NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

113 N° 5 1991

Le signe de la femme

Anne-Marie PELLETIER

p. 665 - 689

https://www.nrt.be/fr/articles/le-signe-de-la-femme-343

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le signe de la femme

Il est des sujets qui sont à la fois *sans moment,* parce qu'ils traitent de questions qui lèvent avec l'existence même, et *du moment,* parce que leur matière n'existe pas indépendamment des conditions que chaque lieu et chaque temps font à l'existence. L'identité de la femme, les représentations à travers lesquelles elle se pense ou on la pense, les fonctions et les attributions qu'une collectivité associe à la féminité, tout ce faisceau de questions en est un exemple. Chaque société, par construction, qu'elle le sache explicitement ou non, a affaire à ce vis-à-vis de l'homme et de la femme, dont elle s'engendre. Là se trouve le lieu initial où se vit la réalité de l'autre, où se joue l'épreuve de la différence, où donc se gèrent aussi, par la rencontre ou par la violence, les peurs qui naissent de cette différence fondatrice. Simultanément, cet universel face à face est aussi la réalité la plus enracinée qui soit. On est «femme», comme on est «homme», à la croisée de l'anthropologique, du social et souvent du religieux. C'est pourquoi, en rigueur de termes, «la» femme n'existe pas plus que «la» question de la femme. Nous parlerons donc en référence au moment présent et à cet Occident qui est le nôtre, probablement privilégié, si l'on en juge par la manière dont, ailleurs aujourd'hui même, ces questions sont résolues tacitement, et souvent avec grande brutalité. En espérant cependant, à l'intérieur de cette particularité, rejoindre un savoir qui concerne l'humanité de toutes. Et celle de tous, s'il est vrai, comme on voudrait le montrer, qu'il s'agit moins de traiter de la question de la femme comme d'une question isolée que de rejoindre un «signe» de la femme, tourné vers l'autre, destiné à l'autre.

Sans nous attarder à des faits par ailleurs très connus, rappelons que les dernières décennies auront été, en ce domaine, dans notre aire culturelle, celles d'un bouleversement probablement radical. À travers le déploiement de revendications visant l'égalité des droits en matière politique, professionnelle, juridique, comme à travers les avancées de la science vers une connaissance approfondie des mécanismes de la procréation et des moyens de la gérer, les femmes ont en quelques décennies acquis une autonomie et des pouvoirs

tout à fait inédits. De même, des situations de violence, traditionnellement vouées au silence, sont aujourd'hui publiquement dénoncées; le législateur est prêt à intervenir pour sanctionner des comportements qu'on aurait naguère jugés totalement intérieurs à la vie privée des couples. Ces progrès peuvent bien être considérés comme encore partiels et limités, il n'empêche que sont d'ores et déjà profondément remodelés les rapports des femmes aux hommes, mais aussi à elles-mêmes et à l'enfant qu'elles sont susceptibles de faire naître. Ainsi, par exemple, la revendication féminine de «disposer de son corps» a nécessairement une multiple dimension, qui touche au plus essentiel de l'identité personnelle et de la relation à l'autre. C'est aussi pourquoi l'évaluation exacte de ces transformations est encore pour l'heure difficile à faire. La liberté est, on le sait, une notion complexe qui n'exclut pas le jeu de l'illusion, d'autant plus subtile à débusquer que la cause est en elle-même noble. Difficile d'oublier en tout cas le mot de Simone de Beauvoir déclarant «j'ai été flouée» au terme d'années d'une militance qui fut pourtant à son heure pleine d'assurance et de certitudes offensives. De même les images de la femme que véhiculent présentement les médias de nos pays européens laissent penser que les acquis sont plus douteux qu'il n'y paraît et qu'il y a bien de la fragilité dans nos cultures pourtant convaincues d'avoir une bonne avance en ce domaine sur des sociétés, par exemple islamiques, qui conçoivent évidemment fort peu les droits de la femme à notre manière. Tout cela, qui comporte un aspect très poignant, finit par se savoir un peu. Ou finira un jour par devoir être reconnu.

Ce qui ne s'entend en revanche à peu près pas est la contribution que l'Église apporte aujourd'hui à ce débat. Plus exactement, pour une large opinion, y compris chrétienne, tout est réduit au retour constant à quelques thèmes fixateurs, comme le refus d'admettre les femmes au sacerdoce ou encore les positions adoptées en matière d'éthique conjugale. Et l'on explique du même mouvement — et contre des données historiques méthodiquement refoulées — que l'Église n'a d'ailleurs jamais cessé d'être misogyne et qu'elle le demeure aujourd'hui en étant résolument et tragiquement à contre-courant de la vérité et de la liberté du couple en train de se chercher. Au-delà des idées simplifiantes, qui changent en polémiques des questions importantes, — car la relation de la femme au sacerdoce est une vraie question — rien ou presque n'est entendu de la formidable positivité que recèle la manière chrétienne d'aborder l'identité

de la femme et sa place à l'intérieur du corps social. Tragiquement est perçu un discours *contre*, là où s'énonce un discours *pour* : pour la femme, l'homme, la vie, le bonheur dont on oublie trop, malgré l'insistance de la Bible, qu'il est la pensée initiale de Dieu sur sa création. Et le paradoxe grandit, quand on s'avise que cette vision chrétienne s'énonce aujourd'hui dans des termes qui, non seulement débordent de très loin ce qui se dit dans la société actuelle, mais dépassent aussi ce qui s'est dit sur le sujet dans la tradition de l'Église au long des siècles. Non que soudain l'Église découvre une dignité de la femme qu'elle aurait auparavant ignorée. Mais tout se passe comme si, dans les décennies présentes, parvenait à maturité et à expression une intelligence de la femme qui n'avait jamais su jusqu'alors s'expliciter pleinement. En ce sens, il y a certainement dans l'Église, en ce moment précis, une grâce d'intelligence relativement à cette question.

