NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

89 N° 5 1967

Marie et l'anthropologie chrétienne de la femme

René LAURENTIN (Mgr)

p. 485 - 515

https://www.nrt.be/it/articoli/marie-et-l-anthropologie-chretienne-de-la-femme-1463

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Marie et l'anthropologie chrétienne de la femme [1]

« Marie et la femme ». Cette question pouvait sembler limpide, il y a quelques décennies. La Vierge Marie était alors proposée comme un miroir où les femmes chrétiennes étaient invitées à reconnaître leur image idéale. La plupart des femmes d'aujourd'hui ne s'y retrouvent plus. Le miroir est devenu opaque, ou bien il a pris l'aspect d'un plan d'eau agité où l'on ne trouve plus qu'images brouillées, difformes ou brisées.

Le présent article a pour objet de prendre la mesure de cette situation et de fournir quelques éléments bibliques susceptibles d'orienter les solutions.

I. Les difficultés

La tâche la plus urgente est de prendre conscience des difficultés. En ce domaine, en effet, comme en bien d'autres, le catholicisme dépérit par désaffection lente de ceux qui ne se sentent plus concernés par des thèmes désuets et factices. Ces malaises sont souvent d'autant plus dangereux qu'ils sont inexprimés et provoquent à l'égard de l'Eglise ce détachement tranquille qui est un des périls de l'heure : ce qu'on a appelé le phénomène du « troisième homme » : un phénomène en pleine expansion en ce qui concerne... la femme.

---

1. *Bibliographie.* J'ai réuni sur la question de la femme une bibliographie qui compte des milliers de fiches. Il faut se résoudre à une option rigoureusement restreinte : quelques articles sur l'aspect théologique du problème (par ordre chronologique) :

RONDET, H., *Eléments pour une théologie de la femme,* dans *N.R.Th.*, 79 (1957) 915 à 940. — EVDOKIMOV, P., *La femme et le salut du monde. Etudes d'anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme,* Paris, Casterman, 1958. — *Le problème féminin,* Collect. *Documents pontificaux...* par les moines de Solesmes, Paris, Desclée, 2e éd., 1955. — PHILIPS, G., *La femme dans l'Eglise,* dans *Ephemerides Theologiae Lovanienses,* 37 (1961) 597-603.

A l'heure des dernières révisions, j'ai pris connaissance de deux travaux qui font étape : le double numéro spécial de *Spiritus,* sept.-déc. (1967), n° 28-29, et le livre de Thierry MAERTENS, *La promotion de la femme dans la Bible. Ses applications au mariage et au ministère,* Paris, Casterman, 1966. Ce livre apporte des perspectives nouvelles, notamment pour opérer un tri entre normes de foi et données sociologiques. Le n° 29 de *Spiritus,* p. 432-440, contient une excellente bibliographie.

Le fait-clé dont il faut partir tient en ceci. Que la Vierge Marie soit « modèle de la femme », cela paraissait encore simple il y a une cinquantaine d'années, dans le catholicisme du moins. *L'imitation de la Sainte Vierge* était un des livres les plus fréquemment offerts aux jeunes filles lors de leur communion solennelle. Et c'était là un thème classique de la prédication chrétienne.

Aujourd'hui, non seulement ce thème ne « rend » plus, mais les prédicateurs n'osent même plus l'employer. Pourquoi ? Cela peut tenir, pour une part, à la conscience que nous avons prise de la relativité de l'image que notre civilisation s'est formée de la Vierge à partir de données bibliques et archéologiques assez minces, et surtout des idéaux en partie factices que la civilisation du moyen âge et de la Renaissance ont projetés sur elle. Mais nous laisserons de côté cet aspect complexe du problème et nous nous limiterons à quatre raisons significatives.

1. *Evolution et relativité de la situation féminine*

L'explication fondamentale tient en ceci. La situation de la femme n'avait guère changé entre les premiers siècles judéo-chrétiens et le début du nôtre. La femme n'avait pas l'égalité des droits civiques et économiques. (La possibilité pour une femme mariée de vendre ses biens propres sans l'autorisation de son mari vient seulement d'être reconnue en France en 1966). La femme n'avait pas le droit de vote, pas de part à la vie politique de son pays. Elle avait peu ou pas d'accès à la culture intellectuelle. Elle était réduite à ce que les allemands appelaient les « 3 K » : *Kinder, Küche, Kirche* : les enfants, la cuisine, l'Eglise. (Le troisième « K » répondant, toutefois, à un phénomène plus récent). Moralistes et prédicateurs la définissaient comme « épouse et mère », avec un appui marqué sur le second terme. C'était là un terme privilégié des instructions pour jeunes filles chrétiennes, mais par un flagrant contraste, jamais on n'aurait songé à prêcher aux jeunes gens qu'ils doivent être « époux et pères ». Encore moins les aurait-on définis par là. Marie était le modèle de la femme au foyer, du travail domestique, d'une vie enclose à la maison.

Bref, elle était le type sociologique d'une femme vivant à l'ombre de l'homme, en situation sous-développée, dans une civilisation elle-même sous-développée : le modèle de la femme qui file et qui tisse, qui tire l'eau du puits et entretient la flamme, comme tant de femmes le faisaient encore au début du XX^{e} siècle, en un temps où les campagnes abritaient la majeure partie de la population.

Ces cadres sont devenus étrangers à la femme d'aujourd'hui. Bien plus, ils lui offrent une image repoussante : celle d'une aliénation dont elle se sent à peine libérée. Non seulement ses horizons se sont

ouverts sur le monde, sur la culture, sur des responsabilités professionnelles, sociales, économiques et politiques analogues à celles de l'homme, mais elle a le sentiment d'inventer ce rôle nouveau qu'elle joue dans les pays évolués. Rares sont les filles qui souhaitent ressembler à leur mère [2]. Non moins rares celles qui reconnaîtraient la Vierge Marie comme un modèle vivant.

Ainsi, un des thèmes les plus courants des discours pontificaux, celui qui semblait la valeur sûre par excellence : « la femme au foyer » se trouve dépassé par cette évolution. Au début de son pontificat, Jean XXIII exposa encore, devant une association de femmes italiennes au travail, ce thème de la triste condition où les mettait l'obligation de gagner leur vie. Ce qui surprit, car pour ces femmes le travail représentait autre chose : un élément irremplaçable de leur insertion dans le monde et de leur culture. Peu après, Jean XXIII reconnut cet aspect de la promotion féminine. Dans *Pacem in terris,* il saluait là un « signe des temps » [3].

Deux motifs ont donné, en effet, au travail professionnel de la femme, un sens nouveau.

Le premier est particulièrement clair dans la situation française. Le nombre des femmes au travail n'y a pas augmenté sensiblement depuis 1900. Mais ce n'est plus le même travail. En 1900, on exploitait les femmes pauvres pour les travaux inférieurs et mal payés. Aujourd'hui ce type de travail a diminué dans des proportions considérables, mais un plus grand nombre de femmes exercent maintenant des professions dignes de ce nom : avocat, médecin, chef d'industrie, professeur d'université, etc. Et, tout comme leurs collègues masculins, elles y voient une responsabilité, un facteur irremplaçable de culture et de développement humain. Elles pensent ouvertement ou secrètement que les femmes réduites aux « 3 K » ne sont pas des femmes complètes. La profession féminine n'est plus un pis-aller, une dégradation. Elle apparaît de plus en plus comme un deuxième pôle sans lequel la vie *réduite au* foyer serait aliénation et asphyxie.

Le second motif est le suivant : la vie humaine et la durée de son efficacité se prolongent. L'âge du mariage tend à s'abaisser. La ré-

---

2. Voir l'enquête de Menie GRÉGOIRE, *Le Métier de femme,* Paris, Plon, 1965, p. 11-32.

3. On sait que le Concile a repris ces thèmes dans la *Constitution sur l'Eglise et le monde,* n° 60, § 3 (éd. du Centurion, 3, p. 164) et dans le *Décret sur l'Apostolat des laïcs* (n° 9, § 1 ; *ib.*, p. 281). Les textes restent courts et vagues. La question était trop neuve, pas assez mûre, pour que le Concile puisse préciser.

Fait frappant : Dans le recueil des *Enseignements Pontificaux* sur *Le problème féminin,* édité à Solesmes en 1955, et qui compte 244 p., les textes de Pie XII occupent 224 pages, et tous les papes antérieurs, 20 pages seulement (dont 6 pages blanches). Une des raisons semble être que l'enseignement sur ce sujet vieillit vite et supporte mal la réédition. L'enseignement de Pie XII, si soucieux d'adaptation à son temps qu'il ait été, a déjà subi, en maintes pages, cette loi du vieillissement...

gulation des naissances se réalise effectivement (quelles qu'en soient les causes). La conséquence pratique est la suivante : beaucoup de femmes qui renoncent à exercer une profession durant le temps où elles élèvent leurs enfants (entre l'âge de 20 et 40 ans) ont une seconde vie à vivre après cet âge. Elles retrouvent le monde extérieur avec ses responsabilités ; et cette seconde vie, que la plupart d'entre elles ont préparée avant le mariage, est très importante pour elles.

Ces nouveaux aspects, ces nouvelles formes de la situation féminine, la Vierge ne les a pas expérimentés. Ils étaient étrangers à la société juive de son temps.

Les changements qui ont commencé il y a environ un siècle se poursuivent, comme bien d'autres, à une cadence accélérée qui pose une question : jusqu'où ira cette évolution ?

Dans quelle mesure les servitudes de la condition féminine (rythmes physiologiques, gestations, etc.) doivent-elles être acceptées comme moyen d'accomplissement ou refusées, dépassées, par la liberté humaine qui prouve en tant de domaines son pouvoir de vaincre les servitudes de la nature : l'obscurité de la nuit par la lumière électrique, les épidémies par la vaccination, la pesanteur par l'aviation, les limites de l'atmosphère par la navigation intersidérale, etc. ?

Certains esprits ont été parfois très loin dans cette voie, jusqu'à penser à la possibilité d'une gestation artificielle des enfants. Ces solutions extrêmes seraient assurément utopiques et dangereuses, destructrices de valeurs humaines fondamentales. La leçon des faits l'a déjà rappelé sévèrement, à l'occasion d'expériences bien moins radicales. Les maternités ultra-modernes, aseptiques cent pour cent, où les bébés étaient élevés sans contacts humains, ont connu des taux de mortalité considérables. Ces épidémies d'un nouveau genre ont été jugulées quand on a rétabli un contact réel, physique et affectif, des bébés avec la femme chargée de les soigner : sans gants ni masque...

Assurément, bien des servitudes ont été et peuvent être vaincues utilement. Qu'on songe à la régulation des naissances, préconisée par Pie XII et par le Concile [4], à l'accouchement sans douleur, et à tous les progrès qui contribuent à promouvoir une maternité responsable.

Cette évolution et ces questions obligent à prendre du recul à l'égard du thème classique : « Marie, modèle de la femme ». La formule

4. *Constitution pastorale sur l'Eglise et le Monde*, n° 50, § 2 ; éd. du Centurion, 3, p. 142. Pie XII avait admis le principe de cette régulation des naissances dans le discours aux sages-femmes, 29 octobre 1951, *AAS* 43 (1951), p. 853-854 ; et dans la mise au point faite le 26 nov. à l'audience des Associations Familiales, *ib.*, p. 855-860. Il ne voyait alors que deux moyens licites de régulation : continence et méthode Ogino, mais il exprimait le souhait et l'espoir que la science en fournisse d'autres.

même fait question. Car « modèle » est un maître mot qui a provoqué dans les sciences humaines quantité de débats, dans le cadre desquels la formule classique que nous venons d'énoncer ferait tout simplement figure d'un non-sens. De toute manière on ne peut plus proposer la Vierge Marie comme un modèle « statique », un modèle qu'il s'agirait de « reproduire ». Le peu d'éléments que nous possédons à ce sujet, comme l'évolution de la situation féminine, invitent à renoncer à cette fausse piste.

