

L'inclusion des exclus et le modèle de gouvernance

Partie II — Jésus : réformateur, prophète apocalyptique, ou les deux ?

Introduction : du Temple contesté à la table ouverte

Le chapitre précédent a montré que la critique du Temple et de la Loi par Jésus ne procédait pas d'un rejet du judaïsme, mais d'une réorientation interne : Jésus déplace le centre de gravité du sacré, de l'institution sacerdotale vers le cœur, de la pureté rituelle vers la miséricorde. Or cette réorientation ne reste pas spéculative. Elle prend corps dans des gestes concrets et observables : qui Jésus invite-t-il à sa table, qui appelle-t-il auprès de lui, comment exerce-t-il l'autorité, et comment enseigne-t-il à parler à Dieu. C'est ce passage du principe à la pratique, de la contestation culturelle à la reconfiguration sociale, que ce chapitre se propose d'examiner.

Car si l'on veut comprendre ce que Jésus a réellement institué, il faut quitter le registre des controverses doctrinales pour observer la forme de vie qu'il met en place autour de lui. Cette forme de vie articule un paradoxe que la recherche historique a progressivement mis au jour : une ouverture sociale d'une radicalité extrême se conjugue à une exigence éthique non moins extrême. Jésus mange avec les méprisés, accueille les femmes comme disciples et témoins, croise des païens, mais il ne dilue jamais l'appel à la conversion. **L'inclusion** qu'il pratique n'est pas un relativisme : c'est une restauration de la dignité qui ouvre un espace de transformation.

Ce chapitre examinera successivement quatre lieux où se lit cette pratique inclusive et le modèle de gouvernance qu'elle implique : la commensalité avec les pécheurs et les collecteurs d'impôts, la place des femmes dans le mouvement, la question de l'ouverture aux gentils, et enfin l'inversion de l'autorité résumée par la formule du « serviteur de tous ». Un dernier moment portera sur l'adresse

« Abba », par laquelle Jésus instaure un accès direct à Dieu. À chaque étape, l'enjeu pour Fontes sera le même : mesurer l'écart entre la forme de communauté voulue par Jésus et les formes institutionnelles que l'Église a ensuite développées.

I. Jésus, Israël et la grammaire de l'inclusion

Toute réflexion sur l'inclusion chez Jésus doit commencer par une mise en garde méthodologique. Le mot « inclusion » est un terme moderne, chargé de connotations politiques et juridiques propres à nos sociétés. L'appliquer sans précaution à un prédicateur juif de la Galilée du premier siècle risque de produire un anachronisme : faire de Jésus un militant de l'égalité abstraite, alors qu'il était d'abord, comme l'a établi la troisième quête du Jésus historique, un juif galiléen profondément inséré dans les débats de son temps. **John P. Meier**, dans le troisième volume de *A Marginal Jew*, insiste sur ce point : Jésus ne se comprend qu'à partir de ses relations avec les groupes juifs de son époque — disciples, pharisiens, sadducéens, esséniens, scribes, samaritains — et non projeté dans un environnement gréco-romain abstrait.

Cette judéité a une conséquence directe pour notre sujet. L'inclusion que Jésus pratique se déploie d'abord à *l'intérieur* du peuple d'Israël, dans ses fractures socio-religieuses internes, avant de s'ouvrir éventuellement aux nations. Elle ne se pense pas d'emblée comme une égalité universelle, mais comme une **reconfiguration des frontières d'Israël à la lumière du règne de Dieu**.

L'eschatologie juive du temps de Jésus, nourrie de Daniel et d'Isaïe, attendait une restauration d'Israël après le jugement, parfois accompagnée de la soumission ou de la conversion des nations. Il faut donc distinguer soigneusement l'inclusion intra-israélite — celle des publicains, des « pécheurs », des femmes, des malades, des pauvres — et l'inclusion des gentils, qui obéit à une temporalité théologique distincte.

C'est ce contexte qui rend possible une lecture rigoureuse. La Galilée de Jésus se caractérisait par une économie de subsistance marquée par l'endettement paysan, et par une domination romaine exercée à travers une combinaison de pouvoirs : administration en Judée, tétrarques clients en Galilée, élite sacerdotale à Jérusalem. Dans ce monde, les frontières sociales et religieuses se

matérialisaient dans des pratiques quotidiennes : observance sabbatique, règlements alimentaires, et surtout commensalité, c'est-à-dire la manière de manger ensemble, qui codifiait l'honneur, le statut et la piété. Manger avec quelqu'un n'était pas un acte anodin : c'était dessiner une carte de la société et de ses hiérarchies.