Dès Vatican II la référence à une philosophie personnaliste amenait, à propos de la femme aussi bien que du couple, des formules parfaitement inédites[1]. Et des textes du Magistère, objets des débats les plus âpres, donc lus sélectivement, n'ont cessé de reprendre depuis lors les linéaments d'une vision personnaliste qui fonde, comme aucun des discours ambiants, une connaissance positive, heureuse et grande de la condition féminine. En 1989 la Lettre apostolique *Mulieris dignitatem* de Jean-Paul II a repris enfin et développé ces thèmes avec une liberté et une force qu'un pape ne s'était jusqu'alors jamais permises[2]. Beaucoup de commentateurs ne retinrent pourtant que le refus du sacerdoce pour les femmes et ne virent rien par conséquent de la vigueur et de l'audace neuve du texte, d'autant plus forte que c'est la pensée personnelle du pape qui affleure là, réfléchissant depuis longtemps à ces thèmes[3]. Un tel document est très loin de la spéculation, de l'exposé doctrinal abstrait. À preuve l'anecdote rapportée par André Frossard dans son portrait de Jean-Paul II; invité un jour à assister à une messe privée dans la chapelle du pape, il ne réalisa que sur le seuil, à la vue des deux prie-Dieu de velours gris qui avaient été préparés, que l'invitation s'entendait de lui et de sa femme. Il y avait là manifestement pour le pape

1. Ainsi en particulier *Gaudium et spes*, §§ 12, 48, 49.
2. *La dignité de la femme et sa vocation*, Paris, Éd. du Cerf, 1988, avec une introduction de L. BOUYER.
3. Cf., en particulier, JEAN-PAUL II, *Amour et responsabilité*, Paris, Stock, 1985, reprenant et développant une réflexion qui remonte aux années de Cracovie.

une évidence,... qui n'en avait pas été une pour le mari qu'était A. Frossard[4].

Ainsi la conjonction d'une sensibilité propre et de la référence personnaliste, qui est celle de l'anthropologie contemporaine de l'Église, permet-elle que s'exprime une vision de la femme résolument positive et libérante. L'étrange est précisément qu'on en fasse si peu de cas, que le message soit si peu reçu. Passe encore le silence du côté des hommes, encore que la logique du texte le destine tout autant aux hommes, à travers les femmes. Mais la réception n'est pas meilleure du côté de ces dernières: indifférente ou hostile. Comment le comprendre, sinon en remarquant que plus l'enjeu d'un discours est fort, plus aussi grandissent les difficultés, résistances, surdités et malentendus? Or on est là à un carrefour anthropologique et spirituel où s'investissent désirs et rancœurs, générosité et volonté de puissance, mémoire de douleur et rêves de bonheur, le tout associé souvent d'une manière que les intéressées auraient bien du mal à démêler. Les mots à leur tour, pris dans de vieilles habitudes, retombent sur eux-mêmes et les clichés persistent: comment l'Église pourrait-elle considérer la femme sans arrière-pensée négative, alors qu'elle abrite dans sa mémoire la figure d'Ève complice du serpent ou qu'elle déclare avec saint Paul: «Femmes soyez soumises à vos maris»? Et il est vrai que les textes bibliques à partir desquels l'Église réfléchit et se détermine ne sont pas si aisés. Parce qu'eux-mêmes sont écrits dans le débat plein de tension entre les représentations d'une société et la force contestatrice de la vérité qui, en eux, se présente comme venant de plus loin qu'eux. C'est pourquoi, périodiquement, des ouvrages ou des articles émanant de femmes entreprennent de relire, d'interpréter, avec le projet d'en finir avec des exégèses qui ont légitimé le pouvoir masculin sur la base d'un texte sacralisé, c'est-à-dire fictivement délié de ses conditionnements historiques et culturels[5]. Ces relectures insistantes de la Genèse ou des épîtres pauliniennes offrent l'intérêt certain de bien manifester le poids et la place de ces textes dans l'imaginaire social comme dans l'intelligence théologique de la question.

4. A. FROSSARD, *Portrait de Jean-Paul II*, Paris, Laffont, 1988, p. 32.

5. Ainsi, récemment, Él. SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle.* Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe, Paris, Éd. du Cerf, 1986 (traduction de l'ouvrage américain paru en 1983); L. AYNARD, *La Bible au féminin.* De l'ancienne tradition à un christianisme hellénisé, Paris, Éd. du Cerf, 1990.

La conviction que l'on voudrait ici argumenter est que ce sont précisément des textes a priori fort encombrants — que l'on aurait la tentation de porter au compte de cultures périmées — qui contiennent sur la question de la femme la plus belle réserve de sens et peuvent dire aujourd'hui une vérité de pleine actualité. Ainsi des trois premiers chapitres de la Genèse, ou encore du chapitre 5, 21-32 de l'Épître aux Éphésiens, réputé assez gênant auprès de beaucoup. On se propose précisément de reparcourir ces deux textes en renonçant à cette facilité qui déclare un texte périmé quand il bouscule les lieux communs du moment. Donc, en refusant de trier entre des éléments pérennes susceptibles de traverser les siècles et d'autres qui seraient simplement déduits des représentations et des préjugés d'un moment culturel sur la femme, ses rôles et ses obligations. Car cette attitude, qui démobilise l'effort et enferme dans les stéréotypes, présente aussi l'inconvénient majeur de heurter de front une évidence: c'est l'ensemble du texte biblique qui est culturel, enraciné dans l'historicité d'une terre, d'un peuple et de son histoire. Si donc ce texte a vocation à déborder ce particularisme, comme l'affirme la lecture confessionnelle qui le tient pour une «écriture sainte», c'est qu'il a, dans son ensemble, la capacité, à travers cette limite — et non malgré elle —, d'énoncer un savoir dont la vie a besoin, de génération en génération. Ainsi humanité et divinité de ce texte s'énoncent au même point, et non selon le dessin d'une alternance qui autoriserait à séparer en lui le contingent du permanent, le particulier de l'universel. Du reste le même texte revendique explicitement d'être destiné à l'*accomplissement* de ce qu'il dit, une notion qui ne peut se maintenir aux côtés de l'idée de péremption. Sachant enfin que la théologie du mariage n'a cessé de se réclamer, dès l'origine et jusqu'aujourd'hui, de ces deux références vétéro- et néo-testamentaire, on voit quel enjeu supplémentaire est en cause: il s'agira de lire à partir de la présomption que cette théologie ne se fonde pas sur des propositions qu'il faudrait dire présentement périmées...

Au commencement

Les trois premiers chapitres de la Genèse, on le sait, constituent la couche la plus profonde du matériau scripturaire qui sert de référence à l'intelligence chrétienne de la relation homme-femme. Parce qu'ils fournissent quelques-uns des pivots de l'anthropologie biblique. Parce que ce commencement est donné dans l'Évangile comme la norme à partir de laquelle, dans l'économie nouvelle

de la grâce, se déterminent les exigences de la fidélité: «Au commencement il n'en était pas ainsi...» (*Mt 19*, 8), rappelle Jésus aux pharisiens venus l'interroger sur la possibilité de répudier sa femme. Ainsi ces textes sont-ils abondamment et régulièrement commentés aujourd'hui dans les catéchèses de Jean-Paul II.

