

La conversion des femmes aux formes ascétiques du CHRISTIANISME

Ross S. Kraemer

Traduit de l'anglais par Guillaume Roucoux

Introduction à la traduction par l'auteure

Quand Guillaume Roucoux m'a demandé la permission de traduire et d'inclure mon article dans ce numéro, j'ai d'abord refusé. La réédition, en version originale ou en traduction, d'un article écrit il y a plus de trente-cinq ans présente de nombreux risques. Celui par exemple, et ce n'est pas le moindre, de donner l'impression que l'on a gardé le même point de vue. J'ai finalement accepté cette publication à la condition de pouvoir y ajouter une brève introduction.

Cet article est issu d'un chapitre de ma thèse de doctorat, réalisée au Département de Religion à l'Université de Princeton, et soutenue en 1976 : *Ecstasies and Ascetics: Studies in the Functions of Religious Activities for Women in the Greco-Roman World*. J'ai été plus d'une fois déconseillée d'écrire une thèse si transgressive et « branchée » (ceci dit, jamais par mon directeur de thèse, John G. Gager). À cette époque, les études féminines en tant que discipline académique étaient encore récentes. Et le champ de la religion dans la Méditerranée antique, comme celui des études religieuses en général, restaient à la traîne. Depuis lors, un travail universitaire considérable a été mené sur chaque question que cet article soulève. Cela inclut des publications, des traductions et de nombreuses recherches, sur l'ancien ascétisme chrétien, ou encore sur les femmes, la religion et le genre dans l'Antiquité gréco-romaine ; quelques nouveaux manuscrits des Actes apocryphes eux-mêmes ont été découverts.

N'ayant pas relu cet article depuis plusieurs années, j'ai été surprise de me retrouver plus charitablement disposée à sa republication que je ne l'avais imaginé. Bien que mes arguments ultérieurs à propos de ces sources diffèrent sous certains aspects, ils ont en commun avec cet article des questions fondamentales concernant les pratiques religieuses des femmes dans le monde antique, à l'intérieur d'un cadre plus large portant sur les mécanismes de la religion en général. Cette étude particulière se réfère, tout comme ma thèse en général, à des découvertes ethnographiques contemporaines qui peuvent servir d'analogies fructueuses. C'est une méthode que je continue de trouver précieuse pour analyser les données maigres et lacunaires de l'Antiquité, en particulier les données sur les femmes.

Je suis aujourd'hui surprise du fait que je n'ai pas plus explicitement développé et explicité les fondements théoriques de cet article, qui étaient davantage exposés dans ma thèse. Ces étayages empruntent largement au récent travail de deux anthropologues. L'un d'eux est Kenelm Burridge, qui a étudié la manière dont les nouveaux mouvements religieux (les cultes cargo mélanésiens en particulier) proposent de nouvelles mesures du mérite humain s'adressant particulièrement aux personnes dont la vie et le statut ne sont pas reconnus par



les normes existantes. L'autre était I. M. Lewis. Selon lui, la possession spirituelle pratiquée dans les Caraïbes et ailleurs dans le monde, fonctionne comme une manière d'exprimer et de résoudre des déséquilibres du pouvoir, particulièrement ceux qui existent entre les femmes et les hommes. J'ai indiqué dans une note de bas de page (n° 11) mon adhésion à une théorie considérant les pratiques religieuses (du moins certaines d'entre elles) comme des manières de compenser certains types de privation. J'y ai aussi brièvement discuté des menaces que ces théories font peser sur les intérêts théologiques de nombreux universitaires dans des champs comme celui du christianisme antique. Qu'elles représentaient une menace est assez évident quand on constate l'accueil hostile réservé aux études en sciences sociales sur les religions antiques au cours des années 1970. Le travail de Lewis a été par la suite beaucoup critiqué. De mon point de vue, une partie de ces critiques avaient un certain mérite. Mais d'autres avaient leurs sources dans un problème qui reste peut-être insurmontable – à savoir le désir d'isoler la religion des explications naturalistes qui envisagent cette dernière comme une partie des relations et processus sociaux ordinaires.

Je vois que je n'ai pas révélé mon propre postulat, central et quelque peu implicite, selon lequel *parce que* les histoires chrétiennes ascétiques rejetaient les valeurs et les rôles typiquement assignés aux femmes, les formes ascétiques du christianisme ont dû nécessairement attirer les femmes qui, soit n'étaient pas capables de remplir ces rôles, avec les bénéfices qui leur étaient liés, soit les rejetaient délibérément, avec des conséquences similaires. J'ai ainsi supposé l'existence d'un lien de causalité quand j'avais, au mieux, eu la preuve manifeste d'une corrélation entre les expériences sociales de celles qui ont rejoint des communautés ascétiques et les pratiques autorisées et reconnues dans ces écrits. Plus loin, je n'ai pas entièrement exploré les tensions entre les explications qui soulignaient l'intention et la capacité d'agir individuelles, et celles qui mettaient l'accent sur les contraintes et les facteurs structurels. Rien de cela n'invalide mes thèses initiales, mais ces manques suggèrent d'autres pistes, que j'aurais pu suivre, ou que je suivrais maintenant.

Je n'ai pas non plus suffisamment pris en compte les difficultés liées au fait d'utiliser ces sources littéraires particulières comme des données sociales. Je reconnais, bien sûr, que ces histoires ne sont en aucun cas des récits historiques de personnes réelles. Mais je n'ai peut-être pas été suffisamment attentive à la manière dont ces histoires peuvent même ne pas être des représentations adéquates de véritables processus sociaux et historiques, dont nous pourrions alors analyser les composantes et dynamiques. J'aurais pu prêter plus d'attention aux dynamiques de conversion visibles dans ces histoires, et me demander comment elles peuvent ou ne peuvent pas être corrélées avec ce que nous connaissons, encore une fois par comparaison ethnographique, de la manière dont les individus rejoignent une nouvelle communauté pour adopter de nouvelles idées et pratiques religieuses. (Ceci dit, la plupart des travaux les plus intéressants sur ces processus, sont parus en grande partie après mes premières recherches). En l'absence de preuves additionnelles, j'ai moins confiance aujourd'hui en l'idée que ces histoires constituent des fenêtres transparentes sur la composition sociale, les dynamiques sociales et les anciennes communautés de chrétien·nes des deuxième et troisième siècles.