Trois grandes lectures structurent le débat contemporain sur ces questions, et il est utile de les poser dès maintenant car nous les retrouverons à chaque étape. Meier reconstruit Jésus comme prophète eschatologique au sein d'Israël, façonnant un mouvement identifiable, avec ses structures et ses frontières. **Elisabeth Schüssler Fiorenza**, dans *In Memory of Her*, propose une relecture des origines chrétiennes comme « **discipulat d'égaux** » — *discipleship of equals* — où femmes et hommes participent sur un pied d'égalité, mémoire que des rédactions ultérieures androcentriques auraient progressivement occultée. **John Dominic Crossan**, enfin, présente Jésus comme un paysan juif révolutionnaire, dont les deux marques incontestables seraient les guérisons et la pratique d'une **commensalité ouverte** — *open commensality* — ritualisant un royaume de Dieu non hiérarchique. Ces trois modèles ne s'excluent pas : ils éclairent des facettes différentes d'un même phénomène, et leur confrontation fournit la grille de lecture de ce chapitre.

II. La table ouverte : manger avec les pécheurs et les publicains

Les évangiles insistent avec constance sur un fait qui scandalisait les contemporains de Jésus : il fréquentait les collecteurs d'impôts et les « pécheurs », au point que ses adversaires le qualifiaient de « mangeur et buveur, ami des publicains et des pécheurs » (Mt 11,19 ; Lc 7,34). Pour mesurer la portée de ce reproche, il faut comprendre le statut social de ces groupes. Le système fiscal romain laissait aux collecteurs locaux un pouvoir étendu de perception et de surtaxation ; perçus comme des collaborateurs corrompus au service de l'occupant, ils s'enrichissaient sur le dos des paysans endettés. Quant au terme « pécheurs » — *hamartôloi* —, il ne désigne pas seulement la faillibilité morale universelle, mais une catégorie socio-religieuse précise. Comme le note **John Nolland**, il s'agit de personnes publiquement connues comme « malséantes », vivant « au-delà de la limite de la société respectable » : prostituées, gens de mœurs dissolues, marginaux. La catégorie est mixte, à la fois morale et sociale, où le jugement religieux se confond avec la stigmatisation économique.

Dans un monde où, comme le rappelle **Ian Paul**, on ne mangeait qu'avec ceux que l'on approuvait ou qui appartenaient à son groupe d'appartenance, partager la table revenait à reconnaître un lien de solidarité. Voir un maître religieux monter à table avec des publicains et des pécheurs revenait donc à brouiller sciemment les frontières de la respectabilité. C'est là que se situe le scandale — mais de quelle nature exactement ? La recherche débat de ce point. Touche-t-il principalement les tabous de pureté rituelle, ou plutôt les frontières de moralité et de respectabilité sociale ? La distinction importe, car « impureté » ne signifiait pas automatiquement « péché » : l'accouchement, certains états pathologiques rendaient rituellement impur sans aucune connotation morale, tandis que des pratiques moralement condamnables n'entraînaient pas nécessairement d'impureté cultuelle au sens lévitique.

Manger avec des publicains ne violait donc pas forcément les règles de pureté ; c'était surtout transgresser des tabous sociaux liés à l'honneur et à la crainte de contamination symbolique. En revanche, toucher un lépreux ou se laisser toucher par une femme hémorroïsse engageait explicitement les registres de pureté de Lévitique 13–15. C'est ici qu'apparaît la cohérence du geste de Jésus, telle que l'analyse **Karl-Wilhelm Niebuhr** à propos de Marc 7 : Jésus ne supprime pas les catégories de pur et d'impur, mais en déplace le centre de gravité de l'extérieur vers l'intérieur, faisant de ce qui sort du cœur le lieu décisif de la contamination. Plus encore, en touchant les impurs, il semble inverser le flux : ce n'est plus l'impureté qui contamine, mais la sainteté et la guérison qui se diffusent de lui vers l'autre — ce que Luc exprime littéralement en évoquant « une puissance qui sortait de lui ».