Ce que l'Evangile nous offre, en vérité, ce n'est pas un modèle tout fait, encore moins un modèle détaillé, c'est un témoignage réduit à quelques traits fondamentaux et donné dans une situation qui commande toute l'histoire du salut : avant tout, l'acte par lequel Marie introduisit le Fils de Dieu dans la race des hommes et dans l'histoire humaine. A ce niveau — celui des mystères de l'Incarnation et de la Rédemption dont l'accomplissement se poursuit dans l'Eglise — ce que l'Ecriture nous présente, ce n'est pas un modèle qu'on puisse copier. C'est d'abord l'accueil d'un projet de Dieu dans un élan de la créature : un projet qui se continue dans l'histoire du salut. Ce sont aussi des *valeurs* qui n'ont rien de tout fait : la foi lucide[5] et généreuse (*Lc* 1, 38, 45) de l'Annonciation ; l'initiative et le témoignage de la Visitation où Marie porte le rayonnement du Christ (1, 42) et de l'Esprit (1, 35 et 41) à Jean-Baptiste et à sa cousine Elisabeth. C'est le sens de la transcendance de Dieu (1, 47, 49, 54), de la pauvreté évangélique (1, 48 et 52), de l'action de grâces (1, 46-49, 54), de la révolution opérée par le salut (1, 48, 51-53), que chante le *Magnificat*. C'est l'attention corrélative au Christ et aux hommes que révèlent les deux paroles de Cana : la parole qui attire l'attention de Jésus vers les besoins des hommes : « Ils n'ont plus de vin » (*Jn* 2, 3), et la parole adressée aux serviteurs : « Faites tout ce qu'il vous dira » (2, 5). C'est la présence courageuse et compatissante auprès de Jésus mourant, la disponibilité à une nouvelle forme de maternité (*Jn* 19, 25-27) ; l'union à la prière communautaire de l'Eglise en espérance de l'Esprit Saint (*Ac* 1, 14). En tout cela, Marie est celle par qui Dieu a voulu naître en ce monde, et le type même de la communion divine et humaine à l'action par laquelle il sauve les hommes ; et cette communion est aussi une coopération qui engage toutes ses ressources humaines. Marie est en tout cela le type des rachetés, la réalisation idéale et première de l'Eglise entière. Elle est un type dynamique et non statique, le germe vivant de la foi de l'Eglise, où se déploieront à travers les siècles les virtualités de ce consentement initial donné à la grâce gratuite de Dieu. Comme la

5. *Lc* 1, 34. Ce verset signifie un propos de rester vierge en connaissance de cause, me semble-t-il, R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1, 2*, Paris, Gabalda, 1957.

Vierge y a engagé ses ressources vives de femme et de mère, l'Eglise y engagera, dans la même ligne, les ressources variées des âges, des sexes, des races, des cultures, des civilisations.

Si la mère de Jésus est exemplaire en tout cela, ce n'est pas en vertu des particularités de sa situation, notamment de celle que pourraient révéler l'archéologie et l'ethnologie, c'est d'abord parce qu'elle a su vivre et assumer cette situation particulière et les valeurs qu'elle impliquait avec le sens de leur éternel accomplissement. C'est aussi parce que la situation qu'elle a vécue est la situation centrale et fondamentale du salut, une situation-type qui garde une pérennité en Jésus-Christ, une situation universellement significative : Marie est la femme qui a su assumer l'universalité du monde et de son salut dans la réalité limitée d'une situation historique particulière — comme le Christ d'ailleurs, avec lui et par lui, durant ses trente ans de Nazareth.

2. *Marie modèle féminin et le Christ modèle universel*

La conclusion à laquelle nous sommes parvenus met en question un principe qu'on se donnait souvent pour acquis : Marie est le modèle des femmes, comme Jésus est le modèle des hommes.

Cette distinction rencontre de sérieuses objections.

D'abord, le Christ, Homme-Dieu, est l'exemplaire suprême et universel, pour les hommes et pour les femmes, et d'abord pour Marie qui fut la première à sa suite. C'est essentiellement par son humanité, non par sa masculinité, en effet, que le Christ nous a sauvés. C'est essentiellement à ce niveau qu'il se révèle à nous et nous « attire ». De même Marie est plus profondément qu'un idéal féminin, un idéal humain.

On pourrait ajouter qu'il est difficile de préciser en quel sens les... traits évangéliques réalisés respectivement par le Christ et par la Vierge sont spécifiquement masculins ou féminins. Ainsi, par exemple, le Christ est mort, et le rôle de Marie fut la compassion : un rôle bien féminin souligne-t-on parfois. Mais, durant les persécutions, nombre de femmes chrétiennes subirent la mort violente, comme le Christ, tandis que la part de certains hommes était la compassion. Plus généralement, la vie et la mort se chargent de faire jouer tour à tour aux hommes et aux femmes l'un et l'autre rôle... Les différenciations révèlent, ici encore, leur évanescence.

Plus généralement encore : virilité et féminité ne sont pas des catégories absolues, surtout au plan psychologique ici considéré. Il s'agit de « composantes » et non de traits exclusifs. Le masculin et le féminin se trouvent à divers degrés en chaque homme et en chaque femme, selon une grande variété de combinaisons. Au plan psychologique, par exemple, il y a une prédominance émotive du côté de

la femme, mais l'émotivité existe pareillement du côté masculin : plus chez certains hommes émotifs que chez certaines femmes peu émotives. Cette situation est matérialisée au niveau physiologique par l'indifférenciation embryologique initiale des sexes, et par les éléments physiques témoins de la virilité chez la femme et de la féminité chez l'homme.

Bref, il ne faut pas différencier l'homme et la femme comme s'ils appartenaient à deux espèces différentes. Ils constituent des réalisations accidentelles corrélatives de la même humanité. Et l'humanité du Christ fut faite dans cette corrélation. Il n'aurait pas été pleinement un homme, s'il n'avait été référé, dès l'origine, et dans sa genèse physique et psychique, à une femme : sa mère. Comme tout homme, il a été éveillé et modelé par cette présence et cette image première, tandis que Marie était modelée elle-même par lui, selon la grâce. Le mystère de l'Incarnation implique indissociablement l'homme et la femme. Marie témoigne ainsi, au cœur même du salut, que l'humain sauvé par Dieu est indissolublement masculin-féminin. Cela nous conduit à une image moins simple mais plus profonde et plus universelle du rôle exemplaire de Marie au principe de l'histoire du salut : cette histoire que nous continuons, et où nous avons moins à « *imiter* » Jésus qu'à le « *suivre* » selon sa parole même[6].

3. *Marie, la Vierge par excellence, et la méconnaissance actuelle de la virginité*

Exprimons la troisième difficulté avec la vigueur qu'elle prend chez nos contemporains[7] ; car la virginité de Marie gêne, et irrite même parfois, nombre d'entre eux, plus qu'elle ne les attire.

---

6. Dans l'Evangile, le Christ invite à le suivre (verbe ἀκολουθέω en *Mt* 8, 22 ; 9, 9 ; 10, 38 ; 16, 24 ; 19, 21. 27. 28 ; 27, 55 ; *Mc* 15, 41 ; *Lc* 5, 27 ; 9, 49. 57. 59. 61 ; 18, 22. 28. 43 ; 23, 49 : συνακολουθέω ; *Jn* 1, 37-38. 43 ; 6, 2 ; 8, 12 ; 10, 4. 5. 27 ; 12, 26 ; 13, 36. 37 ; 21, 19. 22). C'est pourquoi plusieurs textes conciliaires ont peu à peu substitué le thème de la *sequela Christi* au thème de l'*imitatio Christi*.

Assurément, *suivre Jésus*, implique à divers degrés une imitation, mais dans une perspective plus large et surtout plus dynamique, et qui marque mieux l'invention nécessaire selon le renouvellement des situations. Notons que les *femmes* sont explicitement mentionnées parmi ceux qui *suivent* Jésus, et que la corrélation significative entre *suivre* et *servir* (idée de ministère ou diaconie exprimée par le verbe διακονεῖν, attestée en *Jn* 12, 26) se vérifie à leur sujet : *Mc* 14, 49 ; *Mt* 27, 55 ; comparer aussi *Lc* 8, 2 et 23, 49.

7. Nous ne nous arrêterons pas ici aux hypothèses qui récusent « la virginité biologique » en Marie, pour tenter de ramener sa virginité à une chasteté conjugale qu'on pourrait appeler virginale du fait qu'elle serait hautement vécue en Dieu. C'est là jouer sur les mots et sur les dogmes. Ces tentatives théologiques récentes manifestent à leur manière combien la virginité fait difficulté à nos contemporains, fussent-ils catholiques. Elles se sont rarement exprimées par écrit.

La racine de leurs réticences tient en ceci : Marie est vierge, *la* Vierge par excellence ; et ils valorisent l'accomplissement de la femme dans la ligne d'une sexualité accomplie physiologiquement et psychologiquement, selon l'ordre naturel ordinaire. Ils tendent à voir en la Vierge Marie un type de féminité incomplet ou sous-développé, sinon de sexualité frustrée ou artificiellement compensée, un modèle dangereux : « L'Immaculée » futuriste de Philippe Hériat [8]. Ils regrettent que Marie soit vierge, et vont parfois jusqu'à mettre en doute qu'elle l'ait été (ci-dessus note 7).

Un premier élément de réponse est inscrit dans la situation de Marie, telle que la décrit le troisième Evangile. A l'heure de l'Annonciation, Luc la présente comme une « vierge fiancée » (ou « mariée » [9]) à un homme du nom de Joseph (*1, 27*). Certes, il s'agissait là d'un mariage hors série, du fait que Marie avait formé le propos de « ne point connaître d'homme » (*Lc* 1, 34), au sens sexuel de ce verbe. Et pourtant, cette « vierge mariée » vécut avec Joseph une vie commune supposant une profonde union de responsabilité, de labeur, d'entraide, avec un élément affectif certain, au plan d'une amitié vécue entre homme et femme dans la solidarité d'un foyer à construire.

Plus profondément, le propos de ne point connaître d'homme n'est pas, chez Marie, incapacité de se donner à un homme. C'est le propos de la κεχαριτωμένη (*Lc* 1, 28) : la créature exclusivement choisie par Dieu et vouée à Dieu, pour la forme de service personnel, absolu et direct, que révèle l'Evangile de l'Annonciation. Il s'agit bien ici d'une vocation à un don de soi : à cette forme de don qui est folie selon la sagesse de ce monde, mais qui appelle le renoncement aux biens de ce monde : par la pauvreté, car la richesse partage le cœur fragile de l'homme (*Mt 6*, 21 et 24), et par la virginité car le don de soi qui se réalise dans l'ordre de la sexualité implique une exclusivité, donc certaines limites (*1 Co 7*, 32-35).

Cette dernière explication doit être précisée sous peine de sonner faux. N'ayons pas l'air de dire que le mariage étrique, ni qu'il abaisse.