Je n'ai pas non plus suffisamment pris en compte à cette époque¹ dans quelle mesure le fait de recourir à des personnages féminins dans ces récits pouvait constituer un dispositif rhétorique au service d'autres intérêts. Comme d'autres universitaires l'ont avancé ensuite, les personnages de femmes vulnérables pouvaient facilement représenter la communauté entière des chrétien·nes menacé·es par un monde romain qui leur était

¹ À la fin des années 1970 [NdT].

hostile. Et la concurrence entre les partenaires masculins des femmes et les apôtres fictifs pouvait aisément servir à faire de ces derniers de véritables exemples de masculinité. Dans cet article, je reconnaissais que la pratique de l'ascétisme chrétien des premiers siècles et les critiques de cette pratique avaient différentes implications et différentes conséquences pour les femmes et pour les hommes. Mais au milieu des années 1970, je n'étais pas encore capable de les penser en termes de genre, c'est-à-dire en termes de construction culturelle, car cette recherche n'était encore qu'à ses débuts. Bien sûr, j'aurais pu écrire cet article de beaucoup d'autres manières. J'aurais, en particulier, évité de parler de « christianisme dans les Actes apocryphes » au singulier.

Cela étant, avec le recul, je reste frappée par le fait que dans ces histoires, les femmes conduites vers les enseignements ascétiques des apôtres sont idéalement représentées non pas comme des femmes mariées respectables qui s'occuperaient de leurs enfants et de leur foyer mais, en très grande majorité, comme de jeunes femmes vivant en couple sans être mariées, ou nouvellement mariées mais pas encore mères, sans parler des aïeules. Bien que je sois moins certaine de ce que cela dit de la démographie réelle des femmes qui ont adhéré aux pratiques chrétiennes ascétiques, je ne pense pas qu'il s'agisse seulement d'un dispositif rhétorique. Et les échos de ces Actes avec les témoignages extraits d'autres nouveaux mouvements religieux continuent de me faire penser qu'avec les avertissements et ajustements appropriés, les arguments que j'ai émis dans cet article sont toujours pertinents.

Les lecteurs et lectrices qui souhaitent découvrir mon travail ultérieur sur ce sujet peuvent lire : *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, Christians in the Greco-Roman World* (Oxford, 1992) ; *Unreliable Witnesses: Religion, Gender and History in the Greco-Roman Mediterranean* (Oxford, 2011), plus spécifiquement le chapitre 4 ; et plusieurs autres courts textes : « Religion and Gender », in Susan Harvey and David Hunter (dir.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, 2008, p.465-92 ; « Gender », in Barbette Stanley Spaeth (dir.), *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religion*, 2013, p.281-308 ; et « Becoming Christian », in Sharon L. James, Sheila Dillon (dir.), *A Companion to Women in the Ancient World*, Wiley-Blackwell, 2012, p.524-38.

Les récits de conversion de femmes aux formes ascétiques du christianisme abondent dans une collection de textes connus sous le nom d'Actes apocryphes des apôtres. Toujours accessibles, dans de nombreuses langues comme le grec, le latin, le syriaque, le copte et l'arabe, ces Actes semblent souvent constituer une œuvre composite, réunissant diverses légendes associées aux apôtres de Jésus. La plupart des universitaires doutent du fait que ces Actes apocryphes reflètent la véritable histoire des apôtres, ou qu'ils rapportent de véritables expériences de conversion de femmes et d'hommes célèbres : Paul de Tarse n'a peut-être jamais converti Thècle d'Iconium ; de même qu'André pour Maximilla de Patrae, ou encore Thomas pour Magdonia de l'Inde. Néanmoins, ces Actes représentent d'importantes sources d'information concernant les églises postapostoliques dans lesquelles ils ont circulé. De manière analogue, ces récits de conversion éclairent, à mon sens, un aspect significatif de la religion des femmes dans le monde gréco-romain, comme l'attrait pour l'ascétisme chrétien, qui était particulièrement fort dans les provinces orientales de l'Empire romain².

² La montée de l'ascétisme dans le christianisme primitif date apparemment des premières communautés (voire les dites indubitables

La nature problématique de ces textes demande, cependant, de faire l'effort d'examiner l'attrait exercé par le christianisme ascétique sur les femmes, d'une manière qu'il faut reconnaître comme sciemment spéculative. Comme une fraction importante de la littérature du début du christianisme primitif, les légendes de conversion, de même que les collections dans lesquelles elles apparaissent, sont anonymes ou rédigées sous pseudonyme. Nous ne savons pas si ces légendes se transmettaient originellement à l'oral ou à l'écrit, ni qui a été le ou la première à les avoir mises en circulation, ni encore qui les a intégrées en premier aux Actes des apôtres. Des fragments et travaux entiers ont été fréquemment regroupés sous le nom d'Actes de tel ou tel apôtre, mais les relations qu'entretiennent ces parties disparates restent incertaines. Cela est surtout vrai en ce qui concerne les Actes d'André et de Jean, à la différence des légendes de Thomas qui sont plus étroitement insérées dans des entités littéraires singulières. Plusieurs sections des Actes semblent avoir circulé de manière autonome à une époque ou à une autre ; c'est le cas des Actes de Thècle, qui sont maintenant intégrés aux Actes – plus conséquents – de Paul, et auxquels on fait habituellement référence sous le nom d'Actes de Paul et Thècle. L'histoire de Paul et Thècle était visiblement connue de l'apologue chrétien nord-africain Tertullien, aux alentours de 200 avant J.C.³, mais les dates des autres légendes sont plus difficiles à déterminer. La plupart des universitaires attribuent les différents Actes apocryphes à la fin du deuxième et/ou au début du troisième siècle, quoique les légendes individuelles peuvent être bien plus anciennes. En outre, puisque les Actes apocryphes sont eux-mêmes composés d'éléments distincts qui, selon plusieurs universitaires, précèdent la composition des Actes par les éditeurs-auteurs plus tardifs, d'importantes questions restent en suspens concernant le lectorat et la fonction des légendes individuelles et les différents Actes composites. En l'absence de dédicaces et de déclarations explicites, nous pouvons faire l'hypothèse que les légendes ont émergé initialement à l'intérieur de cercles chrétiens et ont servi à la fois à renforcer les croyances de la communauté chrétienne et à assurer la propagande pour la conversion. Les Actes étaient probablement destinés en priorité à un lectorat chrétien, et dans un deuxième temps, en tant que littérature de conversion, aux non-chrétiens qui témoignaient d'un intérêt. Dans l'un comme l'autre cas, les chrétiens pouvaient percevoir de telles histoires comme la confirmation de leur propre foi, qu'elles les aient entendues ou lues. En raison de la nature énigmatique de ces textes⁴, mon premier objectif vise à mettre en lumière la dynamique de conversion décrite dans ces légendes, en supposant qu'ils décrivent précisément des types de conversions antiques, si ce n'est des conversions de personnes historiques spécifiques.