Leur difficulté est en fait multiple. Alimentant l'imaginaire occidental des commencements, ils apparaissent facilement comme de simples fragments mythologiques, témoins d'un anthropomorphisme pittoresque mais enfantin. Bien que la tentation ait passé d'apparier les sept jours du premier récit de la création à la succession des ères géologiques, on a souvent peine à voir positivement la portée de cette écriture, en réalité très raffinée, se formant ici à la pointe de la méditation menée dans les milieux sacerdotaux à l'époque de l'Exil. Et encore, relativement à la question de l'homme et de la femme, le récit du chapitre 1 est probablement le document le plus immédiatement accessible. Énonçant au verset 27: «Dieu créa l'homme (*haadam*) à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme *(zakar ou nekeva)* il les créa», il déclare une positivité insurpassable. En un raccourci génial, il dit presque simultanément (la limite à la simultanéité étant dans la loi de succession du langage) l'image de Dieu en l'humanité et la séparation, en cette humanité, qui fait surgir l'homme et la femme et permet qu'advienne la relation[6]. Ainsi ce verset de facture solennelle a une portée capitale, puisqu'il ne dit pas seulement l'égalité, mais le principe et le fondement de l'égalité: l'homme comme la femme créés à l'image de Dieu. Mais il suggère de surcroît que cette ressemblance est concernée par le vis-à-vis de l'homme et de la femme. Comme si la séparation-différenciation, source de la création comme univers de relations, de responsabilités mutuelles, venait se concentrer et s'accomplir dans l'homme et la femme, pour qu'en leur face à face se forme l'image la plus parfaite de l'intimité inconnaissable de Dieu, que la foi chrétienne évoque à travers le mystère de la Trinité. La contrepartie étant aussi implicitement que, là où la relation homme-femme est atteinte et défigurée, c'est Dieu lui-même qui est défiguré et l'accès à son visage qui est brouillé. On voit à quelle profondeur un tel texte entraîne, non pas d'abord pour charger de tragique, mais pour découvrir le sérieux de cette relation, dont beaucoup d'ailleurs, en marge même de la Bible, ont l'in-

6. On se reportera aux fortes analyses de P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures*, Paris, Seuil, 1990, p. 134 ss, distinguant le récit biblique du mythe de l'androgyne.

tuition confuse. Ajoutons qu'il s'agit là d'une réalité spirituelle, qui n'est pas limitée par les dispositions matérielles de la vie et ne doit donc pas être interprétée de façon réductrice. Le texte évoque une donnée constitutive de l'humanité en son ensemble, qui s'exprime le plus visiblement dans le mariage, mais qui déborde évidemment les frontières de cet état de vie.

Le contenu des chapitres 2 et 3 de la Genèse, attribués par l'exégèse à une tradition plus ancienne, livre moins vite, lui, ses richesses. La lecture court ici le risque de porter au compte du rédacteur la naïveté qui est en fait celle du lecteur moderne, souvent en peine de ressaisir toute la subtilité du texte et de discerner les éléments de polémique qu'il comporte. Contre ces préventions et cette précipitation, les ressources de l'exégèse moderne peuvent être d'un grand secours, montrant comment le mythologique dans ce texte est d'abord celui d'un matériau de remploi, issu de la Mésopotamie ou de l'Égypte, et utilisé là d'une manière qui en décale, parfois même en retourne le sens. Ainsi du verset 18: «Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il faut que je lui fasse une aide (*ᶜézer*) qui lui soit assortie», qu'on ne lit pas toujours avec toute sa puissance d'affirmation positive. Le mot *ᶜézer*, atteint à travers la traduction par 'aide', semble enfermer la femme dans une position de quasi-servitude et l'ordre même du récit de création place nécessairement la femme *après* l'homme. Sur ce second point, J. Briend a souligné le caractère séquentiel propre au narratif dont relève ce récit d'origine[7] et qui interdit d'énoncer l'homme et la femme simultanément. Mais on pourra tout de même objecter que la consécution narrative reproduit ici, comme par hasard, l'ordre ordinaire des sociétés, qui font de préférence marcher l'homme avant la femme. Reste cependant le mot *ᶜezer*, dont le contenu est à fixer, précisément pour savoir s'il confirme la hiérarchie narrative ou s'il n'aurait pas fonction, au contraire, de la contester. Le relevé des occurrences bibliques du mot s'avère justement plein d'enseignement. Le terme apparaît en effet dans des contextes bien spécifiques pour désigner le secours que Dieu donne dans des situations de détresse, où l'homme est aux prises avec un danger qui menace la vie. Il concerne les frontières de la vie et de la mort et désigne un secours personnalisé[8].

7. J. BRIEND, «Genèse 2-3 et la création du couple humain», dans *La création dans l'Orient ancien*, Paris, Éd. du Cerf, 1987, p. 125.

8. Voir J.-L. SKA, «*Je vais lui faire un allié qui soit son homologue*» *(Gn 2, 18)*. À propos du terme *ᶜezer* - aide, dans *Biblica* 65 (1984) 233-238.

Il s'agit donc d'un mot théologique qui, appliqué à la personne d'Ève, est très loin d'enfermer la femme dans un rôle ancillaire, la réduisant au service de l'homme. *ʿEzer* de l'homme, elle est celle qui doit être pour que, dans le face à face des deux, l'humanité soit maintenue dans l'attraction de la vie[9].

De même, elle est celle qui vient rompre l'enfermement de la solitude, à laquelle les animaux sont impropres à arracher l'Adam. À quoi l'on joindra le rappel du commentaire de P. Beauchamp à cette origine de la femme, faite de la même texture que l'homme (et non du sol, comme les animaux, inaptes à lever la solitude) et en même temps enfouie dans le sommeil d'Adam. Ce sommeil profond, comme ailleurs dans la Bible, est signe qu'un acte divin s'accomplit: il cache à l'homme l'origine de la femme, il maintient celle-ci dans le mystère de Dieu, comme y est maintenue son origine à lui: «La torpeur, nuit terminale, est nescience du commencement... la nescience de l'Adam a pour effet qu'il ne connaît pas la naissance de la femme et donc n'a pas maîtrise d'elle[10].» Et le même commentaire du Père Beauchamp souligne la naissance du langage en Adam précisément à partir de l'émerveillement que suscite en lui la découverte d'Ève. La germination des mots est liée au face à face avec cet *Autre* qui est mystérieusement *même*, «os de mes os, chair de ma chair». Miraculeuse rencontre, qui explique peut-être que ce texte, fonctionnant par ailleurs sur un mode étiologique, inverse ici les pratiques sociales les plus communes, qui détachent la femme de sa parenté, et montrent un homme qui délie la relation à sa mère pour celle qui le fera mari de sa femme.

