maison, la femme pourra enseigner son mari, mais à l'Église elle se doit aux autres, elle ne va pas abuser de sa « *grâce spirituelle* », de son charisme qui est donné en vue de l'édification de tous, pour faire un enseignement privé ; cf. THEODORE, (SWETE), 93-94.

⁸⁰² Cf. THÉODORE, (SWETE), 93.

⁸⁰³ THÉODORE, (SWETE), 93

⁸⁰⁴ THÉODORE, (SWETE), 94.

⁸⁰⁵ THÉODORE, (SWETE), 94.

⁸⁰⁶ THÉODORE, (SWETE), 94.

⁸⁰⁷ Cf. THÉODORE, (SWETE), 94.

⁸⁰⁸ Cf. THÉODORE, (SWETE), 94.

s'expliquer parce qu'Ève a été créée en second⁸⁰⁹, notre interprète tient à montrer que, par contre, Ève n'est pas seule à avoir été séduite, puisqu'à sa suite Adam également s'est laissé séduire.⁸¹⁰ "L'Interprète" argumente avec conviction, dans son souci de ne pas faire porter uniquement à « **tout le genre féminin** »⁸¹¹ le poids de la transgression, ce qui serait « **inutile à la piété** »⁸¹². Il se fait l'avocat des femmes, d'une façon étonnante.⁸¹³ De toute évidence, son plaidoyer est soutenu par tout ce qu'il vient de développer dans son commentaire sur 1 Tim. 2, 1-7 au sujet de l'universalité de la rédemption en Christ⁸¹⁴ et de la vie de la foi désirée pour toutes et tous⁸¹⁵. C'est ainsi que les femmes qui recherchent une vie de piété et demeurent dans l'amour sont d'ores et déjà pleinement intégrées au salut.⁸¹⁶

Théodore construit toute son argumentation sur la base de la christologie et la corrobore par des réflexions historiques et des arguments bibliques. Il l'achève sur une note ecclésiologique : Dans l'Église, hommes et femmes sont accueillis semblablement et les deux genres sont invités à une vie de piété semblable⁸¹⁷, invités ensemble à édifier l'Église « **pour l'utilité commune** »⁸¹⁸ ; s'ils y ont leur place bien différenciée selon le genre, c'est dans le seul but de mieux la construire : Il n'est pas question de diviser l'Église, mais de l'édifier !⁸¹⁹ Théodore s'insurge contre des arguties qui cherchent à refuser à la femme la participation plénière au salut⁸²⁰ déjà réalisé en Christ et déjà vécu dans l'Église par toutes et tous⁸²¹. Si la femme et l'homme ont semblablement besoin d'être exhortés à cause de la transgression et des peines dues à cette nature humaine qu'ils ont en commun, ils ont encore davantage en commun l'appel à vivre dans la vertu et l'amour⁸²², à vivre ensemble de la grâce⁸²³, « **pour l'utilité commune** »⁸²⁴. Dans la construction de cette communauté nouvelle fondée sur des relations restaurées par le Christ, un enseignement apporté par une femme -qui se manifesterà à travers tout ce qu'elle dit, ce qu'elle fait, ce qu'elle est- sera aussi bienvenu que celui d'un homme. Parce qu'il ne fait aucune discrimination entre hommes et femmes vivant leur foi dans la perspective du salut⁸²⁵, Théodore ouvre des pistes inattendues à une lecture moins misogyne de 1 Timothée 2, 9-15.

⁸⁰⁹ Cf. THÉODORE, (SWETE), 94.

⁸¹⁰ Cf. THÉODORE, (SWETE), 95.

⁸¹¹ THÉODORE, (SWETE), 95.

⁸¹² THÉODORE, (SWETE), 95.

⁸¹³ Cf. THÉODORE, (SWETE), 95-96.

⁸¹⁴ Cf. THÉODORE, (SWETE), 88-89, et en particulier cette citation du traité de THÉODORE, « *Contre les défenseurs du péché originel* », (SWETE), 89 : « **mortem utpote naturae tributum postremo suscipit ... ut initium cunctis hominibus... fieret ut a mortuis surgant et ad immortalem substantiam commutentur.** » Avec la venue du Christ, un changement total s'opère, l'humanité tout entière, devenue semblable à lui, passe avec lui de la mort à la vie ; à ce sujet, cf. THÉODORE, *Contra defensores*, PG 66, 1010.

⁸¹⁵ Cf. THÉODORE, (SWETE), 90-91.

⁸¹⁶ Cf. THÉODORE, (SWETE), 96.

⁸¹⁷ Cf. THÉODORE, (SWETE), 96.

⁸¹⁸ THÉODORE, (SWETE), 97.

⁸¹⁹ Cf. THÉODORE, (SWETE), 97.

⁸²⁰ Cf. THÉODORE, (SWETE), 95-96.

⁸²¹ Cf. THÉODORE, (SWETE), 96-97.

⁸²² Cf. THÉODORE, (SWETE), 91.

⁸²³ Cf. THÉODORE, (SWETE), 93-94.

⁸²⁴ THÉODORE, (SWETE), 97.

⁸²⁵ Cf. ZINCONE, S., *Studi sulla visione dell'uomo*, 79.

L'enseignement en paroles et en actes des croyantes au 4^e siècle

L'interprétation que Théodore donne de Marthe et de Marie, de leur piété, de leur vertu, de leur amour, de leur soumission, et surtout de leur enseignement « *pour notre utilité* »⁸²⁶, a non seulement enrichi la discussion sur la manière de comprendre certaines affirmations de la 1^{ère} Épître pastorale, mais elle se trouve être, de plus, en plein accord avec la pratique de l'Église des premiers siècles.⁸²⁷ Parmi les Pères de l'Église plus ou moins contemporains de Théodore, certains ont su discerner chez bien des femmes différents charismes, dont la capacité d'enseigner, et eux aussi, loin de les interdire, désiraient les faire fructifier pour l'utilité de tous.⁸²⁸ Anne Jensen remarque à juste titre que « *l'activité officielle féconde de femmes en tant que 'didaskalos', catéchète et théologienne, exigerait une étude approfondie. (...) Bon nombre d'entre elles ont été appréciées et reconnues en tant qu'enseignantes également par des hommes. Par conséquent, une grande partie de la chrétienté de cette époque n'a pas dû considérer 'l'interdiction d'enseigner' néotestamentaire comme une norme obligatoire.* »⁸²⁹

Dans les limites de notre recherche, nous devons nous contenter de rappeler ici quelques exemples de cette pratique et de cette reconnaissance de l'engagement de femmes dans le domaine de la culture⁸³⁰, tels que le témoignage de Grégoire de Nysse sur Macrine, que Grégoire lui-même appelle son « *enseignante* »⁸³¹, qui fut l'« *enseignante* » de son frère Pierre, futur évêque de Sébastée⁸³², et encore l'« *enseignante* » très aimée d'une communauté de femmes.⁸³³ « *Bien plus, dans le 'Dialogue avec Macrine sur l'âme et la résurrection', elle apparaît comme la didascale répondant aux questions de Grégoire, l'auteur, et recourant aux subtils arguments néoplatoniciens, ce qui est en contradiction flagrante avec sa biographie qui prétend qu'après l'apprentissage de la lecture et de l'écriture elle a étudié uniquement la Bible.* »⁸³⁴

Les déclarations de Jérôme sont aussi très significatives, particulièrement au sujet de Marcella⁸³⁵ qu'il n'hésite pas à qualifier d'enseignante,⁸³⁶ et elles

⁸²⁶ THÉODORE, (DEVREESSE), 357.

⁸²⁷ Cf. EISEN, U., *Amtsträgerinnen*, 87-106. De plus, JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 363-426, présente une théologienne chrétienne de très haut niveau, elle aussi porteuse d'une « *alta doctrina* », enseignant au 2^e siècle à Rome, Philumene.

⁸²⁸ Cf. JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 151-156, 429-430.

⁸²⁹ JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 156.

⁸³⁰ Cf. par exemple à ce sujet, ALBRECHT, Ruth, *Das Leben der heiligen Makrina*, Göttingen 1986, 221-238. Voir aussi les réflexions de Ruth Albrecht au sujet de l'enseignement lié à la soumission et au silence, *op. cit.*, 113 !

⁸³¹ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, 19, 6, SC 178a, 200 : « *ἡ διδάσκαλος* ».

⁸³² GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, 12, 13, SC 178a, 182.

⁸³³ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, 26, 9, SC 178a, 230.

⁸³⁴ JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles chrétiens*, XXXV.

⁸³⁵ Cf. quelques extraits du témoignage de Jérôme sur Marcella in : JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles chrétiens*, 280-287.

sont d'autant plus crédibles que Jérôme a toujours cherché à promouvoir ses prérogatives masculines par rapport aux femmes. Il observe que l'enseignement d'une femme est d'une utilité d'autant plus précieuse qu'elle le transmet non seulement par ses paroles, mais encore par toute sa manière d'être, une manière qu'on peut exprimer en définitive comme étant libérée et supérieure ; en effet, Marcella était capable d'enseigner -et d'enseigner Jérôme lui-même⁸³⁷ - tout en respectant les contraintes de 1 Timothée 2 et du système social dans lequel elle vivait. Dans sa *Lettre* 127, il écrit de son amie, dont il savait apprécier les capacités didactiques et les connaissances théologiques, qu'elle avait l'art de transmettre sa science de manière à ne pas faire sentir sa supériorité, pourtant bien réelle : « *Quelles vertus, quel talent, quelle sainteté, quelle pureté j'ai trouvé en elle, je n'ose le dire : on refuserait de me croire... Je me bornerai à dire ceci : tout ce que nous avons pu rassembler en nous de science par de longues études (...), elle s'en est abreuvée (...), si bien qu'après mon départ, s'il s'élevait une controverse au sujet de quelque texte des Écritures, on recourait à son jugement. Et, comme elle était très prudente et connaissait ce que les philosophes appellent 'to prépon', c'est-à-dire ce qui est convenable, quand on l'interrogeait, elle répondait de manière à ne pas dire son propre sentiment comme étant son sentiment personnel, mais comme étant le mien ou celui d'un autre, si bien que dans son enseignement même, elle faisait figure d'élève. Elle connaissait en effet la parole de l'Apôtre : 'Je ne permets pas à une femme d'enseigner', et elle ne voulait pas paraître faire injure aux hommes -et parfois à des prêtres- qui la questionnaient sur des problèmes obscurs et ambigus.* »⁸³⁸

Théodore pouvait aussi se souvenir de Mélanie l'Ancienne, de son intense activité théologique en collaboration avec Rufin d'Aquilée,⁸³⁹ ainsi que de ses qualités d'enseignante et de catéchète, aussi bien auprès des hommes que des femmes.⁸⁴⁰ Le rôle décisif qu'elle a joué à un moment crucial dans la vie d'Evagre le Pontique⁸⁴¹ est aussi à ajouter au dossier de femmes qui, par leur parole, leur attitude et leur foi, ont été des « *directrices spirituelles* »⁸⁴². Théodore pouvait encore se référer à l'exemple de Mélanie la Jeune, petite-fille de Mélanie l'Ancienne, dont le précieux don

⁸³⁶ Cf. par exemple à ce sujet, LETSCH-BRUNNER, Silvia, *Marcella discipula et magistra*, Berlin 1998.

⁸³⁷ LETSCH-BRUNNER, S., *Marcella*, 195 : « *Marcella stellt zwar dem schriftkundigen Hieronymus Fragen, gleichzeitig aber lehrt sie ihn mit ihren Fragen, weil sie ihn offensichtlich zum Nachdenken und zum Antworten anregt.* »

⁸³⁸ JÉRÔME, *Lettres*, texte établi et traduit par LABOURT, Jérôme, t. 7, Paris 1961, 142-143.

⁸³⁹ Cf. PALLADIOS, *Histoire lausiaque*, 46, 5-6, in JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles chrétiens*, 110-113.

⁸⁴⁰ Cf. PALLADIOS, *Histoire lausiaque*, 54, 4-7, in JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles chrétiens*, 112-115.

⁸⁴¹ Cf. PALLADIOS, *Histoire lausiaque*, 38, 8, in JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles chrétiens*, 120-123.

⁸⁴² JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles chrétiens*, 121.

d'enseignement était non seulement reconnu par son mari,⁸⁴³ mais encore par de nombreux moines et évêques, de Rome à Constantinople, en passant par l'Afrique du Nord, l'Égypte⁸⁴⁴ et le Proche-Orient : « *Beaucoup bénéficiaient de son enseignement plein de Dieu, et, à cause de cela, tout le monde l'assiégeait. (...) En possession de tant de vertus, jamais elle ne s'enorgueillit de ses belles actions, mais toujours, se faisant misérable, se nommait une servante inutile.* »⁸⁴⁵ Pour bon nombre de Pères de l'Église contemporains de Théodore, une chrétienne était donc pleinement habilitée à enseigner, dans la mesure où son engagement théologique et didactique allait dans le sens de l'édification de l'Église. Ils ne prenaient pas au pied de la lettre l'exhortation de 1 Timothée 2, 12 qui était plutôt comprise comme une sorte de garde-fou. Ils montrent, dans la même foulée que Théodore, que bien des chrétiennes avaient l'intelligence d'unir à leur don d'enseignement ceux de l'amour et de l'humilité.

« Le souvenir des femmes »

Une dernière phrase du commentaire de Théodore sur Jean 11, 2 mérite d'être relevée : « *Avant tout, le souvenir des femmes sert à instruire la vertu* ». ⁸⁴⁶ Pour Théodore, c'est avec ce souci pédagogique que l'Évangéliste, dès les premiers versets du chapitre 11, rappelle qui étaient Marthe et Marie, et tout ce qu'elles ont fait. Pour lui, se souvenir des femmes, ce n'est pas se complaire dans le passé avec nostalgie, mais c'est redécouvrir à chaque nouvelle époque le sens, qui garde toute son actualité, de ce qu'ont vécu et accompli Marthe et Marie. L'onction, surtout, lui semble d'une grande importance : Il dira dans son commentaire de Jean 12, 1-8 que ce qu'a fait Marie doit être remémoré « *aux générations futures* »⁸⁴⁷, et les fragments grecs sur les deux premiers versets de Jean 11 répètent plusieurs fois la nécessité de rappeler qui était Marie et la valeur de son acte.⁸⁴⁸ Théodore relève que, dans l'Évangile, l'onction faite par Marie

⁸⁴³ Faisant fi des préceptes de 1 Timothée 2, 12-13, le mari de Mélanie la Jeune « *l'écoute avec joie comme on écoute un maître vraiment bon.* » (*Vie de sainte Mélanie*, 37, SC 90, 196).

⁸⁴⁴ Alors que Mélanie la Jeune et les siens « *faisaient voile d'Afrique vers l'Orient, ils arrivent à Alexandrie où le très saint évêque Cyrille les accueille d'une manière digne de sa sainteté.* » *Vie de sainte Mélanie*, 34, SC 90, 191.

⁸⁴⁵ *Vie de sainte Mélanie*, 32, SC 90, 189. Au sujet de Mélanie la Jeune et de son « *enseignement plein de Dieu* », la *Vie de sainte Mélanie*, 54-56, SC 90, 232-238, montre encore à quel point son rayonnement théologique a été grand et fécond. Même si Mélanie est d'une autre génération et d'un autre "clan" théologique que Théodore, elle illustre toutefois très bien ce que veut dire Théodore par « *le profond enseignement* » de Marthe et de Marie.

⁸⁴⁶ THÉODORE, (VOSTÉ), 156 : « *recordatio mulierum* ».

⁸⁴⁷ THÉODORE, (VOSTÉ), 168.

⁸⁴⁸ THÉODORE, (DEVREESSE), 358 : « *μνημονεύειν* ».

est tout de suite mise en lumière et, selon lui, elle aussi répand sa lumière sur tous les événements de Béthanie qui vont être relatés.⁸⁴⁹

Faire mémoire de ce geste de Marie, c'est peut-être aussi faire mémoire des paroles que le Christ a prononcées au sujet d'une autre femme, tant leur geste est semblable : « *Partout où sera proclamé l'évangile dans le monde entier on racontera aussi ce qu'elle a fait, en mémoire d'elle.* » (Marc 14, 9).⁸⁵⁰ Il est très probable que Théodore s'est souvenu de ces paroles du Seigneur transmises par Marc, puisqu'il a l'habitude de faire fréquemment des rapprochements entre l'Évangile de Jean et les Synoptiques, enrichissant ainsi son exégèse de l'apport des autres écrits bibliques.⁸⁵¹ Ici, notre exégète aura en tout cas enrichi son interprétation de la mention que Jean fait de l'onction tout au début de son récit en y intégrant l'idée de faire mémoire du geste d'amour de Marie.

Une phrase significative de notre exégète résume bien sa compréhension de ces deux premiers versets : « *L'évangéliste fait mémoire de la vertu des femmes pour notre utilité* »⁸⁵². Théodore paraît heureux de placer côte à côte ces deux termes de « *vertu* » et de « *femmes* », comme pour bien souligner que, pour lui, rien ne peut empêcher Dieu d'accorder aux femmes les mêmes qualités qu'aux hommes et de les engager aussi bien, si ce n'est mieux, dans son œuvre de salut. Notre interprète semble aussi se réjouir de faire mémoire de Marie et de Marthe, de les présenter dans leur relation vivante avec le Seigneur et d'en relever toute l'actualité pour ceux qui liront son Commentaire. Il a recours à l'autorité même de l'Évangéliste pour que son message soit reçu pleinement : Voici deux femmes de l'Évangile qui révèlent une manière nouvelle de vivre. L'amour du Christ a tout renouvelé ; celle qui était contrainte d'être soumise à cause de la première création et de la transgression, quand ce n'était pas à cause des contraintes socio-historiques, peut désormais librement « *choisir de se mettre à ses pieds pour que le Seigneur se repose* ». ⁸⁵³ Avec Marthe et Marie, même la soumission reçoit une signification nouvelle ; elle n'est plus discrimination

⁸⁴⁹ Cf. THÉODORE, (DEVREESSE), 358.

⁸⁵⁰ Dans la suite de son commentaire des événements de Béthanie, quand il commentera Jean 12, 8, Théodore comparera le récit de l'onction johannique avec le récit des synoptiques et il remarquera que Jean est le seul à préciser le nom de la femme. Des siècles plus tard, une théologienne fera la même observation. Cf. SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth, *En mémoire d'elle*, Paris 1986, 459 : « *L'onction des pieds de Jésus par Marie (chez Jean) ressemble au récit de l'onction des synoptiques, mais dans la tradition johannique le nom de la femme ne reste pas ignoré.* »

⁸⁵¹ Par exemple, Théodore compare les deux récits, marcinien et johannique, du matin de Pâques pour comprendre l'intention spécifique de chacun des évangélistes et il en conclut que Jean a un souci tout particulier de l'ordre chronologique et historique. Cela corrobore encore l'interprétation donnée ici par Théodore : Il est clair pour notre exégète que si, malgré son grand souci de la chronologie et de la rigueur historique, Jean a pourtant rappelé l'onction de Jésus par Marie tout au début des événements de Béthanie, c'est avec l'intention de donner la toute première place dans son évangile à l'amour exceptionnel de Marie pour Jésus.

⁸⁵² THÉODORE, (DEVREESSE), 357.

⁸⁵³ THÉODORE, (VOSTÉ), 156.

de la femme, mais devient l'espace d'une relation d'amour entre la femme et le Seigneur, une relation dont l'utilité est incontestable, car elle restaure en profondeur toutes les autres relations. Cet enseignement des femmes de l'Évangile, semble suggérer Théodore, ne doit pas être tu.

Jean 11, 3-4 / La dynamique de la foi

Le message que les deux sœurs envoient à Jésus à propos de leur frère sert à Théodore à compléter le portrait qu'il veut tracer des deux femmes : « *Dans cette phrase (de Marthe et Marie), il y a une grande démonstration de foi. Elles savaient en effet qu'est présente dans le Seigneur une puissance si grande qu'il était étonnant que pût être malade celui qui était aimé par le Seigneur. Ces paroles, 'celui que tu aimes est malade', sont dites avec beaucoup de retenue, certes, mais elles révèlent une grande foi.* »⁸⁵⁴ C'est de nouveau à l'avantage des deux femmes que notre interprète comprend leur message. Il précise ce qu'il avait déjà fait entendre à leur sujet : Les sœurs de Lazare sont de grandes croyantes. Il souligne à deux reprises cette grandeur de leur foi, en discernant dans leurs paroles « *une grande démonstration de foi* », et en ajoutant encore qu'elles « *révèlent une grande foi* ».

Mais qu'est-ce que Théodore entend plus précisément par cette « *grande foi* » de Marthe et de Marie ? D'après son interprétation de ce verset, les femmes, déjà, connaissaient le Seigneur, elles avaient déjà fait l'expérience de sa puissance : Une des dimensions de la foi est la connaissance du Seigneur. Quant à la connaissance, élément important de la théologie de Théodore, c'est aussi un terme qui revient très souvent dans son *Commentaire sur Jean*. Par exemple, il dit dans son interprétation de Jean 1, 4-5 : « *Sa puissance*⁸⁵⁵ *est non seulement suffisante pour donner la vie aux âmes des humains, mais encore pour les combler de toute connaissance.* »⁸⁵⁶ Plus loin, il ajoute : « *Celui qui a tout créé, constitué les êtres vivants et fait les êtres rationnels, est apparu alors que tous étaient assujettis à l'ignorance et à l'erreur pour dissoudre tout ce qui les gardait esclaves et pour les conduire tous à la vertu. (...) Comme la lumière qui brille dissipe et repousse toutes ces (ténèbres).* »⁸⁵⁷ D'après ce passage, la vertu serait pour Théodore un synonyme de la connaissance ou, plus précisément, la connaissance serait un aspect de la vertu. En outre, on y retrouve ce qu'il a dit aussi de la connaissance que Marthe et Marie ont du Seigneur : Elle est intrinsèquement liée à la puissance même du Seigneur.

⁸⁵⁴ THÉODORE, (VOSTÉ), 157.

⁸⁵⁵ En latin : « *virtus* ».

⁸⁵⁶ THÉODORE, (VOSTÉ), 19.

⁸⁵⁷ THÉODORE, (VOSTÉ), 20.

Un peu plus loin, dans son Commentaire, quand il interprétera les paroles de Jésus dans Jean 12, 32, Théodore liera encore la connaissance à la puissance du Seigneur. Il notera encore qu'elle est pour tous et qu'elle fait entrer l'être humain dans une relation toujours plus intense avec le Christ : « *Il a bien dit 'j'attirerai' pour signifier avec quelle force il les arrachera de ce qui les retenait. Vraiment, il les attirera tous, puisqu'il a donné à tous l'espérance de la résurrection, à laquelle ils seront faits participants par la suite, et, à beaucoup, déjà dans la vie présente, il donne largement la connaissance de la vérité. (...) La connaissance de toute la vérité, cependant, il la donnera à tous, de manière complète, après la résurrection. 'J'attirerai tous les hommes à moi' signifie qu'ils seront tous unis à lui par la résurrection. Non seulement il les libère de la mort et il fait d'eux ses familiers, mais il leur confère encore la connaissance parfaite de lui-même.* »⁸⁵⁸ Connaître le Christ, comme Marthe et Marie, c'est connaître la puissance de vie qui vient de lui et y avoir déjà part, dans ce que Théodore appelle la « *familiarité* ». La connaissance est une des dimensions de la communion au Christ. Elle n'est donc en rien un savoir abstrait, mais elle est puissance de vie. Foi et connaissance sont intrinsèquement liées, puisque ces deux « *vertus* » sont deux dimensions de la relation entre le croyant et le Christ. Les paroles de Marthe et de Marie laissent transparaître la puissance de vie qu'elles ont reconnue dans leur Seigneur ; elles révèlent en même temps cette puissance et la grandeur de leur foi. Elles manifestent la force de la relation qui les unit au Christ.

En disant de Marthe et de Marie qu'elles connaissaient suffisamment le Christ pour avoir déjà perçu en lui une force de guérison, notre auteur reconnaît implicitement qu'elles sont des disciples du Christ et qu'elles ont déjà avec lui une grande « *familiarité* ». Dans son exégèse de Jean 14, 20, Théodore, en effet, met ces paroles dans la bouche de Jésus s'adressant à ses disciples : « *Vous, par la foi et l'amour que vous avez envers moi, ainsi que par la participation à l'Esprit, vous avez avec moi la familiarité et la communion.* »⁸⁵⁹ Rien n'exclut les deux femmes de Béthanie -à l'instar des disciples- d'une telle communion.

En cherchant dans le Commentaire de Théodore ce qu'il entend par la connaissance, on découvre comme deux grands moments de la connaissance : D'abord, il existe une connaissance rationnelle qui a été donnée à tous les êtres humains au moment de leur création par le Verbe. Il y a encore une autre qualité de la connaissance qui s'offre à ceux qui s'ouvrent à la foi au Christ. Cette connaissance est sans limite et grandit jusque dans l'éternité. Pour Théodore, la connaissance s'enracine donc dans la création et se développe jusque dans l'eschatologie ; c'est la venue du Christ dans le monde qui lui donne cette dimension infinie et eschatologique. Il développe cette pensée en commentant Jean 1, 9 :

⁸⁵⁸ THÉODORE, (VOSTÉ), 175.

⁸⁵⁹ THÉODORE, (DEVREESSE), 393 : « *ὁμοῖς δὲ διὰ τῆς εἰς ἐμὲ πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ τῆς τοῦ Πνεύματος μετοχῆς τὴν πρὸς ἐμὲ οἰκείωσιν καὶ κοινωνίαν λαμβάνετε* ».

« *Quand (le Verbe) est venu dans le monde et est apparu, il a illuminé tous (les êtres humains). (...) Il pourra offrir toujours son aide, jusqu'à la fin du monde à ceux qui veulent croire et vivre. Il est la lumière éternelle (...) qui demeure jusqu'à la consommation du monde, fournissant abondamment son aide à tous.* »⁸⁶⁰ C'est de cette connaissance, qui est plutôt une illumination apportée par le Christ, que font preuve les deux femmes. Pour traduire la pensée de Théodore dans un langage plus proche de la sensibilité actuelle, tout en restant proche des concepts qu'il utilise dans son Commentaire, nous pourrions dire que notre auteur leur reconnaît une très grande ouverture spirituelle et un profond désir de se laisser éclairer par le Christ. Elles ont toutes les caractéristiques requises pour être disciples. Il les voit donc avancer, en compagnie des autres disciples, sur un chemin de vie illuminé par le Christ.

Tout ce que Théodore a mis sur le compte de la foi des deux sœurs, dans son interprétation du verset 3, il va maintenant, en commentant le verset 4, le mettre dans la bouche de Jésus lui-même. Voilà une preuve supplémentaire que, pour notre exégète, les deux femmes étaient très proches du Seigneur et avaient de lui, déjà, une connaissance plus grande que celle des autres disciples qui, pour leur part, ne seront pas encore à même de comprendre les paroles que leur Maître prononce au sujet de Lazare. Théodore interprète ainsi le verset 4, « *cette maladie n'est pas pour la mort, mais pour la gloire de Dieu* » : « *Ne pensez surtout pas qu'il mourra de cette maladie. En fait, il s'agit d'un bref retard de ma part envers celui que j'aime, retard grâce auquel -par le grand miracle qui sera accompli envers lui- une claire démonstration de ma puissance sera donnée, ainsi qu'une occasion de glorifier Dieu encore davantage. (...). Il ne faut pas s'étonner que, bien que Lazare soit mort, notre Seigneur ait dit 'cette maladie n'est pas pour la mort', car la mort n'était pas pour celui qui dans peu de temps serait ressuscité.* »⁸⁶¹

Dans son exégèse du verset 3, Théodore avait bien mentionné que Marthe et Marie connaissaient cette « *puissance* » qui est celle de leur Seigneur et que, par conséquent, cette maladie ne devait pas provoquer « *l'étonnement* » -voire le doute- puisque le Seigneur, très certainement, reconduirait à la guérison -voire à la vie- la personne qu'il aime. Par l'interprétation qu'il donne maintenant du verset 4, Théodore confirme donc cette foi et cette connaissance qui sont, selon lui, les « *vertus* » des deux femmes, et il atteste encore une fois qu'elles ont toutes les qualités attendues des disciples, dépassant même les autres disciples du Christ dans leur connaissance du Seigneur. C'est pourquoi le Seigneur peut se permettre de les faire attendre, sachant que ce retard sera pour ses disciples une occasion de grandir encore dans leur foi et dans leur connaissance, « *une occasion de glorifier Dieu encore davantage* »⁸⁶². On discerne que cette relation entre le Christ et ses disciples est une relation dynamique. Les paroles et les actes du

⁸⁶⁰ THÉODORE, (VOSTÉ), 21.

⁸⁶¹ THÉODORE, (VOSTÉ), 157.

⁸⁶² THÉODORE, (VOSTÉ), 157 : « *occasio majoris gloriae Dei* ».

Seigneur les stimulent à lui répondre en croyant en lui et en le glorifiant toujours davantage. Il y a dans cette relation une force de résurrection. Théodore a déjà pleinement intégré les deux femmes dans cette relation de vie, dans cette dynamique de la foi.

Jean 11, 5 / Les dimensions de l'amour

« *A cela, l'évangéliste ajoute : (v.5) 'Jésus aimait Marthe, Marie et Lazare'. Il rappelle son amour envers eux pour montrer la vertu⁸⁶³ de ces personnes humaines⁸⁶⁴ et l'accord de leurs volontés. Il était en effet impossible que tous ceux-là fussent aimés par notre Seigneur si tous n'avaient pas eu une même disposition d'esprit et un même amour envers lui.* »⁸⁶⁵

Théodore lit le verset 5 comme un ajout de la part de l'Évangéliste, comme si l'Évangéliste avait eu l'intention d'ajouter encore des preuves de « *la vertu de ces personnes humaines* », de mettre mieux en lumière la valeur de ces personnes aimées par Jésus. Il enracine fortement toutes leurs qualités humaines dans la qualité de leur relation avec le Christ. Comme l'Évangéliste, Théodore, lui aussi, ajoute des preuves : Déjà, lorsqu'il interprétait le verset 2, il avait remarqué que le « *signe* » de la résurrection de Lazare « *servait aussi à apporter la preuve de l'humilité des femmes* »⁸⁶⁶. Et ici, abondant dans le même sens, il note que l'amour de Jésus envers elles sert à « *montrer leur vertu et l'accord de leurs volontés* ». Il est étonnant de voir à quel point toute l'interprétation de Théodore, dans le même mouvement que celui qu'il observe chez Jean, sert à donner toujours plus de profondeur aux personnes de Marthe et de Marie.

L'explication de ce verset 5 est surprenante à plus d'un titre. D'abord, on ne peut pas manquer de s'étonner qu'un interprète qui veut rester aussi fidèle que possible au texte de l'évangile puisse -avec quelle intention?- y apporter des changements quand il le cite : -« *Jésus aimait Marthe, Marie et Lazare* » écrit-il, alors que l'Évangéliste, au verset 5, ne mentionne pas Marie nommément. En indiquant le nom de chacune des trois personnes, et en nommant personnellement Marie, Théodore les "personnalise", il reconnaît à chacune son importance propre dans la communauté de Béthanie. La communauté humaine se construit à partir de la valeur

⁸⁶³ THÉODORE, (DEVREESSE), 359 : « *τὴν ἀρετὴν* ».

⁸⁶⁴ THÉODORE, (DEVREESSE), 359 : « *τῶν ἀνθρώπων* ».

⁸⁶⁵ THÉODORE, (VOSTÉ), 157 : « *Addit ad haec evangelista: (v. 5) Diligebat autem Jesus Martham et Mariam et Lazarum. Memoravit dilectionem ejus erga illos, ut ostenderet virtutem hominum et consensum voluntatum eorum. Nam impossibile erat ut omnes isti diligerentur a Domino nostro, nisi omnes pares essent in sensu et dilectione sua erga eum.* »

⁸⁶⁶ THÉODORE, (VOSTÉ), 156.

accordée à chacune des personnes. Marie, après avoir été si bien profilée par l'exégèse des quatre premiers versets, ne pouvait pas retomber dans l'anonymat, n'être plus que "la sœur" de Marthe. N'était-elle pas "*Marie*", cette femme qui allait oindre le Seigneur et qui avait avec lui une relation unique et personnelle ? Un fragment grec accentue l'attention toute particulière que Théodore accorde à Marie : « *Beaucoup de femmes ont oint le Seigneur avec de l'huile parfumée, seule Marie (l'a fait) parce qu'elle avait pour lui beaucoup d'amour et de soumission.* »⁸⁶⁷ Il ne veut donc pas passer son nom sous silence, Marie n'est pas n'importe qui.⁸⁶⁸ Pour mieux mettre en évidence cet amour de Jésus pour chacune des trois personnes de Béthanie, amour auquel chacune répond selon ce qu'elle est, pour exprimer que cet amour est également pour Marie, caractérisée tout particulièrement par son amour et sa soumission pour le Seigneur, notre interprète prend la liberté de modifier le texte de l'Évangile, lui donnant comme un accent "personnaliste", voire "féministe", avant la lettre ! En effet, dans une culture où même les femmes les plus extraordinaires étaient le plus souvent réduites à l'anonymat⁸⁶⁹ ou alors n'étaient reconnues que parce qu'elles étaient sœur, fille, femme ou mère d'un grand homme, Théodore fait œuvre de pionnier. En donnant son nom à Marie, il lui donne aussi son identité. En ajoutant « *Marie* » au texte de l'évangile, il fait passer un message qui est, en fait, tout inspiré de l'évangile : Désormais, la femme reçoit son identité de sa relation avec le Christ ; elle est pleinement reconnue pour ce qu'elle est par l'amour que lui porte Jésus et qu'elle lui rend à sa manière. C'est dans cet amour qui lui donne son nom qu'elle trouvera son identité et sa place dans la communauté.

Le fait qu'il mentionne ici encore la « *vertu* », la « *disposition d'esprit* »⁸⁷⁰ et la « *volonté* »⁸⁷¹ n'a rien de surprenant, puisque ce sont des caractéristiques fondamentales de son anthropologie. Ce qui est frappant, par contre, c'est que notre exégète pense que l'amour du Christ pour les personnes humaines est signalé par Jean avec l'intention de mettre en

⁸⁶⁷ THÉODORE, (DEVREESSE), 357.

⁸⁶⁸ Cf. THÉODORE, (VOSTÉ), 168, sur Jean 12, 1-8 : Théodore fera remarquer que Jean veut désigner nommément Marie, contrairement à Matthieu qui, « *tacito nomine, dixit mulierem quamdam* ».

⁸⁶⁹ Cf. à ce sujet les constatations et les réflexions de JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 49.

⁸⁷⁰ THÉODORE, (DEVREESSE), 359, utilise le terme grec de « *γνώμη* » ; VOSTÉ, 157, traduit en latin par « *sensus* ». La « *γνώμη* » est un terme fondamental de l'anthropologie théodorienne qui signifie la capacité impartie à tout être humain de juger et de choisir entre le bien et le mal, entre la vie et la mort ; la « *γνώμη* », cette disposition d'esprit de l'être humain, implique la liberté de la volonté. Ici, l'emploi du terme de « *γνώμη* » signifie que Marthe, Marie et Lazare ont décidé en toute liberté de choisir le Christ. Lorsque Théodore parlera de la « *γνώμη* » de Judas, ce sera pour signifier que Judas a choisi en toute liberté de rejeter le Christ, selon « *la pire des dispositions d'esprit* » : « *τὴν κακίστην γνώμην* » ; cf. (DEVREESSE), 370.

⁸⁷¹ Cet accord des volontés relevé par Théodore corrobore l'intuition que, pour notre exégète, Marthe et Marie étaient des disciples, car dans son interprétation de Jean 17, 6, il précise que les disciples du Christ sont les personnes qui, par libre choix, sont en accord avec la volonté du Père; cf. (VOSTÉ), 222-223.

lumière les qualités de ces personnes. Il semble même faire un peu dépendre l'amour du Seigneur envers elles de la qualité de l'amour qui règne entre elles, et de leur amour envers lui, du moins si on suit la version latine du syriaque, car les fragments grecs n'ont pas conservé cette dernière affirmation dans toute son ampleur ; seul leur accord profond dans la « *vertu* » et la « *disposition d'esprit* » y est mentionné;⁸⁷² mais nous savons maintenant que la mention de la vertu chez Théodore contient implicitement celle de l'amour envers le Seigneur, et que le terme grec de « *gnômè* », traduit ici, faute de mieux, par « *disposition d'esprit* », signifie une libre décision de la personne humaine envers Dieu, sa réponse personnelle à l'amour de Dieu ;⁸⁷³ en outre, la qualité de la relation qui unit ces personnes humaines dans une « *même disposition d'esprit, un même amour* », « *une même voix en ce qui concerne la vertu* »⁸⁷⁴, est à l'unisson de la relation entre le Père et le Fils que notre interprète vient d'évoquer dans son commentaire de Jean 10.⁸⁷⁵ Il semble donc certain que cet amour du Christ pour la petite communauté de Béthanie trouve un répondant à sa dimension dans l'accord des sentiments partagés par Marthe, Marie et Lazare à son égard. Le Christ aime trouver en Marthe, Marie et Lazare, des êtres humains qui viennent répondre d'un seul cœur, librement et avec conviction, à son amour.⁸⁷⁶

Pour caractériser cette communauté humaine unie dans la « *vertu* », la « *disposition d'esprit* » et la « *volonté* », Théodore, dans le grec, utilise le mot « *symphônion* »⁸⁷⁷ qui évoque la symphonie, cette expression de l'accord entre différentes personnes où chaque voix est indispensable... On peut y entendre aussi la réciprocité de la relation entre le Christ et la personne humaine dans un dialogue où chaque personne dit à l'autre son amour. Même s'ils ne comportent pas la dernière phrase de Théodore, la plus surprenante par rapport au texte de l'Évangile, les fragments grecs vont donc aussi clairement dans le sens d'une relation entre le Christ et la personne humaine qui se vit dans la réciprocité et dans une profonde harmonie. Peu auparavant, alors qu'il commentait cette parole de Jésus,

⁸⁷² Cf. THÉODORE, (DEVREESSE), 359 : « *Τούτοις προστίθησιν ὁ εὐαγγελιστὴς ὅτι ἡγάπα ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν Μαρίαν καὶ τὸν Λάζαρον, εἰς τὸ δεῖξαι τῶν ἀνθρώπων τὴν ἀρετὴν σύμφωνον ἔχόντων περὶ τοῦτο τὴν γνώμην* ».

⁸⁷³ Cf. ZINCONI, S., *Studi sulla visione dell'uomo*, 64.

⁸⁷⁴ THÉODORE, (DEVREESSE), 359 : « *Πάντας ἡγάπα ὁ Χριστὸς ὡς ὁμοφωνούντας περὶ τὴν ἀρετὴν* ».

⁸⁷⁵ Cf. par exemple THÉODORE, (VOSTÉ), 152 et 155 : « *Ego et Pater unum sumus. (...) aequalis sum cum eo in virtute* » et « *nam sciebat eandem esse utriusque virtutem* ».

⁸⁷⁶ THÉODORE, (VOSTÉ), 222, commentant Jean 17, 6, emploie cette même expression de « *l'accord de la volonté* » des croyants pour dire que c'est ce « *consensus* » qui les rend « *conformes* » au Père, les intègre dans la relation d'amour du Père et du Fils. THÉODORE, (VOSTÉ), 223, précise que les personnes qui croient au Fils et sont ses disciples ont « *la familiarité* » avec le Père. Enfin, THÉODORE, (VOSTÉ), 224, interprétant les paroles de Jésus à son Père en Jean 17, 6-10, nous donne une explication de ce « *consensus* » qui, à la fois, unit le Père et le Fils, les croyants entre eux, et les croyants au Dieu trinitaire : « *Illi qui tui sunt, etiam mei sunt, propter indivisibilem consensum et propter participationem divinitatis* ».

⁸⁷⁷ THÉODORE, (DEVREESSE), 359 : « *σύμφωνον* ».

« moi et le Père nous sommes un » (Jean 10, 30), Théodore expliquait l'unité du Père et du Fils comme une unité de « *la vertu* »⁸⁷⁸ du Père et du Fils. Ici, en Jean 11, 5, il retrouve, entre Marthe, Marie et Lazare, un accord de la vertu.⁸⁷⁹ Dans son commentaire de Jean 10, 30, Théodore avait déjà mentionné cet « *accord* », ce « *consensus* », et, pour en expliquer le sens, il avait repris le verset des Actes des Apôtres, 4, 32, qui décrit la première communauté chrétienne : « *La multitude de ceux qui étaient devenus croyants n'avaient qu'un cœur et qu'une âme* »⁸⁸⁰. En reprenant ce concept de « *l'accord* » pour qualifier la petite communauté de Béthanie, Théodore semble y discerner les qualités qui seront celles de l'Église d'après Pentecôte.⁸⁸¹

Ce qui est donc le plus étonnant, dans cette interprétation de Jean 11, 5, c'est que, là où l'Évangéliste ne parle que de l'amour de Jésus envers la petite communauté de Béthanie, Théodore, pour sa part, puisse y lire également l'amour de ces trois personnes pour leur Seigneur...⁸⁸² -Et si cette idée de la réciprocité de l'amour, dans la version syriaque et la traduction de Vosté⁸⁸³, était à l'origine, authentiquement de Théodore, même si elle n'a pas subsisté dans les quelques fragments grecs qui ont échappé à la destruction ? Une telle réciprocité dans l'amour entre le Christ et les hommes qu'il aime n'est en tout cas pas du tout étrangère à la pensée de Théodore. Dans son interprétation de Jean 4, 27, par exemple, pour expliquer l'attitude de Jésus envers la femme de Samarie, notre exégète parle du lien qui unissait le Seigneur avec certaines femmes, et tout particulièrement avec Marthe et Marie. Dans ce passage, Théodore évoque les deux sœurs selon ce qu'en rapporte l'évangile de Luc 10, 38-42, mais l'explication qu'il y donne peut aider à mieux voir comment il comprend la relation entre Jésus et les deux femmes, ce qui est également précieux pour notre compréhension de son interprétation de Marthe et Marie chez Jean. Écoutons donc Théodore sur Jean 4, 27 : « (...) *Par contre, avec les femmes qui étaient familières dans le sentiment et dans la foi, non seulement il parlait, mais il avait aussi une attitude de grande ouverture, ce qui se manifeste dans bien des épisodes, mais tout particulièrement lors des*

⁸⁷⁸ THÉODORE, (VOSTÉ), 152.

⁸⁷⁹ Cf. THÉODORE, (DEVREESSE), 359 : « (...) *εἰς τὸ δεῖξαι τῶν ἀνθρώπων τὴν ἀρετὴν σύμφωνον ἔχόντων* », et encore « *Πάντας ἡγάπα ὁ Χριστὸς ὡς ὁμοφωνοῦντας περὶ τὴν ἀρετὴν* ».

⁸⁸⁰ Cf. THÉODORE, (VOSTÉ), 152.

⁸⁸¹ THÉODORE, (VOSTÉ), 152-153 : « *Vox 'unum' tum consensum, tum similitudinem, aliaque multa significat. Quando, verbi gratia, dicitur : 'Multitudinis credentium erat anima una et cor unum' (Ac. 4, 32), manifeste dicitur 'unum' de animorum consensu. Et iterum, quando dicitur: 'In uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus' (1 Co. 12, 13), designatur similitudo naturae, quippe qui omnes nos per unam spiritualem regenerationem in alios transformamur, et unusquisque nostrum membrum Christi efficitur, atque omnes in unum corpus congregamur.* »

⁸⁸² La réciprocité est frappante : THÉODORE, (VOSTÉ), 157, mentionne d'abord l'amour du Christ pour les trois personnes de Béthanie, « *...dilectionem ejus erga illos* », puis, symétriquement, leur amour pour le Christ : « *...dilectione sua erga eum* ».

⁸⁸³ « *Nam impossibile erat ut omnes isti diligerentur a Domino nostro, nisi omnes pares essent in sensu et dilectione sua erga eum.* »

événements chez Marthe et Marie, l'une étant assise aux pieds du Seigneur et l'autre lui demandant de faire se lever sa sœur pour qu'elle ne se fatigue pas à être seule à servir. »⁸⁸⁴

De ce dernier passage, il ressort clairement que, pour Théodore, une « *familiarité* » toute particulière unissait Marthe et Marie avec le Seigneur.⁸⁸⁵ Elles répondaient librement, de tout leur être -par leur « *vertu* », leur « *foi* », leur « *sentiment* » et leur « *amour* » -à l'amour de leur Seigneur. À son tour, il se montrait plus ouvert avec elles, les confirmait dans leur identité individuelle et leur relation tout à fait personnelle avec lui. La familiarité qui les unit est une relation en développement, une relation de vie qui croît vers l'unité eschatologique et qui se caractérise par la réciprocité. Chaque personne est aimée pour ce qu'elle est. Dans une telle communion, l'amour ne peut être vécu que dans la dépendance mutuelle des personnes, qu'il s'agisse de l'amour qui unit les personnes de la Trinité, de l'amour qui unit les humains entre eux ou de l'amour qui unit Dieu aux humains. Dans cette perspective, on comprend mieux ce qu'a voulu signifier Théodore en ajoutant la dimension de la réciprocité à l'amour du Christ pour Marthe, Marie et Lazare : « *En effet, il était impossible que tous ceux-là soient aimés par notre Seigneur* », s'il n'y avait pas eu, entre eux et envers le Seigneur, « *un même amour* »⁸⁸⁶. Dans cette affirmation de Théodore qui inclut la réponse des humains à l'amour de Jésus pour eux, on devine une sorte de "périchorèse" de l'amour qui prend sa source en Dieu, va en Jésus vers les humains, unit les personnes humaines entre elles et retourne vers Dieu... L'amour de Dieu pour les humains ne peut se réaliser vraiment dans toutes ses dimensions que dans la mesure où ils l'accueillent, vivent entre eux d'un même amour que celui qui unit les différentes personnes de la Trinité,⁸⁸⁷ et y répondent avec une même qualité d'amour, ce qui, au premier abord, peut sembler plutôt étonnant, surtout pour bien des Occidentaux encore peu habitués à penser la relation entre Dieu et l'être humain dans le sens d'une telle "consensualité", d'une si forte réciprocité dans l'amour.⁸⁸⁸ Ce qui était une évidence pour Théodore, nous

⁸⁸⁴ THÉODORE, (VOSTÉ), 65.

⁸⁸⁵ ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'évangile concordant*, XVII, I, 10, SC 121, 309, discerne aussi une familiarité très grande -qui peut même faire croire à une « complicité »- entre le Seigneur et la petite communauté de Béthanie : « *Notre Seigneur ne se rendit pas dans le village de Lazare dès que celui-ci fut mort, car on aurait dit : Ils ont conclu l'affaire entre eux deux. Il n'entra pas dans sa maison et ne quitta pas l'endroit où il était, pour que les Juifs ne pensent pas que tout cela était une machination, et qu'il s'était entendu avec les sœurs de Lazare.* »

⁸⁸⁶ THÉODORE (VOSTÉ), 157.

⁸⁸⁷ Ce que Théodore appelle « *la vertu* », cette force d'unité qui unit les différentes personnes de la Trinité, cf. par exemple (VOSTÉ), 152-155, et qui est donnée aux humains qui veulent l'accueillir. C'est cette « *vertu* » que manifeste Jésus en aimant Marthe, Marie et Lazare, selon Théodore ; cf. (VOSTÉ), 157.

⁸⁸⁸ Actuellement, des théologiens, et surtout des théologiennes préoccupées par la question de la femme, sont en train de redécouvrir l'importance fondamentale de la réciprocité, de son impact sur l'anthropologie, tout particulièrement de la réciprocité en lien avec la communion trinitaire. Par exemple, MILITELLO, Cettina, met en évidence l'importance de la réciprocité trinitaire comme fondement pour l'anthropologie, *Donna in questione*, Assisi 1992, 239 : « (...) *sta, nel patrimonio teologico, la reciprocità antropologica come analogia*

commençons à le redécouvrir et à le vivre dans nos relations les uns avec les autres et avec Dieu, grâce à des théologiens et des théologiennes comme Isabel Carter Heyward : « *Là où il n'y a pas de recherche de la réciprocité, il n'y a pas d'amour.(...). L'amour naît de la faim de justice, il provient de l'exigence et de la capacité de recevoir et de donner, d'apprendre et d'enseigner. (...). C'est seulement en communion, dans une relation mutuelle, qu'il peut y avoir un pouvoir personnel commun. C'est seulement dans la relation qu'il y a l'amour ou un Dieu véritable. (...) Notre Dieu donne et reçoit le pouvoir.* »⁸⁸⁹

D'autres passages du *Commentaire sur Jean* viennent confirmer l'intuition que c'est bien Théodore lui-même qui a intégré, dans sa lecture du verset 5, là où Jean ne parle que de l'amour du Christ pour les personnes humaines, l'amour des personnes humaines pour le Christ. Par exemple, dans son exégèse de Jean 15, 11, "l'Interprète" trouvera également cet amour pour le Christ qui est comme un surcroît de l'amour du Christ pour les êtres humains, et à nouveau dans un passage de l'Évangile où il n'est pas mentionné explicitement : « ***Concluant tout son enseignement sur son amour, il dit : (v11) Je vous ai dit ces choses pour que ma joie soit en vous et que votre joie soit parfaite. Je vous ai dit toutes ces paroles -dit-il- pour vous persuader du fait que vous possédez ce pour quoi je me réjouis de vous ; afin que par votre amour pour moi jaillissent des biens spirituels, et que vous aussi vous vous réjouissiez pour les dons qui sont vos délices, recevant la récompense de votre amour pour moi.*** »⁸⁹⁰

Cette interprétation du verset 5 met dans une très belle lumière Marthe, Marie et Lazare : des personnes aimées de Jésus et qui l'aiment en retour, dans une réciprocité⁸⁹¹ où l'amour des uns fait grandir celui des autres, un amour qui est comme une "symphonie" où chaque personne « ***se réjouit*** » des autres. C'est dans une telle communauté⁸⁹², une telle « ***familiarité*** »,

alla reciprocità trinitaria; la posizione in Dio Trinità e nella coppia umana della reciprocità come "identità eterogena" o come "differenza nella identità". La comune 'umanità' fonda e precede qualunque posizione della "differenza", analogamente alla comune deità che fonda e precede in Dio la distinzione delle divine persone. Questo è il postulato di ogni antropologia dei sessi che voglia dirsi cristiana. »

⁸⁸⁹ HEYWARD, Isabel Carter, *Und sie rührte sein Kleid an – Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart 1986, 32.

⁸⁹⁰ THÉODORE, (VOSTÉ), 202.

⁸⁹¹ La théologie et l'anthropologie théodoriennes sont sous-tendues par cette idée d'un lien de réciprocité, d'unité entre les trois Personnes divines et les croyants. Par exemple, dans son *Homélie catéchétique IX*, commentant Eph. 4, 5, THÉODORE montre que l'unicité qui se manifeste dans la communauté des croyants est en lien direct avec l'unicité qui caractérise la "communauté" trinitaire : « ***(Paul) n'appellerait pas unique la foi, s'il n'était pas convaincu qu'unique est la nature de ces noms du Père, du Fils et de l'Esprit Saint (...). Ni il ne dirait qu'unique est le baptême s'il ne savait pas que de ces noms invoqués au baptême, unique est la vertu, unique la volonté et unique l'opération par quoi se parfait la grâce de la seconde naissance.*** » (TONNEAU/DEVREESSE), 243.

⁸⁹² L'interprétation que Théodore donne de Jean 1, 12 précise encore ce qu'est cette communauté humaine qui accueille le Christ : « ***Pour ceux qui l'ont accueilli, cet échange n'a pas été inutile ; en effet, autant qu'il est possible, il les a rendus égaux à lui en honneur, leur faisant le don de la filiation divine : De cette grâce, ils jouissent non selon***

pour reprendre un terme cher à Théodore, que notre interprète situe Marie, Marthe et leur frère. Dans ce bref commentaire de Jean 11, 5, il a donc réussi à intégrer toutes les dimensions de l'amour : D'abord celui du Christ pour les croyants, qui est la surabondance de l'amour trinitaire, se manifeste de manière personnelle et aime à retrouver dans la communauté des croyants une qualité d'amour semblable à l'amour trinitaire, un même « *accord des volontés* ». L'amour des croyants entre eux est la deuxième dimension de l'amour ; ce « *consensus* » entre les personnes humaines est comme la résonance de l'accord qui règne entre le Père et le Fils ; il est aussi ce qui les unit au Père et au Fils : c'est la troisième dimension de l'amour. Il s'agit en fait des trois mouvements d'un même amour.⁸⁹³ Cette lecture audacieuse de Jean 11, 5 nous ouvre des perspectives inattendues et prometteuses pour les relations entre l'homme et la femme dans la communauté humaine, dans la deuxième dimension de l'amour, comme pour la relation entre les personnes humaines et les trois Personnes divines, dans la troisième dimension de l'amour.

Jean 11, 6-19 / Des hommes disciples

Théodore, dans son commentaire des dix-neuf premiers versets de Jean 11, donne autant de place aux cinq premiers versets, consacrés à la communauté de Béthanie, qu'aux quatorze versets suivants, dédiés aux disciples hommes qui accompagnent le Christ. Cela n'est-il pas révélateur de l'importance qu'il accorde aux sœurs de Lazare ? Théodore ne s'attarde donc pas plus sur tout ce qui se passe entre Jésus et ses disciples que sur la relation entre le Seigneur et la petite communauté de Béthanie. Il relève, à propos de la question des disciples au verset 8, que ces hommes « *pensaient à la manière humaine* »⁸⁹⁴, et son exégèse de la réponse de Jésus, aux versets 9 et 10, est intéressante : Notre commentateur, qui avait souligné la « *connaissance* » que Marthe et Marie avaient du Seigneur, met dans la bouche de Jésus ces paroles adressées aux disciples : « *Vous paraissez ne pas encore me connaître (...); il est impossible qu'il m'arrive quelque chose sans que je le veuille, car j'ai la lumière de la science* »⁸⁹⁵, et, parce

l'ordre naturel de la génération en renaissant corporellement, mais ils sont procréés grâce à la puissance divine par une certaine ressemblance et affinité. » (VOSTÉ), 22. L'amour qui lie le Christ à la communauté de Béthanie est un amour qui fait participer les personnes qui y répondent à l'amour du Dieu trinitaire. Ici, Théodore parle « *d'échange* » ; il s'agit de ce que nous avons appelé la réciprocité. Il parle encore ici de « *filiation divine* » pour ce qu'il appelle aussi volontiers la « *familiarité* ».

⁸⁹³ THÉODORE, (VOSTÉ), 222-230, dans son commentaire de Jean 17, 6-26, développe ces trois dimensions de l'amour.

⁸⁹⁴ THÉODORE, (VOSTÉ), 157.

⁸⁹⁵ Le latin dit : « *lucem scientiae habeo* » (VOSTÉ), 158, tandis que le grec précise avec clarté : « *φῶς γὰρ εἰμι γνώσεως* », « *je suis la lumière de la connaissance* », (DEVREESSE), 360. Je suppose que le grec est plus proche de ce qu'a voulu exprimer Théodore, car l'affirmation que le Christ est la lumière de la connaissance se trouve souvent

que je sais tout, rien ne m'arrive sans ma volonté. »⁸⁹⁶ Commentant les versets 11 à 13, Théodore revient plusieurs fois sur l'incompréhension des disciples⁸⁹⁷, et dans son commentaire des versets 14 et 15, il souligne la fragilité de leur foi en faisant dire à Jésus : « *Je n'étais pas là, cela sert à confirmer votre foi (...), maintenant je vais aller le ressusciter pour que vous soyez encore plus confirmés dans la foi.* »⁸⁹⁸

La foi des disciples, ainsi que leur compréhension, leur connaissance du Christ, semblent être, dans l'interprétation que Théodore fait de ces versets johanniques, beaucoup moins grandes que celles de Marthe et de Marie.⁸⁹⁹ Toutefois, il fait une remarque bienveillante au sujet de ce que dit Thomas au verset 16 : « *Même si c'était un indice de la faiblesse de sa foi, cela manifestait cependant son grand amour pour le Seigneur* ». ⁹⁰⁰ Il devient de plus en plus évident que notre exégète veut voir en ces deux femmes des modèles de foi qui pourront stimuler les personnes qui liront non seulement le quatrième Évangile, mais aussi son Commentaire. -Pourquoi, dans son souci d'éclairer la connaissance et de confirmer la foi de ces personnes, utilise-t-il avant tout ce que disent, font et sont les femmes, en passant rapidement sur le long dialogue entre Jésus et ses disciples masculins, pourtant rapporté amplement par l'Évangéliste dans les versets 7 à 16 ? Est-il fidèle dans ce sens à l'intention qui était celle de Jean ? "L'Interprète", par contre, va accorder une place très importante au dialogue qui va naître de la rencontre entre Marthe et Jésus, rencontre relatée par Jean aux versets 20 à 30.

Jean 11, 20-22 / La foi de Marthe

« (V.20) *Marthe, quand elle entendit que Jésus venait, alla à sa rencontre ; mais Marie resta à la maison. Il est évident qu'elle n'avait pas*

chez lui, comme, par exemple, dans son interprétation de Jean 1, 9 : « *Christus autem, ceu lux perpetua, numquam interit* » (VOSTÉ), 21. On retrouve d'ailleurs une même pensée dans le commentaire d'Origène sur Jean 11, 9 : « *Comme soleil, (les apôtres) ont le Christ, notre Dieu. C'est lui qui est le jour spirituel d'où proviennent les paroles et l'illumination de leur connaissance.* » Cf. ORIGÈNES, *Johanneskommentar*, (fragment CXXXVII), Leipzig 1903, 573.

⁸⁹⁶ THÉODORE, (VOSTÉ), 158.

⁸⁹⁷ Par exemple: « *Discipuli autem non intellegentes...* » (VOSTÉ), 158.

⁸⁹⁸ THÉODORE, (VOSTÉ), 158.

⁸⁹⁹ SCHÜSSLER-FIORENZA, E., *En mémoire d'elle*, 453, comprend, elle aussi, le message de l'évangile comme Théodore et elle ne peut pas s'empêcher de s'étonner de l'importance accordée par l'Évangéliste Jean aux femmes : « *La notion de disciple et celle d'autorité dans la communauté johannique est inclusive des femmes et des hommes. Bien que les femmes mentionnées dans le quatrième évangile soient des modèles de disciples pour les femmes aussi bien que pour les hommes, il est néanmoins stupéfiant que l'évangéliste donne aux femmes une place aussi importante dans le récit.* »

⁹⁰⁰ THÉODORE, (VOSTÉ), 159.

entendu qu'il venait, ce qui apparaîtra clairement avec ce qui suit. »⁹⁰¹

Théodore donne un commentaire très succinct de ce verset 20 ; il en dit juste assez pour qu'on puisse deviner chez lui une certaine préférence pour Marie, préférence qui apparaîtra clairement dans la suite de son commentaire : Il ne dit pas un mot sur Marthe qui va à la rencontre de Jésus, mais il apporte une explication sur le comportement de Marie qui donne l'impression d'être comme une excuse...

Comment Théodore va-t-il interpréter maintenant la rencontre entre Marthe et Jésus et les paroles essentielles qu'ils vont échanger ? « **(V.21) Marthe dit à Jésus : Seigneur, si tu avais été là, mon frère ne serait pas mort. Cela cadre bien avec les paroles déjà dites: Celui que tu aimes est malade. Cela procède d'un même esprit : penser que la maladie ne doit pas atteindre ceux qui sont aimés par le Seigneur, et croire que si le Seigneur avait été présent il aurait pu empêcher la mort.** »⁹⁰² Théodore explique ces paroles de Marthe comme il l'avait fait pour le message des sœurs de Lazare au verset 3 : « **Il y a dans ces paroles une grande démonstration de foi.** »⁹⁰³ On peut donc affirmer avec certitude qu'il considère Marthe comme plus avancée dans sa foi que les disciples, dont les paroles sur le chemin de Béthanie sont, pour notre exégète, surtout une démonstration de leur manque de compréhension et de la faiblesse de leur foi devant ce qui est en train d'arriver. Théodore, dans son interprétation du matin de Pâques, mettra encore une fois en contraste les disciples avec une femme, Marie de Magdala, qui les précède dans la connaissance du Seigneur : Alors que ces derniers sont encore incapables de discerner le Ressuscité, la femme, dès qu'il prononce son nom, « **l'a connu immédiatement** »⁹⁰⁴. L'interprétation que Théodore va donner de la suite du dialogue entre Marthe et le Seigneur va nous confirmer dans cette intuition d'une sorte de priorité féminine dans la foi.

« **Ensuite, donnant plus d'ampleur à ses paroles, elle affirme : Mais je sais que, quoi que tu demandes à Dieu, il te le donnera. Cela équivaut à dire : Je ne doute pas le moins du monde qu'il ressuscite** »⁹⁰⁵. »⁹⁰⁶ Théodore, avec cette dernière phrase commentant les paroles de Marthe, accorde à la femme une foi d'autant plus impressionnante qu'il vient de nous décrire des disciples qui ne discernent absolument pas qui est leur maître... Le fragment en grec ajoute quelques mots qui, mieux encore que la version syriaque transcrite en latin, laissent transparaître à quel point notre exégète est dépassé par ce qu'il lit dans le texte johannique sur la foi de Marthe : « **Elle semble de nouveau croire au-delà de toute attente avec une facilité**

⁹⁰¹ THÉODORE, (VOSTÉ), 159.

⁹⁰² THÉODORE, (VOSTÉ), 159.

⁹⁰³ THÉODORE, (VOSTÉ), 157.

⁹⁰⁴ THÉODORE, (VOSTÉ), 249 : « (...) *et nomine ejus pronuntiato, fecit se cognoscere. Ipsa vero, statim ac cognovit eum* (...) ».

⁹⁰⁵ Dans le latin : « *Non dubito quominus resurgat* ».

⁹⁰⁶ THÉODORE, (VOSTÉ), 159.

déconcertante ». ⁹⁰⁷ Pourtant, Théodore, comme s'il était étonné lui-même de ce qu'il vient de constater, va immédiatement replacer la foi de Marthe dans son cadre préétabli, dans le cadre chronologique restrictif de la théologie de notre exégète : « *Il n'est pas étonnant qu'elle ait dit : Mais je sais que, quoi que tu demandes à Dieu, il te le donnera. En effet, jusque là, elles parlaient* ⁹⁰⁸ *comme avec un homme admirable, qui, grâce à sa puissance, pouvait faire beaucoup de choses. Mais, la connaissance parfaite à son sujet, c'est-à-dire qu'il est le Dieu Verbe, la cause de tout, que, par la suite les Apôtres et les Évangélistes enseigneraient clairement, à ce moment-là, les disciples eux-mêmes, avant sa croix, ne la possédaient pas. C'est pourquoi ils ne comprenaient pas beaucoup de choses qui leur étaient dites, comme nous l'avons montré plus haut en commentant les paroles mêmes de l'Évangéliste. Cela transparait aussi clairement à travers les paroles qui vont suivre ; et cela est manifeste pour celui qui examine avec soin tout l'évangile.* » ⁹⁰⁹

Tout au long de son *Commentaire sur Jean*, Théodore revient avec insistance sur sa conviction qu'avant la croix, la résurrection et l'ascension du Seigneur, avant qu'ils aient reçu l'Esprit, les disciples -c'est-à-dire même les croyants les plus proches et les plus attachés à leur Seigneur- ne pouvaient pas savoir qui est réellement le Seigneur. Théodore tient énormément à cette chronologie qui marque de manière indélébile toute son anthropologie et toute sa théologie -et par conséquent, comme ici, également son exégèse-, et il n'est pas du tout disposé à remettre en question sa vision du temps divisé en un avant et un après Pâques, pas même dans sa grande loyauté à l'égard du texte johannique, pas même pour la foi exemplaire de Marthe qu'il a lue dans ce verset. Toutefois, aux yeux de notre interprète, Marthe est, de toutes les personnes qui ont cru au Seigneur « *avant sa croix* », celle qui sera allée le plus loin ; un instant, on a même eu l'impression que sa foi serait assez grande pour déplacer les limites du cadre chronologique de Théodore !

Théodore, avant de limiter la foi de Marthe, avait déjà limité, entre autres, celle de Nathanaël, en appliquant comme toujours son schéma à son exégèse de Jean 1, 49 : « *Alors, il était en effet impossible pour les Juifs de savoir comment il était Fils de Dieu (...). Il était en effet impossible pour Nathanaël de savoir d'emblée ce que les Apôtres eux-mêmes ont connu seulement après une longue durée.* » ⁹¹⁰ C'est seulement et définitivement après Pâques et Pentecôte qu'il sera possible de connaître le Fils de Dieu, pense notre interprète. Cela vaut pour Marthe, pour Nathanaël, comme pour

⁹⁰⁷ THÉODORE, (DEVRESSE), 362 : « *διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ἐπαγγελίας πάλιν δοκεῖ μὴ ἀπότομος πιστεύειν* ».

⁹⁰⁸ THÉODORE, (VOSTÉ), 159 : « *loquebantur* » : Théodore semble associer Marie à Marthe tout au long du dialogue que Marthe a avec Jésus.

⁹⁰⁹ THÉODORE, (VOSTÉ), 159-160.

⁹¹⁰ THÉODORE, (VOSTÉ), 37 : « *Nec enim quomodo esset Filius Dei Judaeos tunc erat possibile scire (...).Nec enim possibile erat Nathanaël statim hoc scire, quod post longum tempus ipsos apostolos tandem cognovisse videmus.* »

« **les Apôtres** ». Devreesse, comme tous les théologiens qui ont étudié Théodore, fait la même constatation : « (...) *Les Apôtres eux-mêmes, qui cependant vécut dans son intimité, n'eurent point, tant qu'il fut avec eux -et jusqu'à l'illumination de la Pentecôte- une idée exacte de sa personne. L'ignorance des Apôtres est l'une des thèses les plus souvent défendues par Théodore, tout au long de son œuvre* ». ⁹¹¹ Ici aussi, devant la foi étonnante de Marthe, d'autant plus étonnante qu'elle n'avait pas encore été illuminée par la Pentecôte, Théodore doit défendre sa thèse ; c'est pourquoi il ne peut pas reconnaître qu'elle ait pu savoir déjà ce que les Apôtres eux-mêmes ne connaîtraient que plus tard.

Alors que, dans son exégèse du verset 5, notre interprète nous avait étonnés en se permettant de “corriger” un peu le texte de l'Évangile, et cela en faveur de Marie, nous avons ici le sentiment qu'il interprète le texte de Jean en défaveur de Marthe, car il impose au donné évangélique une notion du temps qui n'est pas du tout celle de Jean -avec son “eschatologie réalisée”- mais plutôt celle de Luc, qui, quant à lui, divise volontiers l'histoire en périodes fixes. On aimerait bien savoir ce qu'aurait pu donner l'exégèse théodorienne de ce verset si notre exégète n'avait pas adapté la foi de Marthe à sa propre compréhension de l'histoire du salut en étapes bien distinctes, et on regrette qu'il soit resté en deçà du texte de Jean, lui qui, pour l'amour de Marie, avait pris la liberté d'aller “au-delà” du texte de Jean quelques versets plus tôt...

Ce n'est pas seulement la chronologie de Théodore qui vient limiter la foi de Marthe dans son interprétation de ce passage, c'est aussi sa christologie : Pour notre théologien, il était impossible aux hommes de discerner la divinité, « **le Dieu Verbe** », dans l'homme Jésus, avant que cela ne soit rendu possible par les événements sotériologiques de la crucifixion, de la résurrection et du don de l'Esprit ; c'est dans ce sens qu'il interprète, par exemple, les paroles de Jésus en Jean 14, 13s. : « **Moi, après la résurrection, je recevrai l'union parfaite avec le Père ; vous, vous recevrez le don de l'Esprit par le moyen de la foi et de l'amour envers moi (...). Ce qui, en réalité, est au-dessus de leur vue et de leur esprit, la nature qui est cachée et incompréhensible à la pensée des créatures, de quelle manière pourrait-elle être exprimée par leur connaissance ? Mais vous, vous connaîtrez et vous recevrez, par moi, ce qui est incompréhensible.** » ⁹¹²

La connaissance et, partant, la foi accomplies ne seront données que dans le futur. Marthe, qui confesse sa foi à Jésus avant Vendredi Saint, ne peut avoir, selon Théodore, qu'une foi imparfaite... On a l'impression que la grandeur de la foi que Jean a mise dans les paroles de Marthe ne peut pas être reconnue pleinement par Théodore qui se cantonne dans le cadre rigide de sa propre théologie. Toutefois, si une Marthe, avant Pentecôte, a pu aller si loin dans sa foi au Christ, ne pourrait-on pas en déduire que, dans le cadre de la théologie théodorienne, il ne devrait plus y avoir aucune limite à la foi

⁹¹¹ DEVREESSE, R., *Essai sur Théodore de Mopsueste*, 111.

⁹¹² THÉODORE, (VOSTÉ), 195.

et à la connaissance des femmes qui ont cru au Christ après Pentecôte ? En tout cas, le schéma chronologique fixe de notre théologien qui sépare strictement l'histoire en deux catastases, même s'il repousse Marthe dans la catégorie des croyants d'avant Pentecôte, y place malgré tout la femme -en la personne de Marthe- au premier rang des croyants, même avant les apôtres... Son cadre chronologique bien délimité ne l'empêche pas de reconnaître ici aussi une sorte de priorité des femmes dans la foi.

Jean 11, 23-24 / Un dialogue entre une femme et le Dieu Verbe

Chez Théodore, ce moment du dialogue entre Marthe et le Christ commence et s'achève avec cette même question : « *Que lui dit alors le Seigneur ?* »⁹¹³. À travers cette question qui revient comme un leitmotiv, Théodore manifeste son intérêt grandissant pour ce que le Seigneur va dire à Marthe. Entre ces deux questions, notre théologien va poursuivre son argumentation visant à démontrer qu'avant Vendredi-Saint, Pâques et Pentecôte, malgré la foi la plus grande, aucun croyant -pas même une Marthe- ne pouvait connaître le Seigneur en tant que « *Dieu Verbe* », « *cause de tout* »⁹¹⁴. Sa divinité reste cachée par son humanité. Ici encore, la christologie restrictive de Théodore -qui n'est certainement pas johannique- vient enfermer la foi de Marthe -et de Marie, car il interprète souvent le texte de Jean au pluriel, comme si Marie était aussi présente- dans un schéma strict : « *Même si elles (Marthe et Marie) croyaient d'une certaine manière, à cause de la puissance du Seigneur, elles demeureraient cependant dans le doute, à cause de la grandeur d'un tel fait. (...) D'une part, elle ne doute pas de sa promesse, mais d'autre part, elle considère que ce fait dépasse les forces humaines. Nous avons dit plus haut en effet que jusqu'ici, elles parlent comme avec un homme qui accomplit toutes choses par sa propre puissance.* »⁹¹⁵

Il reste étonnant que le Seigneur continue de parler avec cette personne incapable de discerner avec qui elle parle : Cet étonnement transparaît à

⁹¹³ THÉODORE, (VOSTÉ), 160.

⁹¹⁴ THÉODORE, (VOSTÉ), 159 : « *Cognitionem autem perfectam de eo, velut Deo Verbo, omnium causa, (...) tunc neque ipsi discipuli ante ejus crucem possidebant.* » C'est avec ces deux termes : « *Dieu Verbe* » et « *cause de tout* » que Théodore exprime la nature divine du Christ. Par son commentaire de Jean 5, 26-27, (VOSTÉ), 83-84, il nous aide à mieux comprendre ce qu'il veut signifier par « *le Dieu Verbe* » : « (Jésus) *a bien dit ces choses de l'homme (Jésus), parce que c'est par son union avec le Dieu Verbe qu'il a reçu la toute-puissance qui est celle du Père, puisque le Dieu Verbe -qui était en lui (l'homme Jésus)- peut tout, de même que le Père.* » Il précise ce qu'est « *la cause de tout* » dans l'une de ses *Homélie catéchétiques*, XII, 15, (TONNEAU/DEVREESSE), 393 : « *...Telle est la nature divine : c'est elle l'Ousie qui de (toute) éternité existe, elle est la cause de tout, elle qui tout d'abord nous créa et maintenant nous renouvelle, c'est elle qui est Père, Fils et Esprit-Saint.* »

⁹¹⁵ THÉODORE, (VOSTÉ), 160 : « (...) *eas adhuc tamquam cum homine loqui, qui propter suam virtutem omnia operatur.* »

travers le commentaire de Théodore. “L’Interprète” communique son émerveillement devant le Dieu Verbe qui, par ce dialogue avec une femme, cherche à lui révéler qui il est vraiment, même si elle n’arrive pas encore à voir au-delà de son humanité. Avec sa question répétée : « *Que lui dit alors le Seigneur ?* », Théodore semble vouloir pénétrer davantage dans ce dialogue entre une personne humaine, forcément limitée dans sa foi, et le Dieu Verbe, « *lumière de la connaissance* »⁹¹⁶, qui veut la faire grandir dans sa foi et dans sa connaissance, et cela déjà maintenant, avant sa mort et sa résurrection. On perçoit que Théodore est remis en question dans sa propre vision des choses par ce dialogue qui s’instaure, et qu’il aimerait, avec Marthe, pouvoir faire grandir sa propre foi, la faire sortir de son cadre strict, en se mettant, avec elle, à l’écoute des paroles extraordinaires du Dieu Verbe. Il semble exprimer son impatience d’en apprendre davantage, lui aussi : « *Alors, qu’est-ce que lui dit notre Seigneur ?* ».⁹¹⁷

Jean 11, 25 / La révélation faite à Marthe

Dans son commentaire des paroles que Jésus adresse à Marthe, Théodore nous montre la pédagogie de Jésus qui utilise les éléments de foi que Marthe possède déjà pour l’aider à avancer dans sa foi. On a l’impression que, pour Théodore, Jésus veut initier Marthe, par une pédagogie qui avance par étapes, à une connaissance plus profonde de qui il est vraiment, et que Théodore est prêt à suivre très loin Jésus, avec Marthe, sur ce chemin d’initiation. Il va revenir, dans son commentaire sur Jean 12, 32, sur cette entreprise de Jésus qui consiste à attirer tous les êtres humains à lui en se faisant connaître à eux de plus en plus, dans un processus de croissance, par une pédagogie qui se base sur une réalité déjà vécue, pour les préparer peu à peu, dans leur réalité présente, à une réalité qui est encore devant eux et qui les dépasse : « *Il les attire tous en effet, parce qu’il a donné à tous l’espérance de la résurrection à laquelle, réellement, par la suite ils participeront et parce qu’il donne déjà à beaucoup dans la vie présente la connaissance de la vérité.* »⁹¹⁸ Théodore n’oublie pas pour autant de préciser que « *la connaissance tout entière de la vérité, il la donnera à tous, parfaitement, après la résurrection.* »⁹¹⁹

Pour Théodore, il est clair que la connaissance est intrinsèquement unie à la résurrection. L’initiation à laquelle Jésus invite Marthe est un chemin qui

⁹¹⁶ Cf. l’interprétation que Théodore donne de Jean 11, 10 dans le texte grec, (DEVREESSE), 360 : « *φῶς γὰρ εἰμι γνώσεως* ».

⁹¹⁷ THÉODORE, (VOSTÉ), 160 : « *Quid ergo dicit ei Dominus noster?* ».

⁹¹⁸ THÉODORE, (VOSTÉ), 175 : « *Trahit vero omnes, quia omnibus dedit spem resurrectionis, cujus re vera postea participes erunt, et quia multis iam in praesenti vita scientiam veritatis largitur.* »

⁹¹⁹ THÉODORE, (VOSTÉ), 175 : « *Totam vero (scientiam veritatis) omnibus dabit perfecte post resurrectionem.* »

conduit jusqu'au seuil du mystère de la résurrection. Or, comme le dit aussi "l'Interprète" dans son commentaire de Jean 12, 32, la résurrection n'est pas seulement la libération de la mort, mais encore la connaissance parfaite de l'identité véritable du Dieu Verbe : « *dans la vie présente* », nous sommes tous en chemin entre « *l'espérance de la résurrection* », déjà donnée, et la réalité de la vie divine dont nous serons faits participants dans le futur. -Jusqu'où dans la connaissance de cette réalité, Jésus va-t-il conduire Marthe et, avec elle, toutes les personnes qui lisent ses paroles « *après la résurrection* », et jusqu'où Théodore sera-t-il prêt à aller, dans la mesure où, pour notre interprète, la connaissance est déjà dans une certaine mesure la réalité ?

Avec l'interprétation que donne Théodore des paroles de Jésus, « *Je suis la résurrection et la vie.* », nous nous trouvons dans un équilibre instable entre le présent et l'avenir, entre la connaissance imparfaite et la connaissance parfaite de Jésus. "L'Interprète" est comme tiré entre l'avant et l'après Pâques : Sa théologie, avec ses deux catastases bien déterminées, est soudainement mise en mouvement et les deux temps de l'histoire du salut se rencontrent dans les paroles que Jésus adresse à Marthe. Très significatifs de cette rencontre entre le présent et le futur sont les deux textes à notre disposition ; si la version syriaque dans sa traduction latine va dans le sens du futur⁹²⁰, le commentaire grec est au présent ; Théodore y fait se rejoindre les deux catastases : « *Si tu crois à l'une* (= la résurrection universelle au dernier jour), *ne sois pas dans le doute au sujet de l'autre* (= la résurrection d'un seul être humain déjà dans la première catastase). *Car je suis celui qui accomplis l'une et l'autre. Si donc je les ressuscite tous, à combien plus forte raison je peux en ressusciter un seul.* »⁹²¹ Théodore s'affronte ici au "déjà" et au "pas encore", et nous sommes étonnés de le voir accepter, une fois encore, que sa théologie soit bousculée par les paroles que Jésus adresse à Marthe, un Jésus qui veut « *attirer* » -déjà maintenant, avant son élévation, sa mort et sa résurrection- une femme pour lui révéler qui il est vraiment. Pour Théodore, c'est Pâques avant Pâques⁹²², Pentecôte avant Pentecôte⁹²³, l'eschatologie qui fait irruption dans la vie présente. Sa théologie bien réglée en deux catastases ne l'avait pas préparé à un tel événement, ni sa

⁹²⁰ THÉODORE, (VOSTÉ), 160 : « *Si sane prius credis, noli de altero dubitare. Non enim alius praeter me hoc effecturus est; sed ego sum causa huius hominibus. Qui ergo omnes homines suscitabit, non est debilior ad suscitandum unum.* »

⁹²¹ THÉODORE, (DEVREESSE), 362 : « *Εἰ ἐκείνη πιστεύεις, μηδὲ περὶ ταύτης ἀμφίβαλλε. Ἐγὼ γὰρ εἰμι ὁ κακείνην ποιῶν. Εἰ οὖν τοὺς πάντας ἀνίστημι, πολλῶ μᾶλλον ἰσχύω ἓνα ἀναστήσαι.* »

⁹²² THÉODORE, (VOSTÉ), 248-249, explique ainsi Jean 20, 9 : « *Les disciples, avant la résurrection, n'avaient pas une idée claire du Christ ; ce n'est que peu à peu qu'elle put devenir parfaite.* »

⁹²³ C'est seulement quand les croyants recevront l'Esprit à Pentecôte qu'ils pourront connaître vraiment le Christ ; c'est dans ce sens que va, par exemple, l'interprétation que donne Théodore de Jean 14, 17, (VOSTÉ), 195 : « *Ce qui est en réalité au-dessus de leur vue et de leur intellect, dont la nature est cachée et incompréhensible à la pensée des créatures, comment cela pourrait-il être exprimé par leur connaissance ? Mais vous, vous connaîtrez et recevrez par moi ce qui est incompréhensible.* »

christologie qui veut que le Dieu Verbe ne se manifeste pas en plénitude dans l'« *homo assumptus* » avant la mort et la résurrection du Christ.

Ici encore, on voit que Théodore est exégète avant d'être théologien ; c'est pourquoi, malgré ses deux catastases et sa christologie, il interprète fidèlement les paroles de Jésus rapportées par l'évangile de Jean. Cette révélation de Jésus à Marthe signifie donc que Jésus, déjà maintenant, veut faire participer Marthe au salut, car selon notre interprète, comme nous l'avons déjà vu, connaître Jésus, c'est participer à sa vie divine ; la connaissance, plus que savoir et science, est vie et communion.⁹²⁴ Marthe est invitée -et Théodore se laisse inviter avec elle- à abandonner ce qu'elle croyait du Seigneur, pour avancer dans sa foi⁹²⁵, le rencontrer au-delà des apparences, des limites étroites de la connaissance imparfaite : « *La foi permet à l'âme de voir et de comprendre des choses invisibles et indicibles* », dit Théodore dans l'une de ses *Homélie catéchétiques*.⁹²⁶ Et, faut-il s'en étonner, c'est une femme qui est conviée par le Christ à s'engager sur ce chemin ; c'est par elle que Théodore se laisse, lui aussi, mettre en mouvement, et, avec lui, il semble vouloir y entraîner toutes les personnes qui liront son Commentaire.

Jean 11, 26 / De maître à disciple

« *À partir d'ici, c'est en fait dans le but d'enseigner que (Jésus) poursuit son discours.* »⁹²⁷ "L'Interprète" exprime ici encore l'importance qu'il attribue à l'enseignement. Pour Théodore, c'est « *dans le but d'enseigner* », de communiquer l'enseignement du Christ, que Jean a écrit son Evangile, et, c'est dans le but de le transmettre à son tour que Théodore écrit son Commentaire. Tout au long de son œuvre, il nous fait sans cesse à nouveau pressentir la valeur de cet enseignement. Il considère qu'il est, en définitive, ce qui permet aux disciples de vivre dans le monde sans s'y perdre, et de vivre, simultanément, dans une communion de vie avec le Dieu trine.

⁹²⁴ Dans le chapitre de l'Évangile qui précède directement les événements de Béthanie, le Christ parle déjà de connaissance (Jean 10, 14-15). Théodore l'interprète dans le sens de la « *familiarité* », de l'« *amitié* » et de la « *communion* » entre le Christ et les croyants, comme entre le Père et le Christ ; cf. (VOSTÉ), 145.

⁹²⁵ Pour Théodore, la foi est une sorte de "pont" entre les deux catastases : Par la foi, les baptisés participent déjà à la vie nouvelle. « *Par l'Esprit, nous sommes nés à la vie incorruptible* », écrit Théodore dans son commentaire sur Jean 10, 31, (VOSTÉ), 153. Le Christ fait l'unité entre les deux catastases, et dans la mesure où les croyants sont unis au Christ, « *ils cheminent déjà dans la vie nouvelle* » selon Théodore, (VOSTÉ), 153, reprenant Rom. 6, 4.

⁹²⁶ THÉODORE, *Homélie catéchétiques* I, 8, (TONNEAU/DEVREESSE), 15.

⁹²⁷ THÉODORE, (VOSTÉ), 160 : « *Hinc vero ad doctrinam deducit sermonem suum dicens (...)* ».

Significative est l'interprétation théodorienne des paroles de Jésus à ses disciples en Jean 12, 35 : « *N'ayez pas peur que la mort me détruise complètement, mais ayez confiance en mon enseignement, soyez éclairés par la lumière de mes paroles, accueillez ma science, afin qu'en croyant en moi, vous ne soyez pas atteints par l'erreur et qu'il ne vous arrive pas ce qui arrive à ceux qui marchent dans les ténèbres, eux qui ne savent pas ce qu'il faut faire.*⁹²⁸ *Mais, parce que vous serez pour moi des enfants, tandis qu'à travers votre foi vous recevrez la familiarité avec mon enseignement, il sera toujours la lumière de vos âmes, de sorte que, même absent, je serai proche par l'enseignement de mes paroles, et vous serez toujours illuminés par la vérité (...)* ». ⁹²⁹ Pour Théodore, les paroles du Christ sont un enseignement de vie plus fort que la mort. C'est le Dieu Verbe qui enseigne⁹³⁰, « *le Maître de la vérité* »⁹³¹, et ses disciples sont celles et ceux qui l'accueillent librement et entrent ainsi dans une « *familiarité* » avec le Dieu trine.⁹³² Théodore considère Marthe comme une femme « *apte à accueillir* »⁹³³ cet enseignement du Christ. Elle est une vraie disciple, capable de vivre son existence tout éclairée par ce qu'elle a appris de lui. En toute situation, elle pourra savoir « *ce qu'il faut faire* ». La capacité à accueillir l'enseignement du Christ la rend également capable de vivre dans le monde. Il est frappant de voir que Théodore ne fait aucune différence entre l'enseignement dispensé à une femme, seule face au Christ, et celui qui serait transmis à un grand groupe de personnes : Les paroles du Christ à Marthe ont valeur d'enseignement.

Excursus : Des femmes disciples dans le Commentaire sur Jean

Dans son *Commentaire sur Jean*, Théodore nous présente particulièrement trois personnes qui font preuve de qualités de disciples exceptionnelles par la manière dont elles accueillent l'enseignement du Christ. Il est frappant de constater qu'il s'agit de trois femmes : la Samaritaine, Marie de Magdala et Marthe. L'interprétation de Théodore va même nettement dans le sens qu'elles sont, comparativement, de meilleures disciples que les disciples masculins qui accompagnent le Christ. Théodore accorde une grande place, dans son Commentaire, à ces trois rencontres entre le Christ et ces femmes qui accueillent sa révélation. Notre commentateur paraît vouloir entourer l'enseignement donné ici à Marthe, en Jean 11, 23-26, par celui qui est donné, au début de l'Évangile, en Jean 4, 7-26, à la femme de Samarie, et, à la fin de l'Évangile, en Jean 20, 16-17, à Marie de Magdala au

⁹²⁸ Cf. aussi dans ce sens l'interprétation théodorienne de Jean 17, 5, (VOSTÉ), 222 : L'enseignement du Christ sert à affronter courageusement les tribulations.

⁹²⁹ THÉODORE, (VOSTÉ), 176.

⁹³⁰ Cf. l'interprétation théodorienne de Jean 5, 22, (VOSTÉ), 81-83.

⁹³¹ Cf. l'interprétation théodorienne de Jean 1, 18, (VOSTÉ), 27.

⁹³² Cf. l'interprétation théodorienne de Jean 17, 5-6 : Jésus a voulu transmettre son enseignement à tous. Certains ont librement choisi de recevoir son enseignement ; ce sont ceux qui sont proches du Père, en accord avec sa volonté. Tous ces familiers du Père sont les disciples du Christ : « *Tous ceux qui ont la familiarité avec le Père croient à mes paroles et je les reçois comme les miens.* » (VOSTÉ), 223.

⁹³³ THÉODORE, (VOSTÉ), 61.

matin de Pâques. Il semble avoir aussi l'intention d'encadrer l'enseignement reçu par Marthe avec les enseignements des chapitres 10 et 12, comme pour mieux éclairer l'initiation faite ici à Marthe. En effet, Théodore interprète les paroles de Jésus, en Jean 10, 9-16⁹³⁴ et en Jean 12, 32⁹³⁵, dans le sens d'une connaissance qui fait participer le -ou la- disciple à la vie divine déjà dans la vie présente. C'est précisément ce contenu que Théodore perçoit ici dans l'enseignement que reçoit Marthe.

Au début de son interprétation de l'Évangile, Théodore nous décrit donc la femme de Samarie qui accueille, tout assoiffée, les paroles du Christ : « *Notre Seigneur savait qu'elle était apte à accueillir le vrai enseignement* ». ⁹³⁶ Théodore interprète ainsi l'intention de l'évangéliste : « *Il est évident que le bienheureux Jean, par ce récit, a voulu montrer la vertu de la femme* ». ⁹³⁷ Préalablement, Théodore avait signalé que ceux qui recherchent la vertu aiment la vérité⁹³⁸ et la lumière. Peu avant de montrer la soif de vérité de la Samaritaine, son attitude humble vis-à-vis du Christ, Théodore avait interprété comme un « *blâme* »⁹³⁹ les paroles du Christ à Nicodème, un « *docteur en Israël* »⁹⁴⁰ qui ne semble pas avoir vraiment soif de la vérité et qui croit déjà savoir. Par sa description de la femme de Samarie, Théodore veut fait pressentir la vertu de l'humilité qui ouvre la personne à l'enseignement du Christ, par opposition à la suffisance d'un Nicodème qui ne veut pas vraiment accueillir le Christ et se ferme à la révélation.

À la fin de son interprétation de l'Évangile, Théodore présentera une autre femme disciple, Marie de Magdala, tout ouverte à la résurrection, parce que depuis longtemps attachée au Christ par une grande foi et un grand amour. Théodore fera contraster l'attitude de Marie devant l'événement de la résurrection du Seigneur avec celle de ses autres disciples qui ont encore beaucoup de peine à comprendre ce qui est en train de se passer. C'est à cette elle que le Christ ressuscité confie son enseignement sur sa résurrection à l'intention de ses disciples.⁹⁴¹ Théodore, convaincu qu'elle est beaucoup plus affirmée que les disciples dans la foi, soulève même cette question dans son interprétation des paroles de Jésus à Marie, (Jean 20, 17) : -Et si Jésus lui avait dit de ne pas le toucher parce qu'il savait que - contrairement aux disciples- sa foi était assez grande pour ne pas avoir besoin de cette preuve de la résurrection ? En tout cas, Théodore constate qu'avec ses paroles à Marie, le Christ ressuscité apporte un enseignement essentiel, à cette femme d'abord, et ensuite à tous ceux à qui elle le transmettra.

Au cœur de son Commentaire, Théodore décrit encore une femme accueillant l'enseignement du Christ, Marthe, dont il a déjà fait ressortir les qualités humaines, (les "vertus" !), qui font d'elle une vraie disciple. Dans son interprétation des événements de Béthanie, il a déjà également souligné le contraste entre l'attitude de cette femme et celle des disciples, constatant qu'elle était beaucoup plus avancée qu'eux dans sa foi et dans sa connaissance du Christ. Cette valorisation réitérée des femmes par Théodore est frappante. Une telle interprétation, dont la répétition ne peut pas être due au hasard, nous interroge : - Parce qu'elle ne peut pas compter sur sa valeur sociale, sur son savoir ou encore sur des dogmes religieux, (comme la Samaritaine que Théodore fait contraster avec Nicodème qui se prévaut de ses connaissances),⁹⁴² parce qu'elle a l'expérience de la fragilité et de l'impuissance humaines, (comme Marie de Magdala dont Théodore souligne qu'elle a été

⁹³⁴ THÉODORE, (VOSTÉ), 143 : « *Qui accedunt ad me, per me et veritatem accipient, vita vera fruuntur (...)* ».

⁹³⁵ THÉODORE, (VOSTÉ), 175 : « *Non quasi de morte tantum liberet eos atque familiares suos faciat eos, sed etiam quia cognitionem suam perfectam largitur eis.* »

⁹³⁶ THÉODORE sur Jean 4, 7, (VOSTÉ), 61.

⁹³⁷ THÉODORE sur Jean 4, 9, (VOSTÉ), 62.

⁹³⁸ Cf. le commentaire de THÉODORE sur Jean 1, 19, (VOSTÉ), 28.

⁹³⁹ THÉODORE, (VOSTÉ), 49.

⁹⁴⁰ THÉODORE, (VOSTÉ), 49.

⁹⁴¹ Cf. le commentaire de THÉODORE sur Jean 20, 17, (VOSTÉ), 250.

⁹⁴² Cf. le commentaire de Théodore sur Jean 3, 10-13, (VOSTÉ), 49-50.

guérie par le Christ) et ne s'y résigne pas, (Marie de Magdala reste vers le tombeau vide, contrairement aux deux disciples⁹⁴³), parce qu'elle se laisse ébranler fondamentalement par la mort et ne se résout pas à l'accepter, (comme Marthe dont Théodore fait contraster l'attitude avec celle -plus passive- des disciples),⁹⁴⁴ la femme ressent-elle davantage la nécessité de sortir des ténèbres, de connaître la vérité, d'aimer et d'être aimée ? -Parce que sans cesse acculée aux limites inhérentes à son existence dans le monde, est-elle plus ouverte à une réponse vraie à toutes les questions soulevées par la condition humaine ? En tout cas, on commence à mieux comprendre pourquoi l'humilité -cette prise de conscience douloureuse des limites humaines, cette attitude d'attente illimitée devant le Christ- est pour Théodore une vertu qui rend apte à recevoir l'enseignement du Christ sur la résurrection, « *cette réalité si élevée par rapport à la pensée humaine* »⁹⁴⁵.

Un enseignement pour Marthe et pour tous ceux qui la suivront

L'interprétation que Théodore donne de Jean 11, 26 va assurément dans le sens d'élargir et d'éclairer la condition humaine. Voici ce qu'il entend par un enseignement qui est lumière et vie : « *(Jésus) va maintenant faire de ses paroles (à Marthe) un enseignement en disant : Celui qui croit en moi, même s'il est mort, vivra, et quiconque vit et croit en moi ne mourra pas dans l'éternité. Crois-tu cela ? Parce que c'est moi qui ferai cela (la résurrection), celui qui croit en moi vivra même s'il devait mourir. En effet, étant donné sa promesse, (ceux qui croient) reçoivent la mort dans la bienheureuse espérance de ce qui adviendra ; c'est cela : celui qui vit en moi par la foi ne meurt jamais ; car même s'il semble mourir, il n'est absolument pas mort⁹⁴⁶, mais il vit à cause de la promesse⁹⁴⁷ avec laquelle il reçoit la loi de la dissolution de la nature.* »⁹⁴⁸

⁹⁴³ THÉODORE, (VOSTÉ), 247 : « *Postquam illi abierunt, noluit ipsa recedere a sepulcro; itaque meruit etiam ante omnes videre Dominum nostrum suscitatum.* »

⁹⁴⁴ THÉODORE dit que « *les disciples pensaient à la manière humaine* », (VOSTÉ), 157. On pourrait comprendre cette remarque dans le sens qu'ils restent dans les limites de la réalité telle qu'on la perçoit habituellement, contrairement aux femmes de l'évangile qui sont prêtes à discerner et à accueillir une réalité dépassant les limites de la pensée humaine.

⁹⁴⁵ THÉODORE, (VOSTÉ), 243: « *(...) de re tam elevata supra mentem humanam (...)* ».

⁹⁴⁶ THÉODORE, dans une de ses *Homélie catéchétiques* sur le baptême, XIV, 5, (TONNEAU/DEVREESSE), 411, parle aussi de la mort : « *Jadis en effet et avant la venue du Christ, la mort, par une sentence divine, domina en souveraine sur nous et on n'en pouvait absolument pas rompre les liens. Grande était l'emprise qu'elle avait sur nous. Mais, parce que Notre-Seigneur le Christ est mort et ressuscité, il changea ce décret et abolit l'emprise de la mort. En conséquence, désormais la mort de ceux qui croient au Christ ressemble à un sommeil prolongé (...)* ».

⁹⁴⁷ Le texte grec mentionne l'espérance comme puissance de vie, (DEVREESSE), 363 : « *ζών δια την ἐλπίδα τῆς ὑποσχέσεως* », « *il est vivant par l'espérance de la promesse* ». ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'Évangile concordant*, XVII, I, 7, SC 121, 307, affirme aussi la puissance de vie de la promesse : « *Elle est véridique la promesse de cette bouche qui cria et fit sortir celui qui était mort depuis quatre jours ; cette promesse qui disait qu'il se ressusciterait lui-même le troisième jour.* »

⁹⁴⁸ THÉODORE, (VOSTÉ), 160.

Théodore interprète les paroles de Jésus à Marthe comme un enseignement d'une profondeur impressionnante. L'enseignement de Jésus -pour Théodore- n'impose pas de limite à la vie, mais la vie y domine sur la mort, ce qui semble limité est en réalité illimité, ce qui paraît faible est en fait plus fort que ce qui semble fort. Théodore ne doute pas un seul instant qu'un enseignement d'une telle envergure puisse être adressé à une seule personne, et à une femme ! L'évêque de Mopsueste semble vouloir dire qu'en accueillant un tel enseignement, la femme accueille aussi un éclairage nouveau sur sa vie : une identité nouvelle. Cette identité nouvelle, elle la reçoit dans la mesure où elle intègre dans sa vie limitée les dimensions illimitées de la foi au Christ.

De cette identité nouvelle, il en est beaucoup question dans les *Homélie catéchétiques* par lesquelles Théodore préparait les candidats au baptême. Il s'adressait à eux avec des paroles semblables à celles qu'il met dans la bouche de Jésus parlant à Marthe. C'est ainsi qu'il évoque cette identité nouvelle que vont accueillir les futurs baptisés par leur engagement baptismal : « *Ainsi quand tu dis 'Je m'engage par vœu', tu montres que tu demeureras fermement auprès de Dieu et que tu seras désormais avec lui inébranlable (...) et que tu estimeras désormais comme plus précieux pour toi que toute chose, de vivre et converser avec lui (...). Mais il est aussi nécessaire d'ajouter 'Je crois', car qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe, comme dit le bienheureux Paul (Hébreux 11, 6). Invisible est en effet la nature divine, et la foi est réclamée de celui qui se présente et promet de demeurer ferme désormais en familiarité⁹⁴⁹ avec elle. Invisibles aussi et ineffables sont ces biens qu'elle nous prépare au ciel grâce à l'économie (inaugurée) par Notre-Seigneur le Christ, (biens) dans l'espérance desquels nous nous présentons pour recevoir le sacrement du baptême* ». ⁹⁵⁰ Dans l'homélie suivante, Théodore précise : « *Telle est la vertu du saint baptême : il te donne l'espérance de ces (biens) à venir, il t'offre une participation à ces (biens) attendus* ». ⁹⁵¹ On ne peut pas s'empêcher de mettre en parallèle l'enseignement de Jésus à Marthe et celui de Théodore aux catéchumènes : Il s'agit, pour Marthe comme pour les candidats au baptême, de s'engager dans une même foi et dans une même espérance. Pourtant, Théodore tient à sa chronologie qui situe Marthe avant le temps de l'Église. Marthe serait-elle pour Théodore le "type" des futurs baptisés ? En tout cas, il nous montre clairement que c'est avec cette femme que le Christ va le plus avant, le plus en profondeur, dans son initiation à la foi. Elle apparaît comme celle qui s'avance le plus loin dans l'engagement de la foi avant la mort et la résurrection du Christ, si loin qu'elle pourra servir d'exemple aux croyants d'après Pâques et Pentecôte. Sa foi et son espérance semblent avoir fait éclater, ici aussi, les limites strictes à l'intérieur desquelles Théodore structure l'histoire du salut.

⁹⁴⁹ La version syriaque traduit par « baytâyûtâ » le concept grec d'« oikeiôsis ».

⁹⁵⁰ THÉODORE, *Homélie catéchétiques*, XIII, 14, (TONNEAU/DEVRESSE), 391.

⁹⁵¹ THÉODORE, *Homélie catéchétiques*, XIV, 7, (TONNEAU/DEVRESSE), 417.

Théodore parachève son interprétation du verset 26 en exprimant encore une fois combien la révélation que Marthe vient de recevoir est importante, non seulement pour elle personnellement, mais pour tous les croyants qui, comme elle, avec elle, à sa suite, la recevront avec cette même foi. Le souci pastoral de l'auteur des *Homélie catéchétiques* se reflète bien dans l'interprétation qu'il nous donne des paroles de Jésus ; il transforme la question de Jésus à Marthe en une exhortation où notre auteur semble se souvenir de tous les croyants qui viendront après Marthe, dans le temps de l'Église, pour lesquels la foi de cette femme sera un encouragement : « **Crois ce que je dis, femme ; en effet, cela t'est avantageux, à toi et à tous ceux qui reçoivent avec foi (ma) parole.** »⁹⁵² Dans son interprétation des paroles de Jésus, Théodore ajoute encore ce mot qui nous frappe : « **femme** ». -Quel sens a voulu lui donner notre interprète ? Le Jésus de l'Évangile de Jean n'interpelle jamais Marthe de cette manière. C'est ainsi par contre qu'il parle à sa mère (Jean 2, 4 et Jean 19, 26) et à Marie de Magdala (Jean 20, 13-15), avant de l'appeler par son nom (Jean 20, 16), ce qui permettra à Marie de le reconnaître. Le nom signifie-t-il une relation plus personnelle entre Jésus et le croyant ? Théodore a-t-il voulu que les paroles que Jésus destine à Marthe personnellement puissent être accueillies, par la suite, par tous les croyants, que tous puissent se sentir, à leur tour, concernés personnellement et se reconnaître dans cette femme de l'évangile qui les précède sur le chemin de la foi ?

Jean 11, 27 / La confession de Marthe

L'interprétation que Théodore donne du dialogue entre Marthe et Jésus nous entraîne dans un mouvement de va-et-vient entre la foi pré-pascale et la foi post-pascale : Chaque fois que Théodore interprète les paroles de Jésus à Marthe, le Seigneur paraît s'adresser à une grande croyante qui, avant la résurrection, pouvait déjà comprendre qui est vraiment le Christ. Par contre, Théodore est beaucoup plus modéré quant il s'agit d'interpréter les paroles de Marthe : Il rappelle chaque fois qu'il était impossible de connaître le Christ parfaitement avant Pâques. Il l'a déjà dit dans son interprétation des paroles de Marthe aux versets 22 et 24 ; il va le répéter encore une troisième fois dans son interprétation de ce verset 27, de cette confession de foi faite par Marthe. Cette fois encore, Théodore va donner l'impression qu'il craint de s'être laissé emporter trop loin en suivant de près les paroles de la femme transmises par Jean. Il semblerait que, s'il n'ose pas "sous-interpréter" les paroles du Jésus johannique et qu'il reste assez proche de la théologie johannique dans son exégèse de ce que dit le Seigneur, il prend, par contre, plus de distance par rapport au donné évangélique quant il s'agit d'interpréter ce que Marthe dit au Seigneur : « **Que lui dit alors Marthe**

⁹⁵² THÉODORE, (DEVREESSE), 363. La version latine est un peu différente ; cf. (VOSTÉ), 160 : « *Crede firmiter hoc quod prodest tibi, iisque omnibus qui in fide sua eandem de me habent cogitationem* ».

après (ses paroles) ? Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu, venu dans ce monde. Parce qu'il a dit : Je suis la résurrection et la vie, et comme (les Juifs) attendaient pour Messie un homme issu d'entre eux qui deviendrait cela pour les hommes, c'est justement qu'elle lui dit, après ces paroles : Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu dont nous attendions qu'il vienne dans le monde selon la parole des prophètes. Elle disait donc cela parce qu'elle n'avait pas encore de lui une connaissance parfaite. En effet, dans la Loi, on appelle oints (ou Messies) et prophètes de Dieu les élus et les vertueux⁹⁵³. Parce que, par (les Juifs) était vraiment attendu le Messie, comme un homme plus éminent que tous, c'est justement qu'elle a dit ces paroles. Mais, que ce n'est pas avec une connaissance parfaite qu'elle l'a dit, dans le cas particulier nous le savons, car nous l'apprenons du Livre ; il y est patent que les apôtres eux-mêmes, avant sa résurrection, ne le connaissaient pas de manière appropriée ; et même après sa résurrection, beaucoup eurent des doutes quant à sa résurrection, comme nous l'avons appris de l'Écriture elle-même. »⁹⁵⁴

Dans son interprétation de la confession de foi de Marthe, Théodore recule. Il recule dans le temps et replace Marthe dans la période de l'attente messianique juive, dans le temps de ce qu'il appelle "la première catastase". On est loin, tout à coup, de l'espérance chrétienne et de la christologie qu'il lisait dans la révélation du Christ au verset précédent! Marthe n'a pas pu reconnaître le Christ, mais "un christ" ; elle n'a pas pu entrevoir sa divinité, mais -selon la foi juive- ne perçoit que son humanité. Théodore semble reculer aussi devant la théologie de l'Évangile de Jean que nous comprenons volontiers dans le sens d'une "eschatologie réalisée". Cette eschatologie présente, déjà réalisée, qui transparait à travers la confession de Marthe, pourrait fondamentalement bouleverser sa vision de l'histoire en paliers nettement distincts. Remis en question par la théologie johannique qui s'exprime fortement dans ce verset, il se raccroche à « *l'Écriture* » en général, au « *Livre* », pour défendre sa théologie !