L'inclusion commensale des pécheurs n'est donc pas une opération « sociale » au sens moderne, mais une mise en scène théologique de la manière dont Dieu sanctifie un peuple en reconfigurant ses frontières à partir des marges. Crossan pousse cette interprétation jusqu'à faire de l'open commensality la métaphore centrale du royaume : le repas partagé sans discrimination de statut, de pureté ou de genre devient la miniature d'une société non hiérarchique, où l'honneur n'est plus le privilège des puissants. La table, qui était d'ordinaire la carte de la discrimination sociale, devient chez Jésus le lieu où toute différenciation de statut s'efface, au scandale des gardiens de l'ordre. Cette lecture a été critiquée pour sa tendance à projeter des catégories modernes d'égalitarisme :

Meier objecte que Jésus organise tout de même son groupe autour d'un noyau des Douze, symbolisant les douze tribus, ce qui suppose une certaine structuration. Mais même les lectures modérées reconnaissent le caractère profondément subversif de cette commensalité.

Il faut souligner enfin un point décisif pour Fontes : cette table ouverte n'abolit jamais l'appel à la conversion. La métaphore médicale le dit clairement — « ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades » (Mc 2,17). Manger avec Zachée ne signifie pas approuver son injustice fiscale ; le récit (Lc 19) se conclut sur une restitution quadruple et une redistribution aux pauvres. L'inclusion de Jésus n'est pas un quitisme moral : c'est un espace de guérison où la dignité restaurée rend la conversion possible. C'est très précisément ce que l'on pourrait appeler une **gouvernance pastorale** : non celle d'un chef distant qui juge de l'extérieur, mais celle d'un hôte qui s'assoit à la table des blessés et assume leur vulnérabilité.

III. Les femmes : disciples, témoins, et mémoire effacée

Les quatre évangiles attestent une présence significative de femmes parmi les disciples de Jésus, même si les récits, centrés sur les Douze, tendent à la reléguer à l'arrière-plan. Luc 8,1–3 mentionne explicitement des femmes qui accompagnent Jésus dans son itinérance galiléenne — Marie dite la Magdaléenne, Jeanne femme de l'intendant d'Hérode, Suzanne, et « beaucoup d'autres » — et qui le soutiennent de leurs ressources, indiquant un rôle de mécénat et de service. Plus frappant encore, ces femmes suivent Jésus jusqu'à la croix quand beaucoup de disciples masculins fuient, et elles sont les premières à découvrir le tombeau vide, devenant ainsi les premiers témoins de la résurrection. **Marie de Magdala**, en particulier, est présentée par les quatre évangiles comme témoin de la crucifixion, de la sépulture et de la résurrection ; chez Jean, le Ressuscité lui confie le message pascal à transmettre aux disciples. La tradition l'a justement surnommée *apostola apostolorum*, « apôtre des apôtres ».

Or cette figure a été progressivement recouverte. En 591, le pape **Grégoire le Grand** fusionne dans un sermon la Magdaléenne avec la pécheresse anonyme de Luc 7 et avec Marie de Béthanie, donnant naissance à l'image populaire — sans fondement textuel — d'une prostituée repentie. Cet

épisode est emblématique d'un processus plus large que Schüssler Fiorenza a mis au jour : l'effacement progressif des femmes des récits fondateurs. Elle en donne pour exemple la femme qui oint Jésus à Béthanie : alors que Jésus déclare que ce qu'elle a fait sera raconté « en mémoire d'elle », elle reste anonyme dans Marc et Matthieu. Cette tension entre la promesse de mémoire et l'anonymat effectif illustre précisément le phénomène que l'exégèse féministe entend renverser.

Les données historiques confirment que les femmes jouaient un rôle majeur dans la vie des premières communautés : hébergement des « maisons-églises », financement des missions, fonctions de direction. Les lettres pauliniennes en témoignent avec des figures comme Phœbé, diaconesse de Cenchrées, Junia « remarquable parmi les apôtres », ou Priscille, enseignante aux côtés d'Aquila. **Catherine Kroeger** a compilé de nombreuses données patristiques attestant cette participation, jusqu'à Fabiola, fondatrice du premier hôpital chrétien d'Europe, et l'ordre actif des veuves et diaconesses des premiers siècles. C'est sur cette base que Schüssler Fiorenza construit son modèle du discipulat d'égales : elle observe que les critères néotestamentaires d'apostolicité — avoir accompagné Jésus, être témoin de la résurrection, avoir été envoyé en mission — sont précisément remplis par ces femmes.