Les mythes anciens contemporains de la Genèse disent la création sans intérêt particulier pour la relation homme-femme. Le texte du Yahviste, lui, s'attarde à cette question, dont il fait le cœur de la création, en campant, à travers des mots peut-être déroutants mais pleins d'une incomparable vigueur, un homme et une femme créés l'un pour l'autre, engendrés l'un par l'autre dans cette circularité qui fait que la femme — que le texte dit née de l'homme — est aussi celle dont l'homme naît... L'un et l'autre étant également fondés dans leur commune origine, reliée au projet de Dieu de donner vie à une humanité à son image. On voit de nouveau quelle richesse anthropologique est incluse dans ces textes et quelle

9. Cf. J. BRIEND, «Genèse 2-3...», cité n. 7, p. 135: «...le récit n'a pas pour but de raconter la création de la femme comme distincte de l'homme, mais bien de raconter la création de l'homme, qui n'est achevée que par le vivre ensemble du mari et de la femme.»

10. *Ibid.*, p. 128.

inspiration pour les comportements peut y être trouvée, dès lors qu'ils sont abordés avec le sérieux que comporte leur écriture.

Cette intelligence spirituelle évidemment continue à être requise par la lecture du chapitre 3, qui propose à son tour quelques provocations de taille. La dissymétrie des deux rôles, masculin et féminin, est une donnée majeure de ce récit de la faute, qui semble consacrer définitivement une culpabilité de la femme précédant, pour le restant de l'histoire, toute culpabilité de l'homme. Impossible de nier que l'essentiel se passe entre Ève et le serpent. Adam brille par son silence et sa passivité. Comment ne serait-il pas tenu pour victime, solidaire presque malgré lui de la faiblesse de la femme? Soit, on le sait, une lecture bien documentée au long des siècles[11]. Pratiquement une tradition de lecture... et qui semble avoir pour elle le texte biblique lui-même déclarant par la bouche d'Adam: «C'est la femme que tu as mise auprès de moi qui m'a donné de l'arbre et j'ai mangé» (*3*, 12). Mais le manque de subtilité de cette lecture est d'oublier l'économie d'ensemble du récit: cette excuse est formulée par un homme qui vient de donner la preuve, en mangeant le fruit tendu par Ève, que la clairvoyance lui manque... D'ailleurs la suite du texte ne montre pas cette excuse ratifiée par Dieu, puisque l'homme et la femme ensemble sont conduits hors du jardin d'Eden après l'énoncé des sentences.

Il reste que, écrit de la sorte, ce récit ne peut que charger considérablement, dans l'imaginaire du lecteur, la partie féminine. Et de manière dangereuse, puisqu'il porte, de surcroît, la marque du commencement. À moins qu'il ne soit lu jusqu'au bout de ce qu'il dit, comme l'exigent des textes qui ne supportent évidemment pas une lecture fondamentaliste. La question est donc de savoir pourquoi cette mise en avant de la figure féminine, en ce récit d'une «chute» qui — mystérieusement, c'est-à-dire au-delà d'un conditionnement au péché qui ruinerait la liberté inscrite dans l'image énoncée par le même texte, mais cependant réellement — concerne la totalité de la condition humaine.

Le problème s'éclaire, lorsqu'à côté du motif de la culpabilité on fait place à celui de la *responsabilité.* La sentence finale du texte où l'homme et la femme sont éconduits ensemble du jardin d'Eden

11. La réécriture par J. MILTON, *Le paradis perdu,* traduit et présenté par M. DE CHATEAUBRIAND, Paris, Belin, 1990, est un fleuron de cette tradition. Ignorant le silence d'Adam, il imagine un dialogue entre celui-ci et Ève, où la femme, par un discours enjôleur, parvient à faire tomber progressivement les nobles résistances de l'homme.

déclare une culpabilité partagée et commune. La responsabilité, elle, se spécifie selon qu'on l'envisage du côté masculin ou du côté féminin, car, précisément, l'un n'est pas l'autre dans cette dramatique de la Genèse. C'est à l'homme seul qu'est adressé le commandement de *2*, 16-17 et c'est lui le premier interpellé après le partage du fruit défendu (*3*, 11). En revanche, dans l'intervalle des deux moments, la figure d'Ève forme le premier plan du récit, associée du reste avec insistance au lexique de la nourriture. Ève est donc campée là en position de mère, face à Adam qui, comme l'enfant, se tait et se laisse nourrir. Ainsi le texte ne dit pas une culpabilité plus grande d'Ève, mais il souligne, ce qui est d'abord un fait d'expérience, cette présence privilégiée de la femme au lieu où se noue physiquement la solidarité des générations entre elles. C'est le mystère, à travers la transmission de la vie, de la transmission simultanée d'un don et d'une faiblesse que pointe le texte. La responsabilité de la femme est traitée là en rapport avec son rôle dans l'engendrement et selon sa fonction nourricière. Et on ne peut récuser en ce point une dissymétrie entre l'expérience de l'homme et celle de la femme. Car quoi qu'il en soit des représentations variées que les sociétés ont de l'engendrement et du rôle respectif de l'homme et de la femme en celui-ci, l'évidence irrécusable, du moins jusqu'à ce jour, est que c'est un corps de femme qui est le lieu initial et matriciel d'une vie d'homme. Certes, le physique comme tel n'est pas forcément seul décisif. Le symbolique est la vraie force structurante du sujet. Mais le vieux récit de la Genèse vient rappeler, peut-être à point nommé dans nos sociétés techniciennes, la réalité de ce lien qui met la femme, sur un mode singulier, à proximité de l'origine. Qui aussi détermine sa responsabilité propre, une manière spécifique de se savoir en charge de l'autre.