Malgré son respect pour le texte de « *l'Écriture* », Théodore semble reculer encore dans sa lecture des paroles de Marthe telles qu'elles se trouvent chez Jean. En effet, si on compare le texte grec de l'Évangile avec le texte grec de Théodore, on découvre à quel point il modifie le texte de Jean. Un seul exemple⁹⁵⁵ suffira à le démontrer : Au lieu de « *pepisteuka* »⁹⁵⁶, il met

⁹⁵³ En latin : « *virtuosi* », de "virtus" ; cf. (VOSTÉ), 161.

⁹⁵⁴ THÉODORE, (VOSTÉ), 161.

⁹⁵⁵ Comme autres exemples, on pourrait encore mentionner la disparition, dans le grec de Théodore, des pronoms personnels, « *ἐγώ* » et « *σύ* », qui rendent, dans le grec johannique, (cf. Jean 11, 27), les paroles de Marthe encore plus personnelles, mettant en valeur la force de la relation qui la lie au Christ, ou encore les divers ajouts que Théodore rattache à « *χριστός* » et à « *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* » pour réduire les termes de la confession de foi de Marthe à des expressions que Théodore peut situer dans le cadre qu'il a défini de la foi juive ; cf. (DEVREESSE), 363 !

⁹⁵⁶ Jean 11, 27 : « *ἐγὼ πεπίστευκα* ».

« *pisteuô* »⁹⁵⁷ dans la bouche de Marthe ; en changeant un temps, il change aussi sensiblement le sens de la confession de Marthe pour lui donner un autre accent : La Marthe théodorienne diffère de la Marthe johannique dans le sens qu'elle ne confesse pas une foi déjà bien éprouvée, mais plutôt une foi suscitée par l'enseignement qu'elle vient de recevoir du Christ. Pourtant, comme le démontre clairement une théologienne de notre époque, France Quéré, le temps choisi pour ce verbe "croire" n'est pas sans conséquences : « (...) *Le jeu des temps est éloquent. Crois-tu cela, demande Jésus, et elle répond par un temps différent, que l'on traduit tantôt comme un présent : je crois, tantôt comme un passé : j'ai toujours cru. Le grec veut dire ceci : je t'ai donné ma foi et depuis elle se perpétue. Le temps à lui seul raconte une conversion et une fidélité.* »⁹⁵⁸

Théodore, ici, a choisi d'accentuer différemment la confession de foi de Marthe. Il a une interprétation toute personnelle qui s'éloigne, par exemple de celle d'Origène qui, pour sa part, avait été sensible au temps utilisé par Marthe et avait voulu en exprimer tout le sens. Il remarque dans son *Commentaire sur Jean* : « *Le Sauveur n'ignorait pas si Marthe croyait ou non à ses paroles. Mais c'est pour nous ou aussi pour les personnes alors présentes, qu'il lui demande 'crois-tu cela', dans le but de faire de sa réponse un enseignement sur son amour. Quelqu'un d'autre demandera ce qu'il ne sait pas, mais la question est posée de telle sorte que Marthe donne une réponse parfaite à la question du Sauveur : Oui, Seigneur, et ce n'est pas seulement et uniquement ce que tu as dit que je crois (=pisteuô), c'est non seulement à présent que je crois (=pisteuô) que tu es le Christ, mais je l'ai aussi cru (=pepisteuka) auparavant, et également que tu es le Fils de Dieu qui vient dans le monde, et qui demeure au milieu de tous ceux qui croient en toi.* »⁹⁵⁹ Contrairement à Origène, qui met tout l'accent sur l'enseignement de la confession de Marthe, Théodore, en changeant le temps du verbe croire, veut probablement mettre l'accent sur l'impact de l'enseignement du Christ, mais, par cela, il enlève à la foi de Marthe le dynamisme de la fidélité dans la durée. Il la prive surtout de la dimension de l'amour qu'Origène a si bien su découvrir dans le « *pepisteuka* » de Marthe.

Le but de Théodore n'était certainement pas d'amoindrir une histoire de la foi, manifestement déjà longue, chez Marthe ; en choisissant le présent du verbe croire, « *pisteuô* », notre interprète semble davantage vouloir faire un rapprochement entre la confession de foi de Marthe et la confession de foi baptismale. En effet, avec cette réponse de Marthe au présent, Théodore renvoie à la formule consacrée du baptême : "je crois", « *pisteuô* »⁹⁶⁰, et son but est très probablement de mettre en valeur, à travers la confession de foi de Marthe, la signification de l'engagement du baptême qui démarque très clairement un "avant" et un "après", un changement de vie radical et

⁹⁵⁷ THÉODORE, (DEVREESSE), 363 : « *πιστεύω* ».

⁹⁵⁸ QUÉRÉ, France, *Les femmes de l'Évangile*, Paris 1982, 120.

⁹⁵⁹ ORIGÈNE, *Johanneskommentar*, fragment 81, Leipzig 1903, 548.

⁹⁶⁰ Cf. THÉODORE, *Homélie catéchétiques*, XIII, 14, (TONNEAU/DEVREESSE), 391-393.

définitif.⁹⁶¹ Pour l'évêque de Mopsueste, Marthe devient ainsi comme le symbole de cette relation nouvelle qui s'établit entre le Christ et la personne croyante, relation à laquelle elle s'engage au moment précis de son baptême ; mais, la difficulté que rencontre "l'Interprète" est due au fait que la confession de Marthe a lieu, contrairement à celle de la personne qui se présente au baptême, avant la résurrection du Christ : Comment réussira-t-il à montrer la grandeur de l'engagement de cette femme, tout en tenant compte de son schéma théologico-historique qui sépare en deux temps bien distincts l'histoire du salut ? En faisant d'elle un modèle pour les chrétiens qui prononcent leur confession de foi au moment de leur baptême, il fait se rejoindre les deux catastases : D'une part, il intègre la foi chrétienne dans la première catastase, où il situe Marthe, et, d'autre part, il incorpore Marthe à la communauté de la deuxième catastase. Dans la confession de Marthe telle que l'interprète Théodore se rencontrent croyantes et croyants des deux temps de l'histoire du salut !

Dans l'Évangile de Jean, avant Marthe, Nathanaël⁹⁶², lui aussi, avait dit à Jésus qu'il était le Fils de Dieu. Là, déjà, Théodore avait également situé cette confession dans le cadre de la foi juive et donné aux paroles de Nathanaël l'interprétation suivante : *« Tu es le Messie qui a déjà été annoncé. - Sans doute le Messie était attendu par ceux-là (=les Juifs) comme le plus familier de Dieu de tous (les hommes), comme roi d'Israël, dans la mesure où ils avaient de lui une idée plutôt obscure et charnelle. En effet il n'était pas possible, à cette époque-là, que les Juifs sussent comment il serait le Fils de Dieu, ni comment il serait le Roi d'Israël. Evidemment, Nathanaël ne disait pas qu'il était Fils de Dieu par génération divine, mais par familiarité ; dans la mesure où des hommes, par leur vertu, accédaient à Dieu, ils étaient appelés fils de Dieu. Il n'était pas possible en effet que Nathanaël sût déjà ce que les apôtres eux-mêmes, comme nous le voyons, ne connaîtront enfin que beaucoup plus tard ; et ce qui lui avait été dit par le Seigneur n'était pas suffisant pour révéler son autre nature. »*⁹⁶³

Puisque, selon Théodore, *« avant la Résurrection, les apôtres eux-mêmes ne pouvaient pas connaître précisément »*⁹⁶⁴ le Christ de la foi chrétienne, il sera intéressant de voir encore comment il interprète la confession de foi de Simon-Pierre, (Jean 6, 68-69), qui, comme celle de Nathanaël, précède aussi celle de Marthe. Pour lui, la confession de l'apôtre signifie : *« Quant à nous, nous savons et nous sommes sûrs que tu es le Messie, le Fils de Dieu, celui que nous attendions ; et tes paroles préparent la vie éternelle aux croyants, il leur sera vraiment donné ce qu'elles promettent. »*⁹⁶⁵ Théodore situe donc aussi la confession de Pierre dans un espace délimité

⁹⁶¹ Cf. THÉODORE, *Homélie catéchétiques*, XII, 26-27, (TONNEAU/DEVRESSE), 363-365.

⁹⁶² Cf. Jean 1, 49.

⁹⁶³ THÉODORE, (VOSTÉ), 37.

⁹⁶⁴ THÉODORE, (VOSTÉ), 161.

⁹⁶⁵ THÉODORE, (VOSTÉ), 109.

entre un passé caractérisé par l'attente des croyants juifs et un avenir où les promesses se réaliseront et où le Christ sera enfin vraiment re-connu.

Comme Simon-Pierre et Nathanaël, et malgré la révélation reçue du Christ, Marthe ne peut donc pas encore confesser pleinement le Christ ; Théodore les perçoit tous trois comme limités par cette foi juive qui est encore la leur,⁹⁶⁶ et dans l'incapacité de connaître vraiment le Christ avant la pleine révélation qu'apporteront sa mort et sa résurrection. À notre tour, nous les percevons, dans l'interprétation de Théodore, restreints par la vision de l'histoire et par la christologie théodorienne. Toutefois, si Théodore est obligé, à cause de ses schémas, d'enlever de son ampleur à la confession de Marthe, il la situe en excellente compagnie, avec Nathanaël et Pierre !

Jean 11, 28-31 / Le grand empressement de Marthe et de Marie

« Après avoir dit cela, elle s'en alla et appela sa sœur en secret : Le Maître est là et il t'appelle. On ne lit nulle part dans l'Évangile que le Seigneur lui aurait dû d'appeler sa sœur ; toutefois il est manifeste qu'il a dû le dire, mais l'Évangéliste a passé sous silence ce qui ne devait pas être nécessairement mentionné. Elle a agi avec une grande prudence en appelant sa sœur en secret à cause de la présence des Juifs ; elle savait en effet que la seule mention (du Seigneur) leur était importune. (V. 29) L'ayant entendu, Marie se leva aussitôt pour aller vers lui. (V. 30) Jésus n'était pas encore arrivé au village, il était encore à l'endroit où l'avait rencontré Marthe. Or les Juifs qui étaient là pour la consoler dans son deuil, quand ils virent que Marie se levait avec une grande détermination⁹⁶⁷, pensèrent qu'elle allait pleurer au tombeau et ils la suivirent, comme pour l'empêcher de faire quelque geste inapproprié dans sa douleur. Or cela avait été ordonné par la providence divine de telle sorte qu'ils viennent malgré eux et soient témoins du miracle qui allait être accompli. »⁹⁶⁸

Le commentaire de ce passage est un très bel échantillon de la finesse psychologique avec laquelle Théodore explique les différents actes des personnes de l'Évangile : Marthe et Marie, ainsi que les Juifs qui

⁹⁶⁶ THÉODORE, (VOSTÉ), 221, dans son interprétation de Jean 17, 3, perçoit ainsi cette foi juive à l'intérieur de laquelle il veut situer Marthe : « *Le judaïsme, bien qu'il semble avoir une notion de la nature divine, ne l'a cependant pas parfaitement. En effet, les Juifs (...) ne connaissaient pas la nature du Père qui a engendré le Fils par un mystère ineffable ; et ils ne connaissaient pas non plus la personne du Fils qui, au commencement, était auprès du Père. C'est également de manière obscure qu'ils avaient une certaine idée de l'Esprit. Mais ils ne savaient pas encore que l'homme (=la nature humaine) a été assumé et conjoint à la nature divine.* »

⁹⁶⁷ THÉODORE, (VOSTÉ), 161 : « (...) *cum vidissent Mariam repente surrexisse* », (DEVREESSE), 364 : « (...) *μετὰ πολλῆς ἀναστᾶσαν θεασάμενοι τῆς ὀξύτητος* ».

⁹⁶⁸ THÉODORE, (VOSTÉ), 161.

entouraient les deux sœurs dans leur deuil. Tout en paraphrasant le texte johannique, Théodore y ajoute sa propre sensibilité et sa propre compréhension qui vont l'aider à mettre en évidence, chez les deux femmes, toutes les qualités qu'elles mettent en œuvre pour vivre leur relation avec le Seigneur. Alors que Jean 11, 28 relate uniquement que Marthe annonce « *en secret* » à sa sœur que le Maître est là et l'appelle, Théodore précise que Marthe le fait avec « *une grande prudence* », « *une grande intelligence* »⁹⁶⁹, ne voulant pas importuner les personnes présentes chez elles.⁹⁷⁰ Marthe, dans une situation humainement difficile, déploie toutes les ressources de sa « *grande intelligence* ».⁹⁷¹ Elle est tout employée à permettre une rencontre réussie entre sa sœur et le Christ. L'interprétation du verset 28 résonne comme une louange de Marthe obéissant à un ordre du Seigneur que Jean n'aurait pas jugé nécessaire de rapporter. Théodore veut relever deux grandes qualités propres à Marthe : d'une part son zèle à obéir au Seigneur, et d'autre part son discernement prudent. Elle est attentive non seulement à son Seigneur, mais encore à sa sœur et à toutes les personnes qui l'entourent ; elle se révèle très efficace et profondément engagée au service du message d'une grande importance à transmettre à sa sœur. Elle témoigne d'une relation avec le Christ vécue de tout son être et d'un enracinement dans la foi auquel elle participe avec toute son intelligence. Théodore, dans une *homélie catéchétique*, exhorte la personne qui va s'engager au baptême à vivre sa foi dans des dispositions qui sont celles qu'il a mises en valeur chez Marthe : « (...) *de peur que, pendant qu'une affaire si grande t'est proposée, tu ne demeures oisif et sans service dans l'intervalle, en ces journées tu reçois l'ordre de t'occuper l'esprit avec les paroles du Credo. (...). Puisqu'Adam, dès qu'il eut reçu le commandement, rencontra le diable et fut facilement vaincu pour ne s'être pas occupé l'esprit et exercé au commandement divin, il faut que toi, pendant tout ce temps, à tout instant, tu t'occupes l'esprit à réciter le Credo afin qu'il soit bien assuré et fixé en ton intelligence et que tu aimes ta profession de foi, parce que sans cela tu ne pourrais pas recevoir le don divin, ni, l'ayant reçu, être ferme à le tenir.* »⁹⁷²

⁹⁶⁹ THÉODORE, (VOSTÉ), 161 : « *prudentissime* », (DEVREESSE), 364 : « *Συνετῶς δὲ σφόδρα* ».

⁹⁷⁰ BULTMANN, R., *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1968, 309, semble exprimer son désaccord avec cette interprétation de Théodore quand il remarque : « *Dass sie es heimlich tut, kann seinen Grund nicht darin haben, dass die Juden Jesus feindlich nachstellen; diese erscheinen vielmehr als der zunächst neutrale ὄχλος (V. 42), auf den Jesu Tat in verschiedener Richtung wirkt (V. 45f.). In der Ökonomie der Darstellung kann das λάθρα nur den Sinn haben, zwischen Maria und dem ὄχλος der Juden zu differenzieren und den Blick des Lesers zunächst auf Maria zu lenken.* »

⁹⁷¹ THÉODORE, (DEVREESSE), 364 : « *Συνετῶς δὲ σφόδρα καὶ τὸ λάθρα καλεῖσαι τὴν ἀδελφὴν* ». Notre commentateur semble reprendre presque mot à mot les termes de Chrysostome dans son *Homélie LXIII sur Jean*, (BAREILLE) t. 14, 175 : « *Σφόδρα συνετῶς καὶ λάθρα ἐφώνησεν αὐτὴν ἢ ἀδελφὴ* ».

⁹⁷² THÉODORE, *Homélie catéchétiques*, XII, 25, (TONNEAU/DEVREESSE), 363.

Quant à la hâte de Marie, dès qu'elle entend que le Maître est présent, elle n'est que rapidement mentionnée par Jean 11, 29.⁹⁷³ Pourtant, comme il a su faire ressortir du verset 28 l'engagement déterminé et l'énergique personnalité de Marthe, "l'Interprète" va comprendre cette brève indication sur Marie se levant rapidement comme un mouvement fervent de tout son être qui la pousse vers le Seigneur. Il va avoir recours à différents termes grecs qui amplifient le terme succinct de Jean 11, 29 afin d'exprimer toute la force de la résolution de Marie envers le Christ : Non seulement elle se lève en hâte, mais avec « *fougue* », « *empressement* », « *passion* », et c'est dans ce même élan plein d'ardeur qu'elle va se précipiter aux pieds du Seigneur.⁹⁷⁴ Notre interprète, attentif au comportement des deux femmes que laisse transparaitre le texte de l'Évangile, sera finalement conduit à reconnaître chez Marie un « *plus grand amour envers Jésus* »⁹⁷⁵ que chez Marthe. Ce plus grand amour incarné par Marie dans sa manière enthousiaste d'aller à la rencontre du Seigneur, Théodore l'évoquera aussi dans une de ses *Homélie catéchétiques* ; c'est dans une ferveur semblable à celle de Marie que les fidèles vont communier, répondant à l'amour du Christ par leur propre amour, désireux de le recevoir et de participer à sa vie⁹⁷⁶ : « (...) *nous nous en approchons avec autant d'ardeur et de soin que nous le pouvons et en sommes capables, afin de nous en approcher dignement selon la capacité de la nature humaine. C'est en ces espérances que nous nous approchons tous de Notre-Seigneur le Christ.* »⁹⁷⁷

En comparant les différentes manières de Marthe et Marie de s'approcher du Christ, de vivre leur relation avec lui, Théodore, d'une part, fait ressortir l'intelligence de Marthe et, d'autre part, l'amour de Marie, comme des « *capacités de la nature humaine* » qui créent des espaces pour une rencontre entre le Christ et l'humanité. Avant nous, Rudolf Bultmann⁹⁷⁸ a déjà été touché par cette attention que Théodore accorde aux différentes personnes de l'évangile, tout attaché à mettre en valeur leurs qualités pour nous les rendre proches dans leur humanité qui est aussi la nôtre, pour en faire nos partenaires -ou nos modèles- sur le chemin, commun à chaque croyante, à chaque croyant, de l'histoire du salut.⁹⁷⁹

⁹⁷³ Jean 11, 29 : « elle se lève en hâte », « ἐγείρεται ταχύ ».

⁹⁷⁴ THÉODORE, (DEVREESSE), 364 : « (...) *μετὰ πολλῆς ἐγείρεται τῆς ταχύτητος, ὥστε πρὸς τὸν Κύριον ἐλθεῖν... σπουδαίως ἀνέστη... Τοσαύτη ἐχρήσατο τῆ σπουδῇ ὡς εὐρεῖν τὸν Κύριον... μετὰ πολλῆς ἀναστᾶσαν θεασάμενοι τῆς ὀξύτητος... Μαρία παραγενομένη πρὸς τὸν Κύριον, εὐθὺς ἔπεσεν εἰς τοὺς πόδας αὐτοῦ* ».

⁹⁷⁵ THÉODORE, (VOSTÉ), 161.

⁹⁷⁶ Cf. THÉODORE, *Homélie catéchétiques*, XVI, 25, (TONNEAU/DEVREESSE), 573-575.

⁹⁷⁷ THÉODORE, *Homélie catéchétiques*, XVI, 25, (TONNEAU/DEVREESSE), 575.

⁹⁷⁸ Cf. BULTMANN, R., *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*, Stuttgart 1984, 111.

⁹⁷⁹ Il est intéressant de noter que Bultmann n'a pas seulement été attentif à la finesse psychologique de Théodore, mais aussi à sa finesse exégétique. Par exemple, dans son propre *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, il reprend à son compte, sans mentionner précisément sa source, la remarque de THÉODORE, (VOSTÉ), 161 : « *On ne lit nulle part dans l'Évangile que le Seigneur aurait dit (à Marthe) d'appeler sa sœur ; toutefois il est manifeste qu'il a dû le dire, mais l'Évangéliste a passé sous silence ce qui ne devait pas*

L'interprétation des versets suivants est encore caractéristique de Théodore; il nous y expose comment l'anthropologie peut être au service de l'histoire du salut, ou, plus précisément, comment la providence divine utilise la psychologie humaine : « *Or les Juifs qui étaient là pour la consoler dans son deuil, quand ils virent que Marie se levait avec une grande détermination, pensèrent qu'elle allait pleurer au tombeau et ils la suivirent, comme pour l'empêcher de faire quelque geste inapproprié dans sa douleur. Or, cela avait été ordonné par la providence divine de telle sorte qu'ils viennent malgré eux et soient témoins du miracle qui allait être accompli.* »⁹⁸⁰ Théodore interprète l'épisode dans le sens qu'un malentendu de la part des personnes qui entouraient Marie sur ses motivations va les conduire à assister au miracle bien malgré eux. Autrement dit, la faiblesse qu'ils attribuaient à une femme a eu le pouvoir de faire d'eux les témoins involontaires de la puissance du Seigneur... Il est important de noter que, selon Théodore, ce sont les Juifs de l'entourage de Marie, et non pas notre interprète, qui projettent sur la femme une telle faiblesse. Même si ce malentendu a été introduit par Théodore lui-même dans son interprétation de Jean, on ne peut qu'admirer sa grande habileté à jouer lui aussi avec le "malentendu johannique" ! Il y a aussi une certaine ironie, relevée ou exprimée par Théodore, à observer toutes ces personnes attirées à leur insu vers le Seigneur « *dont la seule mention leur était importune* », et cela en recourant à leur souci pour la faiblesse féminine ! Toute cette interprétation fait aussi ressortir l'incompréhension totale des Juifs, cantonnés dans leurs sentiments négatifs par rapport au Christ, vis-à-vis de Marie et de ce qui la lie au Seigneur.

Une fois de plus, Théodore nous fait découvrir le dynamisme de la relation qui unit les deux femmes au Christ, en l'opposant à l'attitude d'autres personnes qui sont encore loin de le connaître vraiment. Il présente avec beaucoup de subtilité qu'il a suffi de l'enthousiasme de Marthe, puis, tout particulièrement, de celui de Marie, pour que se mettent à les suivre jusqu'à leur Maître un grand nombre de personnes : La hâte des deux femmes à rencontrer le Christ les a toutes mises en mouvement dans sa direction !

Jean 11, 32 / « Le plus grand amour » de Marie

Avec le verset 32, toute l'attention se porte sur Marie. Pour mieux comprendre sa personnalité, Théodore la compare à sa sœur et il semble faire appel à tous les passages des évangiles qui parlent des deux sœurs, non seulement Jean 11, mais aussi Jean 12, 1-8, et Luc 10, 38-42 : « *Quand*

être nécessairement mentionné » ; cf. BULTMANN, R., *Das Evangelium des Johannes*, 309 : « *Unter Übergangung alles nicht unbedingt Notwendigen -weder wird berichtet, dass Martha sich von Jesus verabschiedet, noch dass er ihr einen Auftrag an die Schwester gegeben habe- wird erzählt, dass Martha ihre Schwester veranlasst, zu Jesus zu gehen.* »

⁹⁸⁰ THÉODORE, (VOSTÉ), 161.

Marie arriva vers Jésus, elle tomba à ses pieds, lui disant la même chose que Marthe : ‘Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort’. De Marthe, il n’est pas dit qu’elle est tombée à ses pieds, mais seulement qu’elle est allée à sa rencontre ; il apparaît à travers beaucoup de (faits) que Marie a eu un plus grand amour⁹⁸¹ envers Jésus. Cela se manifeste également par le fait que, lorsque le Seigneur était chez elles, celle-ci se concentrait sur le service, tandis que celle-là, à cause de son grand amour, se tenait à ses pieds, ne voulant pas, ne serait-ce que brièvement, être séparée du Maître. Aussi le Seigneur, en la louant, l’a exaltée au-dessus de Marthe. »⁹⁸²

Les deux femmes sont allées à la rencontre du Seigneur, toutes les deux lui ont dit les mêmes paroles ; mais Marie fait plus que sa sœur : parler avec le Seigneur ne lui suffit pas ; elle fait davantage ; elle se jette aux pieds de son « *Maître* », dans un geste de tout son être qui manifeste « *son plus grand amour* »⁹⁸³. Cette attitude très typique de Marie, puisque c’est toujours ainsi qu’elle rencontre le Seigneur et qu’elle se tient en sa présence,⁹⁸⁴ est considérée par Théodore comme exprimant un amour plus grand que « *le service* », qui est le comportement propre à Marthe.⁹⁸⁵ La manière d’être de Marie dénote une relation plus personnelle avec le Christ, une familiarité -au sens fort de Théodore- plus intime, une réceptivité plus intense, car Marie va à la rencontre de Jésus non seulement pour lui parler ou pour le servir, mais pour créer avec lui une relation en plénitude, dans laquelle elle lui donne tout ce qu’elle est, jusqu’à son corps, mis à ses pieds. Théodore attache une grande importance à une rencontre non seulement verbale, mais intégrant toute la personne humaine, avec « *le Christ dans la chair* »⁹⁸⁶.

⁹⁸¹ THÉODORE, (DEVREESSE), 364, dans un fragment grec, utilise le terme de « *διάδεσις* », particulièrement approprié ici pour exprimer l’attitude de Marie qui se prosterne aux pieds du Seigneur : « *Ἡ Μαρία ὡς πλείονα ἔχουσα διάδεσιν πρὸς τὸν Κύριον, οὐ μόνον τοῖς αὐτοῖς ἐχρήσατο ῥήμασιν, ἀλλὰ καὶ ἔπεσε πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ* ». Un autre fragment utilise « *ἀγάπη* » : « *(...)ὡς φαίνεσθαι διὰ πολλῶν τὴν Μαρίαν πλείονα ἀγάπην τὴν περὶ τὸν Κύριον ἔχουσαν* ». En introduisant ici le terme de « *διάδεσις* », Théodore a-t-il voulu donner un sens plus plein et plus précis au terme, peut-être déjà trop exploité, d’« *ἀγάπη* » ? En tout cas, il a voulu que l’expression recouvre toute la personne, toute sa disposition physique, psychique et spirituelle à agir avec amour.

⁹⁸² THÉODORE, (VOSTÉ), 161.

⁹⁸³ Cf. THÉODORE, (DEVREESSE), 364 : « *Ἡ Μαρία ὡς πλείονα ἔχουσα διάδεσιν πρὸς τὸν Κύριον, οὐ μόνον τοῖς αὐτοῖς ἐχρήσατο ῥήμασιν, ἀλλὰ καὶ ἔπεσε πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ* ». »

⁹⁸⁴ Cf. aussi Jean 12, 3 et Luc 10, 39. ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire sur l’évangile concordant*, XVII, I, 5, SC 121, 306, interprète l’attitude de Marie, aux pieds du Seigneur, comme manifestant une plus profonde familiarité avec le Seigneur, ce qui lui permettra de mieux le comprendre que Marthe au moment de la résurrection de Lazare : « *Mon Seigneur, il sent ! Si tu t’étais assise aux pieds du Seigneur, comme Marie, tu l’aurais entendu dire que tout lui était facile* ». »

⁹⁸⁵ Cf. Jean 12, 2 et Luc 10, 40.

⁹⁸⁶ Cf. par exemple THÉODORE, (VOSTÉ), 224-225 : « *Christus in carne* ». Cette expression typiquement théodorienne se retrouve à de nombreuses reprises dans le

Marthe, avec sa foi, ses paroles et son « *service* », n'est pas encore pleinement entrée dans une telle relation avec l'amour de Dieu qui s'est incarné dans le Christ. Marie, elle, aux pieds du Christ, vit déjà, jusque dans son corps, ce « *plus grand amour* », plus grand parce que plus incarné.

Marie, dans l'interprétation de Théodore, apporte comme l'ébauche d'une réponse à l'attente de théologiens et théologiennes occidentaux de notre époque, tels qu'Isabel Carter Heyward ou Elisabeth Moltmann-Wendel : La théologienne allemande écrit, dans son livre sur la rencontre entre Dieu et le corps, que la théologie -occidentale du moins- n'a pas encore su découvrir l'importance du corps dans la relation avec Dieu, et que c'est les femmes, surtout, qui ont entrepris une lecture des textes bibliques attentive à la dimension physique de l'être humain.⁹⁸⁷ Quant à la théologienne américaine Carter Heyward, elle note avec tristesse que, si certains mouvements dans l'Église ancienne n'ont pas été totalement hostiles à la vie corporelle, l'Église en Occident a généralement vécu la relation entre Dieu et le corps comme « *une opposition violente* ».⁹⁸⁸ Théodore, pour sa part, est bien loin d'opposer la vie spirituelle et la vie physique dans son interprétation de la rencontre entre le Christ et Marie. Il y suggère plutôt une manière de vivre la relation entre Dieu et l'être humain qui valorise la personne humaine dans son intégralité.

Théodore insiste à décrire les mouvements très physiques de Marie qui, allant à la rencontre du Seigneur, « *tombe à ses pieds* », et qui, lors de ses visites, « *se tient à ses pieds* », désireuse d'une communion avec lui qui s'incarne jusque dans le corps. Elle rencontre dans son corps le Seigneur qui s'est incarné par amour pour l'humanité. Sa démarche laisse transparaître que c'est dans toute son humanité qu'elle accueille le Verbe fait chair. Marie, qui unit la parole à l'acte, qui incarne sa parole dans ses actes, vit en fait dans une très profonde « *ressemblance* », une « *affinité* »⁹⁸⁹ avec le Verbe fait chair qui a pris « *notre corps* »⁹⁹⁰ pour nous « *affranchir par amour des transgressions du passé et pour nous donner la ferme espérance de la résurrection avec l'adoption filiale. Il nous a régénéré non seulement par la parole, mais par l'œuvre opérée par la puissance de l'Esprit* ».⁹⁹¹ Marie, dans le Christ, a reconnu cet amour qui régénère totalement l'être humain, et, recrée par lui, elle peut à son tour vivre dans toute son humanité, dans son corps également, cet amour plus grand parce qu'il se manifeste non seulement en paroles, mais aussi en actes. Théodore

Commentaire sur Jean, pour exprimer que l'Incarnation du Christ est le commencement d'une relation en plénitude, corps, âme, esprit, entre les croyants et le Dieu trinitaire.

⁹⁸⁷ MOLTSMANN-WENDEL, E., *Wenn Gott und Körper sich begegnen – Feministische Perspektiven zur Leiblichkeit*, Gütersloh 1989, 81 : « *Frauen in der Kirche haben mit Vergnügen die Geschichten des Neuen Testaments neu gelesen, die von Männern bisher kaum wahrgenommen waren, Geschichten in denen Frauen mit ihrem Körper angenommen, geheilt, aufgerichtet worden sind.* »

⁹⁸⁸ HEYWARD, C., *Touching our Strength – The Erotic as Power and the Love of God*, New-York 1989, 89.

⁹⁸⁹ THÉODORE, (VOSTÉ), 22.

⁹⁹⁰ THÉODORE, (VOSTÉ), 23.

⁹⁹¹ THÉODORE, (VOSTÉ), 24.

semble suggérer qu'un amour qui n'intègre pas le corps ne peut pas être vraiment vécu dans toutes ses dimensions. Marie qui va à la rencontre du Christ et se met à son écoute en intégrant la dimension physique inspire à Théodore les premiers jalons pour une théologie de l'incarnation.⁹⁹²

Avec son interprétation d'un amour qui inclut toutes les dimensions de l'être humain et qui est donc vécu également avec le corps, -« **à cause de son grand amour elle se tenait à ses pieds** »-, Théodore est étonnamment proche d'une « *théologie de la tendresse* » appelée de leurs vœux par Heinrich Böll⁹⁹³, Eugen Drewermann⁹⁹⁴, Elisabeth Moltmann-Wendel⁹⁹⁵, Carter Heyward⁹⁹⁶, et tant d'autres de nos contemporains. Quant à un autre exégète de l'époque de Théodore, Chromace d'Aquilée, il a été sensible, lui aussi, à cette théologie de la tendresse qui s'exprime de plusieurs manières dans la relation entre Marie et le Christ. Dans son « *Sermon sur la femme qui oignit le Seigneur* », il l'a présentée en ces termes : « *En pleurant la mort de son frère, elle fit pleurer aussi le Seigneur ; car elle provoqua à la tendresse l'auteur de la tendresse. Et, bien qu'il fût sur le point de ressusciter Lazare de la mort, le Seigneur pleura, alors que Marie pleurait, pour bien montrer à la fois sa propre tendresse et le mérite de Marie. Que le Seigneur ait pleuré Lazare, c'est l'effet de sa tendresse ; qu'il l'ait ressuscité des morts, c'est l'effet de sa puissance. (...). Marie a fait jaillir des yeux du Seigneur des larmes de tendresse, mais ici, elle montre son affection et sa piété à l'égard du Seigneur, en prenant une livre de parfum de nard pour en oindre les pieds du Seigneur et ensuite les essuyer avec ses cheveux.* »⁹⁹⁷

Théodore rappelle diverses situations où Marie a exprimé par ses actes et sa manière d'être « **son plus grand amour envers Jésus** ». Ici comme bien souvent ailleurs, Théodore a recours au terme grec de « *diathesis* »⁹⁹⁸ pour

⁹⁹² MOLTSMANN-WENDEL, E., *Mein Körper bin ich – Neue Wege zur Leiblichkeit*, Gütersloh 1994, 133 : « *Eine Theologie der Leibigkeit misstraut aller abstrakten Geistigkeit, die abhebt von Leib, Leben, Erde und gesellschaftlichen Bezügen. Sie vertraut aller Leibhaftigkeit, aus der ein konkretes, engagierter, Eros-bewegter und Kosmos-bezogener Geist spricht. Leiblosigkeit ist Lieblosigkeit.* »

⁹⁹³ Cf. BÖLL, Heinrich, in MOLTSMANN-WENDEL, E., *Ein eigener Mensch werden – Frauen um Jesus*, Gütersloh 1980, 98 : « *Im Neuen Testament steckt eine Theologie der -ich wage das Wort- Zärtlichkeit, die immer heilend wirkt: durch Worte, durch Handauflegen, das man ja auch streicheln nennen kann, durch Küssen, eine gemeinsame Mahlzeit -das alles ist nach meiner Meinung total verkorkst und verkommen durch eine Verrechtlichung, man könnte wohl sagen durch das Römische, das Dogmen, Prinzipien daraus gemacht hat, Katechismen: dieses Element des Neuen Testaments -das zärtliche, ist noch gar nicht entdeckt worden.* »

⁹⁹⁴ Cf. DREWERMANN, Eugen, *Die Botschaft der Frauen – Das Wissen der Liebe*, München 1992, 139-141.

⁹⁹⁵ Cf. MOLTSMANN-WENDEL, E., *Ein eigener Mensch werden*, 94-95.

⁹⁹⁶ Cf. HEYWARD, C., *Und sie rührte sein Kleid an*, 184-185, *Touching our Strength*, 148-149.

⁹⁹⁷ CHROMACE D'AQUILÉE, *Sermons*, XI, 1, 8-21, SC 154, Paris 1969, 213.

⁹⁹⁸ Cf. par exemple THÉODORE, (DEVRESSE), 357 et 364 : « *ἡ διάθεσις* » ; dans son commentaire de Jean 11, 1-3, il interprète l'onction faite par Marie comme une manifestation de son « **amour** », de sa « **piété** » et de sa « **soumission** », (357) ; dans son commentaire de Jean 11, 28-32, il interprète le comportement de Marie qui se précipite aux pieds du Christ comme une autre manifestation de cet amour, fait encore d'« **ardeur** » et d'« **élan** », (364).

caractériser cet amour tout particulier de Marie envers son Seigneur, un amour qui manifeste à la fois sa piété, sa soumission, mais intègre aussi l'ardeur de son affection et l'élan de tout son être, toute l'ampleur de sa relation avec le Christ. Ce terme, qui évoque d'abord la "disposition" vis-à-vis de la personne rencontrée, est significatif de la théologie de l'incarnation théodorienne : Le plus grand amour est celui qui s'exprime dans une attitude de toute la personne vis-à-vis de celui qu'elle aime, dans un comportement qui l'engage non seulement par ses paroles, mais jusque dans son corps, et qui lui est personnel dans le sens qu'il n'appartient qu'à elle.⁹⁹⁹ C'est ainsi que Marie est reconnaissable à la disposition qu'elle manifeste envers le Seigneur. Sa manière d'être fait de sa relation avec le Seigneur une relation unique, différente de toutes les autres.

Théodore voit dans l'attitude de Marie aux pieds du « *Maître* »¹⁰⁰⁰ plus encore que l'attitude stéréotypée d'une disciple aux pieds de son maître : Il y discerne surtout le désir de « *ne pas être séparée* », ne serait-ce qu'un instant, de son Seigneur.¹⁰⁰¹ Il y lit tout l'amour - "*diathesis*" - qui unit Marie au Seigneur. Parce qu'elle a reçu le Christ venu « *habiter dans notre nature* »¹⁰⁰², elle a reçu de lui « *quelque chose de grand et d'excellent* »¹⁰⁰³ : la grâce d'une relation à nulle autre pareille avec le Christ venu la rejoindre dans son humanité. Elle reste donc pleinement humaine, dans son corps, son âme et son esprit, mais elle est toute habitée par l'amour du Christ. En courant vers lui et en se jetant à ses pieds,¹⁰⁰⁴ en se tenant à ses pieds, toute à son écoute, « *ne voulant pas, ne serait-ce que brièvement, être séparée du Maître* »¹⁰⁰⁵, et finalement lors de l'onction, lorsqu'elle lui essuyera les pieds avec ses cheveux,¹⁰⁰⁶ par la rencontre de leurs deux corps, elle cherche chaque fois à exprimer de tout son être ce « *plus grand amour* » qui embrasse toute la personne humaine.

⁹⁹⁹ Cf. THÉODORE (DEVREESSE), 364 : « *Ἡ Μαρία ὡς πλείονα ἔχουσα διάθεσιν πρὸς τὸν Κύριον, οὐ μόνον τοῖς αὐτοῖς ἐχρήσατο ῥήμασιν, ἀλλὰ καὶ ἔπεσε πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ.* »

¹⁰⁰⁰ En latin: « *magister* » (VOSTÉ), 161. Le terme latin est la traduction du grec de l'évangile : « *διδάσκαλος* » (cf. Jean 11, 28).

¹⁰⁰¹ Cf. THÉODORE, (VOSTÉ), 161 : « *nolens, ne ad breve quidem tempus, separari a magistro* ». ORIGÈNE, dans son *Commentaire du Cantique des cantiques*, II, 1, 37, SC 375, Paris 1991, 282, avait déjà relevé cette assiduité de Marie à se tenir « *toujours et sans cesse en présence du Verbe de Dieu* ». HIPPOLYTE DE ROME, dans son *Commentaire du Cantique des cantiques*, XXV, 1, évoquait, lui aussi, ce désir de ne pas être séparé du Christ, désir qu'il attribue, lui aussi, à Marie et à Marthe de Béthanie : « *Et comme elles s'étaient un peu éloignées, Jésus vint à leur rencontre. Alors s'accomplit ce qui a été dit : 'J'ai trouvé celui que mon cœur aime'. Cependant, il les interpella : 'Marie et Marthe !' Elles lui saisirent alors les pieds. (...) Elles le retenaient fermement en disant : 'Je ne te lâche pas tant que je ne t'ai pas introduit dans mon cœur', ne voulant pas être séparées de l'amour du Christ.* » In : JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles chrétiens*, 17.

¹⁰⁰² THÉODORE, (VOSTÉ), 23.

¹⁰⁰³ THÉODORE, (VOSTÉ), 22.

¹⁰⁰⁴ THÉODORE, (DEVREESSE), 364, interprétant Jean 11, 32.

¹⁰⁰⁵ THÉODORE, (VOSTÉ), 161.

¹⁰⁰⁶ THÉODORE, (DEVREESSE), 357, interprétant Jean 11, 2.

Excursus : L'amour de Marie dans le contexte du Commentaire

Dans son *Commentaire sur Jean*, Théodore ne fait pas de grands développements sur l'amour. Cependant, quelques passages glanés ici et là pourront nous aider à mieux comprendre comment il voit la relation entre les personnes humaines et le Christ. Par exemple, il interprète ainsi la relation entre "les brebis" et "le berger" (Jean 10, 28-29) : « *Personne ne les ravira de mes mains'. En effet, il est impossible, même si leurs ennemis machinaient dix mille maux contre elles, que quelqu'un de plus fort que moi les arrache de mes mains. Et là est toute la différence entre vous et les miens : vous ne croyez ni aux paroles que vous entendez ni aux prodiges que vous voyez ; tandis qu'eux, même s'ils devaient souffrir dix mille maux, ils ne s'éloigneraient pas de ma familiarité. C'est pourquoi ils recevront la récompense appropriée à leur volonté, c'est-à-dire la vie éternelle.* »¹⁰⁰⁷ La rencontre entre Marie et Jésus a lieu peu après ces paroles prononcées par Jésus, le berger. Théodore, dans l'esprit de ces paroles du berger, comprend l'attitude de Marie comme l'expression de sa volonté de ne pas être « *arrachée* » à son Seigneur, la manifestation de sa détermination à ne pas s'éloigner de sa « *familiarité* ». En effet, Théodore la voit aller vers son Seigneur avec une « *grande détermination* »¹⁰⁰⁸, et, en se tenant à ses pieds, elle exprime de tout son être sa quête d'une communion de toute la vie avec lui, son désir de ne jamais en être séparée par quoi que ce soit¹⁰⁰⁹.

Une autre image de l'attachement au Christ, celle du "cep" et des "sarments", est reprise par Théodore pour faire entrer dans ce mystère de l'amour : Son interprétation de Jean 15, 1-15 évoque le Christ enseignant aux croyants à s'approcher de lui en déposant toute tristesse. Il les console de leurs angoisses et, par sa pédagogie à partir de l'image de la vigne, il leur fait prendre conscience qu'en étant attachés à lui, ils vivront et porteront du fruit : « *Et vous aussi vous vous réjouirez à cause des dons qui sont vos délices, parce que vous recevrez la récompense de votre amour envers moi.* »¹⁰¹⁰ Cette récompense, c'est la "familiarité", la participation à la vie divine. Le commentaire que Théodore fait de Jean 15, 15 nous aide à comprendre pourquoi notre interprète a placé plus haut l'amour de Marie que le service de Marthe. En effet, le serviteur -Marthe en l'occurrence, selon Théodore- n'est pas introduit dans l'intimité du maître comme l'est son ami -et, pour Théodore, Marie fait partie des amis : « *Vous donc ne devez pas être appelés serviteurs, mais amis, car vous entendrez tout ce qui me concerne, et par la suite, autant que cela est possible, vous serez participants de mon règne.* »¹⁰¹¹ L'ami a non seulement avec le Seigneur une relation plus intime que le serviteur, mais, en outre, « *autant que cela est possible* » dans les limites de la vie présente, il est fait participant de la vie future. Ce que le service et la foi de Marthe n'ont pas réussi à faire, « *le plus grand amour* » de Marie l'a accompli : L'eschatologie fait irruption dans la vie présente et le schéma chronologique de Théodore s'en trouve tout bouleversé. Déjà avant Pâques et Pentecôte s'ouvre un espace de rencontre entre les deux catastases théodoriennes ; Théodore l'entrevoit dans l'attitude de Marie aux pieds de son Seigneur. Un simple geste d'amour d'une femme a réussi à libérer notre interprète en principe prisonnier d'un schéma théologique rigide... L'amour de Marie la fait déjà participer à la communion avec le Dieu trine. Elle fait l'expérience, dans les limites de sa réalité, de la réalité vivante de la présence de Dieu dans le monde.

Dans son interprétation de Jean 10, 28-31¹⁰¹², comme nous venons de le pressentir, Théodore avait déjà mis en lumière cette dimension eschatologique -et dès à présent incarnée- de la relation qui unit le Christ aux personnes qui l'aiment. Il va la développer encore lorsqu'il commentera Jean 14, 23 » « *Quiconque le veut a la possibilité de jouir des biens futurs. Qui donc m'aime et garde tout ce que j'ai demandé, non seulement ne sera*

¹⁰⁰⁷ THÉODORE, (VOSTÉ), 151.

¹⁰⁰⁸ THÉODORE, (DEVREESSE), 364.

¹⁰⁰⁹ Cf. THÉODORE, (VOSTÉ), 161.

¹⁰¹⁰ THÉODORE, (VOSTÉ), 202.

¹⁰¹¹ THÉODORE, (VOSTÉ), 241.

¹⁰¹² Cf. THÉODORE, (VOSTÉ), 151-153.

pas privé de la vision de ma révélation, mais en plus jouira de notre amour ; nous viendrons en effet, et nous demeurerons auprès de lui, moi et mon Père, pour rester toujours auprès de lui et agir envers lui avec sollicitude. »¹⁰¹³ L'amour, contrairement à la foi, est capable d'abolir pleinement le schéma chronologique inhérent à la théologie théodorienne : Déjà, celui qui aime le Christ « *a la possibilité de jouir des biens futurs* », de participer, à l'intérieur des limites humaines, à la communion qui unit le Père et le Fils. Il peut dès maintenant vivre en plénitude cette réciprocité dans l'amour qu'évoque Théodore dans son interprétation de Jean 11, 5 : Avec l'amour, toute petite communauté humaine, toute personne humaine, peut devenir participante, dans sa vie dans le monde, à la vie de la "communauté" trinitaire et recevoir le Seigneur dans sa sollicitude, en échange de son amour pour le Seigneur. L'amour est donc le plus court chemin pour entendre et voir, pour connaître vraiment le Christ ; il est le meilleur moyen de grandir dans la foi et la connaissance. Si, aux yeux de Théodore, la foi est toujours inaccomplie, l'amour par contre ne connaît pas de limite : Plus le croyant est proche du Christ, plus son amour sera vivant. Parce que dans le Christ incarné habite toute la plénitude de la divinité et tout son amour pour l'humanité, même avant Pentecôte, on le voit avec Marie, la personne qui aime le Christ de tout son être aura déjà un certain accès à la dimension eschatologique et sera intégrée -à la mesure humaine- à la communion trinitaire, à la « *vie éternelle* ». Marie qui recherche une communion avec le Seigneur que rien ne peut détruire, recherche en fait dans sa relation avec lui cette dimension d'éternité.

L'amour est encore le chemin vers la vie éternelle selon l'interprétation théodorienne de Jean 8, 51 : « *La foi des croyants ne restera pas sans récompense; toujours en effet, à cause de leur amour envers moi, ils jouiront de la vie éternelle.* »¹⁰¹⁴ Dans son interprétation de Jean 3, 29 également, Théodore lie très fortement la foi et l'amour : Les croyants « *reçoivent la familiarité avec le Dieu Verbe. (...) La foi et l'amour parfait unissent tous les croyants au Christ notre Seigneur.* »¹⁰¹⁵ Dans ce passage de son Commentaire, Théodore développe comment l'amour est parfait parce qu'il accède immédiatement au « *Christ dans la chair* »¹⁰¹⁶, c'est-à-dire à Dieu dans son humanité, il permet aux croyants de discerner la présence divine dans le Christ et d'avoir part aux réalités eschatologiques maintenant déjà. Le croyant uni au Christ par un tel amour est dans les secrets de la vie intime du Christ -c'est-à-dire qu'il participe par toute son humanité à la communion trinitaire- ces réalités qui restent inaccessibles à la seule foi, tant qu'elle n'y est pas introduite par l'Esprit. La foi sans amour n'est pas vivante ; c'est l'amour qui lui donne vie, qui lui permet de "s'incarner". Plus le croyant participera à la vie trinitaire en étant intimement uni au Christ dans son incarnation, dans son humanité, plus il pourra donner corps à sa foi. L'amour est parfait parce qu'il intègre la personne humaine dans tout ce qu'elle est -en intégrant également ses limites- à la vie divine. Il est parfait aussi parce qu'il permet au Christ de participer pleinement à la vie humaine. En aimant le Christ, Marie accueille la vie divine dans sa vie personnelle dans le monde.

Un amour qui prend corps

La caractéristique de l'amour, selon Théodore, est donc de se manifester toujours dans des actes : pour être vraiment l'amour chrétien, il doit prendre corps, puisque l'amour de Dieu a pris corps dans le Christ. Chaque acte d'amour recèlera donc quelque chose de l'amour trinitaire au sein de

¹⁰¹³ THÉODORE, (VOSTÉ), 197.

¹⁰¹⁴ THÉODORE, (VOSTÉ), 127.

¹⁰¹⁵ THÉODORE, (VOSTÉ), 57.

¹⁰¹⁶ Cf. THÉODORE, (VOSTÉ), 57.

l'humanité. Avec Marie qui vit son désir de communion avec le Christ dans son corps, dans son entière humanité, Théodore peut relever l'importance de l'incarnation de l'amour jusque dans les actes ; il la dira encore dans son interprétation de cet autre acte d'amour qu'est l'onction du Christ par Marie. Plus loin, dans son commentaire de Jean 20, 1, sur Marie de Magdala au matin de Pâques, il évoquera encore une autre femme qui « **a prouvé son amour par l'acte. (...) Par beaucoup d'autres (actes), il est réellement facile à qui le veut de savoir que grand fut l'amour de Marie envers notre Seigneur** »¹⁰¹⁷. En rappelant ce qu'a fait Marie de Magdala, l'Évangéliste « **veut honorer publiquement ceux qui non seulement ont cru, mais ont encore démontré leur foi par un grand amour.** »¹⁰¹⁸ Ici, dans son interprétation de Jean 11, 32, Théodore dit que c'est le Seigneur lui-même, et non seulement l'Évangéliste, qui « **loue Marie** », parce qu'elle vit de tout son être son désir d'une communion que rien ne peut détruire¹⁰¹⁹. Marie de Béthanie, avec Marie de Magdala, fait clairement partie de ces personnes qui, parce qu'elles ont aimé le Seigneur de tout leur être, ont donné corps à la foi. C'est en cela que Théodore reconnaît chez Marie « **un plus grand amour** » que chez Marthe : Il ne voit pas la foi de Marthe aller jusqu'à s'incarner réellement dans des gestes d'amour.

En comparant Marthe et Marie, comme le fait Théodore, et en comparant ce qu'il nous dit de la foi et de l'amour qu'elles manifestent envers Jésus, nous arrivons à mieux comprendre ce que signifie l'amour –« **diathesis** » ou « **agapè** »- pour Théodore : Alors que la foi est surtout du domaine de la connaissance, de la parole, l'amour, quant à lui, est du domaine du tangible, du physique, de l'engagement de la personne dans son intégralité. La foi peut rester invisible, abstraite, mais l'amour, lui, a besoin de se vivre concrètement, par le corps. Marie « **ne voulait pas, même brièvement, être séparée de son Maître** »¹⁰²⁰ ; elle recherchait, par la proximité physique avec lui, cette présence de la vie éternelle en lui qu'aucune séparation ne pourrait anéantir. Désirer le contact avec la personne aimée, s'attacher à elle, donner de la substance à la relation, partager l'intimité, participer à la vie de l'autre... Marie symbolise les « **amis** » du Christ qui, contrairement aux « **serviteurs** » -dont ferait aussi partie Marthe qui « **sert** »- participent déjà maintenant à la communion d'amour trinitaire, parce qu'ils partagent son secret : la présence de Dieu dans son humanité qui veut se communiquer à toute l'humanité. L'amour est déjà parfait, pour Théodore, car il unit à la dimension physique, limitée, la dimension eschatologique, illimitée. Il incarne la rencontre dans le monde physique entre l'être humain et Dieu.

Théodore, avec son exégèse de Jean 11, nous offre une vision nouvelle, renouvelée, de Marthe et de Marie : Marthe n'est pas seulement l'active, celle qui symbolise le service, et Marie n'est pas seulement la passive, celle qui symbolise la contemplation, comme les voyait par exemple Origène

¹⁰¹⁷ THÉODORE, (VOSTÉ), 247.

¹⁰¹⁸ THÉODORE, (VOSTÉ), 247.

¹⁰¹⁹ Cf. THÉODORE, (VOSTÉ), 161.

¹⁰²⁰ THÉODORE, (VOSTÉ), 161.

dans son *Commentaire sur Jean*,¹⁰²¹ et comme est encline à les voir, depuis Origène, l'interprétation traditionnelle. Aux yeux de Théodore, Marie est en fait même plus active, plus agissante et plus concrète que Marthe. Elle incarne l'amour. Elle montre aux croyants le chemin d'une relation de vie en plénitude avec le Christ. Et, comme Théodore l'a présenté dans son interprétation de la rencontre entre Marie et le Christ, comme il nous le fera découvrir encore une fois dans son interprétation de l'onction du Christ par Marie, l'amour, tout en étant éternel, n'est jamais désincarné. Il s'incarne chaque fois que des personnes vont à la rencontre l'une de l'autre et se donnent l'une à l'autre dans tout ce qu'elles sont.

Excursus : Marie, symbole de communion

Dans la rencontre entre Marthe, la croyante, et le Seigneur, nous avons deviné comment cette femme, pour Théodore, pouvait devenir symbole de la foi baptismale. Nous avons retrouvé des éléments de la foi de Marthe dans les *Homélie catéchétiques* que Théodore adressait aux futurs baptisés, et nous avons vu comment, dans un souci pastoral très fort, il voulait faire de Marthe un encouragement pour ses catéchumènes qui allaient s'engager dans une vie de foi plus intense par le baptême. -Chez Marie, l'aimante, Théodore ne discernerait-il pas une évocation du mystère eucharistique, du mystère de cet amour aux dimensions eschatologiques qui se manifeste en plénitude -et corporellement- dans la vie des fidèles ? Si nous lisons attentivement ses *Homélie catéchétiques* sur l'eucharistie, nous y retrouvons bien des caractéristiques de la relation d'amour qui unit Marie au Christ. Sa recherche de communion avec le Christ, sa manière personnelle de témoigner son amour rejoignent celles des fidèles qui viennent participer à l'eucharistie. Théodore ne pensait-il pas au « *plus grand amour* » de Marie de Béthanie, quand il s'adressait à ses catéchumènes, dans ses *Homélie catéchétiques*, pour les préparer à leur première communion ? Dans son *Commentaire sur Jean*, aurait-il eu l'intention de donner Marthe comme modèle de la foi baptismale et Marie comme celui de la relation d'amour qui s'incarne tout particulièrement dans le sacrement eucharistique ?¹⁰²² En tout cas, comme Marthe a précédé les croyants sur le chemin de la foi, Marie les précède sur le chemin du plus grand amour, et c'est très clairement à cet amour-là que Théodore, dans ses *Homélie catéchétiques*, invite celles et ceux qui vont communier.

Voici comment, dans l'une de ses *Homélie catéchétiques*, Théodore évoque la relation qui se crée entre le Christ et les croyants au moment de l'eucharistie : « *Nous tous donc, maintenant, par le moyen de ces souvenirs, par ces symboles et signes qui furent accomplis, c'est comme du Christ Notre-Seigneur ressuscité d'entre les morts que nous nous approchons avec suavité et grande joie ; et selon notre pouvoir, nous l'étreignons suavement, parce que nous voyons qu'il est ressuscité d'entre les morts, aussi parce que nous espérons arriver à participer à la résurrection ; -car, lui aussi, c'est comme d'une sorte de tombeau que du saint autel il ressuscita d'entre les morts, selon la figure (tupos)* »

¹⁰²¹ Cf. ORIGÈNES, *Johanneskommentar*, fragment 80, GCSO 4, Leipzig 1903, 547.

¹⁰²² Chez Cyrille d'Alexandrie, qui s'est beaucoup inspiré du *Commentaire sur Jean* de Théodore pour élaborer son propre commentaire du quatrième Évangile, on retrouvera, en plus prononcé, cette analogie entre les deux sœurs et les deux sacrements. Quant à Jean Chrysostome, antiochien comme Théodore, il a compris, lui aussi, les événements de Béthanie dans la perspective du baptême et de l'eucharistie ; par exemple, dans son homélie sur Jean 12, 1-8, il donne au repas pris par le Christ avec Marthe, Marie et Lazare, ainsi qu'à l'acte d'amour que Marie accomplit envers le Christ pendant ce repas, une nette connotation eucharistique.

*qui s'est accomplie ; il s'approcha de nous par son apparition ; et par la communion avec lui, c'est la résurrection qu'il nous annonce à tous. Bien qu'il vienne à nous tous en se partageant lui-même, il est tout entier en chaque partie et proche de nous tous ; il se livre à chacun d'entre nous, afin que nous le saisissions et l'embrassions de tout notre pouvoir et que nous montrions notre amour envers lui au gré de chacun de nous. »*¹⁰²³

Théodore a recours à des termes très physiques pour exprimer la rencontre entre le Christ et les communiants. Ceux qui aiment le Christ s'approchent de lui avec joie, l'étreignent suavement, le saisissent et l'embrassent, chacun de la manière qui lui est propre, chacun de tout son être.¹⁰²⁴ Marie, pour sa part, a montré son amour envers le Christ à sa manière à elle, d'une manière très physique également ; de tout son pouvoir, de toute l'ardeur qui l'habitait, elle a exprimé sa volonté de communier au Christ « *proche* » de chacun et « *tout entier* » pour chacun.

D'autres passages des *Homélie catéchétiques* sur l'eucharistie révèlent encore d'autres dimensions de cette relation d'amour qui unit les communiants au Christ : « (...) *ainsi, quand nous prenons (le corps eucharistique), nous demeurons en communion avec lui, étant nous-mêmes le corps du Christ, et par cette communion nous resserrons celle que nous avons reçue par la naissance nouvelle au baptême.* »¹⁰²⁵ La communion eucharistique, communion de l'amour, est donc plus intense que celle du baptême, de la foi seule. Pour que la relation au Christ soit parfaite, la foi doit s'unir à l'amour. On voit mieux pourquoi la relation de Marthe au Seigneur est moins forte que celle qui unit Marie à son Seigneur. La relation de Marthe avec le Christ est imparfaite dans la mesure où elle n'est qu'une relation de foi. Mais si Marthe vit sa relation avec le Christ dans la communauté avec sa sœur, sa relation deviendra aussi relation d'amour ; elle « *resserrera* » sa communion avec le Christ. Théodore invite ses catéchumènes à unir en eux la foi baptismale et l'amour eucharistique pour « *demeurer* » avec le Christ dans une communion parfaite, puisque les communiants deviennent alors eux-mêmes le corps du Christ. -Ne retrouve-t-on pas également dans l'interprétation que fait Théodore de l'amour qui unit le Christ à la petite communauté de Béthanie une communion d'une semblable intensité ?

Théodore n'hésite pas à être très concret, très physique, dans son explication de la communion : « (...) *Chacun d'entre nous, prenant une petite bouchée, dans cette bouchée c'est lui (le Christ) entier que nous croyons recevoir. Car il serait fort choquant que l'hémorroïsse en approchant de l'extrémité de son vêtement -ce qui n'était pas une partie du corps, mais du vêtement- prît un don divin, tandis que nous, nous ne croirions pas que dans une partie de son corps nous le recevons tout entier ; alors qu'aussi, embrassant, c'est d'ordinaire à la bouche que nous embrassons, qui est une petite partie du corps, et par le moyen de celle-ci, c'est le corps entier que nous pensons étreindre. Et les mains aussi, que de fois les saisissons-nous, et nous marchons ensemble, et par cette partie du corps, c'est notre union l'un avec l'autre que nous montrons.* »¹⁰²⁶ Il a suffi que Marie se jette aux pieds du Christ, et c'est comme si elle l'avait reçu tout entier. Marie aux pieds du Seigneur a certainement « *pris un don divin* », et « *montré l'union l'un avec l'autre* », l'amour qui l'unit à son Seigneur. Ici, il est important de préciser que, pour Théodore, un tel contact physique qui permet de recevoir « *un don divin* », c'est-à-dire le Christ « *tout*

¹⁰²³ THÉODORE, *Homélie catéchétiques*, XVI, 26, (TONNEAU/DEVREESSE), 577.

¹⁰²⁴ Ici, Théodore est proche de Chrysostome, de Théodoret de Cyr ou encore de Cyrille de Jérusalem, dans son interprétation très physique de la communion eucharistique ; cf. par exemple, CHRYSOSTOME, *Sur le sacerdoce*, III, 4, 25-29, SC 272, 145 : « *Celui qui siège à la droite de son Père, à cet instant, tous le tiennent dans leurs mains, il se donne à ceux qui veulent le saisir, le toucher* » ; THÉODORET DE CYR, *In Cant. cant.*, I, 1, PG 81, 53C : « *Nous le baisons, nous le serrons dans nos mains, nous le plaçons sur nos yeux avec tendresse* » ; CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cat. myst.*, V, 21, PG 33, 1125, SC 126, 171-173 : « *Avec soin alors, ayant sanctifié tes yeux par le contact du saint corps, prends-le et veille à ne rien perdre. Car ce que tu perdrais, c'est comme si tu perdais l'un de tes propres membres* ».

¹⁰²⁵ THÉODORE, *Homélie catéchétiques*, XVI, 24, (TONNEAU/DEVREESSE), 571.

¹⁰²⁶ THÉODORE, *Homélie catéchétiques*, XVI, 19, (TONNEAU/DEVREESSE), 561-563.

entier », est déjà possible avant la résurrection, comme c'est le cas pour l'hémorroïsse ou pour Marie de Béthanie, et qu'il est possible également après la résurrection, comme pour Marie de Magdala et pour tous ceux qui communient après Pâques, dans le temps de l'Église : **« Il apparut tout d'abord aux femmes, puis aux onze apôtres, ensuite à quelques autres (...). Toutes ses apparitions voulaient attester la réalité de sa Résurrection et associer les siens aux biens grandioses promis. (...) À présent que la liturgie s'achève, mémorial de la mort et de la résurrection, selon l'ordre de notre Seigneur, l'officiant rompt le pain comme Jésus le premier l'avait fait, en se partageant en diverses manifestations, apparaissant à l'un, à l'autre, parfois à un grand nombre. Tous pouvaient s'approcher de lui. Tous ceux qui le reçoivent adorent et reconnaissent la grandeur de sa dignité, qu'ils accueillent en eux par la manducation du pain eucharistié, dans une communion ineffable. »**¹⁰²⁷ Dans la communion eucharistique, Théodore réunit les croyants d'avant Pâques (l'hémorroïsse), de Pâques (les femmes au tombeau) et du temps de l'Église (les croyants qui reçoivent le Christ pendant l'eucharistie). L'amour, contrairement à la foi, supprime les barrières du temps et de l'espace qui ne permettent pas la communion parfaite. En outre, il ouvre à ceux qui y participent, dans leur vie présente et concrète, dans leur vie personnelle dans un corps, les dimensions infinies de **« la réalité de la Résurrection »**. Paradoxalement, l'amour est à la fois plus enraciné dans la réalité physique et plus participant à l'eschatologie que la foi. **« Le plus grand amour »** est celui qui unit la vie dans le corps à la vie éternelle, le Christ à l'humanité.

Dans son commentaire sur Jean 6, 51-63¹⁰²⁸, Théodore a déjà évoqué toutes ces dimensions de ce qu'il appelle **« le mystère eucharistique »** ; il y avait développé particulièrement la présence du Dieu trine dans le corps du Christ, le corps de sa vie terrestre comme le corps du mystère eucharistique. Cette présence qui est vie éternelle est communiquée par le Christ dans sa chair, lui qui **« en effet a reçu du Père ce dont sa nature ne disposait pas et il le donne aux autres pour qu'ils communient avec lui réellement »**.¹⁰²⁹

Par sa recherche d'une communion de vie avec le Christ dont rien ne pourrait la séparer, d'une communion réelle, physique, et en même temps éternelle, Marie, telle que nous la décrit Théodore, est une source d'inspiration inépuisable pour les croyantes et croyants qui, après Pâques, recherchent cette même communion de vie dans l'eucharistie.

Jean 11, 39-42 / Le doute de Marthe

« Parce que c'était dans une grotte que Lazare avait été déposé, et qu'une pierre en fermait l'entrée, Jésus dit : Enlevez la pierre. Tandis qu'ils la roulaient, l'odeur frappa Marthe qui dit : Seigneur, déjà il sent, il est en effet au quatrième jour. C'est une parole de femme qui doute, mais cela contribuait à démontrer la grandeur du miracle : en effet, plus on se rendait compte à quel point le corps était déjà en état de décomposition, plus le miracle qui était en train d'être fait à l'égard de Lazare était manifeste. C'est pourquoi le Seigneur lui dit sur un ton de reproche : Ne t'ai-je pas dit que si tu crois, tu verras la gloire de Dieu ? Il en ressort qu'elle n'était pas à l'abri du doute, même quand elle disait les paroles citées plus haut et qu'elle donnait l'impression de les accueillir et de

¹⁰²⁷ THÉODORE, *Homélie catéchétique*, XVI, 17-18, (traduction du syriaque de DEBIÉ, Muriel), *Les Pères dans la foi*, Paris 1996, 275-276.

¹⁰²⁸ Cf. THÉODORE, (VOSTÉ), 106-109.

¹⁰²⁹ THÉODORE, (VOSTÉ), 107.

croire. Ils roulèrent donc la pierre. Jésus leva alors les yeux afin de manifester à nouveau qu'il s'en remettait au Père pour l'œuvre qui devait être accomplie et qu'ainsi les Juifs n'aient aucune excuse pour leur incrédulité. »¹⁰³⁰

Cette interprétation de Théodore est étonnante à plus d'un titre. Théodore -qui veut être fidèle au texte de l'Évangile et qui attribue à l'Évangéliste la qualité de transmettre les événements dans un grand souci d'ordre chronologique- n'hésite pas, ici, à prendre quelques libertés par rapport au texte johannique et à donner sa propre chronologie des événements : Dans son interprétation, Marthe est « *frappée par l'odeur* » au moment où le tombeau est ouvert, tandis que dans l'Évangile, Marthe craint l'odeur avant même que la pierre soit roulée... Théodore introduit un changement dans l'ordre des faits qui rend plus explicables -et excusables- les paroles de Marthe : C'est parce qu'elle est frappée par l'odeur, confrontée à la réalité de l'œuvre de la mort, que la Marthe "théodorienne" prononce ses paroles. Pour Théodore, les paroles de Marthe, paroles de « *femme qui doute* »¹⁰³¹, sont non seulement compréhensibles, mais, surtout, elles sont vraiment bienvenues, dans le sens que la petitesse de la foi de Marthe devant l'évidence de la mort va mettre encore davantage en évidence « *la grandeur du miracle* » que le Christ est en train d'accomplir en rappelant à la vie un homme réellement mort. Une fois de plus,¹⁰³² en insistant sur l'expression du doute de Marthe, "l'Interprète" expose comment la faiblesse humaine peut être utilisée par la providence divine pour manifester sa puissance.¹⁰³³

On retrouve souvent dans le commentaire de Théodore une telle interprétation constructive de la faiblesse des croyants. L'épisode du reniement de Pierre, par exemple, reçoit une double explication positive, dans le sens qu'il donne une portée pédagogique aux paroles que le Christ avait adressées à Pierre au sujet de sa faiblesse future, et dans le sens qu'il met en évidence la « *prescience* » du Christ : « *Et alors le coq chanta, selon la parole de notre Seigneur, pour reprocher la suffisance de Pierre et pour*

¹⁰³⁰ THÉODORE, (VOSTÉ), 162-163.

¹⁰³¹ La version latine parle de « *femme qui doute* », (VOSTÉ), 162 : « *Verbum est feminae dubitantis* », tandis que le fragment grec dit qu'il s'agit des paroles d'une « *incrédule* » (DEVREESSE), 366 : « *Τοῦτο δὲ ἀπιστοῦσης μὲν ἦν* ». Il ressort clairement du commentaire de Théodore que tout l'accent est mis sur l'extraordinaire de ce qui est en train d'être accompli et que le doute, voire l'impossibilité de croire, sont des réactions profondément humaines devant cet événement réellement "incroyable"; aussi, les expressions de « *femme qui doute* », d'« *incrédule* » ne contiennent-elles absolument rien de méprisant ni à l'égard de Marthe ni à l'égard de la femme en général.

¹⁰³² Cf. par exemple le malentendu théodorien qui amène les Juifs qui entouraient Marie à devenir témoins de la résurrection de Lazare, (VOSTÉ), 161 : « *Hoc autem providentia Dei ordinatum est, ut venirent inviti et de faciendo miraculo fierent testes.* » C'est dans le même but de donner davantage de portée au miracle que Théodore, ici, interprète les paroles de Marthe, (VOSTÉ), 162 : « *Hoc autem ad demonstrandam magnitudinem miraculi referebat* ».

¹⁰³³ Cf. THÉODORE, (DEVREESSE), 366 : « *Τοῦτο δὲ ἀπιστοῦσης μὲν ἦν, συνεβάλλετο δὲ εἰς ἀπόδειξιν τοῦ θαύματος, ὅσω μᾶλλον ἐφαίνετο διαλυθὲν τὸ σῶμα* ».

prouver la vérité de la prescience de notre Seigneur. »¹⁰³⁴ Ici aussi, Théodore démontre comment Pierre avec sa « *suffisance* » peut participer, comme Marthe avec son doute, à l'œuvre de révélation. Toutes les fragilités humaines peuvent être intégrées dans le plan de salut du Seigneur. Dans son interprétation du doute de Marthe et de la suffisance de Pierre, Théodore montre encore comment le Christ vient en aide aux croyants pour les faire avancer dans leur foi en utilisant aussi leurs faiblesses, et comment ces faiblesses mêmes peuvent, à leur manière, aussi “venir en aide” à Dieu qui veut se révéler aux hommes. Théodore utilise ce doute de Marthe pour rappeler que la foi n'est jamais acquise une fois pour toutes et encourager dans le sens que la faiblesse humaine aussi peut servir à faire connaître la puissance divine. Si la faiblesse de Pierre est due à une trop grande confiance en lui-même, une confiance qui ne tient pas suffisamment compte de la réalité, celle de Marthe, par contre, s'explique par le fait qu'elle tient trop compte de la réalité, d'où son incapacité à faire suffisamment confiance à la puissance du Seigneur¹⁰³⁵. Les paroles du Seigneur sont pédagogiques dans le sens qu'elles aident Pierre à ne pas surestimer les capacités humaines, et Marthe à ne pas sous-estimer les capacités divines. Le doute de Marthe est utilisé par notre interprète pour mettre en évidence la pédagogie du Christ et pour stimuler les croyants à ajuster leur perception de la réalité à ce que leur en dit le Christ.

Théodore, dans son interprétation de ce qu'il comprend comme le doute de Marthe, s'est donc probablement souvenu aussi des moments de faiblesse des disciples de Jésus avant la résurrection du Christ, voire de ceux des apôtres, même après la résurrection. Nous avons déjà souvent observé comment il compare la foi de Marthe à la foi apostolique, comment aussi, il compare l'Évangile de Jean aux Synoptiques, pour faire ressortir le message spécifique de Jean. Ici, avant la résurrection de Lazare, dans son interprétation des paroles de Jésus à Marthe, Théodore insère le même verbe grec “*oneidizein*” -« *dire sur un ton de reproche* », « *reprocher* »- que celui qui est utilisé à la fin de l'Évangile de Marc pour les reproches que le Ressuscité fait aux Onze au sujet de leur doute après sa résurrection. En ayant recours à ce verbe spécifique, Théodore semble comprendre dans une même perspective que celles de Marc 16, 14 les paroles de Jean 11, 40, pour les interpréter comme un reproche : « *Il lui dit sur un ton de reproche : Ne t'ai-je pas dit que si tu crois, tu verras la gloire de Dieu ?* »¹⁰³⁶ Il entend donc une critique dans les paroles de Jésus à Marthe, semblable à celle du Ressuscité à ses disciples, bien que Jean, contrairement à Marc, ne fasse pas allusion à une quelconque réprobation de la part de Jésus. En transposant les paroles que Jésus adresse à Marthe, selon Jean, dans la même tonalité que

¹⁰³⁴ THÉODORE interprétant Jean 18, 27, (VOSTÉ), 234.

¹⁰³⁵ THÉODORE, (DEVREESSE), 366, dans le texte grec, citant les paroles que Jésus adresse à Marthe selon Jean 11, 40, ne reprend pas le terme johannique de « *δόξα* », mais le remplace par « *δύναμις* », un concept plus théodorien : « *Οὐκ εἶπόν σοι ὅτι ἐὰν πιστεύσῃς ὄψει τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ;* »

¹⁰³⁶ THÉODORE, (DEVREESSE), 366 : « *Τοῦτο ὡς ὀνειδίζων αὐτὴν ὁ Κύριος εἶπεν* », et Marc 16, 14 : « *...καὶ ὀνειδίσεν τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν...* ».

celles que le Ressuscité, en Marc 16, 14, adressera aux apôtres, notre interprète met Marthe au rang des disciples après Pâques, comme s'il situait déjà Marthe dans la nouvelle catastase. Cette interprétation de Théodore rend la foi de Marthe encore plus grande, malgré son doute, puisqu'elle l'éprouve, pour sa part, encore avant Pâques, et puisque, comme nous l'avons souvent vu, selon Théodore, il n'était pas possible de croire vraiment avant la résurrection.

Jean, dans ce passage de son Évangile, met deux fois le verbe "croire" dans la bouche de Jésus : Au verset 40, lorsqu'il s'adresse à Marthe –« *si tu crois, tu verras la gloire de Dieu* »- et au verset 42, lorsqu'il prie pour la foule –« *pour qu'ils croient* »-. Théodore, dans son interprétation de ce passage, semble moins positif que l'Évangéliste, dans le sens que là où Jean parle de la foi, il incline à entendre plutôt le doute. Si nous comparons le texte de l'Évangile avec le commentaire de Théodore, nous percevons certaines libertés prises par notre interprète par rapport à Jean : Là où l'Évangéliste parle de la foi de Marthe dans la perspective de l'événement qui va arriver, notre interprète lit le « *doute* »¹⁰³⁷ de Marthe, et il le lie au passé en rappelant les paroles que Marthe avait dites « *plus haut* » à Jésus, « *paroles qui donnaient l'impression de la foi* »¹⁰³⁸. Alors que les paroles de Jésus selon Jean ouvrent à Marthe et à la foule une possibilité de croire au futur, l'interprétation de Théodore refoule Marthe dans son passé. De plus, en introduisant le concept du « *doute* »¹⁰³⁹ en ce qui concerne Marthe et celui de l'« *incrédulité* » pour les Juifs (Théodore ne parle pas de la foule, comme le Jésus johannique, mais des Juifs), il sous-interprète le texte de Jean. Tandis que le Jésus de Jean ouvre aux possibilités du futur pour tous, pour Marthe et pour toute la foule qui l'entoure, Théodore, une fois de plus, renvoie son exégèse dans le passé pour situer Marthe dans le cadre limité de la foi juive tel qu'il l'a déjà souvent défini. Son interprétation est toutefois moins restrictive pour Marthe que pour les Juifs présents à Béthanie. En effet, il comprend le doute de Marthe à partir de sa foi naissante au Christ, une foi qui va encore grandir, tandis que les paroles à l'égard du Christ prononcées par quelques-uns parmi les Juifs, « *lui qui a ouvert les yeux de l'aveugle ne pouvait-il pas faire que Lazare ne meure pas ?* »,¹⁰⁴⁰ manifestent leur endurcissement par rapport à la personne du Christ, une incrédulité¹⁰⁴¹ due à leur refus d'entrer dans la dynamique de la foi.

¹⁰³⁷ THÉODORE, (VOSTÉ), 162-163 : « *Hinc patet eam non fuisse dubitationis expertem* ».

¹⁰³⁸ THÉODORE, (VOSTÉ), 162-163 : « *...etiam dum dicebat supra citata verba atque videbatur eadem admittere et credere* ».

¹⁰³⁹ THÉODORE, (VOSTÉ), 162-163 : « *Verbum est feminae dubitantis (...)* » ou encore : « *...eam non fuisse dubitationis expertem* ».

¹⁰⁴⁰ Cf. Jean 11, 37.

¹⁰⁴¹ Il serait faux de voir de l'antisémitisme chez Théodore. Pour lui, les Juifs sont les croyants de la première catastase, le peuple dont est issu le Christ ; cf. par exemple son commentaire sur Jean 11, 48, (VOSTÉ), 164 : « (...) *quia ex ipsis ortus est Dominus Jesus* ». Dans son interprétation de Jean 11, 45-46, Théodore reconnaît que, parmi les Juifs qui avaient assisté à la résurrection de Lazare, certains crurent au Christ ; d'autres, par contre, allèrent le dénoncer, (VOSTÉ), 164 : « *Sed etiam quod odio et contentiosa*

Théodore trouve des explications au doute de Marthe, étant donné qu'elle ne peut pas encore fonder sa foi sur la résurrection, mais il ne peut pas trouver d'« *excuse* »¹⁰⁴² à la fermeture des incroyants. Le doute de Marthe prouve que sa foi est vivante, qu'elle se laisse pousser hors de ses limites par le Christ. Paradoxalement, sa foi est approfondie par son doute.

La foi de Marthe pose à nouveau un problème à notre interprète, le poussant, lui aussi, hors des limites de son système des deux catastases : Par moments, quand il essaie d'expliquer cette foi par rapport au miracle qui est en train d'être accompli par le Christ, il semble prêt à la comprendre déjà dans la lumière de Pâques, à en faire une foi apostolique avant l'heure. À d'autres moments, devant l'incrédulité des Juifs qui entourent les sœurs de Lazare, devant l'incompréhension des disciples eux-mêmes, Théodore mesure l'impossibilité à situer déjà Marthe dans le temps d'après la résurrection, et il la replace dans le cadre de sa première catastase, dans le cadre de la foi encore imparfaite des Juifs. Dans l'interprétation de Théodore, la foi de Marthe est sans cesse ballottée entre la première et la deuxième catastase.

Ecartelée entre les deux catastases théodoriques, Marthe apparaît malgré tout comme une grande croyante dans l'interprétation de Théodore. Elle semble même être la seule croyante qui soit parvenue à bouleverser l'ordre de ses deux catastases ! Elle est celle qui sera allée le plus loin dans la foi au Christ avant que le Christ ait manifesté sa puissance dans l'œuvre de la résurrection. Elle est allée si loin sur ce chemin de la foi que Théodore, par moments, est poussé à la situer déjà après la résurrection : par exemple, quand il entend le Christ s'adresser à Marthe, avant Pâques, sur le même ton de reproche qu'il aura pour les Onze, après Pâques, à cause de leur manque de foi ! Théodore reconnaît aussi à la foi de cette femme, qu'il essaie en vain de recadrer dans le contexte d'avant Pâques, une utilité indéniable, non seulement pour toutes les personnes que le Christ voulait appeler à la foi dans l'événement de la résurrection de Lazare, mais encore pour tous les croyants d'après Pâques. Même le doute de Marthe peut être intégré dans l'histoire du salut : Grâce au fait que Marthe a exprimé son doute, les croyants, après elle, ne se laisseront pas décourager par leur propre doute. Ils sauront que la foi n'est jamais parfaite, que leur foi non plus ne sera jamais exempte de tout doute, parce que la grandeur des miracles les dépassera toujours. Théodore, avec son interprétation des paroles de Marthe devant le tombeau de Lazare, stimule à approfondir la relation de la foi avec le Christ, lui qui « *s'en remettait au Père pour l'œuvre qui devait être accomplie* »¹⁰⁴³.

voluntate fecerunt, proderat ut omnibus notum fieri miraculum patratum ». Même l'acte de dénonciation du Christ est utile, puisqu'il permet de faire connaître le miracle à tous ! Même les personnes qui restent absolument fermées à la révélation du Christ -ou restent dans le cadre de la foi juive- participent à la révélation !

¹⁰⁴² THÉODORE, (VOSTÉ), 163 : « (...) *ne ulla foret Iudaeis excusatio propter incredulitatem eorum.* »

¹⁰⁴³ THÉODORE, (VOSTÉ), 163.

Marthe et Marie dans le Commentaire sur Jean 12, 1-8

« La femme » au cœur de l'interprétation théodorienne

L'interprétation théodorienne du début du chapitre 12 de Jean relatant le repas qui réunit Lazare ressuscité, ses sœurs et Jésus, est impressionnante par l'importance qu'elle donne à Marie. Après avoir accordé une place essentielle à la foi de Marthe dans son commentaire du chapitre 11, Théodore va maintenant construire tout son commentaire de Jean 12, 1-8 autour de l'acte d'amour de Marie. Son interprétation de ces quelques versets peut être lue en plusieurs étapes qui, toutes, convergent vers l'onction du Christ par Marie ; son commentaire de cette péricope peut être approché comme un grand triptyque ; ce n'est que peu à peu que ce triptyque va s'ouvrir et nous permettre de discerner de plus en plus clairement Marie, « *la femme* »¹⁰⁴⁴, comme la désignera finalement "l'Interprète", sur le panneau central.

Tout d'abord, sur la base du texte johannique, Théodore va situer Marie à l'intérieur de sa communauté de vie, une communauté unie par son amour pour le Christ. Puis, Théodore va profiler toujours plus nettement trois personnes : Marie, Judas et le Christ. Cherchant à vivre dans l'union la plus profonde possible avec le Christ, Marie est toute illuminée par lui. Judas, qui vient s'opposer à Marie, est tracé en traits sombres qui la mettent d'autant plus en valeur. Quant au Christ, par la clarté absolue de ses paroles sur l'acte accompli par la femme, il l'établira dans une lumière que rien ni personne ne pourra atténuer.

Théodore construit son commentaire sur Jean 12, 1-8 en trois parties que nous allons voir plus en détail l'une après l'autre. Dès la première partie, Théodore travaille en clair-obscur : Notre regard est dirigé sur Marie oignant les pieds de Jésus dans une grande clarté. Mais en même temps Théodore attire sans cesse notre regard sur un personnage perdu dans l'obscurité : Judas. "L'Interprète" dépeint ces deux personnes en les opposant obstinément l'une à l'autre, dans un contraste soutenu pour faire ressortir toujours mieux le geste de la femme et la dépeindre dans la plus belle des lumières. Ce n'est pas la première fois que Théodore oppose une femme à un homme dans le but de mettre en valeur les « *vertus* » féminines. Dans son interprétation de Jean 11, nous avons vu, par exemple, comment il faisait se détacher la foi de Marthe sur le fond moins clair de l'incompréhension des disciples. Ici, pourtant, la confrontation entre Marie et Judas est particulièrement frappante. On a l'impression de voir s'affronter lumières et ténèbres. Pour reprendre les propres termes de Théodore à la fin de son interprétation de Jean 12, 1-8, avec la réaction de Judas à l'acte de

¹⁰⁴⁴ Cf. THÉODORE, (VOSTÉ), 166-168, et (DEVREESSE), 369-370.

Marie, « *la pire des dispositions d'esprit* »¹⁰⁴⁵ est confrontée à « *la force d'un grand amour* »¹⁰⁴⁶.

La deuxième partie du commentaire sur Jean 12, 1-8 est toute centrée sur un long discours que Théodore prête à Jésus, faisant des paroles de Jésus en Jean 12, 7-8, une louange de Marie qui s'avérera être, simultanément, une apologie du genre féminin tout entier. Les paroles du Christ à Judas au sujet de Marie, dans l'interprétation de Théodore, soulignent d'un trait lumineux le geste de la femme et d'un trait sombre l'intervention de Judas l'obscur. En fait, selon Théodore, le but recherché par Jésus est d'ouvrir les yeux de Judas à l'amour qui irradie de l'acte de Marie, d'attirer son regard sur la beauté de ce qu'a fait cette femme¹⁰⁴⁷.

Dans la troisième partie, Théodore compare, selon un procédé qui lui est cher, le récit johannique au récit matthéen de l'onction. Cette démarche lui permet d'apporter encore un autre éclairage sur Marie tout en repoussant Judas dans l'ombre, puisqu'il a catégoriquement refusé de voir « *la force de l'amour* »¹⁰⁴⁸ révélée par Marie. Notre interprète projette donc trois grandes sources de lumière sur « *la femme* » : La première provient de l'intervention de Judas dont les sombres intentions, relevées de main de maître par Théodore, donnent au geste de Marie une clarté encore plus intense. La deuxième source de lumière jaillit des paroles de Jésus. Finalement, c'est dans le texte même de Jean, parce que beaucoup plus complet et rigoureux que celui de Matthieu, que Théodore trouvera de quoi donner la touche finale à son portrait de Marie de Béthanie, un portrait tout empreint de la force de l'amour que cette femme a manifesté envers le Christ.

Jean 12, 1-2 / Une communauté accueille Jésus

Théodore va ouvrir et puis refermer son “trptyque” en attirant l'attention sur l'intensité de la relation qui unit Jésus à la petite communauté de Béthanie, comme à chacune des trois personnes en particulier. Il souligne la fréquence des visites de Jésus à ses amis¹⁰⁴⁹ qui l'accueillent comme d'habitude avec toute leur sollicitude¹⁰⁵⁰, et, détail significatif, en commentant Jean 12, 1, alors que Jean ne mentionne que Lazare, Théodore précise : « *Jésus donc, six jours avant Pâques, vint à Béthanie, au village de Lazare, de Marthe et de Marie, où il avait ressuscité Lazare d'entre les morts* »¹⁰⁵¹. Ce petit ajout des noms de Marthe et de Marie au texte

¹⁰⁴⁵ THÉODORE, (DEVRESSE), 370 : « (...) τὴν κακίστην γνώμην ».

¹⁰⁴⁶ THÉODORE, (VOSTÉ), 168 : « (...) vim amoris sui magni (...) ».

¹⁰⁴⁷ Cf. THÉODORE, (VOSTÉ), 167.

¹⁰⁴⁸ THÉODORE, (VOSTÉ), 168.

¹⁰⁴⁹ Cf. THÉODORE, (VOSTÉ), 168.

¹⁰⁵⁰ Cf. THÉODORE, (DEVRESSE), 369.

¹⁰⁵¹ THÉODORE, (VOSTÉ), 166.

johannique révèle, une fois encore, toute l'importance que Théodore attribue non seulement à ces deux femmes, mais encore à chaque personne de la communauté. À la fin de son commentaire de notre péricope, il rappellera encore la force de l'amour qui unit Jésus à ses amis de Béthanie en introduisant son interprétation de Jean 12, 9 avec cette remarque : « *Les Juifs avaient constaté que, de nouveau, Jésus était à Béthanie, et qu'il habitait chez Lazare et ses sœurs, et qu'il était donc avec eux.* »¹⁰⁵²

Après avoir souligné la fidélité de l'amitié de Jésus pour la petite communauté de Béthanie dans son ensemble, ainsi que pour chacune des trois personnes en particulier, Théodore, dans son interprétation de Jean 12, 2, se met à dépeindre d'abord comment cette communauté, d'un seul cœur, accueille Jésus, avant de s'attacher à rendre la nuance particulière de l'amitié de Lazare, de Marthe et de Marie envers Jésus : « *Ils l'accueillirent selon l'habitude de leur amitié, avec zèle et sollicitude, et ils préparèrent un repas* »¹⁰⁵³. Plus loin dans son Commentaire, quand il interprétera l'image du cep et des sarments, Théodore parlera en des termes semblables de l'amour suscité par le Christ chez ceux qui sont attachés à lui : « *(Le Christ) leur montre qu'ils doivent l'aimer avec une grande sollicitude; avant tout parce que, adhérant à lui spirituellement, il faut qu'ils aient un esprit digne de l'union avec lui; ensuite, parce que, étant très proches de lui, ils porteront des fruits abondants; enfin, ils seront pour Dieu un motif de grande gloire, parce que, admirant leur vertu, les hommes admireront aussi celui qui est la cause d'une telle vertu.* »¹⁰⁵⁴ Ici, dans son interprétation de Jean 12, 1-2, Théodore distingue la sollicitude toute particulière de Marthe envers son Seigneur qui va s'exprimer par son service; il répète succinctement ce que dit Jean 12, 2 : « *Marthe servait* »¹⁰⁵⁵. Quant à Lazare, il manifeste sa communion avec le Christ, son adhésion spirituelle, en étant là, avec eux, marquant ce repas pris en commun par sa présence : Théodore note brièvement que « *Lazare était avec eux à table* »¹⁰⁵⁶. Marthe vit donc son amour pour le Christ dans son service, et Lazare par sa présence conviviale : Chaque personne de la petite communauté de Béthanie reçoit le Christ à sa manière, et, tous ensemble, ils témoignent de « *l'union avec lui* ». C'est la manière toute personnelle dont Marie va répondre à l'amour du Christ que Théodore veut maintenant faire « *admirer* »¹⁰⁵⁷ à ses lectrices et lecteurs.

¹⁰⁵² THÉODORE, (VOSTÉ), 168.

¹⁰⁵³ THÉODORE, (VOSTÉ), 166, (DEVREESSE), 369.

¹⁰⁵⁴ THÉODORE, (VOSTÉ), 201-202.

¹⁰⁵⁵ THÉODORE, (DEVREESSE), 369 : « *Κατὰ τὸ σύνηδες καὶ μετὰ πάσης αὐτὸν ὑπεδέξαντο τῆς σπουδῆς, καὶ δεῖπνον παρεσκευάσαντο καὶ διηκόνει ἡ Μάρθα.* »

¹⁰⁵⁶ THÉODORE, (DEVREESSE), 369 : « *Λάζαρος δὲ συνανέκειτο.* »

¹⁰⁵⁷ THÉODORE, (VOSTÉ), 167.

Jean 12, 3-4 / « Admire la foi de cette femme et son amour »

« *Marie prit un vase d'albâtre plein de la meilleure huile parfumée, de grand prix, et elle oignit les pieds de Jésus, puis elle essuya ses pieds avec ses cheveux.* »¹⁰⁵⁸ Théodore garde un profond silence devant l'acte de Marie, comme si l'événement parlait de lui-même ; il semble vouloir laisser son public le contempler. Il ne fait que le remémorer en toute objectivité, sans le commenter directement. Il le fera indirectement, d'abord par le biais de son interprétation de la réaction de Judas, aux versets 4 et 5, et ensuite, quand il commentera les paroles de Jésus à Judas au sujet de Marie, aux versets 7 et 8, comme s'il voulait que le sens profond de cet acte soit éclairé définitivement avec l'autorité même des paroles du Christ. Il n'évoque pas non plus le parfum qui se répand dans toute la maison, mais il va passer tout de suite au commentaire de la réaction de Judas à l'acte de Marie, pour faire le portrait d'un homme prisonnier d'un moralisme qui ne voit partout que le péché, qui porte un regard sombre sur autrui et ne peut proférer que des critiques et des jugements. On perçoit dans le commentaire deux visions du monde qui s'affrontent. Théodore campe, d'une part, celle de Judas, incapable de voir l'amour, que ce soit dans ce qu'a fait Marie, que ce soit dans le Christ, incapable, par conséquent, d'aimer à son tour. D'autre part, il nous fait discerner, à travers Marie, une vision du monde totalement transformée par l'amour du Christ.

Son interprétation du verset 4 est un échantillon remarquable de son art exégétique et psychologique. En quelques touches, il fait ressortir toute la noirceur de l'âme de Judas et toute la clarté qui rayonne du geste de Marie : « *Voyant ce (que Marie avait fait), Judas, qui était sur le point de le trahir, comme il ne pouvait pas admirer la foi de cette femme et son amour, à cause desquels elle rendait un tel honneur au Seigneur, elle qui utilisait même les cheveux de sa tête à cause de son grand amour, (Judas donc) vitupérait, comme si cette femme avait tenté de faire adhérer le parfum du corps de notre Seigneur à sa chair à elle. En fait, parce qu'elle cherchait à être toujours auprès de lui, c'est par amour qu'elle a fait cela ; s'il arrivait qu'elle soit éloignée de lui, elle croyait que, par ce geste, il serait toujours avec elle.* »¹⁰⁵⁹

Théodore nous donne deux interprétations -et deux interprétations totalement opposées- du geste de Marie : celle qu'il attribue à Judas et celle qu'il attribue à Marie. Il est clair que Théodore s'identifie totalement à Marie et fait sienne l'intention qu'il "lit" dans son geste. À son sens, de façon encore plus choquante que ces Juifs qui suivaient naguère Marie au tombeau de son frère parce qu'ils ne comprenaient absolument pas son motif, Judas est hermétiquement fermé aux intentions réelles de Marie. Les Juifs ne voyaient en elle qu'une faible femme, Judas, ici, ne voit en elle qu'une femme cupide qui veut s'appropriier pour elle seule le meilleur, il la juge comme une femme "charnelle" dans le sens le plus vil du terme.

¹⁰⁵⁸ THÉODORE, (VOSTÉ), 166.

¹⁰⁵⁹ THÉODORE, (VOSTÉ), 166.

Contrairement à Judas, Théodore « *peut admirer la foi de cette femme et son amour* ». Il est capable de percevoir, dans l'onction faite par Marie, l'intensité de son attachement au Seigneur. En une seule phrase, par laquelle il veut expliquer ce que sont cette foi et cet amour, il fait entrevoir toute une théologie de l'incarnation et de la communion, une théologie profondément christocentrique et en même temps profondément humaine. Croire au Christ, pour Marie, c'est croire que si elle se donne entièrement au Christ, dans tout ce qu'elle est, jusqu'aux « *cheveux de sa tête* », même si elle devait en être éloignée physiquement, par la mort, par exemple, « *il serait toujours avec elle* », malgré tout, dans une qualité de communion plus forte que la mort.¹⁰⁶⁰ Chromace d'Aquilée, lui aussi, abonde dans le même sens, dans son *Sermon sur la femme qui oignit le Seigneur* : « *Mais dans quel dessein cette femme s'est-elle servie de ses cheveux pour essuyer les pieds du Seigneur, si ce n'est pour sanctifier sa propre tête au contact des pieds du Christ ? Car elle a sanctifié en elle tout ce que le corps du Christ, qui est la source de sainteté, a pu toucher. Ayant donc rendu un plus grand honneur au Christ, elle a mérité une grâce plus grande.* »¹⁰⁶¹

L'amour de Marie pour son Seigneur,¹⁰⁶² ce n'est pas un "amour" limité, charnel dans le sens péjoratif qu'on peut donner au terme, vil comme la compréhension qu'en a Judas : Théodore décèle dans la réaction du traître à l'égard de Marie qu'il la juge de manière aberrante, « *comme si cette femme avait tenté de faire adhérer le parfum du corps de notre Seigneur à sa chair à elle* ». Théodore, pour sa part, comprend tout autrement l'acte de Marie : Elle avait pressenti, avant tous les autres, l'amour du Christ qui se donne dans son incarnation, sa mort et sa résurrection, et cherchait de tout son être, de tout son amour à elle, à entrer en contact avec « *le parfum du*

¹⁰⁶⁰ DREWERMANN, E., *Die Botschaft der Frauen*, 139-141, semble exprimer pour notre époque ce qu'a compris Théodore dans ce texte de l'onction accomplie par Marie : « *Man kann diesen Text von der Salbung in Bethanien nicht lesen, ohne über den wahnsinnigen Kontrast zu erschrecken: auf der einen Seite die sanften Hände einer Frau, die streicheln, pflegen und zärtlich sein möchten; auf der anderen Seite die rohe Gewalt und Zerstörung, die schon in wenigen Tagen eben diesen Leib in einen blossen Gegenstand sadistischer Quälerei verwandeln werden(...). Die biblische Erzählung behauptet jedoch, dass es nicht sinnlos und falsch ist, alles an einen Menschen zu verschwenden, über dem schon das Todesurteil schwebt, und dass es gut ist, sich mit allem was man hat, dem hinzugeben, was man liebt, auch und gerade, wenn es einzig dazu bestimmt zu sein scheint, beseitigt zu werden. Die zärtliche Gebärde der Liebe wird nicht entwertet durch den erbarmungslosen Zugriff der Gewalt. (...). Das Tun dieser Frau ist zentral etwas, das zum Evangelium von Tod und Auferstehung Jesu von Anfang an hinzugehört. Denn nur von dieser Art der Güte her wird man an Auferstehung glauben können, und nur vom Glauben an die Auferstehung wird man zu dieser Art der absichtslosen Güte fähig sein. Würde der Körper, den die Frau salbt, nur zerstört und nur vernichtet, so wäre in der Tat nicht einzusehen, was an ihrem Tun noch sinnvoll wäre; die Vernichtung hätte das letzte Wort, und es wäre nur ein schwacher Trost, der von der Zärtlichkeit der Frau ausgehen könnte: So aber wird das, was sie tut, selbst durch den Tod im Grunde nicht zerstört; denn der, dem sie es schenken wollte, wird niemals ausgelöscht; und das, was sie tut und gemeint hat, bleibt bestehen für immer. Die Ewigkeit des Lebens kann nur glauben, wer die Liebe selbst für ewig hält. Und dies ist für uns Jesus (...)* ».

¹⁰⁶¹ CHROMACE D'AQUILÉE, *Sermons*, XI, 2, 43-51, SC 154, 215.

¹⁰⁶² THÉODORE, (VOSTÉ), 166, répète plusieurs fois le terme « *amor* » pour commenter l'onction de Marie.

corps de notre Seigneur ». Dans son *Sermon sur la femme qui oignit le Seigneur*, Chromace comprend aussi dans ce sens le geste de Marie : Il interprète le parfum du corps du Seigneur comme la foi au Christ dans son incarnation, sa mort et sa résurrection, une foi que les croyants reçoivent du Christ quand ils l'accueillent dans toute sa divinité et dans toute son humanité.¹⁰⁶³ Marie, d'avance, a manifesté le « *mystère de la foi* », pour reprendre l'expression de Chromace d'Aquilée.¹⁰⁶⁴ En offrant son parfum au Christ, Marie reçoit le parfum du Christ ; elle s'est donnée tout entière au Christ et, en échange, elle le reçoit en plénitude : Son onction incarne la réciprocité et l'intégralité de l'amour. Dans l'interprétation théodorienne de Jean 11, Marthe précédait les fidèles sur le chemin de la foi en la résurrection. Dans l'interprétation que donne ici Théodore de Jean 12, Marie, pour sa part, ouvre la voie à une communion plénière avec le Christ.

Aimer le Christ comme le fait Marie, c'est rechercher une communion totale des personnes, c'est l'accueillir dans sa vie personnelle, le laisser "s'incarner" dans la vie du monde, unir, par un tel amour, la vie éternelle à la vie présente. Ce que les disciples, selon Théodore, ne pourront comprendre et commencer à vivre qu'après la résurrection, cette participation à la vie éternelle dans la communion au corps du Christ, Marie, elle, l'a déjà "compris" et exprimé par l'onction. Déjà, à sa manière à elle, elle participe à cette vie avec le Christ que rien ni personne ne peut anéantir. Plus loin, dans son commentaire du discours d'adieu aux disciples, Théodore fera dire à Jésus que même sa mort ne pourra pas leur ôter leur « *participation avec lui* »¹⁰⁶⁵.

L'amour, selon Théodore, c'est la participation, limitée, mais réelle, dans cette vie entre la naissance et la mort, à la vie avec le Christ : « *Nous aussi, par la conjonction naturelle que nous avons avec le Christ dans la chair, autant qu'il est possible, nous recevons aussi la participation spirituelle avec lui, et nous sommes son corps, chacun de nous est réellement un membre.* »¹⁰⁶⁶ Un tel amour n'est ni "matérialiste" -au sens où le condamne Judas-, ni "spiritualiste" -comme si Marie n'avait pas vécu de tout son être et manifesté physiquement cet amour-, car il est vécu dans la chair avec le Christ dans la chair. Il s'accomplit dans l'unité de la chair et de l'esprit, rendant également « *honneur* »¹⁰⁶⁷ à l'une et à l'autre. Il a besoin de l'une et de l'autre pour réellement "s'incarner". Pour entrer en communion avec le Christ, Marie intègre même « *les cheveux de sa tête* »¹⁰⁶⁸. Comprendre l'amour de Marie envers le Seigneur comme le fait Judas, c'est le réduire à la seule dimension "charnelle" et lui ôter sa dimension d'éternité. Au

¹⁰⁶³ Cf. CHROMACE, *Sermons*, XI, 78-117, SC 154, 217-221.

¹⁰⁶⁴ CHROMACE, *Sermons*, XI, 94, SC 154, 219.

¹⁰⁶⁵ THÉODORE, (VOSTÉ), 125, sur Jean 16, 22 : « *Non enim fieri potest ut adhuc moriar, neque a vobis tolletur participatio mecum.* »

¹⁰⁶⁶ THÉODORE, (VOSTÉ), 226, sur Jean 17, 10.

¹⁰⁶⁷ THÉODORE, (VOSTÉ), 166.

¹⁰⁶⁸ Cf. THÉODORE, (VOSTÉ), 166 : « (...) *ob magnum suum amorem etiam capillos capitis sui servire fecit* (...) ».

contraire, un amour limité à sa seule dimension “spirituelle” n’aurait aucune possibilité de se réaliser dans la vie actuelle. L’amour de Marie ne la sépare ni du monde ni de Dieu. Il intègre l’existence vécue dans un corps voué à la mort, à la vie de la Résurrection : « *s’il arrivait qu’elle soit éloignée de lui, elle croyait que, par ce geste, il serait toujours avec elle.* »¹⁰⁶⁹ Ce qui fait la force indestructible de cet amour, c’est qu’il unit la vie dans le corps et la vie dans l’Esprit. Il est dynamique d’unité.¹⁰⁷⁰

Jean 12, 5-6 / « Honorer le Maître de la piété »

« *Judas donc accusait cette femme de gaspillage en disant : (v.5) ‘Pourquoi ne pas avoir vendu ce parfum trois cents deniers pour les donner aux pauvres ?’ Cependant l’évangéliste ne rapporte pas seulement ce qu’il a dit, mais il explique encore le sens de ses paroles en ajoutant : (v.6) ‘Il a dit cela non pas parce qu’il avait de la sollicitude pour les pauvres, mais parce qu’il était voleur et, détenant la bourse, il prenait ce qui y était déposé.’ Par ces faits est apportée la preuve de ce qu’a dit l’évangéliste. En effet, il n’était pas possible, s’il avait eu le souci des pauvres à cause de sa piété, qu’il n’honorât pas, encore plus que tous les pauvres, le Maître de la piété.* »¹⁰⁷¹

Dans son commentaire des versets 5 et 6, Théodore semble poursuivre le procès¹⁰⁷² de Judas, l’accusateur de Marie. Il ajoute des pièces au dossier et apporte les preuves que celui qui accuse devrait en fait être lui-même au banc des accusés : Ses paroles sont des mensonges, puisqu’il a donné par ces agissements la preuve qu’il ne se soucie pas des pauvres. Un fragment grec le dit clairement : « *Par ces faits, l’évangéliste le convainc de mensonge* ». ¹⁰⁷³ De plus, lui qui semble si attaché aux préceptes moraux, est voleur. Théodore, pour disculper Marie, démontre que son délateur l’a calomniée, lui qui pourrait être inculpé de mensonge et de vol, lui qui, par tout son comportement, prouve qu’il n’a ni le souci d’aider les pauvres, ni celui d’honorer « *le Maître de la piété* ». Toutefois, en révélant les intentions véritables et la vanité insensée des paroles du traître¹⁰⁷⁴, le but

¹⁰⁶⁹ THÉODORE, (VOSTÉ), 166.

