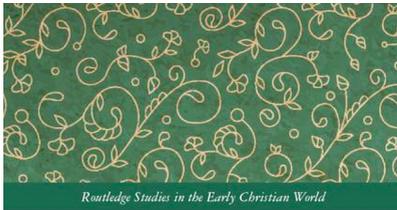


THE SLAVE METAPHOR AND GENDERED ENSLAVEMENT IN EARLY CHRISTIAN DISCOURSE



THE SLAVE METAPHOR AND GENDERED ENSLAVEMENT IN EARLY CHRISTIAN DISCOURSE

DOUBLE TROUBLE EMBODIED

Marianne Bjelland Kartzow



BJELLAND KARTZOW, MARIANNE (2018). *The slave metaphor and gendered enslavement in early Christian discourse: double trouble embodied*. London et New York: Routledge. xiii, 167 pp., 57,00€ [ISBN 978-0-8153-7465-7].

ANTONIO GONZALES
UNIVERSITÉ DE FRANCHE-COMTÉ
ANTONIO.GONZALES@UNIV-FCOMTE.FR

CET OUVRAGE DE 167 PAGES DIVISÉ EN 6 PARTIES AVEC UN INDEX GÉNÉRAL DE DEUX PAGES A POUR OBJECTIF DE PROPOSER UN MODÈLE DE COMPRÉHENSION ET D'INTERPRÉTATION DE L'USAGE MÉTAPHORIQUE DE L'ESCLAVAGE ET DU GENRE DANS LES PREMIERS TEXTES CHRÉTIENS. SI LA RÉALITÉ DE L'ESCLAVAGE EST INCONTESTABLE DU POINT DE VUE DE L'USAGE MÉTAPHORIQUE PUISQUE LES AUTEURS PAÏENS N'HÉSITAIENT PAS À L'UTILISER COMME INVECTIVE NOTAMMENT POLITIQUE LORS DES GUERRES CIVILES DE LA FIN DE LA PÉRIODE RÉPUBLICAINE OU DE LA QUALIFICATION DES COMPORTEMENTS DE LA NOBLESSE ROMAINE SOUS CERTAINS EMPEREURS DU HAUT-EMPIRE PAR EXEMPLE, L'UTILISATION D'UN RÉFÉRENTIEL « GENRE », DE CLASSE ET SOCIO-ETHNIQUE, EST PLUS COMPLEXE À ÉTABLIR CAR L'ÉVOCACTION FÉMININE EST SOUVENT UTILISÉE POUR DISQUALIFIER UN HOMME OU SA SUPPOSÉE HOMOSEXUALITÉ.

L'auteure¹ qui concentre son étude sur les premiers siècles du christianisme – sans s'interdire un regard sur les formes de dépendance contemporaines et leur qualification par un vocabulaire issu de la définition des formes d'esclavage – postule que les rapports entre la réalité de l'esclavage et l'usage métaphorique qui en sont faits par les auteurs chrétiens a été minoré par les historiens et les philologues et qu'il est nécessaire de proposer un modèle interprétatif qui prennent bien en compte cette double réalité que représentent l'existence d'une société esclavagiste et son influence intellectuelle et morale qui conditionnent les comportements et la pensée des habitants de l'Empire y compris des chrétiens. Un second postulat, plus moralisant, s'intéresse à l'impact de l'utilisation de métaphores serviles dans la production et la réception des premiers textes chrétiens qui utilisant abondamment les références à l'esclavage créent un cadre conceptuel sur le rapport du christianisme à l'esclavage et au genre.

Dès son introduction Marianne Bjelland Kartzow dans une volonté de poser des bases épistémologiques et méthodologiques à son questionnement souligne que l'imaginaire de l'esclavage joue un rôle important dans la pensée chrétienne (p. 1) en notant d'emblée que paradoxalement il renforça l'emprise de l'esclavage plutôt que la diminuer. Il est vrai que l'esclavage est partout dans les textes chrétiens. Les Évangiles, les *Actes des Apôtres*, les Épîtres abondent en exemples et en paraboles où l'esclavage, la dépendance, l'esclave, les rapports esclavagistes ou le vocabulaire de l'esclavage constituent le cadre référentiel des contenus textuels. En s'appuyant sur un passage de Paul, 1 *Corinthiens* 7, 21-22 – « Que chacun demeure dans l'état où il était lorsqu'il a été appelé. As-tu été appelé étant esclave, ne t'en inquiète pas; mais si tu peux devenir libre, profite-en plutôt. Car l'esclave qui a été appelé dans le Seigneur est un affranchi du Seigneur; de même, l'homme libre qui a été appelé est un esclave de Christ... » –, l'auteure montre la complexité des interrogations que soulèvent les usages du vocabulaire de l'esclavage. Avons-nous affaire à un usage métaphorique, à un renversement de sens, à un usage référentiel sans importance ou tout simplement à la réaffirmation de pratiques sociales que le christianisme fait siennes sur le plan terrestre laissant à Dieu la possibilité d'annuler ou d'inverser les statuts ? L'auto-désignation comme esclave par une femme libre interroge notre auteure. Lorsque Marie répond à l'archange Gabriel qu'« elle est l'esclave de Dieu » (*Luc* 1, 38) que faut-il penser ? Qu'elle donne une progéniture à son maître comme pouvaient y être réduites les femmes esclaves ? Si Luc utilise cette réalité