Les écrits extra-canoniques offrent un contrepoint fascinant. L'**Évangile de Marie**, daté du deuxième siècle et conservé en copte dans le Codex de Berlin, présente Marie de Magdala comme la destinataire d'une révélation du Ressuscité qu'elle transmet aux disciples, provoquant la jalousie de Pierre ; Lévi prend sa défense en reconnaissant que le Sauveur l'a aimée plus que les autres. Comme le souligne **Bart Ehrman**, ce texte gnostique fonde l'autorité apostolique sur la compréhension de la révélation plutôt que sur une succession institutionnelle. L'**Évangile de Philippe**, de Nag Hammadi, la nomme « compagne » de Jésus, dans des formules dont **Karen King** a montré qu'elles confèrent à Marie une centralité doctrinale. Il ne faut évidemment pas lire ces textes tardifs comme de simples prolongements des évangiles canoniques : ils témoignent de mémoires concurrentes, où la question de l'autorité — masculine, institutionnelle, contre féminine, charismatique — se joue sur le terrain de la figure de Marie. Mais leur existence même atteste qu'une potentialité de la mémoire primitive contredisait l'effacement ultérieur.

Cette reconstruction n'est pas sans contestation. Meier se montre prudent devant toute romantisation d'un Jésus proto-féministe : il reconnaît la nouveauté des femmes disciples itinérantes, mais rappelle que les Douze, symboles des tribus d'Israël, sont tous des hommes, et que Jésus agit dans un cadre patriarcal qu'il ne renverse pas systématiquement. Ehrman note de même que le titre d'« apôtre » appliqué à Junia ou à Marie n'implique pas nécessairement des fonctions identiques à celles des Douze. Mais — et c'est l'essentiel pour notre propos — même les auteurs les plus prudents admettent désormais que l'importance des femmes dans la mission et la structuration des communautés fut beaucoup plus grande que ce que reflète l'image populaire. Le modèle de gouvernance issu de la pratique de Jésus n'est pas uniformément patriarcal : il envisage un espace où l'autorité dépend de la fidélité au Christ, du service et du charisme, plus que du genre.

IV. Les gentils : particularisme et horizon eschatologique

La question de l'inclusion des gentils est l'un des dossiers les plus discutés de la recherche, et elle se présente d'emblée comme une tension interne aux textes. Deux passages de Matthieu circonscrivent fermement la mission de Jésus à Israël : l'envoi des Douze en Mt 10,5–6, où il leur interdit d'aller « sur la route des païens » ou « dans une ville de Samaritains », et la réponse à la Cananéenne en Mt 15,24 : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. » Or le même évangile s'achève sur le mandat universel d'« aller et de faire des disciples de toutes les nations » (Mt 28,19–20). Comment articuler ce particularisme initial et cette universalité finale ?

Une lecture classique y voit un ordre de priorités : Jésus accomplit d'abord les promesses faites à Israël, en se concentrant sur sa restauration, avant d'ouvrir, après la résurrection, la mission aux nations. Le refus initial opposé à la Cananéenne serait alors un test de sa foi, ou un moyen pédagogique de manifester la priorité d'Israël tout en anticipant l'inclusion des païens, puisque Jésus finit par exaucer sa requête et louer sa foi. **Andrew Perriman** propose une lecture plus radicalement historique : pour lui, le Jésus des synoptiques n'envisage pas, avant sa mort, l'inclusion des gentils dans la communauté de l'alliance au sens où Paul la concevra. Il vise la restauration d'Israël après le jugement, et annonce que des gentils justes participeront à la

célébration eschatologique, sans pour autant entrer dans les communautés de témoignage avant la parousie. Les exemples de païens cités — le centurion, les Ninivites, la reine du Sud — serviraient alors d'abord à condamner l'incrédulité d'Israël.