¹⁰⁷⁰ Marie de Béthanie, dans l’interprétation de Théodore, est comme une invitation faite aux Églises occidentales actuelles, si on lit par exemple MOLTSMANN-WENDEL, E., *Mein Körper bin ich*, 117 : « *Die bis heute für viele ungebührlichen Gedanken, dass Gott sich zum Körper gemacht hat, dass der Geist sichtbar werden will im Leib, dass Gottes Energien das ganze Universum wie einen Leib umfassen, sind Bilder, die im Christentum lebten, die in unseren engen und ängstlichen Kirchen aber mit Füßen getreten werden, statt mit ihnen in einen grossen Freiraum des Lebens und Denkens einzutreten.* »

¹⁰⁷¹ THÉODORE, (VOSTÉ), 166.

¹⁰⁷² Théodore expose volontiers sous la forme d’un procès la confrontation et le combat entre l’humanité et le mal sous toutes ses formes. Cf. par exemple, *Homélie catéchétique*, XII, 17-26, (TONNEAU/DEVREESSE), 349-363.

¹⁰⁷³ THÉODORE, (DEVREESSE), 369.

¹⁰⁷⁴ THÉODORE, (DEVREESSE), 369, parle de « *... μάτην αὐτήν...* ».

premier de Théodore n'est pas de faire un réquisitoire contre Judas, mais d'enlever sa charge à l'accusation que ce dernier porte contre Marie, de prouver à quel point elle est fautive et injuste. Il veut établir que « *cette femme accusée de gaspillage* », incriminée implicitement de manquer d'« *honneur* », de « *sollicitude* » et de « *piété* », a agi, en fait, mue par son immense sollicitude, sa piété authentique et son désir profond de rendre honneur au Christ.

Théodore, dans son commentaire de Jean 11 et de Jean 12, a déjà souvent apporté des preuves de ces grandes qualités chez Marie. Il vient de nous rappeler avec quelle « *sollicitude* »¹⁰⁷⁵ elle a accueilli le Seigneur et quel grand « *honneur* »¹⁰⁷⁶ elle lui a fait en versant sur ses pieds l'huile parfumée avant de les essuyer avec ses cheveux. Avec « *la sollicitude* » et « *l'honneur* », Théodore reprend donc deux des concepts qu'il a déjà utilisés dans son exégèse des versets 1 à 4 pour caractériser la manière dont Marie concrétise son amour envers le Seigneur. Marie, comme nous allons le voir encore mieux dans la suite du commentaire, a témoigné de la « *sollicitude* » au Christ « *dans la chair* » -pour employer une expression propre à Théodore-, au Christ «pauvre» qui allait bientôt mourir. En même temps, elle a « *honoré* » celui qu'elle reconnaissait et confessait comme son Sauveur dans cet homme qui allait être enseveli. Son amour pour le Seigneur lui a fait pressentir ce qui ne deviendrait clair aux disciples qu'après Pâques : l'unité de l'humanité et de la divinité en Christ. Son acte, qui est simultanément un témoignage de sollicitude pour le Christ humain et d'honneur pour le Christ divin, reconnaît l'unité qui est celle du Christ, homme et Dieu, et crée également l'unité entre la vie dans la pauvreté, la fragilité humaine, et la vie «éternelle», la vie divine. Théodore va même jusqu'à utiliser ces deux concepts de sollicitude et d'honneur d'une manière plutôt paradoxale, comme s'il voulait ainsi nous faire encore mieux ressentir l'unité de l'amour : La sollicitude, habituellement manifestée aux pauvres, est, dans l'accueil fait à Jésus par Marie, Marthe et Lazare, manifestée au Seigneur. Quant à l'honneur, habituellement réservé au Seigneur, il est, dans son interprétation du verset 6, l'apanage des pauvres¹⁰⁷⁷ également ! L'amour de Marie pour son Seigneur le fait déjà transparaître tel qu'il sera reconnu par les croyants après Pâques : vrai homme et vrai Dieu.

Judas, au travers de l'interprétation des versets 5 et 6, apparaît comme enfermé dans des appréciations et des intentions «matérialistes» qui l'empêchent de discerner cette unité de l'amour. Son incapacité à se soucier réellement des pauvres et d'honorer le Seigneur le sépare à la fois du monde et de Dieu, le prive de toute « *piété* »¹⁰⁷⁸. Le souci réel des pauvres ne peut que renvoyer au Christ, et dans la mesure où une personne honorera le Christ, elle s'ouvrira par-là même à la détresse des pauvres. Marie, en

¹⁰⁷⁵ THÉODORE, (VOSTÉ), 166.

¹⁰⁷⁶ THÉODORE, (VOSTÉ), 166.

¹⁰⁷⁷ Cf. THÉODORE, (VOSTÉ), 166 : « (...) *non magis quam omnes pauperes honorare pietatis doctorem.* »

¹⁰⁷⁸ THÉODORE, (VOSTÉ), 166.

donnant plus d'importance à la personne du Christ qu'aux actes de piété conventionnels, fait preuve en fait de la piété véritable, celle qui est d'abord sollicitude pour la personne humaine et motivée en profondeur par l'amour des plus pauvres. On retrouve cette dynamique d'unité que Théodore appelle la « *piété* », qui est le moteur même de tout l'agir de Marie, et dans laquelle « *le Maître de la piété* »¹⁰⁷⁹ cherche à faire entrer toute personne, même Judas, comme l'interprétation des versets 7 et 8 va nous le faire découvrir.

Jean 12, 7-8 / « Tu devrais louer son action »

Selon Théodore, Jésus avec ses paroles sur l'onction a surtout deux soucis : D'abord, « *ne pas abandonner la femme aux invectives de Judas* »¹⁰⁸⁰, en expliquant le sens profond de son acte, mais aussi, à travers cette explication, ne pas abandonner non plus à ses sombres pensées celui qui va le trahir : « *Par ces paroles, en premier lieu, il a blanchi la femme du blâme, en disant modestement que devait lui être fait un plus grand honneur qu'aux pauvres parce qu'il serait encore pour peu de temps auprès d'eux ; ensuite, de manière allusive, il a encore reproché l'intention de Judas, parce que ce dernier n'avait que très peu le souci des pauvres, et que ce n'était pas pour cette raison qu'il avait blâmé la femme d'avoir répandu l'huile parfumée.* »¹⁰⁸¹

Le but primordial du Seigneur est donc, selon la compréhension de notre interprète, de ne pas « *laisser la femme sous le blâme* »¹⁰⁸². Il cherche « *modestement* » à faire comprendre à Judas pourquoi il est juste de lui faire en cet instant, à lui qui dans peu de jours va donner sa vie, un plus grand honneur qu'aux pauvres. Il le fait avec modestie, c'est-à-dire qu'il ne cherche pas à attirer les honneurs, l'attention sur lui-même,¹⁰⁸³ mais sur ce qui est en train de se passer dans le cadre beaucoup plus vaste de l'histoire du salut, sur ce que Marie a véritablement accompli, elle qui, par son acte, a manifesté qu'elle a su discerner le Sauveur en celui qui prend la place des pauvres. C'est dans ce sens qu'il tente avec douceur de montrer à Judas quelle était la véritable intention de la femme, afin de lui ouvrir les yeux sur la valeur et le sens de « *l'action présente* »¹⁰⁸⁴. À travers cette manière

¹⁰⁷⁹ En latin: « (...) *pietatis doctorem* », (VOSTÉ), 166, et en grec : « (...) *τὸν τῆς εὐσέβειας διδάσκαλον* », (DEVREESSE), 369. Théodore, avec ce terme, semble vouloir prouver que l'acte de Marie est motivé par la plus grande piété, contrairement à ce qu'en juge Judas, puisqu'elle est disciple de ce Maître.

¹⁰⁸⁰ Cf. THÉODORE, (VOSTÉ), 166 : « *Domīnus noster vero, ne sub increpatione relinqueret mulierem (...)* ».

¹⁰⁸¹ THÉODORE, (VOSTÉ), 167-168.

¹⁰⁸² THÉODORE, (VOSTÉ), 166.

¹⁰⁸³ Cf. THÉODORE, (VOSTÉ), 166 : « *ne videretur semetipsum quaerere* ».

¹⁰⁸⁴ THÉODORE, (VOSTÉ), 167.

douce, « *allusive* », de parler à Judas, se révèle toute la pédagogie du « *Maître de la piété* » qui sait à qui s'adresser avec ménagement et à qui il est plus « *utile* » de s'adresser avec force : « *Alors qu'un jour il parlait de sa passion et que le bienheureux Simon lui avait dit 'Seigneur, cela ne t'arrivera pas', il l'a durement appelé Satan, alors même qu'il était évident que Simon avait dit cette parole à cause de son grand amour. Pourtant, quand il voyait que son reproche serait profitable à celui qui était repris, et à d'autres également à travers lui, il utilisait des paroles dures en conséquence. Par contre, s'il savait que cela ne serait d'aucune utilité, il a bien parlé, s'est abstenu de tout superflu.* »¹⁰⁸⁵

Le but de toute cette pédagogie est de faire entrer dans un amour vrai du Seigneur, un amour qui adhère pleinement au sien dans le sens qu'il accepte la passion et la pauvreté que le Seigneur lui-même a librement prises sur lui par amour pour l'humanité. C'est d'un tel amour que Marie a aimé le Seigneur et cet amour explique son acte. Seule une personne qui partage avec elle cet amour-là peut vraiment comprendre son acte et l'admirer. Théodore dit de Judas que « *si lui-même avait aimé le Maître, il aurait dû la louer* »¹⁰⁸⁶. Quant à Simon, qui, pour sa part, avait de l'amour pour son Seigneur, il n'a pourtant pas compris, avant la passion et la résurrection du Christ, qui était vraiment le Christ. Son enseignement lui échappait encore. Marie, elle, l'a déjà fait sien, elle connaît le Seigneur et, contrairement à Simon, elle accepte sa "pauvreté" devant la mort et elle en comprend le sens.

Par son interprétation des paroles de Jésus à Judas, Théodore cherche à faire ressortir toute la portée de l'acte de cette femme qui, dans son amour envers le Seigneur, semblait déjà savoir, avant que Jésus ne subisse sa passion, tout ce qui allait arriver : « *Pourquoi lui reproches-tu d'avoir fait cela, alors que tu devrais louer son action et que son amour envers moi devrait t'être agréable ? Même si rien ne peut te persuader à admirer ce qu'a fait cette femme, toutefois, parce que je m'approche de ma passion, tu devrais, compatissant au moins selon le sentiment humain, penser qu'a été rendu un grand honneur à un homme qui va bientôt mourir, puisque même les ennemis, fréquemment, ont coutume de se réconcilier avec les mourants et de déposer leur haine envers eux. Parce que donc, moi aussi, je vais bientôt mourir, pense qu'elle, selon la coutume en vigueur entre les humains, a versé cette huile parfumée pour ma sépulture. Ou me crois-tu tout à fait indigne de sépulture et de ce soin ? Puisqu'elle ne pourra pas accomplir envers moi cela, -alors en effet l'occasion ne sera pas donnée, elle ne pourra pas le faire au moment de mes funérailles, et, le troisième jour, elle ne trouvera pas le mort dans le tombeau pour pouvoir faire ce qui est d'usage envers lui-, pense donc que par l'action présente le devoir a été accompli et laisse la femme sans reproche. Voilà ce qu'il veut*

¹⁰⁸⁵ THÉODORE, (VOSTÉ), 167.

¹⁰⁸⁶ THÉODORE, (VOSTÉ), 167.

*signifier en disant : 'Laisse-la pour que cela serve au jour de ma sépulture'. »*¹⁰⁸⁷

Marie, par les paroles de Jésus à Judas, n'est pas seulement « *laissée sans reproche* », mais, surtout, elle apparaît comme ayant déjà reconnu qui est vraiment cet « *homme qui va bientôt mourir* ». En versant cette huile parfumée dans la perspective de sa sépulture, elle confesse en fait sa foi et manifeste son amour envers le Christ dans la chair qui va donner sa vie pour le salut de tous et ressusciter « *le troisième jour* ». Elle témoigne de son adhésion complète à l'œuvre du salut accomplie par le Christ. Le sens profond de son acte ne peut être expliqué que par le Christ lui-même et il ne peut être compris que par celles et ceux qui, comme Marie, aiment le Sauveur d'un amour assez grand pour accueillir son œuvre de salut, de son incarnation à sa résurrection, et pour pouvoir y entrer pleinement à leur tour.

Excursus : La femme dans l'histoire du salut

« *Pourquoi lui reproches-tu d'avoir fait cela ?* », « *Laisse la femme sans reproche* »... Théodore répète plusieurs fois, avec des nuances diverses, cette remarque du Christ à Judas. En arrière-plan de ce plaidoyer de Marie et de cette exhortation faite à Judas par Jésus, n'y aurait-il pas, au-delà des personnes de Marie et de Judas, l'intense réflexion menée dans l'Église du temps de Théodore sur l'interprétation à donner à Ève,¹⁰⁸⁸ ainsi qu'à la femme en général, dans l'histoire du salut ? Théodore, avec son commentaire des paroles de Jésus sur « *la femme* » à son accusateur, semble vouloir exprimer comment il considère personnellement toute cette problématique : Marie devient le symbole de « *la femme* » de la nouvelle catastase, la croyante qui reconnaît dans « *le Christ dans la chair* » le Sauveur de l'humanité, et qui se reconnaît elle-même aimée et sauvée entièrement par lui. À partir d'Ève, devenue le symbole de la femme qui se laisse séduire et transgresse l'ordre divin,¹⁰⁸⁹ toutes les femmes pouvaient être soupçonnées de péché, mais, depuis que le Christ est venu dans la chair donner sa vie en rançon pour le péché, « *la femme* » n'est plus sous « *le blâme* ». Il faut être, comme Judas, aveugle au salut accompli en Christ pour continuer à lier « *la femme* » au péché originel, à la « *chair* » dans le sens hamartologique du terme. Devant la passion du Christ, preuve de son immense amour pour l'humanité, « *la femme* » se découvre libérée de la faute originelle, elle pressent le salut de l'humanité dans le don que le Christ fait de sa vie et elle cherche comment rendre « *honneur* », comment rendre grâce à son Sauveur, comment « *accomplir son devoir* », comme dit sobrement Théodore

¹⁰⁸⁷ THÉODORE, (VOSTÉ), 167.

¹⁰⁸⁸ C'est à Anne Jensen que je dois d'avoir découvert une interprétation très intéressante et significative d'Ève par Théodore. Dans une *Homélie catéchétique*, VI, 10, (TONNEAU/DEVREESSE), 147, il établit un parallèle entre la naissance d'Ève et celle du Christ : Ève a été créée d'Adam -pour la nature humaine-, et de Dieu ; le Christ a été formé et est né de Marie -pour la nature humaine-, et de Dieu, « *par le seul Esprit-Saint* ». Le but de cette comparaison, toute à l'honneur d'Ève, est, comme me l'a fait remarquer Anne Jensen, « *de mettre en évidence dans les deux cas l'authenticité de la nature humaine malgré une venue au monde inhabituelle* ».

¹⁰⁸⁹ THÉODORE n'a jamais une telle interprétation ; cf. par exemple, *Homélie catéchétique*, XII, 8, (TONNEAU/DEVREESSE), 335, où il dit que le diable a voulu détourner l'être humain de Dieu ; l'être humain (et non pas la femme !) « *s'est laissé convaincre par les paroles de celui-ci, et rejeta loin de lui les lois que Dieu lui avait données* ».

dans son interprétation des paroles de Jésus à Judas. Pour le dire en termes théodorien, si Ève appartenait à la première catastase, Marie, pour sa part, se situe déjà dans la deuxième.

Dans l'exégèse théodorienne de Jean 12, 1-8, celui qui trahit Jésus devient le symbole de tous ceux qui sont incapables de reconnaître cet amour christologique qui apporte un salut définitif à l'humanité tout entière, tous ceux qui, par conséquent, restent enfermés dans une représentation d'une humanité encore esclave du péché et du jugement, ainsi que d'un Dieu qui n'est pas le Dieu qui s'est donné en Christ pour sauver tout homme et toute femme du péché originel et de ses conséquences. « *Le blâme* » prononcé par Judas contre « *la femme* » apporte la preuve qu'il continue de la juger selon les critères de cette hamartologie, pourtant devenue obsolète avec la mort du Christ. Il n'est pas encore capable de s'ouvrir à la christologie développée pour lui par le Christ. Théodore, en mettant face à face Marie et Judas, ne fait pas seulement un extraordinaire plaidoyer de « *la femme* », dans son désir de la disculper définitivement du jugement qui pèse encore trop souvent sur elle, et dont Judas, avec ses accusations déplacées, vient de donner un superbe exemple ; en outre, en plus « *de blanchir la femme du blâme* », par sa manière de voir Marie devant Simon -pour ne plus parler de Judas-, notre interprète met en évidence comment « *la femme* »¹⁰⁹⁰, symbolisée ici par Marie, précède même l'apôtre Pierre dans la connaissance plénière du Christ. La femme, seconde dans l'ordre de la création, apparaît comme première dans l'ordre du salut en Christ ! La première, en effet, elle a "connu" que le Christ allait mourir et ressusciter, et en silence, par un acte empreint de « *sollicitude* », elle a "dit" toute sa « *foi* », tout son « *amour* » et toute sa « *piété* », pour reprendre les termes choisis par Théodore pour qualifier Marie de Béthanie.

Au temps de Théodore, le débat au sujet de la femme, de son intégration au salut, et, par conséquent, de sa place dans l'Église, se référait souvent implicitement ou explicitement aux différentes interprétations possibles des affirmations apparemment contradictoires des Épîtres pastorales, telles que 1 Timothée 2, 3-6, « *...notre Sauveur qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité (...), Christ qui s'est donné en rançon pour tous* », et 1 Timothée 2, 13-15, « *C'est Adam qui fut formé le premier (...). Ce n'est pas Adam qui fut séduit, mais c'est la femme (...). Cependant elle sera sauvée par sa maternité, à condition de persévérer dans la foi, l'amour et la sainteté, avec modestie* ». Tout au long de son commentaire de Jean 11 et 12 sur Marthe et Marie, Théodore, conforté par sa lecture de Jean, semble vouloir en découdre avec toutes ces questions liées à l'interprétation des affirmations des Pastorales sur les femmes. Nous avons déjà vu ses allusions à ce sujet au début de son commentaire sur Jean 11. Ici, avec son commentaire sur Jean 12, il reprend la controverse concernant la femme, comme s'il voulait, avec Marthe et Marie, élargir les perspectives des Pastorales : Marthe et Marie, dans son approche du texte johannique, lui permettent de prouver que la volonté de salut universel du Sauveur est déjà accomplie et que ces deux femmes incarnent la femme nouvelle, participant au salut de toute sa foi et de tout son amour. Théodore, dans son commentaire de l'onction désigne Marie comme « *la femme* », comme s'il cherchait à mettre en lumière la femme aimée et sauvée par le Christ pour l'opposer à la femme telle qu'on peut la caricaturer à partir d'une certaine interprétation de 1 Tim. 2, 11 : Passive, elle doit garder le silence, être enseignée et rester dans la soumission, elle ne doit ni enseigner ni dominer l'homme, « *la femme* » qui, séduite, tomba dans la transgression. Marie, dans l'interprétation de Théodore, incarne l'identité nouvelle de la femme telle qu'elle est

¹⁰⁹⁰ THÉODORE, (DEVREESSE), 369-370, (VOSTÉ), 166-168, commente toute cette péricope de Jean 12, 1-8 en n'utilisant que le terme général de « *femme* » pour parler de Marie, comme s'il voulait confronter l'acte de la première femme, Ève, à qui a été imputée la "chute" de l'humanité, avec l'acte de Marie, faisant ainsi d'elle le symbole de la femme de la nouvelle catastase qui, au contraire d'Ève, pose des actes de foi et d'amour ; Marie de Béthanie, avec Marie de Nazareth ou Marie de Magdala, est interprétée par Théodore comme la "nouvelle Ève", non plus la femme liée à la chute, mais la femme liée au Ressuscité ; cf. THÉODORE (VOSTÉ), 167 : « (...) *neque ut die tertio inveniat in sepulcro mortuum ut more solito hoc erga eum facere possit (...) relinque mulierem irreprehensam.* »

réellement à la lumière de la christologie et de la sotériologie : Sauvée par le Christ, elle prend part activement au salut. Quant à l'onction faite par Marie, elle est pour Théodore, le meilleur exemple de ces « *bonnes œuvres* » exigées de la femme par 1 Timothée 2, 10. Dans son commentaire de 1 Timothée 2, 10, il relève que si la femme peut être blâmée dans la mesure où elle se dépense en ornements et en bijoux, elle doit être louée quand elle se dépense en bonnes œuvres.¹⁰⁹¹ Ici, dans son commentaire de Jean 12, 7, c'est précisément une exhortation à louer la femme qu'il met dans la bouche de Jésus s'adressant à Judas : « *Pourquoi lui reproches-tu d'avoir fait cela, alors que tu devrais louer son action et que son amour envers moi devrait t'être agréable ?* »

Théodore semble vouloir dire aux personnes qui liront son interprétation de l'onction faite par Marie, et qui sont peut-être déconcertées par certaines interprétations de 1 Timothée 2 excessivement sévères à l'égard de la femme, qu'ils trouveront en Marie, « *la femme blanchie du blâme* »¹⁰⁹² par le Christ. Son plaidoyer pour la femme, qui est en même temps une critique subtile des « *défenseurs du péché originel* »¹⁰⁹³, il le fait prononcer par Jésus, en lui conférant l'autorité indiscutable du « *Maître de la piété* ». C'est donc Jésus, lui qui est le Maître, qui sait ce qu'est la vraie piété et qui, seul, peut l'enseigner. Si on se rappelle à quel point « *l'enseignement* »¹⁰⁹⁴ et « *la piété* »¹⁰⁹⁵ sont importants dans les Pastorales, on devine que Théodore a forgé ce terme de « *Maître de la piété* »¹⁰⁹⁶ pour donner toute l'autorité nécessaire à son interprétation des paroles de Jean 12, 7-8, une interprétation qui intègre pleinement la femme au salut en Christ.

C'est sans doute intentionnellement que notre interprète, pour faire son exégèse de Jean 12, 7-8, a repris ces concepts de la 1^e Épître à Timothée, une épître qui, selon l'interprétation qu'on en fait, peut donner l'impression, comme Judas, de ne pas « *laisser la femme sans reproche* »¹⁰⁹⁷. On peut observer que, dans son exégèse des Pastorales, il cherche à comprendre le donné biblique d'une manière beaucoup plus favorable au genre féminin que la compréhension habituelle, comme s'il voulait ouvrir de nouvelles pistes d'interprétation.¹⁰⁹⁸ Par exemple, commentant 1 Timothée 2, 15¹⁰⁹⁹, il fait une nette distinction entre Ève, telle qu'elle est considérée par l'Épître pastorale, et les femmes qui cherchent à vivre dans la piété et qui persévèrent dans la foi et l'amour : Il exhorte à ne pas faire porter par tout le genre féminin les conséquences de l'acte commis par Adam et Ève, à

¹⁰⁹¹ THÉODORE, (SWETE), 92-93.

¹⁰⁹² THÉODORE, (VOSTÉ), 167.

¹⁰⁹³ Cf. THÉODORE, *PG* 66, 1006 : « *Contra defensores peccati originalis* » ; dans ce traité contre le dogme du péché originel, Théodore argumente à partir de textes bibliques pour montrer comment le Christ fait passer toute l'humanité de la première catastase, marquée par la faute d'Adam et la condition mortelle de l'humanité, à la nouvelle catastase apportant à l'humanité la libération de sa première condition. Au sujet de ce traité, cf. SWETE, H. B., *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii* II, 89, ainsi que GROSS, J., *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, 202-203.

¹⁰⁹⁴ Par exemple, 1 Timothée 2, 7 attribue une autorité incontestable au « *maître* -*διδάσκαλος*- des nations », autorité qui se manifeste, en 1 Timothée 2, 12, dans l'interdiction faite à la femme d'enseigner, « *διδάσκειν* ».

¹⁰⁹⁵ En grec, « *εὐσέβεια* » ; cf. par exemple, 1 Tim. 2, 2, ou encore 1 Tim. 6, 3-6.

¹⁰⁹⁶ Cf. THÉODORE, (DEVRESSE), 369 : « *...τὸν τῆς εὐσέβειας διδάσκαλον* ». Avec cette expression, Théodore semble vouloir contrebalancer l'autorité qu'on peut attribuer aux déclarations de 1 Tim. 2 sur la femme, une autorité fondée sur « *l'enseignement de la piété* », selon 1 Tim. 6, 3. Le Christ en tant que « *maître de la piété* » devient même l'instance supérieure par rapport à « *l'enseignement de la piété* » !

¹⁰⁹⁷ THÉODORE, (VOSTÉ), 167.

¹⁰⁹⁸ Cf. par exemple THÉODORE, (SWETE), 95, sur 1 Timothée 2, 14 où il cite le verset 14, « *...et Adam non est seductus; mulier autem seducta in praevaricationem facta est* », puis le commente en ajoutant que « *et quidem seductus est et ille* », dans son souci de ne pas faire porter un jugement « *inutile à la piété* » exclusivement sur « *tout le genre féminin* ».

¹⁰⁹⁹ Cf. THÉODORE, (SWETE), 96.

ne pas en blâmer les femmes en général, à ne pas condamner -comme Judas !- les femmes qui désirent vivre de tout leur être leur relation avec le Christ -comme Marie !-. L'exégèse que Théodore lui-même fait de 1 Timothée 2, 15 est comme un écho des paroles qu'il met ici, dans son exégèse de Jean 12, 7, dans la bouche du Christ.

Avec son exégèse des paroles du Christ en Jean 12, 7-8, Théodore manifeste sa volonté d'apporter les preuves de la libération irrévocable de ce blâme "originel" que certains, se basant sur des versets de la 1^{ère} Épître à Timothée par exemple, font encore peser sur le genre féminin, même après que le Christ, par son incarnation, sa mort et sa résurrection, est venu apporter le salut en plénitude à la femme comme à l'homme. Comme il le fait tout au long de son exégèse de 1 Timothée 2, 8-15,¹¹⁰⁰ il veut également, par son exégèse de Jean 12, 7, exhorter à ne pas enfermer la femme dans les schémas périmés de la séduction et de la transgression, et à commencer à la laisser participer à part entière au salut. Pour donner toute son autorité à cette disculpation plénière du genre féminin, Théodore met donc dans la bouche même du Seigneur les paroles qui innocentent définitivement la femme ; et, il le répète plusieurs fois, le but premier du Christ, par les paroles qu'il adresse au calomniateur, c'est de ne pas « *laisser la femme sous le blâme* »¹¹⁰¹.

La femme de l'onction agit en silence, répondant ainsi à l'une des exigences envers la femme de la 1^{ère} Épître à Timothée.¹¹⁰² Son acte, cependant, recèle une grande force d'expression. Il "parle" de la mort et de la résurrection salvatrices du Christ. Elle ne dit rien, contrairement à Judas, -ou encore à Simon, évoqué par Théodore, et dont les paroles n'exprimaient que son incompréhension devant le mystère de la mort de son Seigneur-, et pourtant son acte témoigne d'une profonde compréhension du mystère de la mort et de la résurrection du Christ. Sans une parole, elle annonce, la première, les événements de Vendredi Saint et de Pâques. Par son interprétation de l'acte de Marie, Théodore fait de la femme, que certains, à l'instar de Judas, voudraient obliger, par toutes sortes d'arguments, à se taire et à ne venir jamais qu'après l'homme, l'être humain qui apporte, par un acte silencieux, le premier enseignement sur le salut en Christ, avant même les apôtres.

Il ressort de l'interprétation de Théodore qu'il veut faire taire une interprétation abusive du récit de la chute qui ne se laisse pas remettre en question par le salut apporté par le Christ, et qu'il a encore l'intention de relativiser l'autorité attribuée à l'ordre de la création, où la femme était seconde, ainsi qu'à celui de la faute, où elle était première, une autorité encore indiscutée par ceux qui ne lisent pas 1 Timothée 2, 13-14 dans le contexte du salut en Christ.¹¹⁰³ Il cherche à faire reconnaître un "ordre" nouveau selon lequel, dans sa relation avec le Christ, la femme peut se trouver, aussi bien que l'homme, au premier rang. Il va même jusqu'à opérer un total retournement: La femme, qui était seconde dans l'ordre de la première création, peut devenir première dans la nouvelle création qui va commencer avec la mort et la résurrection du Christ. La femme, qui avait précédé l'homme sur le chemin de la perte,¹¹⁰⁴ peut le précéder, avec le Christ, sur le chemin du salut. L'intention de Théodore se manifeste encore dans un détail que nous avons déjà relevé et qui a certainement toute son importance : "L'Interprète" ne nomme Marie par son nom que deux

¹¹⁰⁰ Cf. THÉODORE, (SWETE), 90-97.

¹¹⁰¹ THÉODORE, (VOSTÉ), 166 : « *Dominus noster vero, ne sub increpatione relinqueret mulierem (...)* ».

¹¹⁰² Cf. 1. Tim. 2, 11-12 !

¹¹⁰³ Cette impression est définitivement confirmée à la lecture du commentaire de Théodore sur 1 Tim. 2 tout au long duquel notre auteur, sur la base de 1 Tim. 2, 1-6, s'insurge avec force contre toutes les argumentations qui ont pour but d'enfermer la femme dans la faute. L'homme et la femme ont en partage, sans distinction, et le péché, et la piété, et, surtout, le même salut en Christ. Si une distinction peut être faite entre l'homme et la femme, ce n'est qu'au niveau de leur comportement, et cette distinction n'a qu'un seul but : l'utilité commune, (« *pro communi utilitate* »), c'est-à-dire le salut de tous ; cf. THÉODORE sur 1 Tim. 2, (SWETE), 85-97.

¹¹⁰⁴ Cf. 1 Tim. 2, 14 !

fois, et cela uniquement tout au début de son exégèse de Jean 12, 1-11 ; par la suite, et avec une insistance significative, il ne parle plus que de « *la femme* », comme s'il discernait en Marie de Béthanie « *la femme* » de la nouvelle création inaugurée par l'incarnation, la mort et la résurrection du Christ. Avec l'interprétation que le Christ lui-même donne de l'acte de Marie, Théodore peut rejeter l'idée de la femme porteuse de la faute, et proclamer que le Christ a rendu la femme porteuse du salut.

« Faire connaître publiquement l'amour de la femme »

La troisième et dernière partie de son commentaire sur Jean 12, 1-8, Théodore la consacre à une comparaison avec le récit parallèle de Matthieu 26, 6-13, qui va lui permettre de prononcer le verdict final au sujet de « *la femme* » et au sujet du « *traître* ». Avec la rigueur d'un historien, Théodore compare le texte matthéen et le texte johannique, et il constate chez Matthieu un manque d'exactitude qui dessert le message, alors que Jean fait clairement ressortir le double but de ce récit de l'onction : Il s'agit, d'une part, de désamorcer définitivement les accusations faussement portées contre la femme qui accomplit ce geste et, d'autre part, de la réhabiliter officiellement.¹¹⁰⁵ "L'Interprète" souligne que Jean, à cet effet, a apporté trois précisions d'importance, que Matthieu, de son côté, avait omises : Premièrement, « *qui était la femme de l'onction* »¹¹⁰⁶, deuxièmement, « *qui avait réprouvé la femme* »¹¹⁰⁷, et, troisièmement, « *qu'elle a oint aussi ses pieds et les a essuyés avec ses cheveux* »¹¹⁰⁸, c'est-à-dire que Jean a su mettre en valeur toute la portée de son acte.¹¹⁰⁹

Théodore nous dit pourquoi ces précisions sont importantes : « *Par cela, le bienheureux Jean a démontré la force de son grand amour envers le Christ; en effet, il n'a pas consenti à ne pas faire mémoire de cette femme qui, par son action, a montré son amour envers notre Seigneur ; il n'a pas non plus voulu que ne soit pas ouvertement dévoilée et confondue la volonté du traître, de sorte qu'il a fait connaître l'une et l'autre aux générations futures, mettant celle-ci en lumière à travers l'œuvre de vertu et confondant celui-là à cause de l'effronterie de son intention.* »¹¹¹⁰

D'après notre interprète, « *le bienheureux Jean* » ne relate pas seulement un événement personnel qui aurait eu lieu entre Marie et Jésus, un

¹¹⁰⁵ THÉODORE, (DEVREESSSE), 370 : « *ἀπερ πάντα τελείως εἶπεν ὁ Ἰωάννης, ἵνα καὶ τῆς γυναικὸς δημοσιεύσῃ τὴν πρὸς τὸν Χριστὸν ἀγάπην (...)* ». Le verbe grec « *δημοσιόω* », auquel Théodore a recours ici pour exprimer l'acte de reconnaissance publique, officielle, de l'amour de la femme, est particulièrement éloquent et fort.

¹¹⁰⁶ THÉODORE, (VOSTÉ), 168.

¹¹⁰⁷ THÉODORE, (VOSTÉ), 168.

¹¹⁰⁸ THÉODORE, (VOSTÉ), 168.

¹¹⁰⁹ Cf. l'exégèse de ce passage chez SCHÜSSLER-FIORENZA, E., *En mémoire d'elle*, 459-460, qui rejoint celle de Théodore.

¹¹¹⁰ THÉODORE, (VOSTÉ), 168.

événement dans lequel serait intervenu Judas. Il s'agit ici d'une « *œuvre de vertu* » d'une ampleur qui dépasse le cadre individuel et qui doit, par conséquent, être portée à la connaissance de tous; c'est pourquoi Jean rapporte l'action de cette femme avec une plus grande conscience de sa portée que Matthieu. Il s'agit en fait d'un événement qui concerne aussi « *les générations futures* ». Ce qui s'est passé à Béthanie, six jours avant Pâques, entre Marie, Judas et le Christ, a une portée universelle; tous doivent en prendre connaissance et, surtout, en recevoir des vérités déterminantes pour la vie de foi de chaque nouvelle génération. La manière dont Jean « *fait mémoire de cette femme* » apporte à chaque génération la certitude que l'acte accompli par la femme est indiscutablement un acte d'amour, « *une œuvre de vertu* ». Par conséquent, c'est le jugement du traître sur la femme qui est condamné. Il n'y a donc plus de condamnation pour la femme. Ce verdict n'est pas seulement pour Marie et pour Judas, mais il est important que chaque nouvelle génération découvre à son tour ce « *grand amour envers le Christ* », sa « *force* » de libération et de salut.

Théodore, dans sa comparaison entre Jean et Matthieu, explique pourquoi Jean a précisé que la femme avait oint également les pieds du Christ : « *Il y avait la démonstration d'un amour si grand dans le fait qu'elle a oint même les pieds et les a essuyés avec ses cheveux que Jean a jugé qu'il était judicieux de le rapporter.* »¹¹¹¹ Un peu plus loin dans son Commentaire¹¹¹², méditant sur le lavement des pieds des disciples par Jésus, Théodore expliquera pourquoi oindre ou laver les pieds est le signe d'un amour extraordinaire : Les pieds étaient considérés comme la partie du corps la plus vile, et les esclaves, les personnes les plus humbles de l'humanité, étaient habituellement chargés de la pénible besogne de les soigner. En se penchant jusqu'aux pieds de son maître -en lequel ceux qui l'entouraient n'avaient pas encore discerné le Christ dans la chair, le Dieu devenu homme par amour-, Marie se fait humble. Elle rejoint le Christ dans son humilité qui va s'abaisser à laver les pieds des disciples, qui va s'abaisser jusqu'à la mort sur la croix. « *Dans le fait qu'elle a oint même les pieds, il y a la démonstration d'un amour* » particulièrement grand, car il prend sa source dans celui du Christ. Cet acte humble à l'extrême recèle toute la grandeur de l'amour de Marie, un amour qui pressent et prévient celui du Christ. Il s'insère dans celui du Christ, il s'intègre dans l'histoire du salut. « *L'humilité est le principe de toutes les vertus ; elle éloigne en effet des humains tout conflit, divisions et dissensions ; elle plante en eux la paix et l'amour ; et ensuite, les fait croître et se développer par l'amour. C'est ce que notre Seigneur a voulu enseigner à ses disciples par ses paroles, et il les a instruits par ses œuvres* »¹¹¹³, dit Théodore au sujet du lavement des pieds des disciples par le Seigneur. Il fallait absolument que la grandeur de l'amour de la femme soit « *connu* », puisse être « *démontré* » à tous, et c'est pourquoi Jean a précisé « *qu'elle a oint même les pieds* » du Seigneur. L'acte d'amour de Marie, dans son humilité extrême, la fait

¹¹¹¹ THÉODORE, (VOSTÉ), 168.

¹¹¹² Cf. THÉODORE, (VOSTÉ), 182, sur Jean 13, 4-5.

¹¹¹³ THÉODORE, (VOSTÉ), 182.

adhérer pleinement à l'intention profonde du Christ. Elle s'identifie à son œuvre de salut qui s'accomplit dans l'abaissement le plus grand.

Un fragment grec nous transmet encore plus clairement la pensée de Théodore : « *Jean a dit tout cela parfaitement dans le but de faire connaître publiquement l'amour de la femme envers le Christ, et la très mauvaise disposition d'esprit du traître.* »¹¹¹⁴ Selon Théodore, Jean, plus que Matthieu, a vu l'importance de rendre témoignage officiellement à la femme et de proclamer « *publiquement* »¹¹¹⁵ la grandeur de son amour. Notre interprète, en comparant les deux évangélistes, met en lumière chez Jean la volonté de réhabiliter de manière claire et définitive le genre féminin. Si cette intention n'est pas expressément celle de Jean, elle est en tout cas, nous l'avons déjà vu à de nombreuses reprises, un souci profond de Théodore lui-même : Celle qui avait été blâmée de génération en génération, à cause de l'acte d'Ève, ne devait-elle pas être réhabilitée « *publiquement* », grâce à l'acte de Marie, et rappelée à la mémoire des générations à venir ?

Théodore poursuit en détail son exégèse du texte johannique. Il souligne qu'en rapportant « *parfaitement* » chaque détail de l'onction accomplie par Marie, Jean a voulu montrer l'importance de chacun d'entre eux : Chaque précision dévoile davantage le sens de l'onction de Marie. Théodore lui-même, en donnant ainsi sa valeur à chaque détail du texte johannique, semble vouloir donner à l'acte de Marie autant de force et de portée, si ce n'est plus, qu'à l'acte d'Ève ; l'acte accompli par Marie, dans l'interprétation de Théodore, vient en quelque sorte enlever sa force et sa portée à l'acte "originel" commis par Ève. Jean, avec son récit des événements de Béthanie, a voulu signifier, dans l'exégèse qu'en fait Théodore, que le grand amour de Marie pour le Christ aura des conséquences pour les générations futures plus importantes que la transgression d'Ève, et Théodore lui-même, dans son exégèse de Jean, voit se révéler en Marie « *la femme* » de la nouvelle catastase : Alors que la première catastase avait été marquée par l'acte de désobéissance d'Ève, la deuxième va se déployer dans la démonstration d'actes d'amour, d'œuvres de vertu accomplis par la femme aussi bien que par l'homme.¹¹¹⁶ Dans la nouvelle catastase, l'ancien jugement sur la femme est définitivement « *confondu* ». Il s'agira dorénavant de « *faire connaître publiquement l'amour de la femme pour le Christ* ».

L'intention que Théodore lit chez Jean, bien plus clairement que chez Matthieu, par exemple, est de mettre dans une toute nouvelle lumière non seulement Marie de Béthanie, mais en elle, tout le genre féminin, et cela,

¹¹¹⁴ THÉODORE, (DEVREESSE), 370.

¹¹¹⁵ THÉODORE, (DEVREESSE), 370, montre à quel point il était important que Jean apporte toutes les précisions, omises par Matthieu, qui lui permettent de « *faire connaître publiquement* », (« *δημοσιεύση* »), d'une part « *l'amour de la femme pour le Christ* » et d'autre part « *l'intention extrêmement mauvaise du traître* ».

¹¹¹⁶ THÉODORE dans son commentaire sur 1 Tim. 2, 7-15, (SWETE), 90-96, revient également avec insistance sur les "bonnes œuvres", ces actes de vertu, d'amour et de piété accomplis par les femmes comme par les hommes dans leur vie de foi en Christ.

pour les « *générations futures* ». Il y a comme un “avant” et un “après” l’onction : Marie précède les générations de croyants qui agiront avec amour envers le Christ, confessant par leurs actes d’amour leur foi en celui qui les a sauvés de la faute qui pesait sur les générations passées. Les « *mauvaises dispositions d’esprit* » ne sont plus judicieuses après l’acte de la femme de Béthanie. L’amour vient tout renouveler. Dans son amour pour le Christ, la femme reçoit sa véritable identité. Elle pourra la « *faire connaître* », la manifester dans des actes d’amour, de génération en génération. Théodore, à travers son interprétation de Jean, veut dire que toutes les croyantes et tous les croyants, à chaque nouvelle génération, pourront s’identifier à « *la femme* » de l’Évangile de Jean qui a aimé le Christ d’une manière extraordinaire¹¹¹⁷. À leur tour, ils pourront, dans les circonstances les plus diverses qui seront les leurs, faire connaître le salut reçu du Christ et déployer l’identité nouvelle conférée à toute l’humanité par le Sauveur.

Théodore, avec son interprétation de Marie de Béthanie veut faire connaître à toutes les générations la femme nouvelle, aimée et sauvée par le Christ, et qui lui répond de toute « *la force d’un grand amour* »¹¹¹⁸ : Voilà « *qui est la femme* », voilà la vérité sur la femme, prononcée par Jésus et par Jean, « *confondant* » les mensonges et les blâmes de son accusateur¹¹¹⁹. La relation d’amour qui s’est instaurée entre le Christ et la femme apporte une nouvelle clef d’interprétation du genre féminin pour les générations futures. Notre interprète ne se lasse pas de peindre la femme dans la lumière éclatante de l’amour pour le Christ. Il ressort clairement de son “triptyque” de l’onction, dont nous venons de découvrir la troisième partie, qu’il s’associe à Jean pour « *faire connaître publiquement l’amour de la femme* » et « *le faire connaître aux générations futures* ». -N’aurait-il pas aussi le désir de faire contrepoids au jugement réitéré, de générations en générations, par tous ces “Judas” incapables « *d’admirer la foi et l’amour* »¹¹²⁰ des femmes, cette foi et cet amour exprimés ici par Marie ?

À travers l’exégèse de Théodore, nous avons vu se profiler, de plus en plus lumineuse, son image de la femme, cet être humain qui connaît l’amour de son Sauveur et qui vient lui répondre avec une force extraordinaire : La femme était depuis si longtemps sous la coupe du jugement originel qu’elle a dû éprouver la nécessité du salut plus fortement que l’homme. Elle était donc aussi, mieux que l’homme peut-être, prête à reconnaître le Sauveur en celui qui venait la « *blanchir du blâme* »¹¹²¹ et assumer la mort avec l’humanité tout entière jusqu’à donner sa vie par amour pour elle. Le péché qui rendait la femme seconde par rapport à l’homme la rend première par rapport au Sauveur : En effet, la femme, représentée ici par Marie oignant le

¹¹¹⁷ THÉODORE, (DEVRESSE), 370 : « *Ὁ μόντοι μακάριος Ἰωάννης κἀν τούτῳ τῆς περὶ τὸν Χριστὸν ἀγάπης τὴν ἐπιστάσιαν ἐπεδείξατο* ».

¹¹¹⁸ THÉODORE, (VOSTÉ), 168.

¹¹¹⁹ THÉODORE, (DEVRESSE), 370, montre que Matthieu n’a pas indiqué précisément, comme Jean, qui était celui qui accuse la femme.

¹¹²⁰ THÉODORE, (VOSTÉ), 166.

¹¹²¹ THÉODORE, (VOSTÉ), 168.

Christ, devient la première à être capable de manifester réellement, par un acte dans lequel elle se donne entièrement, son amour envers celui qui s'est lui aussi donné entièrement pour sauver l'humanité du péché et de la mort. Théodore dépeint avec conviction comment elle est la première à "savoir" qu'un tel amour ne pourra pas même être détruit par la mort. Par son acte, accompli six jours avant Pâques¹¹²², elle a déjà oint celui qui va ressusciter. Dans son amour pour son Sauveur, elle le rencontre déjà dans la lumière de Pâques, elle qui « *croit qu'il sera toujours avec elle* »¹¹²³.

Épilogue

Théodore de Mopsueste, sans aucun doute, a connu lui-même des femmes qui ont marqué l'histoire de son temps, des femmes qui ont suivi l'exemple de Marthe et de Marie dans leur vie de foi et d'amour avec le Christ. Malheureusement, nous n'avons pas à notre disposition de témoignages directs de notre interprète sur les croyantes de son temps. Cependant, nous arrivons à nous représenter plus ou moins les "Marthe et Marie" de son Église, par exemple grâce aux témoignages d'un autre Antiochien, d'une génération plus jeune que Théodore, Théodoret de Cyr. Dans son *Histoire ecclésiastique*, il mentionne, entre autres, une femme qui vivait approximativement à l'époque de Théodore et qui était, selon les termes de Théodoret, « *remarquable par sa piété et digne du charisme de la diaconie* »¹¹²⁴, ce qui signifie qu'elle avait été reconnue officiellement par l'Église pour y exercer le diaconat ; elle luttait pour la foi chrétienne à l'époque où l'empereur Julien cherchait à réimplanter le paganisme à Antioche comme dans tout l'Empire ; elle avait un ministère d'enseignement et, à cause de l'amour qu'elle irradiait, elle avait été choisie par un certain jeune homme pour qu'elle l'initie à la vérité. Théodoret reprend exactement, pour caractériser cette femme, les termes qui sont ceux de Théodore pour Marthe et Marie, et nous avons vu à quel point ils sont chargés de sens : « *la piété* »¹¹²⁵ et « *l'enseignement* »¹¹²⁶. Il expose

¹¹²² THÉODORE, (VOSTÉ), 167, fait dire à Jésus : « (...) *per actionem praesentem debitum officium esse adimpletum* ». Par l'onction, Marie a déjà accompli l'office dû aux êtres humains après leur mort. Théodore affirme donc que Marie a oint, « *par l'action présente* », le Christ du matin de Pâques.

¹¹²³ THÉODORE, (VOSTÉ), 166.

¹¹²⁴ THÉODORET DE CYR, *Histoire ecclésiastique*, III, 14, GCS 44 : « *Γυνή γάρ τις ἐπίσημος ἐν εὐλαβείᾳ καὶ τοῦ τῆς διακονίας ἠξιομένη χαρίσματος.* »

¹¹²⁵ THÉODORET, *Histoire ecclésiastique*, III, 14 « *...εἰς εὐσέβειαν.* »

¹¹²⁶ Cf. THÉODORET, *Histoire ecclésiastique*, III, 14.

comment cette femme, « célèbre pour sa piété », va devenir « l'enseignante »¹¹²⁷ d'un jeune homme qui prend la décision, mûrement réfléchie et lourde de conséquences, de « lui confier son âme »¹¹²⁸ ; de plus, cette éducation par une femme d'un jeune homme dans la foi chrétienne est soutenue par l'évêque d'Antioche lui-même, l'évêque Mélétiós.¹¹²⁹ Nous pouvons en déduire que, dans la réalité quotidienne de l'Église de Théodore, les conventions concernant la soumission et le silence féminins n'étaient donc pas suivies avec rigorisme. Les autorités ecclésiastiques, à l'époque de Théodore, avaient assez de sagesse pour tenir compte des nécessités historiques, d'une part, et des charismes des femmes, d'autre part. En attribuant à Marthe et à Marie des qualités de piété et d'enseignement, Théodore reconnaît indirectement ces mêmes qualités aux femmes de son temps, qualités et charismes que les croyantes mettent à la disposition de l'Église, « pour le bien de tous », comme l'évêque de Mopsueste l'a bien mis en évidence dans son commentaire de 1 Timothée 2¹¹³⁰. L'interprétation qu'il donne de Marthe et de Marie apporte la preuve que, dans son entourage, les croyantes pouvaient être appelées à jouer un rôle prépondérant -qu'il ait été officiel ou non- pour la vie et la croissance de l'Église, et que leurs charismes particuliers étaient reconnus, voire valorisés.

Théodore, tout au long de son interprétation de Jean 11, 1-44 et 12, 1-8, nous fait découvrir des femmes qui, dans leur foi et leur amour pour le Christ, reçoivent une liberté nouvelle, quelles que puissent être les contraintes exercées sur la vie de l'Église, ou les mœurs du monde ambiant, une liberté qui leur permet de contribuer, avec une autorité et une créativité étonnantes, à la propagation de la foi chrétienne. Cette liberté leur donne également l'autorité de dire non à une pensée qui n'est plus de mise et qui prétendrait réduire la femme au silence à cause de la faute originelle. Théodore nous fait encore découvrir comment l'amour du Christ pour la femme lui donne la liberté de dire oui à l'amour qui vient la libérer et la sauver. Il a su mettre en lumière comment la femme peut incarner son oui dans des actes libres où s'exprime toute son adhésion au Christ.

Marthe et Marie, telles qu'elles ressortent de l'interprétation de Théodore, sont des femmes qui ne peuvent pas être enfermées dans des schémas préconçus, ni empêchées par des préceptes étriqués dans leur vocation personnelle et leur attachement au Christ. Par exemple, la vertu de leur foi et de leur amour est plus forte que le cadre des catastrophes théodoriennes : Déjà ici et maintenant, elles font éclater au cœur de leur vie la puissance de la résurrection. Leur relation avec le Christ révèle même la capacité d'ébranler la rigueur des jugements envers la femme et de susciter une vision toute

¹¹²⁷ THÉODORE, *Histoire ecclésiastique*, III, 14 : « ...τὴν διδάσκαλον... ».

¹¹²⁸ THÉODORE, *Histoire ecclésiastique*, III, 14.

¹¹²⁹ Au sujet de cette femme, cf. JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 151-153, et *Femmes des premiers siècles chrétiens*, 174-177.

¹¹³⁰ THÉODORE sur 1 Tim. 2, (SWETE), 97 : « *pro communi utilitate* ». À la base de la reconnaissance de ces charismes féminins, il y a les affirmations pauliniennes de 1 Co. 12, 4-31.

nouvelle de la place de la femme dans la communauté des croyants. Le message que l'évêque de Mopsueste veut transmettre va dans le sens que l'engagement des croyantes dans la vie de l'Église n'est plus déterminé par des restrictions dépassées, mais inspiré par des actes d'amour qui jaillissent de l'absolue nouveauté d'une relation prioritaire avec le Christ. Le Christ, dans l'interprétation de Théodore, n'a pas seulement fait sortir Lazare du sépulcre et Lazare n'a pas été le seul à être délivré des liens qui l'entravaient, mais le Christ a aussi fait sortir ses sœurs du carcan imposé aux femmes pour les laisser vivre dans une liberté étonnante,¹¹³¹ et il les a délivrées de tous les liens qui pourraient les retenir de se déployer dans toutes les dimensions de la foi et de l'amour.

Marthe et Marie, dans l'exégèse de Théodore, sont des femmes qui ont trouvé leur identité dans leur relation avec le Christ. Elles représentent la preuve qu'une vie et une identité fondamentalement nouvelles ont été rendues possibles par le Christ. Bien des croyantes et croyants de l'entourage de Théodore devaient partager avec notre interprète une telle compréhension des femmes de l'Évangile, et, par conséquent, devaient également trouver, dans les femmes de l'Évangile, une meilleure compréhension de leur propre relation avec le Christ. De l'Église du temps de Théodore nous est conservé un témoignage de cette identité nouvelle que la femme pouvait trouver dans la foi chrétienne. Il s'agit de l'histoire de Pélagie d'Antioche, une prostituée qui se convertit à la foi chrétienne, et même si ce récit n'est pas historique au sens strict du terme, il nous fournit toutefois une preuve historique de l'importance des femmes de l'Évangile pour les femmes du temps de Théodore.¹¹³² Ce récit nous transmet « *le message émouvant et passionné* »¹¹³³, écrit sur une tablette de cire par Pélagie, à la suite de sa conversion, à l'évêque du lieu : « (...). *Je supplie vos saints pieds, mon seigneur, car j'ai entendu quelque chose au sujet du Dieu que vous aimez de tout votre cœur : Comment il a abaissé sa majesté*

¹¹³¹ BROCK, Sebastian, HARVEY, Susan Ashbrook, *Holy Women of the Syrian Orient*, London 1987, 22, sur la base de témoignages concernant les femmes du temps de Théodore, arrivent à une constatation semblable. La liberté dont font preuve Marthe et Marie dans l'exégèse de Théodore exprime donc une réalité sociologique et historique : « *These are women who show us how awkward the restraints of society on women could be, and how little women really fit the mold that was supposed to be theirs. The stereotype of pious women as passive, subservient, and unobtrusive is simply unfounded in the face of these women whose actions are acclaimed as inspired even while they disconcert the popular sensibilities. (...). One must not mistake this behaviour for what it is not; women were not 'breaking out' through their own self-awareness. They were empowered by the conviction that it was God who called them to action, and God who would sustain them in that action.* »

¹¹³² BROCK, S., HARVEY, S., *Holy Women*, 3 : « *Even the romantic fiction of Pelagia (...) cannot be dismissed as history worthless. We may or may not be able to identify the actual persons and events behind the stories. But the stories themselves are pieces of history. To be meaningful to the society for which they were written, the stories had to share the values and assumptions of that society. They had to be true to the thought world of their time, as well as to the ordinary manner of people's lives (...). So these stories reveal to us not the individuals of their day but rather something of the world in which they lived and moved. From this view these stories offer us a rich harvest of historical depth.* »

¹¹³³ Cf. BROCK, S., HARVEY, S., *Holy Women*, 48.

jusqu'à nous (...) et ce n'était pas pour sauver les justes, mais pour prendre en pitié les pécheurs. (...). Il a parlé avec la femme de Samarie au puits, avec la Cananéenne qui l'appelait de ses cris, avec la femme abattue par la maladie, qu'il a guérie, avec Marie et Marthe dont il a ressuscité le frère. Il a fait tout cela, comme je l'ai entendu des Chrétiens, et maintenant, mon seigneur, si vous êtes disciple de ce Dieu qui a fait tout cela, ne me rejetez pas quand je viens vous demander (...) si je pourrais recevoir, par vos mains, le salut. »¹¹³⁴ Après avoir été baptisée, Pélagie choisit de se donner entièrement à Dieu, et l'évêque assure à son sujet : « *Elle a choisi la bonne part, comme Marie, la sœur de Lazare* ». ¹¹³⁵ Marthe et Marie sont, pour Théodore comme pour les chrétiennes et les chrétiens de son Église, des croyantes qui peuvent les inspirer et les stimuler dans leur propre relation avec le Christ, une relation qui englobe la vie tout entière et qui lui donne tout son sens. Dans l'Église du temps de Théodore, « *le croyant aspirait à vivre selon le modèle de vie du Christ, (...), ainsi qu'à vivre dans une dévotion totale à Dieu, en donnant tout son corps, aussi bien que tout son esprit et tout son cœur* ». ¹¹³⁶ Marthe et Marie, dans le Commentaire de Théodore sur Jean, précèdent croyantes et croyants sur ce chemin de vie.

¹¹³⁴ Cf. BROCK, S., HARVEY, S., *Holy Women*, 48-49.

¹¹³⁵ Cf. BROCK, S., HARVEY, S., *Holy Women*, 59.

¹¹³⁶ BROCK, S., HARVEY, S., *Holy Women*, 9.

CYRILLE D'ALEXANDRIE

Prologue

« L'Écriture inspirée »

Au début du 5^e siècle, à Alexandrie, lorsque Cyrille rédige son *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, il peut s'inspirer et faire la synthèse d'une tradition exégétique et théologique séculaire. En effet, ce commentaire s'inscrit dans une histoire déjà longue et extrêmement féconde. Elle a pris son essor en Égypte quelques siècles avant Cyrille par un immense travail biblique, la traduction des Septante. C'est en Égypte aussi que Philon a inauguré le dialogue entre le judaïsme et l'hellénisme, et donné à la Bible sa place dans la culture antique. La Bible, des travaux des Septante aux travaux de Cyrille, a été une source inépuisable pour les Égyptiens, juifs et chrétiens, qui y cherchaient la vraie connaissance, scrutant la lettre pour s'élever de plus en plus vers l'esprit.

Quant à l'Évangile de Jean lui-même, il est également très présent en Égypte dès l'aube du christianisme. La découverte du « Papyrus 52 de Manchester » nous a fourni des indices de sa présence en Égypte déjà autour de l'an 100. En tout cas à la fin du 2^e siècle, il y était lu et commenté, comme en témoigne le papyrus « Bodmer II ». On trouve donc des traces en terre égyptienne, dès les premiers temps du christianisme, de « *l'évangile spirituel* », pour reprendre les termes prêtés par Eusèbe de Césarée à Clément d'Alexandrie.¹¹³⁷ L'Égypte des premiers siècles a connu sans discontinuer une quête passionnée de la vérité lors d'un processus à la fois philosophique, théologique et exégétique où le quatrième évangile détient un rôle central. Durant les 2^e et 3^e siècles, il est l'enjeu d'un débat entre la Gnose et l'Église, et c'est à qui lui donnera la vraie interprétation. C'est dans ce contexte que le premier grand commentaire sur Jean de l'histoire de l'Église a été écrit au 3^e siècle par un Égyptien : Origène.

Origène, avec son *Commentaire sur Jean*,¹¹³⁸ veut reprendre « *l'évangile spirituel* » aux gnostiques et amener les gnostiques, plus ou moins éloignés de

¹¹³⁷ EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. Eccl.*, VI, 14, 7, SC 41, 107.

¹¹³⁸ Du *Commentaire d'Origène sur Jean* 11 et 12, il ne subsiste malheureusement que quelques fragments au sujet de Marthe et de Marie ; cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, XXVIII, 13-22, SC 385, 64-68, sur Jean 11, 39-41, où il discerne en Marthe l'humanité entière à laquelle le Christ dit « *Si tu crois, tu verras la gloire de Dieu* » ; cf.

l'Église, à voir que c'est par une juste interprétation des Écritures qu'ils parviendront véritablement à la vraie gnose. Il veut montrer aux chrétiens cultivés, rebutés par l'aspect parfois fruste de la "lettre" des textes bibliques, et séduits par les théories gnostiques, que l'esprit se cache sous cette "lettre" et que c'est à travers elle qu'ils pourront parvenir à la vraie illumination. L'interprétation qu'Origène veut faire connaître par ses travaux exégétiques et par son Commentaire de Jean se base donc sur le respect de la "lettre", du donné scripturaire ; il faut se rappeler ici l'immense travail sur le donné scripturaire accompli par Origène avec son œuvre des « *Hexaples* ». Dans une homélie sur la Genèse, il expose son processus exégétique : « *Voyons tout d'abord ce qu'il en est dit selon la lettre (...)* ; de la sorte, une fois posés de tels fondements, nous pourrons nous élever du texte de l'histoire au sens mystique et allégorique de l'intelligence spirituelle »¹¹³⁹. Mais, et là Origène se sépare clairement de la démarche gnostique, l'intelligence spirituelle n'est pas réservée à une élite ; elle est donnée par le Christ à tous, quelles que soient leur "élévation", leur culture, leur "gnose" ou leur "perfection". C'est le Christ lui-même qui, d'une part, donne son sens véritable à la "lettre" et, d'autre part, éclaire chaque être humain. La juste interprétation est donc toute christocentrique et nous retrouvons cette affirmation dans tous les écrits d'Origène, comme ici dans son Commentaire de Jean : « *À qui convenait-il de nous dire qui est Dieu si ce n'est à son Fils ? 'En effet nul n'a connu le Père si ce n'est le Fils' : de la sorte nous connaissons, nous aussi, grâce à la révélation que nous en fait le Fils, comment Dieu est Esprit, et nous nous efforcerons d'adorer Dieu dans l'Esprit qui vivifie et non dans la lettre qui tue (...)* ».¹¹⁴⁰ C'est donc uniquement l'Esprit du Christ qui peut élever lectrices et lecteurs du sens littéral au sens spirituel. C'est l'Esprit qui donne son souffle de vie au corps de la lettre. La quête du sens n'est donc pas seulement intellectuelle, elle relève d'une dynamique de vie, et, parce que christocentrique, elle est un passage de la mort à la vie : « *Selon l'Écriture il est dit en effet que l'Esprit vivifie, évidemment non pas d'une vie moyenne, mais d'une vie divine ; car la lettre tue et procure la mort, non celle qui se produit lors de la séparation de l'âme et du corps, mais celle qui a lieu lors de la séparation de l'âme d'avec Dieu, d'avec son Seigneur et d'avec le Saint-Esprit.* »¹¹⁴¹

Ces quelques citations du premier grand commentateur de Jean nous ont permis de discerner déjà quelques composantes essentielles de la tradition exégétique dans laquelle le Commentaire de Cyrille sera élaboré quelque deux siècles plus tard : -L'intelligence de la révélation biblique est accessible à chacun. Quant à la quête du sens, elle représente une démarche progressive qui permet à la personne lisant l'Écriture d'entrer toujours plus avant dans « *la vie divine* ». La tradition alexandrine est donc, dès les origines, foncièrement "universaliste" et "dynamique". Cette ouverture à tous et à une vie toujours

aussi ORIGENES, *Johanneskommentar*, GCS 4, Leipzig 1903, fragment 77 sur Jean 11, 1, frg. 78 sur Jean 11, 2, frg. 80 sur Jean 11, 18, frg. 81 sur Jean 11, 26, frg. 82 sur Jean 11, 32, et frg. 139 sur Jean 12, 2.

¹¹³⁹ ORIGENES, *Gen. Hom.* II, 1, GCS 6, 22.

¹¹⁴⁰ ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean*, XIII, 146, SC 222, 111.

¹¹⁴¹ ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean*, XIII, 140, SC 222, 107.

plus « *divine* » est certainement due à la théologie trinitaire qui imprègne la tradition alexandrine : un christocentrisme très fort et une pneumatologie très développée sont à la base de la quête théologique et exégétique menée à Alexandrie dès les premiers siècles. Cyrille n'aurait pas pu écrire son Commentaire de l'Évangile de Jean ailleurs que dans cette tradition !

Après Origène et avant Cyrille, un autre grand théologien égyptien composa également un commentaire sur l'Évangile de Jean. Il s'agit de Didyme l'Aveugle, né en 313 et mort en 398, dont Jérôme suivit l'enseignement à l'école catéchétique d'Alexandrie. Jérôme atteste que « *Didyme d'Alexandrie a composé de très nombreuses œuvres de valeur, des commentaires sur tous les psaumes, des commentaires sur l'évangile de Matthieu et de Jean...* »¹¹⁴² Du commentaire de Didyme sur Jean, il ne subsiste que quelques fragments, dont un passage sur Jean 6, 3-33 retrouvé à Toura en 1941 et édité en 1962, assez pour nous faire découvrir un exégète bien alexandrin, dans la tradition origéniste, avec un grand « *intérêt dogmatique* »¹¹⁴³, ainsi qu'un attachement profond à la foi de Nicée. Sa fidélité à Origène, jusque dans la doctrine de la préexistence de l'âme, l'a fait condamner avec son illustre prédécesseur en 553. Son commentaire sur Jean a subi le même sort que celui d'Origène, et bien qu'il ait « *travaillé mot à mot tout l'Ancien et le Nouveau Testament avec une intuition profonde* »¹¹⁴⁴, son interprétation du témoignage johannique sur les deux femmes de Béthanie continue malheureusement à nous faire défaut.

Cyrille lui-même se considère comme l'héritier et le défenseur de cette tradition à la fois théologique et exégétique qui, selon sa conviction la plus profonde, remonte aux saintes Écritures elles-mêmes. Pour lui, c'est en elles que tous les Pères qui l'ont précédé ont trouvé la vraie doctrine. C'est pourquoi le patriarche d'Alexandrie recommande de lire « *avec soin les travaux des anciens Pères dont l'orthodoxie est unanimement reconnue (...). Toutes les âmes droites s'efforcent de suivre l'enseignement de ces Pères, car après s'être remplis de la doctrine évangélique et apostolique et après avoir puisé dans les saintes Écritures une foi absolument pure, possédant la parole de vie, ils ont été les flambeaux du monde.* »¹¹⁴⁵ De tous ces Pères, « *flambeaux du monde* », c'est surtout d'Athanase, un de ses prédécesseurs sur le siège d'Alexandrie et grand avocat de l'orthodoxie à Nicée, que Cyrille « *s'efforce de suivre l'enseignement* ». Non seulement la théologie trinitaire exprimée à Nicée, mais aussi la christologie que défendra Cyrille dans toute son œuvre, c'est d'Athanase qu'il assure les avoir reçues : « *Athanase, notre évêque et notre père très vénéré, lui que nous suivons comme la règle assurée de la foi orthodoxe, affirme dans ses ouvrages que l'union de deux réalités selon leur nature, la divinité et l'humanité, a été faite en une seule réalité.* »¹¹⁴⁶ Cette dernière citation de Cyrille, tirée d'une de ses *Homélie pascales* écrite avant 420, est importante à plus d'un titre : En plus d'attester l'attachement de

¹¹⁴² JÉRÔME, *De vir. ill.*, PL 23, 743.

¹¹⁴³ REUSS, Joseph, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin 1966, XXIV.

¹¹⁴⁴ PALLADIUS, *Historia lausiaca*, 4, PG 34, 1017.

¹¹⁴⁵ CYRILLE, *Apologeticus contra Orientales*, PG 76, 349.

¹¹⁴⁶ CYRILLE, *Homiliae paschales*, PG 77, 572 A.

Cyrille à Athanase et son enracinement dans la tradition “orthodoxe”, elle exprime en quelques termes forts toute la christologie qui sera celle de Cyrille, dans son Commentaire de Jean et dans toute son œuvre.

Cette christologie a très probablement marqué en profondeur la manière dont Cyrille et ses prédécesseurs égyptiens ont lu les Écritures : La révélation biblique est en quelque sorte, elle aussi, “l’union de deux réalités selon leur nature”, avec le texte littéral, historique, d’une part, et l’Esprit de Dieu qui vient lui insuffler la vie et en faire un moyen de salut, d’autre part. Cyrille, en digne héritier de la tradition exégétique égyptienne, tient à cette union de deux réalités où chacune des deux garde toute son importance. Il n’y a jamais chez lui, contrairement à ce qu’on croit communément, suppression de la “lettre” dans son exégèse -ou de “l’humanité” dans sa christologie- au profit de “l’esprit” ou de la “divinité”. Bien au contraire, la lettre et l’esprit ont besoin l’un de l’autre pour devenir cette réalité nouvelle dans laquelle et l’humain et le divin cohabitent pour notre salut. Dans la tradition exégétique égyptienne, cette union entre la lettre et l’esprit donne naissance à une « *seule réalité* » que Cyrille nomme « *l’Écriture inspirée* »¹¹⁴⁷.

L’Incarnation de la Parole

*« Ceux qui, dans les Écritures inspirées, rejettent l’histoire comme une frivolité, se privent en quelque sorte de comprendre, comme il faut, ce qu’elles contiennent. La spéculation spirituelle, bonne et utile, illumine l’œil de l’entendement et crée sans doute des esprits très éclairés. Mais lorsqu’un événement historique nous est présenté par les saintes Lettres, il convient alors de traquer l’utilité de l’histoire pour que l’Écriture inspirée soit à même de nous sauver et de nous secourir par tous les moyens. »*¹¹⁴⁸ Pour Cyrille, l’histoire -et toute histoire, également l’histoire marquée par le péché- est choisie par Dieu pour faire connaître son salut. C’est dans ce sens, par exemple, qu’il interprète l’union d’Osée avec la prostituée : *« Pourquoi ne pas prendre au sens littéral, s’écrie Cyrille, l’ordre que Dieu donne à son prophète, sous prétexte qu’il est indigne de la sainteté divine ? Ce littéralisme, au contraire, a pour nous un sens mystique plus sublime : il symbolise l’union du Dieu de condescendance avec l’âme qui est à ses yeux toujours pécheresse et indigne de cette grâce. Le Christ n’a-t-il pas bu et mangé avec les pécheurs ? »*¹¹⁴⁹ C’est dans l’histoire humaine que s’est incarnée la Parole de Dieu. C’est de ce « *mystère* » que parle l’Écriture. Le sens mystique n’est donc jamais désincarné. Au contraire, il se trouve dans cette nouvelle réalité qu’est l’union entre la lettre et l’esprit. Le sens « *mystique* » en exégèse est une manière de lire le « *mystère* » de la présence du Christ dans l’histoire. C’est

¹¹⁴⁷ Cf. par exemple CYRILLE, *In Isaiam*, I, IV, PG 70, 192 A.

¹¹⁴⁸ CYRILLE, *In Isaiam*, I, IV, PG 70, 192 A.

¹¹⁴⁹ DU MANOIR DE JUAYE, Hubert, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d’Alexandrie*, Paris 1944, 21.

ainsi que, par exemple, Cyrille discerne, dans l'union entre le prophète Osée et la pécheresse, la communion entre la Parole de Dieu et l'âme humaine¹¹⁵⁰ « *impure (...) pour la sauver* »¹¹⁵¹. Ce sens mystique, ou anagogique, ou encore spirituel, qui est l'apanage de la tradition exégétique alexandrine, est donc à comprendre à la lumière de la christologie : Comme la Parole s'est incarnée pour sauver l'être humain sous l'emprise du péché, l'Esprit s'incarne dans la lettre pour que la lettre « *soit à même de nous sauver* », comme il le dit dans le passage cité plus haut.¹¹⁵² Dans son exégèse, comme dans sa christologie, se retrouve cette même dynamique qui entraîne de la lettre à l'esprit, de la mort à la vie. Nous y retrouvons aussi ce même souci de garder à la lettre de la Bible, comme à l'humanité du Christ, toute son intégrité dans son union à la divinité et dans sa participation au salut.¹¹⁵³ Cyrille répète volontiers que « *ce qui n'est pas assumé ne peut pas être sauvé* ».¹¹⁵⁴

Quoique représentant par excellence la théologie égyptienne, Cyrille, dans son exégèse du quatrième Évangile, est pourtant plus proche de celle de Théodore de Mopsueste, l'Antiochien, que d'Origène ou de Didyme.¹¹⁵⁵ Cette proximité peut s'expliquer, entre autres, par le fait qu'il attribue une importance considérable à cette humanité qui doit être assumée par le Verbe pour être intégrée au salut.¹¹⁵⁶ La théologie cyrillienne et la méthode d'interprétation théodorienne sont toutes deux particulièrement attentives à l'histoire, lieu de l'Incarnation. C'est ainsi que la manière dont Cyrille interprète Jean 11, 1 à 12, 8, ainsi que sa compréhension de Marthe et de Marie, rejoignent plus souvent l'exégèse théodorienne que l'exégèse de ses prédécesseurs égyptiens. Origène par exemple, dans le fragment LXXX sur Jean 11, 19, explique Marthe et Marie à la lumière de Luc 10, 38-42 pour faire des deux femmes des symboles¹¹⁵⁷ de la vie active et de la vie contemplative, alors que Cyrille,

¹¹⁵⁰ CYRILLE, *In Oseam*, 12-16, PG 71, 28-33.

¹¹⁵¹ CYRILLE, *In Oseam*, 15-16, PG 71, 32-33.

¹¹⁵² CYRILLE, *In Isaïam*, I, IV, PG 70, 192 A.

¹¹⁵³ KOEN, Lars, *The Saving Passion, Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John*, Uppsala 1991, 132, fait des constatations semblables : « *It is this linking of divinity and humanity in the person of Christ himself which, according to Cyril, provides the precondition and the basis for man's restoration. This 'personal' unity in the Incarnation is however understood as a union in which the divine and human natures maintain their integrity. (...) Cyril's partitive exegesis of scriptural verses which relates to the deeds and experiences of Christ is precisely an attempt to guard this integrity of the natures. (...) The Commentary on the Gospel according to St. John is an excellent illustration of this fact.* »

¹¹⁵⁴ CYRILLE, dans son Commentaire sur Jean 12, 27, in : PUSEY, Philip Edward, *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis Evangelium*, II, Bruxelles 1965, 318.

N. B.: Par la suite, les citations de Cyrille extraites de l'édition de Pusey seront signalées ainsi: PUSEY et le numéro du volume.

¹¹⁵⁵ Cf. SIMONETTI, Manlio, article sur l'« exégèse patristique » in : *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, tome 1, Paris 1990, 944.

¹¹⁵⁶ O'KEEFE, John J., « Incorruption, Anti-Origenism, and Incarnation: Eschatology in the Thought of Cyril of Alexandria », in *The Theology of St Cyril of Alexandria*, 204 : « *Cyril insisted through his whole long career that human beings are delivered from death and decay only by the saving incarnation of the Word.* »

¹¹⁵⁷ Toutefois, on peut lire en filigrane du fragment LXXX sur Jean 11, 19, qu'Origène s'intéresse aussi aux caractéristiques plus personnelles, plus "historiques", de Marthe et de

comme Théodore, sans recourir trop vite à l'allégorie, cherche à les interpréter d'abord dans le cadre historique et spécifiquement johannique qui est le leur. Cyrille, pour élaborer son Commentaire sur Jean, va tenir compte à la fois de l'exigence historique des Antiochiens et de la volonté théologique des Alexandrins. En unissant une certaine rigueur scientifique à une recherche d'un sens plus profond, il me semble répondre à sa manière à la demande de notre époque. Une explication claire scientifiquement n'est pas encore profitable si l'être humain ne trouve pas de quoi éclairer sa vie. Cyrille exprime son travail exégétique en ces termes : « *Un exposé historique clair n'apporte rien d'utile si on n'en cherche pas le sens spirituel. Par conséquent, orientons la lettre dans sa fragilité vers le mystère du Christ* ». ¹¹⁵⁸

Le Commentaire sur Jean de Cyrille représente l'accomplissement de toute une histoire de l'exégèse johannique, et la théologie qui le nourrit est une synthèse des travaux théologiques des Pères qui l'ont précédé, tout en apportant une vision nouvelle, originale et encore plus profonde du quatrième Évangile. Il allie la finesse exégétique des Antiochiens à la profondeur théologique des Alexandrins pour nous ouvrir des perspectives insoupçonnées, entre autres dans la compréhension de notre microcosme de Béthanie. L'épithète de "Sceau des Pères" attribuée à Cyrille par Anastase le Sinaïte ¹¹⁵⁹ prend toute sa signification !

Proximité et divergences entre Cyrille et Théodore

Dans son Commentaire sur Jean, on découvre donc en Cyrille un exégète qui « *réconcilie les tendances des écoles d'interprétation d'Alexandrie et de Syrie* » ¹¹⁶⁰. Son travail exégétique suivant la démarche qui est celle de Théodore lui permettra de déployer magnifiquement toute sa théologie, et de la différencier aussi de celle de Théodore, particulièrement en ce qui concerne le salut. ¹¹⁶¹ Dans cette perspective, ses nombreux développements sur la vie divine à laquelle les êtres humains peuvent déjà participer maintenant, dans

Marie telles qu'elles sont rendues par Jean, et, renonçant par moments à une exégèse résolument allégorique, il fait très bien ressortir l'amour particulièrement profond de ces deux femmes pour Jésus, tel qu'il peut être saisi par une lecture qui reste proche du texte; cf. ORIGÈNE, *Johanneskommentar*, GCS 4, frg. LXXX sur Jean 11, 18, et frg. LXXXI sur Jean 11, 26, 547-548.

¹¹⁵⁸ CYRILLE, *Glaph. in Lev.*, PG 69, 556.

¹¹⁵⁹ ANASTASE LE SINAÏTE, PG 89, 113 D.

¹¹⁶⁰ MCGUCKIN, John A., « Cyril of Alexandria: Bishop and Pastor », in *The Theology of St Cyril of Alexandria*, London, New-York 2003, 209.

¹¹⁶¹ KEATING, Daniel A., *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria*, Oxford 2004, 227 : « *Standing within the confines of a shared Nicene reading of biblical revelation, Theodore and Cyril share in common many elements of faith and practice; but in terms of their particular accounts of the divinely instituted means and goal of our salvation, they diverge significantly.* »

leur communion avec le Fils de Dieu,¹¹⁶² sont par exemple très typiques de son Commentaire sur Jean et n'ont pas d'équivalent dans celui de Théodore.

Deux grandes périodes marquent la vie et l'œuvre de Cyrille. La première période s'étend jusqu'en 428. Dans cette première partie de sa vie, Cyrille s'engage avec passion pour défendre les acquis du Concile de Nicée. Il se bat pour la foi des Pères, et on comprend toujours mieux pourquoi il a été appelé "le Sceau des Pères" ! Les ouvrages de cette première période, qu'ils soient d'ordre théologique ou exégétique, sont profondément marqués par la lutte anti-arienne et ont pour but l'élaboration d'une forte théologie trinitaire. C'est lors de cette première période qu'il a composé son Commentaire sur Jean, recherchant dans le texte johannique de quoi étayer sa théologie trinitaire. Ici, il s'éloigne de Théodore dont la préoccupation sous-jacente à son Commentaire est d'abord d'ordre christologique.¹¹⁶³ Trois grandes œuvres témoignent de ce premier engagement de Cyrille : *Le Trésor sur la Trinité sainte et consubstantielle*, *Les Dialogues sur la sainte Trinité* et son *Commentaire sur l'Évangile de Jean*. C'est dire que cet ouvrage sur le quatrième évangile est davantage une construction théologique qu'une recherche exégétique, au sens strict du terme, comme l'avait poursuivie Théodore. Pour ce combat théologique, comme l'ont fait avant lui Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste, c'est dans l'Évangile de Jean qu'il cherchera son inspiration.

À partir de 429, le théologien d'Alexandrie va se livrer à un combat passionné avec Nestor, évêque de Constantinople -et peut-être ancien disciple de Théodore de Mopsueste-, au sujet de questions christologiques fondamentales. C'est aussi à partir de cette date que les fossés vont se creuser et que l'incompréhension va grandir entre Antioche et Alexandrie, jusqu'à la rupture. Mais, à l'époque où il élabore son Commentaire sur Jean, Cyrille n'a pas encore de raison de s'opposer aux théologiens antiochiens. Il a même en très grande estime leur exégèse scripturaire et il a cherché à travailler son Commentaire sur Jean selon leurs directives : « *Dans son exégèse, Cyrille a tenu grand compte des critiques des antiochiens contre l'allégorisme excessif des alexandrins, et il a préféré limiter ce type d'interprétation aux passages qui s'y prêtaient le mieux. Le Commentaire sur Jean est influencé par cette prise de position : c'est un texte qui appelait de façon toute spéciale l'interprétation de type symbolique ; mais, sans renoncer à celle-ci, Cyrille fait une large place à l'interprétation littérale, portant un intérêt évident aux dimensions doctrinales du texte évangélique.* »¹¹⁶⁴

¹¹⁶² Cf. par exemple, CYRILLE, PUSEY I, 133, sur Jn 1, 12, et PUSEY I, 141, sur Jn 1, 14b.

¹¹⁶³ FATICA, Luigi, *I Comentari a Giovanni di Teodoro di Mopsuestia e di Cirillo di Alessandria*, Roma 1988, 13 : « *L'intérêt de Cyrille élaborant son Commentaire est trinitaire (donc anti-arien), alors que celui de Théodore est christologique (donc anti-apollinariste).* »

¹¹⁶⁴ SIMONETTI, M., article sur « Cyrille d'Alexandrie », in : *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, tome 1, 610.

En parcourant le Commentaire sur Jean de notre exégète alexandrin, nous aurons donc la surprise de découvrir une grande proximité¹¹⁶⁵ avec Théodore, exégète antiochien par excellence, ne serait-ce que dans l'approche exégétique de Marthe et de Marie. Toutefois, nous observerons chez Cyrille, après une première lecture particulièrement fidèle au texte biblique et attentive aux personnes "historiques" de Marthe et de Marie, une tendance plus "égyptienne" à vouloir en faire des symboles. Cyrille rejoint Théodore non seulement dans la reprise de la méthode exégétique, mais aussi dans le but théologique visé par son commentaire de Jean -défendre la foi héritée des Pères contre les hérésies- et, surtout, dans un grand nombre d'affirmations. Déjà dans la préface à son Commentaire, Cyrille explique qu'il compose cette œuvre pour éclairer les fidèles et lutter contre les hérésies.¹¹⁶⁶ Il va faire une « *exégèse doctrinale et pastorale* »¹¹⁶⁷. Théodore, lui aussi, dans la préface de son Commentaire sur Jean, écrivait vouloir poursuivre un tel dessein.¹¹⁶⁸

Dans son ouvrage sur « *La Doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne* », Jacques Liebaert¹¹⁶⁹ relève quelques-uns des points de rencontre entre les deux commentaires sur Jean de Théodore et de Cyrille. Il y a en tout cas l'exégèse de Jean 6, 37 et 57, où Cyrille se révèle étonnamment proche de Théodore par sa compréhension - pour ainsi dire "antiochienne"- des paroles du Christ : « *Plus volontiers que dans les ouvrages précédents, Cyrille, dans le Commentaire, insiste sur le caractère pédagogique, 'économique' des paroles du Christ au sujet des prérogatives qu'il tient du Père. Le Christ possède naturellement comme Dieu tout ce qu'il dit avoir reçu ou qu'il demande au Père. Ses paroles, ses prières ont un but pédagogique : en attribuant au Père ce qui en lui dépasse l'homme, le Christ nous apprend à distinguer clairement le double aspect de sa personne. Lorsqu'il affirme : "Tout ce que le Père me donne viendra à moi" (Jean 6, 37), 'il attribue comme homme au Père la puissance en ce qui convient davantage à Dieu ; il a en effet l'habitude de faire cela, comme nous l'avons déjà dit bien souvent'. Et de même quand il dit "Je vis par le Père" (Jean 6, 57), il faut se rappeler que 'c'est l'habitude du Christ le Sauveur d'attribuer, dans un but utile, à l'action du Père tout ce qui surpasse le pouvoir qui convient à l'homme... Cependant il ne laisse pas de tout opérer avec le Père... Accordant donc à l'économie avec la chair ce qui lui convient, il attribue au Dieu Père ce qui dépasse la puissance de l'homme'. »¹¹⁷⁰ Liebaert fait encore remarquer que Cyrille partage le point de vue de Théodore dans le commentaire de Jean 13, 21 au sujet du trouble de*

¹¹⁶⁵ Cf. à ce sujet FATICA, L., *I Comentari a Giovanni*, 9-14, qui relève les points communs et les spécificités des deux exégètes.

¹¹⁶⁶ Cf. CYRILLE, *In S. Joan. Praefatio*, PUSEY I, 7.

¹¹⁶⁷ LEONE, Luigi, *Cirillo di Alessandria – Commento al Vangelo di Giovanni / 1*, Roma, 1994, 16.

¹¹⁶⁸ Cf. THÉODORE, *Praefatio*, VOSTÉ, 1-2.

¹¹⁶⁹ Après lui, d'autres théologiens remarqueront des points de rencontre entre Cyrille et Théodore : cf. par exemple MEUNIER, Bernard, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie, l'humanité, le salut et la question monophysite*, Paris 1997, 270.

¹¹⁷⁰ LIEBAERT, Jacques, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1951, 108. Les passages en gras sont des citations de Cyrille, cf. PUSEY I, 479 et 538.

Jésus : « *Même exégèse et même rapprochement avec la résurrection de Lazare chez Théodore de Mopsueste.* »¹¹⁷¹ Liebaert voit aussi Cyrille rejoindre Théodore -et Didyme- dans « *l'idée que la Passion du Christ est déjà sa glorification* » dans le commentaire de Jean 12, 28.¹¹⁷² Toutefois, cette troisième rencontre entre les commentaires de Cyrille et de Théodore est moins certaine, étant donné que le commentaire de Cyrille sur Jean 12 a été perdu et que le texte actuel attribué à Cyrille a été reconstitué à partir de fragments transmis par des chaînes.

Cette dernière remarque nous rappelle la plus grande difficulté que nous allons devoir affronter dans notre lecture du commentaire de Cyrille sur Jean 11, 1 à 12, 8, les événements de Béthanie : Cyrille a composé son Commentaire sur Jean en douze livres¹¹⁷³ dont les livres 7 et 8, consacrés à l'exégèse de Jean 10, 18 à Jean 12, 48, « *sont malheureusement perdus et nous n'en connaissons que des fragments qui nous ont été conservés par des citations anciennes et surtout par les chaînes exégétiques.* »¹¹⁷⁴ La lecture du commentaire de Cyrille sur notre microcosme de Béthanie ne sera donc pas plus aisée que celle du commentaire de Théodore. (Encore un point commun entre les deux commentaires !). Fort heureusement, il nous reste le commentaire intégral et assurément authentique de Cyrille sur d'autres passages de l'Évangile évoquant des femmes, (Jean 2, Jean 4, Jean 19 et Jean 20), ce qui nous permettra de nous faire une idée assez précise de la pensée de Cyrille concernant Marthe et Marie, et de vérifier les affirmations qui lui sont attribuées dans la reconstitution de son commentaire sur Jean 11 et 12. Nous pourrons aussi nous référer à son anthropologie, qui a été très largement étudiée par d'excellents théologiens : Les travaux de Burghardt¹¹⁷⁵, Diepen¹¹⁷⁶, Koen¹¹⁷⁷ et Meunier¹¹⁷⁸ -pour ne citer qu'eux- seront une aide précieuse pour discerner la pensée cyrillienne à propos de la femme.

L'anthropologie de Cyrille d'Alexandrie

À lui seul, le Commentaire sur Jean nous permet de nous faire une idée très claire de l'anthropologie du "Sceau des Pères", et les théologiens s'en servent volontiers comme base de recherches. Les grandes lignes de l'anthropologie

¹¹⁷¹ LIEBAERT, J., *La doctrine*, 128.

¹¹⁷² LIEBAERT, J., *La doctrine*, 113.

¹¹⁷³ Encore un point commun avec Théodore qui, pour sa part, a composé son Commentaire en sept livres.

¹¹⁷⁴ LIEBAERT, J., *La doctrine*, 72.

¹¹⁷⁵ BURGHARDT, Walter J., *The image of God in man according to Cyril of Alexandria*, (*Studies in Christian Antiquity*, 14), Washington 1957.

¹¹⁷⁶ DIEPEN, Herman M., *Aux origines de l'anthropologie de Saint Cyrille d'Alexandrie*, (*Textes et études théologiques*), Bruxelles 1957.

¹¹⁷⁷ KOEN, Lars, *The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John*, Uppsala 1991.

¹¹⁷⁸ MEUNIER, Bernard, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie, l'humanité, le salut et la question monophysite*, Paris 1997.

cyrillienne sont déjà tracées avant 428. Déjà dans cette première période, plutôt consacrée aux questions trinitaires, comme dans la deuxième période, toute concentrée sur les problèmes christologiques, l'anthropologie de Cyrille est non seulement profondément marquée par sa théologie trinitaire¹¹⁷⁹, mais également déjà toute intégrée dans sa christologie. Par conséquent, Cyrille la comprend tout entière dans une perspective sotériologique. Elle peut se résumer par le fameux apophtegme patristique : « *Dieu est devenu humain pour que l'humain devienne divin* ». ¹¹⁸⁰ C'est-à-dire que, par grâce¹¹⁸¹, l'être humain devient toujours plus semblable au Fils de Dieu.¹¹⁸² Cyrille, tout au long de son œuvre, fait d'innombrables variations sur ce thème fondamental ; on en trouve quantité dans son seul Commentaire de Jean. Pour approcher de plus près l'anthropologie de notre auteur, nous allons visiter trois passages de son Commentaire où il a recours à cet apophtegme qui est, en fait, un résumé de toute la christologie, ainsi que de l'anthropologie et de la sotériologie cyrilliennes.

Le premier passage choisi se trouve dans son commentaire sur Jean 20, 17¹¹⁸³ où Cyrille se fait l'interprète des paroles que le Ressuscité adresse à Marie de Magdala à partir de l'idée de la "kénose" de l'hymne christologique de Philippiens 2 : Le Fils unique s'est abaissé lui-même jusqu'à prendre la forme d'esclave, devenant comme les humains, afin qu'ils deviennent comme lui, « *des dieux et des fils* »¹¹⁸⁴. Il s'est fait semblable à eux afin qu'ils deviennent semblables à lui. En se référant à Philippiens 2, un texte absolument fondamental non seulement de sa christologie -et par conséquent de son anthropologie-, mais aussi de toute son exégèse, Cyrille veut dire que le Christ est descendu au plus profond de la nature humaine, jusqu'à en partager l'extrême faiblesse, la mort même, afin de la remplir de son Esprit, la vivifier, la ressusciter, de l'intérieur.

La clef d'interprétation de la christologie et de l'anthropologie cyrilliennes se trouve dans l'Incarnation, dans le mystère exprimé en Jean 1, 14 : « *Le Verbe*

¹¹⁷⁹ Cf. à ce sujet MÜNCH-LABACHER, Gudrun, *Naturhaftes und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandrien – Die verschiedenen Betrachtungsweisen der Heilswerklichkeit in seinem Johannes-Kommentar*, Bonn 1996, 81-87.

¹¹⁸⁰ On trouve déjà cette pensée chez Irénée pour lequel c'est l'Incarnation du Verbe de Dieu qui apporte aux êtres humains le don de la filiation adoptive ; cf. par exemple, IRÉNÉE, *Adv. Haer.* III, 10, 2, SC 211, 318 : « *Le Fils de Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne fils de Dieu* », ou encore, *Adv. Haer.* III, 19, 1, SC 211, 374. Cf. aussi ATHANASE, *De l'Incarnation et contre les ariens*, 8, PG 26, 996 : « *Le Verbe s'est fait 'porteur de la chair' pour que les hommes puissent devenir 'porteurs de l'Esprit'* ».

¹¹⁸¹ Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY I, 423, sur Jean 6, 15 : « *εἰς τὸ εἶναι θεοὶ κατὰ χάριν* ».

¹¹⁸² Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY I, 133, sur Jean 1, 12.

¹¹⁸³ Cf. CYRILLE, PUSEY III, 122-123.

¹¹⁸⁴ CYRILLE reprend volontiers l'expression du Psaume 82, 6; cf. par exemple PUSEY I, 133 ou PUSEY III, 122 : « *Θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες* ». Bien qu'exprimées ici au masculin, cette divinisation et cette filiation s'étendent à toute l'humanité. Cyrille lui-même utilise souvent une formule plus inclusive et universaliste comme dans son commentaire sur Jean 1, 14, PUSEY I, 141 : « *πάντες γὰρ ἡμεν ἐν Χριστῷ (...)θεοὶ τε καὶ Θεοῦ τέκνα* ».

est devenu chair ». Dans son explication de Jean 17, 20-21,¹¹⁸⁵ notre deuxième passage, Cyrille explique que le but de l'Incarnation du Verbe est sotériologique, dans le sens que le Fils unique s'est uni entièrement à la nature terrestre, afin que l'être humain communie et participe à la nature divine. Une unité aussi forte entre l'anthropologie et la sotériologie peut sembler choquante à certaines mentalités occidentales. Pourtant, Cyrille reprend mot pour mot ici -comme souvent dans son œuvre- ce qu'il lit dans la 2^e Épître de Pierre¹¹⁸⁶ : Dieu, en Christ, a fait don à l'être humain de tout ce qui est nécessaire « ***pour communier avec la nature divine*** »¹¹⁸⁷. Si la kénose de Philippiens 2, 7 et l'incarnation de Jean 1, 14 sous-tendent la christologie cyrillienne, la communion à la nature divine de 2 Pierre 1, 4¹¹⁸⁸ sous-tend son anthropologie et sa sotériologie, à condition de ne jamais les séparer de la christologie. Cyrille ne sépare jamais non plus le Christ de la Trinité. Il précise donc d'emblée dans la phrase suivante de ce même commentaire sur Jean 17, 20-21 que cette communion et cette participation de la nature humaine à la nature divine, dans le cas du Christ comme dans le cas de tout être humain, ne sont possibles que dans l'Esprit. C'est l'Esprit qui commence un processus de transformation de la personne humaine qui s'accomplira après qu'elle aura quitté cette vie : « ***Ayant reçu de l'Esprit Saint la forme qui est au-delà de ce monde***¹¹⁸⁹, ***ne sommes-nous pas comme transformés en une autre nature, pas uniquement être humains, mais aussi fils de Dieu et êtres humains célestes, grâce à notre communion à la nature divine ? Par conséquent, nous sommes tous un dans le Père, dans le Fils et dans le Saint-Esprit.*** »¹¹⁹⁰ Pour exprimer ce mystère de l'union entre le Dieu trinitaire et l'être humain, Cyrille, dans ce même passage, comme bien souvent dans son œuvre, emploie une de ses formules qui concentrent toute sa théologie : « ***Le Père est en nous tous par le Fils dans l'Esprit*** ».¹¹⁹¹ Il est important de préciser que cette transformation s'accomplit, d'une part, dans l'être humain tout entier, dans son corps, son âme et son esprit, et, d'autre part, dans tous les êtres humains qui sont unis au Logos devenu chair. Cyrille l'affirme très clairement, par exemple dans ce même passage sur Jean 17, 20-21 : « ***Si nous tous sommes unis entre nous en un même corps en Christ, et non seulement entre nous, mais aussi avec lui qui est en nous par sa propre chair, comment ne serait-il pas évident que nous sommes tous un, les uns les autres, et en Christ ? Car le Christ est le lien de l'unité, étant à la fois Dieu et homme.*** »¹¹⁹² Cette unité qui permet à l'être humain de participer dans sa vie terrestre à la vie « *céleste* » est entièrement fondée dans l'Incarnation du Christ.

¹¹⁸⁵ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 734-737.

¹¹⁸⁶ Comparer le grec de 2 Pi. 1, 4, « (...) *θείας κοινωνοὶ φύσεως* », avec celui du commentaire de CYRILLE, PUSEY II, 734 : « (...) *θείας δὴ φύσεως κοινωνόν* (...) ».

¹¹⁸⁷ Cf. 2 Pi. 1, 3-4.

¹¹⁸⁸ Sur l'importance de 2 Pi. 1, 4 chez Cyrille, cf. KEATING, Daniel A., « Divinization in Cyril: The Appropriation of Divine Life », in *The Theology of St Cyril of Alexandria*, 176-184.

¹¹⁸⁹ En grec : « *τὴν ὑπερκόσμιον (...) μόρφωσιν* » ; cf. PUSEY II, 737.

¹¹⁹⁰ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 737.

¹¹⁹¹ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 737 ou encore PUSEY I, 88.

¹¹⁹² Cf. CYRILLE, PUSEY II, 736.

Enfin, un troisième passage du Commentaire nous aidera à mieux entrer dans cette pensée fondamentale que Cyrille, à la suite d'Irénée et d'Athanase, concentre dans cette expression qu'il varie à l'infini : « *Dieu est devenu humain pour que l'être humain devienne divin* ». Dans son commentaire de Jean 1, 9, il exprime ce mystère de la participation des êtres humains à la vie divine en écrivant audacieusement, et à plusieurs reprises, qu'ils sont des dieux : Le Fils, image du Père, les a rendus conformes à lui et, par l'Esprit, il a mis sa lumière en ceux qui croient, comme l'image de Dieu, « *afin qu'eux aussi, comme lui, soient déjà reconnus comme dieux et comme fils de Dieu* »¹¹⁹³. Un peu plus loin, Cyrille donne encore deux précisions importantes : « *C'est par grâce que nous sommes des dieux* »¹¹⁹⁴. « *Dieu a jugé bon de nous remplir abondamment de ses dons et par cela il nous appelle des dieux* »¹¹⁹⁵. Alors que le Fils est Dieu par nature, c'est par grâce que les humains sont appelés à participer à la vie trinitaire, à devenir des enfants de Dieu¹¹⁹⁶ qui reçoivent tout du Père, dans le Fils, par l'Esprit, pour reprendre une formule trinitaire chère à Cyrille.

Cette appropriation de la vie divine¹¹⁹⁷ qui peut déjà commencer dans la vie terrestre est de toute évidence uniquement possible du fait que le Fils unique a participé à la vie terrestre. Sans l'Incarnation du Fils, sans la grâce du Père, sans le don -et les dons- de l'Esprit, l'être humain n'aurait jamais pu, par lui-même, retrouver la ressemblance et l'image divines qu'avaient reçues « *le premier Adam* ». « *Le dernier Adam* »¹¹⁹⁸, étant devenu chair, a rendu à « la chair » -c'est-à-dire à l'humanité- ce qu'elle avait perdu avec « *le premier Adam* », et il lui apporte davantage encore. Non seulement l'humanité est libérée du péché et de la mort, mais elle reçoit la grâce de pouvoir commencer une vie absolument nouvelle : « *En Christ, l'esclave est vraiment libéré et il est élevé à l'union mystique avec celui qui a assumé la forme d'esclave.* »¹¹⁹⁹ Les êtres humains peuvent déjà participer, dans cette vie, à la vie du Dieu trinitaire.¹²⁰⁰

¹¹⁹³ CYRILLE, PUSEY I, 103.

¹¹⁹⁴ CYRILLE, PUSEY I, 111.

¹¹⁹⁵ CYRILLE, PUSEY I, 112.

¹¹⁹⁶ Cf. CYRILLE, PUSEY I, 423-424 : Alors que les humains deviennent « *θεοὶ κατὰ χάριν et τέκνα Θεοῦ* », le Christ est Fils et Dieu « *κατὰ φύσιν* ».

¹¹⁹⁷ Cf. le titre du livre de KEATING, D. sur ce sujet : *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria*.

¹¹⁹⁸ Cf. CYRILLE, PUSEY I, 141 : S'inspirant de 1 Cor. 15, 45, il oppose « *le premier Adam* » (« *ὁ πρῶτος Ἀδάμ* ») au « *dernier Adam* » (« *ἔσχατος Ἀδάμ* ») dans son explication de Jean 1, 14 : « *Le Logos a habité parmi nous, nous révélant ce profond mystère. En effet nous sommes tous en Christ et cette communion en humanité nous fait jouir de la vie en sa personne. C'est pourquoi il a été nommé le dernier Adam, puisque, par la communion de nature, il a tout enrichi de joie et de gloire, alors que le premier Adam transmettait la destruction et la tristesse.* »

¹¹⁹⁹ CYRILLE, PUSEY I, 141.

¹²⁰⁰ Cf. au sujet de cette participation, par exemple, KEATING, D., *The Appropriation of Divine Life*, 203-204 : « *The Incarnate Son then imparts that life to the human race through the twofold means of the indwelling Spirit and his life-giving flesh. In its turn, participation in the Spirit unites us to the Father and Son as well, and so we come to share in the divine life of the Triune God.* »

Sur la base de l'Incarnation, Cyrille, comme nous venons de nous en rendre compte, peut donc développer une anthropologie fondamentalement "optimiste"¹²⁰¹ et une sotériologie "universaliste"¹²⁰², « *le dernier Adam* », ayant assumé toute l'humanité dans sa chair et étant devenu frère en humanité de toutes ces créatures qui avaient été désespérément éloignées de Dieu dans « *le premier Adam* ». À ce sujet, il faut observer que Cyrille n'utilise pas la formule, qui n'est pas innocente, de "transgression d'Ève", mais qu'il a volontiers recours à une formule surprenante : « *la transgression d'Adam* »¹²⁰³ ; de plus, il ne la mentionne que pour exposer comment « *le dernier Adam* » l'a rendue définitivement caduque. Cet optimisme et cet universalisme de l'anthropologie cyrillienne se retrouvent tout au long du Commentaire sur Jean comme dans toute son œuvre ; ainsi par exemple dans un texte que Cyrille écrit à l'Empereur Théodose en 430 : « (...) *N'est-il pas tout à fait évident, absolument indéniable et indiscutable, que le Fils unique est devenu comme nous, c'est-à-dire être humain parfait, afin d'infuser à notre corps terrestre, grâce au mystère de l'union, sa propre vie et de le délivrer ainsi de la corruption encourue ? Il s'est approprié de même l'âme humaine afin de lui permettre de maîtriser le péché. (...) Car le Christ est le premier et le seul être humain sur terre 'qui n'a pas fait de péché et dans la bouche duquel n'a été trouvée aucune ruse'. Au contraire, il a été posé racine et prémices de ceux qui sont transformés dans l'Esprit pour une nouveauté de vie, et il transmettra désormais à tout le genre humain la sécurité et la solidité de la nature divine par participation et par grâce.* »¹²⁰⁴

La lecture du Commentaire sur Jean nous fera découvrir encore bien des passages où Cyrille exprime sa certitude que « *tout le genre humain* » participe au salut. Voici un passage tiré de son exégèse de Jean 1, 32-33 qui illustre bien ce que nous avons appelé l'universalisme de Cyrille : « *De même donc qu'étant Vie par nature il est mort selon la chair à cause de nous, afin de vaincre la mort pour nous et de co-ressusciter avec lui toute la nature (car nous étions tous en lui en tant qu'il est devenu homme), de même il reçoit aussi l'Esprit à cause de nous, afin de sanctifier toute la nature. Car il n'est pas venu pour être utile à lui-même, mais afin de devenir pour nous tous la porte, le commencement et le chemin des biens célestes.* »¹²⁰⁵ Toute la nature humaine est donc sanctifiée en Christ, ce qui signifie une vision optimiste de cette nature humaine. De plus, tout être humain, donc la femme aussi bien que l'homme, participe en Christ à la nature divine : « *Il assume notre nature, la*

¹²⁰¹ Nombreux sont les théologiens à avoir remarqué cette anthropologie optimiste chez Cyrille. Entre autres, DU MANOIR DE JUAYE, H., *Dogme*, 79 : « (...) *cet amour du concret et de l'humain, cette foi en la pureté primitive de la chair, cet optimisme chrétien sont à noter chez saint Cyrille et c'est une des raisons pour lesquelles l'auteur de l'Adoration en esprit et en vérité, si sévère pour les faux dieux de chair et pour un littéralisme trop étroit, s'inclinera cependant si facilement devant le Mystère d'un Dieu fait homme, du Verbe fait chair.* »

¹²⁰² Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY I, 139, sur Jean 1, 14, où il développe comment le Logos devenu chair transmet sa vie à toute chair.