1. Marianne Bjelland Kartzow est professeure à la Faculté de théologie de l'université d'Oslo en Norvège où elle consacre son enseignement et ses recherches au Nouveau Testament et à ses implications sociales et intellectuelles diverses.

sociale dans un but métaphorique n'y a-t-il pas un « double problème » (p. 3) puisque l'esclave chrétien se retrouve doublement asservi ? La question devient encore plus complexe lorsque l'on sort de la question religieuse pour l'ancrer dans la réalité sociale. Certains auteurs iront donc jusqu'à dire que Jésus lui-même est un esclave, puisqu'il est le fils d'une esclave.² Dès lors, ses apôtres et ses fidèles sont des esclaves d'esclave, des *uicarii* en quelque sorte. L'esclave d'un maître, païen ou chrétien, s'il est chrétien à qui doit-il obéissance ? Si certaines études tendent à minorer voire à nier une influence de l'esclavage métaphorique sur la réalité quotidienne des esclaves,³ d'autres pensent au contraire que la métaphore renouvelle et renforce la condition servile.⁴ Pour approcher au plus près de ce que pouvait être leur présence au sein des communautés chrétiennes et quelle pouvait être leur exemplarité méthodologique pour un usage métaphorique des données de l'esclavage l'auteure s'appuie sur la méthode des « *imaginary scenes* » qui doit permettre par la compréhension des mises en situation des relations sociales de dépendance de dire si nous sommes face à une situation réelle d'esclavage ou face à une utilisation métaphorique de celui-ci. Dans les textes des Pères de l'Église nous trouvons plusieurs exemples de descriptions qui assimilent Dieu à un véritable propriétaire esclavagiste. Ainsi, dans le *Pasteur d'Hermas*, le narrateur fut esclave et vendu comme tel. Dans les *Actes de Thomas*, ce dernier est vendu comme esclave par Jésus puisqu'il refuse de se rendre en Inde. De fait, il faut étendre le corpus des références à l'esclavage « métaphorique » et dépasser le seul corpus paulinien qui a mobilisé l'attention des chercheurs pour confronter les différentes mentions dans une étude interdisciplinaire mobilisant l'approche critique des « *gender studies* » pour comprendre comment le genre, les classes, la race et l'ethnicité s'entrecroisent dans la réception de l'esclavage métaphorique des textes du *Nouveau Testament*. Dressant le bilan des derniers apports sur l'usage métaphorique de l'esclavage dans les textes néo-testamentaires,⁵ elle retient notamment comme un apport opératoire le concept de « *duology* » développé par Chris L. de Wet⁶ qui, outre la distinction entre ce qui est perçu aujourd'hui comme métaphore et ce qui pouvait l'être dans l'Antiquité, permet de distinguer ce qu'il appelle un « esclavage horizontal » qui serait celui des sociétés humaines et un « esclavage vertical » qui lierait des hommes à des entités supra-humaines ou divines.

Pour renforcer les clefs de lecture métaphorique de l'esclavage au sein du corpus néo-testamentaire, Marianne Bjelland Kartzow propose, dans le premier

2. Munro, 1988.

3. Tsang, 2005, p. 128.

4. Glancy, 2002, p. 101.

5. Robinson, 2016.

6. Wet, 2018.

chapitre de son ouvrage, un modèle théorique fondé sur une approche « intersectionnelle ». La métaphore nous permettrait ainsi de comprendre des notions ou des concepts abstraits ou complexes par l'usage d'images cognitives ancrées culturellement en réseaux de significations⁷ au sein desquels il faut distinguer la source qui est le plus souvent concrète, psychologique du résultat de l'expérience de la cible (*target*) qui est plus complexe et abstraite. Reprenant nombre d'études relatives à la perception cognitive, l'auteure pense que l'usage littéraire métaphorique de l'esclavage est le résultat d'une perception aussi bien culturelle qu'existentielle qui conduit la métaphore à ne pas être une production libre de contingences sociales collectives.⁸ Les implications peuvent être diverses et toucher des formes narratives différentes, complémentaires ou qui se superposent pour donner un sens particulier qui peut-être politique, social, psychologique, idéologique.⁹ Ainsi, on a cru pouvoir voir dans la souffrance du Christ la métaphore servile, sous une forme de métarécit, la figure de Moïse. En effet, certains textes des débuts du christianisme identifient Jésus comme le nouveau Moïse (*Matthieu* 2, 13-15) ou comme le serviteur dans *Isaïe* ou encore la projection contextualisée de Joseph.