C'est à travers cela qu'il faut comprendre certaines dispositions issues de la tradition biblique, qui choquent tant nos mentalités modernes lorsque, par exemple, la législation de l'Ancien Testament concernant l'affranchissement des esclaves accumule pour les femmes des restrictions qu'elle ignore pour les hommes[12], ou lorsque la femme est déclarée adultère dès lors qu'elle a des relations extra-conjugales, alors que le même verdict n'est prononcé pour l'homme que s'il va vers une femme mariée. Il est inévitable que l'impression première soit celle d'une interminable et monotone injustice. Deux poids, deux mesures au détriment de la femme. Pourtant, derrière

12. Ainsi, en particulier, *Ex 21*, 1-11.

ces dispositions provocantes, n'y aurait-il pas le rappel que l'union de l'homme et de la femme se prolonge potentiellement dans la vie donnée et qu'il y a là une réalité que la femme peut moins facilement oublier que l'homme? Et n'y aurait-il pas aussi ce savoir fermement tenu par la tradition biblique qu'une gravité, et donc aussi une dignité merveilleuse, propres à la condition féminine, ne deviennent contrainte et fardeau que parce qu'elles se vivent présentement dans une histoire marquée par le péché?

Qu'on nous comprenne bien. Il ne s'agit ni d'isoler la femme dans une expérience inaccessible à l'homme, ni d'apporter des arguments à des mentalités trop promptes à déresponsabiliser l'homme en ce domaine. Il s'agit même de l'inverse: que le lien privilégié de la femme avec les sources de la vie soit, par elle, le rappel pour l'homme du mystère de la vie, qui plonge en deçà du couple dans un confondant vouloir de Dieu[13], que la responsabilité vécue constitutivement par la femme soit pour l'homme le rappel de sa responsabilité dans la procréation. Ces choses ont besoin d'être redites, car on n'a cessé de les méconnaître au long de l'histoire des sociétés. Et elles risquent aujourd'hui même, sur un autre mode, de rester ignorées encore, à travers les techniques instrumentalisant la procréation. À moins que les femmes, fidèles à leur responsabilité, rappellent à un monde très masculin dans ses ambitions et ses pratiques une vérité de la vie qui échappe à la maîtrise technicienne et qu'il faut à tout prix préserver, si l'on veut que l'humanité reste humaine[14]. On renverra pour finir sur ce point aux pages étonnantes de *Mulieris dignitatem* — pensées et écrites donc par un homme —, où Jean-Paul II décrit une humanité dans laquelle l'homme précisément apprend de la femme à respecter le mystère de la vie et finalement à exercer sa propre fonction paternelle. S'arrêtant sur la réalité de la maternité, il écrit:

> La maternité comporte une communion particulière avec le mystère de la vie qui mûrit dans le sein de la femme: la mère admire ce mystère; par son intuition unique, elle «comprend» ce qui se produit en elle... L'homme — même s'il prend toute sa part dans cette fonction des parents — se trouve toujours à l'extérieur du processus

13. On se souviendra de la belle formule de P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament...*, cité n. 6, p. 59, s'arrêtant sur l'expérience que l'engendrant fait en présence de la différence de l'engendré: «Un Autre en moi a voulu que tu sois.»

14. Ainsi, préfaçant un ouvrage collectif, *Le magasin des enfants*, Paris, Fr. Bourin, 1990, consacré à la «procréation médicalement assistée», J. TESTART note: «Il se pourrait qu'aujourd'hui les femmes surtout soient porteuses d'une conception de l'humanité différente de celle imposée par le pouvoir masculin et comme coagulée dans la volonté de maîtrise qui s'épanouit à l'occasion des PMA.»

de la gestation et de la naissance de l'enfant et, à bien des égards, il lui faut *apprendre de la mère* sa propre *paternité*[15].

Ainsi, à hauteur de ces vieux textes, aux yeux de beaucoup passés au folklore, on voit se dessiner une figure de la femme qui non seulement ne confirme pas les préjugés qu'affectionnent nos sociétés, mais qui place celle-ci au cœur des responsabilités de l'humanité contemporaine. Mais, dira-t-on, tout cela a-t-il des chances d'être lisible dans l'écriture d'un discours biblique, qui rend possibles dans le même temps des interprétations rigoureusement contraires? Car on ne peut nier que la lecture de ces textes ait souvent basculé du mauvais côté. Pourquoi cette équivocité, là où les enjeux sont à ce point décisifs? Peut-être d'abord parce que le plus central est aussi ce qui s'énonce avec le plus de risque, à la lisière de la vérité et de son contraire. Non que le texte veuille tromper son lecteur. Il attend plutôt de lui l'engagement d'une interprétation où, à travers les mots du texte, il s'interprète lui-même, se découvre à lui-même. Ainsi, pour rester dans le même voisinage textuel, on se souviendra de l'étrange parole que la fin du chapitre 3 met dans la bouche de Dieu, méditant en lui-même sur ce que l'homme vient de faire: «Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous pour connaître le bien et le mal! Qu'il n'étende pas maintenant la main, ne cueille aussi de l'arbre de vie, n'en mange et ne vive pour toujours.» Texte difficile puisqu'à première lecture il impute à Dieu les pensées de jalousie que lui attribuait précisément le serpent dans son entretien avec Ève. Que conclura le lecteur? Que le serpent disait vrai? Pourquoi le rédacteur du texte, qui n'avait certainement pas moins de jugement que le lecteur contemporain, a-t-il introduit pareille provocation? Comment sont donc écrits de tels textes, au double contact des représentations d'une société et d'une révélation qui ne parle pas simplement comme les sociétés? Il y a beaucoup plus de subtilité en tout cela que nous n'avons envie de le croire. Certes, rédigeant ces textes, Israël est bien sûr solidaire d'une humanité où la relation de l'homme et de la femme est blessée: de quel surplomb ce récit pourrait-il venir, qui échappe à cette humanité? Mais, en cette humanité précisément, une vérité se fraie un passage, qui attire vers une nouveauté. Au lecteur de faire du texte le complice de ses faiblesses ou de se laisser entraîner par lui là où il ne voudrait pas aller.

15. *Ibid.*, p. 69.