¹²⁰³ Cf. par exemple, CYRILLE, PUSEY II, 488, sur Jean 14, 20.

¹²⁰⁴ DIEPEN, H. M., *Aux origines de l'anthropologie*, 98.

¹²⁰⁵ CYRILLE, PUSEY I, 185.

recréant en sa propre vie. Et lui-même est donc en nous, puisque, tous, nous sommes entrés en communion avec lui et l'avons en nous-mêmes par l'Esprit. »¹²⁰⁶ Etant donné que la femme, tout comme l'homme, fait partie intégrante de cette humanité sanctifiée, communiant dans sa nature humaine à la nature divine, la question se pose de savoir comment Cyrille situe plus précisément la femme dans cette résurrection avec le Christ de toute la nature humaine.

La femme selon Cyrille d'Alexandrie

Cyrille intègre-t-il tout simplement le genre féminin à son anthropologie tout à la fois optimiste et universaliste ? Les textes de l'évêque d'Alexandrie nous révèlent une vision plus complexe. En effet, il reste marqué par son environnement culturel pour lequel, comme nous l'avons déjà vu, la femme était en général le symbole de la faiblesse. Ce qui peut lui faire écrire que « *le genre féminin est toujours faible mentalement et physiquement* »¹²⁰⁷. Sa fidélité aux textes scripturaires l'influence également quand il se fait l'interprète, par exemple, des réflexions sur l'homme et la femme qui sont celles de 1 Corinthiens 11, 4 à 9 : Il s'oblige à reprendre l'idée d'une infériorité de la femme par rapport à l'homme dans l'ordre de la création, mais, en lisant son commentaire sur ce passage, on découvre à quel point il cherche à briser cette hiérarchie et à rétablir l'équilibre en argumentant surtout à partir de 1 Corinthiens 11, 11 et 12 ! Il insère dans son interprétation de ces deux versets l'idée que l'homme et la femme ont été créés pour être inséparables et pour s'aimer : « *pour être tous un par le Christ* ». ¹²⁰⁸ Chez Cyrille, la christologie a toujours le premier et le dernier mot !

En réalité, Cyrille comprend toujours la femme dans sa relation avec le Christ, donc dans une perspective sotériologique. Cette perspective met dans une lumière nouvelle la faiblesse que la culture ambiante attribuait souvent à la femme ou encore l'infériorité que lui confèrent certains passages bibliques. Avec sa christologie, Cyrille parvient même à enlever définitivement son aiguillon à la faute traditionnellement liée à la première femme : En induisant « *le premier Adam* » à pécher, elle était devenue « *diacre de la mort* »¹²⁰⁹ ; par conséquent, jusqu'à la venue du Christ, c'était pour la mort que les femmes mettaient au monde leurs enfants. « *Mais, lorsqu'une femme donna naissance dans la chair à l'Emmanuel, qui est la Vie, le pouvoir de la malédiction a été détruit, et ensemble avec la mort, la charge lourde de désolation qui pesait sur les mères de la terre a été supprimée.* »¹²¹⁰ La consolation et la vie sont rendues à la femme par l'Incarnation du Christ ; Dieu

¹²⁰⁶ CYRILLE, PUSEY II, 486, sur Jean 14, 20.

¹²⁰⁷ CYRILLE, *Homiliae paschales* 28, 3, PG 77, 948.

¹²⁰⁸ CYRILLE, PUSEY III, 284.

¹²⁰⁹ CYRILLE, sur Luc 24, 9, *In Lucam*, PG 72, 941 : « *τοῦ θανάτου διάκονος* ».

¹²¹⁰ CYRILLE, sur Luc 2, 8, *In Lucam*, PG 72, 489.

s'est fait homme « *pour détruire la malédiction qui pesait sur la première femme.* »¹²¹¹ Puisque par « *la première femme* » la désolation et la mort étaient entrées dans le monde, Cyrille insiste pour dire que c'est par une femme aussi, que la consolation et la Vie sont entrées dans le monde.¹²¹² En s'incarnant dans le sein de Marie de Nazareth, le Christ fait d'elle "la Mère de Dieu"¹²¹³, et une source éternelle de joie et de gloire pour tous les êtres humains.¹²¹⁴ Ce renouveau radical et définitif de la compréhension de la femme, qui trouve sa source dans l'Incarnation, avait déjà été vu par Irénée¹²¹⁵, bien avant Cyrille.

Tout autant que dans la perspective de l'Incarnation, c'est aussi dans la lumière de la Résurrection que Cyrille voit le salut communiqué à toute l'humanité, et, en tout premier, à la femme ; il oppose volontiers la désolation de la première femme dans le jardin d'Eden à la consolation apportée par le Christ aux femmes dans le jardin du tombeau : Le ressuscité les salue en leur disant « *réjouissez-vous* »¹²¹⁶, et « *c'est pour le genre féminin la délivrance de la condamnation et la victoire sur la malédiction* »¹²¹⁷. Le Logos s'est fait chair « *afin de guérir les malades et délivrer l'humanité de sa faute*

¹²¹¹ CYRILLE, sur Luc 2, 8, *In Lucam*, PG 72, 489.

¹²¹² Cf. à ce sujet : YOUNG, Frances, « Theotokos: Mary and the Pattern of Fall and Redemption in the Theology of Cyril of Alexandria », in *The Theology of St Cyril of Alexandria*, 55-74.

¹²¹³ Cette femme, Marie de Nazareth, a été l'enjeu de la polémique entre Cyrille et Nestorius: Alors que l'évêque de Constantinople, en bon Antiochien, soutenait que Marie, en tant qu'être humain, ne pouvait pas avoir donné naissance à Dieu lui-même, mais seulement à l'humanité du Christ, l'évêque d'Alexandrie affirmait l'unité du Fils de Dieu et du fils de Marie : « (...) *un seul fils, à savoir le Logos du Père avant son Incarnation et ce même Logos après son Incarnation, qui s'est soumis à cause de nous à la naissance d'une femme selon la chair.* » (*Adv. Nest.*, PG 76, 44). En défendant l'unité du Fils de Dieu et du fils de Marie, Cyrille, indirectement, révèle à quel point il estime la femme ; elle, qui à l'origine avait été utilisée par Satan pour détruire l'humanité, est choisie par Dieu pour que s'accomplisse par l'Incarnation le salut de cette même humanité : « *Comment donc est-il devenu égal à nous ? En prenant corps de la Vierge Marie, un corps non pas inanimé, mais informé par une âme spirituelle. C'est ainsi qu'il est sorti de sa mère comme un homme véritable, mais sans péché. En vérité et non pas en apparence ou en imagination. Ne perdant certes pas sa divinité, et ne rejetant pas ce qu'il avait toujours été, ce qu'il est et ce qu'il sera : Dieu. C'est pourquoi nous disons que la Vierge sainte est la Mère de Dieu.* » (*Homélie sur l'Incarnation*, PG 77, 1091). Il est évident que Cyrille, à partir de sa théologie de la "Mère de Dieu", voit avant tout la femme comme un être humain prédestiné par Dieu à participer au salut : La première femme est complètement "guérie" par la maternité de Marie, et toutes les femmes avec elle. À ses yeux, pourtant la "Mère de Dieu" reste pleinement humaine et elle manifeste des faiblesses qu'il tient pour inhérentes à la nature féminine. C'est dans ce sens qu'il comprend Marie au pied de la croix, dans son interprétation de Jean 19, 25 : « *Le genre féminin aime toujours pleurer (...) et la mère du Seigneur a été scandalisée par la Passion. (...) Si le chef des Apôtres lui-même a été naguère scandalisé (...), quel est le paradoxe si l'esprit plus faible de la femme se laisse entraîner ?* » (PUSEY III, 90-91).

¹²¹⁴ Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY I, 140-142, sur Jean 1, 14.

¹²¹⁵ IRÉNÉE, *Adv. Haer.* V, 19, 1, SC 153, 248-251, développe comment la Vierge Marie, qui « *porte Dieu en obéissant à sa Parole* », contrebalance ainsi la désobéissance d'Ève et libère de la mort tout le genre humain.

¹²¹⁶ Cf. CYRILLE, *In sanctum festum Palmorum*, PG 77, 1053: Comme Gabriel annonçant l'Incarnation avait salué Marie, le Ressuscité salue les femmes.

¹²¹⁷ CYRILLE, *In Lucam*, PG 72, 941.

originelle. Il était donc absolument nécessaire que la femme la première soit promue à la tâche d'annoncer la bonne nouvelle de la résurrection. En effet, puisque la première femme avait induit Adam à transgresser avec elle en suivant les paroles du serpent et qu'elle était devenue procureur de la mort, n'était-il pas impératif que la faute d'un poids si grand soit éloignée par la mission apostolique ? Car, 'où la faute a abondé, la grâce a surabondé' (Rm. 5, 20). L'évangile du salut a été donné à la femme qui avait été diacre de la mort. »¹²¹⁸

Avec l'Incarnation et la Résurrection, la femme devient, pour reprendre l'expression de Cyrille, "diacre de la Vie". Tout le genre féminin est, avec le genre masculin, intégré à la Vie transmise à l'humanité entière par le Christ : *« Ce n'est pas seulement aux hommes qu'il fait la grâce de la vie par la foi, mais il attire aussi le genre féminin vers elle »*¹²¹⁹. Le passage le plus fort sur cet amour du Christ qui *« prend également le genre féminin dans son filet »*¹²²⁰ se trouve probablement dans le commentaire que fait Cyrille de Jean 20, 17, du récit de la rencontre entre le Christ ressuscité et Marie de Magdala. Il y met en relation les paroles du Ressuscité à Marie au matin de Pâques avec celles que Dieu avait adressées à la première femme après la Chute. Il semble dessiner un parallélisme entre, d'une part, la première femme et *« le premier Adam »* et, d'autre part, Marie de Magdala et le Christ. Par la première humanité, la désolation était entrée dans le monde. Par la "dernière" humanité, c'est la consolation qui entre dans le monde. Grâce à l'Incarnation et à la Résurrection, la femme en premier et à sa suite toute l'humanité sont transformées, et elles participent activement à cette transformation. Dans ce commentaire sur Jean 20, 17, Cyrille concentre toute sa vision de ce qu'on pourrait appeler, en parallélisme avec *« le dernier Adam »*, la "dernière" femme, c'est-à-dire le genre féminin sauvé par le Christ, la femme telle qu'elle est réellement à la lumière de la christologie : *« Dans son amour de Dieu, Marie avait une grande soif de toucher la chair (du Ressuscité). Il ne la laisse pas faire, mais il donne une double récompense à sa si grande foi et à son amour, en montrant qu'il ne laisse pas sans fruit ceux qui se tournent vers lui avec tant de piété. Et, ce qui est encore plus important, en elle, la première, je dis bien en Marie, il honore pour ainsi dire tout le genre féminin, et il le délivre des anciennes faiblesses. C'est elle, en effet, la première qui, ayant pleuré à cause du Christ, transforme sa tristesse en joie en écoutant l'exhortation de cesser de pleurer de Celui qui autrefois avait proféré une condamnation et déclaré qu'elle serait soumise aux assauts de la douleur. En effet, il avait été dit à la femme de la part de Dieu 'c'est dans les douleurs que tu mettras au monde tes enfants'. Mais, comme il l'avait soumise aux souffrances dans le paradis autrefois, parce qu'elle s'était mise au service de la voix du serpent et qu'elle s'était assujettie aux œuvres mauvaises du diable, de même, voici qu'à nouveau dans le jardin il lui ordonne de ne plus pleurer. Tout en la libérant de la malédiction à cause de laquelle la femme devait pleurer, il lui ordonne de devenir la première*

¹²¹⁸ CYRILLE, *In Isaiam*, 3, 1, PG 70, 608.

¹²¹⁹ CYRILLE, PUSEY II, 287, commentant l'étonnement des disciples en Jean 4, 27.

¹²²⁰ CYRILLE, PUSEY II, 287.

annonciatrice de grands biens et d'aller porter aux disciples la bonne nouvelle de l'Ascension, afin que, de même que la première femme avait été la première à être condamnée entre tous pour avoir écouté la voix du serpent et qu'avec elle tout le genre humain avait été condamné, ce soit elle aussi qui, obéissant aux paroles de notre Sauveur et annonçant ce qui conduit à la vie éternelle, libère de la faute tout le genre féminin. »¹²²¹

Si la femme était seconde dans l'ordre de la création, elle est devenue première dans la réception et la transmission de l'Évangile. L'anthropologie positive de Cyrille, profondément enracinée dans sa christologie, ne met pas la femme au second rang, « *car elle aussi a été considérée digne de la grâce et de la miséricorde, elle reçoit de Dieu 'le sceau de l'Esprit' (2 Co. 1, 22) et elle a été comptée parmi les enfants.* »¹²²² Cyrille intègre donc au moins deux fois la femme dans sa sotériologie universaliste :_ D'abord, avec Marie de Nazareth, la Mère de Dieu mettant au monde le Sauveur, c'est toute l'humanité qui est sauvée. Puis, avec Marie de Magdala et les femmes annonçant la résurrection, c'est « *tout le genre féminin* » qui est libéré. Cyrille, dans sa vision de la femme, se situe pleinement dans la perspective ouverte par Irénée¹²²³. La femme, comme l'homme, dans le salut en Christ, trouve une identité fondamentalement renouvelée. Dans la mesure où Cyrille perçoit la femme dans cette perspective théologique entièrement fondée sur l'Incarnation et la Résurrection, il ne fait donc aucune discrimination entre l'homme et la femme : « *Car dans le Christ Jésus il n'y a pas l'homme et la femme, mais nous sommes tous un, d'autant plus que nous participons à un unique pain* ». ¹²²⁴ Galates 3, 28 ou encore 1 Corinthiens 10, 17, ces affirmations de Paul sur l'unité de l'humanité en Christ sont déterminantes pour la perception que Cyrille a de la femme, et une telle perception est clairement prépondérante par rapport à celle que pourraient lui offrir d'autres passages pauliniens, d'où se détache une hiérarchie des sexes, tels que 1 Corinthiens 11, 4-16.

Dans la perspective christologique et sotériologique de Cyrille, la femme est intégrée à part entière dans la vie nouvelle. Toutefois, et tout comme l'homme, elle doit participer activement à ce processus de « *sanctification* »¹²²⁵. Cyrille précise en quoi consiste cet engagement dans la vie nouvelle : « *Le genre*

¹²²¹ CYRILLE, PUSEY III, 120-121.

¹²²² CYRILLE, *In Ioelem* 2, PG 71, 380-381.

¹²²³ Irénée me semble être un des premiers Pères à avoir mis en valeur le rôle de la femme dans l'histoire du salut, tout particulièrement en développant comment la Vierge Marie, « *nouvelle Ève* », a « *récapitulé* » toute l'humanité (cf. *Adv. Haer.* III, 21, 10, SC 211, 426-431). Il est encore l'un des premiers à insister avec force sur le renouvellement absolu de toute l'humanité par l'Incarnation rédemptrice (cf. *Adv. Haer.* II, 22, 4, SC 294, 220-223).

¹²²⁴ CYRILLE, *Glaph. in Lev.*, PG 69, 552-553.

¹²²⁵ « *ἁγιασμός* » est un terme qui revient très fréquemment chez Cyrille. On le rencontre souvent dans son Commentaire sur Jean, par exemple dans son interprétation de Jean 17, 18-19 où il nous donne une longue explication de ce qu'il entend par la sanctification ; (cf. PUSEY II, 717-728) : Le Christ, saint par nature en tant que Dieu, a pris notre nature humaine pour la sanctifier, c'est-à-dire la délivrer du péché qui la séparait de Dieu et qui l'empêchait de participer à la vie divine. Cyrille fait dire au Christ : « *Je me suis sanctifié moi-même pour eux, c'est-à-dire que je me suis consacré et offert, mourant seul pour tous, afin qu'eux soient transformés pour la nouveauté de la vie et sanctifiés dans la vérité, c'est-à-dire en moi.* » (PUSEY II, 723).

féminin, dans le regard de Dieu, n'est pas quelque chose qui doit être écarté, pourvu qu'il soit ardent à faire sa volonté et choisisse d'être sage. Il n'est pas non plus sans récompense ni sans avoir part à la sanctification s'il se distingue par la foi et les bonnes œuvres. »¹²²⁶ Cyrille, cependant, sait combien il est difficile pour l'être humain, homme ou femme, de se distinguer dans cette vie nouvelle en Christ. Il se montre très attentif à l'amour prévenant du Seigneur qui connaît les manques et les fragilités de l'être humain et qui vient y remédier. C'est dans le sens de cet amour prévenant que Cyrille explique pourquoi, au matin de Pâques, c'est à la femme uniquement que parlent les anges : À l'époque de Cyrille, la femme, plus que l'homme, était très souvent privée d'un accès direct à la révélation scripturaire,¹²²⁷ par conséquent dans l'incapacité de comprendre l'événement de Pâques si elle n'avait pas reçu un enseignement adéquat au préalable. C'est pourquoi « *la voix des anges (...) était nécessaire à la femme qui ne connaissait pas la divine Écriture et n'avait pas connaissance d'une autre manière du profond mystère de la résurrection.* »¹²²⁸ Dans ce passage de son Commentaire sur Jean, Cyrille laisse deviner non seulement son refus d'exclure la femme, mais aussi son souci de l'intégrer à part entière à la vie nouvelle.¹²²⁹

Par l'Incarnation et la Résurrection du Christ, le Dieu trinitaire a sauvé l'être humain tout entier, c'est-à-dire son corps, son âme et son esprit, et l'humanité tout entière, c'est-à-dire que personne, à cause de son sexe, de sa race ou de sa condition sociale, n'est exclu du salut. Cette anthropologie que nous avons qualifiée d'optimiste et d'universaliste se retrouve dans toute l'œuvre de Cyrille ; par exemple dans les dernières phrases d'un document que l'évêque d'Alexandrie adressait aux femmes de la famille impériale en 430 : « *Mais depuis que le Christ a remis son propre esprit au Père, il nous a inauguré encore cette voie nouvelle. Car nous n'irons pas en enfer : comment le penser ? Au contraire, nous le suivrons aussi en cela et, remettant nos âmes*

¹²²⁶ CYRILLE, *In Ioel* 2, PG 71, 380.

¹²²⁷ Cf. CARPINELLO, Mariella, *Données à Dieu – Figures féminines dans les premiers siècles chrétiens, Spiritualité orientale* 78, Abbaye de Bellefontaine, 2001, 144-146. À l'époque de Cyrille, les femmes, dans leur grande majorité, ne recevaient pas de formation intellectuelle. En règle générale, les femmes des milieux aisés avaient un accès direct à la culture, de même que celles qui s'engageaient dans la vie monastique : Elles avaient le privilège d'apprendre à lire afin de pouvoir étudier les Écritures. Cyrille semble donc sensible, selon son exégèse du récit de Pâques, à la condition défavorisée dans laquelle étaient tenues bien des femmes. CYRILLE, PUSEY I, 286-287, sur Jean 4, 26-27, dans son commentaire du dialogue entre le Christ et la Samaritaine, exhorte les responsables de l'enseignement « *dans les Églises* » à ne pas en écarter les femmes. Lors du débat avec Nestor, il manifesterà à quel point il savait les estimer comme partenaires, puisqu'il intégrera dans sa démarche théologique les femmes de la famille impériale. Il est évident qu'à ses yeux, elles sauront faire face aux profondes questions christologiques qu'il aborde dans son traité sur la foi orthodoxe, « *Ad reginas de recta fide* », cf. PG 76, 1201-1336.

¹²²⁸ CYRILLE, PUSEY III, 113.

¹²²⁹ Cyrille semble exprimer ici son désaccord avec la loi de l'empereur Licinius qui, vers 320, interdisait « *au genre féminin de fréquenter les nobles écoles de la vertu et aux évêques d'enseigner aux femmes les Écritures saintes* », (EUSEBIUS, *Über das Leben Constantins*, I, 53, GCS, 32) ; cf. aussi BROWN, Peter, *The Body and Society, Men, Women and sexual Renuntiation in early Christianity*, London 1988, 141.

au fidèle Créateur, nous sommes remplis de bonne espérance. Et le Christ nous ressuscitera tous. »¹²³⁰

Une reconstitution du Commentaire sur Jean 11, 1-44 et 12, 1-8

Cette anthropologie fondamentalement positive, également en ce qui concerne la femme, va donc nous servir de “fil d’Ariane” dans le dédale des fragments provenant de différentes chaînes à partir desquelles ont été reconstitués les livres 7 et 8 du Commentaire de Cyrille sur Jean. C’est au 17^e siècle qu’Aubert¹²³¹ publie à Paris les œuvres complètes de Cyrille en grec et en latin, dont son Commentaire sur Jean. Au 19^e siècle, Jean-Paul Migne reprend cette édition en l’améliorant. Toutefois, Jacques Liebaert, et avec lui nombre de chercheurs de ces dernières décennies, nous rend attentifs au fait que « *cette édition contient de nombreux fragments n’appartenant pas à Cyrille, tandis que d’autres proviennent d’écrits cyrilliens autres que le Commentaire sur l’Évangile selon saint Jean.* »¹²³² Quelques années après Migne, en 1872, Philip Edward Pusey réalise à son tour une nouvelle édition du Commentaire, plus critique que celle de Migne. Pourtant, Liebaert reste aussi réservé envers cette nouvelle édition : « *L’édition de Pusey, bien que réalisant une amélioration considérable, n’est pas non plus à utiliser sans prudence. On a signalé depuis longtemps que le scholion sur Jn 12, 25 est à restituer à Théodore de Mopsueste. Ajoutons que la fin du commentaire de Jn 12, 26-28 est un extrait du Thesaurus de Cyrille. Le travail de Pusey n’offre donc pas une garantie absolue et pourrait être amélioré, notamment par l’examen des chaînes que Pusey n’a pas consultées.* »¹²³³ Cette œuvre précieuse sera accomplie au milieu du 20^e siècle par Joseph Reuss¹²³⁴ qui parviendra à reconstituer autant que possible les livres 7 et 8 du Commentaire en recherchant des fragments authentiquement cyrilliens dans les différents “codices” qui ont pu être retrouvés. C’est ainsi que 21 nouveaux fragments peuvent être joints au commentaire fait par Cyrille des chapitres 10 à 12 de Jean. La plupart proviennent réellement de son Commentaire, tandis que l’un ou l’autre pourraient provenir d’autres œuvres de Cyrille. Reuss « *aimerait les attribuer au Commentaire de Jean, d’une part parce que ces textes correspondent de très près au texte de l’Évangile et, d’autre part, parce qu’il s’agit pour la plupart de fragments dont des parties ont déjà été recueillies dans l’édition de Pusey comme étant des explications sur Jean.* »¹²³⁵

¹²³⁰ CYRILLE, *Ad reginas de recta fide*, PG 76, 1413.

¹²³¹ Cf. LIEBAERT, J., *La doctrine*, 75-76, pour davantage de précisions.

¹²³² LIEBAERT, J., *La doctrine*, 76.

¹²³³ LIEBAERT, J., *La doctrine*, 76.

¹²³⁴ Cf. REUSS, J., *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin 1966.

¹²³⁵ REUSS, J., *Johannes-Kommentare*, XXVI.

Pour notre lecture du Commentaire de Cyrille sur Jean 11, 1 à Jean 12, 11, ainsi que pour en établir une version en français,¹²³⁶ nous suivrons l'édition de Pusey, rééditée en 1965, qui reste à ce jour la plus utilisée par les patrologues lisant Cyrille, et nous la comparerons, ou la compléterons, si nécessaire, avec le texte de Migne, et, surtout, avec les fragments retrouvés par Reuss. En ce qui concerne plus précisément notre recherche, limitée aux versets concernant Marthe et Marie, les fragments publiés par Reuss n'apportent pas de grande nouveauté, si ce n'est un tout petit fragment, le fragment 9, qui pourrait être mis en exergue à ce chapitre sur les sœurs de Béthanie dans l'interprétation cyrillienne, car il nous fait entrevoir en quelques mots dans quelle perspective Cyrille va comprendre Marthe et Marie de Béthanie, deux femmes qui se trouvent, dans l'Évangile de Jean, entre les femmes qui comptent le plus pour lui : la femme de l'Incarnation et celle de la Résurrection, évoquées par Jean au 2^e et au 21^e chapitres. Voici ce que ce fragment nous révèle de la pensée de Cyrille : *« C'est donc grâce à l'amour des femmes que leur frère fut aussi digne d'être aimé par le Christ, puisqu'il l'aimait certainement lui aussi. »*¹²³⁷

Marthe et Marie dans le Commentaire sur Jean 11, 1-44 et 12, 1-8

Jean 11, 1-2 / Des femmes « éminentes »

*« Ce n'est pas sans intention que l'Évangéliste rappelle les noms des femmes: Il veut montrer qu'elles étaient éminentes en tant que pieuses. C'est pourquoi le Seigneur les aimait. De tout ce qui a vraisemblablement été fait par Marie pour le Seigneur, il rappelle l'huile parfumée, non pas par hasard, mais pour montrer que Marie avait une soif telle du Christ qu'elle a essuyé ses pieds de ses propres cheveux, désireuse qu'elle était de faire pénétrer vraiment en elle-même la bénédiction spirituelle de sa sainte chair pour devenir plus authentiquement unie à son être. En fait, elle se manifeste de bien des manières comme plus fervente envers le Christ, en demeurant sans cesse avec lui et en ayant conquis la familiarité avec lui. »*¹²³⁸

¹²³⁶ Les traductions en français ont été faites par moi-même : À ce jour, il n'existe pas encore de version française du Commentaire sur Jean de Cyrille.

¹²³⁷ CYRILLE, fragment 9 sur Jean 11, 1, in : REUSS, J., *Johannes-Kommentare*, 190.

¹²³⁸ CYRILLE, PUSEY II, 263-264.

Cyrille entre immédiatement dans le vif de notre sujet ! Déjà la toute première phrase de son commentaire des événements de Béthanie donne la prééminence aux femmes qui, selon notre commentateur, se distinguent par une relation particulièrement intense avec le Christ. Cyrille, pour caractériser Marthe et Marie, utilise deux adjectifs qui n'ont plus de grande résonance dans notre culture, mais qui en avaient beaucoup à son époque et qui se trouvent déjà, utilisés dans leur sens le plus fort, dans le Nouveau Testament : Les deux sœurs de Lazare sont « *éminentes* » et « *pieuses* ». ¹²³⁹ Dans les écrits néotestamentaires, « *éminents* » sont aussi Andronicus et Junia, le couple d'apôtres que Paul salue en Romains 16, 7. Nous ne nous étonnerons pas que Cyrille présente Marthe et Marie comme des femmes « *éminentes* », si déjà l'apôtre Paul, avant lui, avait attribué à une autre femme, Junia, une telle distinction dans l'apostolat ! C'est dans la piété, pour Cyrille, que Marthe et Marie se distinguent, elles qui sont « *éminentes en tant que pieuses* ». C'est cette même piété que mentionnait déjà l'exhortation aux femmes de 1 Timothée 2, 10 : « *Qu'elles se parent de bonnes œuvres, comme il convient à des femmes qui font profession de piété.* » Cyrille, lui aussi, évoque « *les nombreuses bonnes œuvres que Marie, vraisemblablement, a déjà accomplies pour le Seigneur* ». La piété, pour Cyrille comme pour la première Épître pastorale, n'était donc pas du tout ce simple sentiment religieux plus ou moins fade et détaché du monde, comme on l'entend généralement aujourd'hui. Bien au contraire, elle était comprise comme un engagement de tout l'être envers Dieu, un engagement vécu en posant des actes qui, d'une manière ou d'une autre, unissent davantage l'être humain à Dieu et rendent la divinité plus présente dans l'humanité. C'est un amour pour Dieu qui s'incarne dans des actes. Rien n'est donc moins désincarné que la piété !

À un tel engagement de toute la personne envers Dieu, le Seigneur ne peut répondre que par un amour encore plus grand : « *C'est pourquoi le Seigneur les aimait* », précise Cyrille au sujet de Marthe et de Marie. Avant lui, un autre commentateur de l'Évangile de Jean, Théodore d'Héraclée, « *un des exégètes de Jean les plus significatifs du 4e siècle* », ¹²⁴⁰ avait lui aussi expliqué l'amour du Seigneur pour Marthe et Marie parce qu'elles étaient « *pieuses* » : « *Il les aimait à cause de leur vie chaste et pieuse* ». ¹²⁴¹ Si on se rappelle qu'une vie chaste s'exprime particulièrement dans une attitude de respect par rapport à la Création tout entière, alors que la piété se manifeste surtout dans le respect par rapport au Créateur, on comprend mieux le sens véritable de l'exégèse de Théodore d'Héraclée reprise par Cyrille : Parce qu'elles cherchent de tout leur être à vivre une relation en plénitude avec leur Créateur et Sauveur, Marthe et Marie sont capables d'accueillir son amour. ¹²⁴² Théodore de Mopsueste, qui a de toute évidence inspiré Cyrille, commençait lui aussi son commentaire de

¹²³⁹ CYRILLE, PUSEY II, 263 : « *ἐπίσημοι ἦσαν ὡς θεοσεβεῖς* ».

¹²⁴⁰ REUSS, J., *Johannes-Kommentare*, XXIII.

¹²⁴¹ THÉODORE D'HÉRACLÉE, fragment 136 sur Jean 11, 5, in : REUSS, J., *Johannes-Kommentare*, 101 : « *Ἠγάπα δὲ αὐτὰς διὰ τὴν σώφρονα καὶ θεοσεβῆ πολιτείαν αὐτῶν* ».

¹²⁴² Cf. le sens beaucoup plus inclusif de toutes les dimensions de la relation avec la personne humaine et avec Dieu des termes grecs de « *σώφρων* » et de « *θεοσεβής* », traduits pauvrement en français par « *chasteté* » et « *piété* ».

Jean 11 en disant de Marthe et de Marie qu'elles étaient « *aimées du Seigneur parce qu'elles étaient pieuses* »¹²⁴³, c'est-à-dire qu'en elles le Christ trouvait une aspiration à recevoir de lui le sens le plus profond de leur vie, une « piété » à laquelle il pouvait venir répondre de tout son amour.

Pour préciser en quoi consiste la piété de Marie, Cyrille parle encore de sa « *soif du Christ* ». Ce n'est pas par hasard qu'il choisit un terme si physique, si vital et, en même temps, un terme qui, dans la Bible et particulièrement dans l'Évangile de Jean, renvoie à un besoin spirituel vital. C'est cette même soif, réalité tout à la fois spirituelle et physique, que Cyrille avait déjà considérée dans son commentaire des paroles du Christ en Jean 6, 35, « *Celui qui croit en moi n'aura plus jamais soif.* » Notre commentateur écrit que le Christ parle d'une « *réalité étonnante* »¹²⁴⁴ : « *En effet, que promet le Christ ? Rien de corruptible, mais bien plutôt une bénédiction*¹²⁴⁵ *qui consiste en la participation à la sainte chair et au sang qui rend tout l'être humain incorruptible, si bien qu'il n'a plus besoin de ce qui éloigne la mort du corps, je veux dire naturellement la nourriture et la boisson. Il semble donc qu'à nouveau il appelle eau la sanctification accomplie par l'Esprit, soit l'Esprit divin et saint, souvent nommé ainsi par les divines Écritures. Le saint corps du Christ vivifie donc ceux en qui il est présent et il garde pour l'incorruptibilité nos corps en se mélangeant*¹²⁴⁶ *à eux. Ce corps n'est pas n'importe lequel, mais il s'agit de la vie même par nature, ayant en elle toute la puissance du Logos uni à lui et fait de même qualité, mieux, rempli de son énergie par laquelle tout est rendu vivant et gardé dans son être.* »¹²⁴⁷

Dans ce commentaire sur Jean 6, 35, qui nous aide à mieux discerner ce que Cyrille entend par cette « *soif du Christ* » qu'éprouvait Marie, nous retrouvons encore d'autres termes de l'interprétation que Cyrille donne de Marie à partir de Jean 11, 1-2 : « *la bénédiction* » ou encore « *la sainte chair* ». En effet, Cyrille montre comment, dans sa soif du Christ, Marie cherche à « *faire pénétrer vraiment en elle-même la bénédiction spirituelle de la sainte chair* ». Si nous tenons compte de cette interprétation cyrillienne de Jean 6, si nous nous rappelons que « *la bénédiction* » -ou « *l'eulogie* »- est l'un des termes patristiques synonymes de l'eucharistie et qu'il est très fréquemment

¹²⁴³ THÉODORE DE MOPSUESTE (DEVREESSE), 357 ; lui aussi qualifie Marthe et Marie de « *θεοσεβεῖς* ».

¹²⁴⁴ CYRILLE, PUSEY I, 475.

¹²⁴⁵ « *εὐλογία* » est le terme même que Cyrille va utiliser dans son commentaire sur Jean 11, 1 où il écrit que Marie recherche la « *bénédiction* » de la chair du Christ. C'est également le terme qu'il utilise, à l'exclusion de tout autre, pour le sacrement eucharistique : « *Cyrille emploie exclusivement le terme "eulogia" pour désigner l'Eucharistie. (...) Il est probable que vers la fin du 4e siècle et la première partie du 5e siècles, le terme d'"eulogia" était à Alexandrie le terme courant pour désigner le sacrement du Christ. L'emploi de ce vocable a un fondement biblique au moins aussi solide que le terme "eucharistia".* » (DU MANOIR DE JUAYE, H., *Dogme*, 308).

¹²⁴⁶ « *ἀνακιννάμενον* », terme qui évoque le mélange d'eau et de vin qui s'accomplit lors de l'eucharistie.

¹²⁴⁷ CYRILLE, PUSEY I, 475.

utilisé dans ce sens par Cyrille¹²⁴⁸, si nous n'oublions pas que pour Cyrille « *la sainte chair* » du Christ incarné, dès le moment de l'Incarnation¹²⁴⁹, est réellement « *sainte* », dans le sens qu'elle n'est rien d'autre que la chair même du Fils de Dieu et qu'elle a donc déjà toutes les vertus vivifiantes du corps du Christ ressuscité, alors, plus rien ne nous empêche de comprendre cette « *bénédition spirituelle de la sainte chair* » que recherche Marie de tout son être comme une allusion directe à ce qu'on appelle de nos jours l'eucharistie. Cette intuition sera confirmée par la lecture du commentaire sur Jean 12, 1-8, sur l'onction faite par Marie, où Cyrille devient encore plus clair dans son interprétation. Ici, il est intéressant de rappeler l'interprétation d'Origène qui comprend aussi l'onction du Christ par Marie dans une perspective eucharistique¹²⁵⁰ et qui, lui aussi, voit ce geste comme un échange de parfums : si Marie offre son parfum au Christ, elle reçoit en retour celui du Christ. Il y a communion entre le corps de Marie et celui du Christ : « *Elle reçoit en quelque sorte et récupère pour elle-même, par la chevelure de sa tête, un onguent imprégné de la qualité et de la puissance du corps de Jésus ; et elle attire à elle, grâce aux cheveux dont elle essuyait Ses pieds, une odeur qui est moins celle du nard à cause de l'onguent, que celle du Verbe de Dieu même ; elle s'imprègne la tête d'un parfum suave qui est moins du nard que du Christ* ». ¹²⁵¹

Chez Cyrille, il n'y a donc pas de différence portant à conséquence -comme nous l'avons trouvée chez Théodore de Mopsueste- entre la piété "pré-pascale" d'une Marie de Béthanie envers le Christ "dans la chair" et la piété "post-pascale" de l'Église envers le Ressuscité. Bien au contraire, l'unité, fondamentale en christologie, entre le Logos devenu chair et le Christ présent dans l'eucharistie, fonde une unité tout aussi profonde entre les personnes unies au Christ avant et après Pâques. Cette approche cyrillienne permet donc également une grande communion entre Marie de Béthanie et les chrétiens du troisième millénaire dans une même piété, puisque elle n'est rien d'autre qu'un processus de vie et de croissance infinie en union avec le Logos devenu chair. Cette communion qui, après Pâques, devient essentiellement la communion

¹²⁴⁸ Cf. par exemple son commentaire de Jean 6, 54-55 (PUSEY I, 528-533) où Cyrille, pour signifier la communion eucharistique, utilise « *l'eulogie* », parfois qualifiée de « *spirituelle* », parfois de « *mystique* » ou encore de « *vivifiante* ». Cf. aussi, *Adv. Nest.*, IV, 5, PG 76, 196-197. Dans sa traduction en italien du commentaire cyrillien de Jean 6, LEONE, L., *Cirillo di Alessandria Commento al Vangelo di Giovanni / I*, 503-508, traduit « *εὐλογία* » par « *eucharistia* ». Cf. aussi DU MANOIR DE JUAYE, H., *Dogme*, 185-195, le chapitre dédié à la théologie eucharistique de Cyrille et intitulé « *L'eulogie mystique* ».

¹²⁴⁹ C'est sur ce point que Cyrille se distingue de Théodore. Il affirme, par exemple, dans son interprétation de Jean 17, 18-19 que « *le Christ (...) était déjà saint dans le sein maternel* » (PUSEY II, 727). Dès l'Incarnation, « *le corps du Christ est devenu vivifiant et sanctifiant en vertu de son union hypostatique avec le Verbe et par le contact matériel de son corps le Christ transmet la sanctification et opère ses miracles. De ce principe général qui régit le rôle de l'humanité du Verbe incarné, l'efficacité du corps eucharistique (...) n'est qu'une application immédiate.* » DU MANOIR DE JUAYE, H., *Dogme*, 181-182.

¹²⁵⁰ Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, II, 11, SC 375, 443 : « *Il ne doit pas sembler étonnant que le Christ (...) comme il est un Pain et qu'il donne la vie, est de même aussi un Nard et redonne son odeur, et un Onguent dont ceux qui sont oints deviennent des christs* ».

¹²⁵¹ ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique*, II, 9, 3, SC 375, 436-439.

eucharistique, « *se construit sur l'union préalable de l'Incarnation qui la rend ontologiquement possible.* »¹²⁵² Pour Cyrille, c'est dès le moment de l'Incarnation que le Christ s'unit à l'être humain et, dès ce moment et sans rupture, l'être humain peut vivre en communion avec lui ; c'est ce que Cyrille appelle la piété. Il reprend volontiers l'image de la vigne et des sarments de Jean 15 pour expliquer cette relation vivante entre le Christ et l'être humain toute enracinée dans l'Incarnation : « *Du fait qu'il est lui aussi devenu homme, il a avec nous une grande parenté à cause de la nature de la chair. (...) Car de la même manière qu'il dit qu'il est la vigne pour les autres, et que nous sommes les sarments, montrant ainsi que les sarments ne sont pas étrangers à la vigne ni d'une autre nature qu'elle, mais qu'ils sont d'elle par nature, de même il dit ici qu'il est notre fondement, afin de montrer que ce qui est édifié sur lui a avec lui une parenté de nature, du moment qu'il est devenu homme. Car c'est bien à ce moment-là que nous sommes attachés à lui par nature, et que, suspendus à la parenté avec lui comme les sarments à la vigne, nous portons le fruit de la piété envers Dieu.* »¹²⁵³

L'acte de Marie essuyant de ses cheveux les pieds du Seigneur est, selon Cyrille, un acte de piété où se rejoignent et s'unissent la chair et l'esprit, l'humain et le divin. L'onction de Marie exprime son « *attachement* » -au sens le plus fort du terme- au Dieu « *devenu homme* ». Cette interprétation -tout enracinée dans la théologie de l'Incarnation- se reflète jusque dans le commentaire que donne Cyrille de l'onction, où il fait se rencontrer dans son texte la « *chair* » et le « *spirituel* » quand il écrit que Marie, par son acte, « *cherche à faire pénétrer vraiment en elle-même la bénédiction spirituelle de la chair sainte* »¹²⁵⁴. Tout au long de son Commentaire, Cyrille revient toujours à nouveau sur ce « *mystère* »¹²⁵⁵ de l'union en Christ de l'humanité et de la divinité, de la chair et de l'Esprit, mystère auquel participent croyantes et croyants dans la mesure de leur piété. Le commentaire sur Jean 6, 53¹²⁵⁶ peut nous offrir les bases à partir desquelles nous comprendrons mieux l'acte de piété de Marie, cherchant à faire pénétrer en elle la bénédiction spirituelle du corps du Christ. Cyrille commente le discours du Christ sur sa chair qui donne la vie dans le sens que c'est par la « *sainte chair* », par le corps du Christ, que l'Esprit du Christ re-donne la vie, la vie physique, psychique et spirituelle, à l'être humain. C'est ainsi que le corps du Christ devient « *bénédiction vivifiante* »¹²⁵⁷. Cyrille parle simultanément du corps du Christ d'avant Pâques par lequel le Christ rendait la vie aux morts¹²⁵⁸ et du corps du Christ de « *l'eulogie mystique* »¹²⁵⁹ par lequel le Christ rend la vie à l'être humain tout entier, dans son âme et dans son corps, en le délivrant de la corruption et en le

¹²⁵² MEUNIER, B., *Le Christ de Cyrille*, 185.

¹²⁵³ CYRILLE, *Thesaurus* 15, PG 75, 289.

¹²⁵⁴ CYRILLE, PUSEY II, 263.

¹²⁵⁵ Chez Cyrille, « *μυστήριον* » signifie la réalité de l'union en Christ de l'humanité et de la divinité, que ce soit dans l'Incarnation (cf. par exemple PUSEY II, 734-735) ou dans l'eucharistie qu'il appelle souvent « *eulogie mystique* » (cf. par exemple PUSEY I, 529).

¹²⁵⁶ Cf. CYRILLE, PUSEY I, 529-532.

¹²⁵⁷ CYRILLE, PUSEY I, 530.

¹²⁵⁸ Cf. CYRILLE, PUSEY I, 530.

¹²⁵⁹ CYRILLE, PUSEY I, 529.

faisant participer à la vie divine.¹²⁶⁰ C'est ce « *mystère* » du « *Christ devenant vie en nous par sa sainte chair* »¹²⁶¹ que Marie veut « *faire pénétrer* », fixer en elle en profondeur¹²⁶² pour être « *totale­ment vivifiée* »¹²⁶³, « *car il fallait, oui, il fallait que l'âme ne soit pas seule à être recréée pour une vie nouvelle par l'Esprit Saint, mais que ce corps concret et fait de terre soit sanctifié par une participation plus concrète et apparentée* »¹²⁶⁴, et soit appelé à l'incorruptibilité. »¹²⁶⁵

« Corporellement et spirituellement »

La piété de Marie est à l'évidence une piété incarnée. Elle vit sa relation avec le Christ à la fois « *corporellement et spirituellement* », pour reprendre une expression chère à notre commentateur, une expression fondamentale de toute sa théologie.¹²⁶⁶ Selon la théologie cyrillienne, Marie agit pleinement dans une piété de l'Incarnation ou encore de l'unité : « *Puisqu'Il est comme nous, nous lui sommes devenus concorporels, et nous avons été enrichis de l'unité avec lui par le corps.* »¹²⁶⁷ Elle est « *éminente en tant que pieuse* » puisque, par son acte de l'onction, elle a fait se rencontrer son corps avec l'Esprit, « *par*

¹²⁶⁰ Cf. PUSEY I, 531.

¹²⁶¹ CYRILLE, PUSEY I, 532.

¹²⁶² Cf. CYRILLE, PUSEY II, 263. En choisissant le verbe « *προσηλώσαι* » qui signifie précisément “clouer”, “fixer à la croix” (cf. par exemple Col. 2, 14), Cyrille avait-il l'intention de suggérer que Marie recherche la bénédiction spirituelle du corps du crucifié, exprimant ainsi que la chair du Christ incarné, crucifié et ressuscité est une seule et même chair sainte et vivifiante ? Avec ce verbe, outre l'unité du Verbe incarné, crucifié et ressuscité, il a pu aussi vouloir rappeler l'unité entre le Christ et les croyants, ce qu'il dira plus loin dans son Commentaire, sur Jean 19, 18 : « *Ceux qui sont liés fortement au Christ sont crucifiés ensemble avec lui pour vivre avec lui la vie nouvelle* » ; cf. PUSEY III, 83.

¹²⁶³ Cf. CYRILLE, *Adv. Nest.*, IV, 5, PG 76, 193 : « *De même que le corps du Verbe lui-même est vivifiant parce qu'il a été fait son propre corps selon une union véritable qui dépasse l'esprit et la raison, de même nous aussi, si nous nous mettons à participer à sa sainte chair et à son sang, nous sommes totalement vivifiés : (...) πάντη τε καὶ πάντως ζωοποιούμεθα (...)* ».

¹²⁶⁴ C'est en s'incarnant que le Logos s'est « *apparenté* » avec l'être humain. MEUNIER, B., *Le Christ de Cyrille*, 180, précise à ce sujet : « (...) il faut surtout souligner l'aspect *corporel* de cette parenté à Dieu, singulièrement et définitivement acquise par l'Incarnation du Verbe. Cyrille est l'un de ceux qui insistent le plus sur cette dimension corporelle. Il traite ce thème à travers celui de la participation corporelle de l'homme au Christ, dans le double cadre de l'Incarnation et de l'eucharistie. »

¹²⁶⁵ CYRILLE, PUSEY I, 531, sur Jean 6, 53.

¹²⁶⁶ Cf. par exemple CYRILLE, *Adv. Nest.* IV, 5, PG 76, 197, où il décrit l'union entre le Christ et les croyants, « *πνευματικῶς καὶ σωματικῶς* ». Cette expression revient souvent dans l'œuvre de Cyrille, et particulièrement dans son Commentaire de Jean; cf. par exemple, PUSEY II, 544, sur Jean 15, 1, où il explique comment les croyants sont unis au Christ corporellement et spirituellement, ainsi que PUSEY III, 3, sur Jean 17, 22-23, où il montre comment, en Christ, les croyants participent corporellement et spirituellement à la vie divine trinitaire. À ce sujet, cf. aussi KEATING, D., *The Appropriation of Divine Life*, 74-95, ainsi que MEUNIER, B., *Le Christ de Cyrille*, 169.

¹²⁶⁷ CYRILLE, *Glaph. in Num.*, PG 69, 624 A.

une participation plus concrète » et a ainsi « *été enrichie de l'unité avec lui par le corps* ». Cyrille qualifie cette unité entre Marie et le Christ d'« *authentique* »¹²⁶⁸, comme pour abonder encore dans le sens qu'il y a entre le Dieu incarné et la personne humaine une authentique rencontre des deux natures, une réelle intimité.

Cyrille poursuit son portrait de Marie en apportant d'autres caractéristiques. Il précise que Marie est « *plus fervente* », « *plus passionnée* »¹²⁶⁹, dans sa relation avec le Christ. Il dira aussi cela d'une autre femme dans son commentaire de Jean 20, 17, quand il évoquera Marie de Magdala au tombeau du Christ : Parmi toutes les femmes présentes au tombeau, « *Jean mentionne uniquement Marie de Magdala, parce qu'elle était plus fervente, elle qui dans son amour pour le Christ avait précédé les autres pour venir au tombeau et être dans le jardin et scruter tous les environs du tombeau pour rechercher le corps. (...). C'est pourquoi, pour son honneur, sa gloire et sa louange éternelle, le Sauveur fit la grâce à Marie d'aller annoncer aux frères l'évangile : Je monte vers mon Père et votre Père (...)* ».¹²⁷⁰ C'est par des termes très semblables que Cyrille caractérise la plus grande passion de Marie de Béthanie pour le Christ, elle qui « *se manifeste de bien des manières comme plus fervente envers le Christ, en demeurant sans cesse avec lui et en ayant conquis la familiarité avec lui.* »¹²⁷¹ Cyrille décrit donc deux femmes qui vivent leur amour plus fervent pour le Christ en cherchant à être sans cesse auprès de lui et à ne se laisser séparer de lui par rien au monde, que ce soit avant ou après les événements de Vendredi saint et de Pâques.

Pour donner encore une autre dimension à la relation qui unit Marie de Béthanie au Christ, Cyrille emploie le terme grec « *οἰκειότης* » que nous avons choisi de traduire par « *familiarité* » ; tandis que Luigi Leone le traduit en italien parfois par « *familiarité* »¹²⁷², mais parfois aussi par « *parenté* »¹²⁷³, Dumitru Staniloae rend « *οἰκειότης* » en roumain par « *intimité* »¹²⁷⁴, mais aussi par « *familiarité* »¹²⁷⁵, et Bernard Meunier choisit en français le vocabulaire de « *la propriété* » et de « *l'appropriation* »¹²⁷⁶. Dans son Commentaire sur Jean, Cyrille use de nombreux termes pour exprimer la complexité de la relation entre Dieu et l'être humain. Pour comprendre ce qu'il veut signifier par cette « *familiarité* », nous pouvons nous reporter à l'un des passages de son

¹²⁶⁸ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 263 : « *γνησιότερον* ». Cyrille aura de nouveau recours à ce concept dans son exégèse de Jean 11, 3 pour évoquer l'authenticité, l'intimité de la relation entre les deux femmes et le Christ : cf. PUSEY II, 265 : « *γνησιότητος* ».

¹²⁶⁹ CYRILLE, PUSEY II, 264 : « *θερμότερον* ».

¹²⁷⁰ CYRILLE, PUSEY III, 121-122.

¹²⁷¹ CYRILLE, PUSEY II, 264.

¹²⁷² LEONE, L., *Cirillo di Alessandria – Commento al Vangelo di Giovanni* / 2, 313 (pour le commentaire de Jean 11) : en italien, « *familiarità* ».

¹²⁷³ LEONE, L., *Cirillo di Alessandria – Commento al Vangelo di Giovanni* / 2, 279-280 (pour le commentaire de Jean 10, 14) : « *parentela* ».

¹²⁷⁴ STANILOAE, Dumitru, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, Bucarest 2000, 739 (pour le commentaire de Jean 11) : en roumain, « *intimitatea* ».

¹²⁷⁵ STANILOAE, D., *Comentariu*, 714 (pour le commentaire de Jean 10, 14) : « *familiaritatea* ».

¹²⁷⁶ MEUNIER, B., *Le Christ de Cyrille*, 186.

Commentaire où ce terme revient un très grand nombre de fois, et soutenu par d'autres termes de la même famille ; il s'agit de son exégèse des paroles de Jésus en Jean 10, 14-15 : « *Je connais mes brebis et mes brebis me connaissent comme mon Père me connaît et que je connais mon Père.* » Pour Cyrille, les êtres humains que le Christ « connaît » sont ceux avec lesquels il a une relation de « *familiarité* ». Il les connaît parce qu'« *ils aiment la vertu, suivent fidèlement sa parole et sont liés à lui par les bonnes œuvres* ». ¹²⁷⁷ Voici comment Cyrille interprète ces paroles du Christ johannique : « *Je me suis rendu familier de mes brebis et mes brebis sont devenues mes familiers de la même manière que le Père m'est familier et que je suis à mon tour familier du Père. En effet, comme Dieu le Père connaît son propre Fils, fruit de sa substance, et que le Fils à son tour a vraiment Dieu pour Père, puisqu'il a été engendré par lui, nous aussi, de la même manière, nous sommes devenus ses familiers. Nous appartenons à sa race et nous sommes appelés enfants, comme il l'a dit : '...moi et les enfants que m'a donnés le Seigneur' (Esaïe 8, 18). Nous sommes et sommes appelés de plus la race authentique du Fils, et par lui du Père, puisque étant Dieu Fils Unique, né de Dieu, il est devenu homme, ayant assumé la même nature que nous, à part tous les péchés. De fait, comment 'sommes-nous race de Dieu' (Actes 17, 29) et de quelle manière 'participants de la nature divine' (2 Pierre 1, 4) ? Nous pouvons mesurer notre gloire non seulement au fait que le Christ a voulu faire de nous ses familiers, mais en outre la puissance de ce fait se vérifie pour nous tous. Le Logos de Dieu, en effet, est de nature divine également dans la chair et nous sommes de sa race puisqu'il a pris notre chair, lui qui est Dieu par nature. C'est pourquoi le mode de familiarité est semblable. De même, en effet, qu'il est, quant à lui, familier avec le Père et que le Père lui est familier par l'identité de nature, de même, nous aussi, nous le sommes avec lui, en tant qu'il est devenu homme, et lui l'est avec nous. Par lui, en tant que médiateur, nous sommes attachés au Père.* » ¹²⁷⁸

En parlant de la « *familiarité* » qui unit Marie de Béthanie au Christ, Cyrille conduit ses lectrices et lecteurs en plein cœur de sa théologie trinitaire et de sa christologie. Ce sont évidemment les répercussions de sa christologie sur l'anthropologie qui nous intéressent, cependant, il est important de voir que la « *familiarité* » est avant tout un terme qui qualifie la relation entre le Père et le Fils, un terme de la théologie trinitaire. Par la médiation du Fils -ici, nous touchons à la christologie- la « *familiarité* » devient un terme de l'anthropologie cyrillienne exprimant le lien qui « *attache* » ¹²⁷⁹ l'humanité à la divinité. Dans la mesure où Marie entre dans la « *familiarité* » du Fils devenu homme, elle est « *attachée* » au Père, et de ce même attachement qui unit le Fils au Père. Dans sa « *familiarité* » avec le Christ, Marie devient enfant du

¹²⁷⁷ CYRILLE, PUSEY II, 231.

¹²⁷⁸ CYRILLE, PUSEY II, 232.

¹²⁷⁹ CYRILLE, PUSEY II, 232, utilise le même verbe grec (« *συναπτόμεθα* ») pour évoquer le lien qui attache l'humanité au Père, et celui qui attache les sarments au cep, c'est-à-dire l'humanité au Christ (cf. *Thesaurus* 15, PG 75, 289), ce qui est significatif de l'unité de sa théologie trinitaire et de sa christologie.

Père, « *communiant à la nature divine* »¹²⁸⁰. C'est la révélation de ce même mystère de la "*familiarité*" que, dans sa plus grande ferveur, une autre femme, Marie de Magdala, reçoit dans les paroles du Christ ressuscité : « *Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. Quant à toi, maintenant, tu reçois de nouveau de moi ce grand mystère et tu ne laisses pas ton cœur s'éloigner de l'orientation de l'enseignement divin. Tu entends comment le Fils unique, le Verbe de Dieu s'est fait semblable à nous, afin que nous aussi, nous soyons semblables à lui, pour autant que cela soit possible à la nature et pour autant que nous arrivions au renouvellement par la grâce.* »¹²⁸¹

Avec la dimension de la familiarité, Cyrille ajoute un complément essentiel à la relation qui unit Marie de Béthanie au Christ. Dans un premier temps, nous avons vu comment la divinité du Christ se communiquait à la femme comme une « *bénédition spirituelle de sa sainte chair* »¹²⁸². On pourrait dire qu'il s'agit du mouvement "descendant" de la relation entre Dieu et l'humanité, où Dieu, dans le Christ incarné, se fait proche de l'être humain. Avec la familiarité de Marie qui veut « *devenir plus authentiquement unie à l'être* »¹²⁸³ du Christ, s'esquisse le mouvement "ascendant" de la relation : Dans la mesure où l'être humain cherche à rester proche du Christ, il s'approche de la vie divine, il entre en communion avec la nature divine, et il devient semblable au Christ, enfant du même Père¹²⁸⁴. Cyrille fait l'exégèse de la relation qui unit Marie au Christ selon l'axiome patristique : « *Dieu est devenu humain pour que l'humain devienne divin* ». Il y a le temps où Dieu devient semblable aux êtres humains, le moment de l'Incarnation, et le temps où les êtres humains deviennent semblables à Dieu, le moment de la divinisation,¹²⁸⁵ d'une union plus authentique avec le Christ, ou encore du « *renouvellement par la grâce* », selon les paroles que Cyrille, dans son interprétation de Jean 20, 17, fait entendre de la part du Ressuscité à Marie de Magdala.

La relation qui unit Marie de Béthanie au Christ est à l'évidence très complexe et très complète. Elle se meut dans les dimensions illimitées de la christologie cyrillienne. Demeurant aussi proche que possible du Christ, sans jamais se

¹²⁸⁰ CYRILLE, PUSEY II, 232, reprend les termes exacts de 2 Pierre 1, 4 : « *θείας φύσεως κοινωνοί* ».

¹²⁸¹ Cf. PUSEY III, 122.

¹²⁸² Cf. PUSEY II, 263.

¹²⁸³ Cf. PUSEY II, 263.

¹²⁸⁴ Pour un approfondissement de ce "mouvement ascendant" de la familiarité, de la relation entre le Dieu trinitaire et l'être humain, cf. KEATING, D., *The Appropriation of Divine Life*, 182-184.

¹²⁸⁵ Ces deux moments de la christologie qui s'incarnent dans l'anthropologie sont bien décrits dans un passage, fortement empreint de la théologie trinitaire cyrillienne, du commentaire de Jean 17, 22-23, CYRILLE, PUSEY III, 2-3 : « *Le Fils advient en nous, corporellement comme homme, en se mêlant et en s'unissant par l'eulogie mystique ; et d'autre part spirituellement comme Dieu, en renouvelant en nous notre esprit pour une vie nouvelle par l'action et le don de son propre Esprit, et en nous rendant participants de sa nature divine. Le Christ apparaît donc comme le lien de notre unité avec Dieu le Père (...).* »

laisser éloigner de lui, la femme participe pleinement à la vie du Christ, sa vie humaine et sa vie divine. La familiarité avec le Christ l'aide à vivre -autant que cela est possible- sa propre vie humaine dans la puissance de vie de la divinité. L'unité entre la divinité et l'humanité, parfaitement accomplie en Christ, peut commencer à se réaliser en Marie, déjà ici et maintenant, dans sa vie de femme dans le monde, dans la mesure où elle est unie au Christ, au Dieu qui s'est uni à l'humanité jusque dans sa chair.

Jean 11, 3 / Une relation authentique avec le Christ

« Les femmes envoient des messages au Seigneur en tout temps pour lui dire qu'elles veulent l'avoir auprès d'elles, mais cette fois c'est dans le but précis de faire quelque chose pour le malade. Elles croyaient en effet qu'il suffisait que le Christ apparût pour que celui qui était alité fût guéri. Elles lui rappellent son amour pour le malade dans le but de l'attirer encore mieux. Elles savaient en effet qu'il avait pour lui de la sollicitude ; il pouvait aussi le guérir tout en étant absent, en tant que Dieu, et parce que tout est entre ses mains ; cependant, elles pensaient que s'il était présent, il lui imposerait les mains et le relèverait ; leur foi n'est pas encore parfaite, c'est pourquoi elles ont, semble-t-il, de la peine à supporter son absence, pensant que Lazare ne serait pas du tout tombé malade si le Christ ne l'avait pas abandonné ; si tout, en effet, disaient-elles, concourt au bien de ceux qui sont aimés de Dieu, pour quelle raison celui que tu aimes est-il malade ? Ou encore, elles disent peut-être aussi que la maladie est extrêmement audacieuse d'oser s'attaquer à ceux qui sont aimés de Dieu. Elles semblent même vouloir dire: puisque tu aimes aussi les ennemis et que tu les guéris, à combien plus forte raison tu devrais faire du bien à ceux qui t'aiment. En effet, tu peux tout faire si seulement tu le veux. Ce message est donc plein de foi et révèle l'authenticité de leur relation avec le Christ. »¹²⁸⁶

Selon l'interprétation de Cyrille, les femmes semblent avoir une relation ininterrompue et familière -au sens cyrillien le plus fort du terme- avec le Seigneur : En tout temps, en toutes circonstances, elles communiquent avec lui. Cyrille fait entrevoir en quoi consiste une relation de foi vivante avec le Seigneur : Il n'y a aucune situation de la vie humaine qui ne le concernerait pas, « *il a tout entre ses mains, il s'occupe de tout* ». ¹²⁸⁷ Tout ce qui arrive à ceux qu'il aime, à ceux qui l'aiment, doit donc -et peut- être vécu avec lui. Les femmes ont déjà fait bien du chemin dans leur relation de vie et de foi avec le Christ : « *Elles connaissent sa sollicitude* » ¹²⁸⁸ et « *savent qu'aussi absent, en tant que Dieu, il peut guérir* ». ¹²⁸⁹ Pourtant, dans le texte de Pusey, car celui

¹²⁸⁶ CYRILLE, PUSEY II, 264-265.

¹²⁸⁷ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 264 : « τὰ πάντα περιέπων ».

¹²⁸⁸ CYRILLE, PUSEY II, 264.

¹²⁸⁹ CYRILLE, PUSEY II, 264.

de Migne¹²⁹⁰ ne contient pas cette petite phrase, Cyrille observe que « *leur foi n'a pas encore atteint sa perfection* »¹²⁹¹, puisqu'elles souffrent, dans leur épreuve, de l'absence du Seigneur. Cyrille montre beaucoup de compréhension face à leur souffrance. Le texte de Migne est même plus révélateur que celui de Pusey à cet égard : Au lieu de « *elles pensent que si le Christ ne l'avait pas abandonné, Lazare ne serait pas du tout tombé malade* »¹²⁹², le texte de Migne dit « *je pense* »¹²⁹³, suggérant que c'est Cyrille lui-même qui a cette pensée. Une telle pensée rappelle l'interrogation du psalmiste dans sa souffrance¹²⁹⁴ que fait sien le Christ sur la croix¹²⁹⁵ : « *Mon Dieu, Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* ». Cyrille, de toute évidence, ne prend pas du tout à la légère l'épreuve à travers laquelle passent les femmes. Il la situe dans le cadre plus vaste de la révélation biblique et de l'histoire du salut.

En lisant la suite de son interprétation du message que les femmes envoient au Seigneur, on ressent plus encore à quel point les interrogations des femmes sont aussi celles de Cyrille et à quel point il comprend l'appel des femmes au Seigneur comme le cri vers leur Dieu de tous les croyants de la Bible et de l'histoire. Il donne trois interprétations à l'appel des femmes, qui, toutes trois, soulèvent la grande question qui a traversé les siècles et continue de défier la foi de ceux qui vivent dans une relation d'amour avec Dieu : « Pourquoi la souffrance, pourquoi la mort, si Dieu vous aime, si vous aimez Dieu ? » Cyrille exprime, à travers les interrogations des femmes -qui sont tout autant les siennes- que la vie dans la foi et dans une relation profonde et personnelle avec le Christ n'est certainement pas une vie facile, à l'abri de toute épreuve. Mais il exprime surtout -et attribue aux femmes- une foi éprouvée, une foi que l'épreuve ne peut pas détruire dans la mesure où elle est vécue dans une relation d'amour avec le Christ. Dans son interprétation des paroles des femmes, Cyrille a recours sept fois au verbe « *aimer* ». La souffrance représente un défi immense pour la foi des femmes et soulève des questions auxquelles elles n'ont pas de réponse, mais cette souffrance ne porte en aucune manière atteinte à l'amour qui les unit au Seigneur. C'est sur la base inébranlable de cet amour -réciproque- qu'elles lui posent les questions auxquelles leur foi ne trouve pas de réponse.

Cyrille, dans son commentaire de l'appel des femmes, pose tout d'abord une question qui semble mettre à l'épreuve l'affirmation de Paul en Romains 8,28 : « *Si Dieu donne tous les biens à ceux qu'il aime, pourquoi celui que tu aimes est-il malade ?* » C'est la foi qui interroge l'amour. Les femmes posent au Christ la grande question à laquelle l'hymne à l'amour de Romains 8, 28-39 est une sorte de réponse, réponse sous-jacente au commentaire de Cyrille : « *Tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu. Qui nous séparera de l'amour du Christ ? En toute situation nous sommes plus que vainqueurs par*

¹²⁹⁰ Cf. CYRILLE, PG 74, 37.

¹²⁹¹ CYRILLE, PUSEY II, 264.

¹²⁹² Cf. CYRILLE, PUSEY II, 264 : « *οἰόμεναι* ».

¹²⁹³ Cf. CYRILLE, PG 74, 37 : « *οἶμαι* ».

¹²⁹⁴ Cf. Psaume 22, 2.

¹²⁹⁵ Cf. Matthieu 27, 46.

Celui qui nous a aimés. Rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ. » Notre interprète semble sous-entendre ces versets dans ce qu'il dit de l'appel de Marthe et de Marie au Christ. Il entrelace aux paroles qu'il leur prête ces paroles paulinennes de foi en l'amour -amour de l'être humain pour Dieu et amour de Dieu pour l'être humain- si bien qu'il peut conclure son interprétation de leur requête par cette constatation : « **La parole (des femmes) est pleine de foi et révèle l'authenticité de leur relation avec le Christ.** »¹²⁹⁶

Parce que nous partons en général d'un préjugé défavorable à l'égard de l'appréciation que les Pères de l'Église ont eue de la femme, nous sommes tout surpris de voir comment l'un des plus influents d'entre eux a pu lire dans le message de ces deux femmes l'une des plus grandes questions de la théologie et de la philosophie. Tout le commentaire de Cyrille sur Jean 11, 3 est une réflexion sur les paradoxes de la foi vécue entre la séparation et la proximité, l'altérité et la familiarité, l'absence et la présence, ou encore l'abandon et l'amour. C'est seulement quand ces paradoxes auront reçu leur réponse que la foi sera parfaite. Jusque là, la foi, encore imparfaite, consiste à vivre avec ces paradoxes la relation d'amour avec le Christ. Cyrille ne dédaigne pas de s'identifier à ces deux femmes aux prises à ces grandes questions et d'avancer avec elles sur le chemin d'une foi toujours plus parfaite.

Jean 11, 5 / « Elles étaient aimées par le Sauveur »

« L'Évangéliste ayant exposé la vertu des femmes, c'est à juste titre qu'il dit qu'elles étaient aimées par le Sauveur. Il n'y a rien d'étonnant à ce que la maladie et la mort atteignent celui qui est aimé par Dieu. Elles sont communes, en effet, les souffrances qui proviennent de la faiblesse physique, c'est pourquoi une grâce spéciale est donnée à ceux qui aiment Dieu, afin que les épreuves soient moins lourdes à supporter. »

C'est l'édition de Migne¹²⁹⁷ qui cite ce commentaire sur Jean 11, 5. Pour sa part, l'édition de Pusey ne le reprend pas dans sa reconstitution du Commentaire sur Jean, car il ne l'attribue pas à Cyrille d'Alexandrie. Ce bref commentaire, dont l'auteur n'est pas définitivement identifié, n'est toutefois pas sans intérêt. Il rappelle des thèmes bien connus : la « **vertu des femmes** », l'amour du Sauveur envers elles et l'amour des êtres humains envers Dieu. Nous venons de voir, dans l'interprétation que Cyrille fait de Jean 11, 3, cette réciprocité de l'amour, et nous l'avions déjà trouvée dans le Commentaire de Théodore de Mopsueste. Cette réciprocité de l'amour est un des thèmes fondamentaux de l'exégèse patristique. Savoir si ce commentaire de Jean 11, 5 est de Cyrille ou non n'est pas aussi important que de remarquer à quel point les Pères en général ne passent pas rapidement sur l'affirmation de Jean 11, 5,

¹²⁹⁶ CYRILLE, PUSEY II, 265.

¹²⁹⁷ Cf. PG 74, 40.

mais savent l'exploiter et insistent volontiers sur le fait que « *les femmes étaient aimées par le Sauveur* ».

Jean 11, 20 / La vaillance et l'intelligence des femmes

« *C'est peut-être parce que Marthe était plus empressée à accomplir les nécessités courantes qu'elle fut aussi la première à aller au-devant de lui. Marie, quant à elle, était plus intelligente. Ayant une âme plus sensible, elle resta à la maison, occupée à recevoir les condoléances de ceux qui venaient les consoler, tandis que Marthe, parce qu'elle était plus simple, courait, hébétée par la douleur qu'elle supportait cependant avec plus de vaillance.* »¹²⁹⁸

Cyrille décrit deux femmes bien différentes l'une de l'autre. Il sait caractériser chacune avec une grande finesse. Il rencontre dans le texte johannique deux personnes humaines qu'il cherche à comprendre avec toutes les ressources de son anthropologie et de sa psychologie. Il découvre en Marthe et Marie des qualités qui, dans la pensée courante de son temps -et même parfois du nôtre-, sont le plus souvent considérées comme demeurant l'apanage du "sexe fort". Pourtant, il n'hésite pas à parler, d'une part, de l'intelligence de Marie et, d'autre part, de la force de caractère de Marthe. En face de ces deux femmes, Cyrille semble oublier complètement tous les schémas, habituellement appliqués au "sexe faible", selon lesquels les êtres humains du genre féminin auraient en général moins de capacités mentales et physiques, des schémas qu'il lui arrive aussi d'utiliser.¹²⁹⁹ Sa christologie et sa théologie sont plus fortes que les catégories anthropologiques courantes, et elles lui permettent de déployer une anthropologie inclusive des deux sexes, une anthropologie positive envers toute personne humaine.¹³⁰⁰ Aussi, quand nous sommes conscients de la ségrégation dont la femme pouvait être l'objet, considérée souvent comme plus limitée que l'homme dans son corps, son âme et son esprit, et que nous replaçons ces affirmations de Cyrille sur la vaillance de Marthe et l'intelligence de Marie dans le contexte culturel qui était le sien, elles prennent toute leur signification. En insistant sur ces qualités qu'il discerne chez ces deux femmes, Cyrille accorde en fait au genre féminin une qualité d'être intrinsèque qui ne lui était pas toujours accordée : En effet, plus

¹²⁹⁸ CYRILLE, PUSEY II, 272.

¹²⁹⁹ Chez Cyrille, la femme en général signifie la faiblesse, qui peut être faiblesse naturelle, de la volonté ou de l'esprit; cf. BURGHARDT, W., *The Image of God*, 126.

¹³⁰⁰ Cf. CYRILLE, PUSEY I, 271-275, sur Jean 4, 13-21, sur le dialogue entre Jésus et la femme de Samarie, où Cyrille expose comment le « *Sauveur transforme* » (273) « *l'intellect féminin* » (272), donc lent à comprendre, de la femme, l'élevant peu à peu jusqu'à ce qu'elle parvienne à « *la contemplation, avec le regard du cœur, de réalités inconnues* » (273). Ce commentaire est l'expression de la culture qui est celle de Cyrille, -« *θῆλαιά πως εἰσὶ θηλειῶν αἱ φρένες* »- (272), mais aussi du dépassement de ces catégories anthropologiques par sa christologie, sa sotériologie et sa théologie trinitaire qui ouvrent sur une anthropologie entièrement nouvelle.

que de force dans l'épreuve ou de pénétration spirituelle, qui paraissaient être des vertus davantage masculines¹³⁰¹, on attendait d'abord des femmes l'aptitude à mettre au monde des enfants, à les éduquer et à tenir la maison. Il semble ne pas faire de hiérarchie entre les domaines de l'esprit, de l'âme et du corps, et ne pas hiérarchiser non plus les sexes.¹³⁰²

Par son interprétation non-conformiste de Marthe et de Marie, Cyrille reflète une expérience déjà riche de l'Église qui, au cours de l'histoire, avait déjà bien souvent éprouvé la vaillance et l'intelligence de femmes témoignant de la vie nouvelle en Christ. D'abord, « *la vaillance* » de Marthe est à rapprocher de celle de toutes ces femmes rendues fortes par leur attachement au Christ au point de supporter, dans leur amour pour le Christ, les plus grandes souffrances, voire le martyre.¹³⁰³ Cyrille connaissait l'histoire de ces nombreuses « *confessantes courageuses* »¹³⁰⁴, ces croyantes qui l'avaient précédé dans la foi en Christ et qui avaient réussi à puiser dans leur foi une énergie qui les rendait capables de traverser toutes sortes d'épreuves. C'est à la lumière de ces témoignages qu'il interprète Marthe supportant sa douleur avec courage. Il comprend sa vaillance « *comme la conséquence naturelle d'une adhésion profonde et cohérente à la propre foi, capable d'absorber totalement et de dynamiser les énergies de la personne ; comme la manifestation d'un intime rapport avec Jésus Christ, quasiment une identification.* »¹³⁰⁵ Une telle vaillance est en même temps un fruit de la grâce et de la foi, le résultat d'une synergie entre le Christ et la personne croyante. Elle en est un témoignage si fort qu'elle peut susciter la foi chez les autres. Ce fut, par exemple, le cas de la martyre Potamienne d'Alexandrie dont le courage face à la mort « *stimule les autres à la conversion* »¹³⁰⁶. C'est ce courage que Cyrille discerne chez Marthe.

L'intelligence que Cyrille reconnaît chez Marie est à comprendre dans ce même contexte : En général, la femme n'était pas reconnue comme étant naturellement douée d'une intelligence égale à celle de l'homme. Cependant, pour le "Sceau des Pères", qui reprend ici une conviction bien établie dans

¹³⁰¹ Cf. à ce sujet TORJESEN, Karen Jo, *When women were priests – Women's Leadership in the Early Church & the Scandal of their Subordination in the Rise of Christianity*, New-York 1995, 118.

¹³⁰² CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* IV, VIII, 60, 1, SC 463, 157, tout en tenant compte de la différence sexuelle exige de la femme et de l'homme les mêmes qualités d'âme.

¹³⁰³ Cf. MAZZUCCO, Clementina, 'E fui fatta maschio' – *La donna nel Cristianesimo primitivo*, Torino 1989, 104-105 : « È comunque caratteristico il piano di parità sul quale si vengono a trovare uomini e donne sia nella professione della fede sia nella manifestazione di resistenza fisica e psicologica. Anche questo aspetto del coraggio è un elemento che veniva costantemente notato e induceva i contemporanei a ritenere che in tal modo le donne fossero riuscite a superare la debolezza della loro natura, a riabilitare il loro sesso, a raggiungere l'uguaglianza, ad acquisire la "virilità". Anzi, non di rado si riconosceva che non solo le donne non erano meno coraggiose degli uomini, ma si rivelavano più forti degli uomini, di quelli stessi che le torturavano. »

¹³⁰⁴ Cf. JENSEN, Anne, *Gottes selbstbewusste Töchter – Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Münster 2003, 178-253.

¹³⁰⁵ MAZZUCCO, C., 'E fui fatta maschio', 105.

¹³⁰⁶ MAZZUCCO, C., 'E fui fatta maschio', 113.

l'Église,¹³⁰⁷ l'intelligence n'est pas seulement un donné naturel, mais aussi un don de la grâce dont personne, par conséquent, ne peut être exclu. Cyrille connaît certainement des croyantes qui ont témoigné de cette intelligence au cours des quatre premiers siècles de l'histoire de l'Église,¹³⁰⁸ et il interprète aussi dans ce sens le témoignage des Écritures. Contrairement à Marthe qui affronte avec courage la réalité extérieure, Marie est attentive à ce qui se déploie à l'intérieur, à un niveau plus complexe, plus spirituel. Comme c'est le cas pour Marthe, dont la vaillance est fortifiée par sa relation avec le Christ, c'est également cette relation qui a rendu Marie sensible au monde de l'intelligence et qui lui donne les moyens de s'y engager toujours plus.

Dans son Commentaire de Jean, et tout particulièrement dans son commentaire du Prologue, Cyrille expose à de nombreuses reprises comment l'intelligence est un don de Dieu accordé à toute l'humanité et à chaque personne humaine, par conséquent sans distinction de sexe. Il développe comment le Logos donne l'intelligence à tout être humain, et comment chaque personne humaine peut l'accroître, par la grâce divine et par sa propre participation.¹³⁰⁹ C'est le cas de Marie, devenue « *plus intelligente* »¹³¹⁰ par sa recherche de proximité du Logos. Dans son commentaire du Prologue, Cyrille affirme que, dans sa relation avec le Logos, avec le Fils qui est lumière et qui illumine l'intelligence humaine, la créature devient aussi lumière.¹³¹¹ Plus loin, Cyrille insistera sur le rôle de la grâce qui permet à l'intelligence humaine de s'élever et de se déployer toujours davantage : « *Le Fils illumine donc, de façon créatrice, d'autant plus qu'il est lui-même la vraie Lumière, tandis que la créature est illuminée par participation à la Lumière ; par conséquent, elle est appelée et elle devient lumière, étant élevée au-dessus de la nature par la grâce qui la glorifie.* »¹³¹² Toute personne humaine a donc reçu l'intelligence, mais dans la mesure où une personne vit une relation intense avec le Christ, comme Marie, une dimension nouvelle sera donnée à son intelligence. Sur la base de sa christologie, Cyrille développe comment la personne humaine peut progresser. La christologie de Cyrille apporte une dynamique à son anthropologie.

Par son intelligence plus développée, Marie se différencie donc de Marthe, de même que Marthe se distingue de Marie par son caractère plus fort, tel celui d'une jeune personne¹³¹³. Cyrille distingue les différentes personnes de la petite communauté de Béthanie selon sa compréhension de la Trinité : trois personnes différentes, mais « *en communion et en unité les unes avec les autres* ». ¹³¹⁴ Il voit toujours la communauté humaine -et toute communauté

¹³⁰⁷ Cf. par exemple, MAZZUCCO, C., 'E fui fatta maschio', 10-16.

¹³⁰⁸ Cf. par exemple, JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 429-430.

¹³⁰⁹ Cf. aussi BURGHARDT, W., *The Image of God*, 33-35.

¹³¹⁰ CYRILLE, PUSEY II, 272 : « *συνετώτερα* ».

¹³¹¹ Cf. CYRILLE, PUSEY I, 102.

¹³¹² CYRILLE, PUSEY I, 111.

¹³¹³ CYRILLE, PUSEY II, 272, dit de Marthe qu'elle porte sa douleur comme « *νεανικώτερον* » : Elle a une force juvénile plus développée que chez Marie.

¹³¹⁴ CYRILLE, PUSEY II, 261, sur Jean 10, 37-38.

humaine- à l'image de la communauté trinitaire.¹³¹⁵ C'est donc également sur cette base trinitaire qu'il fonde toute son anthropologie. À ses yeux, il n'existe pas deux personnes humaines identiques ; chacune se différencie des autres, par son physique, son genre, ses qualités d'âme, son statut social, etc. Il n'existe pourtant pas de différence de valeur entre elles : Plusieurs fois, dans son Commentaire sur Jean, Cyrille parle de l'humanité renouvelée à l'image de la Trinité,¹³¹⁶ pour présenter une unique humanité -comme il y a une unique Trinité- composée de personnes toutes différentes, mais toutes de même valeur. Chaque personne est parfaite en soi, aucune n'est plus grande ou plus petite qu'une autre.¹³¹⁷ Par exemple, dans son exégèse de Jean 17, 20-21, Cyrille développe comment chaque personne diffère de toutes les autres – « *Paul n'est pas Pierre, Pierre n'est pas Paul* »-¹³¹⁸ et comment toutes ces personnes, infiniment diverses, sont unies comme les personnes de la Trinité : « *Nous aussi, d'une certaine manière, nous sommes un, corporellement et spirituellement, les uns les autres et avec Dieu.* »¹³¹⁹ Par analogie, on peut le penser aussi de la petite communauté des trois personnes de Béthanie, des personnes différentes, mais unies par leur communion au Christ, une communauté humaine faite de personnes diverses dans l'unité. Quand Cyrille compare Marthe et Marie, ce n'est pas pour donner plus de valeur à l'une qu'à l'autre, c'est pour mettre en lumière l'infinie diversité des personnes humaines, ainsi que le rôle indispensable de chacune dans la communauté.

Les qualités que développent les personnes humaines dans leur relation avec le Christ émanent également de la Trinité : Commentant Jean 16, 23-24, Cyrille explique que les personnes qui prient le Père par le Christ recevront les dons de l'Esprit Saint et « *la richesse de l'intelligence* ». ¹³²⁰ C'est cette même intelligence¹³²¹ que Marie a reçue et intensifiée par sa profonde relation avec le Christ.¹³²² « *Dieu le Père désire modeler les croyants à l'image de son Fils, leur donner sa beauté, les modeler par l'intelligence, c'est-à-dire par sa propre Sagesse divine, et les rendre conformes à Lui par la sanctification de l'Esprit* »¹³²³, précise encore Cyrille dans un autre de ses développements sur la relation entre le Dieu trine et les croyants. C'est donc grâce à sa grande familiarité avec le Dieu trine que Marie est devenue plus intelligente. Elle a développé une sensibilité pour Dieu qui « *a tout fait avec intelligence et*

¹³¹⁵ Cf. par exemple, CYRILLE, PUSEY II, 729-737, sur Jean 17, 20-21. Pour Cyrille, déjà au moment de la Création, l'humanité est à l'image des trois Personnes divines. Avec la participation à l'Esprit Saint, les croyants sont actuellement créés à l'image du Christ et sont par conséquent en communion de vie avec le Père ; cf. à ce sujet, par exemple, CYRILLE, PUSEY III, 134-136, sur Jean 20, 22-23.

¹³¹⁶ Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY II, 732-733, sur Jean 17, 20-21.

¹³¹⁷ Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY I, 176 et 494-495.

¹³¹⁸ CYRILLE, PUSEY II, 734.

¹³¹⁹ CYRILLE, PUSEY II, 734.

¹³²⁰ CYRILLE, PUSEY II, 646.

¹³²¹ CYRILLE, PUSEY II, 272, commentant Jean 11, 20, qualifie Marie de « *συνεωτέρα* ». Dans toutes les citations de Cyrille sur l'intelligence, on retrouve les termes de la même famille, « *σύνεσις* ».

¹³²² CYRILLE, *In Isaiam*, IV, 3, PG 70, 981, expose comment l'intelligence est augmentée par la foi et la proximité du Christ.

¹³²³ CYRILLE, *In Isaiam*, V, 1, PG 70, 1188.

sagesse »¹³²⁴. Aussi, pour reprendre les termes de Cyrille, elle s'est laissée « *modeler* » par le Père, pour devenir « *conforme* » au Fils, par l'Esprit qui agit en elle.¹³²⁵

Marthe, elle aussi, est devenue vaillante et courageuse -comme les apôtres eux-mêmes, devenus semblables au Christ pour être envoyés dans le monde-¹³²⁶ grâce à sa proximité avec le Christ et sous l'action de l'Esprit. Cyrille expose souvent cette œuvre créatrice du Dieu trine sur l'humanité croyante. Il écrit par exemple dans son commentaire sur Jean 17 : « *Vois-tu que l'Esprit transforme d'une certaine manière en une autre image ceux en qui il demeure ? Il les conduit en effet facilement à ne pas vouloir se fixer sur ce qui est terrestre et à considérer ce qui est céleste, il les fait passer de la lâcheté non virile à une attitude profondément courageuse* ». ¹³²⁷ La vaillance de Marthe est de toute évidence un don de l'Esprit qui lui donne la force d'affronter le monde et ses épreuves.

Plus tard, lors de la polémique avec Nestorius, Cyrille affirmera encore : « *Le Christ a des frères et des sœurs comme lui-même qui portent l'image de sa nature divine par la sanctification, car c'est de cette manière que le Christ est formé en nous, pour autant que l'Esprit Saint nous transforme de ce qui est humain en ce qui est à lui* ». ¹³²⁸ La transformation et le déploiement infinis des facultés humaines, dans une relation personnelle avec le Dieu trine, sont ouverts à tout être humain, homme ou femme. C'est une des manifestations de la participation des croyantes et croyants à la vie trinitaire : « *Nous aussi nous sommes transformés pour devenir comme le Fils unique par la communion de l'Esprit, et sommes appelés enfants de Dieu et dieux*. » ¹³²⁹ Marthe avec sa hardiesse juvénile, Marie avec son intense sensibilité, sont, aux yeux de Cyrille, des témoins de cette transformation de la nature humaine. Avec le courage et l'intelligence qu'il discerne chez ces deux femmes, il veut faire remarquer à ses lectrices et lecteurs la grâce qui renouvelle l'humanité tout entière.

¹³²⁴ CYRILLE, *In Isaiam*, V, 1, PG 70, 1164-1165.

¹³²⁵ CYRILLE, PUSEY II, 644-645, sur Jean 16, 23-24, dit également des disciples qu'ils deviendront « *plus intelligents* » quand ils seront fortifiés par la puissance divine et illuminés par l'Esprit qui habitera dans leur cœur. Ils seront inspirés par le Dieu trine. Il actualise ensuite pour les fidèles de l'Église, (646), remplis de dons spirituels qui ont part, à leur tour, à la richesse de cette intelligence, grâce à l'Esprit qui demeure en eux.

¹³²⁶ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 728 sur Jean 17, 18-19, « *comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi je les ai envoyés dans le monde et pour eux je me sanctifie afin qu'ils soient aussi sanctifiés* ». Cyrille utilise aussi ce concept -« *νεανικῶς* »- pour évoquer l'ardeur toute juvénile des disciples envoyés dans le monde comme le Christ oint par l'Esprit. En présentant Marthe comme « *νεανικώτερον* » (cf. PUSEY II, 272), il suggère qu'elle a été investie d'une vaillance digne de celle des apôtres. Cyrille ajoute une précision importante dans la suite de son exégèse de la prière de Jésus, en Jean 17, 20-21 : Le Seigneur ne prie pas seulement pour les douze disciples, mais pour toutes les personnes qui, à leur suite, dans les temps futurs, participeront à la sanctification par la foi et par l'Esprit ; cf. PUSEY II, 731.

¹³²⁷ CYRILLE, PUSEY II, 621.

¹³²⁸ CYRILLE, *Adv. Nest.* III, PG 76, 125-129.

¹³²⁹ CYRILLE, PUSEY II, 695.

Cyrille n'est pas le seul parmi les Pères à avoir reconnu une valeur pareille à l'homme et à la femme, ainsi que leur égalité dans l'accueil de la grâce et la participation au salut. Par exemple, à la même époque, l'intelligence et la vigueur de Marcella sont estimées en ces termes par Jérôme dans une de ses épîtres¹³³⁰ : « *Car nous jugeons des vertus non pas selon le sexe, mais selon la qualité de l'âme.* »¹³³¹ Quelques années auparavant, Paulin de Nole, dans une épître à Sulpice Sévère, évoquait lui aussi les qualités de vaillance et d'intelligence d'une autre femme, Mélanie l'Ancienne : « *Quelle femme elle est, s'il est permis d'appeler femme une personne si virilement chrétienne !* »¹³³² Dans la culture contemporaine de Cyrille, si une femme avait pu prouver d'une manière ou d'une autre qu'elle avait dépassé les limites que lui imposaient les préjugés en vigueur à l'égard du genre féminin, elle était -et il n'y avait pas de plus grande louange- considérée comme « *virile* »... Cyrille, pour sa part, n'a pas recours à une telle échelle des valeurs. À ses yeux, et grâce à son anthropologie tout éclairée par sa christologie, Marthe et Marie sont des personnes humaines qui vivent authentiquement, personnellement, avec tout ce qu'elles sont, une relation avec le Christ qui leur permet de développer toujours plus ce qu'elles sont appelées à devenir, sans devoir renier leur identité sexuelle. L'interprétation de Cyrille est à rapprocher de cette parole forte et pleine d'esprit d'Amma Sarra adressée à deux hommes qui étaient venus la trouver dans sa retraite près du Nil pour la mettre à l'épreuve : « *De par la nature je suis une femme, mais non par l'esprit.* »¹³³³ La relation au Christ ne remet pas en question la différenciation sexuelle, mais la discrimination. Les femmes de l'Évangile ou les femmes de l'Église égyptienne « *sont toutes des figures absolument féminines qui, de la femme, possèdent la capacité sentimentale et la grâce physique, mais savent résister et surmonter les difficultés avec virilité.* »¹³³⁴

Jean 11, 21-24 / Un dialogue théologique entre Marthe et le Christ

« Voici ce que dit Marthe : 'Ce n'est pas parce que la nature humaine est soumise à la mort que mon frère est mort, mais c'est parce que tu n'étais pas là, toi qui as le pouvoir, par un simple commandement, de vaincre la mort'. Egarée par un chagrin excessif, elle pense que le Seigneur ne peut plus rien faire, qu'il est trop tard ; et elle imagine qu'il est venu non pas pour ressusciter Lazare, mais pour les consoler. Elle lui adresse en effet

¹³³⁰ Cf. JÉRÔME, *Épître* 127, CSEL 56, 151-155.

¹³³¹ JÉRÔME, *Épître* 127, CSEL 56, 149.

¹³³² PAULIN DE NOLE, *Épître* 29, CSEL 29, 251 : « (...) *at quam tandem feminam, si feminam dici licet, tam viriliter Christianam!* ».

¹³³³ *Apophthegmata*, PG 65, 420, in JENSEN, Anne, *Femmes des premiers siècles chrétiens*, Berne 2002, 124-125; cf. aussi l'interprétation de cet apophtegme d'Amma Sarra par JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 116 : « *Jeder Mensch ist durch den Körper ein Geschlechtswesen, doch der Geist ist unabhängig vom Geschlecht – hier unterscheiden sich Frauen und Männer nicht.* »

¹³³⁴ CARPINELLO, M., *Données à Dieu*, 152.

indirectement des reproches pour ne pas être venu plus tôt, quand il pouvait les aider, alors qu’elles lui avaient fait dire : ‘Seigneur, voici que celui que tu aimes est malade’. Le fait de dire : ‘Tout ce que tu demanderas à Dieu, il te le donnera’ révèle que, tout en rougissant, elle demande directement ce qu’elle veut. Toutefois, elle se trompe quant à la vérité en ne s’adressant pas à lui comme à Dieu, mais comme à l’un d’entre les saints, considérant, à cause de la chair visible, que ce qu’elle lui demandera comme à un saint, il le recevra de Dieu ; elle ne savait pas qu’étant Dieu par nature, et puissance du Père, il a un pouvoir invincible sur tout. En effet, si elle avait su qu’il était Dieu, elle ne lui aurait pas dit : ‘Si tu avais été là...’, car Dieu est partout. Cependant, parce qu’il n’aime pas s’exprimer avec grandiloquence, le Seigneur ne lui dit pas : ‘Je ressusciterai ton frère’, mais il lui dit : ‘Il ressuscitera’, comme pour la reprendre un peu en lui disant : ‘Il ressuscitera comme tu le veux, mais non pas comme tu le penses. Si, en effet, tu imagines que c’est par la prière et la demande que cela s’obtient, alors fais toi-même la prière, et ne m’en charge pas, moi qui suis celui qui fait les miracles et qui peut par ma propre puissance ressusciter le mort.’ Ayant entendu cela, et n’osant pas exprimer clairement son désir qu’il ressuscite maintenant, la femme le pousse en quelque sorte à accomplir maintenant cet acte en paraissant attristée par le retard et en disant : ‘Je sais qu’il ressuscitera au dernier jour, mais je désire voir plus tôt la résurrection de mon frère’. Le Seigneur ayant dit : ‘Ton frère ressuscitera’, la femme exprime son adhésion à cet enseignement en disant : ‘Je le sais; en effet, je crois que les morts vont ressusciter comme tu l’as enseigné : L’heure vient où ils sortiront de leur tombeau, ceux qui ont fait le bien pour la résurrection de la vie, mais ceux qui auront mal agi pour la résurrection du jugement. Esaïe, lui aussi, a dit dans l’Esprit : Les morts ressusciteront, et ceux qui sont dans les tombeaux se relèveront. Je ne suis pas, comme les Sadducéens, sans croire à la parole de la résurrection. »¹³³⁵

À l’écoute de Jean 11, 21 à 24, de ces paroles échangées entre la femme et le Seigneur, Cyrille fait surtout ressortir tout ce qui n’a pas été dit explicitement par les deux partenaires du dialogue. Il présente tout d’abord une femme « égarée » par sa douleur, une femme éperdue, qui cherche ses repères, tâtonne, n’arrive pas à exprimer son besoin le plus profond et ne comprend pas vraiment l’intention de l’autre. L’entretien est sous-tendu de sous-entendus et de malentendus de la part de la femme. Pourtant, cela n’est qu’un aspect de l’échange. Cyrille fait entendre encore une autre voix qui parcourt, elle aussi, toute la rencontre entre Marthe et son Seigneur et qui est comme le *cantus firmus* soutenant les différentes tentatives de la femme. L’essentiel de tout le dialogue, son *cantus firmus*, c’est la progression de Marthe dans sa foi, conduite par le Christ dans son cheminement.

Au début, Marthe est profondément déçue du comportement de son Seigneur. Elle croit que tout est définitivement perdu. Sa foi n’est pas encore suffisamment vive pour qu’elle puisse discerner, dans l’humanité du Christ, la divinité. Elle voit en lui uniquement un saint homme dont les prières sont

¹³³⁵ CYRILLE, PUSEY II, 272-274.

particulièrement efficaces. La « *chair* » du Christ qui, pour Marie, était source de « *bénédition spirituelle* » n'est encore, pour Marthe, qu'un obstacle sur le chemin de la foi. Marthe n'a pas encore perçu le mystère de l'Incarnation. Elle ne sait pas qu'elle parle au Logos devenu chair, à Celui qui est « *Dieu par nature* ». Cyrille comprend la réponse que le Christ fait à Marthe comme une aide offerte à la femme. Il lui fait comprendre qu'il est Dieu. Il se révèle à elle comme celui qui n'a pas besoin -comme un simple humain, aussi saint soit-il- d'adresser des demandes à Dieu ; étant Dieu, il peut répondre directement au désir le plus profond de la femme : ressusciter son frère. À elle, la part humaine: demander la vie à Dieu, prier. À lui, la part divine, répondre à la prière, donner la vie. Ces quelques paroles du Seigneur ont permis à Marthe de mieux connaître qui il est. Le temps d'une réponse du Seigneur et déjà la femme a fait un chemin considérable dans la foi. Elle sait maintenant que son Seigneur est plus qu'un homme qui aurait une relation privilégiée avec Dieu. Sa foi commence à rejoindre son désir le plus profond.

Avec sa réponse au Christ, Marthe parvient à exprimer -mais encore de manière implicite- son désir que son frère ressuscite « *maintenant* ». Elle a passé du désespoir le plus noir à une foi inespérée. Son Seigneur n'est plus cet homme qui les a abandonnés au moment le plus difficile et qui a laissé mourir celui qu'il aimait. Elle commence à entrevoir en lui celui dont les paroles ne sont pas que des mots vains, mais la vérité. S'il a pu leur enseigner que « *l'heure est venue* », c'est qu'elle est vraiment venue. Peu à peu, Marthe trouve les jalons de la foi. Sa foi s'affermi en percevant que l'enseignement de son Seigneur est en plein accord avec ce qu'avait prophétisé Esaïe « *dans l'Esprit* ». Il a suffi d'une parole du Christ pour que la femme sorte de son égarement -comme les morts sortent de leur tombeau- et confesse sa foi en « *la parole de la résurrection* ». Avant même que son frère ressuscite, déjà « *maintenant* », Marthe retrouve ses esprits et, libérée de son désespoir, elle se met à faire, avec le soutien efficace de son Seigneur, ses premiers pas affirmés sur le chemin de la foi.

Les paroles que l'évêque d'Alexandrie attribue à Marthe dénotent qu'il attribue à la femme des capacités théologiques indéniables. Il la fait citer Esaïe, montrant qu'elle a une connaissance approfondie des Écritures, il la fait se comparer aux Sadducéens, prouvant qu'elle est en mesure de se situer dans les débats théologiques sur les questions les plus difficiles. Si Cyrille sait discerner chez Marthe une forte personnalité théologique, n'est-ce pas dû au fait qu'en tant qu'évêque et théologien renommé, il lui arrivait d'avoir des échanges théologiques avec des femmes, par lettre ou de vive voix ? Il avait l'occasion de rencontrer des théologiennes confirmées, comme par exemple Mélanie la Jeune,¹³³⁶ avec qui les plus grands ne dédaignaient pas de discuter : « (...), *d'autres personnages des plus brillants par la culture venaient (...) discuter avec elle de la foi orthodoxe. Et celle-ci, en qui habitait l'Esprit-Saint, ne cessait du matin au soir de parler théologie (...).* »¹³³⁷ Lors du conflit avec Nestor, Cyrille aura une correspondance importante sur d'épineuses questions

¹³³⁶ Cf. *Vie de Sainte Mélanie*, 34, SC 90, 190-193.

¹³³⁷ *Vie de Sainte Mélanie*, 54, SC 90, 233.

christologiques avec les femmes de la famille impériale, et il cherchera leur appui.¹³³⁸

Jean 11, 25-26 / « Mère et hôtesse de la vie »

« Le fruit et la récompense de la foi en Christ, c'est la vie éternelle, et ce n'est pas autrement que cela est donné à l'âme humaine. Si tous, en effet, nous ressuscitons pour le Christ, et si la vraie vie, c'est de vivre sans fin dans la béatitude, alors la seule réanimation en vue de la peine ne diffère en rien de la mort. Si donc quelqu'un observe que les saints meurent aussi, eux qui ont accueilli la promesse de la vie, cela n'est rien qu'un accident passager. La démonstration de la grâce est gardée pour le temps opportun; elle ne s'accomplira pas partiellement, mais en tous en plénitude, et aussi pour les saints déjà morts qui goûtent pour un peu de temps à la mort jusqu'à la résurrection commune. Alors, tous ensemble, ils jouiront des biens. Le Sauveur, puisqu'il dit : 'S'il est mort, il vivra', n'a pas retiré la mort du temps présent, mais, s'il lui laisse avoir du pouvoir sur les croyants, c'est seulement passagèrement, car il a gardé pour le temps opportun la grâce de la résurrection. Il veut donc dire qu'il ne sera pas préservé de la mort de la chair à cause de la nature humaine, 'celui qui croit en moi', mais qu'il n'en souffrira aucun mal, Dieu ayant la puissance de rendre vivant facilement qui il veut. En effet, celui qui croit en lui aura dans le temps à venir une vie sans fin dans la béatitude et l'incorruptibilité totale. Que personne n'en rie parmi les incroyants ! En effet, le Christ n'a pas dit : 'Dès maintenant il ne verra pas la mort', mais, en affirmant catégoriquement qu'il ne verra pas la mort éternellement, il se réfère au temps à venir pour lequel il garde l'accomplissement de la promesse.

Lorsqu'il dit à Marthe 'Crois-tu ?', il exige d'elle une confession de la foi comme mère et hôtesse de la vie. Elle est prête à s'engager et elle confesse la foi avec exactitude, -non pas de manière sommaire-, en croyant qu'il est Christ et Fils de Dieu. -En effet, un prophète aussi peut être un christ, puisqu'il a été oint, et il peut également être considéré comme un fils. Mais, parce qu'elle a prononcé exactement les articles : 'Le Christ, le Fils de Dieu', c'est par conséquent l'unique et excellent et vraiment Fils qu'elle a confessé. Elle croit donc au Fils et non pas en une créature. »¹³³⁹

Le dialogue qui s'est créé entre Marthe et le Christ permet à Cyrille de faire pénétrer plus avant son lectorat dans les profondeurs de la foi et de la théologie. Pour lui, la foi n'est pas une question "à bien plaire" à laquelle on peut rapidement donner une réponse. Elle est plutôt un cheminement à l'écoute du Dieu trine.¹³⁴⁰ La foi est un acte créateur qui porte du « *fruit* », un travail

¹³³⁸ Cf. par exemple, CYRILLE, *Ad Reginas de recta fide*, PG 76, 1201-1336.

¹³³⁹ CYRILLE, PUSEY II, 274-275.

¹³⁴⁰ Cf. par exemple, l'interprétation que donne Cyrille de Jean 6, 45, PUSEY I, 507.

approfondi qui reçoit sa « *récompense* », un engagement de toute la personne humaine en lien direct avec la vie.¹³⁴¹ Elle est aussi un choix fondamental aux conséquences non pas passagères, mais éternelles. Ce n'est donc pas un sujet à traiter "en passant", ou même en « *riant* ». Si on ne prend pas le temps d'écouter vraiment ce que veut dire le Christ, on le comprendra mal et on aura vite fait de trouver la foi ridicule. Les personnes non croyantes -au contraire de Marthe- abordent souvent la foi « *de manière sommaire* », et, parce qu'alors elle leur paraît, à son tour, trop sommaire, elles ne chercheront pas à aller au-delà des apparences. Elles n'auront pas poussé assez loin leurs recherches pour pouvoir reconnaître dans le Christ le Fils de Dieu ; et, se fermant ainsi à « *la vraie vie* », elles se condamnent elles-mêmes à « *mort* ». ¹³⁴² Cyrille démontre volontiers, dans son Commentaire sur Jean, à quel point la question de la foi en Christ n'est pas « *simple* » et ne peut pas être traitée « *sommairement* » ¹³⁴³. La foi, en effet, est question de vie et de mort, et la « *vraie vie* » ne peut être recherchée et trouvée que dans la foi au Christ : C'est dans ce sens que Cyrille fait l'exégèse de Jean 3, 36, « *Celui qui croit au Fils a la vie éternelle* » : « *Car c'est le Fils unique qui est la vie par nature. 'C'est en lui, en fait, que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sommes.' Il vient habiter en nous totalement par la foi et il fait sa demeure en nous par l'Esprit saint (...). Par conséquent, le Christ donnera la vie à ceux qui croient en lui, lui qui est la vie par nature et qui habite en eux. (...). C'est donc par la foi qu'entre en nous la vie par nature* ». ¹³⁴⁴

En refusant la foi, l'incroyant se prive non seulement de la « *vraie vie* », mais encore de la « *béatitude* » ¹³⁴⁵. Cyrille comprend ainsi la fin de Jean 3, 36, « *Celui qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie* » : « *Du croyant, il dit qu'il aura la vie éternelle. Par contre, pour celui qui ne croit pas, sa parole a un autre accent. Il ne dit pas, en effet, qu'il n'aura pas la vie, car il ressuscitera selon la loi commune de la résurrection, mais il dit qu'il ne verra pas la vie, ce qui signifie qu'il ne sera pas même capable de voir la vie des saints, qu'il ne goûtera pas à leur béatitude, qu'il ne fera pas l'expérience de cette vie de bonheur.* » ¹³⁴⁶ La béatitude est une des dimensions essentielles de la vie éternelle. ¹³⁴⁷ Elle réside aussi dans la

¹³⁴¹ KEATING, D., *The Appropriation of Divine Life*, 109, parle de « *faith-in-action* ».

¹³⁴² Pour Cyrille, qui se base sur les affirmations de Jean 3, 36 et 5, 29, la « *mort* » est le résultat du refus du Christ, comme la « *vraie vie* » est celui de son accueil. Il ne s'agit pas de la mort physique à laquelle tous -croyants et incroyants- sont soumis, mais de la peine dans laquelle seront condamnés à "vivre", après la résurrection universelle, ceux qui auront refusé le Christ.

¹³⁴³ Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY I, 258. Interprétant Jean 3, 36, « *Celui qui croit au Fils a la vie éternelle* », Cyrille utilise aussi l'expression « *οὐχ ἀπλῶς* », « *non pas de manière sommaire* », pour montrer de quelle manière la question de la foi doit être approfondie. C'est cette même expression qu'il utilise ici pour parler de la manière dont Marthe confesse la foi. La foi qui « *n'est pas sommaire* » est capable de rendre compte de la nature divine du Christ.

¹³⁴⁴ CYRILLE, PUSEY I, 258-259.

¹³⁴⁵ CYRILLE, PUSEY II, 274-275 : « *ἐν μακαριότητι* ».