Le deuxième chapitre de l'ouvrage s'intéresse à l'incarnation de l'esclavage métaphorique dans une perspective genrée puisque Marianne Bjelland Kartzow essaie de mettre en évidence ce qui dans le vocabulaire de l'esclavage permet de souligner un esclavage des femmes. En s'appuyant essentiellement sur *Luc*, 1 où la Vierge Marie est présentée comme « esclave du Seigneur » et d'*Actes* 16 où il est question d'une esclave prophétesse (*python-possessed*), l'auteure montre combien ces méta-narrations qui mettent en scène des corps sont emblématiques, à l'instar des discours, de l'intersectionnalité entre genre, statut, sexualité, âge, ethnicité, etc. Lorsque l'archange Gabriel annonce à Marie que celle-ci va être enceinte malgré sa virginité, cette dernière reconnaît sa soumission envers le dessein divin : εἶπεν δὲ Μαριάμ· Ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου (*Luc*, 1, 38). En reconnaissant sa soumission envers le Très-Haut, Marie bénéficie de la protection qu'elle ne peut avoir sans mari. À la différence d'Élisabeth, cousine de Marie chez *Luc* qui a un mari mais qui ne peut avoir d'enfant avant que Gabriel n'annonce à son mari Zacharie la naissance d'un fils, Jean le Baptiste, Marie représente d'emblée, dans la version chrétienne, l'acceptation d'un maître et de sa capacité à utiliser son corps virginal pour la reproduction. Cette forme d'esclavage qui renvoie à une réalité sociale doit être dissociée de la revendica-

7. LaCocque et Ricoeur, 2003.

8. Yu, 2008, p. 259 ; Kövecses, 2005, pp. 2 ; 160 ; 162 ; 232-241.

9. Hezser, 2005, p. 325.

tion paulinienne lorsque ce dernier se dit esclave du Seigneur, de Dieu ou de Jésus.¹⁰ L'épisode d'Abraham et d'Agar, l'esclave égyptienne, est sans doute le plus connu sur le fait qu'en l'absence de la fécondité de l'épouse (Sarah), le mari peut user du ventre d'une esclave pour assurer sa descendance, Ismaël (*Genèse* 16). Humiliée par Sarah, Agar s'enfuira dans le désert avant que Gabriel ne la renvoie auprès d'Abraham et de Sarah afin qu'elle accepte son statut d'esclave en échange de la naissance de son fils. On peut trouver un épisode similaire entre Jacob, Rachel et Léa dans *Genèse* 30 où l'esclave de la première, Bilha et celle de la seconde Zilpa donnent chacune un fils à Jacob, Dan et Gad. Ces histoires de femmes contraintes de prêter leur ventre pour que l'homme puisse se perpétuer contraste dans l'étude que mène Marianne Bjelland Kartzow avec l'acceptation soumise mais enthousiaste de Marie, comme s'il fallait faire de la Vierge un cas à part (pp. 52-53) relevant certes des paradigmes de l'esclavage féminin, mais constituant un *hapax* dans la mesure où elle sait puisque l'archange le lui annonce que sa fonction matricielle est celle de donner un enfant qui réalisera la volonté divine parmi les hommes. Afin de confirmer le caractère spécifique et l'esclavage métaphorique de Marie, l'auteure compare *Actes* 16, 16-19 où Paul rencontre une véritable esclave qui va contraster avec l'usage métaphorique du terme d'esclave de Dieu dont se qualifie Paul lui-même. Dès lors, et c'est un point discuté, Paul, en tant qu'homme, revêt un esclavage métaphorique qui est qualifié d'honorifique (*honorary title*, p. 58) dans le sens où cet « esclavage » est revendiqué et volontaire pour souligner sa soumission à Jésus. De fait, il y aurait interaction entre des critères différents – statut, sexe, âge, origine ethnique et sociale – qui produiraient des conclusions différentes selon les cas, en l'occurrence ceux de Marie et Élisabeth d'un côté, celui des esclaves concubines d'un autre et un statut un peu particulier occupé par la figure d'Aseneth, fille de Potifar, officier de Pharaon qui, bien que libre, acceptera de se soumettre à Joseph pour l'épouser en renonçant à sa religion et se disant épouse et esclave de celui-ci.