---

8. Ce drame d'anticipation met en scène une femme qui veut avoir et obtient un enfant par voie de parthénogénèse avec toutes les monstruosités qu'implique un tel projet. Le titre réfère ce cas à la Vierge Marie.

9. Luc emploie le même participe grec ἐμνηστευμένη pour exprimer la situation de Marie à l'égard de Joseph : à l'Annonciation, d'une part (1, 27) et à Noël d'autre part (2, 7). La Bible de Jérusalem traduit par fiancée dans les deux cas : ce qui est étrange pour le second. D'autres auteurs préfèrent traduire mariée dans les deux cas. C'est Matthieu qui distingue deux situations (fiançailles et mariage) séparées par le moment où Joseph « prend Marie chez lui » (*Mt* 1, 24). De toute manière la distinction entre fiançailles et mariage ne recouvre pas celle que nous ferions aujourd'hui. Selon le Deutéronome 20, 23-24 si un homme « couche avec une *vierge fiancée* à un homme » (mêmes termes qu'en *Lc* 1, 26), « ... il a violé *la femme de son prochain* », car elle appartient juridiquement au fiancé comme une épouse.

Sur le propos de virginité selon *Lc* 1, 34, voir ci-dessus note 5.

Bien au contraire, il est appel à sortir de l'égoïsme pour s'accomplir dans le don de soi, à l'époux, à l'épouse, aux enfants. Bien plus, lorsqu'il se réalise authentiquement, ce don de soi donne accès à des valeurs universelles. Le thème gidien de la famille « close », et pour cette raison haïssable, n'atteint que des réalisations manquées de la famille. Et l'on sait quelles complaisances ont amené Gide à s'appesantir sur ce thème.

Il ne s'agit pas non plus de défendre ici une « hiérarchie des états » où la virginité en soi serait supérieure au mariage en soi. Selon l'ordre naturel, le mariage se situe évidemment à un niveau supérieur par les valeurs d'amour et de fécondité qu'il réalise. A ce niveau-là, le danger d'égoïsme et de médiocrité est du côté du célibat, qui procède souvent d'un repli sur soi, d'une immaturité, ou de l'incapacité de se donner à un autre. La virginité ne prend sa valeur que comme moyen de réalisation d'une finalité supérieure. Mais cela se rencontre en dehors du domaine « religieux », lorsque des hommes voués à une vie pleine de risques et peu compatible avec la stabilité du mariage, choisissent, consciemment et pour ces raisons, le célibat. On peut proposer ici une autre analogie : la vie vaut mieux que la mort. Mais la mort peut valoir mieux, si elle est donnée pour une cause plus haute. Préférer la vie à la mort, cela peut être dans certains cas une lâcheté ou une trahison. De même pour le mariage et la virginité face à certains appels humains, et surtout face à l'appel de Dieu.

La virginité de Marie est vouée à l'accueil du salut, à un don de soi exclusif au Dieu sauveur, et par lui à ceux qu'il venait sauver par sa naissance : c'est-à-dire l'universalité des hommes. C'est par cette consécration totale à l'œuvre de salut que Marie est exemplaire, et que sa virginité est exemplaire.

Enfin, la virginité chrétienne, celle de Marie, est un signe et un témoignage de « la nouvelle création » commencée par l'Esprit à la Pentecôte. Dans cette anticipation eschatologique de l'éternité, il existe, par grâce, une possibilité de s'accomplir directement en Dieu, dans le renoncement à l'ordre des valeurs naturelles qui en sont l'échelle ordinaire. C'est toute la doctrine du centuple évangélique, promis à ceux qui ont renoncé aux biens de cette terre et aux biens du mariage: ce centuple que le Christ a promis *dès ici-bas,* selon saint Marc (10, 30). Un tel accomplissement spirituel se réalise à l'évidence chez les saints : François d'Assise par exemple, mais non dans la sainteté manquée : dans ce demi-monde de la sainteté qui prolifère. La profession de vie eschatologique qui caractérise la vie religieuse est très exigeante, car si la vie divine et l'amour divin n'en sont pas la mesure, l'homme retombe en dessous de ceux qui vont à Dieu par l'humble médiation des réalités naturelles.

Marie est le type de la vie eschatologique vécue pour Dieu, de la plénitude d'une vie humaine où le centuple est retrouvé, à commencer par le centuple de la maternité divine et de la maternité universelle, fruits de cette virginité.

Cet épanouissement suppose des bases humaines et naturelles dont on ne peut faire l'économie. Ainsi certains ordres religieux féminins se préoccupent-ils aujourd'hui de réaliser l'épanouissement de la vie consacrée sur son double terrain : le don total à Dieu qui en est l'essentiel, mais aussi le soubassement naturel authentique sans lequel l'élan vers Dieu est compromis par manque d'authenticité. Ainsi se préoccupe-t-on de la maturation psychologique et affective dont parle le *Décret sur les religieux* [10] : cette maturation s'accomplit dans l'ordre des réalités humaines. Pour l'épanouissement de la psychologie féminine, cela passe par des tâches maternelles à l'égard des petits enfants, tâches grâce auxquelles certains sous-développements psychophysiologiques se trouvent dépassés, et par d'autres responsabilités authentiques et adultes. Si Dieu a voulu que Marie soit Vierge, c'est évidemment dans cette voie-là.

4. *Mère d'un fils unique*

La quatrième difficulté que soulèvent parfois nos contemporains tient en ceci : Marie est mère d'un Fils unique. Elle n'est pas le modèle des mères de famille nombreuse : elle n'a pas eu leurs soucis, ni leurs charges.

Cette objection, très secondaire, se résout toujours dans le même sens : l'universalité.

1° Marie a engendré un Fils qui est universel par sa divinité, comme par sa mission de Sauveur. Elle l'a accepté comme tel.

2° Marie a dû renoncer à ce Fils unique, et, à l'heure même où elle y renonçait, adopter, sur son invitation, l'universalité des enfants des hommes : « Mère voici ton fils » (*Jn* 19, 25) [11]. Ce thème de

---

10. *Décret sur la rénovation de la vie religieuse*, n° 12, § 2 : « Les candidats à la profession de la chasteté ne doivent s'y décider ou y être admis qu'après une probation vraiment suffisante, et s'ils ont la *maturité psychologique et affective* nécessaire ».

11. *Jn* 19, 25-27 nous semble devoir être compris au sens d'une maternité spirituelle. Mais ce sens n'a été reconnu que tardivement par la Tradition, et le caractère universel de cette maternité n'est pas explicite. Après les papes, le Concile enseigne la maternité spirituelle de Marie, mais il ne l'a pas fondée sur *Jn* 19, 25-27, afin de ne pas clore prématurément la discussion exégétique (*Lumen Gentium*, Chap. 8, passim. R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile*, chap. 9, § 2, p. 151-168).

l'adoption semble renforcé par une allusion à *Gn* 4, 2, au sujet de la génération de Seth par la première femme :

> Dieu m'a donné *une autre descendance* à la place d'Abel puisque Caïn l'a tué.

Marie est ainsi le type, à la fois de la maternité physique et de la maternité adoptive : c'est là un aspect parmi d'autres, de cette universalité qui est la sienne.

II. Données bibliques pour une anthropologie chrétienne de la femme

La situation que nous avons décrite n'est pas mûre pour des solutions définitives. Le présent article se propose seulement de dégager des principes de solution en vue de mises au point qui auront à se poursuivre selon un double réalisme : vis-à-vis des réalités humaines qui évoluent, et vis-à-vis de l'Evangile.

C'est dans cet esprit que nous avons « répondu » aux principales difficultés. C'est dans le même esprit que nous voudrions aller aux racines du problème : la Bible et les Pères de l'Eglise ne séparaient pas la Vierge, d'Eve et des autres femmes inscrites dans le plan de salut. Au plan de pensée symbolique qui était le leur, ils avaient le sens d'une anthropologie de la femme. C'est peu à peu qu'une certaine exaltation dissociée des privilèges de Marie comme créature hors série a fait perdre le sens de cette connexion vitale. Il importe donc de restaurer une authentique anthropologie chrétienne de la femme. A cet effet nous tenterons un inventaire biblique. Quels sont les thèmes qui éclairent le problème de la femme selon le plan de Dieu, et le rôle de Marie comme idéal féminin selon ce même plan ?

1. *Egalité de l'homme et de la femme*

Le premier thème biblique, c'est l'égalité de l'homme et de la femme : cette égalité de nature, attestée — à contre-courant de la mentalité du temps — dans les deux récits de la création.

Selon le premier récit, extrêmement dépouillé :

> Dieu créa l'homme à son image... Il les créa homme et femme (*Gn* 1, 27).

Ce raccourci saisissant est repris plus vigoureusement encore en *Gn* 5, 1 :

> Le jour où Dieu créa Adam, il *le* fit à la ressemblance de Dieu. Mâle et femelle il *les* créa ; il *les* bénit et *leur* donna le nom d'Adam.

Ici *Adam* désigne à la fois *l'homme et la femme*, avec une vigueur intraduisible, car ce mot hébreu est le nom commun qui signifie « homme », et le nom typique du premier homme, selon cette loi d'échange entre collectif et individuel, entre groupe et personnification qui est une des clés de la pensée sémitique et biblique.

Genèse 2, 18-25 propose un second récit de la création, plus concret, plus imagé, selon le genre littéraire du document *J*. Ce récit a mauvaise réputation près de nos contemporains. Au lieu de présenter en bloc la création — et la royauté — de l'homme considéré dans sa double acception masculin-féminin, il semble donner une priorité à l'homme masculin : priorité de temps et d'origine, bien paradoxale au regard de la biologie [12]. En réalité, ce récit ne se situe pas sur le terrain scientifique — pas plus que le premier, celui de *Gn* 1, 27 et 5, 1. Il est d'ailleurs plus ancien, plus archaïque. Et il représente une première étape pour suggérer, à l'encontre de la mentalité ambiante, la dignité de la femme que la législation d'alors mettait sur le même pied que les animaux, parmi les propriétés de l'homme [13]. C'est en référence à ces textes que le récit de *Gn* 2, 19-20 livre son sens et ses intentions. Avant la création de la femme, Dieu a fait défiler devant Adam tous les animaux qu'il avait « modelés sur la terre », et l'homme, appelé à régner sur eux, leur a donné un nom. Mais il n'a pas trouvé parmi eux « *l'aide semblable à lui* » (2, 20 : on ne saurait trop souligner l'importance de cette expression). C'est pour remédier à la déception du premier homme que Dieu tire la femme de son sommeil et de sa substance. Alors Adam s'écrie : « Cette fois, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair ». Autrement dit, la femme a même étoffe et même origine que l'homme.

Il y a plus : le récit ne se réfère pas aux coutumes patriarcales selon lesquelles la femme quittait la maison paternelle pour aller habiter chez son époux. Le récit de la Genèse centre le mariage sur la femme, au rebours de la mentalité ambiante [14] :

> L'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à son épouse (*Gn* 2, 24).

Le Nouveau Testament ne revient pas formellement sur cette égalité, sur cette identité *de nature* qui est acquise. Il s'y réfère à l'occasion. Ainsi, par exemple, selon saint Paul, la femme a même droit sur le corps de son mari, que le mari sur le corps de sa femme

12. Voir, par exemple, M. GRÉGOIRE (citée ci-dessus, note 2, p. 126-128). T. MAERTENS, *La promotion de la femme*, p. 9-10, 151-153, 164.

13. « Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain ... ni son bœuf, ni son âme : rien de ce qui est à lui », *Ex* 20, 17 et *Dt* 5, 21.