¹³⁴⁶ CYRILLE, PUSEY I, 259-260.

¹³⁴⁷ CYRILLE évoque par exemple la vie éternelle en ces termes : « *la vie dans l'espérance, c'est-à-dire dans l'incorruptibilité, dans la béatitude et dans la sainteté.* »

capacité, développée chez la personne croyante, de jouir pleinement de la vie éternelle. Plus que la vie même, elle est comme “le goût”, la qualité de la vie. Cyrille, dans son commentaire de Jean 6, 40, la fait découvrir comme grâce et témoignage de reconnaissance offerts aux humains par le Dieu trine : « **Le Père donne au Fils, qui est vie et donne la vie, ceux qui ont besoin de vie. Il donne ainsi à chacun la vraie connaissance du Fils et la capacité de comprendre clairement qu’il est Dieu du vrai Dieu, le Père, afin que, instruit et illuminé par la connaissance, il soit élevé à la récompense de la foi qui est la vie bienheureuse et la vie sans fin dans la béatitude. Le Père donne donc au Fils ceux qu’il a choisis pour recevoir la grâce divine par la connaissance et la vision convenant à Dieu. Le Fils en les accueillant leur donne la vie et partage son propre bien avec ceux qui par nature sont soumis à la corruption, et il leur communique, comme des étincelles de feu, la puissance vivifiante de l’Esprit, les transformant tous et entièrement pour l’immortalité.** »¹³⁴⁸ Peu à peu, on commence à entrevoir vers quelle réalité Marthe est élevée dans son dialogue avec le Christ. Dans son besoin de vie, elle s’est tournée vers le Christ qui s’est révélé à elle comme étant “la vie”. Elle est prête à discerner la vie qui est dans le Christ et à la recevoir. La béatitude, récompense de ceux qui croient au Fils, est participation à la vie qui vient de Dieu dans la communion trinitaire. La foi n’est donc pas seulement une “connaissance” abstraite du Dieu trine, mais une participation de toute la personne humaine à la vie divine. La foi conduit à un bonheur que l’être humain le plus croyant ne peut pas concevoir. L’immortalité est plus que l’absence de mort, elle est vie en Dieu, dans la béatitude.

La foi est pour Cyrille « **la porte et le chemin** »¹³⁴⁹ ouvrant et conduisant à cette vie en plénitude que donne le Christ. Marthe, dans sa relation avec le Christ, dans son écoute du Christ, a déjà ouvert la porte et fait un grand chemin. Elle peut croire et confesser que la vie reçue du Christ n’est « **pas simplement** »¹³⁵⁰ exister sans perspective de bonheur, dans la peur de la mort.

(PUSEY II, 409). « *Nous comprenons par vie éternelle non pas une longue suite de jours (...), mais c’est vivre dans le bonheur.* » (PUSEY II, 252).

¹³⁴⁸ PUSEY I, 499.

¹³⁴⁹ CYRILLE, PUSEY I, 512, dit dans son interprétation de Jean 6, 47 : « **La foi est la porte et le chemin vers la vie** ». Dans son interprétation de Jean 3, 35, (PUSEY I, 258), c’est du Christ lui-même que Cyrille dit qu’il est « **le chemin et la porte qui nous conduit de la mort à la vie** ».

¹³⁵⁰ Cf. PUSEY II, 275 : « **οὐχ ἀπλῶς** », « **non pas simplement, de manière sommaire** » ; cette expression revient souvent chez Cyrille pour définir la juste manière de croire; cf. par exemple PUSEY II, 198, où il interprète ainsi la question du Christ à l’aveugle qu’il vient de guérir, « *crois-tu au Fils de l’homme ?* » (Jean 9, 35) : « **Il ne lui demande pas simplement s’il veut croire, mais ajoute ‘en qui’, car la foi est (croire) au Fils de Dieu, et non pas en un être humain comme nous, mais au Dieu qui est devenu humain.** » Cyrille caractérise la confession de foi de Marthe comme « **non sommaire** » ; illuminée par le Christ, elle est devenue capable de reconnaître que le Christ est celui qui donne la “vraie vie”, une vie qui n’est « **pas simple** », mais infinie. Dans le fragment 11 (REUSS, *Johannes-Kommentare*, 191) sur Jean 11, 25, Cyrille commente ainsi les paroles du Christ à Marthe, « *je suis la résurrection et la vie* » : « **ἀνιστῶν δὲ οὐχ ἀπλῶς, ἀλλὰ πρὸς ζωήν.** » Marthe, avec sa foi, a dépassé les schémas « **simples** » et « **sommaires** », et elle est ouverte à la vie ; tout au long de son Commentaire, Cyrille montre souvent comment la connaissance du Dieu trine déborde toujours les limites de la perception et du langage

Au contraire, “la vraie vie” est une vie qui dépasse la simple existence humaine, c’est une vie sans fin dans le bonheur et dans la paix. C’est le Fils de Dieu, qui « *est vie par nature* »¹³⁵¹, qui vient habiter au cœur de la personne humaine¹³⁵² et lui communiquer sa vie. La personne humaine qui accueille la foi accueille, par conséquent, la vie divine.¹³⁵³ Voilà pourquoi Cyrille parle de Marthe et de sa confession de foi comme « *accueillant la vie* » et comme étant habitée, comme une « *mère* », par un être vivant, par la vie.¹³⁵⁴

En écrivant que le Christ « *demande à Marthe de confesser sa foi comme mère et hôtesse de la vie* », Cyrille, en profond accord avec sa théologie de l’Incarnation, veut dire que croire au Christ, au Fils de Dieu incarné, c’est devenir habité par le Christ, comme une mère, c’est accueillir la vie dans la totalité de sa personne, non seulement dans son esprit et son âme, mais aussi dans son corps. Le Christ, en demandant à Marthe de confesser sa foi au Fils de Dieu, lui demande, comme à une mère, de laisser la vie s’incarner en elle ; il lui demande de mettre au monde la vie divine. Elle devient une partenaire « *demandée* » par le Christ pour qu’il puisse s’incarner dans le monde : Par sa confession de foi, elle accepte de devenir « *mère de la vie* ». Il lui demande encore d’être « *hôtesse de la vie* »¹³⁵⁵, ce que Leone traduit en italien par « *protettrice de la vie* »¹³⁵⁶. L’expression « *hôtesse de la vie* » correspond bien à une pensée chère à Cyrille, celle de l’accueil du Christ au cœur de la vie et de la personne du croyant. Le Christ demande donc à Marthe, en le reconnaissant comme le Fils de Dieu, de l’accueillir, lui qui est la Vie, pour que, vivant en elle, il puisse être, en elle et par elle, vivant dans le monde. Le Christ, avec sa demande, fait appel à des facultés propres à Marthe -mais aussi caractéristiques de la femme, et, finalement, de tout croyant. Il sollicite ses facultés d’hospitalité (cf. Jean 12, 1, et aussi Luc 10, 38), mais aussi celles de “maternité”, qui sont attendues de la femme comme de l’homme (cf. Luc 8, 21 ou Matthieu 12, 50), dans le sens d’accueillir la Parole et de la laisser s’incarner jusqu’à la mettre en pratique, jusqu’à en vivre. En faisant appel à ces facultés, le Christ révèle à Marthe son identité et lui fait percevoir sa vocation : mère et hôtesse du Christ, donnant vie à la Vie...¹³⁵⁷

humains : Cf. par exemple PUSEY I, 294-295 où il développe comment la foi en un Dieu qui s’incarne ne peut pas être « *simple* ».

¹³⁵¹ C’est ainsi que Cyrille “définit” très fréquemment le Fils. Cf. par exemple PUSEY I, 258.

¹³⁵² Cyrille cite volontiers Ephésiens 3, 17; cf. par exemple PUSEY I, 259 ou PUSEY I, 513 : « *Puisqu’il est la vie éternelle, il promet aux croyants de se donner lui-même, c’est-à-dire que ‘Christ habite en nos cœur s par la foi’.* »

¹³⁵³ Cf. CYRILLE, fragment 11 sur Jean 11, 25 (REUSS, *Johannes-Kommentare*, 191) : Le Christ donne la vie et l’être humain la reçoit.

¹³⁵⁴ KEATING, D., *The Appropriation of Divine Life*, 108, lit le texte de Cyrille comme déclarant la foi, et non pas Marthe, « *mother and patron of life* ». Toutefois le texte grec de Cyrille peut comprendre Marthe, aussi bien que sa confession de foi, comme mère et hôtesse de la vie.

¹³⁵⁵ CYRILLE, PUSEY II, 275 : « (...) *πρόξενον τῆς ζωῆς* ».

¹³⁵⁶ LEONE, L., *Cirillo di Alessandria – Commento al Vangelo di Giovanni / 2*, 323 : « *protettrice della vita* ».

¹³⁵⁷ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 275 : « *εἰπὼν δὲ τῇ Μάρθᾳ ‘Πιστεύεις’, ὡς μητέρα καὶ πρόξενον τῆς ζωῆς ἀπαιτεῖ τῆς πίστεως τὴν ὁμολογίαν* ». Cette phrase de Cyrille, capitale pour pénétrer plus profondément dans sa vision de l’être humain dans la relation

Le Christ, avec sa demande à Marthe, met donc en lumière des qualités spécifiquement féminines -la maternité, l'hospitalité-, mais il les universalise et les ouvre à tous.¹³⁵⁸ Toute personne qui confessera le Christ, le Fils de Dieu, à la suite de Marthe, deviendra aussi « *mère et hôtesse de la Vie* ». C'est dans ce sens que Cyrille avait déjà interprété Jean 1, 14, « *Il a planté sa tente parmi nous* »¹³⁵⁹ : Selon l'interprétation cyrillienne, le Fils de Dieu est devenu humain afin qu'en lui tous les humains deviennent « *des dieux et des enfants du Très Haut* ». Il habite en tous afin que tous habitent en lui. Il s'est incarné - et il continue de s'incarner en chaque personne qui l'accueille- afin que toutes et tous reçoivent sa vie, « *nous révélant comme étant dieux et enfants de Dieu par la foi* ». Cyrille, en attribuant à Marthe une foi qui nécessite des qualités féminines, telles que la capacité d'accueil et de "maternité", révèle que la féminité, ouverte à la vie, ouvre le chemin vers Dieu, et vers la vie en Dieu, à tout être humain. Dans son commentaire de Jean 14, 20,¹³⁶⁰ Cyrille introduira son lectorat plus profondément dans ce mystère du Christ-Vie qui habite l'être humain pour lui donner la Vie : « *En effet, le Logos est devenu chair, il a pris notre nature et il est en nous. Et tous nous avons part à lui et nous l'avons en nous par l'Esprit. Par cela, en effet, nous sommes devenus*

avec le Dieu trine, a été traduite ainsi par STANILOAE, D., *Comentariu*, 747-748 : « *En demandant à Marthe 'crois-tu cela', il demande à Marthe, en tant que Celui qui est la source et le créateur de la vie, la confession de foi.* » Le théologien orthodoxe roumain, en prenant des libertés avec le texte grec, -il est difficile de faire de l'accusatif de « *μητέρα και πρόξενον* » un attribut du sujet-, a non seulement "rendu au Christ ce qui est à Marthe", mais en outre, en attribuant ainsi au Christ des qualités que Cyrille attribuait à Marthe, il a confirmé les lecteurs de sa traduction dans l'idée que, pour ce Père de l'Église, seule la question christologique -et non pas la question de la femme- était importante.

¹³⁵⁸ DU MANOIR DE JUAYE parle souvent de cette pensée cyrillienne d'une continuation de l'Incarnation du Christ dans tous les croyants ; par exemple, il parle d'un « *prolongement de l'Incarnation Rédemptrice* », (*Dogme*, 290), de « *l'expérience de la vie eucharistique, où le Christ continue pour ainsi dire son Incarnation par la Communion* », (*Dogme*, 320), de « *l'Incarnation continuée* » et de « *l'Incarnation universelle* », (*Dogme*, 435). Il décrit ainsi cette "maternité" et cette "hospitalité" du croyant : « (...) *il se consacre lui-même au Christ ressuscité et à son œuvre; il s'abandonne activement à cet Esprit vivifiant qui lui devient personnellement présent. Il lui offre sa vie avec tout ce qu'elle comporte; il lui donne ce qu'il est et ce qu'il a, pour que tout en lui soit sanctifié et divinisé. Il lui présente et abandonne, pour une symbiose supérieure, son imparfaite humanité individuelle, afin d'être comme une humanité de surcroît en laquelle le Verbe incarné, après l'avoir purifiée, transformée, élevée, puisse vivre de nouveau, en un autre point de l'espace et à un autre moment de la durée, tous ses divins mystères et en particulier sa vie de générosité.* (...) *À ces hauteurs mystiques où seule la foi et la pratique religieuse élèvent l'âme, (...) il semble que la réflexion investigatrice doit cesser, pour faire place, dans le silence et dans le recueillement, si ce don est accordé, à un sentiment de présence, à une conscience plus directe du merveilleux divin, à une quasi-expérience personnelle et salutaire du Dieu vivant dans le fidèle, du Christ intimement et actuellement présent, dont le croyant doit faire siens les sentiments et s'approprier alors l'incomparable Esprit.* » (*Dogme*, 436). Cette présence du Christ dans le croyant s'étend au monde entier : « *Le témoignage du Christ en nous entraîne le témoignage du Christ par nous. Mais ce témoignage chrétien est facilité par le fait même de l'Incarnation collective, en acte ou en devenir. Le chrétien, fils de Dieu, voit en effet et aime le Christ dans ses frères, parce qu'Il y est ou du moins pour qu'Il y soit.* (...) *Cette théologie mystique de Cyrille puisée aux sources mêmes évangéliques, selon son expression, est donc féconde et toute orientée vers l'action dans la société et pour la société (...).* » (*Dogme*, 437).

¹³⁵⁹ Cf. PUSEY I, 140-141.

¹³⁶⁰ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 485-488.

participants de la nature divine, ayant en nous le Père par le Fils. »¹³⁶¹ La vie à laquelle le Christ fait participer celles et ceux qui l'accueillent, en vivant en eux, c'est la vie même du Dieu trinitaire, c'est la vie éternelle, la vie que rien ne peut détruire, la résurrection qui « *renouvelle la face de la terre et nous transforme en nouveauté de vie* »¹³⁶².

Pour Cyrille, il est clair que c'est le Saint-Esprit qui opère cette transformation des fidèles pour les rendre capables d'accueillir le Christ en eux.¹³⁶³ Ce que le Saint-Esprit a fait en premier avec Marie, la "Mère de Dieu", il le fait avec chaque personne, jusqu'à ce que le Christ soit formé en elle et que le Dieu trine puisse vivre en elle. C'est pourquoi, croyantes et croyants, « *nous sommes appelés temples de Dieu* »¹³⁶⁴, à la suite de Marie qui a été la première à être transformée par l'Esprit pour devenir « *le saint temple de Dieu* »¹³⁶⁵. La "maternité divine" de la personne croyante consiste donc à laisser le Dieu trine faire d'elle son "temple", sa "demeure parmi les hommes", à dire oui à son Incarnation, à la suite de la Mère de Dieu. Cyrille, dans son commentaire de Jean 7, 39, précise qu'avant l'Incarnation, Dieu n'avait pas la même qualité de présence dans le monde ; mais, après l'Incarnation, « *en ceux qui croient au Christ, ce n'est plus une simple inspiration du Saint-Esprit, c'est le Saint-Esprit lui-même qui habite et qui fixe sa demeure. Et c'est pour cela que nous sommes appelés temples de Dieu. (...) le baptisé est né de Dieu et participe à la nature divine ; il possède en lui le Saint-Esprit et est appelé temple de Dieu (...), maintenant, (le Saint-Esprit) habite par le Christ dans les croyants, après avoir habité d'abord dans le Christ lui-même devenu homme.* »¹³⁶⁶

Cyrille appelle les fidèles des « *temples* » parce que la vie divine demeure en eux. Dans ce sens, le Christ, par son Incarnation, est aussi devenu un "temple". Dans son interprétation de Jean 14, 20, notre commentateur fait dire au Christ : « *Ce jour-là, dit-il, vous connaîtrez que je suis dans le Père et vous en moi et moi en vous. Moi je vis, dit-il, car je suis la vie par nature, et j'ai démontré que mon temple est vivant. Mais alors, vous aussi, vous dont la nature est corruptible, vous vous verrez vous-mêmes vivants, semblables à moi.* »¹³⁶⁷ L'image du temple signifie donc la présence dans la nature humaine de la nature divine qui est Vie. Mais, pour évoquer cette présence de la Vie en toute personne croyante, Cyrille se sert encore, bien que plus rarement, de l'image de la maternité, une image plus forte et plus évocatrice de ce mystère de l'Incarnation dans chaque fidèle. C'est dans ce sens qu'il commentera aussi Jean 16, 21-22 : Les souffrances des personnes qui mettent au monde le Christ sont récompensées par une joie éternelle, une joie que rien ne peut détruire,

¹³⁶¹ CYRILLE, PUSEY II, 486.

¹³⁶² CYRILLE, PUSEY II, 488.

¹³⁶³ CYRILLE, PUSEY II, 722 : « *Ce qui nous élève vers le Fils et nous unit ainsi à Dieu, c'est l'Esprit. En le prenant en nous, nous devenons participants et communiants à la nature divine. Or nous le recevons par le Fils, et, dans le Fils, nous recevons le Père.* »

¹³⁶⁴ CYRILLE, PUSEY II, 722-724.

¹³⁶⁵ Cf. DU MANOIR DE JUAYE, H., *Dogme*, 282.

¹³⁶⁶ CYRILLE, PUSEY I, 696-697.

¹³⁶⁷ CYRILLE, PUSEY II, 487.

quand elles voient que c'est la Vie qu'elles ont mise au monde : « *En effet, vous vous réjouirez quand vous verrez l'enfant étranger au monde, l'enfant immortel, incorruptible et indestructible. C'est de lui-même qu'il parle, indiscutablement.* »¹³⁶⁸ Ainsi, comme « *le Saint-Esprit a formé l'humanité de Jésus en Marie -Cyrille le répète souvent* »¹³⁶⁹, il formera aussi le Christ dans l'humanité croyante : « *Le Christ est formé en nous grâce au Saint-Esprit* ».¹³⁷⁰ En disant de Marthe qu'elle est « *mère et hôtesse de la Vie* », Cyrille la comprend donc comme une autre "Mère de Dieu", appelée à incarner, elle aussi, le Christ, en l'accueillant dans toute sa vie, en plénitude. Le docteur d'Alexandrie donne ainsi une place centrale à la femme dans la vie de la foi, et il sous-entend que, s'ils veulent entrer dans une relation vivante avec le Christ vivant, tous les membres de l'Église sont invités à devenir, comme Marthe, « *mère et hôtesse de la Vie* ».

L'exactitude de la confession de foi de Marthe

Cyrille, dans son commentaire sur Jean 11, 25-27, donne encore d'autres précisions importantes sur Marthe et sa confession de foi. Il souligne qu'elle confesse le Christ « *non pas simplement* », mais « *exactement* », « *avec acribie* »¹³⁷¹. Quels sont les points importants de la foi au Christ, Fils de Dieu, que Marthe a confessés avec tant d'exactitude ? Cyrille lui-même, dans son Commentaire de Jean, expose à de nombreuses reprises et avec cette même exactitude l'essentiel de la foi, soucieux de faire connaître à ses lectrices et lecteurs qui est vraiment le Christ, vrai Dieu et vrai homme. Dans son interprétation de Jean 17, 20-21, le docteur d'Alexandrie remarque que « *certaines ne comprennent pas exactement la profondeur du mystère* »¹³⁷² de l'Incarnation. C'est ce mystère que Marthe, pour sa part, est parvenue à comprendre et à confesser. Elle a reconnu dans le Christ plus qu'un homme saint ou un grand prophète, plus qu'une « *créature* » aussi exceptionnelle soit-elle. Sa foi a grandi jusqu'au point où elle a pu confesser, dans la personne qui lui fait face, non pas seulement un oint, mais l'Oint : Cyrille remarque « *qu'elle a prononcé exactement les articles* »¹³⁷³. Il considère donc qu'elle a pu discerner « *le Fils unique de Dieu, qui apparaît à nos regards dans la substance même du Père, et qui tient en sa nature son Père tout entier. (...). Il est dans une seule et même personne Dieu et homme, afin qu'en unissant ainsi en lui-même deux natures très distantes l'une de l'autre, il fasse communier et participer l'être humain à la nature divine. En effet, la communion de l'Esprit est descendue jusqu'à nous et elle a fait en nous sa*

¹³⁶⁸ CYRILLE, PUSEY II, 644.

¹³⁶⁹ DU MANOIR DE JUAYE, H., *Dogme*, 285.

¹³⁷⁰ CYRILLE, *In Isaiam*, IV, 2, PG 70, 936. Cyrille, dans ce passage, affirme, comme il le fait souvent, une réciprocité : Le Christ est formé dans les croyants, et les croyants sont formés dans le Christ.

¹³⁷¹ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 275 : « *ἀκριβῶς* ».

¹³⁷² CYRILLE, PUSEY II, 734.

¹³⁷³ CYRILLE, PUSEY II, 275.

demeure en commençant par le Christ, le premier; lorsqu'en effet il est devenu semblable à nous, c'est-à-dire humain, il a été oint et sanctifié quoique étant de nature divine, venant du Père ; c'est lui-même qui sanctifie par son propre Esprit son temple et tout ce qu'il a créé, tout ce qui doit être sanctifié. Le mystère inauguré avec le Christ est donc le commencement et le chemin de notre participation à l'Esprit saint et de notre union avec Dieu. »¹³⁷⁴ Voilà comment, dans son commentaire sur Jean 17, 20-21, Cyrille précise ce qu'est une confession de foi exacte. En confessant la foi avec exactitude, Marthe a donc été capable de voir dans la personne du Christ l'union de la divinité et de l'humanité. Son accueil et son écoute du Christ l'ont amenée jusqu'au commencement d'une vie avec Dieu.

Marthe, guidée par le Christ, est passée, pour reprendre des expressions cyrilliennes (et johanniques !), des ténèbres à la lumière, ou encore de la mort à la vie.¹³⁷⁵ Le Christ, qui est la lumière, lui a communiqué sa lumière, lui a « *conféré l'initiation* » ; il a été son « *mystagogue* »¹³⁷⁶. Il lui a ensuite posé la question de la foi à laquelle elle a pu répondre en toute exactitude. Le Christ, dans l'Évangile de Jean, a déjà posé cette question¹³⁷⁷ à une autre personne, précisément à l'aveugle de naissance, après l'avoir conduit des ténèbres à la lumière. Il est très intéressant de découvrir comment, à partir de Jean 9, 35, Cyrille interprète le dialogue entre l'aveugle guéri et le Christ -comme celui qui a lieu entre Marthe et le Christ- dans le sens d'un processus mystagogique : « (...) *Le Christ ayant trouvé celui qui avait été aveugle, l'introduit dans le mystère de la foi (« μυσταγωγῆ »). C'est encore un signe que Dieu prend soin de ceux qui se mettent en danger à cause de leur foi en lui. Tu entends comment il se présente lui-même avec empressement comme une bonne récompense pour poursuivre en lui l'enracinement de la parole de la foi. Et il suscite la question afin de recevoir la réponse. Cela est en effet la démarche de la foi. Voilà pourquoi ceux qui vont au baptême divin sont d'abord interrogés sur leur foi. Après avoir donné leur consentement et confessé la foi, c'est en tant qu'authentiques (enfants du Père) qu'ils sont conduits à la grâce. C'est là que commence le type de la réalité à partir de laquelle nous avons appris de notre Sauveur le Christ la démarche de la foi que nous devons faire. (...) Voilà pourquoi il ne demande pas simplement (« οὐχ ἀπλῶς ») à celui qui avait été aveugle s'il veut croire, mais il lui demande encore en qui il croit. En effet, il s'agit de la foi au Fils de Dieu et non pas en un humain comme nous. Il s'agit de croire au Dieu qui s'est fait homme. C'est ainsi que s'accomplit le mystère du Christ.* »¹³⁷⁸

Marthe en croyant « *non pas simplement* » en un être humain « *comme nous* », mais en confessant « *exactement* » la foi en l'Incarnation du Fils de Dieu, a « *accompli la démarche de la foi que nous devons faire* ». Sa

¹³⁷⁴ CYRILLE, PUSEY II, 734-735.

¹³⁷⁵ Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY I, 111.

¹³⁷⁶ Cf. CYRILLE, *De Trinitate*, VII, PG 75, 1116, (*Dialogues sur la Trinité*, VII, 655 c, SC 246, 212) : « *Λαζάρου δὲ τὴν ὁμαίμονα μυσταγωγῶν ὁ Χριστός· Ἐγὼ εἶμι, φησὶν, ἢ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ.* »

¹³⁷⁷ Cf. Jean 9, 35.

¹³⁷⁸ CYRILLE, PUSEY II, 198.

confession de foi témoigne d'une authentique foi baptismale : « *Ceux qui par la foi au Christ deviennent enfants de Dieu ne croient pas en une créature, mais ils sont baptisés en la sainte Trinité* »¹³⁷⁹, précise Cyrille dans son commentaire sur Jean 1, 13. Marthe, dans son cheminement de foi avec le Christ a accueilli Dieu dans sa vie et elle a été elle-même accueillie dans la Vie de Dieu. Le Christ mystagogue a commencé à éclairer le mystère de l'Incarnation et elle a commencé « *à comprendre avec exactitude le sens de l'économie de la chair* »¹³⁸⁰. Pour Cyrille, c'est « *la foi et le baptême* »¹³⁸¹ qui font de l'être humain un enfant de Dieu qui peut commencer à participer consciemment à la vie divine : « *Celui qui vient d'être baptisé est né de Dieu, communiant à la nature divine, l'Esprit Saint demeurant en lui, et il est déjà temple de Dieu.* »¹³⁸² C'est dans cette dynamique de la foi qu'est entrée Marthe.

Marthe, à la suite de Marie, la "Mère de Dieu", est devenue, paradoxalement, tout à la fois mère et enfant de Dieu.¹³⁸³ Dans son livre sur *Le dogme et la spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, le théologien jésuite Du Manoir de Juaye, en résumant la mariologie -très biblique- de Cyrille, attire l'attention sur le lien mystérieux qui existe entre la naissance du Christ dans la vie humaine et celle de la personne humaine dans la vie divine : « *Le Christ, par le caractère surnaturel de sa naissance, voulait nous apprendre ce que c'est que de naître du Saint-Esprit. Par le baptême, nous aussi nous naissons du Saint-Esprit ; car, comme l'annonçait saint Jean-Baptiste, le Christ est venu nous baptiser dans le Saint-Esprit et dans le feu et par-là nous faire participer de son esprit filial. Le Christ est le Fils bien-aimé en qui le Père a mis ses complaisances. Si nous croyons dans le Christ, nous sommes justifiés en lui, nous avons le témoignage de Dieu en nous, nous revêtons le Christ et par conséquent nous ne devons plus appeler Père quelqu'un de terrestre ; mais notre Père est dans les cieux et nous sommes tous frères. Il a voulu que nous naissons non pas de la semence d'un homme, mais d'une semence spirituelle. Ce passage de Cyrille sur notre naissance spirituelle, imitation lointaine et participation pour ainsi dire de la naissance merveilleuse du Christ, est d'une richesse scripturaire et d'une profondeur mystique que l'on ne saurait trop souligner.* »¹³⁸⁴ C'est tout le sens et le mystère de l'Incarnation que Marthe, en confessant avec exactitude sa foi, a commencé à découvrir et que Cyrille, à

¹³⁷⁹ CYRILLE, PUSEY I, 136.

¹³⁸⁰ CYRILLE, PUSEY II, 200.

¹³⁸¹ DU MANOIR DE JUAYE, H., *Dogme*, 304 : « *Le baptême est inséparable de la foi, en ce sens encore que dans les rites d'initiation, on faisait précéder la cérémonie d'une triple profession de foi, et le rite lui-même qui faisait passer les catéchumènes à une nouvelle vie, celle du Christ et de l'Église, était souvent désigné par l'hendyadis : pistis kai baptisma.* »

¹³⁸² CYRILLE, PUSEY I, 697.

¹³⁸³ DU MANOIR DE JUAYE, H., *Dogme*, 8 : « *Avec son humanité si proche de la nôtre puisqu'elle est une personne humaine et par ses relations si intimes avec les trois personnes divines, Marie, fille de Dieu par excellence, mère de Dieu par l'Incarnation du Verbe, temple de Dieu, réalise dans son être la plus haute perfection à laquelle l'humanité puisse atteindre. Cyrille (...) chantant les grandeurs de (...) la mère du Sauveur nous introduit en fait dans une spiritualité qui est à la fois non seulement trinitaire et christologique, mais aussi, oserait-on dire, mariale.* »

¹³⁸⁴ DU MANOIR DE JUAYE, H., *Dogme*, 276.

travers elle, cherche à faire découvrir à ses lectrices et lecteurs. Avec cette femme qui, dans sa rencontre avec le Christ, commence à naître à la vie nouvelle, il aimerait les stimuler à faire naître, à leur tour, le Christ dans leur vie. Dans son commentaire sur Jean 11, 25-27, Cyrille a laissé un indice de l'importance qu'il attribue à la foi de Marthe. Après avoir mis en valeur la justesse de sa foi, il répète la question du Christ à la femme : « *Crois-tu cela ?* »¹³⁸⁵ pour y apporter encore un nouveau commentaire.

Jean 11, 26-27 / Marthe, « un modèle pour les Églises »

*« ‘-Crois-tu cela ?’ -Après avoir expliqué la puissance du mystère qui est le sien et montré clairement qu’il est la vie par nature et vrai Dieu, il demande le consentement de la foi, érigeant à ce propos un modèle pour les Églises. En effet, nous ne devons pas projeter en l’air des paroles vaines au moment de confesser le vénérable mystère, mais, ayant enraciné la foi dans le cœur et dans l’esprit, nous devons faire de la confession de foi le fruit de cette réalité. Il s’agit de croire sans doute et sans partage. En effet, elle est dans la démesure, la personne qui est partagée et paralysée à l’égard de la foi ; par conséquent, elle est aussi ‘vacillante dans toutes ses entreprises’ (Jac. 1, 8). Il est nécessaire de savoir que c’est à Dieu que nous faisons la confession de la foi, et cela également lorsque nous sommes interrogés par des personnes humaines destinées à être prêtres, et que nous prononçons le ‘Je crois’ au moment de recevoir le saint baptême. Il est par conséquent redoutable de mentir et de glisser inconsidérément vers l’incrédulité, pour ne pas avoir comme juge et témoin de notre folie le Maître de l’univers disant ‘Moi aussi je suis témoin, parole du Seigneur’. Observons que, Lazare étant couché et mort, c’est pour lui, d’une certaine manière, que la petite femme est priée de donner le consentement de la foi, afin que le modèle gagne encore en influence dans les Églises. En effet, lorsqu’un nouveau-né est présenté, ou pour recevoir l’onction de la catéchèse, ou celle de la perfection lors du saint baptême, c’est la personne qui s’avance pour lui qui prononce l’Amen. De même, pour ceux qui sont au dernier stade de la maladie et, pour cette raison, sur le point d’être baptisés, il y a des personnes mises à part et chargées de prêter leur propre voix, comme par amour, à celles qui sont retenues par la maladie. Voilà ce qui peut être considéré au sujet de Lazare et de sa sœur. Avec sagesse et selon l’économie (divine), Marthe sème la confession de la foi, afin qu’il en récolte le fruit. »*¹³⁸⁶

De toute évidence, notre interprète accorde une importance considérable à la question que le Christ pose à Marthe, ainsi qu’à la réponse de la femme au Christ. Au centre de son commentaire sur Jean 11, 25-27, après avoir déjà apporté une première interprétation à la question posée à Marthe, Cyrille

¹³⁸⁵ CYRILLE, PUSEY II, 276.

¹³⁸⁶ CYRILLE, PUSEY II, 276-277.

revient une deuxième fois à la demande que le Christ fait à la femme pour la placer en exergue et ajouter des compléments importants à son interprétation. Avec cette nouvelle étape de son commentaire, il fait avancer encore plus loin ses lecteurs et lectrices sur le chemin de la foi et leur fait prendre conscience qu'accueillir la foi et devenir "mère" du Christ représente le début -seulement- de cette vie de foi dans laquelle Cyrille les fait entrer peu à peu en interprétant le dialogue entre Marthe et son Seigneur. Pour continuer dans la perspective de la maternité spirituelle ouverte par Cyrille, nous pourrions dire qu'avec cette réitération de la question de la foi, notre commentateur va évoquer les suites de cette maternité : La mère va mettre l'enfant au monde, le donner au monde pour que le monde aussi puisse recevoir la Vie. Cyrille développe comment Marthe, qui, dans un premier temps est née elle-même à la Vie, va, dans un deuxième temps, faire naître son frère à cette Vie.

C'est dans ce sens que Cyrille vient apporter une deuxième interprétation à la demande du Christ et à la réponse que la femme donne à son Seigneur. Le consentement de Marthe devient, pour l'évêque d'Alexandrie, un « *modèle* »¹³⁸⁷ pour la vie de foi des Églises. Cyrille a même deux fois recours au terme de « *modèle* ». La deuxième fois, il veut dire que le consentement de Marthe n'est pas seulement un modèle pour la confession de foi individuelle, mais devient même le modèle de la confession de foi "vicaire". Marthe consent non seulement à accueillir la foi pour elle-même, pour sa propre vie, mais aussi pour que d'autres soient, par elle, intégrés à la Vie. Ainsi, l'engagement personnel prend une dimension ecclésiale. Le consentement de Marthe devient un « *modèle* » pour toute l'Église de tous les temps.¹³⁸⁸ En

¹³⁸⁷ CYRILLE, PUSEY II, 276 : « *τύπος* », un concept important pour l'exégèse patristique, selon lequel l'Ancien Testament contiendrait des « *types* » ou « *figures* » (que ce soit des personnes ou des institutions) préfigurant des réalités du Nouveau Testament. Ici, pour Cyrille, c'est le dialogue entre Marthe et le Christ qui préfigure le dialogue entre le prêtre et le croyant au moment du baptême. La question du Christ et la réponse de Marthe, telles que l'Évangile de Jean les a transmises sont, dans l'interprétation de Cyrille, des modèles pour la pratique des Églises.

¹³⁸⁸ CYRILLE, PUSEY III, 119, dans son commentaire d'un autre dialogue entre le Christ et une femme, plus précisément dans son interprétation des paroles du Ressuscité à Marie de Magdala, (Jean 20, 17), utilise la même formule de « *modèle pour les Églises* » : « *ταῖς ἐκκλησίαις ὁ τύπος* ». Comme ici, dans son interprétation des paroles du Christ à Marthe, Cyrille interprète les paroles du Ressuscité à Marie de Magdala en se référant aussi à la pratique du baptême dans les Églises : « *Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père, c'est-à-dire que je ne vous ai pas encore envoyé l'Esprit Saint. D'où un modèle pour les Églises : En effet, nous écartons de la sainte table même ceux qui ont connu la divinité du Christ et ont déjà confessé la foi, c'est-à-dire ceux qui sont encore catéchumènes et n'ont pas encore été enrichis de l'Esprit Saint. En effet, il n'habite pas en ceux qui n'ont pas encore été baptisés.* » La relation que le Christ établit avec Marie de Magdala et les paroles qu'il lui adresse n'ont pas seulement de sens pour cette relation individuelle, mais pour toutes les relations qui existeront entre les croyants et le Christ au cours de l'histoire de l'Église. CYRILLE, PUSEY I, 286-287, comprend dans ce même sens la relation entre le Christ et la Samaritaine : C'est avec ce même respect et cette même qualité de pédagogue que le Christ lui-même a eus à l'égard de la femme de Samarie que les catéchètes doivent enseigner aux femmes « *la vie par la foi (...)* dans les *Églises* ». Qui sait si, avec l'intelligence et le feu de la Samaritaine, (cf. PUSEY I, 289), elles ne deviendront pas à leur tour enseignantes de cette vie de la foi ? Pour Cyrille, ces

s'engageant toujours plus sur le chemin de la foi avec le Christ, Marthe ouvre sa foi individuelle aux dimensions de l'Église dans sa plénitude.

C'est l'initiation que Marthe a reçue du Christ, « *l'exégèse* »¹³⁸⁹ qu'il a faite pour elle du « *mystère* » du salut, qui l'ont conduite à consentir à s'engager pour son frère. En mentionnant d'abord ces trois dimensions essentielles de la christologie que sont, d'abord, « *la puissance du mystère* », c'est-à-dire de l'Incarnation, puis la nature divine du Christ et, finalement, le fait qu'il soit l'une des personnes de la Trinité, l'évêque d'Alexandrie veut rappeler en fait les différentes étapes de la catéchèse qui conduisent à l'acceptation de la foi et du « *saint baptême* ». Marthe a franchi ces étapes, conduite par le Christ mystagogue. Comme les catéchumènes, elle a été initiée à tous les mystères de la foi chrétienne : Le Christ a commencé par lui révéler la force de salut de son Incarnation, mystère -ou sacrement- par excellence. Puis, il s'est présenté à elle comme étant lui-même le salut en personne, Dieu qui devient homme pour sauver l'humanité de la destruction et de la mort¹³⁹⁰ en lui communiquant ses forces de vie. Pour les catéchumènes, c'est l'étape du baptême. Les baptisés sont ensuite invités à participer toujours plus à la vie même du Dieu trinitaire.¹³⁹¹ Si Marthe peut déjà « *prêter sa voix* » à son frère qui -comme un candidat au baptême- va passer de la mort à la vie, c'est que Cyrille la considère comme déjà "baptisée", comme déjà entrée dans la vie nouvelle et ayant donc « *enraciné* » au plus profond de sa personne « *la réalité* » qu'elle confesse, « *la puissance du mystère* » du Christ. Ici aussi, il est important de rappeler que la catéchèse est infiniment plus que la transmission de connaissances plus ou moins détachées de la réalité. La catéchèse que Marthe a reçue du Seigneur devrait aussi devenir « *le modèle dans les Églises* » d'une transmission de la connaissance qui transmet la Vie : « *En effet, la connaissance est vie, puisqu'elle met au monde toute la puissance du mystère (...) et nous fait vivre auprès du Logos, lui qui est vivant et qui rend vivant.* »¹³⁹²

Tout ce qu'a vécu Marthe avec le Christ, « *auprès du Logos* », son initiation à la foi, sa naissance à la Vie, et, finalement, sa foi "vicairie", c'est tout cela qui est, pour Cyrille, « *modèle pour les Églises* » ; c'est-à-dire que les Églises doivent tendre à vivre toujours mieux leur vie de foi en conformité avec ce modèle qu'est la relation entre Marthe et le Seigneur, que ce soit dans leur pratique catéchétique, dans leur pratique baptismale ou encore dans leur

relations exemplaires entre le Christ et ces trois femmes de l'Évangile de Jean restent « *des modèles* » pour toutes les Églises de tous les temps.

¹³⁸⁹ Nous avons traduit par « *expliquer* », mais on pourrait aussi traduire par « *faire l'exégèse* » le terme grec de Cyrille décrivant le Christ « *faisant l'exégèse* » : « *Προεξηγησάμενος τοῦ κατὰ αὐτὸν μυστηρίου τὴν δύναμιν* » ; cf. PUSEY II, 276.

¹³⁹⁰ On a l'impression que, chez Cyrille, la mort rédemptrice du Christ est une des dimensions -essentielles- de son Incarnation rédemptrice. Cette impression est confirmée par bien des affirmations de Cyrille; cf. par exemple, *Deux dialogues christologiques*, 720 A, SC 97, 321 : « *Il ne serait pas devenu malédiction en souffrant pour nous la croix, s'il n'était pas devenu chair, c'est-à-dire ne s'était pas incarné et fait homme (...)* ». Dans ce sens, cf. également KOEN, L., *The Saving Passion*, 105.

¹³⁹¹ Cf. aussi CYRILLE, PUSEY III, 3.

¹³⁹² CYRILLE, PUSEY II, 669, sur Jean 17, 3.

manière d'incarner leur foi dans des actes d'amour. Dans la mesure où les membres de l'Église accueilleront le Christ comme Marthe, pour le « *mettre au monde* »¹³⁹³, ils communiqueront au monde la puissance salvifique du mystère du Christ : « *Quand donc, ô Père, ils jouiront de l'unité avec toi par moi, alors le monde connaîtra que tu m'as envoyé, c'est-à-dire que, pour contribuer à l'accomplissement de ta volonté, je suis venu dans le monde sauver ceux qui s'y étaient perdus. Alors ils connaîtront, ceux qui auront été faits participants de la grâce tant désirée, que tu les as aimés comme tu m'as aimé. En effet, la personne qui accueille dans l'unité Celui qui est comme nous et de nous -c'est-à-dire le Christ- est devenue digne de ce grand amour.* »¹³⁹⁴ N'est-ce pas la vocation même des Églises de "mettre au monde" cet amour, cette « *puissance qui délivre de la mort* »¹³⁹⁵ ?

Une « petite femme » à la mesure du Christ

Marthe, dans son cheminement avec le Christ, n'est-elle pas amenée à découvrir et à vivre toujours plus cette « *puissance du mystère* » ? Déjà, elle a accueilli le Christ « *dans l'unité* » en le recevant comme vrai Dieu et vrai homme, en accueillant la foi pleinement et non pas avec un esprit partagé. Déjà, elle est « *devenue digne de ce grand amour* »¹³⁹⁶, et déjà, elle a commencé à participer de toute son humanité à la vie nouvelle. Cyrille reprend ici, pour illustrer le cheminement de Marthe, l'image qui lui est chère de la racine et du fruit. Selon ces symboles, Marthe, déjà, a enraciné la foi dans tout son être et si bien que sa foi va pouvoir porter du fruit. C'est une nouvelle étape du cheminement qui commence : Elle va pouvoir transmettre ce qu'elle a reçu. Comme le Christ en devenant homme a donné tout ce qu'il avait -Cyrille concentre ce « *tout* » dans des termes très forts tels que « *l'amour* », « *la vie* » ou encore « *la résurrection* »-, Marthe, en devenant une « *petite femme* »¹³⁹⁷, comme le Christ s'est fait petit dans sa kénose,¹³⁹⁸ va pouvoir transmettre tout ce qu'elle a accueilli, enraciné, fait grandir en elle : sa foi au Dieu qui vient au monde dans la fragilité d'un enfant par amour pour l'humanité fragile. Le fruit de sa foi, c'est sa confession de foi, faite « *pour* » son frère, faite « *comme par amour* », à la place de son frère dans l'incapacité totale de le faire lui-même, pour qu'il en récolte « *le fruit* ». Marthe, en devenant une « *petite femme* » devient, en réalité, plus grande, car elle devient « *conforme* » au Christ dans sa kénose, dans son humilité. Elle n'est pas « *dans la démesure* »¹³⁹⁹, mais à la

¹³⁹³ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 669.

¹³⁹⁴ CYRILLE, PUSEY III, 3-4.

¹³⁹⁵ CYRILLE, PUSEY III, 4.

¹³⁹⁶ CYRILLE, PUSEY III, 4.

¹³⁹⁷ CYRILLE, PUSEY II, 276 : « *τὸ γύναιον* ».

¹³⁹⁸ Rappelons combien Philippiens 2, 1-11 est un passage capital de la christologie cyrillienne et, par conséquent, de son anthropologie !

¹³⁹⁹ CYRILLE, PUSEY II, 276, utilise le qualificatif de « *ὕβριστής* » pour définir la personne qui a un esprit partagé à l'égard de la foi; on pourrait aussi traduire ce qualificatif par "orgueilleux" ou "dépourvu d'humilité".

mesure du Christ qui s'est fait petit pour communiquer aux petits la force de sa résurrection. Marthe commence à participer, à sa mesure tout humaine, à « *la puissance du mystère* » du Dieu qui se donne lui-même pour sauver les petits et les faibles. Marthe, comme le Christ s'est donné entièrement, se donne aussi entièrement dans sa foi. Elle montre par son consentement qu'elle a une foi non pas partagée, mais une, « *enracinée dans son cœur et dans son esprit* », dans tout son être. Elle pourra donc porter du « *fruit* », puisqu'elle a accueilli de tout son être le Dieu qui s'est donné totalement.

Dans le commentaire que Cyrille fait du consentement de foi de Marthe, un petit mot revient plusieurs fois : « *pour* »¹⁴⁰⁰. C'est « *pour* » son frère mort que le Christ demande à Marthe le consentement de sa foi, c'est « *pour* » le nouveau-né encore incapable de parler que la personne qui le présente dit l'Amen, c'est « *pour* » ceux qui sont empêchés par la maladie que des personnes sont chargées de prononcer à leur place les vœux du baptême. C'est « *pour* » toute personne qui ne peut pas confesser elle-même sa foi en « *la puissance du mystère* » qui donne la vie, qu'une autre personne, « *comme par amour* », le fait à sa place, pour qu'elle puisse elle aussi, en recevant le Christ, recevoir la vie. C'est « *comme par amour* » que Marthe confesse sa foi pour son frère, car c'est la foi au Dieu qui s'est donné « *par amour* », « *pour* » l'humanité prisonnière de la mort, qu'elle confesse pour lui. Ses paroles ne sont donc pas des paroles « *lancées en l'air* », mais ce sont des paroles de vie. En lui demandant de consentir à confesser sa foi « *pour* » son frère, le Christ demande à Marthe de transmettre cette vie qu'elle a reçue, de donner corps à cette vie, pour qu'elle devienne aussi « *réalité* » pour son frère qui se trouve dans la mort.

Ce petit mot, « *pour* », résume en fait toute « *la puissance du mystère* » du salut en Christ, et il revient très souvent dans le Commentaire de Jean, chaque fois que Cyrille veut rappeler l'amour de Dieu « *pour* » tous les êtres humains, cet amour qui l'a fait s'incarner et donner sa vie « *pour* » eux. C'est ainsi, par exemple qu'il comprend les paroles du Christ en Jean 6, 52 : « *Je meurs, dit-il, pour tous, afin de tous les rendre vivants par moi-même, et j'ai fait de ma chair le prix de la délivrance de la chair de tous. En effet, elle meurt, la mort, en ma mort, et elle ressuscitera avec moi, dit-il, la nature tombée de l'être humain.* »¹⁴⁰¹ « *Pour* », à l'évidence, est un terme sotériologique dans la langue de Cyrille.¹⁴⁰² Dans son interprétation de Jean 19, 11, Cyrille précise : « *...le Fils unique s'est donné lui-même à la souffrance pour nous, et le Père a souffert l'accomplissement du mystère en lui. Le consentement et l'acceptation du Père ont été donnés, ainsi que la bonne volonté du Fils...* »¹⁴⁰³. Le Père donne donc son consentement à l'accomplissement du mystère du salut par le Fils qui se donne « *pour nous* ». Quand le Christ demande à Marthe de donner son consentement¹⁴⁰⁴ à confesser sa foi, il la prie

¹⁴⁰⁰ En grec : « *ὑπέρ* » ; cf. PUSEY II, 276.

¹⁴⁰¹ CYRILLE, PUSEY I, 518.

¹⁴⁰² Cf. KOEN, L., *The Saving Passion*, 106.

¹⁴⁰³ CYRILLE, PUSEY III, 72.

¹⁴⁰⁴ Dans les deux cas, Cyrille utilise le terme de « *συναίνεσις* » ; cf. PUSEY II, 276 et PUSEY III, 72.

en quelque sorte d'accepter le mystère du Christ qui se donne « *pour nous* », et, comme nous l'avons compris, il n'est pas possible d'accepter ce mystère sans y participer : Le mystère du salut n'est pas fait que de paroles vaines, mais il est vie. En consentant à confesser sa foi au Christ pour son frère, Marthe consent à participer au salut. Le Christ lui demande en quelque sorte de bien vouloir devenir sa partenaire dans l'accomplissement du mystère du salut. Comme les personnes qui « *comme par amour prêtent leur voix à ceux qui sont emprisonnés par la maladie* », Marthe est, elle aussi, « *choisie et investie d'une charge* ». ¹⁴⁰⁵ En interprétant dans cette perspective la demande du Christ à Marthe, l'évêque d'Alexandrie ne veut-il pas signifier que, « *dans les Églises* », il ne faudrait pas écarter les membres considérés à tort comme moins importants, puisque le Christ lui-même a pu faire appel à une « *petite femme* » pour remplir un rôle important ? ¹⁴⁰⁶

Excursus : La synergie du salut

Dans bien des passages du Commentaire de Jean, on peut retrouver les différentes dimensions de ce mystère du salut auquel le Christ vient inviter Marthe à participer. Par exemple, l'interprétation faite par Cyrille de Jean 17, 18-19 contient plusieurs des éléments de notre passage sur le consentement de Marthe. Notre interprète y développe les paroles du Christ, « *Comme tu m'as envoyé dans le monde, moi aussi je les ai envoyés dans le monde, et c'est pour eux que je me sanctifie...* », dans ce sens que le Christ « *de notre confession de foi* » est venu dans le monde par sa « *kénose* » ¹⁴⁰⁷ et qu'il rend ses apôtres -c'est-à-dire d'abord ses disciples, mais aussi les croyantes et croyants de tous les temps- « *participants de son Esprit* » ¹⁴⁰⁸ et conformes à lui-même, ¹⁴⁰⁹ pour qu'ils puissent à leur tour aller dans le monde, « *avec vaillance* » ¹⁴¹⁰. Ce passage recèle également plusieurs exemples du petit terme sotériologique « *pour* » avec lequel Cyrille veut exprimer « *l'économie* » ¹⁴¹¹ du salut. Dans la perspective de cette interprétation de l'envoi des apôtres dans le monde, on peut comprendre que Marthe aussi, comme les apôtres, participe à l'Esprit du Christ, puisque Cyrille la voit comme un modèle des fidèles qui se présentent « *pour* » et à la place des personnes qui vont recevoir l'Esprit, que ce soit à la fin de leur catéchèse ou encore lors du baptême. En effet, « *l'onction* » que les catéchumènes reçoivent lorsqu'ils ont accompli leur initiation à la foi, de même que « *l'onction* » ou « *le chrême de la perfection* » ¹⁴¹² que reçoivent les personnes

¹⁴⁰⁵ CYRILLE, PUSEY II, 276-277.

¹⁴⁰⁶ CYRILLE, PUSEY II, 276 : « (...) τὸ γύναιον ἐξαιτεῖται τὴν ἐπὶ τῇ πίστει συναίνεσιν· ἵνα πάλιν ὁ τύπος ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἰσχύσῃ. »

¹⁴⁰⁷ CYRILLE, PUSEY II, 715 et 724.

¹⁴⁰⁸ CYRILLE, PUSEY II, 722.

¹⁴⁰⁹ CYRILLE, PUSEY II, 725.

¹⁴¹⁰ CYRILLE, PUSEY II, 728. C'est le terme grec « *νεανικῶς* » qui est traduit par « *avec vaillance* », un terme que Cyrille a aussi utilisé pour caractériser Marthe, la vaillante, comme nous l'avons vu plus haut : cf. PUSEY II, 272.

¹⁴¹¹ CYRILLE utilise le même adverbe « *οἰκονομικῶς* » pour parler de l'économie du salut réalisée par le Christ (cf. PUSEY II, 725) et pour parler de la participation de Marthe au salut avec sa confession de foi (cf. PUSEY II, 277).

¹⁴¹² CYRILLE, PUSEY II, 276 : « τὸ χρίσμα τῆς τελειώσεως. » DU MANOIR DE JUAYE, H., *Dogme*, 402, comprend ainsi la théologie cyrillienne sur cette « *onction de la perfection* » : « *Le chrétien doit parvenir à la plénitude de l'âge du Christ, à la virilité spirituelle qui lui permet par l'apostolat d'engendrer spirituellement à son tour, imitant ainsi de loin non seulement le Fils mais le Père, celui qui engendre.* »

baptisées, cette onction n'est rien d'autre que le don de l'Esprit Saint¹⁴¹³ qui rend les fidèles de plus en plus « *conformes au Christ* » (pour reprendre cette expression chère à Cyrille). Marthe est le « *modèle* » des personnes qui ont accueilli le Christ dans la foi et qui consentent à partager avec lui sa kénose, à aller à sa suite, avec vaillance, dans le monde. Mais leur cheminement, comme celui de leur Maître, ne s'arrête pas à la kénose : Elles reçoivent l'onction de l'Esprit qui les rend fortes dans leur faiblesse¹⁴¹⁴, participantes de la vie divine. La chrismation fait d'elles des "christs"¹⁴¹⁵ qui, comme le Christ, avec la puissance de l'Esprit, vont pouvoir s'investir dans l'Église et dans le monde « *pour* » les autres, pour que les autres aussi puissent passer de la mort à la vie.¹⁴¹⁶

Parce qu'elle a été ointe par l'Esprit Saint, Marthe a reçu le don de sagesse, et parce qu'elle a été enseignée par le Christ, elle a compris le dessein de Dieu pour l'humanité, "l'économie du salut". C'est pourquoi elle peut s'engager pour son frère, « *avec sagesse et selon l'économie* »¹⁴¹⁷. Pour Cyrille, l'économie du salut s'accomplit dans le don que le Christ a fait, en devenant homme et en mourant sur la croix, pour sauver toute l'humanité. À la suite du Christ, toutes les personnes ointes de l'Esprit du Christ peuvent aussi se donner elles-mêmes pour coopérer au salut. Dans ce sens, il est intéressant de remarquer que le verbe grec utilisé par Cyrille pour exprimer l'engagement des chrétiens qui « *présentent* » un nouveau-né à Dieu au moment de son baptême est le même que celui qu'il utilise pour évoquer le sacrifice que fait le Christ de lui-même pour le salut. C'est ainsi qu'il interprète les paroles du Christ en Jean 17, 19 : « *C'est pour eux que je me sanctifie : Il dit 'Je me sanctifie' pour dire : je me présente moi-même et je me consacre. Ce qui est offert à Dieu en sacrifice est saint.* »¹⁴¹⁸ Dans bien d'autres passages, Cyrille montre comment, à la suite du Christ, les chrétiens participent aussi à l'économie du salut. Par exemple, il dit, d'une façon très belle et inattendue, des paroles du Christ en Jean 15, 11 (« *Je vous ai dit ces choses afin que ma joie demeure en vous et que votre joie soit parfaite* »), que la joie du Christ est de s'offrir lui-même et d'accepter de souffrir, « *selon l'économie* », pour que « *tous soient sauvés* »¹⁴¹⁹. Et notre commentateur fait dire au Christ : « *Je vous ai dit ces choses pour que ma joie soit en vous, c'est-à-dire pour que vous vouliez vous réjouir des seules choses qui font ma joie, afin que vous soyez fortifiés dans les difficultés et pleins d'espérance pour ceux qui doivent être*

¹⁴¹³ Cf. KELLY, John, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris 1968, 443 : « *Pour Cyrille d'Alexandrie, le rite (du chrême) est le symbole de notre participation au Saint-Esprit.* » Cf. encore MCDONNELL, K., MONTAGUE, G., *Baptême dans l'Esprit et initiation chrétienne - témoignages des huit premiers siècles*, Paris 1993, 246-253.

¹⁴¹⁴ Deux prières de l'Église d'Égypte du 4^e siècle, de l'*Eucologe* de Sérapion, l'une dite au moment de l'onction des catéchumènes avant le baptême, l'autre au moment de l'onction des baptisés, parlent de cette force ; cf. HAMMAN, Adalbert, G., *Prières des premiers chrétiens*, Paris 1981, 136-137.

¹⁴¹⁵ L'onction, « *χρίσμα* », (cf. PUSEY II, 276), est comprise dans l'Église ancienne comme le don de l'Esprit qui fait des croyants des oints, des "christs", et les transforme pour qu'ils deviennent toujours plus enfants du Père, semblables à l'Oint (en grec "Christos"), au Christ. Par exemple, CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, III, 1, SC 126, 120, parle ainsi de l'onction : « *Baptisés dans le Christ et ayant revêtu le Christ, vous êtes devenus conformes au Fils de Dieu. Puisque Dieu nous a prédestinés à être adoptés, il nous a aussi rendus conformes au corps de gloire du Christ. Devenus participants du Christ, c'est à juste titre que vous êtes appelés christs* (« *χριστοί* »). (...) *Vous êtes devenus des christs en recevant l'empreinte du Saint-Esprit.* » ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique*, II, 9, SC 375, 11 : « (...) *le Christ, comme il est une Source et que des fleuves d'eau vive coulent de lui, et comme il est un Pain et qu'il donne la vie, est de même (...) un Onguent dont ceux qui sont oints deviennent des christs* (...) ».

¹⁴¹⁶ CYRILLE, *In sanctum festum Palmorum*, PG 77, 1065 : « *Διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ Θεός, ὁ Θεός σου, ὅτι μορφὴν δούλου ἀνέλαβες· ἔχρισέν σε, οὐκ ἐλαίου χρίσματος, ἀλλ'ἀγίῳ Πνεύματι.* »

¹⁴¹⁷ CYRILLE, PUSEY II, 277 : « *σοφῶς δὲ ἡ Μάρθα καὶ οἰκονομικῶς* ».

¹⁴¹⁸ Cf. CYRILLE, PUSEY I, 662-663 et PUSEY II, 276 : « *προσάγω* ».

¹⁴¹⁹ CYRILLE, PUSEY II, 573.

sauvés et au salut desquels vous participez, même s'il vous arrive de souffrir pour cela. Ne vous découragez pas, mais que votre joie soit très grande, puisque par vous s'accomplit la volonté de celui qui veut que tous soient sauvés. »¹⁴²⁰ Dans ce même passage sur la joie de participer au salut, Cyrille parle d'une autre « *petite femme* »¹⁴²¹ -de la Samaritaine- qui, par son témoignage auprès de ses concitoyens, a permis à un grand nombre de personnes d'être sauvées. Marthe confessant sa foi au Christ, n'est-elle pas, elle aussi, « *pleine d'espérance* » et « *participant au salut* » de son frère,¹⁴²² en synergie avec le Christ ?

« Marthe sème la confession de la foi »

Cyrille compare Marthe à une semeuse qui sème dans la foi et l'espérance que sa semence un jour portera du fruit.¹⁴²³ Par son acte de foi, elle s'intègre dans l'histoire du salut, une histoire qui s'étend du temps des semailles au temps des moissons, du temps de l'espérance au temps de la joie. Ce que Cyrille veut dire avec cette image de la semeuse qu'est Marthe et du moissonneur que va devenir Lazare se clarifie dans la mesure où on se rappelle ce qu'il a dit plus haut lorsqu'il interprétait les paroles du Christ sur les moissonneurs en Jean 4, 35-38¹⁴²⁴ : Les moissonneurs sont les apôtres dont les paroles conduisent les humains « *à l'Église de Dieu* » et qui « *montrent comme déjà présent celui qui était attendu* »¹⁴²⁵. Mais, avant eux, les prophètes leur ont annoncé la venue du Christ et ont été les semeurs de paroles d'espérance. « *Le Sauveur aime les prophètes et il aime les apôtres ; d'une part, il n'écarte pas les apôtres du travail des prophètes ; d'autre part, il n'attribue pas uniquement aux saints apôtres toute la gloire de ceux qui seront sauvés par la foi en lui. Il unit les travaux de chacun en une synergie (...). Il affirme que les apôtres sont venus par la suite dans le champ d'activité des saints prophètes, ne permettant pas d'aliéner la gloire de ceux qui les ont précédés dans le travail et dans le temps, mais exhortant plutôt à les honorer. Qui refusera d'admettre que cet enseignement est en fait tout à fait excellent pour nous également ?* »

Pour Cyrille, même si les travaux des prophètes-semeurs et des apôtres-moissonneurs diffèrent, le Christ unit leurs efforts et intègre toutes leurs peines dans une synergie de salut. Finalement, il veut que les moissonneurs et les semeurs se réjouissent ensemble d'avoir participé, chacun en son temps, chacun à sa manière, à l'histoire du salut. Il les unit également dans la fête : « *La récompense ne manquera pas. Il rassemblera pour tous le fruit qui nourrit pour la vie éternelle. Ceux qui le recevront n'en jouiront pas seulement entre eux, mais, comme ils ont pris leur part des peines des*

¹⁴²⁰ CYRILLE, PUSEY II, 574.

¹⁴²¹ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 574 : « *τὸ γύναιον* ».

¹⁴²² CYRILLE, PUSEY I, 195, dans son commentaire sur Jean 1, 40-41, dit d'André qu'il a participé au salut (« *ἀνασώζει* ») de son frère Pierre en lui « *révélant tout le grand mystère en peu de paroles* ».

¹⁴²³ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 277.

¹⁴²⁴ Cf. CYRILLE, PUSEY I, 295-298.

¹⁴²⁵ CYRILLE, PUSEY I, 296.

prophètes et récolté ce qui avait été semé par eux, c'est ensemble avec eux qu'ils célébreront la fête. »¹⁴²⁶

Cyrille dépeint très sobrement Marthe, la semeuse. Mais, à travers cette image, on perçoit toute l'histoire du salut, ainsi qu'une femme qui y participe à sa manière. Cyrille, avec son image, sous-entend toute l'espérance des prophètes et toute la joie des moissonneurs. Il intègre Marthe dans l'histoire du salut, et, avec elle, toutes les femmes qui, un jour, ont "semé" ou "sèmeront" un acte de foi, une parole d'espérance. Il donne à son intervention en faveur de son frère une dimension prophétique.¹⁴²⁷ Dans ce sens également, Marthe devient un « *modèle* », une « *figure pour les Églises* ». Par elle « *s'est accomplie la volonté de celui qui veut que tous soient sauvés* », comme dit Cyrille dans son commentaire de Jean 15, 11.¹⁴²⁸ Par sa foi et son espérance "vicaires", elle a contribué au salut de son frère. La petite communauté de Béthanie devient une sorte de modèle pour les Églises,¹⁴²⁹ une communauté où différents charismes sont mis au service du salut de tous. Marthe, en semant sa confession de foi, n'est plus seulement un individu isolé. Son acte a une signification communautaire, sociale et ecclésiale. L'évêque d'Alexandrie fait entrevoir les dimensions ecclésiologiques et sotériologiques de l'engagement personnel d'une femme, un engagement qu'il estime valable pour toutes les Églises de tous les temps.

Cyrille, dans son Commentaire sur Jean, évoque encore deux autres "petites femmes" qui ont "semé" la foi jusqu'à faire naître à la Vie un grand nombre de personnes : Il rappelle volontiers « *la petite femme* »¹⁴³⁰ de Samarie dont les paroles ont conduit une foule de compatriotes à recevoir le salut du Christ ;¹⁴³¹ puis, dans son commentaire de Jean 20, il parlera encore d'une autre « *petite femme* »¹⁴³² à la grande foi et au grand amour¹⁴³³ pour le Christ, Marie de Magdala : C'est la foi "vicaire"¹⁴³⁴ et l'amour "vicaire"¹⁴³⁵ de Marie de Magdala qui « *libèrent tout le genre féminin* »¹⁴³⁶. « *C'est elle qui, obéissant aux paroles de notre Sauveur, annonce ce qui conduit à la vie éternelle et libère ainsi de la faute le genre des femmes.* »¹⁴³⁷ Ces trois femmes de l'Évangile, Marthe, la Samaritaine et Marie de Magdala, gardent toute leur

¹⁴²⁶ CYRILLE, PUSEY I, 297.

¹⁴²⁷ Sur le charisme de la prophétie chez Cyrille, cf. RITTER, Adolf, M., *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit*, Göttingen 1972, 179. Sur l'activité prophétique de femmes au temps de Cyrille, cf. EISEN, Ute E., *Amtsträgerinnen im frühen Christentum*, Göttingen 1996, 65-75.

¹⁴²⁸ CYRILLE, PUSEY II, 574.

¹⁴²⁹ CYRILLE, *In sanctum festum Palmorum*, PG 77, 1052 et 1072, comprend la communauté de Béthanie comme une sorte de préfiguration de l'Église : « *Hier Béthanie a fêté, aujourd'hui c'est l'Église tout entière qui se réjouit de la présence divine.* » « *Bondissons de joie avec Béthanie, ressuscitons de nos œuvres mortes avec Lazare.* »

¹⁴³⁰ CYRILLE, PUSEY II, 574, sur Jean 15, 11.

¹⁴³¹ CYRILLE, PUSEY I, 299, sur Jean 4, 41.

¹⁴³² CYRILLE, PUSEY III, 109 et 116 : « *τὸ γύναιον* ».

¹⁴³³ CYRILLE, PUSEY III, 109.

¹⁴³⁴ CYRILLE, PUSEY III, 115.

¹⁴³⁵ CYRILLE, PUSEY III, 120.

¹⁴³⁶ CYRILLE, PUSEY III, 120.

¹⁴³⁷ CYRILLE, PUSEY III, 121.

actualité pour l'évêque d'Alexandrie : Ce qu'elles ont vécu dans leur relation avec le Christ peut encore être vécu au 5^e siècle à Alexandrie, Cyrille tirant de chacune de ces relations des implications pour la vie des Églises. Le regard que Cyrille porte sur elles conduit les personnes qui liront son Commentaire à découvrir comment Dieu continue d'être toujours présent, agissant et vivant « *dans les Églises* », comment il continue d'appeler des femmes -aussi bien que des hommes- à s'engager avec lui pour transmettre sa Vie. C'est pourquoi l'évêque d'Alexandrie souhaite que les femmes -aussi bien que les hommes- reçoivent un enseignement¹⁴³⁸ qui leur permettra de prendre la parole dans les communautés chrétiennes : Cyrille insiste sur le fait que le Christ lui-même a montré l'exemple dans ce sens, en dialoguant avec ces trois femmes de l'Évangile. Tout au long de son commentaire, il met en évidence à quel point la parole des femmes est demandée par le Christ lui-même et qu'elle est nécessaire au salut.

Jean 11, 28-29 / Celle qui évangélise et celle qui aime

*« Elle alla appeler sa sœur pour qu'elle aussi prenne part à la joie de l'événement attendu, lui communiquer qu'elle allait recevoir ressuscité, contre toute espérance, celui qui était mort. En effet, elle avait entendu "ton frère ressuscitera". Mais c'est secrètement qu'elle alla annoncer la bonne nouvelle de la présence du Sauveur à sa sœur, à cause de certaines personnes, parmi les Juifs qui les entouraient, qui ne voyaient pas d'un bon œil le Christ faisant des miracles. Nous ne trouverons pas dans les évangiles que le Christ aurait dit 'appelle-moi ta sœur', mais Marthe, obligée par la nécessité inéluctable de l'événement et par le fait de sa venue, le dit comme si elle avait reçu cet ordre et cette parole. Aussitôt Marie se mit à courir vers lui, voulant aussi le rencontrer. Comment n'aurait-elle pas agi ainsi, elle qui était profondément attristée par son absence et qui était si fervente dans sa piété et dans son grand amour envers lui ? »*¹⁴³⁹

Cyrille, dans son exégèse du dialogue entre Marthe et le Christ, avait introduit ses lectrices et lecteurs dans sa théologie baptismale en leur faisant découvrir comment Marthe, investie de la responsabilité d'une marraine¹⁴⁴⁰, prêtait sa foi

¹⁴³⁸ Cyrille a exposé avec ampleur l'enseignement que le Christ a donné à Marthe, sur la base duquel il peut lui demander de déclarer sa foi. Dans son commentaire sur Jean 4, 26-28, (PUSEY I, 286-288), il avait déjà insisté sur l'importance d'intégrer pleinement les femmes à l'enseignement « *dans les Églises* », pour que, comme la Samaritaine, elles puissent partager à leur tour l'enseignement reçu.

¹⁴³⁹ CYRILLE, PUSEY II, 277.

¹⁴⁴⁰ ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, 29, 3 et 46, 5, SC 296, 268-271 et 310-313, relate que dans l'Église de Jérusalem, une semaine avant Pâques, avait lieu un office à Béthanie lors duquel était lu l'Évangile de Jean, 11, 29ss et 12, 1ss, (29, 3). C'est dans ce même temps de l'année liturgique qu'avait également lieu la confession de foi publique des catéchumènes et c'est là que la marraine avait une charge officielle : « *Lorsque les sept semaines sont passées et qu'il ne reste plus qu'une semaine pascalle, celle qu'on appelle ici la grande semaine, alors l'évêque vient le matin dans l'église majeure, au Martyrium. Dans le fond*

et sa voix à son frère mort pour que le Christ le fasse revenir à la vie. Par son exégèse des versets 28 et 29, Cyrille les fait passer à une nouvelle étape de sa théologie. Il va leur faire entrevoir, avec Marie appelée par Marthe pour qu'elle aussi puisse « *prendre part* », « *communier*¹⁴⁴¹ *à la joie* »¹⁴⁴², ce qu'on appelle sa théologie mystique. Sans faire de coupure entre ces deux moments de sa théologie, qui sont également deux étapes du cheminement de la foi et de la vie de l'Église, Cyrille, cependant, les distingue clairement. On pourrait dire que le premier moment -baptismal- correspond à la résurrection avec le Christ et le second à la vie nouvelle avec le Christ. Ici, dans son commentaire de Jean 11, 1 à 12, 8, la théologie baptismale de l'évêque d'Alexandrie trouve son expression dans la foi christocentrique de Marthe, tandis que sa théologie mystique va se manifester dans l'amour christocentrique de Marie.

Marthe, avec sa grande foi, est avant tout celle qui prépare le chemin du Seigneur pour son frère et sa sœur. Pour son frère, elle a confessé sa foi au Christ. Pour sa sœur, la "confessante" devient "évangéliste"¹⁴⁴³. Elle a une double bonne nouvelle à annoncer à sa sœur : l'espérance de la résurrection de leur frère et la venue du Sauveur.¹⁴⁴⁴ Ces deux événements ne sont pas encore accomplis que, déjà, poussée par la « *nécessité* »¹⁴⁴⁵, elle doit les communiquer à sa sœur. Par sa foi aux paroles du Christ, de même que par ses propres paroles, dans un premier temps, elle a ouvert pour son frère qui était mort le chemin de la vie et, maintenant, elle vient ouvrir à sa sœur « *qui était profondément attristée* » le chemin de la joie. En effet, si c'est sur la base de sa confession de foi que Lazare leur sera rendu vivant, c'est encore sur la base de sa foi « *contre toute espérance* » que Marie va pouvoir « *communier à la joie* ». La joie à laquelle elle veut faire participer sa sœur est peut-être autant, si ce n'est plus, la joie de « *la présence* »¹⁴⁴⁶ du Sauveur qui fait passer de la mort à la Vie que celle de retrouver vivant le frère qui était mort. Pour communiquer cette double joie à sa sœur, Marthe se fait donc

de l'abside, derrière l'autel, on place un siège pour l'évêque ; et ils viennent là un à un, les hommes avec leur parrain, les femmes avec leur marraine, réciter le symbole à l'évêque. Quand ils ont récité le symbole, l'évêque s'adresse à tous et leur dit : 'Pendant ces sept semaines, on vous a instruits de toute la loi contenue dans les Écritures, vous avez aussi entendu parler de la foi ainsi que de la résurrection de la chair (...)'. » (46, 5). Une telle tradition lors de laquelle sont célébrés simultanément les événements de Béthanie et la confession de foi des candidats au baptême a pu inspirer Cyrille pour son interprétation du rôle de Marthe.

¹⁴⁴¹ CYRILLE, PUSEY II, 277, utilise le verbe grec « *κοινωνῆσαι* » qui évoque la communion.

¹⁴⁴² CYRILLE, PUSEY II, 277.

¹⁴⁴³ CYRILLE, PUSEY II, 277, utilise le grec « *εὐηγγελίσαστο* » pour Marthe qui annonce la bonne nouvelle de la venue du Christ.

¹⁴⁴⁴ CYRILLE, PUSEY III, 297, définit l'évangile comme l'annonce de la résurrection et du salut en Christ. C'est bien cet évangile qu'annonce Marthe à Marie !

¹⁴⁴⁵ CYRILLE, PUSEY II, 277 : « (...) *χρεῖαν (...)* *χρεωστούμενον* », des termes qui rappellent les paroles de Jésus à Marthe en Luc 10, 42 !

¹⁴⁴⁶ CYRILLE, PUSEY II, 277, utilise ici deux fois le terme grec de « *παρουσία* » pour dire la « *venue* », la « *présence* » du Sauveur. Puisqu'il s'agit de la présence du Sauveur qui ressuscite et puisque Cyrille lit ces versets dans une perspective résolument ecclésiologique, on peut se demander si le terme de « *parousie* » n'est pas à comprendre également dans son sens le plus fort comme la présence du Ressuscité dans la communauté.

“évangéliste”, partageant avec d’autres femmes de l’Évangile ce charisme : Cyrille, en effet, l’a discerné également chez la femme de Samarie qui court annoncer à ses concitoyens ce qu’elle a entendu du Sauveur,¹⁴⁴⁷ ainsi que chez Marie de Magdala et les autres femmes chargées de transmettre en premier la bonne nouvelle de « *la résurrection du Sauveur aux saints disciples* ». ¹⁴⁴⁸

Le charisme de Marthe est un charisme de la parole.¹⁴⁴⁹ Les paroles de Marthe sont porteuses de vie et de joie pour la communauté de Béthanie. Ce ne sont pas des paroles « *en l’air* »¹⁴⁵⁰, mais des paroles créatrices qui répondent aux attentes les plus profondes de ses proches, des paroles qui s’incarnent dans la réalité humaine et portent du fruit, pour reprendre des expressions typiquement cyrilliennes. Son écoute du Christ et sa relation avec lui ont fait de Marthe une “confessante” et une “évangéliste” qui communique, par les fortes paroles de sa confession de foi et de sa bonne nouvelle, la vie du Sauveur à son frère et la présence du Sauveur à sa sœur. Pour Cyrille, le salut en Christ ne demande qu’à atteindre l’humanité tout entière. Encore faut-il des personnes qui éprouvent l’absolue nécessité de transmettre cette vie en plénitude, et cette joie, à leurs frères et sœurs, comme Marthe, pour que l’humanité y « *prenne part* ».

La rencontre de Marthe avec le Christ, comme celle de la Samaritaine ou de Marie de Magdala, prépare donc le chemin à d’autres rencontres entre des personnes humaines et le Seigneur. Ces “petites femmes” comme les appelle Cyrille, comme s’il voulait rappeler la “kénose” de l’incarnation de la parole, ont chacune un rôle clef à jouer, mais un rôle caché, presque invisible, qu’on a de la peine à reconnaître : C’est « *secrètement* » que Marthe appelle sa sœur... Mais ce qu’elle fait, très discrètement, a une importance capitale : Si on traduisait le texte de Cyrille en restant très proche du grec, on pourrait dire que c’est la communion et l’évangile¹⁴⁵¹ que Marthe apporte à sa sœur en lui communiquant l’espérance de la résurrection et la bonne nouvelle de la présence du Sauveur. La foi en la résurrection a fait de Marthe une femme audacieuse, affranchie, qui ne se tait pas si son silence n’aide pas l’évangile de la joie à se propager. Si elle ne peut pas l’annoncer “officiellement”, « *pour ne pas indisposer certaines personnes* », elle le fera « *secrètement* », car elle est dans « *la nécessité* » d’annoncer la résurrection et la venue du Seigneur à sa sœur. Ces bonnes nouvelles sont si importantes qu’elle ne peut pas ne pas les communiquer. Comment pourrait-elle taire cet “évangile” qu’elle a « *entendu* » du Seigneur ? C’est comme « *un ordre* » qu’elle a reçu. Elle ne peut pas faire autrement que de dire à son tour, pour les autres, les paroles porteuses d’espérance du Seigneur.

¹⁴⁴⁷ Cf. CYRILLE, PUSEY I, 288 sur Jean 4, 28.

¹⁴⁴⁸ Cf. CYRILLE, PUSEY III, 121 sur Jean 20, 17 : « (...) τῶν μεγάλων ἀγαθῶν κελεύει γενέσθαι πρωτάγγελον, καὶ τὴν πρὸς τὸ ἄνω βάδιον εὐαγγελίζεσθαι τοῖς μαθηταῖς· (...) αἱ τὴν τοῦ Σωτῆρος ἀνάστασιν τοῖς ἀγίοις εὐηγγελίζοντο μαθηταῖς ».

¹⁴⁴⁹ Cf. à ce sujet RITTER, A., M., *Charisma*, 173-179.

¹⁴⁵⁰ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 276.

¹⁴⁵¹ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 277 : « (...) πρὸς τὸ καὶ αὐτὴν κοινωνῆσαι (...) τὴν τοῦ Σωτῆρος παρουσίαν τῇ ἀδελφῇ αὐτῆς εὐηγγελίσασα ».

Bien que « *les évangiles* » ne rapportent pas que le Christ ait dit à Marthe d'appeler sa sœur, comme le relève Cyrille, notre exégète laisse entrevoir un profond respect à l'égard de l'initiative prise par cette femme qui fait acte d'autorité et de liberté en convoquant Marie auprès du Seigneur, « *comme si elle en avait reçu* » la mission. Il ressort de cette interprétation de Cyrille une sorte d'invitation faite aux fidèles d'être audacieux et créatifs pour attirer leurs frères et sœurs vers le Christ. Et ce n'est pas parce que Marthe est une femme qu'elle devrait être empêchée d'annoncer l'évangile, même sans un ordre exprès du Seigneur !

Dans la petite communauté de Béthanie telle que la comprend Cyrille, Marthe est donc celle qui est toute au service de l'évangile et de la propagation du salut. Après avoir interprété la confession de foi de Marthe comme un « *modèle pour les Églises* » dans leur pratique baptismale, Cyrille continue de comprendre Marthe dans la perspective de la vie de l'Église, et la petite communauté de Béthanie comme un modèle ecclésiologique. En effet, après le baptême, voici l'annonce de l'« *évangile* », de la « *venue* » et de la « *présence* » du Christ au milieu des siens et la « *communion à la joie* ». Chez Cyrille, la petite communauté de Béthanie représente une source d'inspiration toujours à nouveau actuelle pour la liturgie, la foi et la vie des Églises.

Avant Cyrille, Origène avait déjà perçu et souligné l'actualité des différentes personnes de la communauté de Béthanie. Dans son *Commentaire sur Jean*, il constate : « *Il faut savoir qu'il y a aujourd'hui encore des Lazares, tombés malades et décédés, (...) demeurés au tombeau et au pays des morts (...)* ».¹⁴⁵² Dans l'Église d'Égypte, l'évangile de la présence vivifiante du Sauveur proclamé par les sœurs de ces "Lazares" continuait à être ressenti comme une nécessité. À la suite d'Origène, Cyrille commente les événements et les personnes de Béthanie comme étant toujours de la plus grande actualité pour les communautés ecclésiales. Il est conscient que le témoignage des "Marthes" qui annoncent la bonne nouvelle de la venue du Sauveur à l'humanité endeillée et assoiffée de sa présence, doit se poursuivre. À notre époque et pour notre monde, la conviction de l'évêque d'Alexandrie n'a rien perdu de son actualité. Pour prolonger l'idée d'Origène et celle de Cyrille, et les actualiser pour notre temps, on pourrait dire que notre Église et notre société continuent à avoir besoin de personnes qui croient pour elles, et qui, « *contre toute espérance* », leur annoncent « *la bonne nouvelle de la venue du Sauveur* » au milieu d'elles. Dans ce sens, l'interprétation que Cyrille donne de Marthe résonne à nos oreilles comme un défi, comme un appel urgent à nos Églises qui se trouvent, comme Marthe, dans « *la nécessité inéluctable* » de dire à l'humanité que le Sauveur vient lui apporter la vie et la sortir de sa tristesse.

Avec ce que propose Cyrille au sujet de ces "Marthes", de ces "petites femmes" appelées à "incarner" le Christ et à le donner au monde à chaque époque de la vie de l'Église, nous touchons à une des intuitions les plus profondes de notre commentateur, ce qu'on a appelé « *l'incarnation*

¹⁴⁵² ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean*, XXVIII, 54, SC 385, 86.

collective ». ¹⁴⁵³ Cyrille, en effet, ne sépare jamais l'Incarnation du Christ en tant qu'événement historique de son « *incarnation collective* » dans l'Église. Pour lui, il y a donc une unité intrinsèque entre le Christ qui s'est incarné dans l'histoire de l'humanité en Marie, la "Theotokos", et le Christ qui continue de "s'incarner" en chaque membre de l'Église. ¹⁴⁵⁴ *Mutatis mutandis*, on retrouve également cette unité entre la Marthe de l'Évangile et les "Marthes" qui lui ont succédé dans la vie de l'Église. Dans ce sens, à la suite de Marthe, les membres de toutes les Églises de tous les temps peuvent aussi, à leur tour, rendre le Christ présent à leurs frères et sœurs, en quelque sorte, "mettre au monde" le Christ.

Cyrille attribue à Marthe non seulement un rôle "universel" et actuel, mais encore un rôle de médiation, un rôle charnière, puisqu'elle est celle qui fait accéder son frère et sa sœur au Christ. Par elle, son frère accède au baptême - au mystère de la résurrection- et sa sœur au mystère de « **la présence du Sauveur** ». Dans son *Commentaire sur Jean*, Cyrille parle encore d'un autre croyant qui, lui aussi, avant Marthe, a préparé les chemins du Seigneur. L'interprétation que donne Cyrille des paroles de Jean-Baptiste en Jean 3, 29, « *Celui qui a l'épouse est l'époux* », peut nous aider à mieux discerner qui était Marthe pour notre exégète. En effet, les paroles qu'il met dans la bouche du Précurseur pourraient tout aussi bien être attribuées à Marthe telle qu'il vient de la présenter : « **Non seulement j'ai annoncé comment viendrait le Christ, mais j'ai aussi pu le voir déjà présent et accueillir sa voix dans mes oreilles. Quant à vous, sages disciples, vous voyez l'humanité, l'épouse du Christ, accourir vers lui, et vous contemplez comment la nature, qui avait été délaissée et arrachée à son amour pour lui, accède à la familiarité spirituelle par le saint baptême.** » ¹⁴⁵⁵ Comme le Baptiste, Marthe a entendu le Christ, elle l'a vu déjà présent et a annoncé sa venue. Grâce à elle, Lazare et Marie, chacun à sa manière, accèdent à une « **familiarité spirituelle** » avec le Christ. Cyrille poursuit son interprétation de Jean 3, 29 en précisant que Jean-Baptiste, l'ami de l'époux, se réjouit d'avoir été au service du « **mariage spirituel** » ¹⁴⁵⁶ entre le Christ et l'humanité. Il est difficile de ne pas retrouver des caractéristiques de Marthe dans ce service accompli par Jean-Baptiste qui prépare la rencontre entre le Christ et l'humanité, comme on ne peut pas non plus ne pas entrevoir Marie dans cette humanité « **courant vers le Christ** ». ¹⁴⁵⁷ Dans son exégèse de Jean 3, 29, pour évoquer l'amour de l'épouse envers le Christ, Cyrille cite encore le Cantique des cantiques 1, 7 : « *Dis-moi, toi que mon cœur aime...* ».

¹⁴⁵³ Cf. par exemple DU MANOIR DE JUAYE, *Dogme*, 435-437.

¹⁴⁵⁴ On retrouve cette pensée chez d'autres Pères, par exemple chez Grégoire de Nysse qui affirme : « *Ce qui s'est réalisé corporellement en Marie (...) a lieu de manière analogue en toute âme purifiée. Le Seigneur ne vient pas corporellement, (...), mais il habite spirituellement (...). Ainsi Jésus enfant naît en chacun de nous.* » GRÉGOIRE DE NYSSE, *De la virginité*, PG 46, 324 et 838.

¹⁴⁵⁵ CYRILLE, PUSEY I, 237.

¹⁴⁵⁶ CYRILLE, PUSEY I, 237.

¹⁴⁵⁷ Cf. CYRILLE, PUSEY I, 237 (pour Jean 3, 29) et PUSEY II, 277 (pour Jean 11, 29).

« Marie se mit à courir vers lui »

Cyrille, dans son exégèse de Jean 11, 28, dépeint une Marthe qui, à l'instar de Jean-Baptiste, est dédiée au service de la réunion entre le Christ et les personnes qui l'aiment. Elle est toute à la joie de cette rencontre qu'elle prépare. C'est là son charisme spécifique. Quant à l'interprétation cyrillienne de Marie courant vers le Christ dans son grand désir de le rencontrer, elle est toute inspirée par l'épouse du Cantique des cantiques, un texte biblique auquel Cyrille se réfère fidèlement pour évoquer l'amour qui unit l'être humain à Dieu¹⁴⁵⁸. En mentionnant ici, dans son interprétation de Jean 11, 29, « **la présence du Sauveur** », « **sa venue** » qui comblent de joie celle qui l'aime, son absence qui l'attriste, la volonté de le retrouver, la course vers celui qu'elle aime, Cyrille reprend intentionnellement des motifs essentiels du Cantique.¹⁴⁵⁹ Si on se rappelle que Cyrille, de concert avec la majorité des Pères¹⁴⁶⁰, a interprété ce livre comme le chant de l'amour qui unit Dieu et l'humanité -ou encore le Christ et l'Église-, Marie « **profondément attristée par son absence** », Marie « **courant vers lui** », « **dans son grand amour envers lui** », devient pour notre interprète une sorte de symbole de la communauté humaine -ou ecclésiale- dans l'attente fervente de la venue du Christ.¹⁴⁶¹ Origène, autre grand exégète alexandrin, identifie spontanément Marie de Béthanie à l'Épouse du Cantique : Comme elle, Marie aussi s'élanche vers l'Époux, comme elle aussi, Marie répandra le parfum, « **oindra l'Époux** »¹⁴⁶². Elle personnifie ce « **grand amour envers lui** » qui est celui de tout humain recherchant cette présence qui, seule, le rendra heureux.¹⁴⁶³ L'amour qu'éprouve Marie pour le Christ continue à

¹⁴⁵⁸ HIPPOLYTE DE ROME, dans son *Commentaire du Cantique des cantiques*, se référerait déjà à Marthe et à Marie dans leur relation avec le Christ pour interpréter différents motifs du Cantique comme la recherche de l'aimé (XXIV, 2) ou la rencontre de l'aimé (XXV, 1) ; cf. JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles*, 17.

¹⁴⁵⁹ MELONI, Pietro, dans le *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien* I, 411, note que Cyrille est « *parmi les écrivains qui ont aimé le Cantique des cantiques sans le commenter en continu* ». En accord avec l'interprétation patristique typologique, Cyrille cite volontiers le Cantique pour évoquer la relation entre le Christ et l'Église ou ce qu'il appelle le mariage mystique de Dieu avec l'humanité.

¹⁴⁶⁰ Cf. par exemple ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique*, 1, 4, pour lequel l'Époux du Cantique symbolise le Christ, et l'Épouse l'Église ou encore l'âme humaine. Théodore de Mopsueste est le seul parmi les Pères à avoir une interprétation littérale du Cantique.

¹⁴⁶¹ CYRILLE, *De Trinitate*, III, PG 75, 856, (*Dialogues sur la Trinité*, III, 502 b, SC 237, 130), identifie la fiancée du Cantique à l'Église des nations qui reçoit la bonne odeur du Christ : « **L'Église des nations personnifiée sous les traits de la fiancée lui dit : 'Ton nom est une huile qui s'épanche, c'est pourquoi les jeunes filles t'aiment'** ». Nous verrons plus loin, dans l'interprétation de Jean 12, 1-8, comment la bonne odeur de l'onction suggère à notre interprète un rapprochement entre Marie et cette même Église des nations.

¹⁴⁶² Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique*, II, 9, 1-14, SC 375, 436-443.

¹⁴⁶³ Cyrille, ici, rappelle la tradition exégétique d'Alexandrie ; cf. par exemple ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique*, II, 1, 37, SC 375, 283 : « *Heureuses donc les femmes de Salomon, sans nul doute les âmes qui ont part au Verbe de Dieu et à sa paix. Heureux ses ministres qui se tiennent toujours en sa présence (1 Rois, 10, 8) : non pas ceux qui parfois se tiennent et parfois ne se tiennent pas, mais ceux qui se tiennent toujours et sans cesse en présence du Verbe de Dieu sont véritablement heureux. Telle était encore cette Marie qui était assise aux pieds de Jésus à l'écouter, à qui le Seigneur lui-même rend témoignage,*

s'incarner, à s'actualiser dans toutes les "Maries" de l'histoire de l'amour entre Dieu et les êtres humains. Avec une telle interprétation de Marie, Cyrille aimerait susciter un vaste élan d'amour envers le Christ.¹⁴⁶⁴ En voyant en Marie la femme du Cantique comprise comme l'épouse du Christ, l'évêque d'Alexandrie y discerne également la communauté ecclésiale « *voulant aussi le rencontrer* », une communauté qu'il souhaite, comme Marie, « *fervente dans sa piété et dans son grand amour envers lui* ». Il semble vouloir communiquer à ses lectrices et lecteurs, à sa communauté, la joie de la présence du Christ qui vient aussi à leur rencontre.¹⁴⁶⁵ Il voudrait leur faire comprendre ce qu'est cet amour de Marie et les inviter à en vivre à leur tour. Il situe Marie dans la vaste perspective de sa théologie mystique.

Excursus : La théologie mystique de Cyrille

À partir de quelques phrases disséminées dans le Commentaire sur Jean, essayons de pénétrer dans la théologie mystique de notre auteur : Selon Cyrille, c'est la connaissance et la foi qui ouvrent à l'amour pour le Christ. Si les disciples, c'est-à-dire les premières personnes qui ont cru au Christ, ont pu aimer le Fils, c'est parce qu'ils ont cru qu'il venait du Père¹⁴⁶⁶. Dans son amour pour l'humanité, le Fils ne cesse pas de révéler qui il est. Il fait connaître aux personnes qui l'aiment, par l'illumination de l'Esprit, la puissance et le sens de son mystère¹⁴⁶⁷ : Il est venu sur terre, envoyé par son Père, pour sauver la terre en péril¹⁴⁶⁸. Comme les premiers disciples, les croyantes et croyants qui leur succèdent, laissés à eux-mêmes, ne pourraient pas comprendre cela, mais, « *illuminés par l'Esprit, ils ont l'intuition de la vérité des mystères du Fils et, ainsi, ils peuvent comprendre le Père* ». ¹⁴⁶⁹ Dans la mesure où ils pénètrent plus avant dans ces mystères, ils comprendront mieux l'amour du Dieu trine pour le monde et leur amour pour le Fils grandira. Le Père aime les humains qui aiment le Fils. Son amour se manifeste dans la grâce¹⁴⁷⁰, dans « *la familiarité spirituelle* »¹⁴⁷¹ qui fait d'eux ses enfants adoptifs, semblables à son Fils. Il les aime d'un amour parfait, semblable à l'amour qu'il a pour son Fils. « *Il a appelé dieux ceux qui sont de la terre* ». ¹⁴⁷² Croyantes et croyants se découvrent tout enveloppés de l'amour du Dieu trinitaire.

disant à Marthe : 'Marie a choisi la meilleure part, elle ne lui sera pas enlevée'. (Luc 10, 39-42) ».

¹⁴⁶⁴ Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique*, I, 4, 4-6, SC 375, 222-225.

¹⁴⁶⁵ ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, 29, 2-6, SC 296, 269-271, atteste que la rencontre entre Marie et le Christ était très importante pour la vie de foi et la liturgie des fidèles chrétiens à la fin du 4^e siècle. Il est frappant de constater qu'Égérie, dans son récit de sa visite à Béthanie, met tout l'accent sur la rencontre entre Marie et le Christ, sans rien dire de la résurrection de Lazare (29, 4, SC 296, 269) : « *En allant de Jérusalem au Lazarium, peut-être à cinq cent pas de cet endroit, il y a une église sur la route, à l'endroit où Marie, sœur de Lazare, vint à la rencontre du Seigneur. Quand l'évêque y arrive, tous les moines viennent à sa rencontre et le peuple entre là. On dit une hymne et une antienne, puis on lit ce passage de l'évangile où la sœur de Lazare vient à la rencontre du Seigneur.* »

¹⁴⁶⁶ CYRILLE, PUSEY II, 650, sur Jean 16, 26-27.

¹⁴⁶⁷ CYRILLE, PUSEY III, 13, sur Jean 17, 26.

¹⁴⁶⁸ CYRILLE, PUSEY III, 12, sur Jean 17, 25.

¹⁴⁶⁹ CYRILLE, PUSEY III, 12, sur Jean 17, 26.

¹⁴⁷⁰ CYRILLE, PUSEY II, 650, sur Jean 16, 26-27.

¹⁴⁷¹ CYRILLE, PUSEY III, 13, sur Jean 17, 26.

¹⁴⁷² CYRILLE, PUSEY III, 14, sur Jean 17, 26.

L'amour du Fils pour « *ceux qui sont de la terre* » se manifeste dans le don de sa vie. Sans lui qui s'est donné totalement pour sauver l'humanité, « *nous serions encore morts, esclaves du diable, stupides et aveugles, privés de tout bien (...), sans espérance dans le monde...* »¹⁴⁷³. Par ce don de soi total, il nous rend « *trois fois heureux* »¹⁴⁷⁴. Il nous fait connaître la mesure et la puissance de son amour : un amour tel qu'il nous rend capables de sauver ceux que nous aimons, un amour tel qu'il n'en existe pas de plus grand. En effet, cet amour du Sauveur pour nous suscite en nous l'amour pour lui, ainsi que le courage d'aimer de ce même amour. Il nous libère de la peur des souffrances, des combats et même de la mort physique, pour aller jusqu'à donner notre vie pour ceux que nous aimons.¹⁴⁷⁵ C'est Dieu lui-même qui verse en nous cette force d'aimer, car de nous-mêmes nous n'en serions pas capables.¹⁴⁷⁶ La présence du Christ nous aide à vivre ce don de soi total. « *Le motif de fierté de l'amour, c'est le visage et l'image en nous du Christ Sauveur* ».¹⁴⁷⁷ La mesure de l'amour est donc d'aimer sans mesure et le motif de l'amour est d'aimer le Christ qui nous a aimés « *plus que lui-même* »¹⁴⁷⁸ pour nous sauver. Pour sauver nos frères et nos sœurs, nous ne mesurerons pas non plus notre amour et nous suivrons les traces de la beauté de l'amour du Sauveur.¹⁴⁷⁹ « *Il semble que notre Seigneur se propose à nous comme un modèle* »¹⁴⁸⁰. L'aimer, c'est aimer comme il nous aime. L'amour pour le Christ conduit donc nécessairement à l'amour pour ceux qu'il aime. Paître les brebis du Christ, donner -comme lui- sa vie pour elles, c'est aimer le Christ.¹⁴⁸¹ L'amour envers Dieu et l'amour réciproque entre frères et sœurs du Christ¹⁴⁸² sont indissolublement liés¹⁴⁸³. Mais il est évident qu'un tel amour, surnaturel, ne peut être vécu que dans la mesure où nous sommes unis au Christ ; nous ne pourrions aimer comme lui que dans la mesure où nous serons avec lui dans une relation d'amour que rien ne peut détruire. Cet amour pour Dieu et pour les autres est un amour en Dieu. Plus une personne sera dans la familiarité avec le Christ, plus son amour portera du fruit pour le monde.¹⁴⁸⁴ Chez Cyrille, la mystique non seulement précède l'éthique, mais elle est la condition sine qua non de l'éthique !

Voilà le grand contexte dans lequel il faut situer l'amour de Marie envers le Christ. Marie, avec les autres disciples, compte parmi les premières personnes à avoir vécu ce que Cyrille appelle « *le nouvel amour* »¹⁴⁸⁵. Dans son Commentaire sur Jean, il propose toujours l'amour de ces personnes de l'Évangile comme modèle pour celles et ceux qui vont leur succéder sur les traces de l'amour du Christ au cours de la vie de l'Église. En utilisant systématiquement, dans son Commentaire, le « *nous* », la première personne du pluriel, il s'identifie -et avec lui les fidèles de tous les temps- à Marie et à ces premiers disciples qui « *nous* » précèdent en quelque sorte sur ce chemin. Il fait de leur amour une source d'inspiration sans cesse actuelle pour les personnes qui recherchent le Christ. Aussi, ce qu'il écrit au sujet de l'amour pour le Christ -que ce soit l'amour de Marie ou des autres disciples-, ne demande qu'à être réactualisé et vécu dans la vie de la communauté qui lira son Commentaire. Si Marthe est comprise par Cyrille comme un modèle de foi pour la vie des Églises, Marie, pour sa part, incarne ce nouvel amour que toute personne est appelée à vivre dans sa relation avec le Christ.

¹⁴⁷³ CYRILLE, PUSEY II, 577, sur Jean 15, 12-13.

¹⁴⁷⁴ CYRILLE, PUSEY II, 577 : « *τρισμακαρίους* ».

¹⁴⁷⁵ CYRILLE, PUSEY II, 575, sur Jean 15, 12-13.

¹⁴⁷⁶ CYRILLE, PUSEY II, 389, sur Jean 13, 35.

¹⁴⁷⁷ CYRILLE, PUSEY II, 391, sur Jean 13, 35.

¹⁴⁷⁸ CYRILLE, PUSEY II, 386, sur Jean 13, 34.

¹⁴⁷⁹ CYRILLE, PUSEY II, 386-387, sur Jean 13, 34.

¹⁴⁸⁰ CYRILLE, PUSEY II, 568, sur Jean 15, 9-10.

¹⁴⁸¹ CYRILLE, PUSEY II, 576, sur Jean 15, 12-13.

¹⁴⁸² Pour exprimer la réciprocité de cet amour entre les frères et sœurs du Christ, Cyrille utilise le terme grec de « *φιλαλληλία* ». Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY II, 389.

¹⁴⁸³ CYRILLE, PUSEY II, 385, sur Jean 13, 34.

¹⁴⁸⁴ CYRILLE, PUSEY II, 389-391, sur Jean 13, 35.

¹⁴⁸⁵ Pour Cyrille, l'amour du Christ pour l'humanité et, par conséquent, l'amour pour le Christ et l'humanité, est un « *nouvel amour* », puisque c'est le Christ le premier qui l'a incarné et vécu en aimant l'autre plus que lui-même et en donnant sa vie pour la personne aimée. C'est la kénose qui fait de cet amour un amour absolument nouveau, un amour pour la première fois plus fort que la mort; cf. CYRILLE, PUSEY II, 384-386, sur Jean 13, 34.

Bien que les personnes de la petite communauté de Béthanie gardent toute leur actualité, elles ne sont cependant pas seulement symboliques. Avant d'être des symboles de la communauté vivant sa foi et son amour pour le Christ, elles sont des personnes humaines, incarnées, avec leurs faiblesses et leurs limites, mais aussi avec leurs charismes propres, qui vont se déployer dans leur relation personnelle avec le Christ.¹⁴⁸⁶ Dans la mesure où elles entrent dans une relation d'amour avec lui, elles entrent aussi dans la communauté de l'amour réciproque où chaque personne a la même valeur, une valeur infinie puisque c'est pour toutes ces personnes que le Christ a donné sa vie. Chez Cyrille, il y a donc une simultanéité de l'amour chrétien qui lui permet d'identifier à Marthe et à Marie les chrétiens de tous les temps. C'est aussi grâce à cette vision d'une humanité une dans sa relation d'amour avec le Christ que Cyrille ne fait aucune différence entre l'homme et la femme. Tout au long de son Commentaire, il n'aura de cesse de mettre en lumière comment tel homme ou telle femme, dans sa foi et dans son amour pour le Sauveur, devient une personne extraordinaire en laquelle rayonne « *le visage et l'image du Christ Sauveur* »¹⁴⁸⁷.

Avec la foi communicative de Marthe, avec le grand amour de Marie, nous avons pu commencer à entrer un peu dans la théologie mystique de notre auteur. Ces deux femmes nous ont fait découvrir comment l'amour personnel pour le Christ est immédiatement aussi un amour de communion, un amour qui n'exclut personne, mais où toute l'humanité devient une, dans sa course vers celui qu'elle aime. L'interprétation de Cyrille nous fait voir comment ces deux personnes incarnent, chacune par ce qu'elle est, la foi et l'amour pour le Christ, même si notre auteur est très sobre en ce qui concerne l'amour de Marie. Un théologien de notre époque explique ainsi cette grande sobriété : « *Une réflexion trop prolongée paralysait l'élan spirituel, freinerait ce mouvement ascensionnel vers l'union qui se prépare par la pistis, la gnôsis Christou, la sophia. Cette sagesse est une folie et un scandale pour le monde puisqu'elle est inséparable de l'abnégation universelle et de la Croix, puisque l'agapè qui l'accompagne et s'identifie avec elle est un don de soi total au Christ total. Car, -et c'est encore une idée soulignée avec complaisance par l'évêque d'Alexandrie-, la charité est comme un double amour qui n'en fait qu'un.* »¹⁴⁸⁸ Dans l'interprétation de Cyrille, les deux femmes de l'Évangile de Jean précèdent les personnes de toute l'histoire de l'Église qui s'engageront aussi dans « *ce mouvement ascensionnel* ».

Jean 11, 30-31 / Les répercussions de l'amour

« Les Juifs qui étaient avec elle, s'imaginant qu'elle courait au tombeau pour se désoler, la suivent ; ils le font, poussés par Dieu, afin qu'ils viennent aussi assister au miracle, même involontairement. En effet, si cela n'était pas arrivé selon l'économie de Dieu, l'Évangéliste ne l'aurait pas rappelé, comme il n'aurait pas non plus précisé les motifs de chaque événement, s'il n'était pas en toute chose préoccupé avant tout par la vérité. Il mentionne donc le motif pour lequel tant de personnes coururent au tombeau, s'y trouvèrent pour être témoins du miracle et le raconter à d'autres. »¹⁴⁸⁹

Marie est encore en train de courir vers le Christ que déjà Cyrille remarque les conséquences de sa course ! Il voit immédiatement les répercussions que va avoir sur ceux qui l'entourent l'amour de Marie pour le Seigneur ! La course de Marie à la rencontre de celui qu'elle aime, comme la confession de Marthe

¹⁴⁸⁶ Cf. CYRILLE, PUSEY I, 148, sur Jean 1, 16.

¹⁴⁸⁷ CYRILLE, PUSEY II, 391.

¹⁴⁸⁸ DU MANOIR DE JUAYE, H., *Dogme*, 437.

¹⁴⁸⁹ CYRILLE, PUSEY II, 278.