Quoi qu'il en soit du projet d'ensemble, les évangiles présentent plusieurs rencontres concrètes de Jésus avec des gentils, qui ouvrent la question de l'inclusion individuelle. Le centurion de Capharnaüm est loué pour une foi supérieure à celle trouvée en Israël, et Jésus annonce à cette occasion que « beaucoup viendront d'Orient et d'Occident et prendront place au festin avec Abraham, Isaac et Jacob », tandis que « les fils du royaume » seront jetés dehors — scène qui suggère une participation des gentils croyants au banquet eschatologique. La rencontre avec la Syro-phénicienne montre Jésus franchissant une frontière à la fois ethnique et de genre ; certains y lisent même une scène où Jésus apprend lui-même à dépasser les limites d'Israël. Les Samaritains occupent une place ambivalente : déconseillés aux Douze dans Matthieu 10, ils sont au contraire au cœur de la rencontre au puits de Jacob en Jean 4 et de la parabole du bon Samaritain, qui inverse les attentes ethniques.

Le consensus de nombreux exégètes est que Matthieu situe rédactionnellement l'origine de la mission aux gentils dans l'ordre du Ressuscité en Mt 28 : la restriction de Mt 10, liée à la mission terrestre, est levée par le Christ glorifié, faisant de l'universalisation un **événement pascal**. Cette lecture rejoint la conviction théologique selon laquelle le salut doit jaillir d'Israël pour les nations, après l'accomplissement de la Pâque. Pour notre propos, ce qui importe est que le principe structurant — « serviteur de tous » et commensalité ouverte — apparaît transférable à une communauté multi-ethnique. C'est précisément ce que Paul systématisera en proclamant qu'« il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni esclave ni libre, ni homme ni femme » (Ga 3,28), prolongeant et formalisant une intuition déjà présente dans la pratique de Jésus.

V. « Serviteur de tous » : l'inversion de l'autorité

Le texte décisif pour comprendre le modèle de gouvernance de Jésus est Marc 10,42–45, avec ses parallèles en Matthieu 20 et Luc 22. Après une dispute entre Jacques et Jean sur les places d'honneur dans le royaume, Jésus rassemble ses disciples : « Vous savez que ceux qu'on regarde comme chefs des nations dominant sur elles, et que leurs grands les tyrannisent ; il n'en doit pas être ainsi parmi vous. Au contraire, quiconque veut devenir grand parmi vous sera votre serviteur, et quiconque veut être premier sera l'esclave de tous, car le Fils de l'homme est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup. » Comme le montre **Craig Keener**, Jésus oppose ici deux paradigmes de leadership : celui des gouvernants païens, caractérisé par l'auto-promotion et la recherche de prestige ; et celui du règne de Dieu, où l'autorité sert à guérir, libérer et pardonner. La notion de **rançon** — *lytron* — évoque le prix payé pour libérer un esclave : Jésus se présente comme celui qui rachète par le don de sa vie.

Cette posture est d'une portée politique considérable, qu'une lecture purement spirituelle risque de masquer. Dans l'idéologie impériale romaine, César était célébré comme serviteur de l'État, garant de la paix et de la justice, et devait être salué comme « Seigneur » et « sauveur ». Confesser Jésus comme « Seigneur » dans ce contexte revient à contester la prétention impériale et à redéfinir la seigneurie comme service et crucifixion plutôt que comme domination. Le passage parallèle de Luc 22 est explicite : « les rois des nations les dominant, et ceux qui exercent l'autorité se font appeler bienfaiteurs ; il n'en doit pas être ainsi parmi vous » — et Jésus se place lui-même au milieu des disciples « comme celui qui sert ». Cette tradition a nourri toute la théologie ultérieure du **leadership serviteur**, où le responsable met les besoins des autres au centre et renonce à l'auto-glorification.

Crossan radicalise cette dimension en faisant de Jésus un révolutionnaire social, dont le programme d'égalitarisme économique, politique et religieux sape les fondements de la famille patriarcale méditerranéenne, où le *paterfamilias* concentrait pouvoir et honneur. Les paroles relativisant les liens biologiques — « qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi » — et la nouvelle parenté fondée sur l'écoute de la parole de Dieu (Mc 3,31–35) attaqueraient l'ordre

familial à sa racine. Pour Crossan, « serviteur de tous » ne désigne pas seulement une humilité personnelle, mais un renversement des rapports de pouvoir structurés par le genre, l'économie et la religion. Cette lecture, séduisante, a été critiquée pour son anachronisme et pour sa tendance à minimiser l'eschatologie apocalyptique de Jésus au profit d'un programme social présent.