14. Que la femme quitte sa maison pour habiter chez son époux, c'est souvent attesté dans la Bible, par exemple *Ps* 44, 11, et encore *Mt* 1, 20-24, où Joseph prend Marie chez lui.

(*1 Co* 7, 4) : ce qui est tout à fait contraire aux usages du temps : sémitiques, grecs et latins. Le Nouveau Testament enseigne surtout l'égalité dans le salut, l'égalité selon la grâce : une égalité où toutes les différences sont dépassées :

> Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus (*Ga* 3, 28).

De même *1 Pi* 3, 7, insiste sur l'honneur que l'homme doit accorder à la femme en tant que « cohéritière de la grâce de Vie ». C'est le thème juridique de l'égalité de droit devant l'héritage, appliqué au suprême héritage qu'est le don de Dieu.

Ces affirmations s'enracinent dans un changement fondamental. Selon l'Ancien Testament, seuls les hommes étaient soumis au rite de l'Alliance : la circoncision. Dans le Nouveau Testament, un même rite, le baptême, agrège hommes et femmes au peuple de Dieu, sur le même plan et au même titre. Il les revêt pareillement de « l'homme nouveau » : Jésus-Christ. (« Homme » s'entend ici au sens humain et non au sens masculin du mot : *homo* et non *vir* ; ἄνθρωπος et non ἀνήρ).

Cette révolution dans le rite d'initiation a d'incalculables conséquences. Dans l'Ancien Testament seuls les hommes appartenaient à part entière au peuple de Dieu. C'est par eux que les femmes s'y rattachaient. Seuls les hommes étaient convoqués à l'assemblée [15]. Les femmes étaient reléguées dans un parvis secondaire : le parvis des femmes. Et la synagogue a continué cette tradition : la place des femmes y est restée extérieure à l'assemblée. Dans le Nouveau Testament, au contraire, hommes et femmes y participent au même titre.

Conséquence corrélative : lorsque le peuple d'Israël était appelé un royaume de prêtres (*Ex* 19, 6), ce titre valait pour l'assemblée des hommes circoncis. Au contraire, le « sacerdoce royal » du Nouveau Testament [16] comprend aussi les femmes.

La Bible témoigne toutefois d'un usage archaïque différent où la femme restait dans son clan : Jacob attend 20 ans avant de pouvoir emmener ses épouses (*Gn* 29, 18. 30 ; 31, 22-41). Encore ce départ prend-il la figure d'un rapt, et les épouses emmènent avec elles les dieux du foyer paternel. Voir aussi le cas de l'épouse de Gédéon *Jg* 8, 31 ; cfr 9, 1-12 ; 14, 8-10 ; 15, 1-2 ; 21, 15-25.

15. T. MAERTENS, *La promotion*, p. 16, cite ces textes frappants :

Tous sont obligés de paraître devant Dieu, sauf le sourd, l'idiot, l'enfant, l'homme aux organes bouchés, l'androgyne et les femmes (*Hagiga* 1, 1).

Femmes, enfants, esclaves, n'entrent pas dans le nombre des personnes pour lesquelles on bénit (*Berakot* 7, 2).

La présence de femmes dans l'assemblée en *Ne* 8, 2, est un fait extraordinaire lié à une audacieuse entreprise de rénovation.

16. *1 Pi* 2, 9 ; cfr *Is* 61, 6 ; *Ap* 1, 6 ; 5, 10 ; 20, 6. Sur la genèse de ces textes, R. LAURENTIN, *Marie, l'Eglise et le sacerdoce*, t. 2, 1953, p. 56.

Hommes et femmes, enfin, bénéficient de l'effusion de l'Esprit Saint, comme Joël l'avait annoncé pour les temps eschatologiques (*Jl* 3, 1). Ainsi les femmes prophétisent-elles dans l'assemblée chrétienne [17]. Et ce n'est pas une mince fonction (cfr *1 Co* 14, 3. 31).

Au principe de cette révolution on trouve l'attitude du Christ. Dans le royaume que sa prédication inaugure, les femmes ont place, et parfois une place privilégiée (*Lc* 10, 39 et 42) parmi ses auditeurs, les bénéficiaires de ses miracles [18], son entourage [19] et ses amis [20] : ce qui suscita l'étonnement [21]. L'intervention du Christ en faveur de la femme adultère [22] remet en question la disparité entre la situation faite à l'homme adultère, qui était bénigne, et à la femme adultère vouée à la lapidation. Jésus a manifesté l'égalité de l'homme et de la femme devant la sanction comme devant le péché ; et pareillement devant la loi d'indissolubilité du mariage [23].

Face à cette affirmation de l'égalité entre hommes et femmes, il faut situer loyalement une série de textes antinomiques en apparence. Selon le Nouveau Testament, la femme est donnée pour un être faible (*1 Pi* 3, 7), en quelque manière inférieure à l'homme (*1 Tm* 2, 13 ; 5, 13 et *1 Pi* 3, 7). Elle est subordonnée à l'homme dans le mariage (*1 Co* 14, 34 ; *Eph* 5, 22-24 ; *Col* 3, 18 ; *Tit* 2, 5 ; *1 Pi* 3, 1). Elle est exclue des fonctions hiérarchiques : gouverner, célébrer le culte, parler dans l'Eglise [24].

---

17. *1 Co* 11, 5 *et 1 Tm* 2, 9-15.

18. « Le Christ s'adresse sans distinction aux hommes et aux femmes. On pourrait même dire qu'il s'adresse surtout aux femmes, car il se dit envoyé spécialement aux pauvres ; et pauvres elles étaient. Tous, sans exception, sont invités au royaume ; pas besoin de la Circoncision, pas besoin d'être un intellectuel, ni d'avoir connaissance de la loi interdite aux femmes. La seule chose requise est la foi en Jésus. Dès lors, il n'y a plus d'obstacle pour les femmes. Le Christ lui-même converse avec les femmes, aussi bien qu'avec les hommes : la Samaritaine, la femme adultère, la prostituée, la femme païenne de Tyr, Marie de Béthanie. Des femmes l'accompagnent ; il guérit des femmes ; c'est aux femmes qu'il apparaît la première fois ressuscité, alors que leur témoignage n'avait aucune valeur juridique en Israël... » J. SONNEMANS, dans *Spiritus*, 1967, n° 29, p. 404. Et l'étude plus poussée de T. MAERTENS, p. 123-144.

19. *Mc* 15, 41 ; *Lc* 8, 1-3 ; 23, 49 ; *Mt* 27, 55-56 ; cfr *Jn* 19, 25.

20. *Lc* 10, 38-42 ; *Jn* 11, 1-44 ; 12, 2-3.

21. *Jn* 4, 27 ; cfr *Lc* 7, 39.

22. *Jn* 8, 1-11 ; cfr *Lc* 7, 36-50.

23. *Mc* 10, 1-12 ; *Lc* 16, 18 ; *Mt* 5, 31-32 et 19, 1-9. La clause restrictive de *Mt*, sur laquelle l'intervention conciliaire de Mgr Zoghby a ramené l'attention (R. LAURENTIN, *Bilan du Concile*, Paris, 1966, p. 81-91 ; 394-397), semble relever non d'une parole de Jésus lui-même, mais de Matthieu : une sorte de privilège matthéen, analogue au privilège paulin, selon l'interprétation la plus obvie.

24. Parler au sens d'enseigner (*1 Co* 14, 24-35 ; cfr *1 Tm* 2, 11) mais la femme peut prophétiser (*1 Co* 11, 5).

Que penser de ces textes-là ? Dans quelle mesure constatent-ils un état de fait ? Dans quelle mesure énoncent-ils une loi de nature qui aurait valeur de norme ? Voilà une question difficile qu'on a résolue trop souvent de manière simpliste : autrefois dans un sens normatif, avec les outrances d'une mythologie naïve, aujourd'hui en sens inverse avec trop de facilité et d'agressivité parfois.

Essayons de situer le problème et les éléments de solution :

1°. Ces textes reflètent la mentalité sociologique à travers laquelle et à l'encontre de laquelle la pensée du Christ a dû se faire jour. Ici comme ailleurs, le christianisme agit, non par voie de réformes extérieures et de contestation des usages établis, mais par un esprit qui opère comme le ferment dans la pâte.

Fermentation laborieuse. C'est déjà sensible dans l'élaboration des Evangiles. Les épisodes qui mettent en relief la place nouvelle de la femme dans le Royaume sont pour une bonne part ajoutés après coup au fond primitif commun, ou bien donnent progressivement un relief à des éléments qui n'en avaient pas [25]. Un trait frappant manifeste la difficulté avec laquelle les conceptions nouvelles ont percé. La finale de Marc donne aux femmes un bien minable rôle lors de la Résurrection :

> Elles s'enfuirent du tombeau, car elles étaient tremblantes et troublées, et elles ne dirent rien à personne car elles avaient peur (*Mc* 16, 8).

Les autres évangiles, et surtout les deux derniers en date, corrigent cette notation lestée de préjugés antiféminins. Luc rétablit la priorité des femmes de la Résurrection dans la foi et le témoignage, face à l'incrédulité des apôtres, comme nous le verrons [26]. Saint Paul manifeste la même tension entre préjugés ambiants et ferment évangélique.

Le passage sur la nécessité pour les femmes d'avoir un voile « à cause des anges » (*1 Co* 11, 10) laisse les exégètes dans l'embarras. Et l'apôtre fut le premier embarrassé en écrivant ce passage où il se corrige pas à pas [27] sans se fixer, pour retomber finalement sur

---

25. Sur cette mise en relief progressive, voir T. MAERTENS, *La promotion*, chap. 4, surtout p. 133-140. Les textes originaux (ou bénéficiant d'une présentation originale par rapport au fond commun) sont notamment : *Mt* 1, 3. 5. 6 (les femmes de la généalogie) ; 8, 14-15 (contexte nouveau) ; 13, 33 ; 16, 1-4 ; 27, 19. 55-56. *Lc* 7, 36-50 ; 8, 1-3. 51 ; 13, 10-17 ; 15, 8-9 ; 21, 1-4 ; 23, 27-29 ; 24, 10-11. Dans nombre de ces textes, les femmes figurent comme auditeurs de la Parole, membres de l'assemblée nouvelle que le Christ constitue, bénéficiaires et témoins du royaume.

26. *Lc* 24, 13, 10-11 et *Jn* 20, 11-18. *Mt* insère, visiblement après coup, dans la trame commune, le récit de la première apparition aux femmes : 28, 9-10. Cfr *Mc* 16, 6-7.

27. Comparer notamment les v. 8 et 12. Cfr *1 Tm* 2, 13.

cette simple considération de fait : « Au reste, si quelqu'un veut ergoter, tel n'est pas notre usage, ni celui des Eglises de Dieu » (*1 Co* 11, 16).

Quant aux textes qui invitent les femmes à être soumises à leurs maris, ils ont leurs parallèles dans ceux qui invitent les esclaves à être soumis à leurs maîtres [28]. Des textes extrêmement rigoureux ; ceux-ci par exemple :

> Tous ceux qui sont sous le joug de l'esclavage doivent considérer leurs maîtres comme *dignes d'un absolu respect*... (*1 Tm* 6, 1).
>
> Que les esclaves soient soumis *en tout* à leurs maîtres, cherchant à leur donner satisfaction, évitant de les contredire (*Tit* 2, 9).
>
> Esclaves soyez soumis à vos maîtres, avec une crainte profonde, non seulement à ceux qui sont bons et bienveillants, *mais aussi à ceux qui sont durs* (*1 Pi* 2, 18).