à celui en qui elle croit, sont tout de suite intégrées dans ce que Cyrille appelle « *l'économie de Dieu* », voulant signifier ainsi que leur relation avec le Christ porte automatiquement du fruit pour le salut du monde. Ici, la course de Marie vers le Christ aura pour effet de transformer le regard de « *beaucoup de personnes* »¹⁴⁹⁰. Les Juifs qui entouraient Marie s'imaginent qu'elle court au tombeau pour y déchirer ses vêtements, se lacérer le corps ou encore s'arracher les cheveux dans sa douleur.¹⁴⁹¹ Ils percevaient la situation comme étant très sombre et sans aucune espérance. Mais, « *selon l'économie de Dieu* », ces nombreuses personnes vont voir l'amour de Dieu se manifester pour l'humanité, la vie sortir de la mort. Et, participant « *même involontairement* » à cette économie de salut, ils vont aller propager cette bonne nouvelle en la « *racontant à d'autres* ». Il a suffi qu'une seule personne se mette à courir, dans son amour pour le Christ, pour qu'un nombre incalculable d'autres personnes découvrent une autre réalité, non plus la réalité de la mort et du désespoir, mais celle de la vie et de l'espérance. C'est tout cela que Cyrille appelle -d'un terme technique- « *l'économie de Dieu* » : Une seule personne humaine, dans toute sa pauvreté¹⁴⁹², suffit à Dieu pour accomplir son économie ; cette économie est celle de l'Incarnation¹⁴⁹³ qui fait entrer le salut dans le monde de la manière la plus humble qui soit. L'idée de kénose par laquelle est sauvée l'humanité est sous-jacente à l'interprétation que donne Cyrille de l'agir de Marthe, de Marie et des personnes qui les entourent : Une femme mue par un grand amour pour le Christ court à sa rencontre et c'est assez pour que le salut vienne à la rencontre d'un grand nombre de personnes qui pourront voir de leurs yeux la puissance de l'amour du Christ pour l'être humain réduit à l'impuissance.

Immédiatement après avoir mentionné l'amour de Marie pour le Christ, Cyrille donne un exemple concret des "fruits" que peut susciter un tel amour. En fait, cet amour consiste à demeurer en Christ. Toute personne qui demeure en Christ accomplit de grandes choses, affirme Cyrille dans son commentaire sur Jean 15, 9-10.¹⁴⁹⁴ Puis, dans son interprétation de Jean 15, 16-17, il précisera : « *N'accomplissons-nous pas la plus grande des œuvres d'amour quand nous donnons (l'occasion) à ceux qui sont encore incroyants et errants d'être choisis et appelés à l'obéissance de Dieu ?* »¹⁴⁹⁵ En courant vers le Christ, Marie - à son insu vraisemblablement- a accompli « *la plus grande des œuvres d'amour* ». « *L'économie divine* » entreprise par le Christ dans sa kénose se réalise également par une femme toute humble et profondément unie au Christ. Dans l'interprétation de Cyrille, le genre féminin participe pleinement à l'œuvre de salut. On y lit en filigrane l'unité profonde entre le Christ et la femme, entre le divin et l'humain, source du salut. Elle laisse transparaître aussi comment Cyrille ne sépare jamais l'amour pour Dieu

¹⁴⁹⁰ CYRILLE, PUSEY II, 278, utilise le terme « *πολλοί* ».

¹⁴⁹¹ CYRILLE, PUSEY II, 278, pour mieux signifier à quel point les Juifs se méprennent sur les intentions de Marie, emploie l'expression « *τὸ ἑαυτὴν σπαράξαι* », qui correspond à « *se déchirer elle-même* ».

¹⁴⁹² Cf. à ce sujet CYRILLE, PUSEY II, 568, sur Jean 15, 9-10.

¹⁴⁹³ Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY II, 568 : « *l'économie de la chair* ».

¹⁴⁹⁴ CYRILLE, PUSEY II, 571.

¹⁴⁹⁵ CYRILLE, PUSEY II, 584.

de l'amour pour le monde, ou encore la mystique de l'éthique. Ces deux amours ne sont qu'un seul amour.

Jean 11, 32 / Comment Dieu rejoint la femme

« Marie dit que la mort de son frère est arrivée prématurément, parce que le Seigneur était absent. Elle remarque qu'il s'est attardé à la maison et que le temps de le guérir est passé. Il ressort de cela qu'elle lui parle comme à Dieu, même si elle ne s'est pas exprimée avec exactitude, supposant qu'il n'était pas présent si, physiquement, il était absent. Étant plus exacte et plus intelligente que Marthe, elle ne dit pas "ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te le donnera". C'est pourquoi le Seigneur ne lui dit rien, alors qu'à Marthe, il a tenu un long discours. Il ne reprend pas Marie, ivre de chagrin, pour avoir dit "si tu avais été là" à celui qui emplît toute la création. En faisant cela, il nous prescrit à nous aussi de ne pas reprendre ceux qui sont au comble de la douleur. Il la rejoint plutôt, mettant à nu la nature humaine ; il pleure et se trouble aussi en la voyant pleurer, elle et les Juifs qui l'accompagnent. »¹⁴⁹⁶

Cyrille lui-même *« met à nu la nature humaine »*, son extrême fragilité : La douleur peut troubler à tel point l'être humain, même s'il a déjà vécu dans une très grande familiarité avec Dieu, qu'il en arrive à oublier ce qui était clair, ce qu'il savait *« exactement »*, par exemple que Dieu, créateur de toute chose, est sans cesse présent dans sa création, même si l'être humain ne le perçoit pas *« physiquement »*.

Avec Marie, le Christ n'a pas besoin d'utiliser la parole -comme il a dû le faire avec Marthe- pour lui faire redécouvrir ce mystère de sa présence *« qui emplît toute la création »*. C'est sans aucune parole qu'il lui fait pressentir qu'il est le Dieu présent dans toute l'humanité, dans toute la nature humaine. En se mettant à pleurer avec elle et les personnes qui l'entourent, il les rejoint dans la fragilité de la nature humaine. C'est par ses larmes qu'il "dit" à Marie qu'il est le créateur venant dans sa création, le Dieu qui s'est fait homme. C'est ainsi qu'il découvre, *« met à nu »* pour Marie les mystères de l'Incarnation. Marie, encore *« plus exacte et plus intelligente »* que sa sœur, pourra comprendre le sens profond des pleurs du Christ, et reconnaître qu'il est à la fois vraiment Dieu et vraiment humain.

Cyrille, dans son interprétation de Jean 11, 20, avait déjà mis l'accent sur l'intelligence plus développée de Marie qui, *« ayant une âme plus sensible »¹⁴⁹⁷*, pouvait sentir avec son âme. C'est à cette "intelligence émotionnelle" que le Christ fait ici recours. *« Il rejoint »* ainsi Marie dans sa douleur pour se servir de cette douleur même comme d'un moyen de lui faire

¹⁴⁹⁶ CYRILLE, PUSEY II, 278-279.

¹⁴⁹⁷ CYRILLE, PUSEY II, 272.

percevoir la réalité de sa présence en tant que Dieu au plus profond de la nature humaine. Si on entend bien Cyrille, l'intelligence émotionnelle est donc un charisme de grande valeur pour parvenir à faire de la bonne théologie ! Cyrille veut encore signifier, avec cette interprétation, que c'est dans une relation avec le Christ vécue dans toutes les circonstances de la vie humaine que cette intelligence peut être développée, et que l'être humain, par ces diverses expériences de créature dans la création, parviendra peu à peu à mieux discerner la présence et l'agir de « *celui qui emplit toute la création* », même si « *physiquement, il est absent* ».

Un peu plus loin dans son Commentaire, dans son interprétation de Jean 13, 23-26, Cyrille expliquera plus précisément ce qu'il entend par cette intelligence qui s'acquiert dans la proximité du Christ, une proximité à l'image du disciple bien-aimé qui se tient dans le sein du Seigneur¹⁴⁹⁸ : Ce n'est pas avec les yeux du corps, mais avec les yeux du cœur qu'il est possible de voir Dieu. Le Christ découvrira sa gloire à ceux qui ont l'esprit libéré des soucis de ce monde dans une vision profonde et subtile dépassant l'entendement.¹⁴⁹⁹ Cette explication nous aide à mieux pénétrer le regard de Cyrille sur Marie : Cette femme qui a déjà vécu -comme le disciple bien-aimé- dans une très grande proximité avec le Christ, peut se laisser rejoindre par lui au plus profond de son chagrin qui l'empêche momentanément de discerner, avec l'intelligence du cœur, sa présence. Cette rencontre où le Christ lui fait voir, à travers leurs larmes, son humanité, va permettre à Marie de ne plus être aveuglée par ses larmes et de retrouver cette vision profonde et subtile de celui qui emplit toute la création. Alors que la relation entre Marthe et le Christ est avant tout verbale, la relation vécue par Marie est beaucoup plus "holistique" : C'est tout son être qui participe. Tandis qu'avec les yeux du corps, elle discerne la nature humaine, avec le regard intérieur, elle "voit" Dieu dans le Christ. « *Elle lui parle comme à Dieu* », c'est-à-dire que la relation inclut à la fois la nature humaine et la nature divine ; parce que le Christ l'a rejointe dans sa nature humaine, elle peut le rejoindre dans sa nature divine. Elle peut lui parler, à la manière humaine, c'est-à-dire avec des paroles inexacts, inadéquates, tout en s'adressant à lui comme à Dieu. Marie laisse deviner une relation avec le Christ qui dépasse la simple compréhension humaine.

Jean 11, 33-34 / La compassion du Christ pour l'humanité

« Puisque le Christ n'était pas seulement Dieu par nature, mais aussi homme, son humanité souffre avec les autres. Comme la douleur commence à l'émouvoir intérieurement et que déjà la chair sainte se met à pleurer, il ne la laisse pas souffrir cela sans retenue, comme nous le faisons habituellement. Mais il frémit en esprit, c'est-à-dire qu'avec la puissance de l'Esprit, il fustige d'une certaine manière sa propre chair. Cependant,

¹⁴⁹⁸ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 366.

¹⁴⁹⁹ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 367.

comme la chair ne supporte pas le mouvement de la divinité qui lui est unie, elle tremble et est poussée à se troubler. Je suppose que c'est cela que signifie "il se troubla". En effet, comment cette agitation s'imposerait-elle autrement ? Serait-ce la nature toujours imperturbable et sereine qui, d'une certaine manière, serait troublée ? C'est donc la chair qui est châtiée par l'esprit, afin qu'elle apprenne à devenir consciente de ce qui surpasse sa propre nature. C'est en effet pour cela qu'il est venu dans la chair, mieux, qu'il est devenu chair, le Logos tout puissant de Dieu : afin de mettre en relation les faiblesses de la chair avec les énergies de son propre esprit, de libérer la nature d'une compréhension trop terrestre et de la transformer en ce qui plaît uniquement à Dieu. C'est à l'évidence une maladie de la nature humaine que d'être tyrannisée par les détresses. Mais le Christ l'a supprimée avec les autres, lui le premier, afin que cela passe jusqu'à nous. (...). »¹⁵⁰⁰

Cyrille, tout occupé à interpréter les pleurs du Christ, ne commente absolument pas les pleurs de Marie. Toutefois, même s'il ne dit rien de précis au sujet de la femme, son explication des versets 33 et 34 nous a semblé intéressante, car nous pouvons y découvrir certains aspects de son anthropologie, toujours profondément unie à sa christologie. C'est pourquoi nous avons repris une partie de son commentaire sur le trouble de Jésus à la tombe du frère de Marthe et de Marie.¹⁵⁰¹ Cyrille comprend l'émotion du Christ comme l'expression de l'amour divin qui l'unit en profondeur avec l'humanité jusque dans sa détresse. Il conclura son interprétation du trouble de Jésus ainsi : « *Il a été ému de compassion pour ces nombreuses personnes qui pleuraient.* »¹⁵⁰²

C'est aussi dans la perspective de la sollicitude du Christ pour les êtres humains qu'il interprète ensuite la question du Christ en Jean 11, 34 : « *Où l'avez-vous déposé ?* » ; en effet, celui qui savait, bien qu'absent, que Lazare était mort, ne pouvait pas ignorer où il avait été enseveli. En posant cette question, le Christ se montre en quelque sorte solidaire de la « *pauvreté de l'humanité* »¹⁵⁰³, lui qui, étant Dieu par nature, sait tout ce qui est arrivé et tout ce qui va arriver. S'il questionne ainsi les personnes présentes, c'est pour que « *beaucoup de personnes* »¹⁵⁰⁴ lui montrent le chemin du tombeau et soient là au moment du miracle. C'est donc « *selon l'économie* »¹⁵⁰⁵ qu'il les interroge, afin qu'un grand nombre de personnes, et mieux encore, ses ennemis aussi, « *soient les témoins du fait extraordinaire du retour à la vie de celui qui était*

¹⁵⁰⁰ CYRILLE, PUSEY II, 279-280.

¹⁵⁰¹ CYRILLE, (cf. par exemple PUSEY II, 395-396, sur Jean 13, 37), utilise volontiers l'expression significative de « *frère de Marie et de Marthe* » pour désigner Lazare ; il est étonnant qu'un homme soit déterminé par sa relation avec des femmes dans une culture où, en général, c'est la femme qui est reconnue comme sœur, fille ou femme d'un homme.

¹⁵⁰² CYRILLE, PUSEY II, 280.

¹⁵⁰³ CYRILLE, PUSEY II, 281.

¹⁵⁰⁴ CYRILLE, PUSEY II, 280-281, utilise plusieurs fois dans ce court passage le terme « *πολλούς* » pour signifier toutes ces nombreuses personnes humaines qui suscitaient la sollicitude du Christ.

¹⁵⁰⁵ CYRILLE, PUSEY II, 281.

déjà en train de se corrompre. »¹⁵⁰⁶ Finalement, Cyrille observe que la question révèle davantage la divinité que l'humanité du Christ, en ce sens qu'elle renvoie à la question de Dieu au premier être humain : « *Adam, où es-tu ?* »¹⁵⁰⁷

Dans ce passage, même si notre exégète n'aborde pas directement le sujet de notre recherche, il révèle pourtant bien des traits de sa christologie et, par conséquent, de son anthropologie. En mettant en lumière les nuances de la relation entre la divinité et l'humanité unies en Christ, il fait entrevoir comment la personne humaine est l'objet de la sollicitude divine, qui "travaille" l'humanité jusqu'à ce qu'elle soit conforme à la divinité. Cyrille présente d'abord le Christ « *fustigeant* » sa propre nature humaine, puis le Christ s'identifiant à la « *pauvreté* » de la nature humaine. Le Christ, selon Cyrille, agit et parle « *selon l'économie* », son but étant de délivrer l'humanité de ses « *maladies* » et de susciter une relation toujours meilleure entre les personnes humaines -même les plus hostiles à sa personne- et ce Dieu qui les dépasse, ce Dieu que, « *trop terrestres* », elles ont souvent de la peine à "comprendre". Le Christ travaille sur sa propre nature humaine pour insuffler à la faiblesse humaine la force divine, et pour qu'elle soit transmise à tous les êtres humains dont il partage les détresses. Notre commentateur aimerait faire comprendre que, pour ne plus être « *tyrannisée par les détresses* », pour trouver la guérison et la libération de tout ce qui l'opprime, l'humanité devrait, à la suite d'une Marie peut-être, s'ouvrir à la puissance transformatrice et à l'amour du Christ.

Jean 11, 35-37 / Les pleurs du Christ

*« L'Évangéliste, voyant pleurer la nature qui ne pleure pas, est décontenancé, car si la douleur est propre à la chair, elle ne convient pas à la divinité. Mais le Seigneur pleure de voir un être humain créé à son image se corrompre. Il pleure afin de prendre sur lui nos pleurs. En fait, c'est pour cette raison aussi qu'il est mort : afin de nous libérer de la mort. Il pleure, afin de ne pas donner l'impression d'être inhumain, mais, rapidement, il retient ses larmes, afin de nous apprendre à ne pas succomber au désespoir à cause de ceux qui sont morts. C'est une chose d'avoir de la sympathie, mais c'en est une autre d'avoir un comportement féminin et non viril. (...) »*¹⁵⁰⁸

Cyrille, dans ce bref extrait¹⁵⁰⁹ de son interprétation des larmes de Jésus, offre encore quelques perles de sa christologie et de son anthropologie. Tout

¹⁵⁰⁶ CYRILLE, PUSEY II, 281.

¹⁵⁰⁷ CYRILLE, PUSEY II, 281.

¹⁵⁰⁸ CYRILLE, PUSEY II, 281-282.

¹⁵⁰⁹ Comme nous l'avons déjà fait avec l'extrait du commentaire des versets précédents, nous avons choisi d'étudier brièvement ce passage du commentaire de Cyrille sur

d'abord, c'est la dernière phrase qui frappe, car elle est en totale disharmonie avec l'anthropologie qu'on lui connaît, ainsi qu'avec son regard sur la femme transformé par sa christologie. Ici, c'est l'idéologie de son temps -qui a réussi à se maintenir, ici et là, jusqu'à aujourd'hui - qui se fait entendre : Se laisser aller au désespoir est typiquement féminin et la force de caractère est l'apanage des mâles ! Cette phrase sur le « *comportement féminin* », si elle reflète bien un préjugé courant, ne reflète pas la profondeur de la théologie cyrillienne. En effet, le théologien n'a de cesse d'affirmer que la puissance divine se communique à toute l'humanité -homme et femme : Si la femme est plus faible que l'homme au niveau de la nature, dans l'ordre de la rédemption cependant, elle est absolument égale à l'homme, et Cyrille, théologien de la rédemption par excellence, tient à cette égalité des sexes en Christ.¹⁵¹⁰ Il partage la conviction de ces Pères selon lesquels le Christ est précisément venu pour libérer les femmes -et les hommes- de leurs faiblesses naturelles, et pour les recréer à son image jusqu'à transformer l'humanité tout entière.¹⁵¹¹

Excursus : Les pleurs féminins dans le Commentaire sur Jean

Si, dans sa lecture de Jean 11, Cyrille ne s'arrête pas aux pleurs de Marie, par contre, dans la suite de son Commentaire sur Jean, il se penchera à deux reprises sur des pleurs féminins. La première fois, c'est dans son interprétation de Jean 19, 25, où il voit les femmes se tenir en pleurs au pied de la croix : « *Comme toujours, le genre féminin aime les larmes, se met*

Jean 11, 36-37, même s'il n'y est pas expressément fait mention de Marthe et de Marie, puisqu'il nous apporte des renseignements précieux sur la question féminine chez Cyrille.

¹⁵¹⁰ Cf. encore BURGHARDT, W., *The Image of God*, 137 : « *Cyril usually preaches a universality and an equality 'in Christ Jesus' which leave little room for distinctions based on sex.* »

¹⁵¹¹ Déjà CLÉMENT D'ALEXANDRIE affirmait l'égalité des sexes dans le sens que les femmes aussi bien que les hommes sont capables de perfection (*Stromates*, IV, XIX, 1, SC 463, 253) ; de plus : « *La femme a la même dignité spirituelle que l'homme. L'un et l'autre ont le même Dieu, le même Pédagogue, la même Église. Ils respirent, voient, entendent, connaissent, espèrent, aiment de la même façon. Des êtres qui ont même vie, grâce et salut sont appelés (...) à la même manière d'être.* » (*Pédagogue*, 1, 4, PG 8, 260). ORIGÈNE remarque : « *La divine Ecriture n'oppose pas hommes et femmes selon le sexe. Le sexe ne constitue aucune différence devant Dieu.* » (*Neuvième homélie sur Josué*, 9, GCS 8, 356). Pour ATHANASE, les natures de l'homme et de la femme sont égales, leurs vertus sont égales et leurs âmes sont identiques (*In verba: Faciamus hominem* 1, PG 44, 276). Les Cappadociens, sur ce sujet, abondent dans le même sens ; GRÉGOIRE DE NYSSE dit : « *La femme est à l'image de Dieu à l'égal de l'homme. Les sexes sont d'égale valeur. Égales les vertus, égaux les combats... L'homme serait-il même capable de rivaliser avec une femme qui mène vigoureusement sa vie ?* » (*Discours* 2, PG 44, 276). BASILE DE CÉSARÉE observe : « *Les deux sexes sont également honorables, égales sont leurs vertus, égale leur récompense (...). L'image de Dieu exige un même honneur, une même vertu chez tous deux* » (*De hominis structura, Oratio* I, 22, PG 30, 33-36). Il fait dire à Julitta : « *Nous devons au Seigneur, comme les hommes, fermeté, force et endurance.* » (*Homélie sur la martyre Julitta*, 2, PG 31, 240). GRÉGOIRE DE NAZIANZE, dans une perspective sotériologique, voit même une certaine supériorité : « *O nature féminine qui a surpassé la nature masculine dans le commun combat pour le salut, prouvant qu'entre les deux il y a une différence de corps, mais non point d'âme.* » (*In laudem Gorgoniae* XIV, PG 35, 805B).

facilement à pleurer et verse beaucoup de larmes chaque fois qu'il y a de quoi se lamenter. »¹⁵¹² Même la Mère de Dieu est scandalisée par cette souffrance inattendue et cette mort atroce : « *Comment peut-il être crucifié celui qui disait 'Je suis la Vie' ? (...). Comment ne descend-il pas de la croix celui qui a fait revenir Lazare à la vie ? (...). C'est vraisemblablement parce que la femme ne connaissait pas le mystère qu'elle a chuté dans de telles pensées.* »¹⁵¹³ Si Pierre lui-même, « *l'élu parmi les saints disciples* », ¹⁵¹⁴ a été scandalisé quand le Christ annonçait sa passion, « *qu'y a-t-il d'extraordinaire si l'esprit tendre de la femme a été poussé à des pensées d'impuissance ?* »¹⁵¹⁵ Ici, Cyrille prend de grandes libertés avec le texte johannique qui ne parle ni de femmes scandalisées, ni de pleurs féminins au moment de la passion, mais plutôt de pleurs masculins : En effet, c'est Pierre, « *l'élu parmi les saints disciples* » qui pleure au moment de son triple reniement, c'est lui, apparemment, qui n'avait pas encore « *connaissance du mystère* » ! Toutefois, cette interprétation de Cyrille nous fait mieux comprendre ce qu'il entend par faiblesse humaine (qu'elle soit féminine ou masculine) : L'être humain est scandalisé ou désespéré face à la mort dans la mesure où il n'a pas encore pénétré assez profondément « *le mystère* » du salut en Christ. On peut supposer que Cyrille considérait Marie de Béthanie comme si unie au Christ qu'il ne comprenait pas ses pleurs comme l'expression d'une méconnaissance du mystère du salut en Christ, mais comme l'expression de la vulnérabilité de sa nature humaine partagée par le Christ lui-même. Chez Cyrille, puisque « *la connaissance du mystère* » est offerte par le Christ à toute personne humaine, « *l'amour des larmes du genre féminin* »¹⁵¹⁶ est devenu surtout symbolique ! En Christ, il n'y a plus ni faiblesse féminine, ni puissance masculine : « *Malgré une peinture dépréciative de la femme au niveau naturel, il y a une absence frappante d'anti-féminisme quand Cyrille considère les capacités de la femme 'dans le Christ Jésus' spécifiquement.* »¹⁵¹⁷ Il semble que Cyrille a surtout recours au symbolisme -ou à la typologie- du « *genre féminin* » quand il doit mettre en évidence la faiblesse humaine. Mais, en soulignant la fragilité humaine, il cherche avant tout à mettre en valeur l'amour du Christ qui est descendu jusqu'au fond de la corruption humaine pour sauver l'humanité.

Le deuxième texte qui met en scène une femme en pleurs va encore confirmer cette impression : C'est dans son interprétation de Marie de Magdala au matin de Pâques que Cyrille s'exprime encore une fois sur les larmes féminines. « *Alors qu'elle était en pleurs, le Christ a pris comme prétexte ses larmes pour transformer la peine en joie. Elle a été la première à entendre celui qui autrefois avait condamné la femme et lui avait prédit qu'elle accoucherait dans la douleur lui annoncer qu'il n'était plus nécessaire de pleurer. (...). Tout en la libérant de cette malédiction à cause de laquelle la femme devait pleurer, il veut qu'elle soit la première à annoncer de grands biens et il lui ordonne d'annoncer la bonne nouvelle de son retour en haut aux disciples.* »¹⁵¹⁸ Avec la résurrection du Christ, on peut dire que, pour Cyrille, c'est une identité nouvelle qui est donnée à la femme : Les larmes féminines sont mortes sur la croix et c'est à la joie de l'évangile que la femme est appelée par le Ressuscité. Dans l'interprétation de Cyrille, Marie de Magdala, comme Marthe, est invitée par le Christ à aller annoncer la bonne nouvelle de son retour.

Marie de Nazareth qui, dans l'interprétation de Cyrille, pleure au pied de la croix, et Marie de Magdala, qui pleure au tombeau vide, ces deux femmes en pleurs jouent chacune un rôle capital dans « *le mystère* » du salut en Christ : Marie de Nazareth est la première à incarner la Vie, et Marie de Magdala, la première à annoncer la Vie, « *le mystère de la résurrection* »¹⁵¹⁹. Cyrille aime rappeler que, si la première femme, dans l'ordre de la création, s'était mise « *au service de la mort* »¹⁵²⁰, dans l'ordre de la rédemption, Marie de Nazareth et Marie de Magdala

¹⁵¹² CYRILLE, PUSEY III, 89-90.

¹⁵¹³ CYRILLE, PUSEY III, 90.

¹⁵¹⁴ CYRILLE, PUSEY III, 90.

¹⁵¹⁵ CYRILLE, PUSEY III, 91.

¹⁵¹⁶ Cf. CYRILLE, PUSEY III, 89-90.

¹⁵¹⁷ BURGHARDT, W., *The Image of God*, 132.

¹⁵¹⁸ CYRILLE, PUSEY III, 120-121.

¹⁵¹⁹ CYRILLE, *In Lucam*, PG 72, 941, sur Luc 24, 9.

¹⁵²⁰ CYRILLE, *In Lucam*, PG 72, 941, sur Luc 24, 9.

sont les premières femmes à se mettre au service de la Vie. Ne serait-ce pas pour donner plus d'ampleur et de valeur au salut en Christ que Cyrille insiste tant sur les pleurs des femmes ? Il signifie avec cela que c'est pour délivrer l'humanité de toutes les causes qu'elle avait de pleurer que le Christ s'est incarné, qu'il a donné sa vie et qu'il est ressuscité. Les pleurs des femmes sont pour Cyrille, comme pour le Ressuscité, selon son interprétation, « *un prétexte* » pour annoncer le salut en Christ et la joie du « *mystère* ».

Jean 11, 39 / L'humanité de Marthe

*« On est enclin à ne pas croire aux heureux dénouements et à ne pas s'émerveiller trop vite de ce qui dépasse la logique. Il me semble que c'est ce qui est arrivé à la bonne Marthe. L'extraordinaire de l'événement sollicite la solidité de sa foi, et l'étrange de l'espérance outrepassé les normes rationnelles. Aussi, il n'y a rien d'étonnant à ce que celle qui a confessé la foi soit assaillie par le manque de foi devant l'exceptionnel du miracle. C'est peut-être aussi par grand respect pour le Christ qu'elle dit "déjà il pue", afin qu'il ne soit pas incommodé par la mauvaise odeur du mort. Ou bien, elle exprime la pudeur, car les proches de ceux qui sont morts ont hâte de les enterrer avant que le corps se mette à puer, par respect pour les vivants et parce qu'ils considèrent comme un déshonneur pour le mort d'être un objet de mépris pour certains. »*¹⁵²¹

Notre auteur semble avoir de la compréhension pour la petitesse de la foi de Marthe devant la grandeur du miracle. La foi la plus solide chancelle sur ses bases en essayant d'interpréter ce qui est en train d'arriver. L'événement espéré est trop étrange pour la foi qui cherche à comprendre. « *La bonne Marthe* », avec sa grande foi et son grand bon sens, découvre combien les êtres humains sont petits et limités, dans leur corps -qui est sujet à la mort et à la putréfaction- et dans leur esprit -qui ne peut tout simplement pas dépasser les limites de la logique et de la raison. Cyrille n'a aucune remarque dépréciative vis-à-vis du manque de foi passager de Marthe. Il n'en tire pas parti pour accentuer la faiblesse "féminine", mais plutôt pour rappeler la faiblesse humaine en général : Tout être humain doué de raison et de respect pour les vivants et les morts se serait comporté comme elle ! Loin de juger la femme, Cyrille découvre même de nouvelles qualités humaines chez elle : Elle réagit ainsi d'abord par respect envers le Christ, mais aussi envers les personnes présentes, et même envers le mort. Cette bonté de Marthe ne laisse pas notre interprète indifférent.

Cyrille se reconnaît dans la réaction profondément humaine de « *la bonne Marthe* », et il exprime d'autant plus de sympathie pour son doute momentané que la femme, avec son exclamation, fait ressortir le caractère absolument exceptionnel de ce que va accomplir le Christ. La remarque de Marthe met simultanément en lumière la faiblesse humaine et la puissance divine. Elle est donc tout à l'honneur de Marthe. Pour le théologien de la kénose,

¹⁵²¹ CYRILLE, PUSEY II, 283-284.

l'intervention de Marthe est bienvenue, car elle rappelle la finitude de l'humanité, d'une part, et, d'autre part, la compassion infinie du Christ qui s'abaisse jusqu'à la pointe de la mort par amour pour l'humanité. Cette exclamation d'une femme poussée aux limites de sa foi suffit à exprimer la distance infranchissable -pour l'esprit humain- qui sépare l'humanité de la divinité, ainsi que l'incroyable kénose du Christ.

Jean 11, 40 / La guérison de Marthe

« C'est un grand bien que la foi quand elle naît d'une pensée chaleureuse et qu'elle a une puissance telle que non seulement celui qui croit est sauvé, mais que d'autres personnes sont sauvées par d'autres croyants. C'est le cas du paralytique de Capharnaïm qui a été libéré grâce à la foi de ceux qui l'ont porté. N'est-ce pas aussi le cas de Lazare (sauvé) par la foi de sa sœur à laquelle le Seigneur a dit 'Si tu crois, tu verras la gloire de Dieu' ? C'est comme s'il lui avait dit : -Puisque Lazare est mort et ne peut pas croire, supplée toi-même à ce qui manque à la foi du mort. La foi présente un double aspect. D'une part, il y a un aspect dogmatique qui consiste à accorder son âme avec un certain (dogme) tel que 'Celui qui croit au Fils ne sera pas jugé'. D'autre part, elle est offerte par le Christ ; c'est la part de la grâce. 'En effet, à l'un est donnée par l'Esprit une parole de sagesse, à l'autre, la foi'¹⁵²², ce qui signifie qu'elle n'est pas seulement dogmatique, mais qu'elle est douée d'une efficacité surhumaine¹⁵²³, pouvant par exemple 'déplacer les montagnes'. Marthe, pour sa part, vraisemblablement à cause de la faiblesse des raisonnements, est tombée dans l'incrédulité. Mais le Seigneur ne le permet pas et il apporte un prompt soulagement à sa souffrance. Il est nécessaire en effet, dit-il, de croire solidement pour contempler ce qui dépasse l'espérance. C'est un grand mal que le doute, et il détourne les dons de Dieu. C'est pourquoi, en la reprenant, c'est tout le genre humain qu'il a redressé, afin qu'il ne soit pas la proie des maux du doute. Le Christ, fuyant la vaine gloire, ne dit pas 'Tu verras ma gloire', mais celle de Dieu. Et la gloire de Dieu, c'est de ressusciter un mort. Lui-même est donc vraiment Dieu par nature, lui qui a dit 'Je suis la résurrection' ; il dit que c'est sa gloire que, bientôt, la femme pourra contempler, quand elle comprendra qu'il n'a pas faussé la vérité, lui qui est le Christ. Il lui avait promis la résurrection de son frère mort. Aussi, étant plus intelligente, Marie n'exprime aucun doute. Quant à Marthe, elle a été atteinte par la maladie du doute. »¹⁵²⁴

¹⁵²² Cf. 1 Cor. 12, 8-9.

¹⁵²³ CYRILLE, PUSEY II, 285, dit de la foi qu'elle a tout ensemble une dimension humaine, « *dogmatique* », et une dimension divine : « *ἥτις οὐ δογματικὴ μόνον ἐστίν, ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπὲρ ἀνθρώπων ἐνεργητικὴ* » ; ce que nous avons traduit ici par une foi « *douée d'une efficacité surhumaine* », c'est-à-dire qu'elle est douée d'une puissance qui vient de Dieu.

¹⁵²⁴ CYRILLE, PUSEY II, 284-286.

« *Ne t'ai-je pas dit que si tu crois, tu verras la gloire de Dieu ?* » - Ces paroles du Christ à Marthe, selon Jean 11, 40, cette question posée à une femme confrontée dans sa foi, selon Cyrille, à « *ce qui dépasse l'espérance* », inspirent à notre commentateur un développement sur la foi, « *ce grand bien* », et le doute, « *ce grand mal* » : D'abord, il observe que « *la foi naît d'une pensée chaleureuse* », c'est-à-dire d'une pensée pleine d'ardeur à connaître le Christ et à l'accueillir. Une telle foi, parce qu'elle met en relation la personne humaine avec celui qui est « *vraiment Dieu par nature* », recèle une immense puissance de libération, de guérison et de vie. Cette dynamique¹⁵²⁵ de la foi porteuse de salut ne se limite pas à la relation individuelle entre la personne croyante et le Christ, mais elle se propage de personnes déjà croyantes à des personnes qui deviennent croyantes et sont intégrées à cette dynamique du salut en commençant à vivre, à leur tour, une relation à la fois personnelle et universelle avec le Christ. La foi naît donc dans la pensée d'une personne désireuse de connaître la puissance du Christ, pour se développer ensuite sans limites dans une relation "verticale" et "horizontale" : avec la personne du Christ -Dieu et homme- et avec les autres personnes humaines. La personne devenue croyante entre dans une dynamique de relations qui ne demande qu'à grandir jusqu'à « *contempler ce qui dépasse l'espérance* » et à s'élargir aux dimensions de l'humanité tout entière, puisqu'elle est entrée dans une relation avec le Dieu qui veut sauver tous les êtres humains. Être croyant, c'est participer à une dynamique de salut illimitée qui se manifeste le plus souvent en faisant éclater les limites de la raison humaine : « *c'est tout le genre humain* »¹⁵²⁶ qui peut profiter de l'agir de Dieu dans une seule personne, être atteint par la vie divine par l'intermédiaire d'une seule personne, comme par Marthe ici dans l'interprétation de Cyrille. Ce que la chaleur de la pensée ose se mettre à espérer, par exemple que le Christ ait la puissance divine de ressusciter un mort, la logique et la raison, qui s'en tiennent à la froide réalité et restent toujours en deçà de l'espérance, ne peuvent pas même l'admettre. Pour Cyrille, l'intelligence est beaucoup plus que la capacité de raisonner et de penser : Elle est la capacité de se mettre en relation avec ce qui dépasse l'être humain. Elle est une dimension essentielle de la vie de la foi. Aussi, pour la troisième fois, notre commentateur insiste sur l'intelligence de Marie : « *Étant plus intelligente, Marie n'exprime aucun doute. Quant à Marthe, elle a été atteinte par la maladie du doute* ».¹⁵²⁷

Cyrille n'est pas seulement théologien dans son commentaire sur la foi : Il se révèle également thérapeute. Quand la personne humaine se laisse atteindre par certaines pensées qui rendent la foi inacceptable et donnent l'impression que « *la vérité est faussée* », quand elle ne peut plus concilier sa réalité humaine avec la réalité de la foi, elle est en proie à une grande souffrance. Ici, l'évêque d'Alexandrie, dans son développement, nous rappelle les thérapies des Pères et Mères du désert égyptien, pour lesquels « *l'ennemi se tapit dans le domaine de la pensée* », selon l'enseignement de Synclétique, « *et te prépare*

¹⁵²⁵ CYRILLE, PUSEY II, 284, utilise le terme « *δύναμις* » pour exprimer cette puissance de la foi.

¹⁵²⁶ CYRILLE, PUSEY II, 285.

¹⁵²⁷ CYRILLE, PUSEY II, 286.

un combat spirituel ». ¹⁵²⁸ Pour avoir la force nécessaire dans ce combat, il faut rester le plus possible un avec Dieu, car une âme divisée par le doute est sans force. Le terme grec par lequel Cyrille signifie « **le doute** » ¹⁵²⁹ exprime bien cette division qui se fait dans l'âme, à l'intérieur de la personne écartelée entre des pensées qui l'affaiblissent, la refroidissent, et les paroles du Christ qui pourraient la « **redresser** », la guérir. Cyrille décrit bien tout ce processus de guérison lors duquel l'être humain, pour sa part, doit chercher à rester uni, malgré tout, avec cette réalité divine qui le dépasse momentanément, à ne pas « **détourner les dons de Dieu** », tandis que « **le Seigneur apporte un prompt soulagement à sa souffrance** », pour qu'il puisse rapidement être guéri et « **bientôt contempler sa gloire** ».

Dans la mesure où elle avait une relation dynamique et solide avec le Christ, dans la mesure où elle « **accordait son âme** » avec les réalités de la foi, Marthe était non seulement capable de concevoir que le Christ rappelle son frère à la vie, mais elle recevait encore « **une foi douée d'une efficacité surhumaine** », un charisme ¹⁵³⁰ qui l'aurait fait participer elle-même à ce retour à la vie. « **Contempler la gloire de Dieu** », c'est y participer. La contemplation est une action! Cependant, les réflexions -typiquement humaines- de Marthe sur "l'illogique" et "l'impossible" d'un tel acte l'ont en quelque sorte fermée à la grâce. Son intellect a fait barrage aux énergies de vie que le Christ, par elle, voulait transmettre à son frère. Le doute divise, sépare et isole, alors que la foi met en relation et unit. L'acte de foi, nous le voyons ici, n'est jamais un acte solitaire, mais toujours solidaire. En expliquant le processus complexe par lequel passe la foi de Marthe, « **atteinte par la maladie du doute** », et que le Christ cherche à guérir, Cyrille transmet sa propre ferveur pour la foi. Il montre à quel point la chaleur de la pensée et le feu de l'action en sont des éléments moteurs et porteurs. Si le doute est maladie, la foi est vie !

Cyrille comprend la relation de foi entre la personne croyante et le Christ de manière très subtile. Il y voit le "travail" que fait la personne humaine qui cherche à pénétrer toujours plus le mystère du Christ. Il s'agit d'un grand approfondissement intérieur qui met en œuvre toutes les facultés humaines afin que l'âme puisse s'accorder avec les données fondamentales de la foi. Ce travail rend la foi toujours plus solide, mais jamais totalement à l'abri du doute. Le doute est un « **déchirement de l'âme** » ¹⁵³¹ entre réalités humaine et divine que l'être humain ne parvient plus à concilier. La personne est déchirée entre ses raisonnements et son espérance, ce qui provoque une grande souffrance. Cyrille l'appelle la « **maladie du doute** », et il montre comment le Christ s'empresse de venir en guérir Marthe. Pour Cyrille, il est clair qu'à

¹⁵²⁸ *Vie de sainte Synclétique*, 26, PG 28, 1501-1504 : « ἐχθρός (...) ἐν τοῖς κατὰ διάνοιαν χωρίοις ἐμφωλεύει, τὸν αἰὸν σοι κινῶν πόλεμον. » Cf. aussi in : *Spiritualité orientale* 9, Abbaye de Bellefontaine 1972, 34.

¹⁵²⁹ CYRILLE, PUSEY II, 285 : « διψυχία ».

¹⁵³⁰ CYRILLE, PUSEY II, 285, se référant à 1 Cor. 12, 8-9, considère la foi comme un don de la grâce, « χάρισμα ». Il a recours au substantif « χαρίσματα » pour parler des différents dons de l'Esprit saint. Cf. au sujet de la foi comme charisme chez Cyrille, RITTER, A., M., *Charisma*, 179-180.

¹⁵³¹ CYRILLE, PUSEY II, 285 : « διψυχία ».

l'instar de Marthe, toute personne croyante, sans l'intervention salvifique du Christ, serait toujours à nouveau entravée dans sa foi par « *la faiblesse des raisonnements* » humains.

Dans cette relation de foi entre le Christ et la personne croyante, Cyrille voit, en synergie avec ce qu'accomplit l'être humain, tout le "travail" qu'accomplit Dieu. C'est ce qu'il appelle « *la part de la grâce* », la part essentielle. En effet, la foi n'est pas seulement « *dogmatique* », dans le sens d'un combat de la part de la personne croyante lors duquel elle met en œuvre toutes ses facultés humaines pour être toujours plus en accord avec les réalités divines, mais elle est aussi « *énergétique* »¹⁵³², dans le sens que Dieu lui-même supplée à l'impuissance humaine et communique à la personne la dynamique nécessaire pour que sa foi puisse être au service du salut de ses semblables, malgré toutes les faiblesses inhérentes à la nature humaine. C'est cet aspect énergétique, charismatique, de la foi qui lui confère sa puissance « *surhumaine* », mais qui la rend aussi extrêmement illogique pour la raison humaine.¹⁵³³ Cyrille fait remarquer ici que le doute qui s'insinue alors dans la relation de la personne croyante avec le Christ peut aussi avoir des répercussions négatives sur la relation du Christ avec cette personne, dans la mesure où elle n'est plus disposée à recevoir les dons de l'Esprit. C'est toutes les relations et toute la dynamique de la foi qui sont alors en danger. Par contre, si une seule personne est guérie du doute par le Christ, un nombre infini de personnes sont aussi sauvées avec elle. À travers cette personne, Dieu peut de nouveau faire circuler ses énergies de vie et de salut pour toute l'humanité.

Délivrée du doute par le Christ et, avec elle, « *tout le genre humain* », ¹⁵³⁴ Marthe nous rappelle Marie de Magdala délivrée de sa peine par le Ressuscité et, avec elle, « *tout le genre féminin* »¹⁵³⁵. Alors que Marie de Magdala, dans sa relation avec le Christ, représente toutes les femmes, Marthe, quant à elle, représente tous les êtres humains. Dans les pleurs de Marie de Magdala, les pleurs de toutes les femmes sont symbolisées, avec leur douleur spécifiquement féminine, alors que la « *maladie du doute* » dont Marthe est atteinte est une maladie qui touche les hommes et les femmes sans distinction.¹⁵³⁶ Malgré leurs faiblesses inhérentes à leur féminité et à leur humanité, ces deux femmes restent dans une relation de foi avec le Christ, ce qui lui permet de les « *reprendre* », et de « *redresser* » -en elles-, à travers elles- toutes les femmes et tous les hommes accablés par les mêmes faiblesses. C'est la christologie de Cyrille qui lui permet de concevoir qu'une seule personne puisse être cause de salut pour une multitude. Il fonde cette pensée

¹⁵³² CYRILLE, PUSEY II, 285 : « *ἐνεργητική* ».

¹⁵³³ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 195, sur Jean 9, 33 : Dieu agit dans l'aveugle guéri par Jésus et il témoigne de la foi grâce à des charismes extraordinaires, mais la logique des Pharisiens n'arrive pas à suivre ; cf. aussi RITTER, A., M., *Charisma*, 179-180.

¹⁵³⁴ CYRILLE, PUSEY II, 285.

¹⁵³⁵ Cf. CYRILLE, PUSEY III, 121.

¹⁵³⁶ ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean*, XXVIII, 13, SC 385, 64, sur Jean 11, 40, remarque aussi que le Christ s'adressant à Marthe, s'adresse en fait à l'humanité tout entière : « *Il ne ment pas celui qui dit, non seulement à Marthe, mais à tout être humain, 'Si tu crois, tu verras la gloire de Dieu'.* ».

dans sa théologie de l'Incarnation : Le Fils de Dieu en s'incarnant dans une personne humaine a assumé toute l'humanité. C'est pourquoi, dans la mesure où une seule personne humaine est unie au Christ par la foi, elle met tous les autres êtres humains en relation avec Dieu. C'est un aspect de l'Incarnation continuée chère à Cyrille. Par conséquent, même le doute de Marthe peut devenir occasion de salut pour bon nombre de ses semblables. La relation de la foi n'est pas annihilée par le doute et, à travers une seule personne, même « *malade du doute* », le Christ peut délivrer « *tout le genre humain des maux provoqués par le doute* ». Ici, nous découvrons une des manifestations -insolites- de la théologie universaliste de Cyrille selon laquelle toute l'humanité peut être présente en une seule personne. Nous découvrons aussi comment, avec sa théologie de l'unité, il inclut aussi le mal, la maladie, dans le processus de guérison et de salut. Au lieu de les opposer, comme dans la pensée courante et dualisante, il parvient à les unir, ici, en mettant le doute au service de la foi !

En voyant « *tout le genre humain* » en la personne de Marthe, Cyrille reconnaît en elle une véritable personne humaine, avec les faiblesses et les qualités inhérentes à l'humanité. Ce n'est pas parce qu'elle est femme qu'elle est fragile, c'est parce qu'elle est humaine. Elle représente bien toute cette humanité qui peut aller très loin dans sa relation de foi avec le Christ, mais que « *la faiblesse des raisonnements* » peut aussi faire « *tomber dans l'incrédulité* ». Selon la perception de Cyrille, l'humanité progresse sans cesse dans la dynamique de la foi, aidée par sa relation au Christ à passer toujours à nouveau de la souffrance du doute à la joie de l'espérance. Interprétant les paroles du Christ aux disciples en Jean 15, 16, « *Ce n'est pas vous qui m'avez choisi...* », Cyrille observe comment le Christ, qui « *n'ignore pas la faiblesse des raisonnements humains, en tant qu'il est Dieu* », aide ses disciples à unir leur logique et leur foi pour ne pas s'envoler trop haut de peur de retomber trop bas, « *les conduisant ainsi sur un chemin solide* ». L'humanité croyante, selon l'anthropologie cyrillienne, fait le lien entre réalité humaine et réalité divine, et notre commentateur indique souvent ce chemin que le Christ ouvre à « *ses saints disciples enclins à la faiblesse des raisonnements humains* ». ¹⁵³⁷

« *Le chemin solide* » de la foi que le Christ trace à ses disciples est un pont entre les réalités humaines et divines. Le "travail" du croyant consiste à chercher à unir toujours plus solidement ces deux réalités et sa relation avec le Christ se vit comme une quête de l'unité. Chaque croyant, aidé par le Christ, réalise dans sa propre vie cette unité entre ce qui est « *au-delà de l'espérance* » et sa propre humanité. Cependant, il avance sur ce chemin pour les autres également, « *pour être utile à ceux qui sont encore incroyants et qui errent, afin qu'eux aussi désirent s'unir à Dieu par la foi* », précise Cyrille en développant son commentaire de Jean 15,16. ¹⁵³⁸ Dans ce processus dynamique de la foi qui réunit peu à peu l'humanité à Dieu, et qui la sauve du déséquilibre et du déchirement, le Christ précède ses disciples. C'est sur ce même chemin que notre commentateur situe Marthe, sauvée du doute par le

¹⁵³⁷ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 582.

¹⁵³⁸ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 583.

Christ, et, avec elle, il voudrait y voir « *tout le genre humain redressé* » par le Christ, puisque la relation de foi d'une seule personne avec lui recèle une puissance de salut illimitée !

La femme appelée à être collaboratrice du Christ

« *Puisque Lazare est mort et ne peut pas croire, supplée toi-même à ce qui manque à la foi du mort !* »¹⁵³⁹ Voilà comment Cyrille comprend ces paroles du Christ à Marthe : « *Ne t'ai-je pas dit que si tu crois, tu verras la gloire de Dieu ?* ». Le Christ -dans l'interprétation de Cyrille- avec ce qu'il propose ici à la femme, la conduit aux limites extrêmes de la foi.¹⁵⁴⁰ Pour elle, il ne s'agit plus simplement de faire ce qui est attendu de l'être humain : Prier et demander à Dieu d'intervenir, comme le Christ, selon Cyrille, l'avait suggéré à Marthe lors de leur premier dialogue (Jean 11, 21-24).¹⁵⁴¹ Alors, le Christ cyrillien montrait à Marthe quel rôle est imparti à l'être humain -demander et prier- et quel est le rôle de Dieu -faire les miracles-. L'être humain et Dieu avaient chacun leur part bien distincte dans l'œuvre du salut. Ici, le Christ, selon Cyrille, attend infiniment plus de la femme. En lui demandant de suppléer elle-même à la foi de son frère mort, il l'invite à dépasser ses limites humaines et à collaborer avec lui à l'œuvre du salut.

Derrière cette interprétation étonnante des paroles du Christ à Marthe proposée par Cyrille, il y a toute sa théologie de l'Incarnation : Avec l'Incarnation, la foi n'est plus uniquement une quête de Dieu de la part de l'être humain, elle est devenue une quête de l'être humain par Dieu qui vient demander à l'humanité de participer avec tout ce qu'elle est au salut. En s'incarnant, le Christ a introduit la vie divine dans l'humanité et a repoussé les limites de la mort. L'humanité, dans la mesure où elle est déjà unie au Christ, n'est plus sous le pouvoir absolu de la mort. Déjà, la puissance de vie du Christ a commencé à suppléer au manque de vie de l'humanité. Le Christ cyrillien demande à la femme de croire qu'avec l'Incarnation, elle a déjà reçu, dans son humanité, la grâce de la vie divine qui vient guérir et ressusciter la nature humaine. Prier Dieu de sauver l'humanité, c'est rester dans les limites humaines et s'adresser à un Dieu extérieur à l'humanité. Suppléer au manque de foi de l'humanité, c'est être avec le Christ, dans son Incarnation, à l'intérieur des limites humaines, et y laisser circuler les énergies de vie divines. Avec la présence du Christ -qui est la résurrection et la vie- à l'intérieur de l'humanité, la puissance divine vient suppléer à toutes les impuissances humaines. Comprendre cela

¹⁵³⁹ CYRILLE, PUSEY II, 285.

¹⁵⁴⁰ Il est intéressant de voir une patrologue du 20^e siècle rejoindre Cyrille dans l'exégèse qu'elle propose du dialogue entre Jésus et Marthe : QUÉRÉ, France, *Les femmes de l'évangile*, Paris 1996, 124, abonde dans le sens de l'interprétation cyrillienne ; en effet, pour elle, les paroles de Jésus à Marthe ne sont pas un reproche, « *mais une invitation à mener sa foi vers les extrémités où l'intelligence ne suit pas, que l'expérience ne connaît pas, que la foi elle-même ne conçoit pas sans de grandes secousses.* »

¹⁵⁴¹ Cf. plus haut, CYRILLE, PUSEY II, 273.

nécessite une intelligence qui ne se laisse pas arrêter par les limites propres à l'humanité, une intelligence qui s'est laissé travailler par l'Esprit du Christ pour s'agrandir jusqu'aux dimensions nouvelles de l'Incarnation. C'est ainsi que Marie, devenue « *plus intelligente* » par sa familiarité avec le Dieu devenu homme, ne succombe pas au doute, même dans cette situation-limite qui défie la compréhension humaine, alors que Marthe -très "humainement"- reste bloquée devant les limites qui ont toujours été celles de la nature humaine avant l'Incarnation, et reste impuissante à croire que la vie divine soit réellement venue suppléer à toutes les "morts" humaines. Cyrille comprend l'invitation que le Christ fait à Marthe de suppléer à la foi de son frère comme un appel à collaborer avec lui à son œuvre de résurrection, à s'engager dans une synergie entre la nature humaine et la nature divine, en accueillant les charismes, les énergies divines à l'intérieur des limites de sa nature humaine.

Excursus : « La part de la grâce » dans le Commentaire sur Jean

L'intelligence théologique, elle aussi, comme Marthe, est acculée à ses extrêmes limites devant cette interprétation que donne Cyrille des paroles du Christ à Marthe. Pour mieux comprendre la pensée cyrillienne, fondamentale pour notre recherche sur sa vision de la femme dans la foi chrétienne, quelques passages de son Commentaire sur Jean vont ouvrir des perspectives nouvelles et permettre de mieux situer ces deux femmes dans leur relation avec le Christ : Marthe, appelée à dépasser ses limites humaines pour entrer dans une collaboration avec le Christ dans son œuvre de résurrection, et Marie, percevant déjà en Christ la puissance divine suppléant la faiblesse humaine.

Dans son commentaire des paroles de Jésus en Jean 7, 38, « ... de son sein couleront des fleuves d'eau vive », Cyrille, déjà, avait parlé de l'aspect « *énergétique* », ou charismatique, de la foi : « *Il dit que celui qui n'est pas incroyant sera comblé par Dieu de charismes. Il sera en effet tellement rempli des dons par l'Esprit que, non seulement son esprit sera désaltéré, mais que cela pourra même déborder dans le cœur des autres. (...) C'est ce qu'il a ordonné aux saints apôtres quand il leur a dit : Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement !* »¹⁵⁴² Comme les apôtres, Marthe a aussi reçu gratuitement et abondamment la foi, don de l'Esprit. Comme aux apôtres, le Christ lui demande de laisser déborder cette plénitude de charismes qui dépassent de toute part ses limites humaines pour que soit comblé le manque de foi de son frère mort. Le don de la foi peut se transmettre à partir des apôtres comme à partir d'une femme.¹⁵⁴³ L'humanité est une par rapport aux dons de l'Esprit. « *La part de la grâce* », comme dit Cyrille dans son interprétation de Jean 11, 40, ne fait aucune hiérarchie. On pourrait même dire qu'elle supprime les hiérarchies traditionnelles puisque ici, par exemple, c'est une femme qui est médiatrice entre le Christ et un homme. En effet, c'est Marthe qui a reçu le don de la foi et qui est appelée par le Christ lui-même à le communiquer à Lazare. Cyrille opère un renversement -partiel du moins- de la hiérarchie de 1 Corinthiens 11, 3, en y mettant la femme à la place de l'homme : C'est elle, ici, qui est l'intermédiaire entre le Christ et l'homme. Son interprétation des paroles du Christ à Marthe en Jean 11, 40 a conduit l'évêque d'Alexandrie là où il n'aurait probablement pas voulu aller : Il suggère que l'ordre de la création prôné par Paul en 1 Corinthiens 11, 8-9 n'est pas absolu et qu'il peut laisser la place, dans certaines circonstances, à l'ordre de la rédemption, à « *la part*

¹⁵⁴² CYRILLE, PUSEY I, 688.

¹⁵⁴³ Cyrille semble être poussé à dépasser les limites de son système par les textes bibliques ; en effet, il considère qu'en général les laïcs -dont font partie les femmes-, ont à se préoccuper uniquement de leur propre salut, laissant aux seuls ministres la responsabilité de le transmettre ; cf. RITTER, A., M., *Charisma*, 188-193.

de la grâce », selon lequel c'est l'homme qui peut être recréé grâce à la femme¹⁵⁴⁴ ; comme le dit Cyrille lui-même, « *c'est tout le genre humain* » qui peut être « *redressé* »¹⁵⁴⁵ quand la grâce agit dans et par une femme. En théorie, Cyrille est prêt à concéder un ministère apostolique à une femme, révélant en tout cas que sa conception de la place de la femme dans l'Église peut être remise en question.¹⁵⁴⁶

Cyrille, dans son commentaire sur Jean 7, 39, a approfondi sa réflexion sur la nouvelle création commencée avec le Christ et il y a développé cette « *part de la grâce* », cette dimension charismatique de la foi. Il y lie indissolublement le don universel de l'Esprit à l'Incarnation. C'est ainsi qu'il commente la prophétie de Joël 2, 28 : « *En ces jours-là -ceux de notre Sauveur, bien évidemment- je verserai de mon Esprit sur toute chair.* »¹⁵⁴⁷ Il affirme avec force l'unité du Fils dans son Incarnation et de l'Esprit, ce qui n'est pas sans conséquences pour toute l'humanité : « *L'Esprit est l'Esprit du Fils. Il ne lui est pas extérieur comme c'est le cas pour nous, à qui il est donné par Dieu. (...) Toutefois, lorsqu'il est devenu homme, il convenait qu'il le reçût en tant qu'homme. Celui qui est Fils de Dieu avant l'Incarnation, engendré avant tous les siècles, ne refuse pas d'entendre le Père lui dire 'Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré' (...) pour rendre manifeste qu'en lui, c'est nous qui devenons enfants (du Père), puisque l'humanité tout entière est dans le Christ dans la mesure où il est homme. De même, également, son propre Esprit est donné encore une fois au Fils, pour qu'en lui nous le recevions. (...) Ce n'est donc pas pour lui-même que le Christ reçoit l'Esprit, mais bien plutôt pour que nous l'ayons en lui. En effet, tous les biens viennent de lui pour nous. (...) C'est pour cela que le Logos est devenu homme.* »¹⁵⁴⁸ Après avoir développé comment l'Esprit est donné aux êtres humains par la médiation du Fils, Cyrille affirme qu'avec l'Incarnation du Fils et le don de l'Esprit à toute l'humanité a lieu un nouveau commencement. Pour exprimer cette nouvelle création de l'humanité tout entière, il cite 2 Corinthiens 5, 17 : « *Si quelqu'un est en Christ, il est une créature nouvelle* ».¹⁵⁴⁹ Cette re-création de l'humanité s'accomplit par le Christ qui, « *arrachant les chaînes de la mort, se manifestant comme étant plus puissant que toute corruption, a redonné à nouveau la vie à toute la nature humaine qu'il a en lui-même, étant homme et l'un d'entre nous.* »¹⁵⁵⁰ Cyrille compare cette nouvelle création à la première : « *Le Créateur de toute créature 'souffla sur le visage de l'être humain un souffle de vie'. Qu'est-ce que le souffle de la vie, sinon, évidemment, l'Esprit du Christ qui dit 'Je suis la résurrection et la vie' ?* »¹⁵⁵¹ Cyrille précise encore que « *le Sauveur nous fait la grâce de l'Esprit (...) pour qu'il nous reforme à son image* ». Là, il mentionne Galates 4, 19 : « *...jusqu'à ce que le Christ soit formé en nous.* »¹⁵⁵²

Située sur l'arrière-fond de ces passages de son Commentaire, ainsi que dans le grand contexte de sa théologie trinitaire, "l'image" que notre interprète a de Marthe devient plus claire. Il voit en Marthe la présence agissante de l'Esprit du Christ qui la renouvelle et « *forme le Christ* » en elle. En disant que « *la foi est douée d'une efficacité surhumaine* », Cyrille se réfère à ce "travail" de l'Esprit qui développe dans le croyant la "dimension" de la divinité, y insufflant la résurrection et la vie. C'est sur cette foi de Marthe que -dans l'interprétation de Cyrille- le Christ se base pour lui demander de suppléer au manque de foi de Lazare. Cette foi -infiniment plus que « *dogmatique* »- est « *énergétique* », c'est-à-dire communion aux forces de vie et de

¹⁵⁴⁴ Jusqu'à quel point cette remise en question de la hiérarchie instituée dans l'Église est une pensée "gratuite" reste une question ouverte ; cf. à ce sujet RITTER, A., M., *Charisma*, 184-196. À mon avis, même si cette remise en question n'a lieu qu'au niveau des idées, chez Cyrille, elle représente cependant une ouverture bienvenue dans un système bien établi : Marthe, Marie, comme d'autres femmes de la Bible, continuent de poser question aux interprètes des textes bibliques et de les faire avancer dans leur réflexion.

¹⁵⁴⁵ CYRILLE, PUSEY II, 285.

¹⁵⁴⁶ Cf. à ce sujet le commentaire sur 1 Cor. 12, 3-12 de CYRILLE, PUSEY III, 285-291.

¹⁵⁴⁷ CYRILLE, PUSEY I, 692.

¹⁵⁴⁸ CYRILLE, PUSEY I, 692-693.

¹⁵⁴⁹ CYRILLE, PUSEY I, 694.

¹⁵⁵⁰ CYRILLE, PUSEY I, 694.

¹⁵⁵¹ CYRILLE, PUSEY I, 695.

¹⁵⁵² CYRILLE, PUSEY I, 695-696.

résurrection du Christ. Pour Cyrille, cette foi est l'expression de la présence du Christ dans le croyant -selon la pensée paulinienne de Galates 4, 19- et, simultanément, l'expression de la présence du croyant dans le Christ -selon 2 Corinthiens 5, 17, un verset qui trouve une profonde résonance chez Cyrille. Marthe est donc ici invitée par le Christ à vivre ce qu'elle est déjà dans sa communion avec le Christ et à laisser se réaliser de plus en plus cette communion de vie, en elle, et à travers elle, pour les autres. En lui demandant de laisser agir la vie divine en elle, en l'appelant à la synergie, le Christ, en d'autres termes, demande à Marthe de devenir réceptive jusqu'à « *voir la gloire de Dieu* ».

« C'est sa gloire que bientôt la femme pourra contempler »

À notre époque, le concept de « *gloire de Dieu* » a perdu beaucoup de son sens. Il n'en était rien pour Cyrille qui, dans son *Dialogue VII sur la Trinité*, par exemple, en donne une définition intéressante : « *La gloire de Dieu, c'est selon moi de dépasser la nature et la taille de tout être soumis au devenir et d'exister sans avoir été créé* ». ¹⁵⁵³ Pour « *contempler cette gloire* », l'être humain doit donc pouvoir « *dépasser sa nature et sa taille* » et il ne peut le faire qu'en s'ouvrant à Dieu et à ses énergies créatrices, en entrant dans une synergie. Les quelques passages du Commentaire sur Jean que nous venons de lire nous ont déjà fait percevoir ce que Cyrille peut bien entendre par « *voir la gloire de Dieu* » : C'est l'Incarnation du Fils qui permet à la personne croyante de vivre -déjà dans sa vie terrestre- dans une communion avec le Dieu trinitaire et de recevoir de lui, comme Marthe, la puissance de suppléer à la foi de ceux qui ne sont pas encore participants de cette vie de communion. C'est pourquoi chaque acte de foi ayant une répercussion communautaire est perçu par Cyrille comme une transmission de la vie trinitaire, comme un partage -maintenant déjà- de « *la gloire* ». Mais, c'est tout au bout du chemin de la foi que Cyrille situe la contemplation parfaite de la gloire de Dieu. Déjà, en Christ, toute la gloire de Dieu est présente, mais l'être humain n'est pas encore capable de la percevoir, de la recevoir pleinement. C'est ainsi que Cyrille entend les paroles de Jésus en Jean 16, 25, « *l'heure vient où je vous communiquerai ouvertement ce qui concerne le Père* » : « *Le temps vient où je vous expliquerai clairement ce qui concerne la gloire du Père, et je mettrai en vous une intelligence qui dépasse l'esprit humain* ». ¹⁵⁵⁴ Dans ce même passage, Cyrille dit que, pour le moment, les fidèles cheminent encore dans la nuit de la foi « *et nous avons une connaissance plutôt obscure à cause de la faiblesse de notre esprit. (...) Mais, alors, nous comprendrons (...) avec une pensée sans entrave la beauté de la nature divine du Dieu et Père en contemplant la gloire de celui qui a rayonné de lui* ». ¹⁵⁵⁵ Si on relit le commentaire que Cyrille donne de Marthe, invitée à suppléer son frère mort, et de Marie, « *plus intelligente* », avec, en arrière-fond, ses réflexions sur cette gloire encore si peu accessible même aux plus grands des croyants, on ne peut pas s'empêcher de penser que Cyrille a en très grande estime ces deux femmes : Marthe à laquelle le Christ fait assez confiance pour lui demander de

¹⁵⁵³ CYRILLE, *Dialogues sur la Trinité*, VII, 644 a, SC 246, 179.

¹⁵⁵⁴ CYRILLE, PUSEY II, 647.

¹⁵⁵⁵ CYRILLE, PUSEY II, 648.

croire pour un mort, et dont il se dépêche de “ressusciter” la foi, Marie qui a déjà une certaine compréhension de « *la beauté de la nature divine* », grâce à son intelligence de ce qui dépasse l’espérance et l’esprit humains.

L’interprétation que Cyrille donne de Jean 17, 24 nous fera encore mieux comprendre à quel point, pour notre auteur, les deux femmes ont déjà fait un grand chemin dans leur vie de foi avec le Christ : « *Après avoir prié pour ses disciples, plus précisément pour toutes les personnes qui s’approchent de lui par la foi, et après avoir demandé au Père de leur donner l’union, l’amour et la sanctification, il ajoute cette prière qui montre que d’autres ne peuvent pas être avec lui et être dignes de voir sa gloire s’ils n’ont pas déjà été unis par lui au Père et atteints par l’amour qui l’unit lui-même au Père. (...) Ceux qui ont cheminé dans la foi et dans la lumière qui vient de toi, et qui sont devenus miens, je désire qu’ils soient avec moi et contemplent ma gloire* ». ¹⁵⁵⁶ Pour Cyrille, être avec le Christ, c’est contempler sa gloire. Marthe et Marie, puisqu’elles sont « *dignes de voir la gloire du Christ* », sont déjà unies au Dieu trinitaire. ¹⁵⁵⁷ Tant que les êtres humains sont encore sur le chemin de la foi, le partage de la vie divine qu’est la contemplation de la gloire du Christ reste aux dimensions limitées de la nature humaine, tout en étant déjà comme un espace de salut sur terre pour l’humanité. Plus l’union est grande entre le Christ et les personnes attachées à lui, plus cet espace de salut peut grandir.

La lecture de ces passages du Commentaire de Cyrille nous fait voir plus clairement combien pour notre auteur la présence du Christ dans l’humanité permet à la personne humaine de participer déjà -malgré les limites inhérentes à sa nature- aux réalités divines que sont la résurrection et la gloire. Selon Cyrille, c’est pour cela que le Logos s’est incarné et qu’il est ressuscité : « *En effet, toute la nature humaine était dans le Christ triomphant des liens de la mort. (...) Nous serons donc conformes à sa résurrection et à sa gloire, et nous le sommes déjà.* » ¹⁵⁵⁸ Marthe et Marie sont déjà, aux yeux de Cyrille, et malgré le doute humain qui peut les assaillir, participantes de la résurrection et de la gloire, qui, toutes deux, expriment en fait une seule et même réalité :

¹⁵⁵⁶ CYRILLE, PUSEY III, 5.

¹⁵⁵⁷ CYRILLE, PUSEY III, 6-7, dans ce même commentaire sur Jean 17, 24, précise encore que « *la contemplation de la gloire du Christ est seulement pour les personnes saintes et bonnes. (...) ‘Bienheureux les purs de cœur, car ils verront Dieu’. Qui sont ces personnes qui ont le cœur pur sinon celles qui sont unies à Dieu par le Fils dans l’Esprit (...), celles qui se soumettent au seul désir de l’Esprit et vivent purement et entièrement en Christ, tel Paul qui, à partir de sa grande pureté intérieure, n’a pas hésité à dire ‘Je suis crucifié avec le Christ. Ce n’est plus moi qui vis, c’est le Christ qui vit en moi’. J’entends également quelqu’un d’autre parmi les saints qui psalmodie et qui dit ‘Crée en moi un cœur pur, ô Dieu, et renouvelle en moi un esprit bien disposé. Ne me rejette pas loin de ta face et ne me reprends pas ton Esprit Saint. Rends-moi la joie de ton salut et fortifie-moi par un esprit qui me guide.’ Il appelle l’Esprit la joie du salut, car c’est lui qui procure la joie sans fin et sans limite, et qui s’offre comme guide à travers les souffrances du monde. En effet, c’est l’Esprit du salut selon la vérité, l’Esprit du Christ* ».

¹⁵⁵⁸ CYRILLE, PUSEY III, 4, sur Jean 17, 22-23.

« *La gloire de Dieu, c'est de ressusciter un mort* », affirme Cyrille¹⁵⁵⁹. En d'autres termes, la puissance et la vie divines ont déjà pénétré la nature humaine et s'y manifestent. Déjà, la nature humaine peut être délivrée de la mort, mais l'esprit humain peine encore à reconnaître une telle réalité. « *Bientôt la femme comprendra* », assure Cyrille. Elle « *comprendra* » ce qui déjà s'est réalisé dans la nature humaine par l'Incarnation : La chair n'est plus condamnée à la corruption et à la mort, mais « *promise à la résurrection* », pour reprendre les termes de Cyrille. Selon notre exégète, en face de ce mystère de la résurrection, les « *saints disciples* »¹⁵⁶⁰ eux-mêmes¹⁵⁶¹ ont eu beaucoup de peine à croire, leur esprit étant -comme celui de Marthe- dépassé par cette réalité paradoxale, et souffrant de la maladie de l'incrédulité.¹⁵⁶² Mais le Christ leur fait comprendre l'unité réalisée en lui entre la nature humaine et la divinité, ce qui leur permet, à eux aussi, de bientôt confesser leur foi au Christ et de « *reconnaître que l'Emmanuel est un et le même avec la chair.* »¹⁵⁶³

Pour les chrétiens occidentaux du début du troisième millénaire, la foi, l'intelligence ou encore la contemplation de la gloire ne sont plus que des concepts abstraits, alors qu'au temps de Cyrille, comme nous venons de le découvrir, ces concepts étaient chargés d'un sens infini et d'une vie en plénitude. Pour Cyrille, la foi n'était jamais séparée de l'engagement dans la réalité. Notre culture chrétienne s'est appauvrie d'un des deux aspects de la foi en développant surtout la dimension plus « *dogmatique* » et en se fermant à la dimension plus charismatique. La théologie cyrillienne qui cherche à intégrer les deux dimensions de la foi n'est-elle pas plus dynamique et plus « *holistique* » ? C'est en tout cas cette approche plus une et plus globale de la foi qui permet à Cyrille de situer la femme au plus profond du mystère de la nouvelle création en Christ. La théologie cyrillienne basée sur l'Incarnation est holistique en ce sens qu'elle voit l'unité déjà réalisée en Christ entre le divin et l'humain. Par conséquent, les forces de guérison, de redressement -de résurrection- sont déjà à l'œuvre au sein de l'humanité et elles atteignent tout être humain et tout l'être humain. Le Christ de Cyrille ordonnant à Marthe de suppléer à la foi morte de son frère invite en réalité la femme à être porteuse de ces forces de la nouvelle création. Cela ne peut s'accomplir que dans la mesure où Marthe vit avec tout son être la relation avec le divin. La foi de Cyrille est donc holistique encore dans le sens que c'est la personne humaine tout entière qui est en communion de vie avec le Christ. Elle est holistique, enfin, parce que Cyrille ne fait aucune distinction entre femmes et hommes en ce qui concerne l'invitation adressée à tout être humain à participer à la gloire de Dieu incarnée en Christ.

¹⁵⁵⁹ CYRILLE, PUSEY II, 285. Cette affirmation de Cyrille fait écho à celle d'Irénée : « *La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu.* » (Adv. Haer. IV, 20, 7, SC 100 bis, 648).

¹⁵⁶⁰ Cf. son commentaire de Jean 20, 28, PUSEY III, 148-152.

¹⁵⁶¹ CYRILLE, PUSEY III, 149, en conformité avec l'Évangile de Jean, distingue le groupe des disciples les plus proches de Jésus en les qualifiant de « *ἀγίοι* », de « *δουλοῦντες* ».

¹⁵⁶² CYRILLE, PUSEY III, 149.

¹⁵⁶³ CYRILLE, PUSEY III, 152.

Cyrille montre la petite communauté humaine de Béthanie appelée par le Christ à vivre déjà de la surabondance de vie et d'amour qui déborde de la communion trinitaire.¹⁵⁶⁴ Il décrit une communauté où chaque personne est assez unie au Christ pour devenir pour les autres ferment de résurrection. Contempler la gloire du Christ, c'est participer à son œuvre de résurrection.¹⁵⁶⁵ Il n'y a pas, chez Cyrille, de rupture entre la contemplation et l'action, pas plus qu'il n'y a de rupture entre le divin et l'humain ou encore entre l'homme et la femme. Marthe, appelée par le Christ à voir l'agir de Dieu dans la nature humaine, cette femme invitée à vivre la foi pour son frère, à le représenter, révèle l'unité illimitée de la foi en Christ.

Jean 11, 44 / La chair et l'âme participent à la résurrection

« *Transposons le miracle dans le domaine de la vie personnelle.*¹⁵⁶⁶ *En effet, si notre esprit est mort comme Lazare, il est nécessaire que d'un commun accord, comme Marthe et Marie, la chair matérielle et l'âme plus noble accourent vers le Christ et l'appellent à l'aide. Aussi, se tenant debout, il ordonnera d'enlever avec force ce qui obstrue la sortie du tombeau, et il clamera d'une voix forte comme la trompette de l'évangile : Sors des distractions du monde ! Et il déliera les entraves des péchés pour qu'il puisse se mettre en marche d'un pas résolu vers la vertu.* »¹⁵⁶⁷

« *Si notre esprit est mort comme Lazare* » : Avant Cyrille, Origène avait déjà interprété la mort de Lazare comme pouvant signifier la mort spirituelle.¹⁵⁶⁸ Il avait aussi eu recours à l'allégorie selon laquelle le masculin symbolise l'esprit et le féminin l'âme.¹⁵⁶⁹ Cyrille fait une synthèse de ces différentes interprétations allégoriques. L'originalité cyrillienne réside dans son interprétation de Marthe et de Marie symbolisant la chair et l'âme, et leur frère l'esprit ; ainsi, à eux trois, ils représentent la personne humaine dans son intégralité, esprit, âme et corps. Si jamais nous n'étions pas convaincus de la théologie et de l'anthropologie "holistiques" de Cyrille, cette dernière réflexion de notre auteur enlèvera les doutes qui pourraient subsister. Il voit la

¹⁵⁶⁴ CYRILLE, *Dialogues sur la Trinité*, III, 491 a-d, SC 237, 99 : « *N'est-ce pas le Fils qui nous modèle d'après sa propre gloire ? (...). Ne devons-nous pas penser que (...) tous les dires de notre foi concernent l'unique nature de la divinité, cette nature qui est en trois hypostases distinctes, de même forme et d'essence identique, se rejoignant dans une unique beauté transcendante ? À cette beauté nous avons été nous aussi conformés (...), tout en recevant une empreinte filiale par le Fils dans l'Esprit.* » Cyrille dans tout ce passage développe comment la Trinité fait participer les êtres humains à sa gloire, c'est-à-dire à sa « *beauté* », à sa « *vie* » ; cf. SC 237, 99-109, 491-494.

¹⁵⁶⁵ Cf. à ce sujet CYRILLE, *Dialogues sur la Trinité*, III, 493 d-494 d, SC 237, 105-109.

¹⁵⁶⁶ CYRILLE, PUSEY II, 292 : « *Λάμβανε δέ μοι τὸ θαῦμα καὶ ἐπὶ τὰ ἐντός.* »

¹⁵⁶⁷ CYRILLE, PUSEY II, 292.

¹⁵⁶⁸ Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, XXVII, 49-57, SC 385, 84-90.

¹⁵⁶⁹ ORIGÈNE, *In Gen. Hom. I*, 15, GCS 29, 19 : « *Videamus autem etiam per allegoriam quomodo ad imaginem Dei homo factus masculus et femina est. Interior homo noster ex spiritu et anima constat, masculus spiritus dicitur, femina potest anima nuncupari.* »

personne humaine dans l'unité de ses différents composants, la chair, l'âme et l'esprit. En outre, en unissant ainsi Lazare, Marthe et Marie en un être unique, il fait entrevoir comment il considère également l'humanité -homme et femme- comme une unité.

Cyrille reprend dans son allégorie les termes de la philosophie grecque,¹⁵⁷⁰ mais il abolit toutes les distinctions dévalorisantes qui pouvaient avoir cours à son époque, selon lesquelles la chair, matérielle, éloignée du monde de l'esprit et du divin, se trouverait tout au bas de cette hiérarchie ; viendrait ensuite l'âme, plus noble que la chair, mais moins noble que l'esprit ; quant à la supériorité indiscutable de l'esprit -pour la pensée grecque qui reste influente à l'époque de Cyrille-¹⁵⁷¹, elle est ici fondamentalement remise en question : L'esprit n'est pas, en soi, plus proche du divin, de l'immortalité, que l'âme ou la chair. Lazare, le personnage masculin de la communauté de Béthanie, symbolisant l'esprit, Marthe et Marie, les personnages féminins du microcosme de Béthanie, symbolisant la chair et l'âme, nous pouvons en déduire que l'application au « *domaine de la vie personnelle* », intérieure, que fait notre interprète est une véritable "révolution" qui ne renverse pas seulement la hiérarchie instituée par la pensée antique entre l'esprit, l'âme et la chair, mais encore la hiérarchie entre les sexes.¹⁵⁷² En effet, dans la mentalité courante, ces deux hiérarchies, souvent, se confondaient : L'esprit et l'homme étaient considérés comme plus proches du divin, davantage liés à l'immortalité que la femme et la chair.¹⁵⁷³ Affirmer que l'esprit peut être mort est une véritable "folie" pour la pensée antique, et prétendre que des femmes, généralement considérées comme instigatrices de « *péchés* », puissent inciter un homme à « *la vertu* », remet en question l'ordre établi. Cyrille va à contre-courant d'un ordre social, voire religieux, en général admis.¹⁵⁷⁴

¹⁵⁷⁰ CYRILLE, PUSEY II, 292 : « ὁ νοῦς, (...) τὴν ὑλικὴν σάρκα καὶ τὴν σεμνοτέραν ψυχὴν (...) ».

¹⁵⁷¹ Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY III, 578, *Resp. ad Tib. Sociosque*, qui explique l'Incarnation par rapport à la pensée grecque pour laquelle « *le divin est sans corps et invisible* ».

¹⁵⁷² Cf. par exemple TORJESSEN, K., *When women were priests*, 210 : « *The inferiority of women and their subordination to men was directly linked to their reproductive sexuality and to their social role of care for bodily life.* » Cf. encore BROWN, P., *The Body and Society*, 9-11.

¹⁵⁷³ Cf. par exemple TORJESSEN, K., *When women were priests*, 219-223, sur la pensée de Platon, la philosophie grecque et Augustin qui serait un « *uncritical heir of the Greek philosophical tradition* », (221).

¹⁵⁷⁴ À la même époque que Cyrille, Augustin, par exemple, tient à une hiérarchie selon laquelle l'homme et l'esprit sont supérieurs à la femme et à la chair ; cf. TORJESSEN, K., *When women were priests*, 211 : « (...) *Augustine formulated a theology that identified sin with sexuality. (...) Since womanhood was so intricately connected to sexuality, it was woman's sexuality, erotic and seductive, that led both women and men away from God. Woman's body, since it was a stark proclamation of sexuality, was not in the image of God; it represented rather the pull of those forces that drew humanity away from God.* » Au sujet de cette double hiérarchie, cf. AUGUSTIN, *De continentia*, 23, in JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles*, au chapitre intitulé *Homme et esprit, femme et chair*, 236-239. Pour Augustin, cette hiérarchie est fondée dans l'ordre même de la création, ordre qui, pour le bien de tous, doit être maintenu ; cf. *De Genesi ad litteram*, 11, 37, in JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles*, 237.

Alors que Philon, et à sa suite, Clément d'Alexandrie¹⁵⁷⁵, Origène¹⁵⁷⁶ et Athanase considéraient que l'esprit avait la suprématie absolue à l'intérieur de la personne humaine et la priorité dans la relation avec Dieu,¹⁵⁷⁷ Cyrille étonne en affirmant que l'esprit n'est pas moins soumis à la mort que l'âme et la chair, et que, pour leur part, la chair et l'âme peuvent devenir non seulement primordiales, mais encore indispensables dans la relation avec Dieu : « *il est nécessaire que la chair matérielle et l'âme plus nobles accourent vers le Christ* » ! Cette vision insolite de Cyrille¹⁵⁷⁸ s'enracine dans sa théologie de l'Incarnation : Le Logos divin, en devenant chair, a assumé et transformé toute la nature humaine, dans sa chair, son âme et son esprit, et il a transmis sa vie divine à l'humanité tout entière, dans ses composantes masculine et féminine.¹⁵⁷⁹ Dans une de ses *Homélies pascales*, Cyrille évoque cette transformation radicale de la nature humaine : « *Puisque le Logos de Dieu est Vie par nature, il a fait de ce qui était naturellement corruptible son propre corps afin de le rendre incorruptible en lui enlevant la puissance de mort. (...) Ainsi, la nature de la chair, ayant accueilli en elle le Logos de Dieu incorruptible et donneur de vie, n'est plus restée dans la même condition, mais elle est devenue supérieure à la corruption.* »¹⁵⁸⁰ C'est donc effectivement toute la personne humaine, dans sa chair, son âme et son esprit, qui, dans l'Incarnation, est délivrée de la puissance de la mort. Cyrille affirme même à plusieurs reprises et de nombreuses manières que le Logos, en devenant chair, a créé la communion avec la chair humaine. Par conséquent, la chair, en tout cas autant que l'esprit, est devenue capable de relation avec Dieu.¹⁵⁸¹ Pour poursuivre l'analogie cyrillienne entre la chair et la femme, on pourrait dire également que, depuis que le Logos est devenu chair, la femme aussi bien que l'homme est devenue capable de relation avec Dieu, elle qui a « *accueilli en elle le Logos de Dieu* » !

¹⁵⁷⁵ Cf. par exemple, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, IV, XXV, 155, 2, SC 463, Paris 2001, 317, où il donne raison à Platon sur ce point.

¹⁵⁷⁶ Cf. BROWN, P., *The Body and Society*, 164-177 : Origène a cependant ouvert la voie à Cyrille ; selon lui, le corps est nécessaire à la guérison de l'âme et au développement de l'esprit pour qu'il s'ouvre toujours plus à l'amour de Dieu. Le corps, l'âme et l'esprit sont engagés tous les trois ensemble dans un processus infini de transformation et de renouvellement commencé avec l'Incarnation du Christ. Sur la base de sa foi chrétienne, il prend ses distances par rapport à « (...) 'l'Ancienne Sagesse' de ses collègues païens. (...) Le corps humain (...) peut devenir le véhicule 'splendide' (in Jud. 6, 5) de l'âme. Tout chrétien, homme ou femme, peut faire de son corps 'un saint tabernacle du Seigneur' (In Exod. 13, 5). » (*The Body and Society*, 177).

¹⁵⁷⁷ Cf. BURGHARDT, W., *The Image of God*, 12-13.

¹⁵⁷⁸ Cyrille semble être influencé par la spiritualité du désert égyptien ; à ce sujet, cf. BROWN, P., *The Body and society*, 237 : « *In the desert tradition, the body was allowed to become the discreet mentor of the proud soul. No longer was the ascetic formed, as had been the case in pagan circles, by the unceasing vigilance of his mind alone. The rhythms of the body and, with the body, his concrete social relations determined the life of the monk.* » Peter Brown cite alors Jean Climaque, (*L'Échelle du Paradis*, 14, PG 88, 868 C) : « *Of all the lessons of the desert to a late antique thinker, what was most 'truly astonishing' was 'that the immortal spirit can be purified and refined by clay'.* ».

¹⁵⁷⁹ Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY II, 318 : « *C'est toute la nature de l'être humain qu'il s'est unie à lui-même, le Logos de Dieu, afin de sauver l'être humain tout entier. En effet, ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé.* »

¹⁵⁸⁰ CYRILLE, *Homiliae paschales* 17, 4, PG 77, 785-88.

¹⁵⁸¹ Cf. entre autres, CYRILLE, PUSEY II, 483-486 sur Jean 14, 20.

Selon Cyrille, déjà avant l'Incarnation, la chair était bonne et n'était en rien indigne, parce que créée par Dieu.¹⁵⁸² Pour l'être humain, s'incarner dans un corps, loin d'être une punition, est un honneur. C'est dans sa chair qu'il reçoit l'illumination et tous les charismes.¹⁵⁸³ C'est cette même chair humaine qui accueille le Christ dans son Incarnation¹⁵⁸⁴, et c'est elle encore qui est appelée à la résurrection.¹⁵⁸⁵ Contre les adeptes d'une théorie méprisant la chair, théorie selon laquelle l'esprit et l'âme seraient punis en étant jetés dans la chair, Cyrille argumente avec la résurrection de Lazare : « *Si l'âme descend dans la chair et dans le corps pour expier les peines dues aux péchés passés, quel est cet "amour" du Sauveur envers Lazare qu'il manifeste en le ressuscitant et en le forçant à retourner dans les chaînes dont il s'était libéré une bonne fois pour toutes ? Mais, c'est en réalité pour son bien que le Christ l'a fait et c'est parce qu'il voulait honorer le mort qu'il aimait qu'il l'a ressuscité des morts.* »¹⁵⁸⁶

La résurrection de Lazare, dans la perspective ouverte par Cyrille, est l'une des preuves de la valeur incommensurable du corps pour la foi chrétienne. De plus, notre auteur précise que la chair ne bénéficie pas passivement de la résurrection, mais qu'elle participe pleinement à la vie nouvelle en Christ : « *En effet, puisqu'elle est unie au Logos qui vivifie, elle est devenue tout entière vivifiante ; en s'élevant jusqu'à la puissance de celui qui est tout puissant, elle n'a pas violenté sa propre nature, (devenant semblable à) celui qui ne peut être vaincu d'aucune manière. Même si la nature de la chair est incapable par elle-même de donner la vie, elle le fait cependant parce qu'elle a en elle le Logos qui donne la vie, et elle met au monde toute sa puissance créatrice.* »¹⁵⁸⁷

Dans son interprétation de la rencontre entre le Ressuscité et Thomas (Jean 20, 28), comme ici dans son commentaire de la résurrection de Lazare, Cyrille affirme que « *l'esprit* »¹⁵⁸⁸ peut être faible, malade, alors que la chair, quant à elle, est ressuscitée. L'esprit peut être encore retenu par le doute, alors que la chair participe déjà au « *grand mystère de la résurrection* »¹⁵⁸⁹ que le Ressuscité veut « *enraciner dans nos âmes, à tous* »¹⁵⁹⁰. Vis-à-vis des mystères du Christ, de son Incarnation et de sa Résurrection, la "hiérarchie" de la chair, de l'âme et de l'esprit est fondamentalement retournée. Ce n'est pas

¹⁵⁸² Cf. CYRILLE, PUSEY I, 640 sur Jean 7, 24.

¹⁵⁸³ Cf. CYRILLE, PUSEY I, 117 sur Jean 1, 9-10.

¹⁵⁸⁴ Cf. CYRILLE, PUSEY I, 187, sur Jean 1, 32-33.

¹⁵⁸⁵ CYRILLE, *Sur l'Incarnation*, 691 e, SC 97, 231 : « *De même donc que la chair, parce que devenue celle du Verbe qui vivifie tous les êtres, surmonte l'empire de la mort et de la corruption, de la même façon, je pense, l'âme devenue celle du Verbe qui ignore la faute, possède désormais à titre ferme un établissement immuable en toute sorte de bien ; elle est incomparablement plus forte que le péché, jusque là notre tyran.* »

¹⁵⁸⁶ CYRILLE, PUSEY I, 125, sur Jean 1, 9-10.

¹⁵⁸⁷ CYRILLE, PUSEY I, 551-552, sur Jean 6, 63.

¹⁵⁸⁸ Dans notre passage de Cyrille sur Jean 11, 44, comme dans ce passage sur Jean 20, 28, « *l'esprit* » est la traduction de « *νοῦς* » ; cf. PUSEY II, 292, et PUSEY III, 150.

¹⁵⁸⁹ CYRILLE, PUSEY III, 150.

¹⁵⁹⁰ CYRILLE, PUSEY III, 150.

d'abord l'esprit¹⁵⁹¹, puis ensuite l'âme, et finalement peut-être la chair qui sont touchés par le Christ. Au contraire, Cyrille revient sans cesse sur cette priorité fondamentale donnée à la chair par le Christ : « *En Christ a eu lieu un renouvellement et une recréation de la nature humaine, notre chair a été prise dans le rythme de la vie sainte dans l'Esprit.* »¹⁵⁹²

Par l'Incarnation, c'est non seulement la personne humaine dans toutes ses composantes -corps, âme et esprit-, mais c'est aussi toute l'humanité -les hommes comme les femmes- qui est « *déliée des entraves des péchés* » : « *Pour libérer de la corruption et de la mort l'humanité qui avait été condamnée par l'ancienne malédiction, il est devenu homme en s'intégrant lui-même à notre nature, lui qui est Vie par nature. C'est ainsi qu'il a vaincu la domination de la mort et qu'il a anéanti la puissance de la corruption qui s'était introduite en nous. Et parce que la nature divine est absolument libre de la tendance au péché, il nous a portés par sa propre chair. En lui, en effet, nous étions tous, quand il s'est manifesté en tant qu'homme, afin de faire mourir 'les membres de la terre' (Col.3, 5), c'est-à-dire les passions de la chair, et afin d'abroger la loi du péché qui tyrannisait nos membres (...).* »¹⁵⁹³ En Christ, d'une part, comme nous venons de le voir, c'est toute la personne humaine qui est renouvelée, "ressuscitée", dans tout ce qu'elle est, par conséquent également dans sa « *chair matérielle* ». D'autre part, parce que la nature divine s'est unie à la nature humaine, c'est également toute l'humanité qui est recréée : Toutes et tous, femmes et hommes, dans le Christ incarné, sont délivrés de la tyrannie du péché. Par conséquent, et la chair et la femme¹⁵⁹⁴ ne sont plus au service du péché et de la mort, ne sont plus esclaves du rôle auquel elles étaient réduites sous la domination de « *la loi du péché* », mais elles se mettent librement au service de l'amour et de la vie. Avec l'assomption de la nature humaine par le Christ, c'est aussi l'ancienne hiérarchie qui est définitivement abolie : La chair, l'âme et l'esprit -de même que la femme et l'homme- reçoivent une identité et une valeur nouvelles. La femme est libérée pour pouvoir participer pleinement à la communion de vie avec celui « *qui est Vie par nature* » et elle est rendue digne d'assumer d'autres rôles dans cette communauté humaine fondamentalement transformée par le Christ : Elle peut aller vers le Christ, l'appeler à l'aide, pour que ses

¹⁵⁹¹ Cyrille répète volontiers que le mystère de l'Incarnation dépasse l'esprit humain. Cf. par exemple PUSEY III, 155, sur Jean 20, 31.

¹⁵⁹² CYRILLE, *De dogmatum solutione*, PUSEY III, 556.

¹⁵⁹³ CYRILLE, PUSEY II, 618, sur Jean 16, 7.

¹⁵⁹⁴ Cf. TORJESEN, K., *When women were priests*, 219-221. Cyrille semble vouloir combattre une pensée assez répandue qui associait en particulier la chair et la femme au péché et qui estimait qu'elles en étaient spécialement les esclaves : la chair, parce qu'à cause de la Chute elle était soumise à la corruption et à la mort, et la femme à cause de son rôle spécifique par rapport à la Chute (cf. par exemple 1 Timothée 2, 13-14), et parce que, par sa nature, elle est liée spécialement au domaine de la chair, étant donné sa fonction dans la reproduction. L'Incarnation du Fils de Dieu, né d'une femme, devenu chair, a libéré la chair et la femme de cette tyrannie, selon une conviction fondamentale que Cyrille exprime sans cesse à nouveau dans toute son œuvre. Cependant, malgré la révolution introduite par la théologie de l'Incarnation cyrillienne, l'idée plus ou moins inconsciente qui identifie femme, chair et péché, continue parfois de sévir jusqu'à nos jours.

semblables aussi soient « *déliés de leurs entraves et puissent se mettre en marche* ».

Excursus : La communauté humaine transformée par le Christ

En filigrane de cette interprétation “révolutionnaire” que Cyrille, avec sa théologie de l’Incarnation, donne de la petite communauté humaine de Béthanie, on distingue également sa théologie trinitaire, l’une et l’autre théologies n’en faisant qu’une : Pour Cyrille, la personne humaine est recrée à l’image du Christ pour entrer dans une communauté de vie avec ses semblables formée à l’image de la communauté de vie trinitaire.¹⁵⁹⁵ Dans de nombreux passages de son Commentaire sur Jean, notre auteur rappelle que les personnes humaines qui sont unies au Christ sont également unies entre elles par une communion semblable à la communion trinitaire : Dans la communauté de femmes et d’hommes unis au Christ, chaque personne est d’égale valeur, unique et absolument nécessaire à toutes les autres.¹⁵⁹⁶ Par l’Incarnation, le Christ s’est non seulement uni à la chair, à l’âme et à l’esprit humains, mais aussi à toutes les personnes humaines, pour les faire participer à sa vie, à la vie trinitaire.¹⁵⁹⁷ Il a non seulement recréé l’unité à l’intérieur de la personne humaine, en rendant toute sa valeur à la chair, comme à l’âme et à l’esprit, mais il a aussi recréé l’unité entre les différentes personnes humaines, en rendant à chacune sa valeur intrinsèque, quelles que soient les différences au niveau anthropologique¹⁵⁹⁸. « *Afin que nous ayons l’unité avec Dieu et entre nous, et que nous soyons en relation profonde les uns avec les autres, malgré toutes nos différences corporelles et spirituelles, le Fils unique (...) a béni dans un seul corps, le sien (...), tous les humains qui croient en lui (...)* »¹⁵⁹⁹, remarque Cyrille dans son commentaire sur Jean 17, 20-21. Auparavant, il venait de réaffirmer sa conviction que la communauté des croyants reflète la communauté trinitaire : « *Confessant l’unité de nature du Père, du Fils et du Saint-Esprit (...), nous en sommes d’une certaine manière un reflet, nous qui nous trouvons un corporellement et spirituellement dans notre relation les uns avec les autres et avec Dieu.* »¹⁶⁰⁰

Ces quelques affirmations sur l’unité des croyants dans leur relation au Dieu trine permettent de mieux comprendre l’interprétation que fait Cyrille en transposant « *le miracle dans le domaine de la vie personnelle* » : Comme la chair, l’âme et l’esprit ont été sauvés¹⁶⁰¹ et réconciliés par le Christ pour pouvoir agir et vivre ensemble dans l’unité, Marthe, Marie et Lazare, ces trois personnes bien différentes vivent leur relation les unes avec les autres et avec Dieu dans l’unité. Cyrille les comprend comme une petite communauté de croyants, puisque, à ses yeux, les différentes personnes de la communauté des croyants sont unies les unes aux autres en étant ensemble une chair, une âme et un esprit.¹⁶⁰² Marthe et Marie, unies comme la chair et l’âme, qui se tournent « *d’un commun accord* » vers le Seigneur, poussées par l’amour qui les unit à Lazare, permettent à Cyrille de voir dans la petite communauté de Béthanie comme un signe de ce que peut être la communauté des croyants. Dans son interprétation de la prière du Christ en Jean 17, il dira : « *Il veut que les disciples soient gardés dans une union de concorde et de volonté, liés les uns aux autres par l’âme et l’esprit et unis par le lien de la paix et de l’amour réciproque, attachés par le lien indissoluble de l’amour, pour qu’ils*

¹⁵⁹⁵ Cf. par exemple KEATING, D., *The Appropriation of Divine Life*, 204.

¹⁵⁹⁶ Nous l’avons déjà observé plus haut, dans le commentaire de Cyrille sur Jean 11, 20. Nous retrouvons ici ce lien entre communauté trinitaire et communauté des croyants, primordial pour Cyrille puisqu’il sous-tend toute son interprétation des relations humaines.

¹⁵⁹⁷ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 486-488.

¹⁵⁹⁸ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 734-735.

¹⁵⁹⁹ CYRILLE, PUSEY II, 735.

¹⁶⁰⁰ CYRILLE, PUSEY II, 734.

¹⁶⁰¹ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 483 !

¹⁶⁰² Cf. CYRILLE, PUSEY II, 697-698, sur Jean 17, 11.

atteignent cette union qui est à l'image de l'union de nature dans le Père et le Fils (...). »¹⁶⁰³
Dans cette communauté humaine prenant sa source dans l'amour trinitaire,¹⁶⁰⁴ chaque personne participe à sa manière, à partir de ce qu'elle est,¹⁶⁰⁵ à la vie de la communauté. L'amour trinitaire est à la fois la source, le moteur et le but à atteindre.

La participation des femmes à la vie de la communauté

Comment Cyrille voit-il les femmes dans cette communauté ? -Marthe et Marie sont celles qui vont vers le Christ, sur la base de leur foi et de leur amour, pour lui demander d'intervenir en faveur de Lazare encore prisonnier du tombeau. Avec cette interprétation, Cyrille présuppose que les femmes non seulement croient, mais encore qu'elles participent à cette vie nouvelle inaugurée avec le Christ. Déjà, comme Cyrille le dit de la chair, « *elles mettent au monde toute la puissance créatrice* »¹⁶⁰⁶, elles participent à la transformation de l'humanité en faisant se manifester la puissance créatrice du Christ. De son côté, Lazare n'est pas encore "né" à cette nouvelle vie, mais est encore retenu par les « *distractions du monde* ». Ces « *distractions* », passions et occupations multiples sont tout ce qui dans le monde empêche l'homme de vivre vraiment la vie nouvelle en Christ. Elles réduisent l'homme à la mort. Cyrille présuppose encore que les femmes, pour leur part, ont déjà dû faire l'expérience de la libération de tout ce qui peut fermer à l'être humain l'accès à la vie avec le Christ. Parce qu'elles sont déjà entrées dans la vie nouvelle, elles peuvent faire appel au Christ, à sa volonté et à sa puissance de résurrection. Elles ont confiance que, sollicité par elles, il mettra en œuvre sa puissance créatrice pour rendre la vie à Lazare. Le Christ auprès duquel les femmes vont chercher de l'aide pour leur frère captif de la mort et qui l'appellera à la vie d'une voix puissante comme le son de la trompette¹⁶⁰⁷ est ce même Christ qui, dans le commentaire de Cyrille sur 1 Corinthiens 15, 52, réveille également les morts au son de la trompette¹⁶⁰⁸ : « *C'est lui qui, avec sa puissance créatrice, (...) nous transfigurera, non pas en une autre nature, car nous serons ce que nous sommes, c'est-à-dire des êtres humains, mais incomparablement meilleurs.* »¹⁶⁰⁹ Déjà, Marthe et Marie croient à cette transfiguration de l'humanité commencée avec le Christ. Cyrille présente deux femmes fermement enracinées dans la foi au Christ vainqueur du péché et de la mort. Le Christ de leur foi a déjà renouvelé toute la création,¹⁶¹⁰ il a déjà libéré l'être humain de la tyrannie de la corruption,¹⁶¹¹ et il a la puissance de le

¹⁶⁰³ CYRILLE, PUSEY II, 697.

¹⁶⁰⁴ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 737.

¹⁶⁰⁵ La communauté humaine, tout en étant appelée à être à l'image de la communion trinitaire, reste toutefois pleinement humaine. De même, chaque personne participe à cette vie nouvelle tout en restant à l'intérieur des limites de la nature humaine. Cf. à ce sujet KEATING, D., *The Appropriation of Divine Life*, 183-184.

¹⁶⁰⁶ Cf. CYRILLE, PUSEY I, 552.

¹⁶⁰⁷ Cf. CYRILLE sur Jean 11, 43, PUSEY II, 292, et *In Joelem XLII*, PG 71, 400.

¹⁶⁰⁸ Cf. CYRILLE, PUSEY III, 317.

¹⁶⁰⁹ CYRILLE, PUSEY III, 316-317.

¹⁶¹⁰ Cf. CYRILLE, PUSEY III, 316.

¹⁶¹¹ Cf. CYRILLE, PUSEY III, 316.

faire sortir de son état de péché et de mort « *pour qu'il se mette en marche* » vers un avenir incomparablement meilleur.

C'est sur la base de sa christologie et de sa théologie trinitaire que Cyrille peut interpréter Marthe et Marie, et à travers elles la nature humaine et la féminité, dans cette perspective fondamentalement nouvelle. C'est elles qui lui permettent de voir des femmes jouer un rôle clef dans la communauté humaine. Comme la personne humaine ne peut exister que dans l'unité de sa chair, de son âme et de son esprit, la communauté humaine a besoin, elle aussi, de toutes ses composantes : « *Il est nécessaire que la chair et l'âme, comme Marthe et Marie, accourent vers le Christ* ». Il n'y a pas de membres inférieurs ou de membres supérieurs. Dans cette communauté nouvelle créée par le Christ, il n'y a plus de hiérarchie, l'unique priorité est donnée à l'amour. Les membres qui étaient tenus à l'écart de la vie spirituelle, parce que jugés « *matériels* », peuvent être appelés à jouer un rôle qui jusque là était réservé aux plus « *spirituels* ». Cyrille ouvre à la femme un espace de liberté et de créativité dans cette communauté nouvelle fondée sur l'unité. Le critère n'est plus l'ancienne hiérarchie selon laquelle la femme et la chair devaient rester tout en bas de l'échelle. Le critère est la vie nouvelle en Christ, qui intègre toutes les dimensions de la personne humaine, la vie physique, la vie de l'âme et la vie de l'esprit, une vie nouvelle à laquelle la femme, déjà, participe pleinement. Cyrille, avec sa transposition des événements de Béthanie au niveau de l'anthropologie, veut signifier que le salut en Christ concerne toute la personne humaine et toute l'humanité.

Comme le dit Cyrille lui-même au commencement de son interprétation allégorique de la petite communauté de Béthanie, il a recours à la manière dont chacune des trois personnes de Béthanie vit sa relation au Christ pour évoquer ce qui peut être vécu « *intérieurement* »¹⁶¹² par les différents membres de la communauté ecclésiale. Il ne veut pas opposer les réalités intérieures aux réalités extérieures, mais cherche uniquement à signifier que la participation à la résurrection est d'abord une démarche intérieure. Il nous est donc difficile, voire impossible, d'évaluer comment les lectrices et lecteurs de Cyrille ont pu incarner cette vie nouvelle dans l'intimité de leur relation avec le Christ. Avec son interprétation de Marthe et de Marie accourant vers le Christ pour participer au salut de leur frère, Cyrille donne une impulsion forte et une orientation décisive, mais il laisse cependant dans l'expectative en ce qui concerne la concrétisation, la manière dont la personne croyante pourra trouver sa place dans la vie extérieure et assumer réellement son rôle dans la communauté.

¹⁶¹² CYRILLE, PUSEY II, 292 : « *Λάμβανε δέ μοι τὸ θαῦμα καὶ ἐπὶ τὰ ἐντός.* »

Jean 12, 1-2 / Marthe sert « dans son amour pour le Christ »

« Méprisant le complot des Juifs, le Seigneur se rend de plein gré vers sa passion, le temps de sa passion étant arrivé, en allant à Béthanie, et non pas à Jérusalem, afin de ne pas se manifester trop vite aux Juifs pour mettre le feu à leur colère, mais d'apaiser plutôt l'ardeur de leurs sentiments en leur laissant entendre qu'il était proche. Il partage le repas avec Lazare pour rappeler ainsi à ceux qui le verront sa puissance divine. L'Évangéliste montre encore avec sa narration que le Christ ne méprisait pas la loi. C'est ainsi que, six jours avant la Pâque, lorsque l'agneau devait être acheté et gardé jusqu'au quatorzième jour, le Christ mange avec ceux qui entourent Lazare. Peut-être que la veille de choisir l'agneau, les Juifs avaient coutume de fêter un peu, non pas selon la loi, mais par tradition, afin de consacrer le reste du temps, une fois l'agneau choisi, à jeûner ou à ne manger que très peu, et à se purifier. Le Seigneur manifeste donc qu'il honore aussi en cela les usages de la fête. Émerveillé, l'Évangéliste constate que celui qui avait été mort durant quatre jours partage le repas avec le Christ, pour rappeler sa puissance divine. Et il met en scène Marthe servant, dans son amour pour le Christ, et chargée des travaux de la table. »¹⁶¹³

Ce commentaire de Cyrille suscite l'étonnement : D'abord, c'est avec cette dernière phrase mettant en scène Marthe accomplissant un service par amour pour le Christ que notre commentateur achève son septième livre : Pourquoi ne pas avoir clos ce septième livre plutôt avec la fin du onzième chapitre de l'Évangile ? Quelle a bien pu être l'intention de l'auteur en détachant ces premiers versets du douzième chapitre pour les apposer à la fin de son septième livre ? Aurait-il cherché à donner davantage d'importance au service de Marthe, à sa "diaconie"¹⁶¹⁴ accomplie par amour pour le Christ ? En tout cas, avec cette dernière phrase de son septième livre, c'est comme si Cyrille voulait apporter encore une dernière information sur Marthe, sur sa personne, sur le rôle qu'elle joue dans cette communauté de vie rassemblée pour un repas avec le Christ. Alors que l'Évangéliste mentionne succinctement que Marthe

¹⁶¹³ CYRILLE, PUSEY II, 298-299.