Éphésiens 5

De son côté, sur le versant du Nouveau Testament cette fois, le chapitre 5 de la Lettre aux Éphésiens (v. 21-23) est tenu fréquemment pour un texte problématique. D'autant qu'il se trouve au cœur, sinon des célébrations actuelles du sacrement de mariage (on lui préfère souvent des textes du lectionnaire qui semblent plus faciles), du moins de sa théologie, telle qu'elle s'énonce depuis l'époque patristique jusqu'à Vatican II. Les objections adressées à ce texte concernent la dissymétrie qu'il met entre l'homme et la femme, en désignant pour modèle, au premier, le Christ, à la seconde, l'Église. Elles portent aussi sur le fonctionnement que certains désignent comme quasi mythologique du couple Christ-Église, ici mis en regard de la relation conjugale[16]. La gêne s'accroît encore parce qu'une mauvaise habitude — qui est aussi un symptôme et un aveu — a souvent fait commencer la lecture de ce texte au verset 22, «Femmes soyez soumises à vos maris», donnant à ces mots une si forte résonance que la suite ne s'entend plus. Et il ne suffit probablement pas, pour rééquilibrer le propos, de rappeler simplement que l'homme est invité à aimer cette femme soumise «comme le Christ a aimé l'Église». Une autre mauvaise habitude consiste à placer tout ce passage sous la rubrique de la «morale conjugale». Or il ne s'agit ici nullement de morale conjugale. Comme fréquemment dans les épîtres pauliniennes, la section parénétique, à laquelle ce texte appartient, est la mise en œuvre concrète, dans les circonstances particulières de l'existence, du mystère du Christ et de la vie baptismale qui y trouve sa source. C'est dire qu'on est là plus que jamais au centre de la vie chrétienne en sa dimension «mystique» et son identité permanente, quoi qu'il en soit des conditions variées à partir desquelles elle est vécue à chaque époque. Toutefois ce sens n'apparaît que si, renonçant à la pratique toujours périlleuse des morceaux choisis, on lit l'Épître dans sa totalité et son unité.

Un premier constat: les deux exhortations particulières «femmes, soyez soumises...» et «hommes, aimez vos femmes...» sont placées sous la dominance de propositions à portée plus générale. La première d'entre elles, dans le contexte immédiat, au verset 21, énonce: «Soyez soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ.» Il est indispensable, au minimum, d'ouvrir la lecture à hauteur de ce

16. P. REMY, *Le mariage, signe de l'union du Christ et de l'Église. Les ambiguïtés d'une référence symbolique*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982) 397-415.

verset pour percevoir que la soumission à laquelle la femme est invitée n'est jamais qu'une *spécification* de la soumission à laquelle tous dans l'Église sont invités, hommes comme femmes. De même, le verset *5*, 1 désigne bien la vocation commune à tous les membres indistinctement: «Oui, cherchez à imiter Dieu comme des enfants bien-aimés, et suivez la voie de l'amour, à l'exemple du Christ, qui vous a aimés et s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur.» La même réalité est ainsi à vivre par tous: imitation du Christ, qui est la voie de l'amour, soumission mutuelle. Telle est la note fondamentale du texte, qui se projette sur l'ensemble. Telle est la manière de vivre une vie «digne de l'appel que vous avez reçu» (*4*, 1). L'exégèse de la suite du texte ne doit en aucun cas invalider ces propositions.

Par ailleurs, on n'atteint le sens de la soumission à laquelle chacun est appelé qu'en repérant la manière dont cette notion s'inscrit dans l'ensemble de la logique du texte. Or celle-ci est dominée par une autre thématique fortement présente: celle de l'Église comme corps[17]. Motif classique dans la littérature ancienne, cette métaphore du corps permet de reconnaître l'Église comme totalité organique, dont la vie est faite de l'adaptation mutuelle de ses membres. Et tel est bien le sens de la soumission dont parle Paul. Il ne peut s'agir d'une soumission d'esclave. De même que chaque organe, chaque membre se soumet aux besoins du corps physique pour sa santé et sa vie, de même la vie du corps qu'est l'Église a pour condition la loi du «pour l'autre» vécue par chacun, à l'imitation du Christ. Donc vécue en particulier entre l'homme et la femme, entre la femme et l'homme. Tels sont les préalables essentiels à la lecture des versets 22-32. Hors de quoi ceux-ci sont inintelligibles et même exposés à tous les détournements de sens. Ils disent, à sa racine, la vocation chrétienne, antérieurement à toute différenciation selon des conditions particulières. Ils atteignent ce niveau profond, nodal de l'existence, saisi par le Christ dans l'acte baptismal, où l'humanité est refaite parce que sont refaites en elle des relations de confiance et de don mutuel. C'est dans ce sens que le même Paul peut déclarer aux Galates: «Car vous êtes tous fils de Dieu par la foi au Christ Jésus. Vous tous, en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ: 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» (*3*, 26-28).

17. En particulier *Ep 1*, 22 s.; *2*, 15 s.; *4*, 12-16. 25.

Telle est cette condition nouvelle qui doit être vécue dans les conditions propres à chacun et qu'énumère la suite du texte: homme ou femme, parents, enfant, maître, esclave. C'est évidemment ici que le discours paulinien se montre le plus provocant: il semble annuler tout l'acquis précédent pour mettre en regard l'une de l'autre deux moitiés d'humanité, l'une étant placée dans la soumission à l'autre. Trois termes font série, qui renvoient à une position de maîtrise: homme, parent, maître, face à trois autres qui désignent un état de non-maîtrise: femme, enfant, esclave. On comprend que, lu sans discernement, pareil alignement émeuve une sensibilité féminine, même si le texte distingue entre la soumission de la femme et l'obéissance de l'enfant et de l'esclave. De plus, objectera-t-on, n'a-t-on pas ici l'indice sûr d'un propos culturellement marqué, puisqu'il fait référence, en des termes qui sembleraient complaisants, à l'esclavage pratiqué par la société où vit Paul?

Une exégèse attentive permet pourtant d'aller plus loin que cette interprétation. Certes trois catégories sont invitées à vivre la soumission — vocation de tous, rappelons-le — avec une visibilité propre, dans des états de vie qui sont, de fait, par convention sociale ou par nature (les enfants), des états de dépendance. Mais la rigueur veut que, pour saisir ici la pensée de l'Épître, on ne néglige pas un détail qui vient en finale de la lettre, lorsque Paul fait allusion à sa propre situation au moment où il écrit. Il déclare en effet qu'il est «dans les chaînes» (6, 20). C'est donc un homme captif, privé de liberté, dans une situation de non-maîtrise, qui, revenant en fin de l'Épître à la vocation commune à tous, déclare étrangement: «...rendez-vous puissants dans le Seigneur et dans la vigueur de sa force» (6, 10). L'extension de cette exhortation coïncide avec celles qui invitaient précédemment à l'imitation du Christ et à la soumission mutuelle. Autre clé essentielle du texte. L'invitation est bien, en toute condition, fût-elle celle d'un prisonnier sans pouvoir, de se rendre puissant de la puissance du Christ. À la manière dont le Christ est puissant, qui ne l'est qu'en passant par l'obéissance, par la non-maîtrise d'une vie donnée jusqu'à la croix, et prenant précisément «la condition d'esclave», selon l'expression de l'hymne de l'Épître aux Philippiens. C'est de cette puissance paradoxale, insensée aux yeux des logiques humaines de la puissance, qu'il est question ici.