Toutes ces histoires de conversion suivent un modèle littéraire similaire. Chacune relate la conversion d'une femme dont l'époux, le fiancé, le seigneur, ou le père est d'un statut social relativement élevé dans la

épîtres de Paul). Mais le degré auquel il prévalait, en théorie comme en pratique, varie d'une communauté à l'autre, d'une région à l'autre, et d'une période à l'autre. Sur l'ascétisme dans les provinces orientales de l'Empire romain, voir BROCK Sebastian P., « Early Syrian Asceticism », *Numen*, 20, 1973, p.1-19, et VOOBUS Arthur, *A History of Asceticism in the Syrian Orient*, Louvain, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Subsidia, 1958. L'ascétisme figure aussi de manière notable dans de nombreux écrits chrétiens gnostiques, et de nombreux, si ce n'est la plupart des Actes apocryphes des apôtres sont considérés comme ayant des origines gnostiques ou proches.

³ TERTULLIAN, *De Baptismo*, s.l.n.d., p.17.

⁴ Pour une discussion plus approfondie de cette littérature complexe, voir les introductions dans HENNECKE Edgar, SCHNEEMELDER Wilhelm (dir.), *New Testament Apocrypha*, Philadelphia, Westminster Press, 1965 (ci-après cité Hennecke-Schneemelcher). La majorité des Actes peut être retrouvée dans la collection grecque de BONNET Maximilianus, LIPSIUS Ricardo A. (dir.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959. Les textes syriaques et leur traduction anglaise peuvent être retrouvés dans WRIGHT William, *The Apocryphal Acts of the Apostles*, Londres, William & Margate, 1871. Les traductions anglaises des textes grecs, avec de longues introductions, peuvent être retrouvées dans Hennecke-Schneemelcher. Voir aussi JAMES Montague R., *Apocryphal New Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1924. (Les citations des Actes intégrées à cette traduction proviennent de BOVON François, GEOLTRAIN Pierre (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens*, tome 1, Paris, Gallimard, 1997 [NdT]).



communauté qu'un apôtre a récemment intégrée. Persuadée par les enseignements de l'apôtre, la femme reconnaît Jésus et adopte un mode de vie sexuel abstinent, qui est le principal marqueur de sa conversion. Si elle est déjà mariée, elle se soustrait à la tutelle de son mari ; si elle ne l'est pas, elle fait le vœu de rester vierge. Un rite destiné à intégrer la femme dans la communauté chrétienne a ensuite souvent lieu. Cependant, il ne suit pas toujours immédiatement la conversion. Thècle, par exemple, reçoit le baptême un temps considérable après s'être convertie à l'ascétisme chrétien ; c'est aussi le cas de Tertia dans les Actes de Thomas⁵. La pratique de l'abstinence sexuelle ne semble pas dépendre de l'intégration rituelle formelle, qui de ce fait ne peut être considérée comme un élément à part entière de la légende.

L'homme le plus présent dans la vie de la femme s'oppose toujours à son nouvel ascétisme⁶, et menace fréquemment la femme, l'apôtre, ou les deux. Ces menaces ne sont jamais couronnées de succès : la femme continue de s'associer à l'apôtre et à pratiquer la chasteté. Par conséquent, l'apôtre et la femme sont toutes les deux emprisonnées, fouettées, ou punies d'une autre manière. Le mari en colère est fréquemment la cause directe de la mort de l'apôtre, comme dans les martyrs de Thomas, André et Pierre. Le mari ne se convertit que rarement⁷. La femme ne révèle son ascétisme dans aucun des récits⁸. Elle vit plutôt chastement à l'extérieur du foyer de son époux. Et dans certains cas, tels que ceux de Thècle et de Charitine, elle rejoint même un groupe d'apôtres chrétiens errants. Maximilla, dans les Actes d'André, continue de vivre son abstinence au sein du foyer de son mari, malgré les vigoureuses protestations de ce dernier. Au contraire, Drusiana, dans les Actes de Jean, vit sa chasteté en harmonie avec son mari, Andronique, un exemple de « mariage chaste » (*virgin marriage*) apparemment pratiqué par certains des premiers chrétiens. Mais la plupart des femmes de ces légendes de conversion n'entrent pas dans de telles relations, puisque la chasteté est désirée uniquement par l'un-e des deux partenaires. Les épouses qui se convertissent à une forme ascétique du christianisme acceptent le mariage chaste, comme c'est le cas, par exemple, du couple apparaissant dans l'épisode du mariage, ou encore du Prince Vizan et de sa femme dans les Actes de Thomas⁹.

Dans les Actes apocryphes, la chrétienté est essentiellement définie comme l'adoption d'un mode de vie ascétique. Dans les Actes de Thomas (61) les enseignements fondamentaux du christianisme ascétique et les aspects spécifiques de la vie séculière auxquels il faut renoncer sont énoncés avec force :

⁵ Voir les Actes de Paul et Thècle 34 ; Actes de Thomas 137, 157.

⁶ Seul le père de Charitine, dans les Actes de Philippe, se convertit comme elle (Actes de Philippe 44).