¹⁶¹⁴ Dans le grec de l'Évangile de Jean, comme dans celui du Commentaire de Cyrille, c'est le verbe « *διακονεῖν* » qui est utilisé pour signifier le service accompli par Marthe. Ici, j'ai préféré le terme de "diaconie" à celui de "diaconat", car il exprime mieux le caractère personnel du service de Marthe, son engagement personnel au service du Christ ; le terme de "diaconat" signifie un ministère institué, circonscrit selon des paramètres établis, alors que celui de "diaconie" rappelle la diversité des "diaconies" (cf. 1 Co. 12, 5), aussi diverses que le sont les divers membres de l'Église (cf. 1 Co. 12, 14-31); en outre, il ne peut pas être fixé dans une hiérarchie des ministères (cf. 1 Co. 12, 14-27). Il permet donc d'envisager des formes de ministères personnelles, diverses et non-hiérarchisées. Je comprends les réticences par rapport au terme de diaconie qui peut être compris dans le sens d'un service ingrat, réduit à la seule dimension caritative, et assigné aux femmes de préférence, alors que le terme de diaconat signifie un ministère et une reconnaissance officiels, réservés aux hommes ; (cf. à ce sujet, JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 145). Malgré tout, pour les raisons mentionnées plus haut, le terme de diaconie me paraît receler des possibilités pour des ministères féminins qui restent à découvrir et à exploiter ; cf. à ce sujet, HAUSER-BOREL, Sylvie, « Identità femminile e diaconia. Testimonianze del cristianesimo primitivo » in *Che differenza c'è? – Fondamenti antropologici e teologici della identità femminile e maschile*, Torino 1996, 327-351.

servait¹⁶¹⁵, notre commentateur ajoute deux remarques importantes sur ce service : C'est « *par amour pour le Christ* » que Marthe se charge des labours du ménage, et cette charge est pénible.¹⁶¹⁶ C'est ce qui provoque notre deuxième étonnement : Comment ne pas s'émerveiller de découvrir un Père de l'Église si zélé à mettre en valeur ce service parmi les plus humbles et les moins reconnus, à l'intégrer dans la communauté de vie avec le Christ, jusqu'à lui donner une motivation profondément christocentrique ?

Cette interprétation du service de Marthe, si on la situe dans le contexte historique de l'Église d'Alexandrie, n'est pas aléatoire : L'Église égyptienne du temps de Cyrille s'interrogeait sur les ministères féminins et sur « *la possibilité pour les femmes (...) d'officier lors de l'oblation du Corps et du Sang du Christ. Apparemment, certaines étaient tentées de revendiquer ce droit (...)* »¹⁶¹⁷. C'est ainsi que dans les *Canons ecclésiastiques des Apôtres*,¹⁶¹⁸ Marthe et Marie sont intégrées à une discussion menée par les Apôtres sur l'institution « *d'un ministère pour les femmes* ».¹⁶¹⁹ Même si ce document, en ayant recours aux témoignages de Marthe et de Marie, a pour but de justifier la décision de ne pas permettre aux femmes de célébrer l'eucharistie, il révèle cependant des choses étonnantes, par exemple, en mentionnant comme un fait avéré la présence de femmes lors de la Cène : « *(...) notre Maître, lorsqu'il a demandé le pain et la coupe et qu'il les a bénis (...), n'a pas permis à celles-là de se tenir debout avec nous.* »¹⁶²⁰ De plus ce document, en incorporant Marthe et Marie au débat entre les Apôtres, fait de ces femmes des « *autorités 'apostoliques'* »¹⁶²¹. Il en ressort que la question de l'incorporation des femmes au ministère, dans l'Église de Cyrille, n'était pas définitivement résolue. En se référant à l'Évangéliste Jean qui « *met en scène Marthe servant, dans son amour pour le Christ, et chargée des travaux de la table* », l'évêque d'Alexandrie semble vouloir rendre les femmes accomplissant un ministère, quel qu'il soit, plus visibles et présentes sur la scène ecclésiale, et rapprocher le plus possible -par le lien de l'amour- les possibilités de ministères ouvertes aux femmes de la personne du Christ, servant lui aussi dans son amour pour l'humanité, et ne recherchant pas les honneurs, mais se chargeant des peines.¹⁶²² Ce sont les personnes douces et

¹⁶¹⁵ Jean 12, 2 : « *ἡ Μάρθα διηκόνει* ».

¹⁶¹⁶ CYRILLE, PUSEY II, 299, parle des « *peines* », des « *travaux pénibles* » du service de la table : « *(...) τὴν Μάρθαν διακονοῦσαν, καὶ τοῖς τῆς τραπέζης ὑπηρετοῦσαν πόνοις* ».

¹⁶¹⁷ GRYSOY, Roger, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux 1972, 85.

¹⁶¹⁸ GRYSOY, R., *Le ministère*, 80 : « *On s'accorde généralement pour reconnaître que les Canons ecclésiastiques des Apôtres ont vu le jour au début du 4e siècle en Égypte* ».

¹⁶¹⁹ *Canons ecclésiastiques des Apôtres*, 24, 1 ; cf. à ce sujet, JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Tochter*, 142, et GRYSOY, R., *Le ministère des femmes*, 83-86.

¹⁶²⁰ *Canons ecclésiastiques des Apôtres*, 24, 1-28, 1 ; cf. GRYSOY, R., *Le ministère des femmes*, 83.

¹⁶²¹ JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Tochter*, 142.

¹⁶²² CYRILLE, PUSEY II, 299, dit de Marthe qu'elle sert en se chargeant des peines -« *τὴν Μάρθαν διακονοῦσαν, καὶ τοῖς τῆς τραπέζης ὑπηρετοῦσαν πόνοις* »- et, commentant Jean 12, 26 (PUSEY II, 314), il observe que le Christ accomplit le salut en se chargeant des peines -« *ὁ τῆς σωτηρίας ἀρχηγός, οὐ διὰ δόξης καὶ τρυφῆς ὤδευσεν, ἀλλὰ διὰ*

humbles comme lui qui sont vraiment au service de Dieu, soulignera Cyrille un peu plus loin dans son Commentaire, c'est elles qui sont en réalité le plus honorables.¹⁶²³

Cette dernière phrase de Cyrille rappelle aussi un aspect essentiel de sa théologie de l'Incarnation : Pour lui, l'amour n'est jamais désincarné, mais il se manifeste au niveau le plus concret, le plus humble de la vie quotidienne. Pour Cyrille, le vrai amour est toujours un amour qui s'incarne dans des actes. L'amour le plus grand est en réalité le plus humble, celui qui est vécu à la suite du Christ qui « *s'est dépouillé en prenant la condition de serviteur, qui s'est abaissé jusqu'à la mort sur une croix.* »¹⁶²⁴ L'hymne christologique de Philippiens 2 est l'un des piliers de la christologie, et par conséquent de l'anthropologie de Cyrille. Ce passage de l'épître paulinienne est probablement l'une des citations bibliques qui revient le plus fréquemment dans l'œuvre de notre auteur qui, par exemple, vient de rappeler l'hymne des Philippiens dans son commentaire de la prière de Jésus au Père devant le tombeau où était encore enfermé Lazare, (Jean 11, 41-42).¹⁶²⁵ Selon Cyrille, cette prière exprime le double amour du Christ pour son Père et pour l'humanité. Avec ses paroles au Père, le Christ veut dire sa volonté une avec celle du Père de sauver tous les êtres humains. C'est en tant qu'une des trois personnes de la Trinité qu'il a accepté de devenir homme. C'est dans son humanité qu'il prie son Père, afin que tous puissent reconnaître qu'il est un avec le Père pour apporter le salut aux humains. La prière du Christ est donc selon l'économie divine, selon la volonté de salut de Dieu, et « *selon la chair* », car c'est le Dieu devenu chair qui la prononce. Cyrille fait donc dire au Christ : « *C'est pour ton désir, pour ta volonté, que je me suis humilié, prenant la forme de serviteur, afin d'apporter à tous la vie.* » Et il conclut avec une question qui sous-entend toute sa théologie de l'Incarnation : « *Celui qui a accepté de devenir être humain, comment pourrait-il refuser ce qui appartient à la condition humaine ?* »¹⁶²⁶

L'amour vrai, selon Cyrille, est donc un amour double : Il est tout à la fois amour pour Dieu et amour pour l'être humain. Il est accord parfait avec le désir de Dieu de sauver l'humanité en même temps qu'il est acceptation totale de la condition humaine. Le vrai amour se vit dans l'union avec la divinité et avec l'humanité. S'incarnant dans les besognes humaines les plus humbles, l'amour de Marthe pour le Dieu qui est devenu homme correspond à ce vrai amour. C'est parce qu'elle a reconnu en Christ cette volonté d'apporter la vie à tous les êtres humains en se dépouillant lui-même jusqu'à tout donner pour ceux qu'il aime que Marthe peut aimer à son tour, et ce Dieu qui s'est fait chair et cette chair aimée par Dieu. Cet amour de Marthe s'incarne dans son

ἀτιμίας καὶ πόνων »-, ajoutant que c'est en partageant les peines avec le Christ que les humains partageront aussi sa gloire.

¹⁶²³ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 314-315, sur Jean 12, 26.

¹⁶²⁴ Cf. Philippiens 2, 7-8.

¹⁶²⁵ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 286-287.

¹⁶²⁶ CYRILLE, PUSEY II, 287.

humble service, à la suite du Christ serviteur. En accomplissant sa diaconie, elle est en communion avec le Christ.¹⁶²⁷

Jean 12, 3 / L'accomplissement de l'amour

« *Comme Marthe en servant, c'est en oignant le Seigneur avec l'huile parfumée que Marie mit le comble à son amour envers lui, et c'est par les deux que l'extrême de l'amour fut accompli en plénitude.* »¹⁶²⁸ Cette petite phrase de Cyrille est, dans la langue grecque de notre auteur, si riche de sens qu'il est extrêmement difficile, en la traduisant dans nos langues modernes, de la rendre dans toutes ses dimensions. Dumitru Staniloae, en roumain, la traduit ainsi : « *Marthe manifeste son amour envers lui en servant, et Marie en oignant le Seigneur d'huile parfumée. Par elles deux s'accomplit l'acte parfait de l'amour.* »¹⁶²⁹ Quant à Luigi Leone, il transpose ainsi le texte de Cyrille en italien : « *Tandis que Marthe servait, Marie, en versant le parfum sur le Seigneur, démontrait tout son amour pour lui, et toutes les deux démontrèrent tout leur amour jusqu'à l'extrême.* »¹⁶³⁰ La traduction de Staniloae fait bien ressortir deux dimensions de l'interprétation de Cyrille : D'abord, comme nous l'avons déjà souvent remarqué, l'amour selon Cyrille est toujours en actes. En outre, l'acte d'aimer peut prendre les formes les plus diverses, puisqu'il est toujours accompli envers une ou plusieurs personnes par des personnes qui agissent de manière personnelle, selon leurs charismes personnels. Ici, par exemple, c'est en servant que Marthe accomplit son acte d'amour, et c'est en oignant le Seigneur que Marie manifeste son amour. Chaque acte d'amour est un acte parfait, qu'il s'incarne sous la forme du service, sous la forme de l'onction ou sous toute autre forme encore.¹⁶³¹ La traduction en italien de Leone nous fournit aussi au moins un élément important en précisant que « *toutes les deux démontrèrent tout leur amour jusqu'à l'extrême.* » L'expression « *jusqu'à l'extrême* » est là pour rendre le sens de trois mots grecs réitérés par Cyrille dans sa petite phrase,¹⁶³² trois mots qui rappellent le sens spécifique que Jean donne à l'amour dans son évangile¹⁶³³, trois mots dont la racine étymologique commune évoque l'accomplissement de l'amour dans toute sa plénitude. L'expression « *jusqu'à l'extrême* » est reprise de

¹⁶²⁷ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 314-315 sur Jean 12, 26.

¹⁶²⁸ CYRILLE, PUSEY II, 301.

¹⁶²⁹ STANILOAE, D., *Comentariu*, 764 : « *Marta își arata iubirea fata de El slujind, iar Maria, ungând pe Domnul cu mir. Prin amândoua se savârsea fapta desavârsita a iubirii.* »

¹⁶³⁰ LEONE, L., *Cirillo di Alessandria – Commento al Vangelo di Giovanni / 2*, 345 : « *Mentre Marta serviva, Maria, versando il profumo sul Signore, dimostrava tutto il suo amore per lui, e tutte e due dimostrarono tutto il loro amore fino all'estremo.* »

¹⁶³¹ Cyrille est proche d'ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique*, II, 9, 7, SC 375, 439 : « *Or, parce que cet onguent fut rempli de foi et d'un amour de grand prix, pour cette raison Jésus aussi lui rendit ce témoignage : 'Elle a accompli une bonne œuvre à mon égard.'* »

¹⁶³² CYRILLE, PUSEY II, 301 : « *(...) ἐτελείωσε τὴν εἰς αὐτὸν ἀγάπην, (...) τέλειος ὁ τῆς ἀγάπης ὄρος ἐτελειώθη.* »

¹⁶³³ Cf, par exemple, Jean 17, 4, 17, 23 et 19, 28.

Jean 13, 1, « *il les aima jusqu'à l'extrême* »¹⁶³⁴, et elle est certainement en conformité avec l'intention de Cyrille : Notre auteur, lorsqu'il a interprété les actes des deux femmes a certainement pensé à l'amour du Christ pour les siens tel qu'il est exprimé en Jean 13, 1. En lisant le commentaire de Cyrille sur Jean 13, 1, sur l'accomplissement de l'amour jusqu'à l'extrême, nous comprendrons encore mieux ce qui a été accompli ici, selon Cyrille, par Marthe et Marie.

Écoutons donc Cyrille interpréter Jean 13, 1 : « *Avant les souffrances du salut, (...), le Sauveur, sachant que le temps du passage vers les cieux était aux portes, accomplit la plénitude suprême de l'amour envers les siens qui sont dans ce monde. (...). Étant de même condition que Dieu le Père, il n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu, mais, pour nous qui sommes dans le monde, il s'est plutôt dépouillé lui-même, et le Seigneur de tous a adhéré à notre condition humaine, faisant cela par amour pour nous.* »¹⁶³⁵ Après avoir mentionné la dimension de la kénose et de l'Incarnation pour définir la plénitude de l'amour, Cyrille vient ajouter encore une nouvelle dimension à cet amour christologique en précisant que ce n'est pas seulement en devenant homme que le Christ a aimé en plénitude, mais que c'est essentiellement en acceptant librement et en toute connaissance de cause de souffrir et de donner sa vie pour tous les siens qui sont dans le monde : « *C'est en cela que réside la mesure de l'amour jusqu'à l'extrême, puisque notre Seigneur Jésus-Christ lui-même en rend témoignage en disant à ses saints disciples : Je vous demande de vous aimer les uns les autres comme je vous ai aimés. En effet, personne n'a d'amour plus grand que la personne qui donne sa vie pour ceux qu'elle aime.* »¹⁶³⁶ L'acte d'amour vécu dans l'esprit du Christ est donc d'abord un acte d'humilité, de dépossession de soi-même, et c'est surtout un acte qui culmine dans le don de soi total. Il s'agit, tant qu'on vit dans ce monde, de se donner soi-même pleinement pour la vie de toute cette humanité qui a été aimée par le Seigneur jusqu'à l'extrême, puisque c'est pour elle, et pour chacun de ses membres, qu'il s'est donné totalement, dans sa divinité et dans son humanité.

En quoi Marthe et Marie ont-elles, elles aussi, aimé jusqu'à l'extrême ? À la lumière du commentaire que donne Cyrille de l'amour du Christ jusqu'à l'extrême, avec ses références à Philippiens 2, 6 et Jean 15, 12, on peut dire que les deux femmes, chacune à sa manière, ont fait, tout d'abord, un acte de dépossession de soi-même, comme le Christ de l'hymne des Philippiens. Elles ont accompli un acte d'abandon total pour le Christ. L'une et l'autre, comme le Christ, se sont données totalement, dans tout ce qu'elles étaient, dans tout ce qui faisait d'elles une personne humaine dans sa plénitude. C'est toute sa personne que Marthe donne en servant, c'est tout ce qu'elle a de plus précieux que Marie donne en oignant le Christ. Leur acte est rempli de l'essentiel de leur personne. L'acte d'amour est accompli dans l'humilité de la personne et des circonstances de sa vie, mais, assure Cyrille, selon le témoignage même du

¹⁶³⁴ Cf. Jean 13, 1 : « *εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς* ».

¹⁶³⁵ CYRILLE, PUSEY II, 342-343.

¹⁶³⁶ CYRILLE, PUSEY II, 343.

Christ, un tel acte dans lequel la personne se donne totalement, sans rien retenir, est un acte d'amour jusqu'à l'extrême. Il recèle, dans son humilité, la plénitude de l'amour. Il signifie que la personne humaine -toute personne humaine- a une valeur illimitée, étant donné qu'elle est aimée en plénitude et capable d'aimer, elle aussi, en plénitude. Un tel amour est humainement impossible. Il ne peut être accompli qu'en Christ, par des personnes qui ont fait l'expérience de l'amour du Christ et ont découvert ainsi la valeur suprême de la personne humaine.

Dans son commentaire de Jean 12, 26, « *Que celui qui veut me servir me suive...* », Cyrille précisera les limites de la personne humaine, limites à l'intérieur desquelles elle peut accomplir des actes d'amour. Il ne s'agit pas de « *mettre des limites à la mer* »¹⁶³⁷ ou d'accomplir d'autres actions dépassant de loin les capacités humaines, d'effectuer ce dont en réalité seul Dieu est capable, mais il s'agit de tirer profit de sa nature humaine, à la suite du Christ¹⁶³⁸, et de la mettre jusqu'à l'extrême au service de l'amour « *en étant humbles, doux, et en supportant les outrages.* »¹⁶³⁹ Dans la suite de son commentaire sur Jean 12, 26, Cyrille interprétera ainsi l'honneur qui sera fait à la personne qui sert le Christ : « *Les disciples du Christ sont participants de la royauté et de la gloire du Christ, à la mesure convenant aux êtres humains.* »¹⁶⁴⁰ En d'autres mots, c'est en vivant pleinement dans ses limites humaines, comme le Christ dans sa kénose, c'est également en se donnant totalement, comme le Christ l'a fait dans le don de sa vie, que l'être humain accomplit l'amour en plénitude. Le service de Marthe et l'onction de Marie sont des actes à la mesure de l'être humain, mais, parce qu'elles s'y sont données tout entières, dans toute leur humanité, ils sont devenus des actes d'amour jusqu'à l'extrême. L'être humain ne peut aimer ainsi que s'il est dans une relation personnelle avec le Christ. C'est avec lui seulement que l'humilité de la condition humaine peut devenir l'espace illimité de la participation à sa royauté et à sa gloire, à son amour en plénitude.

Avec son interprétation du service de Marthe et de l'onction de Marie, Cyrille met en évidence plusieurs dimensions de l'amour : il est toujours "incarné" dans des actes¹⁶⁴¹ ; il se déploie dans les limites humaines ; il est accompli par une personne qui lui donne une spécificité personnelle ; il trouve son accomplissement dans la communion des différentes personnes : « *C'est par les deux que l'extrême de l'amour fut accompli en plénitude* ». Une fois encore, Cyrille insiste sur l'importance de chaque personne de la communauté pour que puisse être atteinte la plénitude. C'est la personne du Christ, le Fils de Dieu venu dans le monde pour se donner totalement pour ceux qu'il aime, qui a ouvert le chemin à toutes ces différentes dimensions de l'amour. C'est lui qui a donné à l'amour chrétien ses dimensions extrêmes, incitant ainsi ses disciples à vivre à leur tour la grandeur infinie de l'amour dans la petitesse de la personne humaine. Marthe et Marie sont, pour notre auteur, un exemple de

¹⁶³⁷ CYRILLE, PUSEY II, 314-315.

¹⁶³⁸ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 314.

¹⁶³⁹ CYRILLE, PUSEY II, 315.

¹⁶⁴⁰ CYRILLE, PUSEY II, 315.

¹⁶⁴¹ Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY II, 558, sur Jean 15, 4.

ce que peut être l'amour vécu jusqu'à l'extrême. Chacune à sa manière lui a donné corps au cœur de la vie humaine. Elles ont permis à l'amour divin, à la « *royauté* » et à la « *gloire* » du Christ, de se manifester pleinement, mais très humblement, très humainement.

Jean 12, 3 selon un fragment à l'origine incertaine

L'édition de Migne intègre ici au commentaire de Cyrille sur Jean 12, 3 un fragment que Pusey, pour sa part, ne cite qu'en note, car il l'attribue à Ammonius d'Alexandrie.¹⁶⁴² Cet exégète a vécu vraisemblablement après le Concile de Chalcédoine. Son exégèse de Jean s'inspire très fidèlement de celle de ses prédécesseurs, Théodore d'Héraclée, Apollinaire de Laodicée, Didyme, Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste et particulièrement de Cyrille d'Alexandrie, qu'il retranscrit parfois mot à mot.¹⁶⁴³ Reuss, lui aussi, attribue ce fragment à Ammonius d'Alexandrie, tout en soulignant l'étroite dépendance qu'Ammonius manifeste par rapport au commentaire de Cyrille.¹⁶⁴⁴ Ce fragment se présente sous forme de chaîne exégétique qui expose différentes interprétations. Ces interprétations successives peuvent provenir de différents auteurs, voire de différentes traditions exégétiques. Aucune d'entre elles, en tout cas, n'entre en contradiction flagrante avec ce que nous avons déjà pu découvrir chez le "Sceau des Pères". Même s'il n'est pas de Cyrille dans son intégrité, comme ce fragment va toutefois dans le sens de l'exégèse cyrillienne et qu'il exprime des pensées qu'on retrouve ailleurs dans l'œuvre de Cyrille, pourquoi ne pas en tenir compte ? En outre, en tant qu'expression de l'exégèse patristique, il vient apporter une contribution de valeur à notre recherche sur la signification de Marthe et de Marie chez les Pères. Voici donc ce fragment tel qu'il est édité par Pusey et par Reuss :

*« Marthe peut être vue comme la vertu pratique et Marie comme la contemplation spirituelle. D'autres interprètent Marthe comme l'ancienne Alliance, elle qui prépare la table du Seigneur en plaçant ensemble le témoignage des anciens et les enseignements sur le Christ, et Marie, elle qui oint les pieds du Seigneur -c'est-à-dire son économie concernant la terre-, comme l'enseignement évangélique emplissant d'une bonne odeur toute la terre qui est la maison de l'humanité tout entière. D'autres encore considèrent Marthe comme la Synagogue des Juifs qui veut rendre un culte à Dieu avec des moyens charnels, et Marie comme l'Église des nations qui offre à Dieu la foi de bonne odeur du sacrifice spirituel et recueille la bénédiction de sa sainte chair par la participation mystique. »*¹⁶⁴⁵

¹⁶⁴² Cf. PUSEY II, 301.

¹⁶⁴³ Cf. REUSS, J., *Johannes-Kommentare*, XXVI.

¹⁶⁴⁴ Cf. REUSS, J., *Johannes-Kommentare*, XXX.

¹⁶⁴⁵ REUSS, J., *Johannes-Kommentare*, 296, et PUSEY II, 301.

Cette interprétation de Marthe et de Marie, même si elle n'est pas incontestablement cyrillienne, est en tout cas, avec sa recherche de sens symbolique, une expression authentique de la tradition alexandrine¹⁶⁴⁶, tradition qui fut profondément celle de Cyrille. Cyrille lui-même, dans une homélie prêchée pour la fête des Rameaux, comprend Marthe et Marie de manière allégorique : « *Marthe s'agite, elle qui représente le culte de la Loi. Marie siège aux pieds du Maître, elle qui est l'image de l'Église, par son amour et son assiduité envers lui.* »¹⁶⁴⁷ En outre, Cyrille lui-même a volontiers recours aux expressions symboliques de ce fragment, telles que « *la Synagogue des Juifs* » et « *l'Église des nations* », quand il cherche à exprimer la diversité déroutante de l'humanité qui trouve en Christ son unité, comme, par exemple dans ce passage de son commentaire sur Jean 13, 35 : « *Les peuples qui étaient autrefois divisés en deux, entre les Gentils et Israël, ont été créés en Christ en une unique humanité nouvelle.* »¹⁶⁴⁸ De plus, cette interprétation, qui compare Marthe et Marie pour faire ressortir les caractéristiques de chacune des deux femmes afin de faire d'elles un symbole de la diversité humaine qui vit en communion dans l'unité de l'Église, est, dans sa théologie, étonnamment cyrillienne, composée comme elle l'est de l'assemblage de trois interprétations différentes et réunies pour nous faire entrevoir des perspectives inattendues. Nous pouvons l'écouter un peu comme un morceau de musique dont les trois mouvements seraient les trois allégories successives, avec les deux instruments de Marthe et de Marie qui se complètent harmonieusement pour évoquer des pistes de réflexion pour notre recherche sur la femme.

Des femmes unies au Christ

Tout d'abord, dans ce fragment, Marthe est qualifiée de « *vertu pratique* »¹⁶⁴⁹. Dans son œuvre, Cyrille lui-même fait bien souvent allusion à cette grande qualité. Entre autres, un passage de ses « *Réponses au diacre Tibère* »¹⁶⁵⁰ va nous aider à discerner ce qu'il entend par « *vertu pratique* » : En résumé, c'est la participation de l'être humain, dans sa chair, c'est-à-dire dans sa personne humaine incarnée dans le monde, à la puissance créatrice de Dieu qui se manifeste dans la vie physique des êtres humains en les renouvelant, les reformant, les transfigurant, imprimant en eux les traits de sa nature divine.¹⁶⁵¹ La « *vertu pratique* » est une participation dynamique de la personne humaine

¹⁶⁴⁶ Cf. par exemple ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique*, II, 9, 1-14, SC 375, 436-443.

¹⁶⁴⁷ CYRILLE, *In sanctum festum Palmorum*, PG 77, 1052.

¹⁶⁴⁸ CYRILLE, PUSEY II, 390.

¹⁶⁴⁹ « *Vertu pratique* » et « *contemplation spirituelle* » évoquent une tradition exégétique qui s'inspire de Luc 10, 38-42 pour interpréter Marthe et Marie. Cette tradition remonte à Origène (cf. le fragment 72 de ses *Homélie sur saint Luc*, SC 87, 520-522) pour être reprise ensuite en Occident par Ambroise.

¹⁶⁵⁰ Cf. CYRILLE, PUSEY III, 577-602.

¹⁶⁵¹ Cf. CYRILLE, PUSEY III, 590.

à la vie nouvelle en Christ qui agit dans sa chair, par sa chair, pour transmettre la vie, pour guérir, pour ressusciter.¹⁶⁵² « *En effet, le divin est saint et source de toute vertu* »¹⁶⁵³ et l'Esprit Saint lui-même transforme les personnes humaines pour les rendre semblables au Christ apportant la vie au monde. Marthe, « *la vertu pratique* », est une de ces personnes humaines recrées par l'Esprit pour pouvoir vivre dans le monde avec le Christ la vie nouvelle, vivre la sainteté en actes créateurs,¹⁶⁵⁴ toute son humanité étant déployée sous le souffle de l'Esprit.¹⁶⁵⁵ Dans son Commentaire sur Jean, Cyrille évoque aussi plusieurs fois la « *vertu pratique* » : par exemple, celle de Jean-Baptiste dont la sainteté n'était pas que paroles, mais dont la vertu resplendissait dans ses actes¹⁶⁵⁶. Commentant Jean 15, 7, Cyrille affirme que la vraie foi est « *pratique* »¹⁶⁵⁷, c'est-à-dire qu'elle se concrétise toujours dans des actes d'amour qui sont la preuve d'une communion réelle avec le Christ. Marthe, parce qu'elle vit sa vertu dans des actes, est une vraie croyante, profondément attachée au Christ. Sa foi n'est pas que théorique, mais elle est réellement incarnée dans sa vie. On pourrait parler de "preuve par l'acte".

En parallèle avec la « *vertu pratique* » de Marthe, notre commentaire situe Marie comme étant la « *contemplation spirituelle* ». Cyrille, dans son commentaire sur 2 Corinthiens 3, 13¹⁶⁵⁸ expose ce qu'est la « *contemplation spirituelle* ». Il y précise d'emblée que « *toute contemplation spirituelle regarde vers le mystère du Christ* »¹⁶⁵⁹. C'est elle qui permet de pénétrer les profondeurs cachées de Dieu. Comme la vertu pratique, la contemplation spirituelle n'est possible que dans la connaissance du Christ, c'est-à-dire dans une intime communion de vie avec le Christ.¹⁶⁶⁰ Cet attachement au Christ dessille le regard, libère pour voir spirituellement, c'est-à-dire en esprit et dans l'Esprit,¹⁶⁶¹ qui il est vraiment. « *L'Esprit en effet irradie du Père pour s'étendre sur toute la création en Christ* »¹⁶⁶². Dans la contemplation spirituelle, « *l'Inaccessible, plein de condescendance, se fait accessible envers nous* », selon la belle formule de Bertrand de Margerie.¹⁶⁶³ Dieu devient accessible « *aux sages qui ont été sanctifiés dans l'Esprit et aux personnes qui ont été illuminées par la foi au Christ* »¹⁶⁶⁴. Ce Dieu qui se rend proche est le Dieu trinitaire, le Dieu du mystère de l'Incarnation. La contemplation du

¹⁶⁵² Cf. CYRILLE, PUSEY III, 592.

¹⁶⁵³ CYRILLE, PUSEY III, 593.

¹⁶⁵⁴ Cf. CYRILLE, PUSEY III, 594.

¹⁶⁵⁵ Au sujet de la « *vertu pratique* », cf. aussi BURGHARDT, W., *The Image of God*, 77.

¹⁶⁵⁶ Cf. CYRILLE, PUSEY I, 149-150, sur Jean 1, 17.

¹⁶⁵⁷ CYRILLE, PUSEY II, 562.

¹⁶⁵⁸ Cf. CYRILLE, PUSEY III, 336.

¹⁶⁵⁹ CYRILLE, PUSEY III, 336 : « *πᾶσα θεωρία πνευματικὴ πρὸς τὸ Χριστοῦ βλέπει μυστήριον* ».

¹⁶⁶⁰ Cf. CYRILLE, PUSEY III, 337.

¹⁶⁶¹ DE MARGERIE, B., *Introduction à l'histoire de l'exégèse I. Les Pères grecs et orientaux*, Paris 1980, 274 : « (...) l'esprit humain est aidé par l'Esprit divin et saint à dépasser 'le masque de la lettre et l'ombre des réalités apparentes'. » (De Margerie cite ici Cyrille sur 2 Co 3, 17, Pusey III, 337).

¹⁶⁶² CYRILLE, PUSEY III, 337.

¹⁶⁶³ DE MARGERIE, B., *Introduction*, 274.

¹⁶⁶⁴ CYRILLE, PUSEY III, 337.

mystère du Christ ouvre donc à la théologie trinitaire. Ce terme de contemplation spirituelle ne doit pas nous égarer : Rien de plus “charnel” que cette contemplation spirituelle, puisqu’elle est la contemplation du Dieu qui s’est fait chair¹⁶⁶⁵ ! « *Le mystère du Christ* » que contemple Marie n’est autre que « *la beauté de l’image du Père* »¹⁶⁶⁶, l’Incarnation du Fils. Marie, « *dans le visage du Christ* »¹⁶⁶⁷, est parvenue à discerner tout l’amour du Dieu trinitaire, tout l’amour du Dieu qui a pris visage humain. Le Christ s’est révélé à elle dans tout son mystère.¹⁶⁶⁸ Marie, dans sa vision spirituelle, accède au mystère de l’Incarnation, au mystère du Dieu qui se fait accessible.

Cyrille lui-même n’a de cesse d’obtenir, dans son approfondissement exégétique et théologique, cette « *vision spirituelle* » qui semble bien être, pour « *le docteur d’Alexandrie* »¹⁶⁶⁹, selon Bertrand de Margerie, la voie la meilleure vers « *la connaissance (...) des profondeurs divines contenues dans les Écritures et du mystère du Christ* »¹⁶⁷⁰. Et, tout simplement, c’est chez une femme que notre commentaire trouve « *ce don si précieux* »¹⁶⁷¹, ce don rare¹⁶⁷² et recherché ardemment par les plus grands Pères de l’Église !¹⁶⁷³

Celle qui rassemble le monde et celle qui y répand l’évangile

Dans un deuxième temps, Marthe et Marie sont comparées à l’ancienne et à la nouvelle Alliances : Marthe est celle qui prépare le grand rassemblement autour de « *la table du Seigneur* »¹⁶⁷⁴, partageant cette diaconie avec les croyantes et croyants de l’ancienne Alliance,¹⁶⁷⁵ avec toutes ces personnes qui ont préparé et annoncé la venue du Christ, et Marie est celle qui fait se répandre dans le monde entier la bonne odeur de « *l’enseignement évangélique* »¹⁶⁷⁶, la bonne nouvelle de cette venue, de l’Incarnation et de la Rédemption qui concerne « *toute l’humanité* ».¹⁶⁷⁷ Chez Cyrille lui-même se

¹⁶⁶⁵ Cf. CYRILLE, PUSEY III, 342.

¹⁶⁶⁶ CYRILLE, PUSEY III, 342.

¹⁶⁶⁷ CYRILLE, PUSEY III, 343.

¹⁶⁶⁸ Cf. CYRILLE, PUSEY III, 343.

¹⁶⁶⁹ Cf. DE MARGERIE, B., *Introduction*, 274.

¹⁶⁷⁰ Cf. DE MARGERIE, B., *Introduction*, 274.

¹⁶⁷¹ Cf. DE MARGERIE, B., *Introduction*, 274.

¹⁶⁷² Cf. DE MARGERIE, B., *Introduction*, 275.

¹⁶⁷³ La littérature chrétienne égyptienne de cette époque n’est pas avare en témoignages sur les dons spirituels particulièrement développés chez des femmes qui en acquièrent une autorité auprès des hommes les plus avancés dans la vie de foi. À ce sujet, voir, par exemple, CARPINELLO, M. *Données à Dieu*, 101-208.

¹⁶⁷⁴ PUSEY II, 301.

¹⁶⁷⁵ On trouve déjà un rapprochement entre la diaconie de Marthe et l’accueil préparé par Abraham selon Genèse 18 chez THÉODORE D’HÉRACLÉE, fragment 173 sur Jean 12, 1-2, (REUSS, J., *Johannes-Kommentare*, 109) : « *ἡ Μάρθα ἀπυρογοῦσα διηκόνει εἰδυῖα, ὅτι αὐτός ἦν ὁ καὶ τῷ Ἀβραὰμ ἐπιξενωθεῖς.* »

¹⁶⁷⁶ PUSEY II, 301.

¹⁶⁷⁷ On retrouve cette même interprétation déjà chez ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique*, II, 9, 4-6, SC 375, 439 : « *Cela indique à coup sûr que l’odeur de la doctrine qui*

trouvent de très nombreux passages qui évoquent tout à la fois l'ancienne Alliance et l'enseignement évangélique,¹⁶⁷⁸ ainsi que l'ouverture du salut à l'humanité tout entière.¹⁶⁷⁹ Même s'il n'y fait que rarement de rapprochement direct avec Marthe et Marie, l'une ou l'autre des références de Cyrille à l'ancienne et à la nouvelle Alliances peuvent être utiles pour mieux cerner ce que signifie cette comparaison, et surtout pour mieux connaître les personnes de Marthe et Marie, ainsi que le rôle qu'elles incarnent dans l'histoire des alliances entre Dieu et l'humanité.

Un passage du Commentaire de Cyrille sur Jean 8, 56 nous permettra de voir plus précisément en quoi consiste la diaconie plus spécifique de Marthe. Il y développe comment croyantes et croyants de la première Alliance ont préparé, d'une manière ou d'une autre, la venue du Christ, l'avènement de l'Alliance nouvelle. C'était en fait la venue du Christ dans le monde qu'ils attendaient, sans pouvoir encore se représenter clairement ce mystère. Ils étaient cependant déjà en mesure de l'annoncer « *dans l'Esprit* »¹⁶⁸⁰. Les prophètes préparaient cette venue du Christ,¹⁶⁸¹ et Abraham¹⁶⁸² l'a pressentie de manière exceptionnelle en se réjouissant de « *voir le temps de sa venue dans la chair* ». ¹⁶⁸³ Il a cru au Christ et participera donc, lui aussi, au grand rassemblement de tous les croyants, de l'ancienne et de la nouvelle Alliance, à la table du Sauveur.¹⁶⁸⁴ C'est également dans ce sens qu'il faut comprendre la diaconie de Marthe qui prépare la table du Christ autour de laquelle se retrouveront les fidèles d'avant et d'après l'Incarnation. Son ministère¹⁶⁸⁵ spécifique va dans le sens du dialogue, de la réconciliation et de l'unité.

Quant à la sœur de Marthe, elle est décrite par notre commentateur comme étant pleinement au service de l'« *enseignement évangélique* ». Dans son Commentaire sur Jean, Cyrille expose fréquemment ce qu'est « *l'enseignement évangélique* » : l'Incarnation du Christ fait entrer l'humanité dans la nouvelle Alliance, celle de « *l'enseignement évangélique* ». Il approfondit tout particulièrement ce passage dans son commentaire sur 2 Corinthiens 3, 18, en développant comment les personnes qui croient au Christ sont passées des préceptes de la Loi à « *l'enseignement évangélique* »¹⁶⁸⁶, c'est-à-dire « *spirituel* »¹⁶⁸⁷ ; elles sont passées « *de la*

procède du Christ et l'agréable parfum du Saint Esprit ont rempli toute la maison de ce monde, ou la maison de toute l'Église ». Cf. aussi CHROMACE D'AQUILÉE, *Sermon 11*, SC 154, Paris 1969, 217 : « *On rapporte que toute la maison fut remplie de l'odeur de ce parfum : parce que le monde entier a été rempli de l'enseignement des apôtres* ».

¹⁶⁷⁸ Cf. entre autres exemples, CYRILLE, PUSEY II, 503, sur Jean 14, 24.

¹⁶⁷⁹ Cf. entre autres exemples, CYRILLE, PUSEY II, 623, sur Jean 16, 8-11.

¹⁶⁸⁰ CYRILLE, PUSEY II, 129 sur Jean 8, 56.

¹⁶⁸¹ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 129.

¹⁶⁸² THÉODORE D'HÉRACLÉE, fragment 173, (REUSS, J., *Johannes-Kommentare*, 109), fait un parallèle entre Abraham accueillant à Mamré et Marthe accueillant à Béthanie.

¹⁶⁸³ CYRILLE, PUSEY II, 130.

¹⁶⁸⁴ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 130.

¹⁶⁸⁵ Le terme de ministère n'est rien d'autre que l'équivalent latin du terme grec de « *διακονία* ».

¹⁶⁸⁶ CYRILLE, PUSEY III, 338.

¹⁶⁸⁷ CYRILLE, PUSEY III, 339.

gloire selon la Loi à une autre gloire, celle qui est en Christ par l'Esprit. Nous sommes donc transformés en son image. (...) Si la gloire a été donnée à ceux qui servaient la Loi, combien plus grande et incomparablement plus élevée est celle des saints prêtres, ceux qui ont été habilités par Dieu à servir l'Alliance nouvelle (...).¹⁶⁸⁸ Notre commentaire, qui associe Marie à l'enseignement évangélique, c'est-à-dire à la propagation de la bonne nouvelle de l'Incarnation et de la Rédemption, fait quasiment de cette femme une collaboratrice des saints prêtres habilités par Dieu à servir l'Alliance nouvelle.

En faisant converger en Marthe et Marie les ministères des deux Alliances, cette interprétation ouvre des perspectives étonnantes sur ce que pourraient être des ministères spécifiquement féminins. Marthe a accompli une diaconie dans le sens de l'ancienne Alliance, une diaconie pleinement christocentrique, puisqu'elle dirige vers le Christ et rassemble autour du Christ ; elle le sert tout à la fois en acte et en parole, joignant « *témoignage* » et « *enseignement* »¹⁶⁸⁹ comme dans une « diaconie des tables » et une « diaconie de la Parole ». Elle se consacre totalement au service de la parole devenue chair. Son service rappelle celui des diaconesses qui, dans l'Église ancienne, se tenaient aux portes, introduisaient dans l'Église, étaient responsables de l'accueil dans les assemblées liturgiques, et préparaient au baptême.¹⁶⁹⁰ Marthe, en effet, accueille et conduit jusqu'à la rencontre avec le Christ, jusqu'au seuil du mystère.¹⁶⁹¹ Elle est celle qui fait « naître » les humains à la vie nouvelle en Christ. Marie, pour sa part, est celle qui « *recueille* » le Christ, s'imprègne de sa présence pour ensuite le communiquer à toute l'humanité. Elle est celle qui fait « naître » le Christ au monde. Il y a comme un double mouvement de systole et de diastole entre les deux services de Marthe et de Marie. La première conduit et rassemble dans le cœur de la vie de l'Église, autour de « *la table du Seigneur* », la seconde répand dans le monde entier l'Évangile qu'elle a reçu dans sa communion avec le Christ. Marthe et Marie personnifient deux ministères à la fois différents, complémentaires et nécessaires tous les deux.¹⁶⁹²

¹⁶⁸⁸ CYRILLE, PUSEY III, 338.

¹⁶⁸⁹ CYRILLE, PUSEY II, 301.

¹⁶⁹⁰ Cf. GRYSO, R., *Le ministère des femmes*, 106-108.

¹⁶⁹¹ Le service spécifique de Marthe rappelle celui des femmes diaconesses tel qu'il est évoqué dans certains documents de l'époque de Cyrille, tels que les *Constitutions apostoliques*, II, 57, 10-59, 4, SC 320, 315-327, VIII, 11, 10-11, SC 336, 175-177. À ce sujet, cf. par exemple, LANG, Judith, *Ministers of grace – Women in the early Church*, Slough 1989, 66-67 : « *Each Sunday, and during the week, the woman deacon had a part in the life of public worship. Daily morning and evening assemblies in the Lord's house for prayer and singing psalms are described in the Apostolic Constitutions. Women deacons, as well as men, acted as doorkeepers to the church. (...) She must pilot people to their places (...). The duty may have included standing by the table where the oblations were placed (...).* »

¹⁶⁹² LANG, J., *Ministers of grace*, 71 : « *The abiding presence of women in the Church was a quiet power. Ordinary women helped day by day to maintain the solid ground of faith and service as they have done ever since. But Christian women were perhaps valued more at that time in the East than they have been at any other time and place. The 'voices of the Apostles' in the Testament of our Lord speaks for them: 'Then Martha, Maria and Salome who were with us said: 'O Lord teach us to know what we ought to do, that our souls may live for you alone.' Then Jesus answered, saying: 'Persevering in prayer, you should always serve my gospel and be examples of holiness for the salvation of those who trust*

En ce qui concerne le ministère plus spécifique de Marie, on trouve bien des développements chez Cyrille lui-même sur le ministère des disciples ou des apôtres qui diffusent l'enseignement de l'Évangile dans le monde entier. Par exemple, dans son commentaire sur Jean 15, 3, il dit des disciples qu'ils sont ceux qui pourront faire profiter le monde entier de l'enseignement évangélique en s'offrant eux-mêmes pour toute personne qui croit au Christ comme modèle pour rendre à Dieu un culte spirituel.¹⁶⁹³ C'est encore les disciples qui ont été les premiers à être consacrés pour le monde entier pour être au service de l'évangile du Christ.¹⁶⁹⁴ Cette interprétation de l'Évangile dispensé en tout lieu comme un parfum s'inspire de 2 Corinthiens 2, 14-15. Cyrille, dans l'un de ses *Dialogues sur la Trinité*, cite ces versets pauliniens, « *grâce soit à Dieu qui, par le Christ, nous emmène en tout temps dans son triomphe et qui, par nous, répand en tout lieu le parfum de sa connaissance* », puis il expose que les paroles de la femme du Cantique des cantiques 1, 2-3, évoquant le parfum de son bien-aimé, pourraient être celles de « *l'Église des nations* », parce qu'elle transmet à toute l'humanité le parfum de la connaissance de Dieu.¹⁶⁹⁵ Avant Cyrille et Ammonius d'Alexandrie, Théodore d'Héraclée avait déjà compris la bonne odeur du parfum répandu par Marie lors de l'onction du Christ dans ce sens symbolique : « *La terre entière est remplie de la bonne odeur du Christ* »¹⁶⁹⁶. Si nous restons dans le contexte de 2 Corinthiens 2 et 3 qui soutient toute cette interprétation de Marie, et si nous voulons également rester fidèles à l'exégèse de 2 Corinthiens 2 et 3 faite par Cyrille lui-même, nous devons entendre que Marie est entièrement au service de l'Alliance nouvelle,¹⁶⁹⁷ elle qui permet à l'évangile de se propager dans le monde entier, elle qui fait connaître à l'humanité tout entière, en oignant les pieds du Christ, « *le mystère de l'économie selon la chair* »¹⁶⁹⁸. L'interprétation que donne Cyrille des diacres de la nouvelle Alliance révélant au monde l'évangile du Dieu devenu chair¹⁶⁹⁹ est si proche de celle qui est donnée de Marie qu'on se demande ce qui pourrait empêcher une femme comme Marie d'exercer un tel ministère : Par son onction du Christ, Marie a été comme mise au rang des apôtres...

Les affirmations de Cyrille lui-même concernant le ministère de la nouvelle Alliance glanées dans son œuvre, que ce soit dans le Commentaire sur Jean ou encore dans les fragments sur 2 Corinthiens 2-4, nous permettent d'envisager que, pour l'évêque d'Alexandrie, il était admis que les femmes participent avec les hommes à la propagation de « *la bonne odeur* » de l'Évangile. Rien, dans l'interprétation de Cyrille, ne permet de les en écarter : Dans la nouvelle

patiently in me, and in all things be figures of the Kingdom of Heaven. » Judith Lang cite un passage du *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, I, 16, (RAHMANI, Ignatius Ephraem II, Mainz 1899, 19), un document de l'époque de Cyrille qui prouve l'importance de Marthe et de Marie en tant que références pour des ministères féminins.

¹⁶⁹³ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 557.

¹⁶⁹⁴ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 581, sur Jean 15,15.

¹⁶⁹⁵ Cf. CYRILLE, *De SS. Trinitate III*, PG 75, 856.

¹⁶⁹⁶ THÉODORE D'HÉRACLÉE, fragments 174 et 175, in : REUSS, J., *Johannes-Kommentare*, 110.

¹⁶⁹⁷ Cf. 2 Co. 3, 6.

¹⁶⁹⁸ Cf. PUSEY III, 341, Cyrille commentant 2 Co. 4, 4.

¹⁶⁹⁹ Cf. CYRILLE, PUSEY III, 338-341, sur 2Co. 3, 18 et 2 Co. 4, 4.

Alliance, c'est le Christ lui-même qui enseigne tous les membres de l'Église, les femmes comme les hommes.¹⁷⁰⁰ Les croyantes bénéficient des mêmes dons de l'Esprit que les croyants, c'est-à-dire de la grâce et de la puissance qui rendent capables d'assumer le ministère apostolique pour que se répande partout le "parfum" de l'Évangile. Le but de la nouvelle Alliance est d'atteindre tous les êtres humains de tous les lieux et de tous les temps¹⁷⁰¹ pour qu'ils puissent recevoir l'Évangile par le ministère du plus grand nombre de croyantes et de croyants.¹⁷⁰² L'Alliance nouvelle apporte une universalisation de l'évangile de l'amour de Dieu pour tous les êtres humains¹⁷⁰³, ce qui implique nécessairement une diversification des ministères, afin que « *toute l'humanité* » puisse respirer « *la bonne odeur du Christ* »¹⁷⁰⁴ et en vivre. Avant Cyrille, un autre Alexandrin, Clément, avait déjà vu la nécessité de l'engagement des femmes aux côtés des hommes pour que toute l'humanité puisse recevoir la bonne nouvelle, aussi bien les femmes que les hommes : « *(Les apôtres) se vouant sans partage à la prédication, ainsi qu'il convient à ce ministère (« τῆ διακονία »), emmenaient leurs femmes avec eux (...) pour qu'elles soient les collaboratrices de leur ministère (« συνδιακόνους ») auprès des femmes qui vivent à la maison : grâce à elles, l'enseignement du Seigneur pénétrait dans les appartements des femmes (...)* ».¹⁷⁰⁵

Les témoignages de l'Église ancienne sur le ministère de femmes qui portaient partout dans le monde "le parfum" de l'Évangile sont abondants. Si, dans les structures ecclésiales les plus officielles, le silence en public est en général de rigueur pour les femmes, dans le vaste monde de leur vie quotidienne, par contre, bien des femmes sont au service de la diffusion de la foi et « *contribuent puissamment, par leur parole comme par leur exemple, à la répandre autour d'elles ; qu'on songe par exemple à Olympias et à ses compagnes à Constantinople, à Mélanie l'Ancienne et aux correspondantes de saint Jérôme à Rome. L'interdiction d'enseigner n'est maintenue de façon absolue que dans l'église* ».¹⁷⁰⁶ Cyrille lui-même connaissait-il, dans son Église égyptienne, des femmes qui, à l'instar de Marthe, conduisaient leurs semblables jusqu'au baptême et à l'eucharistie, jusqu'aux portes du mystère du Christ¹⁷⁰⁷ ou qui, à l'instar de Marie, répandaient pour le monde la bonne odeur de l'Évangile ? Rien ne permet de l'affirmer avec certitude, mais rien non plus ne permet de l'exclure. En tout cas, on peut trouver dans son œuvre bien des passages qui invitent à réfléchir à des formes nouvelles de ministères qui seraient appropriés aux

¹⁷⁰⁰ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 566-567, sur Jean 15, 8.

¹⁷⁰¹ Notre texte, qu'il soit de Cyrille lui-même ou qu'il soit une compilation d'Ammonius, reflète très clairement cette conviction de l'universalité de l'évangélisation en insistant sur « *la terre entière* » -« *ὅλην τὴν γῆν* »- et sur « *toute l'humanité* » -« *τῆς ἀπάσης ἀνθρωπότητος* »- ; cf. PUSEY II, 301. Ce souci de l'universalité de l'évangélisation est, en tout cas, très authentiquement cyrillien.

¹⁷⁰² Cf. CYRILLE, PUSEY II, 555-567 sur Jean 15,4, PUSEY II, 576-577 sur Jean 15, 12-13; cf. également PUSEY III, 327-341 sur 2 Co. 2, 14-2 Co. 4, 4.

¹⁷⁰³ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 576.

¹⁷⁰⁴ 2 Co. 2, 14-15.

¹⁷⁰⁵ CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, III, 6, 53, 3-4, GCS 52, 220, 20-25.

¹⁷⁰⁶ GRAYSON, R. *Le ministère*, 97.

¹⁷⁰⁷ GRAYSON, R. *Le ministère*, 106-107.

femmes.¹⁷⁰⁸ Marthe et Marie incarnent, chacune à sa manière, deux formes de ministères féminins.¹⁷⁰⁹ L'un consiste à porter l'humanité au Christ, comme Marthe qui sert le Christ en invitant la communauté à se rapprocher de lui, et l'autre consiste à porter le Christ à l'humanité, comme Marie qui propage au loin le "parfum" de la bonne nouvelle.

Marthe et Marie, symboles de l'humanité nouvelle

Dans un troisième temps, Marthe est présentée comme personnifiant « *la Synagogue des Juifs* », Marie symbolisant « *l'Église des nations* ». Cette interprétation nous rappelle une illustration très courante à l'époque patristique. Par exemple, dans la basilique de Sainte-Pudentienne, à Rome, une mosaïque datant du 4^e siècle montre le Christ siégeant au milieu des apôtres et entouré de deux femmes. L'une des deux femmes élève une couronne au-dessus de Pierre, l'apôtre des Juifs, l'autre femme fait de même avec Paul, l'apôtre des nations. L'une représente donc la communauté des croyants d'origine juive, l'autre la communauté des croyants issus des nations païennes. Dans le monde ambiant de Cyrille, les deux grands courants du christianisme des origines étaient fréquemment figurés par deux femmes.

Au 3^e siècle, un autre Alexandrin, Origène, évoquait déjà Marthe comme représentant de la Synagogue et Marie comme représentante de l'Église des nations.¹⁷¹⁰ Il interprétait la Marthe johannique à la lumière de la Marthe lucanienne et l'identifiait aux croyants de la circoncision, préoccupée comme elle l'était par une foule de choses dans son souci d'accomplir au mieux la loi mosaïque ; et il comprenait également la Marie de l'Évangile de Jean par le biais de la Marie lucanienne, elle qui a découvert, comme les croyants issus des nations païennes, que l'amour seul suffit pour le salut.¹⁷¹¹ Au 4^e siècle, Apollinaire de Laodicée discerne aussi en Marie un symbole de l'Église des nations. En outre, comme le fait aussi notre fragment¹⁷¹², pour interpréter le

¹⁷⁰⁸ Conformément à la tradition patristique en général, Cyrille écarte les femmes de la prêtrise, c'est-à-dire de l'administration des sacrements. Mais, je n'ai pas trouvé un seul passage de Cyrille où il éloignerait d'une manière ou d'une autre les femmes d'autres ministères.

¹⁷⁰⁹ *Les Canons ecclésiastiques des Apôtres*, qui ont vu le jour au début du 4^e siècle en Egypte, abordent la question du ministère des femmes dans un dialogue auquel participent Marthe et Marie avec les apôtres; cf. GRYSON, R., *Le ministère*, 83-84. Même si cet écrit se prononce contre l'accès des femmes à la prêtrise, il nous fait découvrir toutefois que Marthe et Marie sont utilisées comme des références en ce qui concerne la question d'un « *ministère pour les femmes* » (cf. *Les Canons ecclésiastiques des Apôtres*, 24, 1), et qu'elles semblent bien avoir été comprises, dans l'Église d'Égypte en tout cas, comme des "types", des symboles de ce que pourraient être des ministères féminins.

¹⁷¹⁰ ORIGÈNE, fragment 72, *Homélie sur saint Luc*, SC 87, 522, et *In Lucam*, XXXIX, 171, GCS 49, 298.

¹⁷¹¹ Cf. ORIGÈNE, *Johanneskommentar*, GCS 4, fragment 78, 545.

¹⁷¹² Cf. PUSEY II, 301 : « (...) *καὶ ἀναματτομένην τὴν ἐκ τῆς ἁγίας αὐτοῦ σαρκὸς εὐλογίαν (...)* ».

geste de Marie au moment de l'onction, Apollinaire utilise aussi le même verbe « *recueillir* », « *ramasser sur soi* ». ¹⁷¹³ Comme notre fragment, il dit également de Marie qu'elle « *remplit le monde entier de la bonne odeur* » ; toutefois, il s'en éloigne lorsqu'il identifie Marie de Béthanie à Marie de Magdala : l'Église des nations, comme cette femme, ayant été, elle aussi, guérie de ses démons par le Christ. ¹⁷¹⁴

Cyrille lui-même parle volontiers, dans son œuvre en général comme dans son Commentaire sur Jean, de « *la Synagogue des Juifs* » ¹⁷¹⁵ et de « *l'Église des nations* » ¹⁷¹⁶. Dans une homélie pour les Rameaux, se référant davantage au récit lucanien qu'au récit johannique concernant Marthe et Marie, il identifie Marthe aux fidèles de l'Ancienne Alliance et Marie à ceux de la Nouvelle : « *Marthe s'agite, elle qui représente le culte de la Loi. Marie siège aux pieds du Maître, elle qui est l'image de l'Église, par son amour et son assiduité envers lui.* » ¹⁷¹⁷ Cyrille, comme il différencie les attitudes des deux sœurs, distingue aussi celles des personnes provenant de l'Ancienne ou de la Nouvelle Alliance. Cependant, il voit toujours les deux communautés converger ensemble dans l'unité en Christ, tout en gardant, l'une et l'autre, leur caractère spécifique, comme Pierre et Paul, ¹⁷¹⁸ ou comme Marthe et Marie. L'Église est le fruit de leur unité réalisée par le Christ. Elle est la communion en Christ de ceux qui étaient autrefois deux peuples séparés. ¹⁷¹⁹

Les différences qui étaient, avant le Christ, une cause de divisions, sont devenues la caractéristique de l'Église où des hommes et des femmes, des personnes de toute origine, vivent ensemble dans la paix. ¹⁷²⁰ Chaque membre de l'Église est tout à la fois unique et uni aux autres par le Christ. ¹⁷²¹ L'Église, à l'image de la communion trinitaire, est une et diverse. ¹⁷²² La participation de chacun des membres, tous différents, à la table du Seigneur, à « *l'eulogie* », à « *la participation mystique* » ¹⁷²³, fait l'unité de l'Église, car en communiant à « *la chair* » du Christ, ils trouvent l'unité. C'est par la chair du Christ qu'ils deviennent un seul corps entre eux et avec le Christ ¹⁷²⁴, qu'ils « *communient à la nature divine* » ¹⁷²⁵, deviennent « *tous un dans le Père, le Fils et l'Esprit*

¹⁷¹³ APOLLINAIRE DE LAODICÉE, fragment 77 sur Jean 12, 3 in : REUSS, J., *Johannes-Kommentare*, 32 : « ...ἀναμασσομένης... », et pour notre fragment, cf. REUSS, J., *Johannes-Kommentare*, 296 et PUSEY II, 301 : « ...ἀναματτομένην... ».

¹⁷¹⁴ APOLLINAIRE, fragment 77 sur Jean 12, 3 in : REUSS, J., *Johannes-Kommentare*, 32.

¹⁷¹⁵ Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY II, 263, sur Jn 10, 40-42, et 581, sur Jn 15, 14- 15.

¹⁷¹⁶ Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY II, 263, sur Jean 10, 40-42, et 669, sur Jean 17, 3.

¹⁷¹⁷ CYRILLE, *In sanctum festum Palmorum*, PG 77, 1052.

¹⁷¹⁸ CYRILLE, PUSEY II, 734, sur Jean 17, 20-21.

¹⁷¹⁹ CYRILLE, PUSEY II, 733 : « (...) ὡς ἐν νοεῖσθαι τὸ σύμπαν τῆς Ἐκκλησίας σῶμα, διὰ συνόδου καὶ συνδρομῆς τῶν δύο λαῶν εἰς ἐνὸς τελείου σύστασιν ἀναβαῖνον ἐν Χριστῷ. »

¹⁷²⁰ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 733.

¹⁷²¹ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 735.

¹⁷²² Cf. CYRILLE, PUSEY II, 734-737.

¹⁷²³ Cyrille utilise souvent l'expression « *διὰ τῆς μυστικῆς μεταλήψεως* » qui est aussi celle de ce commentaire attribué à Ammonius ; cf. par exemple, PUSEY II, 735.

¹⁷²⁴ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 736.

¹⁷²⁵ CYRILLE, PUSEY II, 737.

saint »¹⁷²⁶. Ce que Cyrille appelle « *la participation mystique* » est donc la participation au « *mystère de l'unité en Christ* ».¹⁷²⁷

Ces différents passages authentiquement cyrilliens permettent de mieux comprendre notre fragment qui dit de Marie qu'elle « *recueille la bénédiction de sa sainte chair par la participation mystique* »¹⁷²⁸. En d'autres mots, de nouveau authentiquement cyrilliens, cela signifie qu'elle vit déjà maintenant de la vie divine, et cela « *spirituellement et corporellement ; car lorsque le Christ habite aussi en nous par l'Esprit saint et par l'eulogie mystique, c'est alors que la loi du péché est totalement condamnée en nous* »¹⁷²⁹. Dans l'Église où croyantes et croyants vivent l'unité dans toutes ses dimensions,¹⁷³⁰ « *à la double dimension de l'homme, corporelle et incorporelle, vient s'unir la double dimension du Christ, homme et Dieu, pour vivifier (ou sanctifier) tout l'être de l'homme par l'eucharistie et le don de l'Esprit.* »¹⁷³¹ Marie, avec son onction du corps du Christ, participe de tout son être au mystère de l'unité plénière en Christ. Marthe, elle aussi, « *la Synagogue* », participe pleinement à ce même mystère : Cyrille souligne que les Juifs, comme Abraham, « *ont aussi connu le mystère en Christ* » et ont « *offert à Dieu des sacrifices de bonne odeur* ».¹⁷³² Marthe et Marie, en tant que symboles des Juifs et des Gentils¹⁷³³, symbolisent en fait l'humanité tout entière, tous les peuples de la terre qui, dans leur immense diversité, convergent vers le Christ qui crée l'unité par son Incarnation¹⁷³⁴ et son sacrifice sur la croix.¹⁷³⁵

Dans l'unité en Christ, la diversité subsiste. Elle se manifeste dans la manière spécifique de vivre la relation avec Dieu. Marthe, comme les croyants d'origine juive, lui rend un culte que notre interprète alexandrin qualifie de "charnel", alors que le culte rendu par Marie, comme celui des croyants d'origine païenne, est "spirituel". Notre commentaire ne pose pas de jugement de valeur entre ces deux spiritualités qui manifestent la richesse de l'Église. Dans son Commentaire sur Jean, Cyrille lui-même fait preuve d'une grande ouverture envers les diverses façons d'adorer Dieu. La manière « *charnelle* » d'Abraham qui « *offre son fils à Dieu en sacrifice de bonne odeur* »¹⁷³⁶ témoigne de la même foi et du même amour envers Dieu que la manière « *spirituelle* » des disciples du Christ qui répandent dans le monde entier

¹⁷²⁶ CYRILLE, PUSEY II, 737.

¹⁷²⁷ CYRILLE, PUSEY II, 735.

¹⁷²⁸ PUSEY II, 301.

¹⁷²⁹ CYRILLE, PUSEY III, 213, sur Romains 8, 3.

¹⁷³⁰ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 734.

¹⁷³¹ MEUNIER, B., *Le Christ de Cyrille*, 177-178.

¹⁷³² CYRILLE, PUSEY II, 580.

¹⁷³³ CYRILLE, *In sanctum festum Palmorum*, PG 77, 1053-1056, interprète de manière allégorique l'envoi par Jésus de deux disciples pour chercher l'ânon qui allait le porter à Jérusalem : « *Dieu qui s'est incarné avec nous envoie les deux disciples, c'est-à-dire les deux Alliances, pour qu'ils conduisent jusqu'à lui les deux peuples, l'ancienne Synagogue et le nouveau peuple des Nations* ». Le sens profond de cette allégorie est l'unité de l'humanité réalisée en Christ.

¹⁷³⁴ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 734.

¹⁷³⁵ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 733.

¹⁷³⁶ CYRILLE, PUSEY II, 580.

l'évangile du sacrifice du Christ.¹⁷³⁷ Pour Cyrille, les amis de Dieu de la tradition juive sont le peuple de Dieu « *selon la chair* »¹⁷³⁸, tandis que les êtres humains de toutes les nations, ensemble avec les croyants d'origine juive, deviennent le peuple de Dieu « *dans l'Esprit* »¹⁷³⁹. L'Église est la communauté de ces personnes qui manifestent ensemble, mais de manières différentes, le mystère du Christ qui offre sa chair et son Esprit « *en sacrifice de bonne odeur* »¹⁷⁴⁰ pour que tous les êtres humains puissent participer à sa Vie¹⁷⁴¹, corporellement et spirituellement. C'est aussi uniquement ensemble que Marthe et Marie peuvent permettre au mystère de l'unité du Christ de s'incarner et de se répandre dans le monde, pour l'être humain tout entier¹⁷⁴², dans ses dimensions corporelles et incorporelles, et pour toute personne humaine, qu'elle soit d'origine juive ou païenne, de genre masculin ou féminin... C'est seulement ensemble que les différents membres de l'Église peuvent vivre pleinement leur relation avec Dieu, la vie nouvelle en Christ. En symbolisant l'unité en Christ de personnes provenant de traditions extrêmement différentes, Marthe et Marie ouvrent de vastes perspectives œcuméniques.¹⁷⁴³ Elles indiquent, chacune selon ce qu'elle est, des passages pour aller, de la négation de l'autre, vers la communion, de l'inimitié à la fraternité.

Dans son Commentaire sur Jean, c'est toujours avec une vision radicalement christocentrique que Cyrille évoque les vocations bien distinctes des Juifs et des nations. Dans l'Église, image de la Trinité¹⁷⁴⁴, corps du Christ¹⁷⁴⁵, il voit les différences se compléter dans une profonde communion et la diversité se déployer dans l'unité et dans le respect absolu de l'unicité de chacun. Son commentaire sur Jean 13, 35, (« *Si vous vous aimez les uns les autres, tous connaîtront que vous êtes mes disciples* »), est comme une sorte de grande illustration de ce qu'est l'Église pour l'évêque d'Alexandrie, une représentation qui rappelle bien des éléments de la mosaïque de Sainte-Pudentienne : « *Le signe sûr et indubitable, dit (le Christ à ses disciples), que vous vous êtes approprié mon enseignement sera que vous vous empressiez de vivre comme moi, pour autant que vous le permet votre nature et la mesure humaine, en maintenant indivisible le lien de l'amour mutuel, en avançant ensemble dans l'unité selon la réciprocité de l'amour et le rayonnement incomparable de la tendresse. C'est cela, en effet, qui sera en*

¹⁷³⁷ CYRILLE, PUSEY II, 581.

¹⁷³⁸ CYRILLE, PUSEY II, 581.

¹⁷³⁹ CYRILLE, PUSEY II, 736 sur Jean 17, 20-21.

¹⁷⁴⁰ CYRILLE, PUSEY II, 722.

¹⁷⁴¹ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 723.

¹⁷⁴² Cf. CYRILLE, PUSEY III, 155, sur Jean 20, 30-31 : « *Nous sommes en effet constitués en un seul homme fait d'âme et de corps ; autre est le corps et autre est l'âme qui est dans le corps, selon la condition propre à chacun ; mais ils concourent à manifester un seul être vivant, et ne supportent absolument aucune division après leur entrelacement mutuel.* »

¹⁷⁴³ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 729-737, sur Jean 17, 20-21, montrant comment le Père et le Fils sont un dans leur différence et comment, de même, les différents membres du Corps du Christ sont un, en Christ et dans l'Esprit.

¹⁷⁴⁴ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 733.

¹⁷⁴⁵ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 735.

nous l’empreinte caractéristique de la gloire de notre maître. (...) Les disciples du Christ se reconnaissent partout en portant haut la couronne de l’amour, ainsi qu’en élevant comme un signe les actes de l’amour mutuel. (...) C’est le Fils qui, dans son amour et notre familiarité avec lui, mettra en nous l’embrassement de l’amour mutuel. (...) Le Christ est notre paix. En effet, tout a été uni en lui, le haut et le bas, et c’est par lui que nous avons été réconciliés avec Dieu le Père. (...) Nous qui nous étions éloignés et divisés en deux peuples, les nations et Israël, en lui nous avons été créés un unique et nouvel être humain. Il a détruit le mur de séparation et anéanti le pouvoir de la haine en faisant taire la loi par l’enseignement évangélique. »¹⁷⁴⁶

Marthe et Marie, à elles deux, symbolisent la nouvelle humanité, une humanité guérie par le Christ de toutes ses divisions. Pour Cyrille, c’est en vivant de « *l’enseignement évangélique* », ainsi que « *par la participation mystique* », ¹⁷⁴⁷ en participant de tout leur être au mystère de l’Incarnation et de la Rédemption, que croyantes et croyants vivent déjà pleinement de cette vie nouvelle. En d’autres mots, typiquement cyrilliens : « *Le Christ, par sa propre chair, est devenu Vie en nous* ». ¹⁷⁴⁸ L’interprétation donnée ici de marthe servant et de Marie oignant et essuyant les pieds du Christ, qu’elle soit de Cyrille ou d’Ammonius, se présente en tout cas comme une récapitulation de toute l’anthropologie christocentrique de Cyrille, dans ses deux dimensions baptismale et eucharistique. ¹⁷⁴⁹ En effet, avec Marthe, Cyrille avait développé sa théologie baptismale, avec Marie, il approfondit particulièrement sa théologie eucharistique. ¹⁷⁵⁰

Marie offre sa foi au Christ et reçoit sa bénédiction

Par l’acte de l’onction, Marie a incarné son amour pour le Christ. Notre interprète distingue deux mouvements dans la relation de la femme avec son Seigneur : le mouvement par lequel elle « *offre à Dieu la foi* » ¹⁷⁵¹, où elle se

¹⁷⁴⁶ CYRILLE, PUSEY II, 387-390.

¹⁷⁴⁷ Cf. PUSEY II, 301, pour la communion de Marie au corps du Christ, et PUSEY II, 735, pour celle des croyants : « *διὰ τῆς μυστικῆς μεταλήψεως* ».

¹⁷⁴⁸ CYRILLE, PUSEY I, 532, sur Jean 6, 53.

¹⁷⁴⁹ KEATING, D., « Divinization in Cyril », 165-169, explicite les deux dimensions, baptismale et eucharistique, de la théologie cyrillienne, symbolisées dans notre passage par Marthe et par Marie : « *We receive Christ into ourselves, participating in him and his life, and thus in the divine nature, through a twofold means: through the indwelling of the Holy Spirit, normally related to baptism, and through partaking of the flesh and blood of Christ in the Eucharist. (...) There is a complementarity (...) in the sacramental order, a certain bi-polarity of the sacraments of baptism and the Eucharist, each essential and each possessing its own distinctive qualities.* ».

¹⁷⁵⁰ Cyrille, dès le commencement de son commentaire sur Jean 11, 1-12, 8, a présenté Marie dans la perspective eucharistique. Il décrit Marie comme cherchant, par son onction, à s’unir au Christ, à participer de tout son être à « *l’eulogie spirituelle de sa sainte chair* » ; cf. PUSEY II, 263, sur Jean 11, 2.

¹⁷⁵¹ CYRILLE, PUSEY II, 301.

donne à Dieu, et celui par lequel elle « *recueille la bénédiction de sa sainte chair* »¹⁷⁵², comme un mouvement en retour où elle reçoit Dieu. Notre commentaire parle du premier mouvement, du don de soi total à Dieu, comme d'un « *sacrifice spirituel* ». Cyrille lui-même a volontiers recours à cette expression¹⁷⁵³ et il explique souvent, dans son Commentaire sur Jean, cette offrande à Dieu de toute sa personne, par toute sa vie, en faisant référence à Romains 12, 1.¹⁷⁵⁴ La bonne odeur de l'onction rappelle encore à notre interprète Éphésiens 5, 1-2 : « *Imitez Dieu, puisque vous êtes des enfants qu'il aime. Vivez dans l'amour, comme le Christ nous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous en offrande et victime comme un parfum d'agréable odeur.* » Marie, dans sa foi et son amour pour le Christ, s'offre pleinement à celui qui s'est sacrifié pour elle. À l'amour du Christ, qui s'est donné totalement, elle répond en se livrant elle-même totalement. Le sacrifice spirituel n'est donc pas seulement "spirituel", au sens restreint du terme, mais il est, bien au contraire, une offrande de toute sa vie, jusque dans sa chair, jusqu'au plus profond de la personne humaine. Pour Cyrille, ce don total se vit au quotidien dans un amour pour le Christ qui s'incarne dans l'amour pour tous les êtres humains en leur apportant l'Évangile de cet amour.¹⁷⁵⁵

Dans le deuxième mouvement de la relation entre Marie et le Christ, la femme « *recueille la bénédiction de la chair* » du Christ. Elle reçoit « *l'eulogie* », la communion. En une petite phrase, notre commentaire réunit tous les vocables avec lesquels Cyrille lui-même évoque l'eucharistie tout au long de son Commentaire sur Jean : « *la bénédiction de la chair* », « *l'eulogie* », « *la participation mystique* »... Ces expressions eucharistiques qu'on trouve parsemées dans son Commentaire sont ici toutes rassemblées autour du geste de Marie qui essuie les pieds du Seigneur pour recueillir la bénédiction de sa chair. Par exemple, Cyrille commente en ces termes Jean 10, 26-28, les paroles du Bon Berger : « *Lorsque le Christ dit 'Je connais mes brebis', il veut dire : 'Je les accueillerai et je les unirai à moi d'une union mystique et permanente. On peut dire qu'en se faisant homme, il s'est apparenté à tous les êtres humains par communauté de nature ; nous sommes tous unis au Christ par une relation mystique en raison de son incarnation. (...). Le Christ, du fait qu'il donne la vie, montre qu'il est par nature la vie en personne. (...). On peut aussi comprendre la vie comme l'eulogie mystique, par laquelle le Christ greffe en nous sa propre vie, par la participation des croyants à sa propre chair* ».¹⁷⁵⁶ En recueillant la bénédiction de la chair du Christ, la femme reçoit la propre vie du Christ. Elle devient une avec lui, d'une union vivante, mystique et permanente. Qu'y a-t-il de plus incarné que la mystique de Cyrille ? En présentant dans cette perspective le don de soi et l'accueil du Christ par Marie, notre commentaire nous initie à une véritable mystique de l'incarnation.

¹⁷⁵² CYRILLE, PUSEY II, 301.

¹⁷⁵³ Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY II, 191, sur Jean 9, 31.

¹⁷⁵⁴ Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY II, 580.

¹⁷⁵⁵ Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY II, 575-577, sur Jean 15, 12-13.

¹⁷⁵⁶ CYRILLE, PUSEY II, 252.

Avec un dernier passage du Commentaire de Cyrille, nous pouvons encore mieux pénétrer dans sa théologie eucharistique. Comme d'habitude, il insiste sur la dimension "charnelle", "corporelle" de l'eucharistie. Il s'agit de son commentaire sur Jean 15, 1 où il démontre que l'eucharistie ne signifie pas seulement un attachement spirituel et affectif au Christ. Elle est surtout une communion de vie qui s'accomplit physiquement : *« C'est là la puissance de l'eulogie mystique. En effet, pourquoi vient-elle en nous ? N'est-ce pas pour que le Christ habite en nous aussi corporellement par la participation et la communion de sa sainte chair ? Je pense m'exprimer justement. En effet, Paul écrit que les païens sont devenus concorporels (...) au Christ (Eph. 3, 6). Comment cette con-corporéité s'est-elle manifestée ? Par la participation à l'eulogie mystique, le corps devient un avec lui, comme cela s'est passé avec chacun des saints apôtres. (...) Le Christ ne dit pas seulement qu'il est en nous par un rapport d'affection, mais par participation physique. De même que si quelqu'un façonnait ensemble un morceau de cire avec un autre morceau de cire et les faisait fondre au feu pour en créer un seul à partir des deux, ainsi, par la participation au corps et au sang précieux du Christ, lui est en nous et nous sommes à notre tour unis en lui. En effet, ce qui est physiquement corruptible ne pouvait pas être autrement vivifié qu'en étant mélangé corporellement au corps de la vie elle-même, au corps du Fils unique. (...) Quand nous mangeons sa chair et nous buvons son sang, n'avons-nous pas en nous-mêmes, c'est-à-dire dans la chair, la vie éternelle ? Car la vie éternelle, c'est justement la chair de la vie, c'est-à-dire du Fils unique. (...) Avec lui nous sommes en communion, non seulement spirituellement, mais aussi corporellement. »*¹⁷⁵⁷

En comprenant Marie dans une perspective eucharistique, notre interprète découvre, à travers le geste de la femme oignant, avec son corps, le corps du Christ, que la relation au Christ intègre pleinement le corps. Cette théologie de l'unité entre le corps et l'esprit, fondée sur l'Incarnation, est profondément cyrillienne, elle qui fait pénétrer la vie divine jusqu'au plus profond de la chair ; elle apporte un heureux rééquilibrage à notre théologie occidentale qui a séparé de plus en plus le corps et l'esprit au cours des siècles. Marie, en oignant les pieds du Christ, nous fait redécouvrir que la chair aussi participe à la Vie et que le Christ apporte sa Vie à l'être humain tout entier. Tout au long de son Commentaire sur Jean, Cyrille lui-même rappelle sans cesse cette participation de l'être humain à la Vie divine qui a lieu dans la rencontre entre le Christ et la personne humaine communiant dans leur chair : *« Le Christ par sa sainte chair est devenu Vie en nous (...). Puisque le Christ vient en nous par sa propre chair, nous serons entièrement ressuscités (...). Par sa propre chair, il a mis en nous la Vie. »*¹⁷⁵⁸

Marthe et Marie, selon notre interprète, incarnent ensemble une théologie de l'unité¹⁷⁵⁹ : unité de l'humanité avec Dieu, unité du Corps du Christ, de chacun

¹⁷⁵⁷ CYRILLE, PUSEY II, 542-543.

¹⁷⁵⁸ CYRILLE, PUSEY I, 532-533, sur Jean 6, 53-54.

¹⁷⁵⁹ La tradition alexandrine, d'Origène à Ammonius, en passant par Cyrille, attache une grande importance à l'unité. ORIGÈNE lui-même ne dit-il pas, dans le fragment 72 sur Marthe et Marie symbolisant, dans son interprétation, l'action et la contemplation, que

de ses membres entre eux, et enfin, unité de la personne humaine, à l'image du Christ. Ce fragment, très cyrillien dans sa théologie avec son interprétation symbolique en trois temps de Marthe et de Marie, a permis de discerner une diaconie de l'unité, et ce ministère est figuré par deux femmes : Marthe, dans une diaconie "baptismale", fait confluer les être humains vers le Christ et Marie, dans un acte "eucharistique", les fait communier au Christ de tout leur être. On pressent que sans cette présence active des femmes, l'Église ne serait pas entière, il manquerait des membres nécessaires à la vie du Corps du Christ.¹⁷⁶⁰ Sans la parole de Marthe, sans l'acte de Marie, le salut aurait-il pu s'incarner pleinement ?¹⁷⁶¹

Jean 12, 4-8 / L'offrande de Marie unie à celle du Christ

« Le traître blâme la femme qui a prouvé sa piété envers le Christ et se scandalise d'un acte qui est digne d'admiration ; il va même jusqu'à prétexter l'amour envers les pauvres pour l'accuser d'avoir offert l'huile parfumée, et non pas de l'argent. C'est parce qu'il ne connaît pas le vrai bien que Judas dit cela. Car il est juste d'offrir ses dons à Dieu en premier, avant les pauvres. L'Évangéliste cependant explique pourquoi Judas a dit cela : Ce n'est pas par souci des pauvres, mais parce qu'il était voleur et impie, volant les biens destinés à Dieu. Aussi, en disant 'laisse-la', le Seigneur déclare-t-il la femme libre de toute faute et il reproche de manière cachée au traître de ne pas avoir béni mais accusé une action digne de louanges. Il prend sa défense pour l'onction d'huile parfumée qu'elle n'a pas accomplie par vaine prodigalité, mais à cause de ce mystère qui concerne son ensevelissement, même si elle n'était pas consciente de l'économie du mystère lorsqu'elle l'a accomplie. En effet, on dit et fait bien des choses en relation avec le mystère sans le savoir. Le Seigneur reproche encore à Judas de ne pas avoir parlé par respect envers Dieu, mais par âpreté au gain, lui qui allait livrer le maître pour un gain misérable. En effet, l'ensevelissement et la mémoire de la mort manifestent cela de toute évidence. Le Seigneur ajoute ces paroles pour nous faire comprendre que rien n'est plus précieux que la piété envers lui. Car, dit-il, même si l'amour pour les pauvres est de très grande valeur, il est second par rapport à l'honneur à rendre à Dieu. Il veut dire cela : Le temps imparti pour m'honorer, c'est-à-dire le temps de ma vie sur terre, ne permet pas d'honorer les pauvres avant moi. C'est selon l'économie (du salut) qu'il parle ainsi, et ce n'est surtout pas pour empêcher d'être miséricordieux et d'avoir de l'amour pour les pauvres. Par conséquent, lorsqu'il est temps de

« l'action et la contemplation n'existent pas l'une sans l'autre » ? (Cf. fragment 72, *Homélie sur saint Luc*, SC 87, 522).

¹⁷⁶⁰ Cf. à ce sujet, l'ecclésiologie développée par Cyrille dans son commentaire sur Jean 17, 20-21, PUSEY II, 729-737.

¹⁷⁶¹ RITTER, A., M., *Charisma*, 173-174 : « Dieses Heil aber wird uns in zwiefacher Gestalt zuteil: auf pneumatisch-'intelligible' Weise in der Taufe, in der Busse und vor allem im 'Wort' und seiner Verkündigung und auf somatisch-'sinnenfällige' in der Eucharistie. »

rendre un culte à Dieu ou de lui chanter des hymnes, il est nécessaire de l'accomplir avant de témoigner son amour envers les pauvres. Car on peut bien le faire après les liturgies spirituelles. Il dit donc qu'il n'est pas nécessaire de passer tout son temps à l'entourer d'honneurs, ni de tout dépenser pour la sainte liturgie, mais de donner beaucoup aux pauvres. Ou (on peut encore comprendre) ce qu'il dit dans ce sens : De même qu'il a demandé aux disciples de pratiquer le jeûne après qu'il sera monté vers le Père, alors également ils pourront s'occuper bien mieux des pauvres et mettre bien plus facilement et librement en pratique l'amour envers eux. Et c'est ce qui s'est réellement passé. Après l'Ascension du Sauveur, lorsqu'ils n'ont plus suivi le Maître, mais qu'ils ont eu du temps, alors, avec largesse, ils ont dispensé aux pauvres tous les fruits qu'ils portaient. »¹⁷⁶²

L'interprétation que donne ici Cyrille du geste de Marie nous étonne, nous qui sommes victimes du préjugé de misogynie des Pères : Voilà un Père de l'Église qui accorde une dimension liturgique au geste d'une femme ! En effet, les termes utilisés dans le texte grec ont une connotation liturgique évidente. Cyrille parle de l'acte de Marie envers le Christ en ayant recours au terme significatif de « *l'onction* »¹⁷⁶³, un terme qui n'est pas sans rappeler un acte liturgique bien précis, celui de la chrismation¹⁷⁶⁴ ; bien d'autres termes utilisés ici par Cyrille situent l'acte de Marie dans un contexte liturgique : « *mystère* », « *mystique* », « *la mémoire de la mort (du Seigneur)* », « *rendre un culte et chanter des hymnes* »¹⁷⁶⁵, « *les liturgies spirituelles* », « *la sainte liturgie* »¹⁷⁶⁶... Si, dans la réalité de l'Église du temps de l'évêque d'Alexandrie, les femmes, à notre connaissance, n'avaient peut-être pas de grand rôle officiel à jouer dans la liturgie,¹⁷⁶⁷ elles auront reçu toutefois un rôle

¹⁷⁶² CYRILLE, PUSEY II, 302-303.

¹⁷⁶³ CYRILLE, PUSEY II, 303 : « (...) ὑπὲρ τῆς τοῦ μύρου χρίσεως. »

¹⁷⁶⁴ Cf. par exemple CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, III, 1-7, SC 126, 120-133 ; il y décrit le rite de la chrismation en utilisant des expressions proches de celles de Cyrille d'Alexandrie dans son exégèse de Jean 12, 4-8 ; cf. par exemple III, 7, 14 (SC 126, 130) : « Χρισθέντες τῷ ἁγίῳ μύρῳ (...) » ; il donne à l'onction chrismale un « *sens mystique* » qui rejoint l'interprétation de Cyrille d'Alexandrie du parfum répandu par Marie : « *Et pour t'inviter à comprendre sans hésiter ce parfum dans un sens mystique, il dit : 'Transmets tout cela aux nations, car le dessein du Seigneur regarde toutes les nations.'* » (III, 7, 11-14, SC 126, 131).

¹⁷⁶⁵ CYRILLE, PUSEY II, 303 : « (...) χρεια λατρειας και ὑμνωδίας (...) ».

¹⁷⁶⁶ CYRILLE, PUSEY II, 303 : « (...) μετὰ τὰς πνευματικὰς λειτουργίας (...) εἰς τὴν ἱερατικὴν λειτουργίαν ». CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, V, 23, SC 126, 174, a recours aux mêmes expressions, (*mystères, spirituels, saints*), pour mentionner la liturgie eucharistique : « μὴ (...) τῶν ἱερῶν τούτων καὶ πνευματικῶν ἑαυτοὺς ἀποστερήσητε μυστηρίων ».

¹⁷⁶⁷ En réalité, les femmes pouvaient occuper des places plus importantes que ce qu'on suppose couramment ; à ce sujet, le livre de EISEN, Ute E., *Amtsträgerinnen im frühen Christentum*, Göttingen 1996, est très révélateur ; sur la participation des femmes à la liturgie, cf. particulièrement EISEN, U., *Amtsträgerinnen*, 148-149. En outre, la vie liturgique des femmes était très certainement beaucoup plus intense que ce qu'on imagine : Par exemple, Mélanie la Jeune et les femmes de sa communauté accordaient une place essentielle à la « *liturgie* », aux « *choses spirituelles* » et aux « *saints mystères* » ; cf. *Vie de sainte Mélanie*, 46-48, SC 90, 214-218 ; elles célébraient chaque nuit un office en chantant des hymnes et des psaumes ; cf. *Vie de sainte Mélanie*, 42, SC 90, 208 : « (...) ἐν

capital dans l'exégèse que notre théologien fait de Jean 12, 1-4. Ce passage, en outre, reflète en tout cas le fait, par ailleurs bien attesté, que les femmes participaient intensément à la vie liturgique de l'Église, même si elles n'y occupaient pas souvent les premières places.¹⁷⁶⁸

Déjà, nous l'avons vu dans le commentaire des premiers versets de Jean 12, « *le sacrifice spirituel* » avait été mis en relation avec Marie, que ce soit le fait de Cyrille lui-même ou d'Ammonius d'Alexandrie uniquement. En ce qui concerne les termes de « *mystère* », de « *mystique* » ou de « *liturgie spirituelle* », ils se retrouvent également dans les fragments d'Ammonius sur Jean 12, 7-8, dans des phrases qui semblent être reprises presque mot à mot de ce passage de Cyrille.¹⁷⁶⁹ L'idée qu'une femme puisse jouer un rôle liturgique important trouvait donc encore un écho à Alexandrie au 6^e siècle. Quant à Cyrille lui-même, il a d'emblée associé Marie à la célébration liturgique du mystère du Christ, puisque dans son interprétation de Jean 11, 1-2, il parlait déjà de « *la bénédiction spirituelle* », de « *l'eulogie* » que Marie cherchait à recevoir du Christ.¹⁷⁷⁰

« *Laisse-la...* » : Cyrille, dans son interprétation des paroles du Christ évoquant son ensevelissement, distingue deux moments essentiels de l'histoire du salut, deux moments bien distincts et pourtant inséparables : « *le temps de la vie sur terre* » du Christ, et le temps après son Ascension. Il distingue également, tout en finesse, les deux moments correspondants dans la vie des croyants : D'abord vient le moment où on se consacre entièrement à « *suivre le Maître* », où on cherche à rejoindre ce Dieu qui est « *venu sur terre* » par amour pour l'humanité. C'est le moment d'une communion entre le Christ et les croyants, un moment de fête où ils lui manifestent leur amour et leur reconnaissance en « *lui chantant des hymnes* ». Puis, ayant revêtu, dans ces « *liturgies spirituelles* », le dessein d'amour du Seigneur venu sur la terre et mort pour tous les pauvres du monde, ils sont alors tout remplis de cet amour qu'ils vont pouvoir transmettre à tous les indigents auxquels il est destiné, « *selon l'économie du salut* ». Le second moment ne peut donc pas être sans le premier, pas plus que les fruits ne peuvent croître sans l'arbre... L'amour envers les plus défavorisés est tout nourri de l'échange d'amour entre le Christ et les fidèles ; par conséquent, le temps consacré au Christ n'est pas un temps perdu pour les nécessiteux, de « *la vaine prodigalité* ». Bien plutôt, ce temps "liturgique", qui pourrait sembler leur être "volé", est le temps essentiel de l'histoire du salut -et de la vie de l'Église- à partir duquel peut se répandre l'amour envers les démunis sur toute la terre, comme « *une huile parfumée* »... Le geste d'amour de Marie a donc lieu au cœur même du mystère de l'histoire du salut, de l'histoire de l'amour entre Dieu et

τῆς νυκτερινῆς λειτουργίας (...) » ; elles participaient continuellement à la célébration eucharistique, « *aux saints mystères* » ; cf. *Vie de sainte Mélanie*, 48, SC 90, 219. Cf. aussi, concernant précisément l'Égypte au temps de Cyrille, *Discours de salut à une vierge*, 12, 13, 16, 20, PG 28, 251-282.

¹⁷⁶⁸ Cf. par exemple ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, 24, 1 et 49, 1, SC 296, 234 et 318.

¹⁷⁶⁹ Cf. REUSS, J., *Johannes-Kommentare*, 298, fragments 404 et 405. Reuss aussi renvoie au texte de Cyrille, PUSEY II, 302-303.

¹⁷⁷⁰ CYRILLE, PUSEY II, 263.

l'humanité. L'amour que cette femme a manifesté au Christ va assurément, même si cela reste caché aux regards d'un Judas, rejaillir sur les pauvres de la terre. Cyrille se prononce contre les critiques de Judas, resté aveugle à la beauté du geste de Marie, au « *vrai bien* »¹⁷⁷¹ : Il n'y a pas lieu d'opposer amour des pauvres et amour du Christ ; Cyrille révèle entre ces deux amours une profonde unité.

Dans ce dernier passage du commentaire de Cyrille sur « *l'onction d'huile parfumée* »¹⁷⁷² de Marie, nous retrouvons encore une fois bien des concepts cyrilliens qui nous sont devenus familiers : « *la piété* », « *le mystère* », et encore « *l'économie* » ; ils signifient que l'acte de la femme est situé dans une relation de vie très intense avec le Christ. Notre auteur, dans ce passage, ajoute encore au moins deux nouveaux termes qui vont nous aider à pénétrer davantage dans sa compréhension de la femme : « *l'onction* »¹⁷⁷³ et la « *liturgie* »¹⁷⁷⁴. Tout ce dernier passage doit être lu à la lumière de la christologie et de la théologie eucharistique de Cyrille, selon lesquelles le Christ a partagé avec l'humanité la vie dans la chair, avec ses limites, pour partager, avec les êtres humains qui communieront à sa chair, sa vie divine. Ce passage évoque particulièrement l'abaissement du Christ, jusqu'à sa mort sur la croix, à la suite duquel il élèvera jusqu'à lui, dans son Ascension, les plus pauvres et les plus humbles qu'il a rejoints dans sa kénose et auxquels il s'est uni dans son abaissement. Sans la conscience de cet arrière-plan, on ne peut pas vraiment comprendre ce passage. Cyrille se base implicitement sur le sacrifice du Christ par lequel il a tué la mort¹⁷⁷⁵ et donné la Vie à l'humanité tout entière¹⁷⁷⁶, ainsi que sur l'eulogie¹⁷⁷⁷ mystique par laquelle ceux qui y participent sont morts pour la mort et vivants pour la Vie.¹⁷⁷⁸

Marie, déjà, partage avec le Christ la bonne odeur du sacrifice, de l'offrande apportée à Dieu, par le parfum de son onction que notre interprète a compris comme la bonne odeur du sacrifice offert par le Christ, dans le don de sa chair, de sa vie.¹⁷⁷⁹ Pour interpréter ce que la femme a fait pour le Christ, Cyrille se réfère à ce que le Christ a fait pour l'humanité. En appelant « *onction* » le don que la femme fait au Christ, il fait référence à « *l'onction* »¹⁷⁸⁰ de Dieu, au don de l'Esprit qu'il fait à l'humanité. En situant l'acte de Marie dans une perspective liturgique, il ne pense pas seulement au culte des chrétiennes et

¹⁷⁷¹ CYRILLE, PUSEY II, 302 : « τὸ ὄντως καλόν ».

¹⁷⁷² CYRILLE, PUSEY II, 303.

¹⁷⁷³ En grec : « χρίσις » ; cf. CYRILLE, PUSEY II, 303.

¹⁷⁷⁴ En grec : « λειτουργία » ; cf. CYRILLE, PUSEY II, 303.

¹⁷⁷⁵ Cf. CYRILLE, PUSEY III, 300.

¹⁷⁷⁶ Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY I, 518-519, sur Jean 6, 51.

¹⁷⁷⁷ CYRILLE, PUSEY II, 302, utilise l'expression « οὐκ εὐλόγως » pour caractériser Judas accusant Marie ; Judas n'a pas compris le sens de l'acte de Marie ; il n'y a pas discerné la dimension « *mystique* ».

¹⁷⁷⁸ Cf. par exemple, le développement sur l'eulogie mystique dans le Commentaire de Cyrille sur Jean 6, 51-56, PUSEY I, 518-536.

¹⁷⁷⁹ Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY I, 519.

¹⁷⁸⁰ L'onction par excellence, pour Cyrille, c'est le don de l'Esprit que le Christ fait aux croyants pour qu'ils deviennent toujours plus semblables au Christ. Cf. par exemple, son commentaire sur 2 Co 1, 21-22, PUSEY III, 326.

chrétiens rassemblés autour de la table du Christ, mais il rappelle la « *liturgie* »¹⁷⁸¹ accomplie par le Christ qui sacrifie sa vie pour l'humanité. Ces termes d'onction et de liturgie, Cyrille ne les a pas choisis au hasard : Ils font référence au mystère de l'Incarnation et de la mort rédemptrice ; ils font mémoire du Christ qui vient partager avec les êtres humains la pauvreté de l'humanité, ainsi que les richesses de sa divinité.

Selon Cyrille, Marie a accompli l'onction en relation avec le mystère de la mort du Christ, mais sans savoir qu'elle participait ainsi à l'économie du mystère. Le Christ lui-même, dans la période de son abaissement, de son Incarnation, avant de ressusciter et de monter vers son Père, a eu en partage les limites humaines, par conséquent celles de la connaissance également. Parce qu'il partage réellement la condition humaine, parce qu'il est vraiment homme selon l'économie de l'Incarnation et de la Rédemption, le Christ, selon Cyrille, n'est donc pas conscient de tout ce qui concerne le mystère. Pour le salut de l'être humain, il a consenti aussi à l'abaissement de l'ignorance¹⁷⁸² ; son ignorance est donc « *économique* »¹⁷⁸³. C'est ainsi que, par son abaissement dans la chair, le Christ rejoint Marie dans son ignorance de l'économie du mystère pour partager avec la femme également ces limites-là de la nature humaine.

La kénose du Christ qui se fait semblable aux êtres humains jusqu'à l'extrême, jusqu'à la mort et l'ensevelissement, permet aux êtres humains qui s'unissent au Christ dans son dépouillement de partager avec lui son élévation. Le Christ a partagé avec les êtres humains leur corps de mort pour partager avec eux son Corps de Vie, affirme sans cesse Cyrille, tout au long de son Commentaire sur Jean.¹⁷⁸⁴ Par son acte d'amour envers le Christ, Marie prend part à ce mystère, même si elle ne peut pas en être pleinement consciente. C'est pourquoi Cyrille peut parler de l'acte de Marie dans le sens de « *l'onction* » et de « *la liturgie* » : La femme, en oignant le Christ, s'unit au sacrifice rédempteur de la mort du Christ.¹⁷⁸⁵ Elle accomplit, dans les limites humaines, déjà ici et maintenant, un acte qui est en lien profond avec ceux qu'accomplit le Christ, en recevant, dans sa communion avec lui, la puissance divine, comme le Christ l'a reçue de son Père.¹⁷⁸⁶ Attachés au Christ, comme les sarments au cep, les croyants peuvent « *porter du fruit* », c'est-à-dire accomplir des actes d'amour,

¹⁷⁸¹ Pour Cyrille, c'est le Christ qui est « *le liturge* » par excellence, selon Hébreux 8,2, un passage biblique auquel notre interprète fait référence quand il s'agit de liturgie. Quand Cyrille parle de la liturgie, il la comprend toujours d'abord dans son sens le plus fort, dans le sens du sacrifice du Christ sur la croix. Le culte des fidèles est comme une réponse au sacrifice du Christ, est un don total de soi, un « *sacrifice spirituel* ». Cf. à ce sujet, par exemple, l'interprétation que donne Cyrille de 2 Co 1, 18-20, PUSEY III, 324-325.

¹⁷⁸² Cf. DU MANOIR DE JUAYE, H., *Dogme*, 159.

¹⁷⁸³ Cf. DU MANOIR DE JUAYE, H., *Dogme*, 150-162, au sujet de cette « ignorance économique » du Christ.

¹⁷⁸⁴ Cf. par exemple l'interprétation cyrillienne de Jean 6, 54, PUSEY I, 529-531.

¹⁷⁸⁵ CYRILLE, PUSEY II, 263, sur Jean 11, 2, lors de sa première présentation de l'onction de Marie, a eu recours au verbe grec « *προσηλώσαι* » qui signifie au sens propre « *clouer* », comme pour faire allusion à cette participation de la femme au don de la vie du Christ sur la croix.

¹⁷⁸⁶ Cf. CYRILLE, PUSEY I, 350-355, sur Jean 5, 30.

des œuvres magnifiques qui permettent au monde entier de voir la puissance de l'Esprit et de croire à l'Évangile. Agir en communion avec le Christ, fortifiés par son Esprit, c'est rendre un vrai culte à Dieu.¹⁷⁸⁷ Cyrille, évidemment, ne voit aucune contradiction entre le « *culte spirituel* » et les « *bonnes œuvres* »¹⁷⁸⁸, puisque les uns et les autres jaillissent de la communion au Christ et sont ensemble l'expression du seul et même amour pour Dieu et l'humanité. Les personnes qui aiment Dieu ne peuvent qu'agir comme le Christ lui-même, se donner pour les plus pauvres, devenir toujours plus riches de la grâce de l'Esprit qui, à travers leurs actes, rejaillira sur le monde entier.¹⁷⁸⁹

Pour Cyrille, le geste de la femme manifeste indéniablement son immense attachement au Christ. L'union au Christ fait vivre la personne humaine dans une unité où il n'y a plus d'opposition entre l'amour "vertical", qui peut s'exprimer dans le culte, et l'amour "horizontal", qui peut se concrétiser dans le souci des pauvres. Par son Incarnation, le Christ a unifié la personne humaine : Comme il s'est appauvri pour rejoindre les plus pauvres tout en restant pleinement Dieu, elle n'est plus déchirée entre amour pour Dieu et amour pour les pauvres. Dans sa relation avec Dieu, elle reçoit la force d'aimer les plus pauvres. Elle devient semblable au Christ qui, dans son Incarnation, a reçu de sa communion avec le Père l'Esprit qui donne la force d'aimer l'humanité dans sa pauvreté. Le Christ, le premier, a reçu « *l'onction* » de l'Esprit ; le premier, il a accompli « *la liturgie* » du sacrifice de sa vie. Marie, dans son union au Christ, sans le savoir, rend visibles cette onction et cette liturgie. Par son acte d'amour, elle manifeste l'amour de Dieu qui se donne entièrement à l'être humain. Marie est peut-être la première des croyantes à vivre un tel attachement au Christ, à être, dans son union avec lui, élevée à sa ressemblance,¹⁷⁹⁰ jusqu'à devenir comme le Christ.¹⁷⁹¹ Marie incarne à sa manière « *l'économie du mystère* » : l'unité de l'amour qui englobe dans un seul et même amour l'acte de se donner à Dieu et l'acte de se donner aux pauvres.

L'onction de Marie la rend semblable au Christ

Devenir semblable au Christ est le grand but que vise et décrit Cyrille tout au long de son œuvre, et particulièrement dans son Commentaire sur Jean. Son commentaire sur Jean 13 est significatif à ce sujet : Après y avoir parlé de « *la liturgie* »¹⁷⁹² accomplie par le Christ qui s'abaisse jusqu'à laver les pieds de ses disciples, Cyrille dit que le Christ, par une telle « *liturgie* », a voulu donner un modèle, non seulement à ses disciples, mais à tous les êtres humains. Aussi

¹⁷⁸⁷ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 556-557, sur Jean 15, 3.

¹⁷⁸⁸ CYRILLE, PUSEY II, 556.

¹⁷⁸⁹ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 557.

¹⁷⁹⁰ Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY III, 3-4.

¹⁷⁹¹ Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY II, 385 et III, 122-123.

¹⁷⁹² CYRILLE, PUSEY II, 345.

encourage-t-il toutes les personnes qui liront son Commentaire à devenir à leur tour toujours plus semblables au Christ dans sa liturgie, c'est-à-dire à le rejoindre dans son abaissement, à partager son humilité, à aimer comme lui : Interprétant Jean 13, 34, Cyrille précise que « *la beauté de l'enseignement évangélique* »¹⁷⁹³ irradie de l'amour du Christ enseignant aux personnes qui l'aiment à aimer à leur tour comme il les a aimées, en se donnant totalement les unes pour les autres. C'est dans cet amour -celui du Christ- que l'amour pour Dieu et l'amour pour les plus pauvres devient un seul amour. Parce qu'il est offrande de toute la personne et qu'il peut s'accomplir dans le don même de la vie, Cyrille l'évoque en termes de sacrifice et parle de « *liturgie* »¹⁷⁹⁴. Dans son commentaire sur Jean 17, 18-19, il explique comment le Christ lui-même n'a pu accomplir un tel sacrifice que dans la communion avec le Père et l'Esprit.¹⁷⁹⁵ C'est « *l'onction* » de l'Esprit qui s'est répandue dans sa « *chair* », dans son « *humanité* »¹⁷⁹⁶, qui a rendu le Christ capable d'un tel amour. Il en va de même pour les apôtres, ainsi que pour toutes les femmes et tous les hommes¹⁷⁹⁷ que le Christ envoie dans le monde pour répandre l'Évangile de ce nouvel amour : « *oints par l'Esprit saint* », comme l'a été le Christ, ils pourront, « *comme lui* », célébrer « *courageusement* » cette « *liturgie prophétique* ». ¹⁷⁹⁸

Cyrille ne décrit pas un idéal inaccessible, mais il se veut dans la réalité de la foi quand il parle de personnes qui ont été sauvées par le sacrifice du Christ et « *transformées par l'Esprit saint pour vivre une vie nouvelle. Puisque, comme nous l'avons souvent dit, tout est accompli de la part du Père, par le Fils dans l'Esprit, (le Christ), en tant que médiateur et prêtre, demande les biens pour nous et nous donne en partage, ensemble avec son Père, les charismes spirituels et divins.* »¹⁷⁹⁹ Dans son interprétation du don de l'Esprit par le Ressuscité, (Jean 20, 22), Cyrille développe comment les disciples sont devenus capables de l'apostolat et capables de célébrer les « *sacrifices divins* »¹⁸⁰⁰, parce qu'ils ont reçu l'Esprit du Christ, sans lequel ils seraient dans l'incapacité d'accomplir à leur tour ce que le Christ a accompli et ce pour quoi il les envoie : « *Que l'Esprit imprime dans les âmes de ceux qui l'accueillent la forme du Sauveur est un fait indubitable. (...) Le Christ se formera en eux par la participation à l'Esprit Saint et par la vie évangélique.* »¹⁸⁰¹ Dans son commentaire sur 2 Corinthiens 4, 4, Cyrille

¹⁷⁹³ CYRILLE, PUSEY II, 385.