Le parallélisme entre *esclaves* et *femmes* est accentué par la phrase que nous avons citée plus haut : « Dans le Christ il n'y a ni libre, ni esclave, ni homme, ni femme » (*Ga* 3, 28). La situation d'esclavage est aujourd'hui abolie, et l'on reconnaît volontiers là le fruit d'une requête évangélique. La situation antique de la femme est pareillement dépassée ou en voie de dépassement. Et cela semble plus clairement encore le fruit d'une requête de l'Evangile, puisqu'ici l'Ecriture est à contre-courant de plusieurs idées reçues en ce temps-là, comme nous l'avons vu plus haut.

2°. Ce constat invite à poser une autre question : une certaine subordination de la femme ne s'explique-t-elle pas du fait du péché : de l'égoïsme de l'homme, de sa volonté de puissance, de son instinct de domination ? Ce facteur est lourdement patent dans les civilisations où la femme accomplit tout le travail et porte les fardeaux tandis que l'homme règne et se prélasse. Et pourtant cette situation paraissait fondée sur une norme de nature. N'est-ce pas en effet la loi biologique de la génération que l'homme impose le fardeau et que la femme le porte ? De tels raisonnements paraissent ridicules et grossiers dès qu'ils sont dépassés par l'usage. Mais aujourd'hui encore, en plus d'un pays européen, bien des hommes ont le sentiment que les travaux domestiques : vaisselle, lessive, cuisine et mille autres servitudes, sont, par loi de nature, le domaine de la femme, et croi-

---

28. *Ep* 6, 5 ; *1 Tm* 6, 1 ; *Tit* 2, 9 ; *1 Pi* 2, 18 ; Cfr *1 Co* 7, 21-23 ; pour la réciproque : *Col* 4, 1. Comme dans le cas du rapport mari-femme, la dépendance sociologique maître-esclave se résout dans une commune dépendance au Christ : « dans le Seigneur ». Comme les femmes (*1 Pi* 3, 7), les esclaves sont de plein droit « héritiers » du royaume (*Col* 3, 24 ; cfr *Phm* 16 ; *Rm* 8, 15-17).

raient s'avilir en y mettant la main. Des civilisations plus évoluées tendent à dépasser cette situation et cette mentalité [29].

3°. Ce même constat invite enfin à s'interroger sur les préjugés qui ont structuré à travers les âges le mythe de l'infériorité féminine : préjugés dont nous sommes encore tributaires.

Sur le terrain biologique, à la suite d'Aristote, même un saint Thomas d'Aquin tenait la femme pour « un homme manqué » (*mas occasionatus*) ; en quelque sorte : un homme qui, faute d'être parvenu au terme de son développement, restait à l'état infantile de féminité. Conception tout à fait étrange, car la reproduction de l'espèce humaine, fondée sur la différence des sexes, apparaissait alors comme le fruit d'un accident, d'une défaillance de la nature, d'une erreur qui se produisait opportunément une fois sur deux. Dans la même ligne, on pensait que l'embryon masculin recevait l'âme plusieurs jours avant l'embryon féminin : la matière s'y trouvant supérieurement disposée. Nous donnerons plus loin d'autres exemples (p. 511).

Ces préjugés et d'autres une fois éliminés, reste-t-il entre l'homme et la femme une différence impliquant infériorité d'un côté, subordination de l'autre ?

Le problème de la différence, si évident qu'il paraisse, est en réalité fort délicat. En réaction contre le caractère factice de bien des idées reçues, Simone de Beauvoir a pu défendre la thèse selon laquelle l'homme et la femme sont des êtres également et entièrement *libres de se construire* au-delà des particularités accidentelles de leurs conditions respectives.

Sans aller jusque-là, il faut reconnaître que bien des différences reçues sont irrecevables.

Ainsi, par exemple, il faut résolument éliminer l'idée encore très répandue (même parmi les théologiens) que l'homme a un rôle actif, un rôle d'initiative, et la femme un rôle passif, sur le terrain biologique, comme sur le terrain psychologique. Non seulement la biologie, mais la Bible même sont à l'opposé de ce mythe malfaisant, qui se

---

29. Il y a beaucoup à retenir du plaidoyer unilatéral de Simone DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949.

On pourrait verser au dossier le « mâle courage » de la mère des Macchabées (*2 M 7, 21*) et l'étrange formule de l'hymne des vierges martyres : « *Fortem virili pectore* ». Ces rédactions sont conditionnées par les préjugés ambiants selon lesquels le courage est mâle. Si donc une femme est courageuse, c'est qu'elle est un homme. D'où l'attribution d'une « poitrine virile » aux vierges martyres par l'hymne du bréviaire.

Il n'est pas évident que le courage féminin soit moindre, quand la femme est mise dans une situation qui appelle le courage. Il serait plus juste de distinguer des manières masculines et féminines d'être courageux ou lâche.

vérifie dans la mesure où il a modelé la femme sur un modèle de passivité. Nous y reviendrons.

Là même où les supériorités de l'homme semblent les plus évidentes, des causes sociologiques ramènent pour le moins cette « évidence » à de plus modestes proportions. Concernant la force physique, par exemple, les records sportifs masculins sont considérablement plus élevés que les records féminins. Pourtant, si nous comparons les records féminins d'aujourd'hui aux records masculins de 1900, il y a souvent équivalence, ou même supériorité féminine : en natation par exemple. Or, la sélection masculine a toujours tablé sur des candidats cent fois plus nombreux et plus persévérants que les candidates féminines, fort peu encouragées par la poussée sociologique.

Sur le terrain de la foi, c'est un fait que certains théologiens démissionnent lorsqu'on leur pose la question : Y a-t-il des raisons dogmatiques pour exclure les femmes du sacerdoce ? Rien ne prouve que cela soit de droit divin, disait le P. Daniélou à Rome en 1965 : propos qui fut largement répercuté par les journaux, non sans exagération parfois, et contesté par *L'Osservatore Romano.* J'ai entendu Karl Rahner avouer son incapacité de se faire une opinion ferme sur ce problème. Ces hésitations sont commandées par de réelles difficultés [30].

Mais n'exagérons pas à l'inverse des excès passés. Il y a bien des différences entre homme et femme dans l'ordre naturel. Ce n'est pas un fait accidentel, mais un fait de nature, qui se prolonge au plan surnaturel. Il y a là un mystère à pénétrer, non une difficulté à éliminer.

Au plan physique, la différence entre homme et femme n'est pas superficielle, mais fondamentale. Chaque cellule du corps masculin ou féminin est sexuée. Chez l'homme, la 23e paire de chromosomes comporte deux bâtonnets différents, selon la formule X, Y : chez la femme, deux bâtonnets identiques selon la formule X, X. Le noyau de chaque cellule féminine est également caractérisé par la présence de ce qu'on appelle chromatine sexuelle. Cette différenciation fondamentale commande le reste : hormones, caractères sexuels fondamentaux et secondaires. A ce niveau nous trouvons le rôle propre de la femme dans la génération, sa constitution fonctionnelle à cet effet, et tous les prolongements psychologiques de cette constitution. Dans la génération, la femme est du côté de la réceptivité, de la continuité vitale. Elle est en liaison plus intime, plus suivie avec la vie qui s'élabore et avec le cosmos. Elle joue un rôle médiateur entre l'homme qui lutte avec les forces cosmiques pour les asservir, et

30. J. Sonnemans, *Vers l'ordination des femmes,* dans *Spiritus,* 1966, n° 29, p. 403-422, et T. Maertens, *La promotion,* p. 195, 216-217 hésitent pareillement. Voir ci-dessous p. 507-510.

la vie qu'elle assume, perçoit et défend, de l'intérieur. Elle est ainsi un intermédiaire irremplaçable entre l'homme dont la psychologie est discontinue, et la continuité qu'appelle la perpétuation de la race humaine.

Cette différence n'est pas altérée, mais accomplie dans l'ordre surnaturel. Toutefois elle est relativisée en même temps qu'accomplie, car il y a un certain dépassement des sexes et de la sexualité dans la vie éternelle, comme l'atteste l'Evangile (*Mt* 22, 30). Déjà, au niveau de la divinisation ici-bas commencée, il n'y a « ni homme, ni femme », selon le mot déjà cité de saint Paul (*Ga* 3, 28).

Le psychologue hollandais Buytendijk, qui élimine bien des différences factices, et qui récuse, plus généralement, toutes les tentatives pour attribuer à l'homme ou à la femme des qualités ou capacités particulières propres, admet cependant une différenciation fondamentale, qui tient à deux manières de ressentir les réalités extérieures et de s'y insérer : La femme est « pleine de sollicitude pour le monde » [31]. Ce qui domine chez elle, c'est le sens des valeurs, tandis que chez l'homme, l'expérience fondamentale est la résistance du cosmos sur lequel il opère. Pour l'homme, tout est *matière à transformer* et moyen pour réaliser une fin, tandis que la femme respecte et protège les droits et l'intégrité des réalités de nature. L'homme serait caractérisé ainsi par la finalisation, et la femme par la gratuité ; l'homme par le devoir, et la femme par la spontanéité ; l'homme par la chose, et la femme par la personne.

Cette différenciation qu'il faudrait approfondir et préciser donne lieu à des supériorités ou infériorités de surface qui ne sont pas toutes du même côté. Il paraît clair que la femme a des supériorités. Dans l'ordre physique, la plus évidente est sa longévité, une résistance supérieure au travail continu et prolongé, du moins dans certains domaines. Dans l'ordre spirituel, elle a aussi ses facultés propres : une certaine qualité du don de soi, une réceptivité à l'égard des valeurs de Révélation que les hommes ont tendance à traiter comme une matière à modeler. Je ne suis pas du tout persuadé que les hommes soient plus capables que la femme d'assurer la transmission du message, ainsi que l'affirment certains théologiens. Bien des faits persuadent même du contraire. Ainsi, par exemple, un homme qui lit un texte en public, change souvent les termes. Les femmes sont ordinairement plus fidèles et plus exactes. Faut-il ajouter que les hommes, y compris les évêques, se sont distingués au cours de l'histoire, dans le domaine de l'hérésiologie ? Et suffit-il de répondre que les femmes ont manqué de moyens pour les concurrencer ?

31. L. Buytendijk, *La femme, ses modes d'être, de paraître et de penser*, Bruges, 1954.

Nous voici à pied d'œuvre pour saisir l'accord et l'articulation entre les deux données apparemment antinomiques du Nouveau Testament : égalité - hiérarchie.

La clé du paradoxe tient en ceci : la différence des sexes est, dans l'ordre de la nature, un élément relatif : *le fondement d'une relation* dans *l'égalité de nature*. Les sexes sont essentiellement référés l'un à l'autre à l'intérieur d'une même espèce. Ils sont strictement corrélatifs.

Le mystère des trois personnes divines présente ici une analogie très éclairante, une double analogie :

1° Les Pères de l'Eglise établissent dans la Trinité un ordre, et même une hiérarchie. Les Pères grecs y voient une « monarchie », où le Père est le « monarque », c'est-à-dire le seul et unique principe selon l'étymologie de ce mot formé de l'adjectif *monos* qui signifie un seul, et du substantif *arché* qui signifie principe. En ce sens, le Christ restera éternellement « soumis » au Père après s'être soumis toutes choses [32] (*1 Co* 15, 28 : c'est le même verbe ὑποτασσω qui est employé pour signifier la « soumission » de la femme à l'homme). Jésus a été jusqu'à dire : « Le Père est plus grand que moi » (*Jn* 14, 28). Et pourtant, il y a parfaite égalité entre le Père et le Fils. De même entre homme et femme, avec cette différence qu'entre le Père et le Fils il n'y a pas seulement égalité mais identité.