⁷ Voir par exemple Andronicus dans les Actes de Jean 63, et Misdæus dans les Actes de Thomas 170.

⁸ Cependant, le récit d'Artimilla dans les Actes de Paul (Papyrus d'Hambourg, p. 3) fait allusion à une telle possibilité, lorsque Paul, ayant baptisé Artimilla, la renvoie vers son époux Jérôme.

⁹ Voir les Actes de Thomas (8-16, 150). L'importance de la coutume du « mariage chaste » dans les premières communautés chrétiennes n'est pas claire. Deux passages de la première lettre de Paul à l'église de Corinthe ont été interprétés comme la preuve de l'existence de mariages chastes au tout début du christianisme ; 1 Cor. 7 :29 préconise qu' « à partir de maintenant, [nous] laissons vivre ceux qui ont des femmes comme s'ils n'en avaient aucune. » Mais il est difficile de savoir si cela signifie vivre ensemble dans une relation asexuelle, ou abandonner entièrement le foyer familial. Un passage énigmatique sur lequel un important débat a eu lieu, 1 Cor. 7 :38, est traduit dans la version standard révisée par : « celui qui épouse sa promise fait bien, et celui qui s'abstient du mariage fait mieux ». Plus importantes, peut-être, sont les différences entre les circonstances dans lesquelles existaient les premières églises auxquelles Paul s'adressait et celles des deuxième et troisième siècles, dont traite de manière prioritaire cet article. Je suis d'accord avec l'argument de Walter Schmithals sur le fait que l'ascétisme chrétien du premier siècle s'enracine dans une réponse pragmatique à l'imminente disparition du monde présent, et que l'ascétisme comme fin en soi ne se développe que plus tard. La plupart des universitaires s'accordent sur le fait que les preuves les plus anciennes de tels « mariages vierges » manquent de substance, tandis que les preuves plus tardives sont plus convaincantes. Pour une introduction à ce débat, voir LIETZMANN Hans, *An die Korinther, Handbuch zum Neuen Testament* 9, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1949 ; CONZELMANN Hans, *I Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Philadelphia, Fortress Press, 1975 ; et SCHMITHALS Walter, *Gnosticism in Corinth*, Nashville, Abingdon Press, 1971.



« Vois, mon Seigneur, que nous avons quitté nos maisons et nos familiers d'ici-bas et qu'à cause de toi, de plein gré, nous sommes devenus des étrangers ! Vois, mon Seigneur, qu'à cause de toi, nous avons quitté nos biens, afin de te posséder, toi, la jouissance de la vie qui ne peut être enlevée ! Vois, notre Seigneur, qu'à cause de toi, nous avons abandonné toute notre famille, afin d'être joints à ta famille ! Vois, notre Seigneur, que nous avons abandonné nos pères et nos mères et nos précepteurs, afin de voir ton sublime Père et d'être achevés par sa divine éducation ! Vois, notre Seigneur, que nous avons abandonné nos compagnes charnelles et nos fruits terrestres, afin d'être associés à ton commerce de vérité et de donner des fruits célestes provenant d'en haut [...] » (Bovon, Goeltrain 1997, 1385)

Des attitudes similaires se font jour dans les béatitudes attribuées à Paul dans les Actes de Paul (5-6) :

« Heureux les continents, parce que Dieu parlera avec eux. Heureux ceux qui ont renoncé à ce monde, parce qu'ils plairont à Dieu. Heureux ceux qui ont des femmes comme s'ils n'en avaient pas, parce qu'ils seront les héritiers de Dieu. [...] Heureux les corps des vierges, parce qu'ils seront agréables à Dieu ; ils ne perdront pas le salaire de leur pureté » (*Ibid*, 1130-1131)

Le christianisme des Actes apocryphes demande à ses adeptes à la fois d'être chastes et de rompre avec leurs familles. Cela a de fortes incidences, en particulier pour les femmes. Le christianisme ascétique offrait en effet aux femmes une nouvelle mesure du mérite qui impliquait de rejeter leurs rôles socio-sexuels traditionnels¹⁰. Comme le font la plupart des sociétés, les communautés gréco-romaines dans lesquelles les femmes ascètes vivaient proposaient manifestement des mesures du mérite différentes pour les femmes et pour les hommes. Alors que les hommes étaient largement valorisés pour leurs succès publics dans des domaines variés – les prouesses militaires et à la chasse, la réussite dans les affaires, les capacités intellectuelles, etc. – les femmes devaient faire leurs preuves dans les rôles prescrits d'épouse, de mère et de gardienne du foyer¹¹. Les textes des Actes apocryphes fournissent des preuves que les femmes des communautés gréco-romaines, dans lesquelles le christianisme ascétique puisait ses membres, étaient définies par leur rôle socio-sexuel traditionnel et leur relation aux hommes. Dans les Actes de Thècle, par exemple, l'héroïne est condamnée à être brûlée vive parce qu'elle n'épouse pas Thamyris, son fiancé, et n'est pas mariée, non parce qu'elle a écouté les mots d'un sorcier. Paul, par ailleurs, est seulement fouetté et banni de la communauté¹². Bien sûr, Théoclie,

¹⁰ La conception que je développe dans les pages suivantes se réfère dans une certaine mesure à la théorie de la privation-compensation en religion. Bien que ce modèle ait aujourd'hui plusieurs défenseurs et critiques, ces dernières font souvent figure d'anathème aux yeux des universitaires qui étudient l'Antiquité, en particulier le christianisme et plus généralement la religion. La critique de l'application des théories et modèles des sciences sociales développés dans la recherche au vingtième siècle à l'étude du christianisme primitif se centre habituellement sur les incohérences internes à la théorie de la privation, tout en dissimulant souvent un programme théologique caché. Puisque la théorie de la privation peut être utilisée pour dire que les religions n'expriment aucune vérité ultime extérieure dans la mesure où elles ont pour fonction d'alléger certaines conditions sociales, les universitaires qui ont des intérêts théologiques ont un *a priori* lorsqu'ils la réfutent. De mon point de vue, cependant, un modèle qui met la lumière sur des données devrait être respecté, et les données qui révèlent l'inexactitude d'un modèle devraient inciter à reconsidérer, affiner ou rejeter cette théorie. Pour d'excellentes discussions et des exemples relatifs à la portée de telles applications, voir GAGER John G., *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1975, et THEISSEN Gerd, *Sociology of Earliest Palestinian Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1978.