Si le vocabulaire relatif à l'esclavage est de mise avec les femmes, dans son troisième chapitre, Marianna Bjelland Kartzow s'attache à démontrer qu'avec les hommes, il en est parfois différemment et pour cela elle s'appuie sur deux passages, l'un de *Jean* 15, 15 (« Je ne vous appelle plus esclaves, car le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; je vous appelle mes amis, car tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître » = οὐκέτι λέγω ὑμᾶς δούλους, ὅτι ὁ δούλος οὐκ οἶδεν τί ποιεῖ αὐτοῦ ὁ κύριος· ὑμᾶς δὲ εἴρηκα φίλους, ὅτι πάντα ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ πατρὸς μου ἐγγνώρισα ὑμῖν) et l'autre de Paul, *Galates* 4, 7 (« Ainsi tu n'es plus

10. Byron, 2003.

esclave, mais fils, et puisque tu es fils, tu es aussi héritier : c'est l'œuvre de Dieu » = Ὅστε οὐκέτι εἶ δοῦλος, ἀλλ' υἱός : εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος θεοῦ διὰ χριστοῦ) où les esclaves mâles sont qualifiés d'« amis » (φίλος), d'« enfant » (υἱός)¹¹ ou d'héritier (κληρονόμος). Dans les deux récits, les hommes ont été esclaves, ils ne le seront plus du point de vue des disciples de Jésus, mais ils le restent du point de vue juridique et social puisqu'il ne s'agit pas ici d'un affranchissement par un maître séculaire. Chez Jean, lorsque Jésus s'adresse à ces disciples, il les qualifie certes d'amis, mais il leur commande comme un maître commande à ses esclaves. Il est dès lors important de définir ce qu'est l'amitié et ce que sont des amis dans cette perspective. D'ailleurs les termes d'amitié et d'esclave sont par la suite utilisés indifféremment. Est-ce à dire que le terme d'« ami » a ici un sens particulier qui relèverait du seul christianisme ? Ou s'agit-il de reprendre un terme qui est fondé socialement et qui permet à des hommes d'avoir un semblant de relation égalitaire ou clientélaire et en tout cas moins hiérarchisée que celle qui met en relation un libre et un esclave ? Comme le souligne parfaitement l'auteure (p. 75), penser et traduire que la relation est plutôt clientélaire qu'esclavagiste, c'est euphémiser le texte de Jean qui parle bien d'esclave. En fait, devenir l'ami de Jésus chez Jean c'est passer de l'état d'ignorance à celui de la révélation. Le paradoxe est que les esclaves savent beaucoup de choses de la vie de leur maître, mais ils sont exclus. L'accès à la révélation se construit sur la base de faux amis et de faux esclaves qui par une sorte de rite de passage passe du statut servile métaphorique de celui qui n'a pas accès à la révélation à celui d'ami qui est un statut où réalité et métaphore s'unissent pour créer le statut de disciple. Le langage utilisé sert la démonstration sans s'intéresser à la situation sociale et juridique des disciples qui sont des libres peut-être propriétaires d'esclaves.

Paul, dans *Galates* 3, 28 dit : « il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme, car tous, vous ne faites plus qu'un dans le Christ Jésus » = Οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλληνα, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ: πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν χριστῷ Ἰησοῦ. Les parallèles entre *Jean* 15, 15 et *Galates* 3, 28 sont intéressants, car ils nous permettent de mettre en perspective et à l'épreuve le modèle des glissements perceptifs entre esclavage réel et esclavage métaphorique sur lesquels Marianne Bjelland Kartzow se fonde pour expliquer la constitution du groupe des disciples autour de Jésus. Inséré dans un développement plus long – *Galates* 3, 26-29 –, ce passage s'inscrit dans la nouvelle définition que Paul réalise des rapports entre les hommes et les chrétiens

11. Kartzow, 2018, pp. 111-112.

dans leur appartenance à Jésus (Εἰ δὲ ὑμεῖς χριστοῦ...) ; lui-même se qualifiant à plusieurs reprises d'esclave du Christ dans cette épître. Pourtant, Chez Jean comme chez Paul, le vocabulaire ne correspond pas à la réalité de la situation sociale. En effet, comment passer du statut d'esclave à celui de fils, de frère, d'héritier ou d'ami si ce n'est par l'affranchissement ? Jésus affranchi donc métaphoriquement une communauté d'individus masculins, car ils sont seuls à pouvoir être reconnus comme fils, frères, héritiers ou amis. Les femmes et les esclaves en sont exclus. Nos sources s'adressent donc d'abord à des hommes libres. Mais, dès lors, comment les femmes et les esclaves chrétiens percevaient cette rhétorique métaphorique ? Comment ces assemblées de chrétiens intégraient-elles les différences statutaires réelles dans des méta-narrations qui transféraient le vocabulaire du réel dans une « société » fictive où tous devenaient des serviteurs de Dieu, puisqu'il n'y a plus ni esclaves ni libres (*Galates* 3, 28) ? Tout n'est en fait que métaphore. L'esclavage réel demeure, mais ce qui compte pour Paul, c'est de créer de nouveaux rapports relationnels au sein de la communauté chrétienne.