2° Autre aspect de cette même analogie : Dans les deux cas, la différence implique relation et corrélation sur la base d'une communauté de nature. Au niveau humain, la distinction entre homme et femme tient à deux réalisations relatives et corrélatives de la nature humaine qui est masculine-féminine (cfr *1 Co* 11, 11). Au niveau de la Trinité, les personnes sont, selon la théologie même de saint Thomas, des *relations* corrélatives : de pures relations. Il y a trinité de l'*esse ad* (trinité relationnelle) dans l'identité de l'*esse in* : trinité existentielle dans l'identité ontologique si l'on peut dire. Si profonde que soit cette différence, l'analogie reste significative à ce point que la phrase biblique : « Dieu fit Adam à son image. Homme et femme il les créa » (*Gn* 1, 27 ; 5, 1) a pu être interprétée au sens d'une image trinitaire.

Cette analogie manifeste l'accord qui existe entre les deux pôles de l'affirmation biblique : l'égalité de nature la plus stricte n'exclut pas qu'il y ait ordre et même hiérarchie. Si la doctrine du mariage, comme celle de la hiérarchie ecclésiastique, implique une sorte de préséance et de monarchie de l'homme, il s'agit d'une hiérarchie

32. *1 Co* 15, 28.

fonctionnelle dans l'égalité ontologique des personnes humaines et des enfants de Dieu : une hiérarchie qu'il faut dépouiller de tous les éléments factices ou erronés que des siècles de civilisation ou de péché ont accumulés pour donner à cet ordre, fondé sur l'harmonie d'une différence, l'apparence d'une inégalité. Il y a plus : l'étude du thème suivant nous montrera que cette hiérarchie relative implique un renversement dans l'ordre du service et de l'humilité.

2. *Le mariage de Dieu et de l'humanité*

Le second thème où la Bible atteste une conception de la femme, c'est la théologie de l'alliance, exprimée sous la forme symbolique suivante : la nation d'Israël est l'épouse choisie par Yahweh.

Cette symbolique est inaugurée par Osée 2. Elle se poursuit dans les textes suivants : *Jr* 31, 17-22 ; *Is* 54, 4-8 ; 61, 10-11 ; 62, 4-5 ; *Ct* ; *Ez* 16 ; *Ps* 45 (44). Elle aboutit à la théologie paulinienne du mariage entre le Christ et l'Eglise, exemplaire efficace du mariage-sacrement (*1 Co* 11, 2-14 ; *Eph* 5, 21-33). La clé de ce symbolisme, c'est que l'union de Dieu avec son peuple est le type du mariage. Dans cette « alliance », Dieu lui-même joue le rôle de l'homme ; l'humanité, c'est-à-dire le peuple d'Israël, l'Eglise, et chaque âme chrétienne, jouent le rôle de la femme.

Ce symbolisme choque et embarrasse nos contemporains. A première vue, en effet, il semblerait impliquer une supériorité ontologique de l'homme symbolisé par Dieu sur la femme symbolisée par l'humanité.

A cela, il faut répondre que l'homme n'est pas le Dieu de la femme. S'il a pu paraître tel au niveau de certaines civilisations où le rôle de la femme est inférieur, il y en a d'autres où la femme apparaîtrait plutôt comme la déesse de l'homme. Non sans quelque exagération, on considère parfois en France que ce serait la situation américaine.

Le thème biblique, bien compris, n'implique pas une supériorité ontologique de l'homme sur la femme. L'image vaut au niveau des signes, des fonctions complémentaires, mais non pas au niveau ontologique comme nous l'avons vu.

Bien plus, l'homme n'est pas le médiateur exclusif de la femme auprès de Dieu [33]. D'abord cette médiation est relativisée « dans le Seigneur » (*Col* 3, 18) : « l'unique médiateur » (*1 Tm* 2, 5). Si l'homme est en un sens « chef de la femme » [34], le Christ est directement

33. T. MAERTENS, *La promotion*, p. 121-122, 132, *154-155*, 164-165, 184, 194, 198, 212-215.

34. *Ib.*, p. 154-155. T. MAERTENS a souligné le fait qu'il n'y a pas gradation de la femme à l'homme et au Christ. L'affirmation que l'homme est chef de la femme a le caractère d'une incise. Paul semble situer cette clause rabbinique par rapport au double principe christologique qui la relativise.

le chef de toute l'Eglise (*Ep* 5, 23 ; *Col* 1, 18). Hommes et femmes exercent à leur niveau des médiations réciproques [35]. Particulièrement évidente est celle de la femme qui sanctifie le mari païen (*1 Co* 7, 14). On sait comment Claudel a insisté, dans cette ligne, sur le rôle médiateur que la femme exerce pour attirer l'homme à Dieu : Doña Prouhèze pour Rodrigue dans *Le soulier de satin*, par exemple.

Bref, dans la doctrine paulinienne, la subordination se résout en réciprocité [36], selon un thème auquel s'élevait déjà le *Cantique* (6, 3) : « Je suis à mon bien-aimé et mon bien-aimé est à moi » (cfr 2, 16).

La clé des difficultés tient en ceci : le symbolisme du mariage est destiné à signifier l'amour, et cette sorte d'égalité que l'amour établit, fût-ce gratuitement. Bien plus, l'Evangile inculque un renversement de la hiérarchie des préséances en vertu de l'amour (*agapè*). Ainsi le Christ se présente-t-il en parabole comme le maître qui prend le tablier pour servir ses serviteurs (*Lc* 12, 37). Il accomplit cette parabole en action lors du lavement des pieds (*Jn* 13, 2-16). Il l'érige en principe (paradoxal) de la hiérarchie nouvelle. « Que celui qui commande soit comme celui qui sert » (*Lc* 22, 27).

Selon cette loi, que le Christ a inculquée avec insistance [37], l'évêque est le serviteur de son peuple, de l'Eglise où il représente le Christ, et le pape est le serviteur des serviteurs de Dieu. La hiérarchie qui existe dans le mariage relève du même exemple, de la même loi d'amour et d'humble service. C'est ce que saint Paul enseigne explicitement en *Ep* 5, 25 :

> Maris, aimez vos femmes *comme le Christ a aimé l'Eglise* et s'est livré pour elle.

Il s'agit d'un amour qui s'est livré jusqu'à la mort. Ce symbolisme a des racines dans l'ordre de la nature, où il est normal que l'homme défende sa femme au prix de sa vie.

Dans la mesure où la hiérarchie apparaît ainsi dans sa vraie lumière, comme humble fonction de service dans le corps mystique, et non comme gloire seigneuriale de l'homme appelé à régner sur des sujets, le sentiment de frustration que la femme éprouve parfois de se trouver exclue du sacerdoce, perd son fondement. Que le sacerdoce se

---

35. Tel paraît bien être le sens de *Ep* 5, 21, qui commande tout ce passage relatif à l'homme et à la femme : « Soyez soumis *les uns aux autres* » (*Ib.*, p. 134).

36. Et cela dans les passages les plus « subordinatianistes », si l'on peut dire : *1 Co* 11, 11 ; *Ep* 5, 21. Cfr *1 Co* 7, 4. Il faut citer dans la même ligne cette affirmation relative au rapport Christ-Eglise, que Paul assimile au rapport homme-femme : « Le Seigneur est pour le corps » (qui est l'Eglise), « comme le corps est pour le Seigneur » (*1 Co* 6, 13).

37. Y. CONGAR, « La hiérarchie comme service dans le Nouveau Testament et les documents de la Tradition », dans *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, Unam Sanctam, 39, Paris, 1962, p. 67-100.

trouve réservé à des hommes, cela tient plutôt à la signification de ce service qui a pour objet de représenter officiellement le Christ, de transmettre dans l'Eglise le type d'action selon lequel il est l'époux de l'Eglise. Il ne s'agit pas pour la femme de conquérir ce ministère comme une proie, d'agir selon l'erreur d'un certain féminisme où la femme veut devenir ce que sont les hommes, de la manière où ils le sont. Telle n'est pas la bonne voie.

Il s'agit de redonner vie et forme aux ministères féminins. Ces ministères, il faudrait les réinventer, puisque l'ordre féminin des diaconesses et celui des veuves ont été progressivement supprimés. Il faudrait que les femmes elles-mêmes aient, dans ce domaine, une grande liberté d'initiative [38]. Le théologien homme serait mal placé pour préciser. Mais il semble que ces ministères devraient porter la marque de cette liberté même, procéder de ce sens intuitif de la vie, des valeurs, des besoins du monde et de l'Eglise, qui caractérise la femme. Ces initiatives polyvalentes auraient à se structurer de l'intérieur avant de trouver leur consécration officielle.

Ici, une question se pose : ces ministères sont-ils appelés à devenir partie intégrante et originale de la *hiérarchie* de l'Eglise d'une part — du *sacerdoce* chrétien d'autre part : il importe en effet de distinguer ces deux notions.

1. Que les ministères féminins puissent appartenir à la hiérarchie de l'Eglise, certains faits le suggèrent. Au plan de l'Ecriture, saint Paul semble comprendre sous la catégorie de diacres, des hommes et des femmes [39]. Cette conception s'est prolongée dans certaines églises. Dans la *Didascalie des apôtres,* qui répond à l'usage des Eglises égyptiennes du III[e] siècle, l'ordination des diaconesses implique, comme celle des diacres (et d'ailleurs comme celle des prêtres), l'imposition des mains, l'invocation du Saint-Esprit, et l'attribution d'une fonction. Les diaconesses appartenaient visiblement à la hiérarchie et se trouvaient rattachées au *presbyterium* à la manière des diacres [40]. Cela pose une question. Au Concile, la Constitution *Lumen gentium* a reconnu le caractère analogique et organique (c'est-à-dire hiérarchique et différencié) du sacrement de l'Ordre. L'évêque en réalise

38. R. LAURENTIN, *Bilan du Concile,* Paris, 1966, p. 52-53, 413. J. SONNEMANS, dans *Spiritus,* n° 29, p. 405-406 et 421-422, donne de nombreuses références.

39. *1 Tm* 3, 8-12. Cfr *Rm* 16, 1 (Phébée diaconesse de Cenchrées) ; 16, 3 (où Prisca est appelée « coopératrice »), tout comme Timothée (*ib.,* 16, 21), qui est évêque. En 16, 7, Junie est même qualifiée d'*apôtre,* et il paraît trop ingénieux de se débarrasser de la difficulté en voyant là un nom d'homme (T. MAERTENS, *La promotion,* p. 173).