¹¹ Il existe une importante littérature sur les rôles et statuts des femmes dans l'Antiquité gréco-romaine. Voir LEIPOLDT Johannes, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Gutersloh, G. Mohn, 1962; BARDECHE Maurice, *Histoire de femmes*, Paris, Stock, 1968; BULLOUGH Vern, *The Subordinate Sex: A History of Attitudes toward Women*, Urbana, University of Illinois Press, 1973; POMEROY Sarah B., *Goddess, Wives, Whores and Slaves: Women in Classical Antiquity*, New York, Schocken Books, 1975. Pour des comptes-rendus et références supplémentaires, voir ARTHUR Marilyn B., « Review Essay: Classics », *Signs*, 2, 2, 1976, p.382-403.

¹² Actes de Paul et Thècle 20, 21. Schneemelcher, in HENNECKE-SCHNEEMELCHER (2 : 332), attribue cette disparité au fait que le personnage principal de l'histoire est Thècle, et non Paul, mais cela me semble passer entièrement à côté du problème.



la mère de Thècle, s'écrie à son procès, « Brûle cette criminelle, brûle cette ennemie du mariage au milieu du théâtre, afin que toutes les femmes instruites par cet homme soient épouvantées ! »¹³. Ainsi, être une femme signifie être une épouse. Celle qui refuse a commis un sacrilège – elle est *anomos*¹⁴.

Cette définition primordiale, dans les légendes de conversion, des femmes en tant qu'êtres sexuels, se retrouve dans deux épisodes des Actes de Pierre. Dans le premier¹⁵, Pierre explique que sa fille, qui, à l'âge de dix ans, a exercé une forte tentation sur Ptolémée, s'est retrouvée paralysée par miracle et a ainsi cessé d'être attrayante. Pierre soutient que cela est mieux pour elle d'être paralysée plutôt que de susciter de nouvelles tentations. Dans l'épisode intitulé « La fille du jardinier », un vieil homme demande à Pierre de prier pour sa fille vierge. Après quoi elle trépassa. Il¹⁶ commente : « Ô gain approprié et toujours agréable à Dieu que d'échapper à l'arrogance de la chair et à l'orgueil du sang ! »¹⁷. Le vieil homme ébranlé implore Pierre de la ressusciter. Ce qu'il fait, après quoi elle est séduite et disparaît. Les voies alternatives proposées aux femmes sont ici la sexualité ou la mort, la mort étant clairement préférée à la sexualité. Les deux histoires suggèrent que ces possibilités limitées sont acceptées à la fois par les chrétiens et les non-chrétiens, mais que l'ascétisme chrétien a renversé les valeurs qui leur sont associées.

Même au sein du cadre chrétien ascétique des Actes, la définition de la femme à partir de sa relation aux hommes et au mariage persiste. Dans les premières sections des Actes de Thomas, par exemple, quand Thomas empêche un couple nouvellement marié de consommer son mariage et le convertit en une union spirituelle, l'épouse parle d'accéder au mariage avec « l'homme véritable », tandis que le marié interprète sa conversion comme le fait d'avoir acquis de la connaissance¹⁸. Bien sûr, toutes les histoires de conversion contiennent virtuellement un motif de substitution érotique. Dans les Actes de Thècle, l'héroïne cherche toutes les occasions de retrouver Paul. La nature érotique de son attraction est particulièrement évidente dans le récit de leur rencontre en prison : Thècle est découverte en compagnie de l'apôtre tard dans la nuit, dans la cellule de ce dernier, « pour ainsi dire prisonnière avec lui dans l'amour »¹⁹. Dans les Actes de Thomas, Magdonia déclare explicitement sa préférence pour Jésus/Thomas à son époux Karish : « Celui que j'aime est meilleur que tout ce que tu possèdes et tout ce que tu as ». À quoi Karish répond : « Regarde-moi, car je suis [bien meilleur et plus beau – syriaque] que lui [...]. Toi, tu vaudrais davantage pour moi que ma famille et que tout ce que j'ai, et voici qu'on t'enlève à moi ! »²⁰. De la même manière, dans les Actes de Paul, Jérôme est contrarié par les rumeurs disant que sa femme l'a quitté pour Paul ; et dans les Actes de Philippe, le mari de Nicanora dit catégoriquement : « Il vaut mieux que tu périsses par mon glaive plutôt que je te voie avec ces étrangers, ces sorciers et séducteurs »²¹. La présence répétée du motif de substitution érotique dérive en partie du thème du mariage divin. Dans les Actes de Thomas, par exemple, Magdonia dit à Karish : « Tu es un époux qui passe et change, Jésus est l'époux de vérité qui subsiste à jamais, il ne mourra plus et ne sera plus corrompu »²².

¹³ Actes de Paul et Thècle 20 ; *Ibid*, p.1135.

¹⁴ Destituée de la loi, hors la loi [NdT].

¹⁵ D'un fragment copte inclus dans les Actes de Pierre. Voir HENNECKE-SCHNEEMELCHER, *Ibid.*, p.300-302.

¹⁶ L'auteur du récit, d'après Bovon et Goeltrain [NdT].

¹⁷ *Ibid*, p.1053.

¹⁸ Actes de Thomas 14, 15.

¹⁹ Actes de Paul et Thècle 19 ; *Ibid*, p.1134.

²⁰ Actes de Thomas 116-117 ; *Ibid*, p.1433.

²¹ Le fragment du Papyrus d'Hambourg des Actes de Paul, p. 4 ; Actes de Philippe 120 ; *Ibid*, p.1304.

²² Actes de Thomas 4 ff., esp. 6-7, 124 ; *Ibid*, p.1438.