Dans un quatrième chapitre, Marianne Bjelland Kartzow s'intéresse aux distorsions conceptuelles de l'esclavage entre métaphore et réalité à partir de comparaisons « intersectionnelles » qui intègrent les différences de genre. Utilisant, en inversant sa signification, la maxime qu'Orwell afficha dans sa *Ferme des animaux*, elle souhaite démontrer que « tous les croyants sont esclaves du Seigneur, mais certains le sont plus que d'autres ». Pour cela, elle s'appuie sur *Actes* 2, 17-18 où Pierre dit : « Dans les derniers jours, dit Dieu, je répandrai de mon Esprit sur toute chair; Vos fils et vos filles prophétiseront, Vos jeunes gens auront des visions, Et vos vieillards auront des songes. Oui, sur mes serviteurs et sur mes servantes, Dans ces jours-là, je répandrai de mon Esprit; et ils prophétiseront » = Καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα: καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν, καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὀράσεις ὄψονται, καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνύπνια ἐνυπνιασθήσονται: καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, καὶ προφητεύσουσιν. Par commodité de traduction nous conservons les termes de « serviteurs » et de « servantes » utilisés par Louis Segond, mais il s'agit bien de *doulos* et de *doulè* dans le texte grec. Ces esclaves, hommes et femmes, sont bien des esclaves réels qui peuvent prophétiser, ce qui placerait ici hommes et femmes à égalités devant le Seigneur, ce que la première épître aux Corinthiens de Clément (« Ne fais pas le compte des fautes de tes serviteurs et de tes servantes, Mais purifie-nous en nous lavant dans ta vérité » (Ps 118, 133) ; « Dirige notre marche » (Ps 118, 133) ; « afin que nous allions dans la sainteté du cœur » (1 R. 9, 4) ; et que « nous accomplissions ce qui est bien et agréable à tes yeux » (Dt 13, 18) ; et aux yeux de ceux qui nous gouvernent. Oui, Maître, « fais

luire sur nous ta face » (Ps 66, 2) ; « Pour notre bien, dans la paix, Pour nous être un appui, par ta main puissante, Pour nous libérer de tout péché, par ton bras étendu, Et nous délivrer de ceux qui nous poursuivent d'une injuste haine », datée entre 77 et 100 de notre ère, nuance puisqu'elle a tendance à utiliser le masculin δοῦλος comme terme générique en association avec παιδίσκη qui renvoie à un état d'infériorité féminine chez Clément. Si dans l'évangile de Luc, Marie se qualifie elle-même de ἡ δούλη du Seigneur et qu'Aseneth se dit παιδίσκη et δούλη de son mari, ici c'est Clément qui qualifie le statut de la femme considérant que les péchés masculins sont différents de ceux de la femme. Pour renforcer l'idée de communauté globale, Marianne Bjelland Kartzow s'appuie sur le texte de la *Didachè* 2, 9-10 et sur *Barnabé* 19, 7 pour montrer qu'esclavage réel et esclavage métaphorique fonctionnent ensemble dans les premières communautés chrétiennes puisque maîtres et esclaves se trouvent réunis lors des prières et des prêches. Il s'agit que chacun occupe la place qui lui est dictée par la société et qu'il ne s'agit pas d'inverser ou de neutraliser comme le rappelle Ignace à Polycarpe, chez qui on peut lire : « Ne méprise pas les esclaves, hommes et femmes; mais qu'eux non plus ne s'enflent pas d'orgueil, mais que pour la gloire de Dieu, ils servent avec plus de zèle, afin d'obtenir de Dieu une liberté meilleure. Qu'ils ne cherchent pas à se faire libérer aux frais de la communauté, pour ne pas être trouvés esclaves de leurs désirs » = Δούλους και δούλας μὴ ὑπερμῶναι ἀλλὰ μὴδὲ αὐτοὶ φυσιοῦσθωσαν, ἀλλ' εἰς δόξαν θεοῦ πλέον δουλενέτωσαν, ἵνα κρείττονος ἐλευθερίας ἀπὸ θεοῦ τύχωσιν. Μὴ ἐράτῳσαν ἀπὸ τοῦ κοινοῦ ἐλευθεροῦσθαι, ἵνα μὴ δοῦλοι εὐρεθῶσιν ἐπιθυμίας (*Lettre d' Ignace à Polycarpe* 4, 3).

Puisque les esclaves doivent obéir à leurs maîtres, il en est de même des croyants qui doivent obéir à Dieu. On observe ainsi un glissement sémantique qui conduit de l'esclavage réel à l'esclavage métaphorique et de ce dernier à nouveau vers l'esclavage réel, puisque Dieu est le maître. Pour l'auteure, ce glissement s'observe dans les textes de la deuxième et de la troisième génération néo-testamentaires (p. 97). L'acceptation de l'esclavage pour la « gloire de Dieu » a-t-elle conduit des individus à se considérer ou à devenir des esclaves volontaires ? Nos sources évoquent surtout le cas de femmes ou d'enfants dont les corps asservis contribuent à la gloire spirituelle du Seigneur. Mais, ce qui est important ici, c'est que les esclaves chrétiens esclaves réels dans la société doivent accepter des conditions similaires de traitement pour la gloire du Christ. Volontaire ou pas cette acceptation d'un statut d'esclave permet également à l'Église de refuser d'affranchir les esclaves chrétiens laissant cette possibilité aux maîtres chrétiens s'ils le souhaitent. De fait, les esclaves chrétiens sont un peu plus esclaves que les autres esclaves réels et que leur éventuel maître chrétien qui ne le serait que métaphoriquement de Dieu. Il est donc très certainement possible que les

esclaves chrétiens connaissent, au sein même de l'Église, un traitement différencié. C'est bien d'une double peine qu'il s'agit (*double burden of slavery*, p. 101).