40. *Constitutions apostoliques,* 8, 19, 2, éd. Funk, Paderborn, 1905, p. 524-525 : « Concernant la diaconesse, tu lui imposeras les mains en présence du presbyterium et des diacres et diaconesses, et tu diras », etc. Funk donne d'autres références en note, p. 125. On se reportera aussi au texte de la même *Didascalie,* cité dans mon précédent article : *N.R.Th.,* 89 (1967) 39, note 27.

la plénitude (n° 21) ; les prêtres y participent (n° 28) ; les diacres y participent également selon la thèse la plus commune. Les diaconesses, telles que les décrit la Didascalie n'appartiennent-elles pas à cet ensemble ? La réponse négative paraît commandée par l'argument classique : le sacrement de l'Ordre ordonne à un ministère hiérarchique qui a pour objet d'agir au nom du Christ-Chef, de le représenter : et cette représentation est « réservée à la partie masculine de l'humanité ». Mais des questions se posent. Sur quoi repose cette inaptitude féminine ? Est-elle de droit ecclésiastique ou de droit divin ? Est-elle totale ? Est-elle absolue ? N'y aurait-il pas place pour un certain mode de ministère hiérarchique accessible aux femmes ? N'est-ce pas le cas des diaconesses des premiers siècles ? Et ce type de ministère ne pourrait-il être restauré ou même développé aujourd'hui ? Ne conviendrait-il pas par ailleurs de conférer une ordination diaconale aux religieuses qui portent depuis quelques années la responsabilité habituelle de paroisses, en y remplissant effectivement toutes les fonctions du diacre : prêcher, baptiser, donner la communion, recevoir les consentements de mariage, etc. ? Cette situation vécue, autorisée par l'Eglise, ne va-t-elle pas introduire une évolution irréversible ?

2. La question que nous venons de poser dans le cadre des ministères que confère le sacrement de l'Ordre peut être examinée plus largement à l'échelle du *sacerdoce* chrétien dont le Concile a reconnu également la caractère analogique et hiérarchique, dans la ligne de la formule lancée autrefois par l'abbé G. Long-Hasselmans : un seul est prêtre (le Christ). Tous sont prêtres (les fidèles). Quelques-uns sont prêtres, au sens ministériel (évêques et « *presbyteri* »). Disons plus précisément, afin d'éviter la confusion que le français établit entre *sacerdoce* et presbytérat : un seul est *Sacerdos*. Tout le corps mystique participe à son *sacerdotium*. Quelques-uns (évêques et prêtres) sont ministres sacramentels de ce sacerdoce du Christ. Le Concile propose sur ce terrain une division bipartite : « Sacerdoce commun des fidèles et sacerdoce ministériel ou hiérarchique » (*Lumen Gentium*, n° 10). Ces deux catégories « ordonnées l'une à l'autre... diffèrent essentiellement » (*essentia non gradu* : ib.). A laquelle des deux catégories faut-il rattacher les diaconesses ? La question est plus délicate qu'il ne paraît, car le cas même des diacres n'est pas entièrement clair. Le Concile (*ib.*, n° 29) cite à leur sujet cet aphorisme de la *Didascalie*, III, 2 : « *On leur impose les mains, non pas en vue du sacerdoce, mais en vue d'un ministère* ». Plus loin, Vatican II précise que leur ministère dans le sacrement de mariage s'exerce « au nom de l'Eglise » ; et il ne dit nulle part qu'ils exercent leur ministère au nom du Christ. Il s'agit pourtant bien d'un ministère **hiérarchique, engagé dans les fonctions sacrales qui relèvent du sa-**

cerdoce. Nous retrouvons ici la situation ambiguë du diaconat, charnière entre le peuple de Dieu et l'évêque, comme le symbolise sa place dans la liturgie, surtout dans la liturgie orientale. Dans ce *no man's land*, il y aura lieu de situer la place des diaconesses, sans se hâter de leur refuser à priori toute participation au sacrement de l'Ordre, et toute participation originale à cette réalité plus largement analogique et organique qu'est le sacerdoce chrétien. N'y a-t-il pas place, en effet, pour une hiérarchie des ministères et charismes qui s'exercent au nom de l'Eglise, *sur la base du sacerdoce commun ?*

3. *Sacerdoce et féminité de la sagesse*

Ce qu'il y aurait de choquant dans le thème précédent : que Dieu soit unilatéralement symbolisé par un principe masculin, et que l'humanité soit corrélativement considérée comme féminine, trouve une compensation dans la Bible même. La Sagesse, qui apparaît sous des traits féminins, est élevée à la hauteur d'une hypostase de Dieu, d'un principe éternel auprès de Yahweh. Or ici, le sens du mariage est inversé. C'est la gloire du roi Salomon d'avoir épousé la Sagesse :

> Je l'ai chérie et recherchée dans ma jeunesse ; j'ai cherché à la prendre pour épouse, et je suis devenu amoureux de sa beauté (*Sg* 8, 2 ; cfr versets 9 et 16).

Le Siracide développe le même thème en ce qui le concerne (*Si* 51, 13 [41]) et invite ceux qui craignent le Seigneur à contracter cette alliance :

> Celui qui se saisit de la loi reçoit la Sagesse... Comme une épouse vierge, elle l'accueille (15, 1-2 ; cfr *Sg* 7, 28 à comparer avec *Sg* 3, 12).

De même, en *Pr* 7, 4, l'appellation donnée à la Sagesse : « Ma sœur » a un sens sponsal [42]. Et c'est pourquoi ce même verset la met en contraste avec « la femme étrangère, l'inconnue aux paroles enjoleuses ».

Ce thème appellerait une étude spéciale. Ici encore bornons-nous à signaler les pistes significatives. La littérature de sagesse surmonte la répulsion que suscitait le sacerdoce féminin tel qu'il était

---

41. Ce n'est pas clair dans le texte des Septante. C'est très net dans le texte hébreu découvert à Qumran (édité par J. SANDERS : *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan IV. The Psalms Scroll of Qumran*, Cave 11 - 11 Q Ps[a], p. 80). La traduction de SANDERS exagère toutefois l'érotisme des images. J. DUPONT-SOMMER a souligné le caractère symbolique et spirituel du passage dans son cours de Sorbonne 1966-1967.

42. En référence à l'usage égyptien selon lequel les Pharaons épousaient leur sœur.

pratiqué sur les hauts-lieux : la prostitution sacrée, présentée comme moyen d'union à la divinité. Nous touchons là une des raisons qui ont fait exclure rigoureusement les femmes du sacerdoce. Ce thème, les sages d'Israël osent l'aborder non de manière négative, mais selon une voie de sublimation. En *Pr* 9, la Folie, qui présente les caractères d'une prostituée sacrée, est opposée à la Sagesse qui invite au vrai banquet, au repas de l'Alliance. Ce repas symbolique est un repas sacré et la Sagesse y exerce le rôle sacerdotal. En *Si* 24, le thème va plus loin à deux titres : la Sagesse revêt le caractère d'une hypostase divine (24, 3-6), elle exerce devant Yahweh des fonctions sacerdotales :

> Dans le saint Tabernacle, en sa présence, j'ai exercé le sacerdoce [43].

Ce sacerdoce symbolique est un sacerdoce féminin. Ce qui invite à nuancer la thèse d'une incompatibilité absolue entre féminité et sacerdoce [44].

Aussi faut-il souligner un dernier thème : la littérature de Sagesse met en parallèle et en corrélation constants femme et sagesse [45].

---

43. J'ai déjà étudié ce texte dans *Marie, l'Eglise et le sacerdoce*, t. 2, Paris, 1953, p. 70, note 43. Le verbe **ἐλειτουργήσα**, qui a par lui-même le sens d'un service ou ministère, prend un sens spécifiquement liturgique et sacerdotal par association aux expressions : « devant Dieu » — et « dans le tabernacle » (**ἐν σκηνῇ ἁγίᾳ** : *Ex* 4, 30. 37. 41 ; 16, 9 ; 18, 6. 23, etc.).

44. Comme il s'agit d'y voir clair et non de faire feu de tout bois en faveur de l'ordination sacerdotale des femmes, écartons ici une fausse piste (que j'ai déjà écartée dans *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce*, t. 1, Paris, 1952, p. 662).

Selon M. J. Scheeben, *Le sacerdoce hiérarchique exerce la fonction maternelle dans l'Eglise*. S'il en était ainsi, il faudrait dire que le sacerdoce convient *aux femmes* et non aux hommes. En réalité, selon le symbolisme des Pères, c'est l'acte de foi par lequel les fidèles conçoivent Dieu dans leur cœur qui réalise le symbolisme féminin : foi des fidèles, foi de l'Eglise, piscine baptismale. Mais l'acte sacramentel accompli au nom du Christ, et avec son autorité, par les ministres de son sacerdoce, relève d'un symbolisme masculin. Cette perspective est claire et cohérente dans la Tradition. Nous touchons ici un des points faibles de Scheeben théologien génial, mais peu sensible à la valeur propre, aux nuances, et à la cohérence des symboles. Ainsi allait-il jusqu'à dire : « Le sacerdoce est l'unique *épouse* du Christ : le Christ féconde *son sein* pour qu'il *engendre* et nourrisse les enfants de l'Eglise ; le sacerdoce est donc aussi *l'unique mère des fidèles*. Mais tous les prêtres ensemble ne *constituent cette maternité* que dans la mesure où leur chef, le pape, la constitue à lui seul ». *Mysterien des Christentums*, 1865, traduction A. KERKVOORDE, *Les mystères du christianisme*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1947, p. 560. S'il en était ainsi, le pape devrait être une femme...

45. On trouvera de bons éléments dans E. BEAUCAMP, *Sous la main de Dieu*, Paris, Fleurus, 1957, p. 44-69. La femme idéale est louée pour sa sagesse (*Pr* 31, 10. 26. 30) et il y a de perpétuels glissements symboliques de la femme à la Sagesse et réciproquement (*Pr* 19, 14 ; 40, 12 ; comparer aussi : *Pr* 2, 6 et 19, 14 ; *Sg* 3, 12 et 7, 28). Sagesse et fidélité conjugales sont identifiées (*Pr* 5, 1-2 ; 7, 4-5). Le contraste entre l'amour heureux de l'homme fidèle à l'épouse de sa jeunesse, et le malheur de celui qui se laisse séduire par les prostituées (*Pr* 5, 15-19 ; cfr 31, 12 et *Si* 26, 1-4, en contraste avec *Pr* 5, 20 ; cfr 2, 18 ; 5, 20 ; 7, 21-23) rejoint le contraste entre le banquet de la Sagesse et celui de la Folie (*Pr* 9). A l'arrière-plan, le thème de la prostitution sacrée, opposée à la fidélité à l'Alliance.

Et, finalement, elle projette en Dieu ces valeurs d'initiative, d'intuition, de présence au cosmos, ce sens de la vie, dont la femme est le meilleur témoin. Cette ligne de réflexion qui prépare la théologie du Saint-Esprit [46] introduit un dernier thème fort important, car il corrige l'idée que pouvait suggérer le précédent : que l'homme est supérieur à la femme, comme Dieu à l'humanité, qu'il est actif et la femme passive : idée que les théories physiologiques du moyen âge ont contribué à développer. Selon ces théories révolues, en effet, l'homme fournissait le principe vital et actif de la génération ; et la femme, le sang qui en était le principe matériel et passif. Or, on sait aujourd'hui que l'ovule, fourni par la femme, est non moins vivant et non moins actif que la semence virile, et même qu'il est plus fondamental. Ce thème de la passivité féminine, suggéré par une fausse science, est contredit par l'Ecriture.

4. *Anthropologie de la femme selon saint Jean*

Le dernier thème qu'il nous faut évoquer part du récit de la chute, où Eve joue le premier rôle [47], pour aboutir à l'anthropologie de la femme que développe l'Evangile de Jean.