Cependant, ce motif érotique suggère aussi que, dans les légendes du christianisme ascétique, lorsque les femmes sont représentées comme rejetant leurs rôles sexuels traditionnels, elles sont néanmoins toujours définies en relation avec des hommes, en l'occurrence, avec la divinité mâle et son agent, l'apôtre mâle.²³

Puisque les Actes regorgent de preuves que les femmes des communautés gréco-romaines dans lesquelles le Christianisme ascétique a fleuri étaient principalement définies en termes de rôles traditionnels, nous pouvons maintenant étudier l'attrait que la théologie chrétienne ascétique a exercé sur ses adeptes tout en gardant à l'esprit que ces textes ne nous permettent pas de restituer l'état psychologique de ces femmes. Ici les apports des études anthropologiques contemporaines sur les activités religieuses des femmes peuvent nous permettre de saisir le sens des traits spécifiques attribués aux femmes converties. Dans *Ecstatic Religion*, I. M. Lewis, par exemple, suggère que dans les cultes Sar et Bori d'Afrique et des Caraïbes, les femmes sont particulièrement vulnérables à la possession spirituelle périphérique lorsque leur statut est dans un état fluctuant : filles pré-pubères, femmes sur le point de se marier, femmes nouvellement mariées, femmes dont l'époux polygame est sur le point de prendre une nouvelle épouse, femmes divorcées, ou veuves. Par conséquent, les filles très jeunes et les femmes mariées élevant leurs enfants et s'occupant du foyer, sont moins disposées à avoir de telles activités culturelles²⁴. Une grande proportion de femmes chrétiennes dans les légendes de conversion apocryphes appartient aux catégories de Lewis. Thècle est vierge et sur le point de se marier, Magdonia dans les Actes de Thomas, et Xanthippe dans les actes qui portent son nom, sont des femmes récemment mariées, depuis un temps indéterminé, et n'ont pas d'enfant²⁵. Seule Maximilla dans les Actes d'André a éventuellement pu avoir des enfants au cours de son mariage avec Égée²⁶. De plus, un certain nombre de femmes dans les légendes de conversion ont un statut socio-sexuel inférieur. Agrippine, Nicaria, Euphémie, et Doris dans les Actes de Pierre sont toutes les concubines d'Agrippa, et Trophime dans les Actes d'André est une ex-concubine²⁷. Il n'est pas surprenant que ces femmes marginales, qui n'avaient aucun moyen de gagner en prestige dans la hiérarchie sociale établie, aient pu être attirées par des activités culturelles offrant d'autres mécanismes de reconnaissance et une nouvelle mesure du mérite.

Que leur statut soit marginal ou transitoire, toutes les femmes dans les légendes de conversion refusent leur rôle socio-sexuel traditionnel en rejetant leur époux ou fiancé, souvent aussi en abandonnant leur foyer et leur ville et en devenant des membres d'un groupe chrétien nomade, si ce n'est des enseignantes elles-mêmes²⁸. Le rejet du rôle est fréquemment exprimé comme un renversement des rôles. Magdonia, la convertie de Thomas, coupe court ses cheveux, comme le fait Thècle, la disciple de Paul²⁹. Thècle revêt également des vêtements

²³ Le triangle érotique figure aussi de manière majeure dans les romances gréco-romaines, une forme littéraire très proche des actes. Pour une variété d'approches de la littérature de romance gréco-romaine, voir BRAUN Martin, *History and Romance in Greco-Oriental Literature*, Oxford, Basil Blackwell, 1938 ; GLOVER Terrot R., *Life and Letters in the Fourth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1901 ; HAIGHT Elizabeth H., *Essays on the Greek Romance*, New York, Longmans – Green & Co., 1943 et *More Essays on Greek Romances*, New York, Longmans – Green & Co., 1945 ; PERRY Ben E., *The Ancient Romances: A Literary-historical Account of Their Origins*, Berkeley, University of California Press, 1967.

²⁴ LEWIS Ioan M., *Ecstatic Religion*, Harmondsworth, Penguin Books, 1971, p.66-69, p.191.

²⁵ Actes de Paul et Thècle 7-8 ; Actes de Thomas 100 ; Actes de Xanthippe 6. Le récit de Drusiana, épouse continentale d'un mari désormais consentant, Andronicus, raconte comment un certain Callimachus a tenté de satisfaire son désir sexuel envers elle, au point de violer son cadavre enseveli. Le récit (Actes de Jean 62-86) ne fait aucune mention d'enfant issu du mariage d'Andronicus et Drusiana.

²⁶ Actes d'André (Vaticanus Gr. 808 4).

²⁷ Actes de Pierre 33 (Vercelli) ; le *Liber de Miraculis Beati Andreae Apostoli* en latin, compilé par Grégoire de Tours au douzième siècle.

²⁸ Par exemple, Actes de Paul et Thècle 23, 26, 40 ; Actes de Jean 105.

²⁹ Actes de Thomas 114 ; Actes de Paul et Thècle 25.



d'homme lorsqu'elle part suivre Paul, comme le fait aussi Charitine dans les Actes de Philippe³⁰.

Que la conversion de femmes au christianisme ascétique ait constitué une rupture avec les attentes traditionnelles des femmes est également manifeste dans les sanctions qui leur sont infligées et les étiquettes qui leur sont assignées par leurs adversaires. Le motif de la folie des femmes, par exemple, apparaît de manière très significative dans les histoires de conversion. La mère de Thècle décrit plusieurs fois cette dernière comme étant folle ou possédée³¹ ; et dans les Actes de Thomas (99), Karish souligne la démence caractérisant les actions de Magdonia.

« Elle, que jamais aucun de ses serviteurs n'avait vue dans une mauvaise tenue, courait nue à l'extérieur de sa chambre. Et je ne sais où elle s'en est allée ; peut-être est-elle sortie sur la place sous l'effet de la sorcellerie de cet étranger, et je ne sais où elle s'est rendue, car on ne voyait rien »³². (*Ibid*, 1413)

Plus tard, l'amie de Magdonia, Tertia, la suspecte aussi d'être folle : « pourquoi es-tu devenue comme une insensée ? »³³ demande-t-elle. Après que Magdonia a convaincu Tertia de devenir chrétienne, les deux femmes sont décrites comme étant possédées. Cette assignation de démence exprime un jugement, mais comme je l'ai souligné ailleurs, elle sert aussi de forme de contrôle social. Les femmes qui défient les attentes traditionnelles sont ostracisées à travers cette étiquette de folie³⁴.