Avec le *Pasteur d'Herma*, Marianne Bjelland Kartzow, se confronte à un texte où esclave réel et esclavage métaphorique se retrouvent unis chez le protagoniste Herma qui fut esclave par le passé. Le texte, long, curieux et répétitif, sans doute du milieu du II^e siècle de notre ère, peut relever du genre apocalyptique dans la mesure où il réunit des visions, des commandements et des paraboles. L'auteure veut voir, contre certaines analyses, un lien entre l'esclavage réel d'Herma qui fut vendu à sa maîtresse Rhodè¹² à Rome et le fait que le texte désigne les fidèles chrétiens comme des esclaves de Dieu. Pour cela, l'auteure s'intéresse d'abord à la vie complexe d'un esclave qui est aussi esclave de Dieu dont le récit est compris dans la première vision. Sans utiliser explicitement le vocabulaire de l'esclavage à son propos, Herma parle de maisonnée, d'achat, de vente, de changement de propriétaire, etc.¹³ Quel est la réalité de ce récit ? Bien qu'il soit difficile de se prononcer sur le statut potentiel d'Herma à un moment donné de sa vie, il est néanmoins évident qu'il fait partie de la catégorie de ceux qui « ne sont plus esclaves », parce qu'il a été sans doute affranchi par Rhodè et que leur relation est désormais qualifiée métaphoriquement d'amour fraternel entre frère et sœur. Toutefois, cette relation fraternelle se transforme en relation érotico-amoureuse de la part d'Herma lorsque celle-ci prend un bain dans le Tibre (*Vision* 1, 1). Dès lors, Herma doit se justifier d'un désir servile qu'il présente comme celui d'un homme qui a cru voir une déesse mais dont l'amour est celui d'un frère pour sa sœur et non un désir concupiscent d'un esclave pour son maître ou d'un homme pour une femme. Rhodè défunte, Herma rencontrera une vieille femme qui lui explicitera ce que le Seigneur attend de lui, car il lui pardonne la pulsion de désir qu'il eut pour Rhodè, mais lui reproche de ne pas s'être suffisamment occupé de sa maisonnée. La métaphore familiale souligne ici son rôle de pasteur qu'il doit assurer pour redresser une communauté chrétienne livrée à elle-même et susceptible de sombrer dans le péché. Herma est désormais un guide ; il est donc passé de la situation d'esclave affranchi à celle de *pater familias* métaphorique et réel. Lorsque cette vieille femme, métaphore de l'Église (?), part accompagnée de quatre jeunes hommes vers l'Orient elle dit à Herma : « soit un homme ! » (Ἀνδριζου, Ἑρμα, 1, 4, 3) signifiant par là son rôle de père et de guide au service de Dieu donc d'individu devenu adulte et libéré réellement de l'*obsequium* envers son ancienne maîtresse mais non de sa servitude envers Dieu qui est renouvelée ici par la purification des

12. À ne pas confondre avec la Rhodè des *Actes des apôtres* 12, 12-16.

13. Osiek, 1983, pp. 130-131.

péchés et la suppression du désir. La libération par le travail bien fait est également présente dans la cinquième *Similitude* du Pasteur d'Hermas qui, à travers la parabole, de l'esclave entretenant bien la vigne de son maître se voit promettre par ce dernier l'affranchissement (*Sim* 5, 2, 2).¹⁴ À son retour, le maître, impressionné, désigne son esclave comme son fils, son héritier, son ami et l'associe à son premier fils qui l'accueille chaleureusement. La scène est un peu trop idéalisée, car l'adoption d'un nouveau fils remet en cause la question de l'héritage dans une famille traditionnelle, ce que soulignait beaucoup plus concrètement *Luc* 15, 11-32, mais ce qui est important c'est de privilégier l'esclave de Dieu qui obéit, travaille plus qu'il ne faut pour Dieu et qui mérite donc la liberté.