Mais cette puissance, à vivre par chaque baptisé, a aussi besoin de signes. Dès lors, on le voit, c'est précisément de cette fonction de signe dans l'Église que traitent les versets 21-33 du chapitre 5

de l'Épître aux Éphésiens. Si tous ont à vivre la même réalité baptismale, ils ont à la vivre dans ce service mutuel, où chacun est invité à être signe pour l'autre d'une partie du mystère du Christ[18]. Ainsi l'homme est-il appelé à être signe du Christ *pour la femme.* «En effet, le mari est chef de sa femme, comme le Christ est chef de l'Église» (v. 23): la précision portée par la seconde partie de la phrase est capitale. Car c'est en regardant le Christ être chef de l'Église que l'homme apprend ce que signifie être chef, non à la manière des sociétés humaines, mais comme le Christ, qui aime en donnant sa vie pour l'autre. L'«être-chef» de l'homme, dont il s'agit ici, dès lors qu'il est à l'imitation du Christ, ne le situe pas hors de la soumission, si l'on se souvient que la souveraineté du Christ a pour expression, à l'heure de la Passion, le geste du lavement des pieds. Et la circulation du sens qui s'établit dans le texte invite à compléter. Cet «être-chef» de l'homme, comme toute vocation dans l'Église, est vocation au service de l'autre, donc, ici, au service de la femme, appelée du reste à être elle-même Christ pour l'homme. Symétriquement, si la femme est invitée à se soumettre comme l'Église se soumet au Christ c'est pour vivre elle-même la vocation baptismale de toute l'Église, mais c'est de surcroît afin d'être, *pour l'homme,* signe de ce qu'il a, en tout état de cause, à être devant Dieu: membre de l'Église, qui connaît l'amour et le pardon dont elle surgit et qui répond à cet amour par l'obéissance de l'amour, restaurée en elle par la communion au Christ. Ainsi en la personne du mari, la femme aime l'Église, l'Église aime l'Église... Ce qui n'est pas forcément désigner une réalité plus déroutante que celle dont parle saint Augustin, lorsqu'évoquant la vie baptismale, qui «par l'amour, insère dans l'unité du Corps du Christ», il conclut «et il y aura un seul Christ qui s'aime lui-même»[19].

Au total donc l'homme est signe du Christ pour l'Église, qu'il est lui-même; la femme est signe de l'Église pour l'homme, tout en gardant la vocation de tout baptisé, être Christ pour l'autre. Par conséquent c'est «littéralement et dans tous les sens», si l'on nous permet de reprendre l'expression de Rimbaud, que ce texte doit être lu. Ce qui n'est nullement une formule de confusion, mais l'affirmation que le mystère de Dieu et son déploiement dans

18. Ce qu'exprime fortement JEAN-PAUL II, *Mulieris dignitatem,* cité n. 2, § 14, p. 58, en parlant d'un homme et d'une femme «mutuellement confiés l'un à l'autre, comme personnes faites à l'image et à la ressemblance de Dieu».

19. *Commentaire de la Première Épître de saint Jean,* Traité X, 3, coll. *SC,* 75, édit. P. AGAËSSE, S.J., Paris, Éd. du Cerf, 1961, p. 145.

l'Église gonflent de sens et de réalité les relations entre les baptisés.

Les versets 21 à 32 de l'Épître aux Éphésiens n'abandonnent donc pas l'affirmation de l'égalité... Le texte pose et fonde l'égalité en rappelant une commune vocation baptismale, mais il n'écrase pas pour autant la différence[20]. S'il le faisait, il tuerait la relation. Il parle d'une différence pour l'autre, qui n'est pas une relation de pouvoir. C'est dire que ce texte s'inscrit à l'intérieur de la bonne nouvelle du Christ, qui fait sortir l'humanité captive de la logique énoncée au chapitre 3 de la Genèse, où l'homme et la femme sont enchaînés l'un à l'autre par la séduction et la domination. L'oubli ou la méconnaissance d'un tel préalable fait basculer dans l'idéologie la lecture des mots de saint Paul aux Éphésiens. Mais plus simplement encore, cet oubli fait basculer la lecture hors de ce que dit le texte.

Le signe de la femme

Ainsi donc il y a un signe de la femme, comme il y a un signe de l'homme. Spécifiques, mais également positifs, et constituant pour chacun une vocation qui est une plénitude. Disons plus précisément encore ce que contient ce signe de la femme. Il consiste fondamentalement à rappeler à l'Église qui elle est, au-delà des traits immédiatement visibles de son existence et de sa vie présentes: surgie de l'amour, appelée à l'amour, «pour la gloire de Dieu et le salut du monde», ainsi que le déclare la liturgie eucharistique. Tout le reste, qui peut se dire et qui doit se dire, n'est que l'extension de ce centre. Ou bien encore il concerne ce qui doit être mis en œuvre pour que cette identité puisse être reconnue et vécue par chacun et par tous, hommes comme femmes, à travers la diversité des conditions et des situations, assorties ou non de pouvoirs ou de responsabilités. Cet essentiel est la vocation baptismale. Et donc aussi ce que l'institution ne doit jamais oublier. Car ces mots ne désignent pas un à-côté ou un dépassement de l'institutionnel. Ils dévoilent l'identité «mystique» de l'Église, c'est-à-dire son identité divine, qui se vit aujourd'hui dans les formes propres et aussi selon les limites du temps présent. Et l'institution ecclésiale a un besoin vital de ne pas perdre de vue le nom qui est en même

20. Ce que ne perçoit pas l'analyse d'Él. SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, cité n. 5, déclarant, p. 377, que le «paradigme théologique (Christ-Église) renforce le schéma patriarco-culturel de subordination dans la mesure où la relation entre le Christ et l'Église, de toute évidence, n'est pas une relation entre égaux, puisque l'Église-épouse est totalement dépendante et soumise à sa tête ou époux».

temps son identité: «Église-épouse», selon une expression familière aux Pères de l'Église, qui paraît difficile à beaucoup aujourd'hui, bien qu'elle soit rigoureusement biblique et aussi peu facultative que, dans l'Ancien Testament, les textes des prophètes révélant Israël à lui-même à travers les mots du vocabulaire nuptial[21]. À partir de quoi il apparaît mieux que tous les pouvoirs qui sont définis et confiés dans l'Église le sont au service de cette identité, qu'ils doivent eux-mêmes reconnaître comme leur source et leur fin[22].