Le récit de Trophima dans les Actes d'André, compilés par Grégoire de Tours au douzième siècle, illustre plus clairement les sanctions prises contre les femmes qui rejettent leurs rôles traditionnels. À cause de son refus d'entretenir des relations maritales avec son époux, Trophima est suspectée d'infidélité³⁵ et condamnée à la prostitution. Bien qu'elle y échappe par une intervention divine, le fait est que la femme qui refuse les formes acceptables de comportement sexuel en faveur du célibat est destinée à la forme la plus dégradante de l'identité socio-sexuelle qu'elle a rejetée : la prostitution. Contre une telle opposition véhémente, le langage des formes ascétiques du christianisme peut avoir procuré un ensemble solide de mécanismes de reconnaissance, en particulier pour les femmes. En effet, la justification de la pureté sexuelle prêchée par l'apôtre dans les Actes de Thomas (12) constitue une promesse de récompenses ultimes pour celle qui a rejeté la fonction sexuelle traditionnelle des femmes :

« Et sachez que, aussitôt que vous vous serez séparés de cette union impure, vous deviendrez des temples purs et vous serez séparés des souffrances cachées et manifestes, et du grand souci des enfants, eux dont la fin est cruelle affliction. [...] Mais, si vous êtes convaincus par moi et que vous

³⁰ Actes de Philippe 44 ; Actes de Paul et Thècle 25.

³¹ Actes de Paul et Thècle 8-9.

³² L'élément de folie est minimisé dans la version syriaque. (La traduction dirigée par Bovon et Geoltrain ne rend pas compte de l'effet émotionnel – amoureux – qui est attribué aux paroles de l'apôtre sur la disciple [NdT]).

³³ Actes de Thomas 135 ; *Ibid*, p.1444. Le texte syriaque affirme que Mygdonia était « comme folle à cause de Judas [Thomas] » (114).

³⁴ Pour des discussions stimulantes sur les fonctions sociales de l'étiquette de folie (*insanity*), voir CHESLER Phyllis, *Women and Madness*, Garden City, Doubleday & Co., 1972 ; SZASZ Thomas, *The Manufacture of Madness*, New York, Harper & Row, 1970 ; et SCHEFF Thomas, *Being Mentally Ill: A Sociological Theory*, Chicago, Aldine Publishing, 1966. Pour une étude sur la fonction de la folie rituelle des femmes dans la Grèce antique, voir KRAEMER Ross, « Ecstasy and Possession: The Attraction of Women to the Cult of Dionysus », *Harvard Theological Review*, 72, 1979, p.55-80. Voir aussi KRAEMER Ross, « Ecstasy and Possession: Women of Ancient Greece and the Cult of Dionysus », in GROSS Rita, FALK Nancy (dir.), *Unspoken Worlds: Women and Religion in Cross-Cultural Perspectives*, New York, Harper & Row, 1980, p.53-69.

³⁵ C'est vrai pour la plupart des femmes converties, bien que l'amant soit souvent perçu comme étant l'apôtre ; dans le cas de Trophima c'est son amant précédent, désormais chrétien et chaste, Lesbius.



gardez purement vos âmes pour dieu, vous aurez des enfants vivants, qu'aucun défaut ni dommage ne touchera. Et vous serez sans souci, sans affliction et sans tristesse, et vous espérerez le moment de voir les noces véritables et d'en être les chantres, et vous serez comptés avec ceux qui entrent dans la chambre nuptiale ». (*Ibid*, 1341)

L'idée selon laquelle les femmes qui se refusent à porter des enfants seront récompensées par le don d'enfants divins³⁶ contient un message plus profond : les femmes qui ne remplissent pas leurs rôles socio-sexuels traditionnels peuvent trouver dans le christianisme ascétique un nouveau principe de mérite en vertu duquel elles sont supérieures à toutes les femmes attachées par les liens de la sexualité.

Les histoires de conversion des Actes apocryphes des apôtres fournissent des indications sur l'attrait qu'a pu exercer le christianisme ascétique sur certaines femmes dans le monde gréco-romain. Il s'agissait soit de femmes aux yeux desquelles les rôles traditionnels d'épouse et de mère n'étaient pas des mesures adéquates de leur mérite, soit de femmes qui ne pouvaient pas prendre part aux récompenses garanties par leur adhésion à ces normes : des femmes socialement marginalisées, des veuves ou des femmes stériles. Quoique les Actes des apôtres soient truffés de récits de conversion d'hommes, le refus de la sexualité et des rôles socio-sexuels, comme nous l'avons vu, a de plus grandes implications pour les femmes que pour les hommes. Les systèmes religieux qui rendent légitime le rejet des normes socio-sexuelles établies, comme le faisait le christianisme ascétique, attirent probablement un grand nombre de femmes marginales et/ou insatisfaites à l'égard des normes en vigueur. Il propose des mesures du mérite et de la rédemption plus conformes à leur situation.

Bureau du ou de la Président-e

Stockton State College

Bibliographie :

ARTHUR Marilyn B., « Review essay: Classics », *Signs*, 2, 2, 1976, p.382-403.

BARDÈCHE Maurice, *Histoire de femmes*, Paris, Stock, 1968.

BONNET Maximilianus, LIPSIUS Ricardus A. (dir.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchdesellschaft, 1959.

BOVON François, GEOLTRAIN Pierre (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens t.1*, Paris, Gallimard, 1997.

BRAUN Martin, *History and Romance in Greco-Oriental Literature*, Oxford, Basil Blackwell, 1938.

BROCK Sebastian P., « Early Syrian Ascetism », *Numen*, 20, 1973, p.1-19.