Meier offre le contrepoint nécessaire. Jésus n'est pas un anarchiste anti-structure : il façonne un mouvement aux frontières claires, avec une entrée par l'appel et la réponse de la foi, un cercle de disciples, un noyau de Douze. Il exerce une **autorité charismatique** bien réelle, quoique non institutionnalisée au sens postérieur, et se place au centre de la relation à Dieu, exigeant une loyauté qui relativise famille, richesse et obligations religieuses. Dans cette optique, le « serviteur de tous » n'abolit pas la distinction entre le maître et les disciples ; il en reconfigure le style. Jésus demeure rabbi, prophète, figure centrale de l'alliance restaurée, mais son autorité se manifeste dans le service, le don de soi et le renoncement aux privilèges.

C'est là que se dessine le modèle propre à Jésus, et c'est ici qu'il faut le formuler avec précision pour Fontes : l'autorité existe, elle est même concentrée en une figure centrale, mais elle se définit tout entière par sa capacité à servir, à se sacrifier, à accueillir les marginaux et à renoncer aux titres de grandeur au profit de la diaconie. Ni pure horizontalité égalitaire, ni hiérarchie de domination : une autorité dont la grandeur se mesure à l'abaissement. L'histoire de l'Église montre à quel point ce modèle a été difficile à maintenir face aux tentations constantes de la sacralisation du pouvoir.

VI. « Abba » : l'accès direct et la fin des médiations

Un dernier trait achève de dessiner le modèle de communauté voulu par Jésus, et il touche au cœur même du rapport à Dieu. Le terme araméen « **Abba** » apparaît trois fois dans le Nouveau Testament : à Gethsémani, où Jésus prie « Abba, Père, tout t'est possible » (Mc 14,36), et dans deux textes pauliniens (Rm 8,15 ; Ga 4,6) où l'Esprit du Fils pousse les croyants à crier « Abba, Père ». Le mot dérive du langage familial et affectif, sans pour autant signifier « papa » comme on l'a parfois dit de manière réductrice : une traduction plus juste serait « père cher ». Ce qui est

exceptionnel dans le contexte juif du premier siècle n'est pas l'existence du mot, mais son emploi pour s'adresser à Dieu. On trouvait certes des métaphores paternelles pour Dieu dans l'Ancien Testament, mais cette forme d'adresse personnelle et intime dans la prière était sans précédent.

Jésus introduit ainsi une intimité nouvelle dans la relation à Dieu, et il l'ouvre à ses disciples en leur enseignant à prier « Notre Père ». Paul interprète cette innovation comme le fruit de l'adoption en Christ : les baptisés n'ont pas reçu un esprit de servitude, mais « l'Esprit d'adoption » par lequel ils crient « Abba, Père », et cet Esprit rend témoignage à leur esprit qu'ils sont enfants de Dieu. Il ne s'agit pas d'un simple statut légal mais d'une expérience vécue de filiation. Cette intimité a une conséquence ecclésiologique décisive, que résume la formule d'Éphésiens 2,18 : « par lui nous avons accès auprès du Père, dans un même Esprit. » Cet accès est décrit comme constant, disponible en tout temps, indépendamment des rituels ou des lieux sacrés.

L'« Abba » devient ainsi le mot-signe d'une **désintermédiation sacerdotale**. Le croyant n'a plus besoin d'un temple matériel, d'un sacerdoce lévitique ni d'un système sacrificiel pour rencontrer Dieu : il s'avance comme un enfant dans la présence du Père. On mesure combien ce trait prolonge la critique du Temple examinée au chapitre précédent : ce que la contestation cultuelle posait en principe, la prière filiale le réalise dans l'expérience. Il faut toutefois se garder d'une lecture qui supprimerait toute médiation : dans la théologie néotestamentaire, Jésus demeure l'unique médiateur, et l'Esprit l'agent de l'adoption. La rupture n'est pas l'abolition de toute médiation, mais la suppression de la médiation sacerdotale humaine, du temple géographique et des sacrifices répétés — rupture rendue d'autant plus tangible après la destruction du Temple en 70.