Le texte du Pasteur d'Hermas s'avère être en définitive ambigu dans la mesure où l'esclavage est en même temps une réalité et une fiction. En effet, Hermas est esclave de Dieu comme les autres membres de la communauté chrétienne qu'ils soient riches ou pauvres. Ils sont l'objet de paraboles, mais l'esclavage est présenté comme une institution d'un autre peuple (*ethnos*) que celui de Dieu. En même temps, Dieu punit plus sévèrement ses « serviteurs » s'ils lui font défaut qu'un maître d'esclaves, car les esclaves de Dieu n'ont aucune initiative propre. La césure est sans doute ici. En effet, la première partie de la vie d'Hermas est celle d'un ou d'une esclave quelconque contrairement à l'avis de Marianne Bjelland Kartzow qui ne voit pas ou qui ne précise pas, dans les péripéties de la vente, de l'achat, etc. d'Hermas, qu'il s'agit là du sort de très nombreux esclaves masculins ou féminins. Ce n'est qu'avec sa reconnaissance comme chef d'une communauté chrétienne qu'il devient homme (cf. le fameux Ἀνδρίζου, Ἐρμᾶ, 1, 4, 3) adulte soumis à la volonté et au service de Dieu en rassemblant la communauté chrétienne dans cette soumission. En appelant à la soumission devant Dieu Hermas déplace la problématique de l'esclavage réel sur lequel les chrétiens n'ont pas ou ne veulent pas avoir d'influence vers l'esclavage devant Dieu qui promet une libération fût-elle dans l'autre monde. Hermas fait écho à Paul : « Toi qui étais esclave quand tu as été appelé, ne t'en inquiète pas ; même si tu as la possibilité de devenir libre, tire plutôt profit de ta situation. En effet, l'esclave qui a été appelé par le Seigneur est un affranchi du Seigneur ; de même, l'homme libre qui a été appelé est un esclave du Christ. Vous avez été achetés à grand prix, ne devenez pas esclaves des hommes. Frères, chacun doit rester devant Dieu dans la situation où il a été appelé » (*1 Cor.* 6, 21-24).

14. Henne, 1990.

Le chapitre six, au titre un peu provocateur (*Jesus, The Slave Trader*), s'intéresse au texte apocryphe des *Actes de Thomas*, rédigés sans doute au milieu du III^e siècle dans un milieu syriaque avant d'être traduit en grec, texte dans lequel ce dernier est la figure intriquée de l'esclavage métaphorique et réel.¹⁵ Thomas qui hésite à se rendre en Inde est littéralement vendu par Jésus à un marchand indien. « Tandis qu'il disait cela et avait en tête ces pensées, il arriva par chance qu'il y avait sur place un marchand venu de l'Inde, nommé Abbanès, envoyé par le roi Gondapharès avec mission d'acheter et de lui amener un architecte. Le Seigneur le vit se promenant sur l'agora à midi et lui dit : « Veux-tu acheter un architecte ? » Il répondit : « Oui. » Le Seigneur lui dit : « J'ai un esclave architecte et je veux le vendre. » Sur ces mots, il lui montra de loin Thomas, et il fit avec lui un accord de vente pour vingt pièces d'argent, et il écrivit l'acte de vente comme suit: « Moi Jésus, fils de Joseph le charpentier, je reconnais avoir vendu mon esclave du nom de Judas, à toi, Abbanès, marchand du roi Indien Gondapharès. » La vente achevée, le Seigneur prit à part Judas, dit aussi Thomas, et l'amena au marchand Abbanès. À sa vue, Abbanès lui dit : « Est-ce que celui-ci est ton maître ? » L'apôtre répondit « Oui, il est mon seigneur. » L'autre dit : « Je t'ai acheté à lui. » L'apôtre ne dit rien. » (*Thomas* 1, 2). À l'inverse d'Hermas, Thomas passe de la liberté à l'esclavage réel et à l'esclavage métaphorique comme tous les autres apôtres. D'aucuns ont vu dans ce texte une métaphore de Joseph abandonné par ses frères et vendu loin de chez lui, d'autres encore ont voulu voir une métaphore de Jésus qui mourra comme un esclave. Le texte est ambigu parce qu'il confond deux situations : celle de la vente illégale d'un libre et celle de l'esclavage métaphorique lorsque Thomas reconnaît Jésus comme son Seigneur. Bien qu'Hébreu, et donc considéré comme étranger, Thomas se définit, lors du banquet de la fille du roi, comme esclave de Jésus et refuse les approches d'une joueuse de flûte et la compagnie d'un eunuque, parce qu'il a choisi l'ascèse contre la luxure pour mieux se consacrer à son Seigneur. Esclave du Seigneur et apôtre, il ne peut être traité comme un simple esclave. Ce qui lui confère lors du banquet des noces un rôle si singulier qui le conduit à louer le Seigneur dans un chant mélodieux qui attire l'intérêt du roi qui lui demande de prier pour son unique fille. Dès lors, Thomas n'appartient plus à la communauté des esclaves ordinaires et il acquiert désormais, par ses prophéties, une influence grandissante auprès des plus riches et des puissants dont les femmes de la haute société, elles-mêmes propriétaires d'esclaves, qu'il évangélise et baptise parfois après les avoir affrontées comme des démons. Préférant le célibat à la tentation de la luxure représentée par l'esclave musicienne hébraïque comme lui, Thomas

15. Glancy, 2012 ; McGrath, 2008.

ne semble pas exercer une tutelle masculine sur la communauté des croyantes, mais il est plus intéressé par son messianisme auprès des femmes de haut rang que par sa communauté d'appartenance qui est celle des esclaves. Il est l'apôtre des riches femmes propriétaires d'esclaves. La seule solidarité de « classe » qu'il exprime est celle qu'il partage avec les autres esclaves de Dieu.