³⁶ Un motif similaire apparaît dans la description de femmes appartenant à une communauté juive, monastique et mixte, située en dehors d'Alexandrie, en Égypte, au premier siècle, appelée le *Therapeutae* par Philo Judaeus (*On the Contemplative Life*). Dans la mesure où Philo est le seul à mentionner cette communauté, certains universitaires ont supposé qu'il en a inventé l'existence dans le but d'en faire un exemple de vie parfaite ; le consensus universitaire actuel va à l'encontre de cette idée. Pour une discussion plus détaillée des femmes de Therapeutae, voir KRAEMER Ross, *Ecstasies and Ascetics: Studies in the Functions of Religious Activities for Women in the Greco-Roman World*, thèse de doctorat, sciences des religions, sous la direction de John G. Gager, Princeton/Princeton University, 1976, p.203-19.



- BULLOUGH Vern, *The Subordinate Sex: A History of Attitudes toward Women*, Urbana, University of Illinois Press, 1973.
- CHESLER Phyllis, *Women and Madness*, Garden City – New York, Doubleday & Co., 1972.
- CONZELMANN Hans, *I Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Philadelphia, Fortress Press, 1975.
- DE TOURS Grégoire, *Liber de Miraculos Beati Andreae Apostoli*, s.l.n.d.
- GAGER John G., *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1975.
- GLOVER Terrot R., *Life and Letters in the Fourth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1901.
- HAIGHT Elizabeth H., *Essays on the Greek Romance*, New York, Longmans – Green & Co., 1943.
- HAIGHT Elizabeth H., *More Essays on Greek Romances*, New York, Longmans – Green & Co., 1945.
- HENNECKE Edgar, SCHNEEMELCHER Wilhelm, *New Testament Apocrypha*, Philadelphia, Westminster Press, 1965.
- JAMES Montague R., *Apocryphal New Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1924.
- KRAEMER Ross, « Ecstasy and possession: The attraction of women to the cult of Dionysus », *Harvard Theological Review*, 72, 1979, p.55-80.
- KRAEMER Ross, « Ecstasy and possession: Women of ancient Greece and the cult of Dionysus », in GROSS Rita, FALK Nancy (dir.), *Unspoken Worlds: Women and Religion in Cross-Cultural Perspectives*, New York, Harper & Row, 1980, p.53-69.
- KRAEMER Ross, *Ecstatics and Ascetics: Studies in the Functions of Religious Activities for Women in the Greco-Roman World*, thèse de doctorat, sciences des religions, sous la direction de John G. Gager, Princeton/Princeton University, 1976, viii-231 p.
- LEIPOLDT Johannes, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Gutersloh, G. Mohn, 1962.
- LEWIS Ioan M., *Ecstatic Religion*, Harmondsworth, Penguin Books, 1971.
- LIETZMANN Hans, *An die Korinther, Handbuch zum Neuen Testament 9*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1949.
- PERRY Ben E., *The Ancient Romances: A Literary-Historical Account of Their Origins*, Berkeley, University of California Press, 1967.
- PHILO JUDAEUS, *On Contemplative Life*, s.l.n.d.
- POMEROY Sarah B., *Goddess, Wives, Whores and Slaves: Women in Classical Antiquity*, New York, Schocken Books, 1975.
- PSEUDO-TITUS, *De Dispositione Sanctimonii*, s.l.n.d.
- SCHEFF Thomas, *Being Mentally Ill: A Sociological Theory*, Chicago, Aldine Publishing, 1966.
- SCHMITHALS Walter, *Gnosticism in Corinth*, Nashville, Abingdon Press, 1971.
- SZASZ Thomas, *The Manufacture of Madness*, New York, Harper & Row, 1970.

TERTULLIEN, *De Baptismo*, s.l.n.d.

THEISSEN Gerd, *Sociology of Earliest Palestinian Christianity*, Philadelphie, Fortress Press, 1978.

VOOBUS Arthur, *A History of Ascetism in the Syrian Orient*, Louvain, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Subsidia, 1958.

WRIGHT William, *The Apocryphal Acts of the Apostles*, Londres, William & Margate, 1871.

Résumés

Les récits de conversion de femmes aux formes ascétiques du christianisme primitif comprennent des écrits divers, communément connus sous le nom d'Actes apocryphes, qui ne sont pas de véritables récits de conversion de personnes historiques. Néanmoins, ils éclairent la dynamique sociale de véritables conversions, comme l'attrait de l'ascétisme, et en particulier le célibat des femmes. En remettant en cause les mesures traditionnelles de la féminité (la sexualité, le mariage, la grossesse et l'éducation des enfants), le christianisme ascétique attirait des femmes qui ne remplissaient pas ces rôles (dont des veuves et des femmes incapables d'avoir des enfants), aussi bien que des femmes qui refusaient intentionnellement les mêmes rôles.

Accounts of women's conversion to ascetic forms of early Christianity contained in various writings collectively known as the apocryphal Acts of the Apostles are not actual accounts of the conversion of historical persons. Nevertheless, they illuminate the social dynamic of actual conversions, including the appeal of asceticism, particularly celibacy to women. By negating the traditional measures of femininity (sexuality, marriage, childbearing and childraising), ascetic Christianity appealed both to women who did not fulfill these roles (including widows and women unable to have children) as well as to women who intentionally refused such roles.

Mots clés

Actes apocryphes, conversion de femmes, christianisme ascétique, Thècle

Apocryphal Acts, conversion of women, Christian asceticism, Thecla

À propos de l'auteure

Ross S. Kraemer est Professeure Émérite d'Études Religieuses et d'Études Judaïques à l'Université Brown, Providence (Rhode Island). Après avoir publié son premier article en 1980, elle a continué à en écrire de nombreux autres, ainsi que des livres sur le genre et les religions des femmes dans la Méditerranée gréco-romaine, parmi lesquels *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman World* (Oxford, 1992), et *Unreliable Witnesses: Religion, Gender and History in the Greco-Roman Mediterranean* (Oxford, 2011). Son prochain livre, à paraître aux éditions universitaires d'Oxford, examine ce qui est arrivé aux communautés juives diasporiques à la fin de Méditerranéenne antique, lors de l'avènement du christianisme.



Pour citer cet article

KRAEMER Ross S., « Les conversions des femmes aux formes ascétiques du christianisme », traduit de l'anglais par Guillaume Roucoux, *Comment S'en Sortir ?*, n° 3, automne 2016, p. 42-54.