La perception des valeurs féminines reconnues par le Christ s'est réalisée lentement dans l'Evangile. *Marc* n'offre presque rien de significatif à cet égard. *Matthieu* introduit dans la généalogie du Christ (1, 3, 5, 6) la mention de femmes où il voit des prototypes de la Foi [48]. Dans la même ligne s'inscrivent ces initiatives féminines que sont l'onction prophétique de Béthanie (26, 6, 13) [49], la prémonition de la femme de Pilate (27, 19), la présence de femmes au calvaire (27, 56), alors que les disciples se sont enfuis. Enfin, Matthieu introduit (maladroitement) l'apparition du Christ à ces femmes, premiers témoins de la Résurrection (28, 19-20). *Luc* manifeste plus clairement le rôle-pilote des femmes dans l'histoire du salut. Au point de départ de son évangile, Marie accueille librement le Christ Sauveur (1, 28-56) et joue un rôle actif dans ses premières manifestations (1, 37-56 ; cfr 2, 6-7, 13, 22, 35). Au terme, les saintes femmes ont pareillement l'initiative de la foi, face aux apôtres incrédules : ces femmes qui ont suivi et accompagné Jésus durant son ministère (8, 1-3 et 23, 49).

---

46. C'est ce qui ressort notamment des contacts entre *Is* 11, 2-5 et *Pr* 8, 15. *Sg* 1, 6. 9. 17 (et la variante en 7, 22) semble identifier sagesse et Esprit (voir la note de la Bible de Jérusalem à *Sg* 8, 22, p. 877).

47. Sur *La nouvelle Eve*, voir *Etudes mariales*, 12-15 (1954-1957), Paris, Lethielleux.

48. R. Bloch, *Juda engendra Phares et Zara, de Thamar*, dans *Mélanges Robert*, Paris, 1957, p. 381-389.

49. Ce thème, et celui de la présence de Jésus au Calvaire, sont communs avec *Mc* 14, 3-9 et *Mt* 27, 56.

Dans le quatrième évangile, ce même thème prend une valeur et un relief nouveaux. Les épisodes féminins jouent un rôle structural dans l'Evangile de Jean [50]. « La mère de Jésus » introduit « le premier miracle », celui qui fonde la foi des disciples (*Jn* 2, 11). De même, la Samaritaine introduit la foi au Christ dans son village (*Jn* 4, 39-40). Les sœurs de Lazare obtiennent le miracle majeur de Jésus : la résurrection de leur frère mort, type et gage de la Résurrection prochaine du Sauveur (*Jn* 11, 3. 7. 21-30). Marie, sœur de Lazare, accomplit le signe avant-coureur de la sépulture de Jésus : l'onction prophétique de la mort rédemptrice selon *Jn* 12, 7 (cfr *Mt* 20, 12-13 ; *Mc* 10, 8-9). Enfin, Marie-Madeleine introduit les Douze dans le mystère de la Résurrection (*Jn* 20, 1-18).

Dans tous les cas, la femme est première. Elle discerne les valeurs. Elle éveille. Elle suggère. Elle a l'initiative. Elle a non seulement une priorité, mais une supériorité dans la foi. Le contraste avec les apôtres est saisissant en ce qui concerne le témoignage de Marie-Madeleine et des deux autres femmes sur la Résurrection en *Lc* 24, 10-11. Ceux qui deviendront par la suite les témoins officiels du Christ ressuscité n'accueillent pas ce proto-témoignage.

> « Ces propos leur semblèrent du radotage, et ils ne croyaient pas en elles », dit nettement l'évangéliste.

A cette lumière, le rôle sauveur de plusieurs femmes de l'Ancien Testament s'éclaire : Déborah, Judith, par exemple, inspirent et introduisent audacieusement la victoire du peuple de Dieu [51]. Vraiment c'est tout le contraire d'une image de passivité. « Il faudra bien un jour libérer l'énergie explosive contenue dans le cœur des femmes », disait le cardinal Saliège.

Conclusion

Cet article avait pour objet de poser les problèmes et d'ouvrir des pistes de réflexion. Les conclusions seront nécessairement modestes.

Marie a été assumée dans le plan de salut pour jouer un rôle féminin et maternel. A l'Annonciation, elle accomplit une fonction médiatrice entre le Créateur et le cosmos dans lequel Il s'incarne pour le sauver. Elle joue un rôle dans la gestation du Sauveur et la

50. Ce rôle structural est analysé dans la thèse encore inédite de André LAURENTIN, *La glorification du Christ (Jn 17, 5)*, à paraître chez Bloud et Gay, col. des travaux de l'Institut catholique, 1967.

51. Même le texte de *1 Tm* 2, 13, particulièrement marqué par la mentalité antiféministe de l'époque, souligne à sa manière la *priorité* de l'initiative féminine dans la chute : « Ce n'est pas Adam qui se laissa séduire, mais la femme qui, séduite, se rendit coupable de transgression. »

fructification du salut. Là est l'essentiel, et l'ecclésiologie comme l'anthropologie chrétienne sont commandées par ce mystère.

En dépit de l'évolution des mœurs et d'objections de surface, la mère de Jésus reste la femme par excellence, le suprême accomplissement de la féminité en Dieu assumée. Mais ce rôle exemplaire est un type dynamique et non statique. Il vaut, non comme « modèle » d'une situation sociale particulière et souvent dépassée, mais à un niveau d'universalité.

Une authentique théologie de la Vierge est inséparable d'une théologie de la femme, selon la pensée des Pères remise en honneur par le concile [52]. Cette théologie doit être attentive aux points suivants :

1° Il y a égalité entre l'homme et la femme au plan ontologique comme au plan de la grâce. Ils sont également dignes et « actifs ».

2° Il y a des différences qui impliquent un ordre et une hiérarchie fonctionnels : la différenciation la plus évidente étant la fonction maternelle de la femme. Mais il faut se garder d'ériger en normes de nature et du plan divin bien des différences qui ne sont peut-être que le fruit d'un lourd héritage historique et sociologique. La référence réciproque et la corrélation des sexes doivent être situées dans l'égalité de la nature, comme la corrélation des personnes de la Trinité dans l'identité de nature.

Il ne faut donc pas confondre l'humilité propre qui convient à la femme avec la condition d'infériorité qui lui fut souvent faite, comme il ne faut pas confondre la pauvreté évangélique avec la misère fomentée par le péché. On doit cultiver la première qui est libre, et lutter contre la seconde, qui est contrainte. Et l'on ne doit pas oublier l'humilité propre à l'homme. Les situations d'oppression, d'esclavage, de ségrégation, ne sont jamais des situations de nature établies par le Créateur, mais des conséquences du péché. Il serait grave de les justifier au nom de Dieu et de la foi. Ce serait donner raison à ceux qui voient dans la religion une aliénation. Il est regrettable que certaines manières de faire et de penser aient pu suggérer cette théorie.

Il faut donc rester à l'écoute de l'évolution actuelle, accepter *tout le positif* de la libération de la femme : promotion juridique, maternité consciente et responsable, vie ouverte sur le monde, non-limitation aux « 3 K ». Il ne faut pas majorer les servitudes de la féminité ; encore moins les concevoir dans un esprit fataliste. Il faut éliminer radicalement l'idée selon laquelle la femme est passive : idée malfaisante à cause de son pouvoir de suggestion.

Cela dit, l'acceptation consciente des réalités de nature, y compris l'acceptation de la vieillesse et de la mort qui sont pour l'homme une

52. *Lumen Gentium*, n° 56, et R. LAURENTIN, *La Vierge au Concile*, Paris, Lethielleux, 1965, p. 94-98.

si dure école, est toujours une voie authentique d'épanouissement. On ne dépasse la nature que dans la ligne de la nature, comme les voiliers remontent le vent au plus près du vent. C'est comme femme, et non comme émule et rivale de l'homme, que la femme peut s'accomplir.

3° Marie reste un exemple pour les vertus domestiques de la femme, même si l'évolution des mœurs invite à traiter ce thème avec plus de recul. La place qui a été faite à son rôle de mère tend à confirmer que la maternité est une valeur humaine fondamentale en même temps qu'un trait essentiel de la féminité. Si la femme ne doit pas pour autant être *réduite à* la maternité, la maternité est, selon l'Ecriture même, un élément de son accomplissement : « La femme sera sauvée en devenant mère » (*1 Tm* 2, 15).

4° La maternité détient une très spéciale valeur d'universalité. Par la maternité, en effet, la femme connaît la réalité de l'homme qu'elle forme dans l'origine même de son histoire, dans l'humilité de la durée où il grandit, dans le mouvement intime de l'espérance grâce à laquelle il s'accomplit. En découvrant la réalité humaine de l'individu dont elle forme la vie, la femme atteint l'universalité de l'homme de manière d'autant plus privilégiée qu'elle l'atteint de manière plus personnelle. Une mère accomplie aime son enfant pour lui-même : elle aime en lui la totalité de l'homme et de la vie.

Elle a ainsi le sens du salut de l'homme et de l'humanité. La femme digne de ce nom défendra toujours la vie humaine et son avenir contre les artifices où l'homme trop facilement s'égare : destructions, guerres, etc.

« En devenant mère » authentiquement, la femme contribue donc à sauver en même temps qu'elle est sauvée. Le rôle de Marie éclaire cette double face de l'adage paulinien que nous venons de citer (*1 Tm* 2, 5).

Pourtant, les tendances possessives de la maternité menacent l'ouverture universelle qu'elle implique. Ces tendances ont été attisées par la situation où la femme se trouvait mise dans un certain style de civilisation : « Il ne lui restait plus que cela ». Sa situation mineure et cloîtrée la portait à posséder jalousement ce qui lui était laissé. Marie, qui a connu toute la dureté de cette situation-là, a dépassé ces tentations. Elle est le type de la maternité accomplie sans étroitesses ni restrictions. On a pu s'étonner de sa libéralité à l'égard du Christ enfant : qu'elle ait mis une journée à s'apercevoir qu'il ne l'avait pas accompagnée dans la caravane (*Lc* 2, 44). Comme c'est différent du soin jaloux, et du tête-à-tête sans relâche qu'ont imaginés tant d'auteurs. Plus étonnante encore est la scène du calvaire : **Marie semble n'avoir été appelée à son rôle de mère de Dieu**

que pour perdre ce fils incomparable qu'elle avait engendré, et recevoir en adoption ceux par qui et pour qui il subit la mort (*Jn* 19, 25-27. Ci-dessus, p. 494-495).

Le Christ Homme-Dieu, Sauveur universel de la race humaine, a conduit sa mère au plus haut accomplissement des virtualités de la nature féminine dans cette ligne-là. C'est en ce sens que la maternité universelle de Marie à l'égard des hommes (cfr *Jn* 19, 25-27) se situe dans le prolongement de la maternité divine, selon une même vocation, comme Pie X l'a enseigné en formules vigoureuses [53].

L'universalité, humaine et divine, est donc bien la clé des problèmes soulevés ici.

Au regard de l'Evangile, l'émancipation, la libération de la femme, comme jadis celle des esclaves, ne sont qu'un moyen. Ce qui compte, c'est l'accomplissement universel de l'homme en Dieu. Plus que le type de la féminité, Marie est le type de la foi de l'Eglise et de sa communion au Christ Sauveur. Si elle est le type de la femme, c'est moins par des traits particuliers de sa condition que par la manière dont elle assuma sa condition. Dans la situation médiocre et limitée qui fut la sienne : celle d'une femme pauvre dans un village méprisé (*Jn* 1, 46), elle est le suprême témoignage des dépassements auxquels la personne humaine est appelée en Dieu, dans l'authenticité de la nature et de la grâce.

49 Angers René LAURENTIN
Université Catholique

53. Pie X, *Ad Diem Illum*, 2 février 1904 : « Mère du Christ... elle est *donc* aussi notre mère », dans l'édition de Solesmes, *Notre-Dame, Enseignements pontificaux*, Paris, Desclée, 1957, p. 159.