Pour conclure, il faut reconnaître à Marianne Bjelland Kartzow d'avoir précisé le concept de *double trouble*. Si, les esclaves réels ont à subir des souffrances multiples, physiques et morales, l'esclavage métaphorique dont ils peuvent aussi être les victimes accroît la souffrance psychologique mais ne crée pas de situation sociale nouvelle. Il n'en est pas de même avec des libres qui peuvent connaître un esclavage métaphorique qui les soumet à la puissance divine et à ceux qui en sont les détenteurs terrestres. Ce dernier aspect de l'esclavage métaphorique n'est pas réellement abordé par l'auteure qui préfère s'intéresser, puisqu'elle étudie des sources textuelles, à la question de la soumission intellectuelle d'individus qui acceptent ou sont conviés – c'est tout le sens des épîtres – à reconnaître la toute-puissance du message christique. Le cas paroxystique est représenté par Thomas qui récusant l'injonction de Jésus d'aller prêcher en Inde lorsqu'il est libre doit être vendu comme esclave pour accepter sa mission apostolique par sa soumission complète, réelle et métaphorique à la fois, à Dieu. La référence à l'esclavage change de cible. De métaphorique il devient le cœur d'un système d'explicitation et de cohésion de la communauté chrétienne qui n'accepte pas l'hétérodoxie, le doute et la liberté quant à l'autorité divine. L'esclavage va influencer jusqu'au vocabulaire organisationnel de l'Église en hiérarchisant les statuts selon les grilles fonctionnelles de l'économie servile, d'abord exprimées en grec avant d'être traduites en latin, ce que les langues vernaculaires vont perpétuer sans toujours mesurer l'implication épistémologique d'une telle transmission. Certes, les vies qui sont narrées par les récits bibliques et néo-testamentaires sont à considérer comme des méta-narrations, mais ils comportent néanmoins des contenus sur la réalité quotidienne de l'esclavage que les esclaves supportaient dans leur chair et leur esprit. Pour métaphoriques qu'ils puissent être parfois, ces récits sont un conservatoire des pratiques réelles et discursives dont l'historien a tout intérêt à mesurer l'importance en se consacrant à leur étude.

BIBLIOGRAPHIE

- Byron, J. (2003). *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity: A Traditio-Historical and Exegetical Examination*. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Glancy, J.A. (2002). *Slavery in Early Christianity*. Oxford : Oxford University Press.
- Glancy, J.A. (2012). Slavery in the Acts of Thomas. *JECH*, 2.2, pp. 3-21.
- Henne, Ph. (1990). La véritable christologie de la cinquième Similitude du Pasteur d' Hermas. *Rev.Sc.Ph.Th.*, 74, pp. 182-204.
- Hezser, C. (2005). *Jewish Slavery in Antiquity*. Oxford : Oxford University Press.
- Kartzow, M. (2018). Slave Children in the First-Century Jesus Movement. Dans Aasgaard, R. et Horn, C. (eds.) (2018). *Childhood in History: Perceptions of Children in the Ancient and Medieval Worlds* (pp. 111-126). London : Routledge.
- Kövecses, Z. (2005). *Metaphor in Culture: Universality and Variation*. Cambridge : Cambridge University Press.
- LaCocque, A. et Ricoeur, P. (2003). *Penser la Bible*. Paris : Du Seuil.
- McGrath, J.F. (2008). History and Fiction in the Acts of Thomas: The Status of the Question. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, 17.4, pp. 297-311.
- Munro, W. (1988). *Jesus. Born of a Slave. The Social and Economic Origins of Jesus' Message*. Lewiston : Mellen.
- Osiek, C. (1983). *Rich and Poor in the Shepherd of Hermas: An Exegetical-Social Investigation*. Washington : Catholic Biblical Assoc. of America.
- Robinson, W.E. (2016). Metaphore, Morality, and the Spirit in Romans 8: 1-17. Dans Horrell, D.G. (2019). *Early Christianity and Its Literature* (pp. 1-15). Atlanta : SBL Press.
- Tsang S. (2005). *From Slaves to Sons: A New Rhetoric Analysis on Paul's Slave Metaphors in his Letter to the Galatians*. New York : Peter Lang.
- Wet, C.L. de (2018). *The Unbound God: Slavery and the Formation of Early Christian Thought*. London et New York : Routledge.
- Yu, N. (2008). Metaphor from Body and Culture. Dans Gibbs, R.W. Jr. (ed.). *Cambridge Handbook of Metaphor and Thought* (pp. 247-261). Cambridge : Cambridge University Press.