¹⁷⁹⁴ Rappelons que, pour Cyrille, le terme de « *liturgie* » fait nécessairement référence au sacrifice. C'est toujours dans ce sens qu'il utilise ce terme. (Cf. par exemple PUSEY III, 325.)

¹⁷⁹⁵ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 722.

¹⁷⁹⁶ CYRILLE, PUSEY II, 727.

¹⁷⁹⁷ Cf. par exemple au sujet de cette grâce de l'Esprit répandue sur toute l'humanité croyante, CYRILLE, PUSEY II, 666, sur Jean 17, 2.

¹⁷⁹⁸ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 728.

¹⁷⁹⁹ CYRILLE, PUSEY II, 664, sur Jean 17, 2.

¹⁸⁰⁰ CYRILLE, PUSEY III, 131.

¹⁸⁰¹ CYRILLE, PUSEY III, 135.

évoque également « *l'onction de l'Esprit saint* »¹⁸⁰² que le Christ a reçue du Père au temps de son Incarnation et qui est reçue maintenant par toutes ces personnes qui répandent la foi dans le monde.¹⁸⁰³

Ces quelques citations glanées dans l'exégèse de Cyrille montrent clairement que notre commentateur situe l'onction faite par Marie dans la grande perspective de l'apostolat à la suite du Christ. Apôtre est celui -ou celle- qui se laisse fortifier et vivifier par l'onction de l'Esprit pour devenir toujours plus "christophore", toujours plus semblable au Christ dispensant dans le monde entier -par ses actes d'amour plus encore que par ses paroles- la bonne nouvelle de l'amour qui se donne totalement pour que l'humanité ait la vie. Cyrille comprend Marie comme une femme particulièrement unie au Christ. Cette union profonde la remplit de la force de l'Esprit et lui fait porter des fruits,¹⁸⁰⁴ fruits d'amour pour les autres, pour tous ces plus pauvres auxquels s'est uni le Christ,¹⁸⁰⁵ mais d'abord fruits d'amour pour Dieu qui seul rend possible un tel amour, par l'Incarnation, le sacrifice de la croix et la résurrection. Cyrille voit Marie porteuse d'un message primordial : Les membres de l'Église pourront incarner dans le monde l'amour pour toute l'humanité, jusqu'aux plus pauvres, dans la mesure où ils chercheront à s'unir au Christ. « *En effet, le Fils est en nous, corporellement en tant qu'être humain, en se mélangeant et en s'unissant avec nous par l'eulogie mystique ; spirituellement aussi en tant que Dieu, par l'action et la grâce de son Esprit, cet esprit qui habite en nous pour nous faire vivre une vie nouvelle et nous faire communier à sa nature divine.* »¹⁸⁰⁶

Pour Cyrille, cette vie nouvelle, cette liturgie, est une fête de laquelle personne ne doit être exclu et à laquelle les pauvres ont part. Il ne faut pas oublier qu'à l'époque patristique, ils étaient intégrés à la liturgie de manière très concrète,¹⁸⁰⁷ et que l'amour des pauvres a une connotation liturgique évidente.¹⁸⁰⁸ Après l'Ascension du Christ, en honorant les pauvres, c'est, d'une certaine manière, le Christ en eux qu'on honore. « *Ils ont le visage de notre Sauveur* », rappelle Grégoire de Nysse.¹⁸⁰⁹ En outre, par la compassion

¹⁸⁰² En grec : « *χρηστis* ». Cyrille utilise toujours le substantif « *χρηστis* » et le verbe « *χρηστω* » en rapport avec l'Esprit; cf. par exemple, PUSEY II, 728, sur Jean 17, 19 ou PUSEY III, 326 sur 2 Co. 1, 21.

¹⁸⁰³ CYRILLE, PUSEY III, 341.

¹⁸⁰⁴ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 538, sur Jean 15, 1.

¹⁸⁰⁵ Cf. CYRILLE, PUSEY III, 1, sur Jean 17, 22-23.

¹⁸⁰⁶ CYRILLE, PUSEY III, 2, sur Jean 17, 22-23.

¹⁸⁰⁷ CLÉMENT, Olivier, *Sources, les mystiques chrétiens des origines*, Paris 1982, 263 : « *Durant les trois premiers siècles, les gestes d'entraide fraternelle se faisaient à l'occasion même de la liturgie, dans une perspective sacramentelle.* »

¹⁸⁰⁸ RORDORF, Willy, *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens*, Paris 1986, 83-84, montre « *le lien profond qui existe, dans l'Église ancienne, entre vie liturgique et vie sociale* », entre l'offrande eucharistique et l'offrande pour les plus pauvres, « *dans le double sens que la vie liturgique n'est légitime que dans la mesure où elle aboutit à l'action sociale, et que l'action sociale n'est un témoignage chrétien que dans la mesure où elle est rattachée à la vie liturgique. Comme dans le double commandement de l'amour envers Dieu et le prochain, la verticale et l'horizontale doivent se rencontrer dans la vie de l'Église.* »

¹⁸⁰⁹ GRÉGOIRE DE NYSSE, *De l'amour des pauvres*, 1, PG 46, 457.

et le partage, on participe à l'amour de Dieu et on lui devient semblable. « *Compassion et partage sont choses que Dieu aime. Ils déifient celui qu'ils habitent (...), ils font de lui l'image de l'Être primordial...* »¹⁸¹⁰, ajoute Grégoire de Nysse, exprimant une conviction patristique fondamentale. Le souci que Cyrille exprime dans son commentaire sur Jean 12, 4-8 semble être que les fidèles, dans leur zèle à aimer les pauvres, n'aillent pas jusqu'à "oublier" le Christ dans l'amour duquel s'enracine l'amour pour les plus petits. Dans son commentaire sur Jean 13, 29, Cyrille, cette fois, exprimera à l'inverse son souci de ne pas oublier les plus faibles pour que la fête vécue avec le Christ soit parfaite.¹⁸¹¹

Cyrille, en achevant son commentaire sur Marthe et Marie de Béthanie avec une réflexion sur l'amour des pauvres, semble rappeler une dernière fois que l'amour de ces femmes pour le Christ n'est pas un amour renfermé et abstrait, mais, parce qu'il est orienté vers le Dieu « *venu sur terre* », le Dieu qui a donné sa vie pour l'humanité, il est un amour soucieux des plus défavorisés, un amour ouvert sur le monde, solidaire de l'humanité tout entière. Ces femmes participent, chacune à sa manière, en synergie avec le Christ, à l'œuvre de salut de Dieu.¹⁸¹² Il donne à leur relation avec le Christ une claire portée apostolique.¹⁸¹³

Épilogue

Cyrille a personnellement côtoyé et collaboré avec des femmes qui, à l'instar de Marthe et de Marie, vivaient radicalement l'Évangile, des femmes qui rendaient l'Église plus vivante et plus rayonnante dans le monde.¹⁸¹⁴ Notre commentateur s'inspire-t-il d'elles pour son interprétation

¹⁸¹⁰ GRÉGOIRE DE NYSSE, *De l'amour des pauvres*, 1, PG 46, 457. Aimer les pauvres, dans la pensée patristique, c'est donc, tout à la fois, devenir semblable à Dieu dans son amour et aimer le Christ qui est dans les pauvres. Cf. également dans ce sens GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *De l'amour des pauvres*, 24-27, 40, PG 35, 274-277, 285 : « *Soyez des dieux pour les pauvres en imitant la miséricorde de Dieu. L'homme n'a rien de plus commun avec Dieu que la faculté de faire le bien. (...). Vous qui êtes les serviteurs du Christ, ses frères et ses cohéritiers, tant qu'il n'est pas trop tard, secourez le Christ, nourrissez le Christ, revêtez le Christ, accueillez le Christ, honorez le Christ...* »

¹⁸¹¹ Cf. CYRILLE, PUSEY II, 374-375.

¹⁸¹² Au sujet de la similitude de l'être humain avec le Christ et de sa participation en synergie avec le Dieu trine, cf. SCHÖNBORN, Christoph, *Die Christus-Ikone*, Schaffhausen 1984, 103-106.

¹⁸¹³ Au sujet de ce que pouvait signifier l'apostolat féminin aux premiers siècles, cf. EISEN, U., *Amtsträgerinnen*, 50-64.

¹⁸¹⁴ Cf. par exemple en ce qui concerne l'engagement de femmes dans l'enseignement dans les milieux ecclésiastiques, EISEN, U., *Amtsträgerinnen*, 87-93, qui atteste que « *des femmes étaient présentes et reconnues comme enseignantes dans les cercles ascétiques et épiscopaux d'Égypte.* » (92).

de Jean 11, 1-44 et 12, 1-8 ? Ou bien, en mettant ainsi en lumière la foi et l'amour de Marthe et de Marie, l'évêque d'Alexandrie cherche-t-il d'abord à stimuler les fidèles de son Église à s'engager plus ardemment encore dans la vie chrétienne ? Dans les faits, il est vraisemblable que les femmes de l'Évangile et certaines chrétiennes de l'histoire de l'Église ont inspiré ensemble l'exégèse de Cyrille. En tout cas, avec sa lecture des événements de Béthanie, il ouvre de vastes perspectives aux femmes. Il ne les relègue pas au second plan dans son Église. Il esquisse des figures de femmes toutes uniques et toutes unies par un même amour pour le Christ qui les rend libres, généreuses, courageuses et créatives. Il dépeint la communauté de Béthanie comme une petite Église, comme un reflet de la communion trinitaire, où chaque personne est attentive à l'autre, où chaque personne est unie au Christ et participe ainsi, dans sa vie humaine, à la vie trinitaire, comme dans une sorte de grande danse de la vie conduite par le Christ, une sorte de périchorèse.¹⁸¹⁵

En Égypte, peut-être davantage que dans le reste du monde ambiant, on peut observer les effets d'une longue tradition particulièrement favorable aux femmes. Par exemple, plus qu'ailleurs, des droits égaux à ceux des hommes leur étaient attribués. Cela peut expliquer en partie du moins pourquoi, à l'époque de Cyrille, la philosophe néo-platonicienne Hypatie jouissait, à Alexandrie, d'une estime et d'une autorité comparables à celles des hommes les plus grands de son temps. Voici ce que dit à son sujet l'historien de l'Église Socrate : « Elle avait fait de tels progrès dans sa formation qu'elle surpassait les philosophes de son temps, dirigeait l'école platonicienne issue de Plotin et transmettait tout le savoir philosophique à ceux qui le voulaient. Aussi accoururent de partout vers elle ceux qui voulaient devenir philosophes. Avec la noble assurance qui lui venait de sa formation, elle se présentait de manière avisée même devant les autorités. Sa présence au milieu d'hommes ne provoquait aucune gêne ; car tous la respectaient à cause de son extraordinaire sagesse et étaient remplis d'admiration. »¹⁸¹⁶ Socrate relate alors l'envie et les calomnies à son égard provenant du « peuple de l'Église »¹⁸¹⁷, et encore la haine de la part de certains chrétiens qui va les pousser à la tuer d'une manière atroce. « Cela valut un blâme sévère à Cyrille et à l'Église d'Alexandrie. Car c'est chose absolument étrangère à ceux qui ont les pensées du Christ que le meurtre, les combats et autres faits semblables. »¹⁸¹⁸ La fin tragique d'Hypatie révèle à quel point les relations

¹⁸¹⁵ Cf. par exemple CYRILLE, PUSEY II, 620, sur Jean 16, 7. Cf. aussi BOULNOIS, Marie-Odile, « The Mystery of the Trinity according to Cyril of Alexandria: The Deployment of the Triad and its Recapitulation into the Unity of Divinity », in *The Theology of St Cyril of Alexandria*, particulièrement le chapitre intitulé « The Trinity as model and ferment for the union of men with each other and with God », 108-111.

¹⁸¹⁶ SOCRATE, *Histoire ecclésiastique* 7, 15, in JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles*, 181.

¹⁸¹⁷ SOCRATE, *Histoire ecclésiastique* 7, 15, in JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles*, 180 : « (...) παρὰ τῷ τῆς ἐκκλησίας λαῶ ».

¹⁸¹⁸ SOCRATE, *Histoire ecclésiastique* 7, 15, in JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles*, 181.

étaient conflictuelles entre les différentes communautés religieuses,¹⁸¹⁹ et elle reste d'autant plus incompréhensible que cette grande philosophe était respectée dans tous les milieux, par les autorités civiles et religieuses, par les païens et par les chrétiens.¹⁸²⁰ En ce qui concerne le rôle clef que la femme peut jouer au temps de Cyrille, à l'extérieur comme à l'intérieur de l'Église, il est important de rappeler, avec Anne Jensen, qu'« *Hypatie a eu, parmi ses disciples, Synesios de Cyrène, devenu par la suite chrétien et même évêque* ». ¹⁸²¹ Anne Jensen note encore que le meurtre d'Hypatie est un signe avant-coureur d'une tendance obscurantiste qui fait son apparition dans l'Église à l'époque de Cyrille, et qui aura pour résultat de marginaliser les femmes en leur rendant toujours plus difficile une participation plénière et officielle à la vie culturelle et cultuelle.¹⁸²² Dans un tel contexte, l'interprétation que fait Cyrille de Marthe et de Marie prend encore davantage de relief : Elle résonne comme un appel lancé aux femmes à ne pas se laisser abattre, à persister malgré tout dans leur foi et leur amour, avec la vaillance et l'intelligence que Cyrille a reconnues chez une Marthe et une Marie.

Dans les premiers siècles du christianisme, les chrétiennes d'Égypte peuvent suivre Marthe et Marie dans leur élan vers le Christ de plusieurs manières. Roger Gryson, dans son livre sur *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, relève différentes formes de ministères accomplis par des femmes. D'abord, dans un document de l'Église égyptienne datant du début du 4^e siècle,¹⁸²³ est rapportée l'activité de veuves qui « *persévèrent dans la prière pour tous ceux qui sont dans l'épreuve, et en vue des révélations, si cela venait à être nécessaire à propos de quelque chose.* » Ce ministère consiste aussi à assister « *celles qui sont éprouvées par la maladie, (...) communiquant aux presbytres les choses nécessaires* », et à « *pouvoir rester éveillée en vue des services nocturnes, et si quelqu'un voulait qu'elle fasse d'autres bonnes œuvres* ». ¹⁸²⁴ Gryson évoque encore le diaconat exercé par des femmes¹⁸²⁵ telles que Theodula, diacre¹⁸²⁶ et supérieure d'un monastère. Un document daté de l'époque de Cyrille, le *Testament de Notre Seigneur Jésus Christ*,¹⁸²⁷ atteste que les veuves « *accomplissaient un ministère expressément ordonné* ». ¹⁸²⁸ Pendant la liturgie, elles siégeaient auprès de l'évêque, et lors de la célébration eucharistique, elles se tenaient avec les diacres, hommes et

¹⁸¹⁹ Cf. MCGUCKIN, John A., « Cyril of Alexandria: Bishop and Pastor », in *The Theology of St Cyril of Alexandria*, 205-208, qui replace cet événement dans le contexte historique de l'époque marqué par de violentes tensions entre les différentes communautés religieuses cohabitant à Alexandrie.

¹⁸²⁰ Cf. JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 133-135.

¹⁸²¹ Cf. JENSEN, A., *Gottes selbstbewusste Töchter*, 134.

¹⁸²² Cf. JENSEN, A., *Gottesselbstbewusste Töchter*, 135.

¹⁸²³ Cf. GRYSO, R., *Le ministère des femmes*, 80.

¹⁸²⁴ Selon les *Canons ecclésiastiques des apôtres*, 21, 1-2; cf. GRYSO, R., *Le ministère des femmes*, 81.

¹⁸²⁵ Cf. GRYSO, R., *Le ministère des femmes*, 148-150.

¹⁸²⁶ En grec : « *ἡ διάκονος* » ; cf. GRYSO, R., *Le ministère des femmes*, 148.

¹⁸²⁷ Cf. *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, traduit du syriaque en latin par RAHMANI, Ignatius Ephraem II, Mainz 1899.

¹⁸²⁸ EISEN, U., *Amtsträgerinnen*, 148.

femmes, près de l'autel.¹⁸²⁹ « *Même le service sacramentel des femmes est attesté dans le Testament du Seigneur ; il relate à propos des diaconesses qu'elles portaient le pain et le vin aux femmes enceintes et célébraient avec elles la communion* », souligne Ute Eisen.¹⁸³⁰ Quant à Anne Jensen, elle observe que « *cet écrit (...) est l'un des témoignages les plus impressionnants de l'activité et de l'autorité de femmes ordonnées dans l'Église.* »¹⁸³¹ Ce que Cyrille écrit sur Marthe et sa "diaconie", sur Marie et sa "liturgie", donne une profondeur théologique à la réalité de l'engagement des femmes dans l'Église égyptienne de son époque, tandis que le témoignage historique de cette réalité, réciproquement, peut nous aider à mieux percevoir le sens précis qu'il voulait donner à son exégèse de Jean 11, 1-44 et Jean 12, 1-8.

C'est peut-être la vie dans le désert égyptien, que ce soit dans la solitude ou en communauté, qui a été le terreau le plus fertile pour les croyantes égyptiennes. Deux femmes ont été particulièrement éminentes et restent des modèles de cette vie de foi : Synclétique, une femme ermite dont la biographie a été attribuée à Athanase,¹⁸³² et Marie, sœur de Pachôme, qui fonda avec lui plusieurs communautés. Synclétique, comme Marie de Béthanie dans l'interprétation de Cyrille, vit sa relation au Christ selon l'esprit du Cantique des cantiques.¹⁸³³ Elle quitte la société et cherche la solitude, mue par le désir de vivre en pleine communion avec le Christ. L'ascèse du désert exige de la femme, pour des raisons sociales, encore plus de conviction et de courage que pour un homme. « *Elle doit s'armer d'une force empruntée à l'homme, le courage viril.* »¹⁸³⁴ Cyrille a aussi remarqué ce courage de jeune homme chez Marthe de Béthanie. Synclétique donne tous ses biens aux pauvres et vit dans la pauvreté : « *Celles qui en supportent l'épreuve souffrent il est vrai dans leur chair, mais quelle liberté dans leur âme !* » répond-elle aux personnes qui lui demandent si ne rien posséder est un bien.¹⁸³⁵ « *Pour elle, être libre signifie être une femme de Dieu.* »¹⁸³⁶ « *Ainsi retirée dans la solitude, elle accomplissait à la perfection les bonnes œuvres. (...) La "bonne odeur" de ses glorieux labeurs se répandait.* »¹⁸³⁷ Son attachement à Dieu, son ardeur à vivre totalement pour lui, avec lui, attirent de plus en plus de femmes qui voudraient vivre comme elle, la cherchent dans sa solitude, lui demandent « *comment faire son salut* », et « *la forcent à parler des merveilles de Dieu.* »¹⁸³⁸ Elle a autant de rayonnement et d'autorité que les hommes. Mariella Carpinello constate : « *Dans le désert égyptien, sa parole de mère vaut exactement celle d'un père. La doctrine de Synclétique sera en effet incorporée aux recueils des*

¹⁸²⁹ Cf. *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, I, XL-XLIII.

¹⁸³⁰ Cf. à ce sujet EISEN, U., *Amtsträgerinnen*, 148-149.

¹⁸³¹ JENSEN, A., « Das Amt der Diakonin in der kirchlichen Tradition des ersten Jahrtausend », in : *Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?*, Ostfildern 1997, 33-52.

¹⁸³² Cf. ALBRECHT, Ruth, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen*, Göttingen 1986, 303-304.

¹⁸³³ Cf. CARPINELLO, M., *Données à Dieu*, 107.

¹⁸³⁴ CARPINELLO, M., *Données à Dieu*, 111.

¹⁸³⁵ *Vie de sainte Synclétique*, 30, *Spiritualité orientale*, 36.

¹⁸³⁶ CARPINELLO, M., *Données à Dieu*, 122.

¹⁸³⁷ *Vie de sainte Synclétique*, 21, *Spiritualité orientale*, 30.

¹⁸³⁸ *Vie de sainte Synclétique*, 21, *Spiritualité orientale*, 30.

Maximes des pères, à côté de celle de rares femmes, dans un contexte qui donne son autorité pour acquise. »¹⁸³⁹ L'enseignement de Synclétique peut être récapitulé dans une de ses paroles : « *Tout ce que les hommes peuvent dire d'utile, par la grâce de l'Esprit, vient de la charité et s'achève en elle. Tel est donc le salut : la double charité.* »¹⁸⁴⁰ Marie de Béthanie oignant le Christ n'est-elle pas, dans l'interprétation de Cyrille, comme l'expression achevée de ce double amour ? La *Vie de Synclétique* dira de cette Mère du désert qu'elle a mené « *une vie apostolique* »¹⁸⁴¹ : « *Sa vie apostolique, toute enveloppée qu'elle était de foi et de pauvreté, rayonnait encore de charité et d'humilité* ». ¹⁸⁴² Chez Marie de Béthanie aussi, Cyrille a mis en valeur tout particulièrement son rayonnement apostolique.

Quant à Marie, la sœur de Pachôme, elle est invitée ainsi par son frère à la vie cénobitique : « *Le Seigneur en appellera d'autres à nous et elles seront sauvées à cause de toi.* »¹⁸⁴³ Comme Marthe appelée par le Christ à participer au salut de son frère, selon l'interprétation de Cyrille, Marie, dans le désert égyptien, joue un grand rôle dans le salut d'un grand nombre de personnes. Beaucoup de femmes, en effet, affluent vers les monastères fondés par Marie pour s'y donner totalement à Dieu. « *Elle les enseigne et leur indique tous les chemins qui conduisent au salut* ». ¹⁸⁴⁴ Les femmes qui vivent dans ces communautés ont le grand privilège de pouvoir y apprendre à lire, alors que la plupart d'entre elles, à cette époque, ne savent ni lire ni écrire, et elles n'ont accès ni à la Bible ni à la littérature profane. Elles ont pour unique source d'inspiration les saintes Écritures et en particulier les Évangiles : « *Leurs entretiens portent toujours sur les saintes Écritures dans ses interprétations les plus élevées.* »¹⁸⁴⁵ Qui sait si Cyrille lui-même ne s'est pas entretenu sur la Bible avec des moniales vivant dans le désert proche d'Alexandrie, et s'il n'a pas trouvé auprès d'elles bon nombre d'intuitions pour élaborer son *Commentaire sur l'Évangile de Jean* ? Son interprétation de Jean 11, 21-27, du dialogue entre Marthe et Jésus, révèle qu'il ne doutait pas de la capacité féminine à participer aux entretiens théologiques les plus difficiles. Qui sait si Marthe et Marie ne sont pas, pour notre interprète, le reflet biblique de croyantes que l'évêque d'Alexandrie a réellement rencontrées ?

Il nous reste au moins deux témoignages historiques sur des dialogues théologiques entre Cyrille et des femmes. D'abord, Mélanie la Jeune et les siens, « *faisant voile d'Afrique vers l'Orient, arrivent à Alexandrie où le très saint évêque Cyrille les accueille d'une manière digne de sa sainteté.* »¹⁸⁴⁶ Nous pouvons imaginer le contenu de l'échange entre Cyrille et Mélanie qui ne refusait pas de s'entretenir « *avec les évêques saints et très réputés, ceux surtout qui brillaient davantage par la doctrine, afin*

¹⁸³⁹ CARPINELLO, M., *Données à Dieu*, 119.

¹⁸⁴⁰ *Vie de sainte Synclétique*, 22, *Spiritualité orientale*, 32.

¹⁸⁴¹ *Vie de sainte Synclétique*, PG 28, 1497 : « Ἀποστολικὸς μὲν οὖν αὐτῆς ὁ βίος ».

¹⁸⁴² *Vie de sainte Synclétique*, 20, *Spiritualité orientale*, 29.

¹⁸⁴³ *La Vie de saint Pachôme*, Bellefontaine 1984, 47-48.

¹⁸⁴⁴ *La Vie latine de saint Pachôme*, Bruxelles 1969, 148-149.

¹⁸⁴⁵ CARPINELLO, M., *Données à Dieu*, 146.

¹⁸⁴⁶ *Vie de sainte Mélanie*, 34, SC 90, 191.

d'employer même le temps des entretiens à les interroger sur les oracles divins. »¹⁸⁴⁷ Puis, en Pulchérie et en Eudocie, sœur et épouse de Théodose,¹⁸⁴⁸ Cyrille trouvera des partenaires de valeur lors de la grande dispute christologique qu'il aura avec Nestorius. C'est à elles qu'il écrira son important traité « *Sur la vraie foi* »¹⁸⁴⁹ où il développe la christologie qui sera promulguée au Concile de Chalcédoine. « *Le Concile de Chalcédoine qui devait mettre fin à la dispute christologique (...) fut entièrement préparé et organisé par Pulchérie* ». ¹⁸⁵⁰ Dans son exégèse comme dans sa pratique, Cyrille intègre pleinement les femmes au processus théologique.

L'histoire de l'Église égyptienne présente en particulier des croyantes qui sont venues en aide à leurs frères dans la foi, à l'instar de Marthe s'engageant pour Lazare. Dans son *Histoire lausiaque*, Palladios, un écrivain contemporain de Cyrille, évoque Julienne, une femme très cultivée et très croyante « *qui reçut l'écrivain Origène fuyant le soulèvement des païens et qui durant deux ans lui procura un lieu de repos en subvenant elle-même aux dépenses et en le servant* ». ¹⁸⁵¹ Il relate encore ce qui est arrivé à Athanase, un prédécesseur de Cyrille en tant qu'évêque d'Alexandrie et, comme lui, un héraut de l'orthodoxie. Cette histoire, même si elle n'est pas historique au sens moderne du terme, apporte un indice de valeur sur le fait que des femmes étaient appelées à jouer un rôle essentiel dans la vie de l'Église. Cyrille connaissait certainement ce témoignage, et cette femme, restée anonyme, a pu l'inspirer pour sa compréhension de Marthe : « *J'ai connu à Alexandrie une vierge qui avait soixante-dix ans quand je l'ai rencontrée ; tout le clergé de la ville lui rendait témoignage. Quand elle était jeune (...), elle était extrêmement belle, au point qu'elle avait préféré se cacher, ne voulant pas que sa beauté soit pour quiconque cause d'achoppement. Sous l'empereur Constance, les Ariens conspirèrent contre le bienheureux Athanase (...). Athanase, qui ne voulait pas être jugé par un tribunal corrompu, avait décidé de fuir (...), et au beau milieu de la nuit, il s'enfuit chez cette vierge. Celle-ci, stupéfaite, eut grand peur. Mais il lui dit : 'Je suis recherché par les Ariens et dénoncé injustement ; aussi, pour ne pas être victime d'une fausse réputation ni faire commettre un péché à ceux qui veulent me punir, j'ai décidé de fuir. Et Dieu m'a révélé cette nuit : Tu ne seras sauvé par personne d'autre que par elle.'* Folle de joie, elle laissa là toute discussion et se fit toute au Seigneur : elle cacha ce saint pendant six ans, tant que vécut Constance. Elle lui lavait les pieds, accomplissait les services les plus humbles, pourvoyait à tous ses besoins,

¹⁸⁴⁷ *Vie de sainte Mélanie*, 36, SC 90, 195.

¹⁸⁴⁸ Au sujet de Pulchérie et d'Eudocie, cf. JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles*, LII-LIV, ainsi que *Gottes selbstbewusste Töchter*, 132, 136-137, 517 et 538.

¹⁸⁴⁹ Cf. CYRILLE, *Ad Reginas de recta fide*, PG 76, 1201-1336.

¹⁸⁵⁰ IRMSCHER, J., « Pulchérie » in : *Dictionnaire encyclopédique du Christianisme ancien*, 2, 2143.

¹⁸⁵¹ PALLADIOS, *Histoire lausiaque*, 64, 1, in : JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles*, 121.

empruntait des livres pour les lui procurer. Et, pendant six ans, personne ne sut, de tout Alexandrie, où se trouvait Athanase. »¹⁸⁵²

La manière dont Cyrille approche Marthe et Marie est à l'évidence toute empreinte de cette tradition spécifiquement égyptienne qui perçoit une relation intrinsèque entre la femme et le salut : La femme est non seulement pleinement intégrée au salut, selon la tradition universaliste d'Alexandrie, mais elle y participe également, d'une manière toute féminine et à part entière. Elle vit sa foi comme une recherche de l'unité, incluant, à la fois, l'unité de la personne dans ses composantes physiques et spirituelles, l'unité de l'humanité dans toutes ses composantes -par conséquent féminines et masculines également-, et l'unité qui s'accomplit dans la personne du Christ, entre Dieu et l'humanité. C'est à cette unité plénière que se réfère sans cesse Cyrille : « *Nous sommes un, corporellement et spirituellement, les uns les autres et avec Dieu.* »¹⁸⁵³

Une femme que Cyrille a peut-être personnellement connue, Amma Talis, me semble incarner toutes ces dimensions de sa théologie et de son anthropologie qui se reflètent dans son approche du féminin telle que nous l'avons entrevue dans son interprétation de la petite communauté de Béthanie. Palladios relate ce qu'il a lui-même vécu lors d'une rencontre avec Amma Talis, une Mère du désert égyptien qui vivait l'amour du Christ dans tout son être, « *corporellement et spirituellement* » aurait dit Cyrille : « *Il y a dans la ville d'Antinoé douze monastères de femmes. Dans l'un d'eux, j'ai rencontré Amma Talis qui (...) avait passé quatre-vingts ans dans l'ascèse. Demeuraient avec elle soixante jeunes filles qui l'aimaient à ce point qu'il n'y avait pas de clé à la porte, comme dans les autres monastères : elles étaient soumises par son amour. Cette vieille était parvenue à un tel degré d'impassibilité que, quand je fus entré et installé, elle vint s'asseoir près de moi et, avec une extraordinaire liberté, posa ses mains sur mes épaules* ».¹⁸⁵⁴

Marthe et Marie, dans le Commentaire de Cyrille sur Jean, symbolisent deux manières de vivre le spécifique de la foi et de l'amour chrétiens : Marthe, partenaire d'un dialogue théologique avec le Christ, collaboratrice du Christ dans son œuvre de salut, suscite, dans l'interprétation de Cyrille, une étonnante remise en question de l'ordre établi entre les sexes. Sa relation avec le Christ l'investit, comme Amma Talis, d'une « *extraordinaire liberté* »¹⁸⁵⁵. Marie aussi est poussée par son amour pour le Christ à accomplir un geste manifestant cette « *extraordinaire liberté* ». Cyrille commentant Marthe et Marie fait de ces femmes une source intarissable d'inspiration pour vivre une relation avec le Christ. En outre, il

¹⁸⁵² PALLADIOS, *Histoire lausiaque*, 63, in : *Les moines du désert, Les Pères dans la foi*, Paris 1981, 142-143.

¹⁸⁵³ CYRILLE, PUSEY II, 734.

¹⁸⁵⁴ PALLADIOS, *Histoire lausiaque*, 59, in : JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles*, 123.

¹⁸⁵⁵ PALLADIOS, *Histoire lausiaque*, 59, in : JENSEN, A., *Femmes des premiers siècles*, 122 : « *ὑπερβολῆ παρρησίας* ».

ressort de son commentaire qu'être chrétienne au féminin peut se conjuguer avec une « *extraordinaire liberté* ».

CONCLUSION

« *De nouvelles théologies monteront à l'horizon, puis entreront dans l'histoire, retrouvant ainsi leur relative valeur, car aucun système ne peut enserrer et exprimer la plénitude qui est en Christ.* »¹⁸⁵⁶ Cette réflexion, écrite dans la conclusion de son livre par Élisabeth Schmidt, première femme à avoir été admise au ministère pastoral dans l'Église réformée de France, résume le cheminement que j'ai fait avec cette recherche. Pour atteindre la théologie de Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Cyrille d'Alexandrie, il a fallu remonter dans l'histoire et découvrir de nombreuses et différentes théologies, déjà entrées dans l'histoire de l'Église deux fois millénaire ; il a fallu aussi essayer de replacer chacune d'elles dans son contexte historique particulier et lui rendre ainsi sa « *relative valeur* ». Ici, j'aimerais donner un exemple concret pour expliquer ce processus : L'ambivalence de la théologie patristique au sujet de la femme a été relevée et critiquée, à juste titre, par bien des patrologues, souvent féministes, de ces dernières décennies. Cependant, au cours de ma recherche, il m'est apparu de plus en plus clairement que, pour comprendre le sens véritable de ces affirmations patristiques ambivalentes, il fallait non seulement en rechercher le contexte historique précis, mais encore situer la recherche scientifique actuelle dans son propre contexte historique : En effet, l'une des théologies les plus récemment montées à l'horizon, la théologie féministe, est profondément marquée par presque deux millénaires de théologies occidentales, souvent « patriarcalistes », qui ont cherché, l'une après l'autre, à « *enserrer et exprimer* » leur perception du christianisme, qui ont cherché aussi comment intégrer cette perception dans le contexte historique qui était le leur. Le langage de ces différentes théologies est tributaire du cadre socioculturel dans lequel elles ont été élaborées. Ce fait concerne toute théologie, les plus anciennes comme les plus actuelles. Cela nous conduit à reconnaître explicitement que les concepts utilisés par les Pères eux-mêmes pour exprimer pour leur époque « *la plénitude qui est en Christ* » n'avaient pas la même résonance que pour des personnes vivant aujourd'hui dans les sociétés occidentales, par exemple. Cela nous conduit à reconnaître aussi que, pour pouvoir accueillir le sens véritable de leur message, nous devons au préalable avoir situé chacun des systèmes théologiques qui se sont succédé dans l'histoire, depuis l'époque patristique jusqu'à nous.

C'est un des grands résultats de la théologie féministe de révéler la « *relative valeur* » de ces diverses cultures et théologies. Cependant, est-elle toujours assez consciente de sa propre relativité ? Lorsqu'elle fait de ses propres critères de recherche des jugements absolus, elle se met à faire de la

¹⁸⁵⁶ SCHMIDT, Élisabeth, *Quand Dieu appelle des femmes*, Paris 1978, 172.

théologie comme les systèmes qu'elle met en cause, et, en imposant ses valeurs, elle n'est plus à l'écoute des autres théologies dans leur propre réalité historique. Pour entendre les textes patristiques dans ce qu'ils auraient à dire sur la femme, il est donc nécessaire d'établir dans son contexte spécifique ce questionnement des femmes occidentales de notre époque, marquées et blessées par la réalité d'une longue histoire. Après avoir délimité dans son histoire particulière ma propre recherche, j'ai pu commencer à discerner, chez Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Cyrille d'Alexandrie, une tentative authentique d'exprimer autant que possible « *la plénitude qui est en Christ* » pour des personnes humaines bien réelles, dans une situation historique bien précise. En filigrane de leurs interprétations bibliques, j'ai observé comment tous trois cherchaient à tenir compte, avec le plus grand respect possible, des exigences de leur réalité socioculturelle et de celles provenant de leur foi chrétienne. L'ambivalence qu'on leur reproche est une expression de ce champ de tensions dans lequel ils ont élaboré leur théologie. Ma démarche m'a conduite à découvrir des chrétiens et des théologiens dans une situation très semblable à la nôtre, dans la mesure où nous aussi, actuellement, cherchons comment concilier notre quête de « *la plénitude qui est en Christ* » avec les limites que nous impose notre condition humaine. Pour élaborer leur théologie dans ce champ de tensions, ils ont été, en même temps, profondément christocentriques et profondément enracinés dans leur réalité humaine. Après presque deux mille ans d'histoire et de théologies occidentales, souvent faites de ruptures, d'oppositions et d'exclusions, nous avons tendance à ressentir cette élaboration théologique des Pères, aux prises avec l'incarnation de la réalité christique dans leur réalité humaine, comme ambivalente, alors qu'il serait probablement plus adéquat de la classer dans les catégories du paradoxe : Comment exprimer la fragilité humaine et l'ampleur du mystère du Christ, telle est la préoccupation première de Chrysostome, Théodore et Cyrille, et cette préoccupation recèle peut-être la clef herméneutique pour chercher à les comprendre.

Chez ces théologiens orientaux de l'âge d'or patristique, j'ai découvert une démarche fondamentalement christocentrique, une démarche qui s'oriente toujours à nouveau vers « *la plénitude qui est en Christ* », à l'inverse de certains systèmes théologiques qui ont cherché à « *enserrer* » leurs expériences devenues normatives dans des dogmes trop étroits pour pouvoir contenir le mystère du Christ. Ainsi, l'étude de ces théologiens m'a aidée à « *déconstruire* » certains schémas théologiques et m'a fourni les éléments de base pour une « *reconstruction* »¹⁸⁵⁷ de l'identité féminine chrétienne : Par exemple, ces trois théologiens n'ont pas recours aux arguments qui seront volontiers utilisés par la théologie occidentale pour exclure les femmes du ministère ; ils ne partent jamais de l'identité masculine du Christ ou des Douze pour étayer leur argumentation, et par conséquent, ils n'établissent pas, pour justifier l'absence des femmes de la prêtrise, un système

¹⁸⁵⁷ Ici, je me réfère au processus mis en route par SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, *En mémoire d'elle – Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris 1986.

indiscutable parce qu'institué par le Christ lui-même. En outre, ils ne parlent pas du sacerdoce comme d'un pouvoir et ne le séquestrent pas dans une hiérarchie.¹⁸⁵⁸ C'est ainsi que, pour Chrysostome, le sacerdoce est une « charge », une « fatigue », une « sollicitation »¹⁸⁵⁹ incessantes, un engagement trop exigeant pour en charger une femme, même si, pour lui, la faiblesse n'est pas exclusivement "féminine", mais partagée par la nature humaine tout entière ; sa vision du ministère est incompatible avec sa vision de la féminité. Il se base donc uniquement sur son expérience, partagée par beaucoup, de la nature et de la condition féminines et, ainsi, il laisse ouverte la discussion à ce sujet. De plus, il insiste sur le fait que, dans l'Église, il ne peut exister de hiérarchie, de pouvoir exceptionnel; prêtres et fidèles ont part aux mêmes responsabilités et aux mêmes grâces ; ils collaborent dans la solidarité et progressent ensemble, avec leurs différences : « *Point de bouffée d'orgueil chez les prêtres, point de servilité chez les fidèles* ».¹⁸⁶⁰ Ce n'est pas la hiérarchie, mais le refus de toute hiérarchie dans le Corps du Christ qui trouve, chez Chrysostome, son fondement christologique ! Voilà un Père de l'Église -à l'autorité universellement reconnue- qui situe la question du ministère féminin au niveau anthropologique. En outre, contrairement à ce qui s'est fait le plus souvent au cours de l'histoire des théologies occidentales, il ne ferme pas le dialogue, que ce soit au sujet de l'anthropologie en général ou du ministère en particulier, avec des concepts dogmatiques, mais il cherche à intégrer l'être humain, l'histoire de l'humanité, dans une dynamique christocentrique, ce qui donne dès le départ à la réflexion une ouverture prometteuse. Ma recherche des fondements d'une identité féminine chez Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Cyrille d'Alexandrie m'a donc apporté indirectement, entre autres résultats, une clarification quant à la question du ministère féminin : Une réflexion qui se voudrait dans la perspective ouverte par les Pères, d'une part, ne devrait pas déduire de "théologoumènes", qu'elle aurait érigés en vérité indiscutable, l'impossibilité pour une femme d'accéder au ministère, et d'autre part, la réflexion devrait se développer au niveau de l'anthropologie, une anthropologie toujours à nouveau remise en question par cette « plénitude qui est en Christ ».

Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Cyrille d'Alexandrie m'ont tous trois frappée, dans leur exégèse de Jean 11, 1-45 et Jean 12, 1-11, par une quête authentique du mystère du Christ pour expliquer les personnes humaines qui sont présentes dans ces textes de l'Évangile. Une telle herméneutique libère des schémas réducteurs et laisse surgir du neuf. Au lieu de se baser, comme nous en avons pris l'habitude à notre époque, sur des acquis ou des dogmes "infaillibles", ils se laissent interroger par le Christ dans son approche, toujours surprenante, de la réalité humaine. Chez Chrysostome, cette lecture toute inspirée par le Christ se manifeste, par

¹⁸⁵⁸ Cf. PARMENTIER, Élisabeth, *Les filles prodigues – Défis des théologies féministes*, Paris 1998, 225-269, pour un approfondissement de la question du ministère féminin telle qu'elle se pose actuellement.

¹⁸⁵⁹ Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur 2 Corinthiens*, 18, 3, PG 61, 527, ainsi que son traité *Sur le Sacerdoce*, SC 272, Paris 1980.

¹⁸⁶⁰ JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur 2 Corinthiens*, 18, 3, PG 61, 527.

exemple, dans son exégèse de la relation entre l'homme et la femme : Si, à partir des récits de la création et de la chute originelle, on peut déduire une hiérarchie entre l'homme et la femme, dès qu'on s'engage dans une approche christocentrique de l'anthropologie, on doit constater que le Christ a accompli un « *retournement* »¹⁸⁶¹. Dès lors, les nouvelles relations en Christ ne sont plus déterminées par cette ancienne vision de l'humanité, mais peuvent se vivre sur une base toute nouvelle où il ne peut plus être question d'une infériorité de la femme dans sa relation à l'homme, mais d'une égalité et d'une réciprocité dans tous les domaines.¹⁸⁶² Cette approche christocentrique se manifeste chez Chrysostome par exemple dans l'interprétation qu'il donne à l'acte d'amour de Marie envers le Christ (Jean 12, 3-8) : Il y discerne un sens profond qui évoque un acte sacerdotal, donc une participation plénière de la femme au mystère même du Christ, mettant ainsi en relation des domaines habituellement fermés l'un à l'autre, et ouvrant à la femme des perspectives inattendues. Il y dit sa conviction que la relation entre le Christ et la femme est créatrice ; elle lui permet de participer, à sa manière, dans les limites de son humanité, avec ses possibilités personnelles, à cette « *plénitude qui est en Christ* ». Pour Chrysostome, le Christ est présent dans toute sa plénitude dans l'humanité, mais cette présence est cachée ; elle est en réalité le plus souvent recelée par la fragilité humaine. Cette présence du Christ au plus profond de tout être humain confère à chaque personne une dignité inaliénable ; la fragilité devient porteuse de résurrection. Nous touchons ici au paradoxe de la foi chrétienne. Aussi, de la même manière paradoxale, la participation de la femme à la nouvelle vie en Christ s'incarnera-t-elle souvent de manière peu évidente. La réalité et l'intensité de cette participation sont à chercher au-delà des apparences, par exemple, dans des actes qui peuvent paraître insignifiants ou étonnants, mais qui, en profondeur, vont dans le sens d'une transformation de l'humanité.¹⁸⁶³ La recherche féministe actuelle, dans la mesure où elle exige des résultats extérieurs, manifestes et immédiats, peut-elle trouver un sens à une telle anthropologie ? Pour ma part, j'ai découvert chez Chrysostome une dimension christocentrique de l'identité féminine qui ouvre des perspectives prometteuses à la recherche, dans les domaines de la psychologie et de la psychothérapie, par exemple.

Chez Théodore aussi, j'ai découvert une lecture christocentrique des femmes de l'Évangile. On pourrait l'illustrer, entre autres exemples, par son recours au Christ comme instance suprême pour décréter la vérité au sujet de la femme : C'est ainsi qu'en se fondant sur l'autorité du « *Maître de la*

¹⁸⁶¹ Cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Sermon sur la Genèse*, V, 56-70, SC 433, 256.

¹⁸⁶² Cf. à ce sujet, par exemple, JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur 2 Corinthiens*, 18, 3, PG 61, 527, où, dans une lecture étonnamment "féministe" d'Actes 1, 15-26, il intègre pleinement les femmes dans l'élection de Matthias au collège des Douze apôtres, au ministère apostolique, alors qu'Actes 1, 15-16 ne semble pas les inclure expressément.

¹⁸⁶³ Cf. par exemple, JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur 2 Corinthiens*, 18, 3, PG 61, 527-528 : Dans la mesure où les hommes et les femmes vivront leur relation avec le Christ dans l'unité, toute la vie en sera transformée, non seulement la vie personnelle, mais aussi communautaire, sociale et ecclésiale.

piété »¹⁸⁶⁴, il explique l'acte d'amour de Marie envers le Christ, dans son exégèse de Jean 12, 3-8. Au nom même du «*Maître de la piété*», c'est-à-dire du Christ, il relativise toute autre autorité morale, ainsi que l'ordre hiérarchique concernant la femme tel qu'il est transmis, par exemple, en 1 Timothée 2, 9-15 : Sur la base d'une christologie libératrice, il dépasse les anciens dogmes liant la femme au péché et la retenant dans la passivité. Il laisse apparaître une identité nouvelle pour la femme, définitivement affranchie par le Christ pour participer pleinement, avec tout ce qu'elle est, à la vie nouvelle. Avec cette herméneutique résolument christocentrique, l'Interprète crée une sorte de «*canon dans le canon*» : C'est à partir d'une relation avec le Christ telle que l'ont vécue les femmes de l'Évangile que devraient être interprétés certains passages bibliques sur la femme tels que 1 Timothée 2, 9-15. Ici, Théodore rejoint de manière étonnante la quête même de l'exégèse féministe actuelle telle que la présente, par exemple, le spécialiste du Nouveau Testament qu'est Jean Zumstein : «*Avec l'exégèse féministe, nous sommes amenés (...) à nous poser la question de la pertinence du texte. N'y a-t-il pas une norme critique dans le Nouveau Testament lui-même qui instruit le procès d'un certain nombre d'affirmations régressives et qui les disqualifie au vu du message libérateur inauguré par Jésus ? (...). Ici, nous touchons l'extrême pointe du défi de l'exégèse féministe, mais aussi une question essentielle pour le lecteur contemporain.* »¹⁸⁶⁵ Déjà à son époque, bien des siècles avant l'exégèse féministe, Théodore a inauguré une nouvelle manière d'accueillir le message fondamental du Christ concernant la femme. Selon une démarche dans laquelle Élisabeth Behr-Sigel, une théologienne orthodoxe, voudrait voir s'engager les Églises de notre temps, il a entrepris de ne plus «*justifier le maintien de coutumes qui (sont) étrangères à l'Évangile et à l'anthropologie lumineuse des Pères*», mais de mettre en valeur «*le dynamisme libérateur de l'Évangile*».¹⁸⁶⁶ Son anthropologie christocentrique est spécialement «*lumineuse*» du fait que Théodore expose avec conviction la plénitude de la relation de l'être humain -homme ou femme- avec le Christ : C'est la personne humaine tout entière, avec son corps, son âme, son esprit, qui participe à cette relation. Ici aussi, on découvre une proximité étonnante, malgré les siècles qui les séparent, entre l'anthropologie de Théodore et celle de la théologie féministe.¹⁸⁶⁷

Cyrille aussi nous permet de découvrir les bases d'une christologie qui n'enferme pas la femme dans des jugements surannés, dans des rôles étriqués et des images réductrices. Son exégèse de Jean 11, 1-45 et de Jean 12, 1-11 nous en donne des exemples éclatants : Selon Cyrille, c'est le Christ lui-même qui vient demander à Marthe de participer, par la confession de sa foi, à la résurrection de son frère. Quant à Marie, c'est sa

¹⁸⁶⁴ THÉODORE DE MOPSUESTE, *Commentarius in evangelium Johannis*, (VOSTÉ), 166.

¹⁸⁶⁵ ZUMSTEIN, Jean, «*Pourquoi s'intéresser à l'exégèse féministe ?*», in *Foi et Vie* LXXXVIII, 5, 1989, 10-11.

¹⁸⁶⁶ BEHR-SIGEL, Élisabeth, *Le ministère de la femme dans l'Église*, Paris 1987, 230.

¹⁸⁶⁷ Cf. par exemple MOLTSMANN-WENDEL, Elisabeth, «*Ganzheit*», in *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 190-192.

relation intense avec le Christ qui lui a permis de développer de plus en plus ses qualités humaines, et de donner une force créatrice à son intelligence et à son amour. Aussi, la parole de foi de Marthe permet à cette femme de faire sortir son frère du tombeau, et le parfum de l'amour de Marie sortira des limites étroites de la maison pour s'étendre au monde entier. La lecture fondamentalement christocentrique de Cyrille donne une ampleur étonnante à sa compréhension des femmes de l'Évangile ; il les voit participer pleinement à l'œuvre de résurrection du Christ et les situe dans la vaste perspective de l'histoire du salut. En ne limitant pas son exégèse à la seule résurrection de Lazare, mais en donnant leur place aussi à la confession de Marthe et à l'onction de Marie, il a voulu faire d'elles des exemples pour la pratique ecclésiale ; il adresse comme une invitation aux membres de la communauté chrétienne, hommes et femmes, à s'ouvrir, comme l'ont fait Marthe et Marie, à la présence du Christ et à déployer leur personnalité en synergie avec lui : En se laissant inspirer par les femmes de l'Évangile pour leur propre engagement à la suite du Christ, à incarner en parole et en acte, ils et elles pourraient transformer fondamentalement le visage de l'Église ! Avec son anthropologie christocentrique, l'évêque d'Alexandrie nous fait pressentir une Église et une communauté humaine qui sortent de l'étroitesse de tous les "tombeaux" pour suivre le Christ dans la "danse de la vie"¹⁸⁶⁸ et collaborer avec lui au salut du monde entier. Cyrille cherche dans les textes bibliques leur sens pour la situation historique dans laquelle il se trouve, ouvrant ainsi des perspectives intéressantes non seulement pour une démarche exégétique, mais aussi pour un renouvellement de l'ecclésiologie. Il nous invite à nous questionner, nous aussi, sur l'engagement des femmes dans notre Église.

Dans leur approche de Marthe, ces trois Pères m'ont fait découvrir un Christ qui dialogue avec la femme, lui pose des questions pour la faire avancer, l'accompagne dans son cheminement, fait appel à sa collaboration, élargit sans cesse son horizon, et lui ouvre des possibilités toujours nouvelles. Quant à leur approche de Marie, elle peut être résumée dans ces paroles du Christ à Judas, « *Laisse-la* » (Jean 12, 7) : En effet, à partir de la personne de Marie, chacun des trois exégètes, à sa manière, développe un message sur la femme qui va dans le sens d'une libération de tout ce qui pourrait l'empêcher de participer de tout son être à la vie avec le Christ. À travers leur exégèse de Jean 11, 1-45 et 12, 1-11, ils laissent deviner leur désir d'une communauté de vie intégrant chaque être humain, homme ou femme, avec toute son humanité porteuse, bien que de manière très cachée, de la réalité, toujours prête à jaillir, de la résurrection. Cette approche pleinement christocentrique me semble apporter une contribution de valeur à la recherche actuelle des fondements d'une anthropologie chrétienne.

¹⁸⁶⁸ CYRILLE D'ALEXANDRIE utilise volontiers l'image de l'humanité qui danse à la suite du Christ venu la sauver : Le Christ est celui qui dirige et entraîne les êtres humains dans la danse de la vie ; cf. par exemple son *Homilia in sanctum festum Palmorum*, PG 77, 1049-1072 : « ἡ Ἐκκλησία χορεύει (...) Διὸ καὶ ἡμεῖς συμμετριάσωμεν Χριστῷ, ἵνα καὶ συνανέλθωμεν μετὰ Λαζάρου τῶν νεκρῶν ἔργων ἀναστῶμεν· μετὰ τῶν ἐν Σιῶν χορεύσωμεν ».

Avec cette recherche, j'ai voulu « tenter de déceler, dans les écrits des Pères de l'Église, un message susceptible de nous aider (...) à mieux nous situer dans le monde actuel et à mieux voir les tâches qui nous incombent. »¹⁸⁶⁹ J'ai reçu de Chrysostome, Théodore et Cyrille un message sur la femme qui, malgré les siècles qui nous séparent, répond à bien des attentes de notre monde. Chrysostome dit à la femme de participer pleinement à la vie de la communauté, avec toute sa féminité, avec cette fragilité et cette tendresse qu'elle partage avec le Christ, avec la force qu'elle recevra de lui, une force de transformation. Chez lui, j'ai discerné un message pour les femmes d'aujourd'hui qui va dans le sens de la solidarité et de l'audace. Quant à Théodore, il soulève des questions fondamentales, aujourd'hui comme à son époque, concernant la culpabilité, l'intégration du corps ou encore le regard que nous portons sur le féminin. Il nous incite à reconsidérer et à approfondir ces questions qu'il aborde lui-même avec une grande liberté, une liberté qu'il semble recevoir de sa relation avec le Christ, puiser dans son enracinement profond en Christ. Finalement, Cyrille nous rappelle que, pour s'incarner et vivre dans notre monde, le Christ a besoin de chacun de nous. Il met en valeur chaque personne humaine dans sa différence et dans son unicité. Une des « tâches » les plus urgentes « dans le monde actuel » me semble être l'acceptation et la valorisation des différences. En parlant de l'accueil du Christ, du tout Autre au milieu de nous, en disant que, pour accomplir cette tâche, toute personne se révèle indispensable, Cyrille, implicitement, nous aide « à mieux nous situer » par rapport à la question de la femme. Chacune d'elles n'est-elle pas appelée à incarner et à vivre, comme personne d'autre ne pourrait le faire à sa place, quelque chose de cette « plénitude qui est en Christ » ?

¹⁸⁶⁹ RORDORF, Willy, « L'actualité des Pères de l'Église », in : *Annales de l'Université de Neuchâtel*, 1992-1993, 261.

BIBLIOGRAPHIE

Textes patristiques

Homélie de Jean Chrysostome sur l'Évangile de Jean

MIGNE, Jacques-Paul, *Homiliae in Joannem, Patres Graeci (PG) 59*, Paris 1862

BAREILLE, Jean, *Homélie sur saint Jean*, in : *Œuvres complètes de saint Jean Chrysostome*, tomes 13 et 14, Paris 1869 (Texte grec et traduction en français)

TIRONE, Cecilia, *San Giovanni Crisostomo – Le Omelie su San Giovanni Evangelista*, Torino 1948 (Texte grec et traduction en italien)

Commentaire de Théodore de Mopsueste sur l'Évangile de Jean

VOSTÉ, Jacques-Marie, *Theodori Mopsuesteni commentarius in Evangelium Johannis apostoli, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, scriptores syri*, 115 (syriaque) et 116 (latin), Louvain 1940 (Traduction en latin du syriaque)

Fragments grecs rassemblés par DEVREESSE, Robert, *Essai sur Théodore de Mopsueste, Studi e Testi 141*, Città del Vaticano 1948

FATICA, Luigi, *Teodoro di Mopsuestia – Commentario al Vangelo di Giovanni*, Roma 1991 (traduction en italien)

Commentaire de Cyrille d'Alexandrie sur l'Évangile de Jean

MIGNE, Jacques-Paul, *In Joannem, PG 73-74*, Paris 1863-4

PUSEY, Philip Edward, *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi alexandrini in D. Joannis evangelium*, Bruxelles 1965

LEONE, Luigi, *Cirillo di Alessandria – Commento al Vangelo di Giovanni*, 3 vol., Roma 1994 (traduction en italien)

STANILOAE, Dumitru, *Sfântul Chiril al Alexandriei – Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, Bucarest 2000 (traduction en roumain)

Littérature patristique secondaire

AMBROISE DE MILAN, *De l'instruction d'une vierge*, in : *Mariage et virginité dans l'Église ancienne, Les pères dans la foi*, Paris 1990, 101-142

AMPHILOCHIUS ICONIENSIS, *Oratio in Lazarum, Corpus Christianorum, Series graeca* 3, 85-92

AUGUSTIN, *Homélies sur l'Évangile de Saint Jean, Bibliothèque augustiniennne (BA)*, 71-75, (Texte latin, introduction, traduction en français et notes par BERROUARD, Marie-France), Paris 1988-2003

---, *Commentaire de la première épître de saint Jean, Sources Chrétiennes (SC)* 75, Paris 1960

---, *Amore assoluto e 'Terza Navigazione' – Commento alla prima lettera di Giovanni*, (texte latin avec traduction en italien et introduction par REALE Giovanni), Milano 2000

---, *Les Confessions, BA* 13 et 14, Paris 1992

---, *La Trinité, BA* 15 et 16, Paris 1997

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe, SC* 199, Paris 1973

---, *De l'incarnation et contre les ariens, PG* 26

BASILE DE CÉSARÉE, *De hominis structura, PG* 30

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates, I-VII, Griechische Christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (GCS)* 52, et *SC* 30, 38, 278, 279, 428, 446, 463, Paris 1951-2001

---, *Le Protreptique, SC* 2, Paris 1976, *SC* 2bis, Paris 2004

---, *Quel riche peut être sauvé ? PG* 9, 603-661

---, *Le Pédagogue, PG* 8 et *SC* 70, 108 et 158, Paris 1960-1983

CHROMACE D'AQUILÉE, *Sermons 1-17, SC* 154, Paris 1969

---, *Sermons 18-41, SC* 164, Paris 1971

Les Constitutions apostoliques, (introduction et traduction par METZGER, Marcel), Paris 1992

---, *SC* 320, Paris 1985, *SC* 329, Paris 1986, *SC* 336, Paris 1987

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques : Sur l'Incarnation, Le Christ est un, SC* 97, (introduction et traduction par DE DURAND, Georges-Matthieu), Paris 1964

---, *Dialogues sur la Trinité, SC* 231, 237, 246,

(introduction et traduction par DE DURAND, G.-M.), Paris 1976-1978

---, *Glaphyres, PG* 69, 13-678

---, *In Isaiam, PG* 70, 9-1450

---, *In Oseam, PG* 71, 9-328

---, *In Ioelem, PG* 71, 327-408

---, *In Lucam*, PG 72, 475-950
---, *Thesaurus*, PG 75, 9-656
---, *De Trinitate*, PG 75, 657-1190
---, *Apologeticus contra Orientales*, PG 76, 313-386
---, *Adversus Nestorium*, PG 76, 9-248
---, *Ad reginas de recta fide*, PG 76, 1201-1336
---, *Homiliae paschales*, PG 77, 401-982
---, *Homilia in sanctum festum Palmorum*, PG 77, 1049-1072
---, *Homélie sur l'Incarnation*, PG 77, 1089-1096

SFÎNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Închinarea și slujirea în duh și adevăr*, (introduction et traduction en roumain de STANILOAE, D.), Bucarest 1991
---, *Despre sfânta Treime*, (introduction et traduction en roumain par STANILOAE, D.), Bucarest 1994

ST CYRIL OF ALEXANDRIA, *On the unity of Christ*, (introduction et traduction en anglais par McGUICKIN John A.), New-York 1995

CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, SC 126, Paris 1966

Discours de salut à une vierge, PG 28, 251-282
---, in *Spiritualité orientale* 9, Abbaye de Bellefontaine 1972

ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, SC 296, (introduction et traduction de MARAVAL, Pierre), Paris 1997

ÉPHREM DE NISIBE, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, SC 121, (introduction et traduction de LELOIR, Louis), Paris 1966

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, SC 31, 41, 55 et 73, Paris 1952, 1955, 1958, 1960
---, *Über das Leben Constantins*, *Eusebius Werke*, I, GCS, Leipzig 1902

GAUDENCE DE BRESCIA, *Tractatus*, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) 68, Wien-Leipzig 1936

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *De l'amour des pauvres*, PG 35, 858-910

GRÉGOIRE DE NYSSSE, *Vie de sainte Macrine*, SC 178, Paris 1971
---, *La Création de l'homme*, SC 6, Paris 2002
---, *Le Cantique des cantiques*, *Les pères dans la foi*, Paris 1992
---, *In Sanctum Pascha*, PG 46, 599-690
---, *De la virginité*, PG 46 et SC 119, Paris 1966
---, *De l'amour des pauvres*, PG 46, 454-490

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, SC 263, 264, 294, 210, 211, 100, 152 et 153, Paris 1965-1982

JEAN CHRYSOSTOME, *Lettres à Olympias*, SC 13bis, (introduction de MALINGREY, Anne-Marie), Paris 1968

---, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28 bis, (introduction de DANIELLOU, Jean), Paris 1970

---, *Sur l'égalité du Père et du Fils*, SC 396, (introduction de MALINGREY, A.-M.), Paris 1994

---, *A une jeune veuve. Sur le mariage unique*, SC 138, Paris 1968

---, *La Virginité*, SC 125, (introduction de GRILLET, Bernard), Paris 1966

---, *La Conversion, Les pères dans la foi*, (introduction de HAMMAN, Adalbert, G.), Paris 1978

---, *Homélie VIII « de Poenitentia »*, PG 49, 335-344

---, *Homélie sur saintes Bernice et Prodoce*, PG 50, 629-640

---, *Homélie « in quadriduanum Lazarum »*, PG 50, 641-644

---, *Homélie « de sancta Pelagia virgine et martyre »*, PG 50, 579-586

---, *Homélie sur «Salutate Priscillam»*, PG 51, 187-208

---, *Homélie V sur l'Épître aux Romains*, PG 60, 421-432

---, *Homélie XXXI sur l'Épître aux Romains*, PG 60, 667-676

---, *Homélie XLIII sur 1 Corinthiens*, PG 61, 367-374

---, *Homélie XVIII sur 2 Corinthiens*, PG 61, 523-530

---, *Homélie XX sur 2 Corinthiens*, PG 61, 535-540

---, *Homélie IX sur l'Épître aux Ephésiens*, PG 62, 69-76

---, *Homélie XX sur l'Épître aux Ephésiens*, PG 62, 135-150

---, *Homélie I sur l'Épître aux Colossiens*, PG 62, 300-310

---, *Sur le Sacerdoce*, SC 272, Paris 1980

---, *Epistulae I-CCXLII*, PG 52, 549-748

---, *Sermons sur la Genèse*, SC 433, (introduction de BROTTIER, Laurence), Paris 1998

---, *Homélie sur Matthieu*, in *Œuvres complètes de saint Jean Chrysostome*, tomes 11-13, éd. BAREILLE, Paris 1868-9

---, *Homélie sur Matthieu*, PG 57-58, Paris 1862

---, *Homélie LXII-LXV sur Jean*, PG 59, 341-363, Paris 1862

JÉRÔME, *Lettres*, texte établi et traduit par LABOURT, Jérôme, 8 vol., Paris 1949-1963

---, *Epistulae CXXI-CLIV*, CSEL LVI/1, Wien 1996

---, *De viris illustribus, Patres Latini* 23, Paris 1845

MÉLITON DE SARDES, *Homélie sur la Pâque*, SC 123, Paris 1966

MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, SC 95, Paris 1963

ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, (introduction et traduction de BLANC, Cécile) Livres 1-5, SC 120, Paris 1966, Livres 6 et 10, SC 157, Paris 1970, Livre 13, SC 222, Paris 1975, Livres 19-20, SC 290, Paris 1982, Livres 28 et 32, SC 385, Paris 1992

---, *Johanneskommentar*, (PREUSCHEN, Erwin), GCS Or. 4, Leipzig 1903

---, *Das Evangelium nach Johannes*, (introduction et traduction de GÖGLER, Rolf) Einsiedeln-Zürich-Köln 1959
---, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, SC 375, Paris 1991, SC 376, Paris 1992
---, *Homélie sur saint Luc*, SC 87, Paris 1962
---, *Die 16 Genesishomilien*, GCS 6, 1-144, Leipzig 1920
---, *Die 26 Josuahomilien*, GCS 7, 286-463, Leipzig 1921
---, *Homélie sur le Lévitique*, SC 286 et 287, Paris 1981

PALLADIOS, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, (introduction et traduction de MALINGREY, A.-M.), SC 341 et 342, Paris 1988
---, *Le Paradis (Historia lausiaca)*, PG 34, 997-1262
---, *Histoire lausiaque*, (introduction et traduction de MOLINIER, Nicolas), *Spiritualité orientale* 75, Bellefontaine 1999
---, *Les moines du désert – Histoire lausiaque, Les pères dans la foi*, Paris 1981
---, *La Storia lausiaca*, (introduction de MOHRMANN, Christine, texte critique de BARTELINK, G. J. M.), Fondazione Lorenzo Valla 1974

Passio Perpetuae, in HABERMEHL, Peter, *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum – Ein Versuch zur Passio sanctorum Perpetuae et Felicitatis*, Berlin 1992, 5-29

PIERRE CHRYSOLOGUE, *Sermones*, CCSL XXIV, XXIV A, XXIV B, Turnholt 1981
---, *Sermon 63*, in : *L'Évangile selon Jean expliqué par les Pères, Les Pères dans la foi*, Paris 1985

Testamentum Domini nostri Jesu Christi, nunc primum edidit, latine reddidit RAHMANI, Ignatius, Mainz 1899

TERTULLIEN, *La toilette des femmes*, SC 173, (traduction de TURCAN, Marie), Paris 1971
---, *A son épouse*, SC 273, (traduction de MUNIER, Charles), Paris 1980
---, *A sa femme*, in : *Mariage et virginité dans l'Église ancienne, Les Pères dans la foi*, (traduction de QUÉRÉ, France), Paris 1990, 40-63

THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélie catéchétique*, *Studi e Testi* 145, (TONNEAU, Raymond, DEVREESSE, Robert), Città del Vaticano 1949
---, *Homélie catéchétique*, *Les pères dans la foi*, (DEBIÉ, Muriel), Paris 1996
---, *Theodori Episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii, the Latin version with the Greek fragments*, (SWETE, Henry Barclay), vol. II, Cambridge, 1882
---, *Fragmenta dogmatica*, PG 66, 969-1020

THÉODORET DE CYR, *Histoire ecclésiastique*, GCS 44
---, *Histoire des moines de Syrie*, SC 257, Paris 1979
---, *Lettres*, SC 40, Paris 1982, 98, Paris 1964 et 111, Paris 1965

Vie anonyme d'Olympias, SC 13bis, Paris 1968

Vie de sainte Mélanie, SC 90, Paris 1962

Vie de sainte Synclétique, PG 28, 1488-1557

---, *Spiritualité orientale* 9, Abbaye de Bellefontaine 1972

La Vie de saint Pachôme selon la tradition copte, *Spiritualité orientale* 38, Abbaye de Bellefontaine 1984

---, *La Vie latine de saint Pachôme traduite du grec par Denys le Petit*, Bruxelles 1969

Ouvrages et articles sur Jean Chrysostome

ATTWATER, Donald, *St John Chrysostom, Pastor and Preacher*, London 1959

BAUR, Chrysostomus, *Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, München 1929-30

BOISMARD, Marie-Émile, LAMOUILLE, Arnaud, *Un évangile pré-johannique*, Paris 1993 (vol.1), 1994 (vol. 2), 1996 (vol. 3)

BRÄNDLE, Rudolf, *Matth. 25, 31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos*, Tübingen 1979

---, « Synergismus als Phänomen der Frömmigkeitsgeschichte, dargestellt an den Predigten des Johannes Chrysostomus », in : *Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche*, Oikonomia 9, Erlangen 1980, 69-94

---, « Sygkatabasis als hermeneutisches und ethisches Prinzip in der Paulusauslegung des Johannes Chrysostomus », in : *Stimuli, Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*, JbAC, Erg.-Bd. 23, (1996), 297-307

---, « Johannes Chrysostomus », *RAC* 18, Stuttgart 1998, 426-503

---, *Johannes Chrysostomus, Bischof, Reformator, Märtyrer*, Stuttgart 1999

---, *Studien zur alten Kirche*, Stuttgart 1999

CHRISTO, Gus George, *Martyrdom according to John Chrysostom – « To live is Christ, to die is gain »*, New-York 1997

CLARK, Elizabeth A., *Jerome, Chrysostom, and Friends. Essays and translations*, New-York 1979

CORNITZESCOU, Constantin, *Ho anthrôpismos kata ton hieron Chrysostomon*, Thessalonique 1971

- FESTUGIÈRE, André Jean, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines en Syrie*, Paris 1959
- FÖRSTER, Joachim, *Die Exegese des vierten Evangeliums in den Johanneshomilien des Chrysostomos* (Diss. Univ.-Bibl.), Berlin 1951
- HARKINS, Paul W., *The Text Tradition of Chrysostom's Commentary on John*, Ann Arbor 1948
- HARTNEY, Aileen M., *John Chrysostom and the Transformation of the City*, London 2004
- ILLERT, Martin, *Johannes Chrysostomus und das antiochenisch-syrische Mönchtum, Studien zu Theologie, Rhetorik und Kirchenpolitik im antiochenischen Schrifttum des Johannes Chrysostomus*, Zürich / Freiburg i. B. 2000
- KANNENGIESSER, Charles, éd., *Jean Chrysostome et Augustin, Actes du Colloque de Chantilly, (Théologie Historique 35)*, Paris 1975
- KERTSCH, Manfred, *Exempla chrysostomica – Zu Exegese, Stil und Bildersprache bei Johannes Chrysostomos*, Graz 1995
- KELLY, John N. D., *Golden Mouth, The story of John Chrysostom – ascetic, preacher, bishop*, London 1996
- LEROUX, Jean-Marie, « Relativité et transcendance du texte biblique d'après saint Jean Chrysostome », in : *La Bible et les Pères*, Paris 1971
- MAYER, Wendy, ALLEN, Pauline, *John Chrysostom*, London 2000
- MEYER, Louis, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris 1933
- MILITELLO, Cettina, *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Palermo 1985
- , *La concezione teologica del femminile secondo Giovanni Crisostomo*, Palermo 1980
- NOWAK, Edward, *Le chrétien devant la souffrance – Étude sur la pensée de Jean Chrysostome*, Paris 1972
- RITTER, Adolf Martin, *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit*, Göttingen 1972
- SCHROEDER, C. P., « The mystery of love: Paradigms of marital authority and submission in the writings of st John Chrysostom », *St Vladimir's Theological Quarterly* 44, (2000) 2, 143-168

STÖTZEL, Arnold, *Kirche als "neue Gesellschaft" - Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus*, Münster 1984

VANDENBERGHE, Bruno H., *Saint Jean Chrysostome et la Parole de Dieu*, Paris 1961

Ouvrages et articles sur Théodore de Mopsueste

ABRAMOWSKI, Luise, « Zur Theologie Theodors von Mopsuestia », *ZKG* 72 (1961), 263-293

BIRNIE, Michael J., « L'Église de l'Orient et la question de Théodore de Mopsueste », *Istina* (1998) 1, 90-96

BRUNS, Peter, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden – Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia*, Louvain 1995

BULTMANN, Rudolf, *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*, Stuttgart 1984

DEVREESSE, Robert, « La méthode exégétique de Théodore de Mopsueste », *RB* 53 (1946), 236ss.

---, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, *Studi e Testi* 141, Città del Vaticano 1948

EL-KHOURY, Nabil, « Der Mensch als Gleichnis Gottes. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Theodor von Mopsuestia », *Or. Chr.* 74 (1990), 62-71

FATICA, Luigi, *I Commentari a Giovanni di Teodoro di Mopsuestia e di Cirillo di Alessandria*, Roma 1988

FERRARO, Giuseppe, « L' "Ora" di Christo e della Chiesa nel commentario di Teodoro di Mopsuestia al quarto Vangelo », *Aug.* 15 (1975), 275-397

GALTIER, Paul, « Théodore de Mopsueste : sa vraie pensée sur l'Incarnation », *RSR* 45 (1957), 161-186, 338-360

GERBER, Simon, *Theodor von Mopsuest und das Nicänum – Studien zu den katechetischen Homilien*, Leiden 2000

GREER, Rowan A., *Theodore of Mopsuestia, Exegete and Theologian*, Westminster 1961

KOCH, Günter, *Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia*, München 1965

McWILLIAM DEWART, Joanne, *The Theology of Grace of Theodore of Mopsuestia*, Washington 1971

NORRIS, Richard A., *Manhood and Christ – A Study in the Christology of Theodor of Mopsuestia*, Oxford 1962

PETIT, Françoise, « L’homme créé à l’image de Dieu – Quelques fragments grecs inédits de Théodore de Mopsueste », in : *Le Muséon*, 100, (1987), 269-281

PIROT, Louis, *L’œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste, 350-428 après Jésus-Christ*, Rome 1913

QUASTEN, Johannes, « The liturgical mysticism of Theodore », *Theological Studies* 15 (1954), 431-439

SCHÄFERDIEK, Knut, « Theodor von Mopsuestia als Exeget des Johannes », *Studia Patristica* 10 (1970), 242-246

SULLIVAN, Francis A., *The Christology of Theodor of Mopsuestia*, Rome 1956

VOSTÉ, Jacques-Marie, « Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur saint Jean d’après la version syriaque », *RB* 32 (1923), 522-551
---, « La chronologie de l’activité littéraire de Théodore de Mopsueste », *RB* 34 (1925), 54-81

Ouvrages et articles sur Cyrille d’Alexandrie

BOULNOIS, Marie-Odile, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d’Alexandrie*, Paris 1994

---, « The Mystery of the Trinity according to Cyril of Alexandria: The Deployment of the Triad and its Recapitulation into the Unity of the Divinity », in : *The Theology of St Cyril of Alexandria – A Critical Appreciation*, London, New-York 2003, 75-111

BURGHARDT, Walter J., *The image of God in man according to Cyril of Alexandria*, (*Studies in Christian Antiquity*, 14), Washington 1957

DIEPEN, Herman M., *Aux origines de l’anthropologie de Saint Cyrille d’Alexandrie*, (*Textes et études théologiques*), Bruxelles 1957

DU MANOIR DE JUAYE, Hubert, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1944

FATICA, Luigi, *I Commentari a Giovanni di Teodoro di Mopsuestia e di Cirillo di Alessandria*, Roma 1988

FERRARO, Giuseppe, « Temporalità, escatologia e cristologia nel commento di Cirillo Alessandrino al IV Vangelo », *Nicolaus* 6 (1978), 47-85

FORTE, Bruno, « La dimensione cristologica, pneumatologica ed escatologica della Chiesa nel Commento a Giovanni di S. Cirillo d'Alessandria », *RiLSE* 7 (1975), 357-398

FRAIGNEAU-JULIEN, Bernard, « L'inhabitation de la sainte Trinité dans l'âme selon saint Cyrille d'Alexandrie », *RSR* 30 (1956), 135-156

KEATING, Daniel, *The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria*, Oxford 2003

---, « Divinization in Cyril: The Appropriation of Divine Life », in : *The Theology of St Cyril of Alexandria – A Critical Appreciation*, London, New-York 2003, 149-185

KOEN, Lars, *The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John*, Uppsala 1991

LIEBAERT, Jacques, *La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille 1951

McGUCKIN, John A., *St Cyril of Alexandria. The Christological Controversy*, Leiden 1994

---, « Cyril of Alexandria : Bishop and Pastor », in *The Theology of St Cyril of Alexandria – A Critical Appreciation*, London, New-York 2003, 205-236

DE MARGERIE, Bertrand, « L'exégèse christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie », *NRTh* 102 (1980), 400-425

MEUNIER, Bernard, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie, l'humanité, le salut et la question monophysite*, Paris 1997

MÜNCH-LABACHER, Gudrun, *Naturhaftes und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandrien – Die verschiedenen Betrachtungsweisen der Heilsverwirklichung in seinem Johannes-Kommentar*, Bonn 1966

O'KEEFE, John J., « Incorruption, Anti-Origenism, and Incarnation: Eschatology in the Thought of Cyril of Alexandria », in : *The Theology of St Cyril of Alexandria – A Critical Appreciation*, London, New-York 2003, 187-204

REUSS, Joseph, « Cyrill von Alexandrien und sein Kommentar zum Johannes-Evangelium », *Biblica* 25 (1944), 207-209

RUSSEL, Norman, *Cyril of Alexandria*, London 2000

WEINANDY, Thomas, KEATING, Daniel, *The Theology of St Cyril of Alexandria – A Critical Appreciation*, London, New-York 2003

YOUNG, Frances, « Theotokos: Mary and the Pattern of Fall and Redemption in the Theology of Cyril of Alexandria », in : *The Theology of St Cyril of Alexandria – A Critical Appreciation*, London, New-York 2003, 55-74

Ouvrages et articles d'information générale

ALTANER, Berthold - STUIBER, Alfred, *Patrologie*, Freiburg im Breisgau 1978

ANDRESEN, Carl - RITTER, Adolf M., *Geschichte des Christentums I/1 Altertum*, Stuttgart 1993

BARRETT, Charles Kingsley, *Essays on John*, London 1982

BARTH, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, III/4, Zürich 1951
---, *Dogmatique, La Doctrine de la Création*, III/4, Genève 1964

BECKER, Jürgen, *Das Evangelium nach Johannes*, Gütersloh 1991

La Bible et les Pères, Paris 1971

BRAUN, François-Marie, *Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne*, I, Paris 1959

BROWN, Peter, *The Body and Society. Men, Women and sexual renunciation in early Christianity*, New-York 1988

BROWN, Raymond E., *The Gospel according to John*, New-York 1977
---, *La communauté du disciple bien-aimé*, Paris 1983
---, « Roles of Women in the Fourth Gospel », *ThSt* 36/4 (1975), 688-699

BULTMANN, Rudolf, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1968

CALVIN, Jean, *Commentaires bibliques, tome 7, sur les Épîtres aux Thessaloniens, à Timothée, Tite et Philémon*, Aix-en-Provence 1991

- CLÉMENT, Olivier, *Sources – Les mystiques chrétiens des origines*, Paris 1982
- COMAN, Ioan, *Patrologie*, Bucarest 1988
- CULLMANN, Oscar, *Le milieu johannique*, Neuchâtel 1976
 ---, *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel 1963
- DANIÉLOU, Jean, MARROU, Henri-Irénée, *Nouvelle Histoire de l'Église. I. Des origines à saint Grégoire le Grand*, Paris 1963
- DASSMANN, Ernst, et al., éd., *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950ss
- DE LA POTTERIE, Ignace, *La Vérité dans saint Jean*, Rome 1977
 ---, *L'Évangile selon Jean expliqué par les Pères*, Paris 1985
- DENAUX, Adelbert, éd., *John and the Synoptics*, *BETHL* 101, Louvain 1992
- DI BERARDINO, Angelo, et al., éd., *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, (2 vol.), Paris 1990
- DODD, Charles H., *La tradition historique du quatrième évangile*, Paris 1987
 ---, *L'interprétation du quatrième évangile*, Paris 1975
- DÖPP, Siegmund, éd., *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg-Basel-Wien 1998
- DROBNER, Hubertus R., *Les Pères de l'Église*, Paris 1999
- EISEN, Ute E., *Amtsträgerinnen im frühen Christentum – Epigraphische und literarische Studien*, Göttingen 1996
- EVDOKIMOV, Paul, *La femme et le salut du monde*, Paris 1978
 ---, *Sacrement de l'amour*, Paris 1980
- FERRARO, Giuseppe, *Lo Spirito santo nel quarto Vangelo: I Commenti di Origene, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mospuestia e Cirillo di Alessandria*, Roma 1995
- Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der alten Kirche, Oikonomia, Bd. 9*, Erlangen 1980
- GNILKA, Joachim, *Johannesevangelium*, Würzburg 1983
- GRANT, Robert M., *L'interprétation de la Bible des origines chrétiennes à nos jours*, Paris 1967

GROSS, Julius, *Geschichte des Erbsündendogmas – Von der Bibel bis Augustinus*, München / Basel, 1960

HABERMEHL, Peter, *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum – Ein Versuch zur Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Berlin 1992

HAMMAN, Adalbert G., *Guide pratique des Pères de l'Église*, Paris 1967
---, *Prières des premiers chrétiens*, Paris 1981

HENGEL, Martin, « Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese », *Jahrbuch für biblische Theologie* 4 (1989), 249s

HÜNERMANN, Peter, et al., éd., *Diakonat: Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?*, Ostfildern 1997

JAUBERT, Annie, *Lecture de l'Évangile selon saint Jean*, Paris 1976

KELLY, John N. D., *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église*, Paris 1968

KIEFFER, René, *Le monde symbolique de saint Jean*, Paris 1989
---, « Les premiers indices d'une réception de l'Évangile de saint Jean », in : *Festschrift Neyrinck*, vol. 3 (1992), 2225-2238

LÉON-DUFOUR, Xavier, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Paris 1996

L'homme icône de Dieu, Les Pères dans la foi, Paris 1998

LIETZMANN, Hans, *Geschichte der alten Kirche 4, die Zeit der Kirchenväter*, Berlin 1961

LINDARS, Barnabas, et al., éd., *Essays on John*, Louvain 1992

McDONNELL, Kilian, MONTAGUE, George, *Baptême dans l'Esprit et initiation chrétienne – témoignages des huit premiers siècles*, Paris 1993

MALINGREY, Anne-Marie, « *Philosophia* » - *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des présocratiques au IVe siècle après J.-C.*, Paris 1961

DE MARGERIE, Bertrand, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I. Les Pères grecs et orientaux*, Paris 1980

Mariage et virginité dans l'Église ancienne, Les Pères dans la foi, Paris 1990

- MARROU, Henri-Irénée, *Décadence romaine ou antiquité tardive ? IIIe-VIe siècle*, Paris 1977
- MARSH, John, *Saint John*, Harmondsworth 1985
- MOURLON BEERNAERT, Pierre, *Marthe, Marie et les autres – Les visages féminins de l'Évangile*, Bruxelles 1992
- POFFET, Jean-Marie, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jean 4*, Fribourg 1985
- QUASTEN, Johannes, *Initiation aux Pères de l'Église*, Paris 1962
- QUÉRÉ, France, *Une lecture de l'Évangile de Jean*, Paris 1987
- REGNAULT, Lucien, *La Vie quotidienne des Pères du Désert en Égypte au IVe siècle*, Paris 1990
- REUSS, Joseph, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin 1966
- RIGATO, Maria-Luisa, « Le figure femminili nel Vangelo secondo Giovanni », in : *I laici nel popolo di Dio*, Roma (1990), 173-233
- ROMILLY de, Jacqueline, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris 1979
- RORDORF, Willy, *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens*, Paris 1986
 ---, *Lex orandi, lex credendi*, Freiburg (CH) 1993
 ---, « L'actualité des Pères de l'Église », in : *Annales de l'Université de Neuchâtel* 1992-1993, 260-269
- SAXER, Victor, « Les saintes Marie de Magdala et Marie de Béthanie dans la tradition liturgique et homilétique orientale », *Revue des sciences religieuses* 32 (1958), 1-37
- SCHÖNBORN, Christoph, *Die Christus-Ikone*, Fribourg-Schaffhausen 1984
- SIEGERT, Folker, « Prophetie und Diakonie – Über das "Amt" im Neuen Testament, verglichen mit heutiger kirchlicher Praxis », *Theologische Beiträge* 22, Wuppertal 1991, 174-194
- SMITMANS, Adolf, *Das Weinwunder von Kana - Die Auslegung von Jo. 2, 1-11 bei den Vätern und heute*, Tübingen 1966
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 4 vol., Paris 1984-1986
- VAN OORT, Johannes, WICKERT, Ulrich, éd., *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon*, Kampen 1992

VICIANO, Albert, « Das formale Verfahren der antiochenischen Schriftauslegung. Ein Forschungsüberblick », *JbAC Erg.-Bd. 23* (1996), 370-405

VOGT, Hermann, « Unterschiedliche Exegese der Alexandriner und der Antiochener – Cyrillische Umdeutung christologischer Texte des Theodor von Mopsuestia », *JbAC Erg.-Bd. 23* (1996), 357-369

VON CAMPENHAUSEN, Hans, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart 1955

WILCKENS, Ulrich, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 2000

WILES, Maurice, *The Spiritual Gospel - The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church*, Cambridge 1960

ZINCONI, Sergio, *Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno (Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto)*, Roma 1988

ZUMSTEIN, Jean, « L'évangile selon Jean », in : *Introduction au Nouveau Testament : son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève 2000, 345-370
---, « Le cycle pascal du quatrième évangile », in : *Quand la Bible se raconte*, Paris 2003, 143-161

---, *Kreative Erinnerung – Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich 2004

Études sur Jean 11, 1-45 et Jean 12, 1-11

FEUILLET, André, « Le récit johannique de l'onction à Béthanie (Jean 12, 1-8) », *Esprit et Vie* 14 (1985), 193-203

KREMER, Jakob, *Lazarus, die Geschichte einer Auferstehung: Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Johannes 11, 1-46*, Stuttgart 1985

LINDARS, Barnabas, « Rebuking the Spirit: A new analysis of the Lazarus Story of John 11 », in : *Essays on John*, Louvain 1992

MARCHADOUR, Alain, *Lazare – histoire d'un récit, récits d'une histoire*, Paris 1988

MOURLON BEERNAERT, Pierre, « Parallélisme entre Jean 11 et 12, étude de structure littéraire et théologique », *Le Div* 104 (1981), 123-149

RIGATO, Maria-Luisa, « Maria di Betania nella redazione giovannea », *Antonianum* 66 (1991), 203-226

SANDERS, Joseph N., « Those whom Jesus loved », *NTS* 1 (1954), 29-41

SUDBRACK, Josef, « Die Geschwister von Bethanien. Biblisches Zeugnis von der Menschlichkeit Jesu », *Geist und Leben* 59/2 (1986), 83-92

SUGGIT, John N., « The raising of Lazarus (Jn 11, 1-12, 11) », *ET* 95 (1984), 106-108

SCHARFFENORTH, Gerta, « Jesus und Martha », in : *Frauen entdecken die Bibel*, Freiburg-Basel-Wien 1986, 122-130

Études sur la femme en sciences biblique, historique et patristique

ALBRECHT, Ruth, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen – Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien*, Göttingen 1986

ALEXANDRE, Monique, « De l'annonce du Royaume à l'Église – Rôles, ministères, pouvoirs de femmes », in : *Histoire des femmes en Occident, I. L'Antiquité*, Paris 2002, 537-579

ASPEGREN, Kerstin, *The Male Woman, A Feminine Ideal in the Early Church*, Uppsala 1990

AUBERT, Jean-Marie, *L'exil féminin : antiféminisme et christianisme*, Paris 1988

AYNARD, Laure, *La Bible au féminin – De l'ancienne tradition à un christianisme hellénisé*, *LeDiv* 138, Paris 1990

BEHR-SIGEL, Élisabeth, *Le ministère de la femme dans l'Église*, Paris 1987

BOERRESEN, Kari Elisabeth, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris 1968

---, « Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der klassischen Theologie », *Concilium* (1976), 10-17

---, « Frauen und Männer in der Schöpfungserzählung und in der Kirche », *Concilium* (1981), 497-503

BROCK, Sebastian, HARVEY, Susan, Ashbrook, *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley 1987

BROCK, Sebastian, « The Holy Spirit as Feminine in Early Syriac Literature », in *After Eve – Women, Theology and the Christian Tradition*, London 1990, 73-88

- CARPINELLO, Mariella, *Données à Dieu – Figures féminines dans les premiers siècles chrétiens*, in : *Spiritualité orientale* 78, Abbaye de Bellefontaine, 2001
- CLARK, Elizabeth Ann, *Women in the Early Church*, in : *Message of the Fathers of the Church* 13, Collegeville 1983
 ---, *Ascetic piety and women's faith*, Lewinston 1986
 ---, *Women in late Antiquity*, New-York 1993
- CLARK, Gillian, *Women in Late Antiquity – Pagan and Christian Lifestyles*, Oxford 1993
- DASSMANN, Ernst, « Als Mann und Frau erschuf er sie – Gen 1, 27c im Verständnis der Kirchenväter », in : *Panchaia – Festschrift für Klaus Thraede*, *JbAC Erg.-Bd.* 22, (1995), 45-60
- DAUTZENBERG, Gerhard, et al., éd., *Die Frau im Urchristentum*, in: *Quaestiones disputatae* 95, Freiburg-Basel-Wien 1983
- DEFOSSEZ, Marie-Paule, *La Parole ensevelie ou l'Évangile des femmes*, Paris 1987
- DREWERMANN, Eugen, *Die Botschaft der Frauen – Das Wissen der Liebe*, München 1997
- DUBY, Georges, PERROT, Michelle, *Histoire des femmes en Occident*, I. *L'Antiquité*, Paris 2002
- EVANS, Mary J., *Woman in the Bible*, Exeter 1983
- FABRIS, Rinaldo, GOZZINI, Vilma, *La donna nell'esperienza della prima Chiesa*, Torino 1982
- GEMMITI, Dante, *La Donna in Origene*, Napoli 1996
- GÖSSMANN, Elisabeth, et al., éd., *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 2002
- GRYSON, Roger, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux 1972
- HARVEY, Susan, Ashbrook, « Woman in early Syrian Christianity », in : *Images of Women in Antiquity*, London 1983, 288-298
- HAUSER-BOREL, Sylvie, « Identità femminile e diaconia. Testimonianze del cristianesimo primitivo », in : *Che differenza c'è? – Fondamenti antropologici e teologici della identità femminile e maschile*, Torino 1996
- HEINE, Susanne, *Frauen der frühen Christenheit*, Göttingen 1986

---, « Diakoninnen – Frauen und Ämter in den ersten christlichen Jahrhunderten », *Internationale kirchliche Zeitschrift* 78, Bern 1989, 213-227

HEYWARD, Isabel, Carter, *The Redemption of God – A Theology of mutual relation*, New-York 1982

---, *Und sie rührte sein Kleid an – Eine feministische Theologie der Beziehung*, (traduction en allemand, avec une introduction de SÖLLE, Dorothee), Stuttgart 1986

---, *Touching Our Strength – The Erotic as Power and the Love of God*, New-York 1989

JAUBERT, Annie, *Les femmes dans l'Écriture*, Paris 1992

JENSEN, Anne, *Gottes selbstbewusste Töchter – Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Münster 2003

---, *Femmes des premiers siècles chrétiens*, Berne 2002

---, *Thekla, die Apostolin*, Gütersloh 1999

---, « Das Amt der Diakonin in der kirchlichen Tradition des ersten Jahrtausend », in : *Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?*, Bonn 1997, 33-52

---, « Diakonin/Diakonisse », in : *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 91-93

---, éd., *Was verändert feministische Theologie? Interdisziplinäres Symposium zur Frauenforschung (Graz, Dezember 1999)*, Münster 2000

KASSEL, Maria, éd., *Feministische Theologie: Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1988

LANG, Judith, *Ministers of grace – Women in the early Church*, Slough 1989

LAURENTIN, René, « Jésus et les femmes, une révolution méconnue », *Concilium* 16 (1980), 136-144

LETSCH-BRUNNER, Silvia, *Marcella, discipula et magistra*, Berlin, New-York 1998

MARTIN SOSKICE, Janet, *After Eve – Women, Theology and the Christian Tradition*, London 1990

MATTIOLI, Umberto, *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova 1991

MAZZUCCO, Clementina, *E fui fatta maschio – La donna nel cristianesimo primitivo*, Firenze 1989

MILITELLO, Cettina, *Donna in questione. Un itinerario ecclesiale di ricerca*, Assisi 1992

---, éd., *Che differenza c'è? – Fondamenti antropologici e teologici della identità femminile e maschile*, Torino 1996

MOLTMANN-WENDEL, Elisabeth, *Ein eigener Mensch werden – Frauen um Jesus*, Gütersloh 1981

---, *Wenn Gott und Körper sich begegnen – Feministische Perspektiven zur Leiblichkeit*, Gütersloh 1989

---, *Mein Körper bin ich – Neue Wege zur Leiblichkeit*, Gütersloh 1994

MOSSÉ, Claude, *La Femme dans la Grèce antique*, Paris 1991

NÜRNBERG, Rosemarie, « Apostolae Apostolorum – Die Frauen am Grab als erste Zeuginnen der Auferstehung in der Väterexegese », *JbAC Erg.-Bd. 23* (1996), 228-242

PARMENTIER, Élisabeth, *Les filles prodigues – Défis des théologies féministes*, Genève 1998

PELLETIER, Anne-Marie, *Le christianisme et les femmes – vingt siècles d'histoire*, Paris 2001

PIPER, John, et al., éd., *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, Wheaton Illinois 1991

QUÉRÉ, France, *Les femmes de l'Évangile*, Paris 1982

---, *La Femme et les Pères de l'Église*, Paris 1997

RIOT-SARCEY, Michèle, *Histoire du féminisme*, Paris 2002

RUSSELL, Letty, éd., *Feminist Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1985

SCHAUMBERGER, Christine, et al., éd., *Handbuch feministischer Theologie*, Münster 1986

SCHMIDT, Élisabeth, *Quand Dieu appelle des femmes, le combat d'une femme pasteur*, (Préface de DUMAS, André), Paris 1978

SCHOLER, David, éd., *Women in early Christianity – Studies in early Christianity XIV*, New-York & London 1993

SCHOTTROFF, Luise, *Lydias ungeduldige Schwestern – Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994

---, et al., éd., *Kompodium: Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 2003

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, «Les femmes dans le christianisme primitif», *Concilium* 12 (1976), 125-141

---, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Early Christian Origins*, New-York 1983

- , *En mémoire d'elle*, Paris 1986
- , « Der Dienst an den Tischen – Eine kritische feministisch-theologische Überlegung zum Thema Diakonie », *Concilium* 24, 1988, 306-313
- SPAEMANN, Heinrich, *Drei Marien - Die Gestalt des Glaubens*, Freiburg-Basel-Wien 1985
- STRAHM, Doris, et al., éd., *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Fribourg / Luzern 1991
- THRAEDE, Klaus, « Frau », *RAC* 8, Stuttgart 1972, 197-269
- , « Ärger mit der Freiheit – Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche », in : *Freunde in Christus werden – Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche*, Gelnhausen-Berlin 1977, 31-182
- , « Gleichheit », *JbAC* 22 (1979), 70-97
- TORJESSEN, Karen Jo, *When Women were Priests – Women's Leadership in the Early Church & the Scandal of their Subordination in the Rise of Christianity*, New-York 1995
- VALERIO, Adriana, « Die Frau in der Geschichte der Kirche », *Concilium* 6 (1985), 428-434
- VOGT, Kari, « “Männlichwerden” – Aspekte einer urchristlichen Anthropologie », *Concilium* 6 (1985), 434-442
- WALTER, Karin, éd., *Frauen entdecken die Bibel*, Freiburg-Basel-Wien 1986
- , éd. *Zwischen Ohnmacht und Befreiung. Biblische Frauengestalten*, Freiburg-Basel-Wien 1988
- WITHERINGTON, Ben, *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge 1984
- , *Women in the earliest Church*, Cambridge 1994
- ZUMSTEIN, Jean, « Pourquoi s'intéresser à l'exégèse féministe ? », in : *Lectures féministes de la Bible*, (*Cahier Biblique* 28) 1989, 1-11

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	2
Un étonnement.....	2
Un autre étonnement.....	5
L'Évangile de Jean et la question de la femme	8
L'exégèse patristique.....	10
Cheminement et méthode	12
JEAN CHRYSOSTOME	15
PROLOGUE	15
Un ministère de prédicateur.....	15
Le cœur de la prédication chrysostomienne	19
Une transformation du monde	23
Les concepts fondamentaux.....	29
Les motifs des homélies sur Jean.....	34
L'herméneutique de Chrysostome.....	36
La place de la femme dans la vie et l'œuvre de Chrysostome.....	41
Une identité nouvelle.....	48
L'unité chrysostomienne	51
La lecture des homélies sur Jean 11, 1-45 et 12, 1-11	53
L'HOMELIE LXII SUR JEAN 11, 1-27	55
Chrysostome et la souffrance (Jean 11, 1).....	55
« Elle était honorable et zélée » (Jean 11, 2)	56
Les différentes femmes qui ont oint le Christ.....	59
« Considère surtout comment il l'a transformée » (Jean 11, 3-5).....	62
« Il faut admirer qu'elles ne se scandalisent pas ».....	65
Reconnaître la faiblesse humaine (Jean 11, 4-6)	68
La faiblesse humaine et la puissance du Christ (Jean 11, 7-16)	69
La faiblesse et la ferveur (Jean 11, 17-32).....	69
« Celles qui sont aimées par le Christ ».....	72
Excursus : Vivre l'amour chrétien au temps de Chrysostome.....	74
« Voyez-vous la philosophie de ces femmes ? » (Jean 11, 21-26)	77
Excursus : La philosophie des femmes.....	79
Des femmes relevées par le Christ (Jean 11, 26-27).....	83
« Elle ne saisit pas tout »	84
Des femmes fortes de leur foi et de leur amour.....	87
L'HOMELIE LXIII SUR JEAN 11, 28-40	90
« Une femme qui se comporte en philosophe » (Jean 11, 29-32).....	91
Des femmes collaboratrices du Christ (Jean 11, 33-39)	96
« La petite femme ne comprenait rien » (Jean 11, 40).....	98
« C'est un grand bien que la foi ».....	101
Unir la foi et la vie.....	102
La femme, « consolation » de l'homme	106
L'HOMELIE LXIV SUR JEAN 11, 41-48	109
L'HOMELIE LXV SUR JEAN 11, 49-12, 11	110
Les bien-aimés de Jésus l'accueillent (Jean 12, 1)	111

« Marthe servait, Marie était disciple » (Jean 12, 2-8)	112
« Quelque chose de plus spirituel »	116
« C'est une belle action qu'elle a accomplie »	121
« Il partageait le repas avec eux »	124
Quelques jalons pour une « prêtrise » féminine	129
ÉPILOGUE.....	134

THÉODORE DE MOPSUESTE 137

PROLOGUE	137
L'histoire du Commentaire sur Jean.....	137
L'exégèse théodorienne.....	142
L'anthropologie et la christologie théodorienne	145
L'humanité à la lumière du Christ.....	149
MARTHE ET MARIE DANS LE COMMENTAIRE SUR JEAN 11, 1-42	153
Jean 11, 1 / La "vertu" des femmes	153
Jean 11, 2 / « Beaucoup d'amour et de soumission »	158
Excursus : L'interprétation théodorienne de 1 Timothée 2, 1-15	163
L'enseignement en paroles et en actes des croyantes au 4 ^e siècle	167
« Le souvenir des femmes »	169
Jean 11, 3-4 / La dynamique de la foi.....	171
Jean 11, 5 / Les dimensions de l'amour.....	174
Jean 11, 6-19 / Des hommes disciples	180
Jean 11, 20-22 / La foi de Marthe.....	181
Jean 11, 23-24 / Un dialogue entre une femme et le Dieu Verbe	185
Jean 11, 25 / La révélation faite à Marthe.....	186
Jean 11, 26 / De maître à disciple	188
Excursus : Des femmes disciples dans le Commentaire sur Jean	189
Un enseignement pour Marthe et pour tous ceux qui la suivront	191
Jean 11, 27 / La confession de Marthe.....	193
Jean 11, 28-31 / Le grand empressement de Marthe et de Marie	197
Jean 11, 32 / « Le plus grand amour » de Marie.....	200
Excursus : L'amour de Marie dans le contexte du Commentaire	205
Un amour qui prend corps	206
Excursus : Marie, symbole de communion.....	208
Jean 11, 39-42 / Le doute de Marthe	210
MARTHE ET MARIE DANS LE COMMENTAIRE SUR JEAN 12, 1-8	215
« La femme » au cœur de l'interprétation théodorienne.....	215
Jean 12, 1-2 / Une communauté accueille Jésus	216
Jean 12, 3-4 / « Admire la foi de cette femme et son amour »	218
Jean 12, 5-6 / « Honorer le Maître de la piété ».....	221
Jean 12, 7-8 / « Tu devrais louer son action »	223
Excursus : La femme dans l'histoire du salut.....	225
« Faire connaître publiquement l'amour de la femme »	229
ÉPILOGUE.....	233

CYRILLE D'ALEXANDRIE 237

PROLOGUE	237
« L'Écriture inspirée ».....	237
L'Incarnation de la Parole	240
Proximité et divergences entre Cyrille et Théodore	242
L'anthropologie de Cyrille d'Alexandrie	245
La femme selon Cyrille d'Alexandrie	250
Une reconstitution du Commentaire sur Jean 11, 1-44 et 12, 1-8.....	255

MARTHE ET MARIE DANS LE COMMENTAIRE SUR JEAN 11, 1-44 ET 12, 1-8	256
Jean 11, 1-2 / Des femmes « éminentes »	256
« Corporellement et spirituellement »	261
Jean 11, 3 / Une relation authentique avec le Christ	265
Jean 11, 5 / « Elles étaient aimées par le Sauveur »	267
Jean 11, 20 / La vaillance et l'intelligence des femmes	268
Jean 11, 21-24 / Un dialogue théologique entre Marthe et le Christ	273
Jean 11, 25-26 / « Mère et hôtesse de la vie »	276
L'exactitude de la confession de foi de Marthe	282
Jean 11, 26-27 / Marthe, « un modèle pour les Églises »	285
Une « petite femme » à la mesure du Christ	288
Excursus : La synergie du salut	290
« Marthe sème la confession de la foi »	292
Jean 11, 28-29 / Celle qui évangélise et celle qui aime	294
« Marie se mit à courir vers lui »	299
Excursus : La théologie mystique de Cyrille	300
Jean 11, 30-31 / Les répercussions de l'amour	302
Jean 11, 32 / Comment Dieu rejoint la femme	304
Jean 11, 33-34 / La compassion du Christ pour l'humanité	305
Jean 11, 35-37 / Les pleurs du Christ	307
Excursus : Les pleurs féminins dans le Commentaire sur Jean	308
Jean 11, 39 / L'humanité de Marthe	310
Jean 11, 40 / La guérison de Marthe	311
La femme appelée à être collaboratrice du Christ	316
Excursus : « La part de la grâce » dans le Commentaire sur Jean	317
« C'est sa gloire que bientôt la femme pourra contempler »	319
Jean 11, 44 / La chair et l'âme participent à la résurrection	322
Excursus : La communauté humaine transformée par le Christ	327
La participation des femmes à la vie de la communauté	328
Jean 12, 1-2 / Marthe sert « dans son amour pour le Christ »	330
Jean 12, 3 / L'accomplissement de l'amour	333
Jean 12, 3 selon un fragment à l'origine incertaine	336
Des femmes unies au Christ	337
Celle qui rassemble le monde et celle qui y répand l'évangile	339
Marthe et Marie, symboles de l'humanité nouvelle	344
Marie offre sa foi au Christ et reçoit sa bénédiction	348
Jean 12, 4-8 / L'offrande de Marie unie à celle du Christ	351
L'onction de Marie la rend semblable au Christ	356
ÉPILOGUE	359

BIBLIOGRAPHIE..... 374

Textes patristiques	374
Littérature patristique secondaire	375
Ouvrages et articles sur Jean Chrysostome	379
Ouvrages et articles sur Théodore de Mopsueste	381
Ouvrages et articles sur Cyrille d'Alexandrie	382
Ouvrages et articles d'information générale	384
Études sur Jean 11, 1-45 et Jean 12, 1-11	388
Études sur la femme en sciences biblique, historique et patristique	389

TABLE DES MATIÈRES..... 394