L'enjeu pour la gouvernance communautaire est considérable. L'« Abba » fonde une égalité radicale des croyants comme fils et filles du même Père, possédant le même Esprit d'adoption, indépendamment du statut social, du genre ou de l'origine ethnique. Cette égalité spirituelle est le socle de l'égalitarisme éthique que prône Jésus — « vous êtes tous frères » — et que Paul systématise — « vous êtes tous un en Christ ». Si tous accèdent directement au Père, alors aucune caste d'intermédiaires ne peut prétendre détenir un monopole sur l'accès à Dieu. C'est précisément

cette égalité de filiation qui rend cohérent l'ensemble du modèle : la table ouverte, l'accueil des femmes, le service comme forme d'autorité, tout cela trouve son fondement dans la fraternité de ceux qui partagent un même Père.

Conclusion : ce que la table ouverte change pour lire l'Église

Au terme de ce parcours, un modèle cohérent se dégage, qu'il convient de nommer pour en mesurer la force normative. La pratique inclusive de Jésus articule un triple mouvement : l'ouverture des frontières d'appartenance par la commensalité et l'accueil des femmes ; le refus des hiérarchies de prestige au profit d'une autorité servante ; et l'instauration d'un accès direct à Dieu qui fonde l'égalité de tous comme enfants du Père. Ce qui frappe est la dialectique constante qui le traverse : ouverture maximale des frontières et exigence maximale de conversion, rejet des hiérarchies de domination et affirmation d'une autorité charismatique réelle, accès direct au Père et maintien d'une médiation christologique. Jésus n'est ni le militant égalitaire que Crossan force parfois le trait à dépeindre, ni le simple fondateur d'institution que des lectures conservatrices voudraient. Il instaure une forme de vie où la grandeur se renverse en service et où l'appartenance se mesure à la dignité reçue, non au mérite acquis.

Pour la thèse centrale d'Fontes, ce chapitre fournit un repère décisif. Si l'on cherche à identifier, dans les sources historiques, ce qui dans l'Église catholique est demeuré fidèle au message de Jésus et ce qui s'en est éloigné, le modèle de gouvernance dégagé ici constitue une pierre de touche. La sacralisation du pouvoir, l'exclusion des femmes des ministères qu'elles exerçaient pourtant aux origines, la reconstitution d'une caste sacerdotale médiatrice là où Jésus avait ouvert l'accès direct au Père : autant de points où l'écart entre la pratique attestée de Jésus et certaines évolutions institutionnelles devient mesurable, non par jugement idéologique, mais par confrontation aux sources elles-mêmes. Le « discipulat d'égaux » de Schüssler Fiorenza, à condition de ne pas en faire une photographie naïve du premier siècle, vaut comme idéal régulateur — une orientation profonde de la pratique de Jésus à laquelle toute réforme légitime peut se référer.

Reste une dimension que ce chapitre a touchée sans la déployer : la portée politique de ces gestes. En contestant les hiérarchies d'honneur, en redéfinissant la seigneurie contre l'idéologie impériale, en ouvrant la table aux collaborateurs honnis et aux marginaux, Jésus n'accomplissait pas seulement un programme religieux — il posait un acte dont les autorités, romaines comme sacerdotales, ne pouvaient ignorer la charge subversive. Le chapitre suivant examinera précisément comment cette pratique inclusive et cette inversion du pouvoir ont conduit Jésus à la croix : la mort de Jésus comme conséquence politique de la communauté qu'il instaurait.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Meier, A Marginal Jew, vol. III: Companions and Competitors (2001) ; Schüssler Fiorenza, In Memory of Her (1983) et Bread Not Stone (1984) ; Crossan, The Historical Jesus (1991) et Jesus: A Revolutionary Biography (1994) ; Ehrman, Peter, Paul and Mary Magdalene (2006) ; King, The Gospel of Mary of Magdala (2003) ; Sanders, Jesus and Judaism (1985) ; Levine, The Misunderstood Jew (2006) ; Keener, « Two Kinds of Leaders, Mark 10:42-45 » ; Perriman, « Did Jesus Believe Gentiles Would Be Included? » ; Niebuhr sur la pureté rituelle ; Nolland sur les « pécheurs ».