Envisagée dans cette perspective, la tâche confiée aux femmes de rappeler à l'Église cet unique essentiel ne peut s'interpréter comme une manière d'enfermer celles-ci dans un rôle marginal ou subalterne. C'est au contraire voir les femmes placées au centre de la responsabilité chrétienne, exerçant un service pour l'ensemble du corps ecclésial. Et peut-être, de façon privilégiée, pour ceux — et ce sont de fait des hommes — qui reçoivent sous des formes diverses, et aussi dans la consécration sacerdotale, la charge de pouvoirs dans l'Église. Car la tentation existe évidemment toujours, à l'un ou l'autre moment, d'identifier le pouvoir exercé à la vocation chrétienne et d'en faire sa propre finalité. Face à cette tentation, la vocation qui revient à la part féminine de l'Église doit être le rappel de l'unique centre de la vie chrétienne, source de son agir et de sa fécondité: la communion au Christ donnée dans le baptême et l'ensemble de la vie sacramentelle. Redisons-le: tout le reste n'est que le déploiement de ce centre, d'où naissent l'élan et l'efficacité de la vie chrétienne. C'est aussi pourquoi la frustration féminine, qui s'exprime aujourd'hui ici ou là, est souvent à proportion inverse de la reconnaissance de la condition de baptisé, avec ce qu'elle comporte de grâce et de plénitude. Au contraire, dès que se creuse le sens de la condition baptismale, il devient beaucoup moins problématique de renoncer à des rêves de service ou de pouvoir (l'un renvoyant souvent à l'autre) pour consentir à n'avoir *que* la vie baptismale, puisqu'en elle on possède le tout indépassable de la vie chrétienne. Il devient aussi non seulement acceptable mais désirable d'être dans l'Église au lieu où ce tout est signifié et peut

21. Cf. Les belles analyses de C. PELLISTRANDI, *Jérusalem épouse et mère*, Paris, Éd. du Cerf, 1989.

22. Cf. L. BOUYER, *Mystère et ministère de la femme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1976, p. 43: «Devant Dieu, au terme de tout, la créature entière est appelée à réaliser en plénitude ce que nous pouvons appeler sa féminité, dans une vocation d'épouse, laquelle, en retour, découvre en Dieu même la qualité d'Époux surnaturel.» À cet ouvrage, qui comporte beaucoup d'analyses très suggestives, on ajoutera, du même auteur, *Figures mystiques féminines*, Paris, Éd. du Cerf, 1989.

être reconnu. Signe puissant, mais aussi vulnérable, exposé au malentendu certes; il faudra y revenir.

Remarquons seulement pour l'instant que la logique décrite ici brise forcément la représentation commune du pouvoir, à laquelle appartiennent beaucoup de discours de revendication. Non qu'il s'agisse de chercher à disqualifier toute revendication. Il existe des situations abusives qu'il faut dénoncer au nom de la vérité. Mais le problème est de ne pas s'enfermer soi-même dans le cercle de l'erreur que l'on dénonce. On repère assez aisément, à distance, le mauvais usage du pouvoir qui, de service pour l'autre, devient le service de soi. Il est beaucoup plus délicat d'apercevoir dans ses propres générosités la place que tiennent des motifs parfois peu désintéressés. Du reste, l'inconvénient de certaines revendications est de détourner de la réalité de ce qu'on possède déjà. De contribuer à l'ignorance, par les femmes et par les hommes, du bien absolu que constitue l'accès à la vie filiale par le baptême. Ce faisant, on risque fort de lâcher la proie pour l'ombre. De manquer à ce devoir, à nos yeux féminin par excellence, de manifester, parmi toutes les formes de pouvoirs qui s'exercent dans l'histoire, celui qui est véritablement puissant, agissant, déterminant à échelle de l'histoire totale, qui n'est encore ni manifestée, ni lisible.

La référence à la Vierge Marie peut seule éclairer ici quelque chose de ce que la foi vit nécessairement avec une part d'obscurité. Car l'expérience visible atteste tout de même que l'histoire se fait plutôt à travers des gestes de puissance, qui sont des gestes de maîtrise, la plupart du temps bien plus masculins que féminins. En ce sens, il y a une masculinité de l'histoire qui semble beaucoup plus décisive dans la vie du monde qu'une intériorité de l'existence qui, si réelle qu'on la conçoive, manifeste peu ses effets dans le visible. Cette évidence, la figure de Marie, moyennant la foi, vient la contredire à sa racine. Figure par excellence de l'obéissance à une vocation que Dieu donne, et qui donc n'est pas choisie d'avance, mais accueillie. Figure exemplaire du non-pouvoir, si l'on veut, au regard de tout ce que les évangiles évoquent de protagonistes masculins intervenant, du sein d'Israël comme de son dehors, dans les événements de l'Incarnation. Et cependant rien dans l'Incarnation n'existe qui ne soit suspendu à la foi obéissante de cette femme. Rien qui ne soit par elle définitivement fermé ou définitivement ouvert. Au centre de l'histoire, à la ligne de partage des eaux, elle est placée, avec le Christ qu'elle porte en son sein, là où les temps

basculent, où l'histoire se renouvelle en une seconde création: «Dieu est le Père de toutes les choses créées, et Marie la mère de toutes les choses recréées. Dieu est le Père de la création universelle, et Marie, la mère de la rédemption universelle. Car Dieu a engendré celui par qui tout a été fait, et Marie a enfanté celui par qui tout a été sauvé. Dieu a engendré celui sans qui absolument rien n'existe, et Marie a enfanté celui sans qui absolument rien n'est bon[23].» Il y a là un énorme mystère à regarder, pour savoir qui est l'Église, qui est la femme. Pour commencer à discerner quelque chose dans le tissu énigmatique de la vie du monde. C'est aussi pourquoi Jean-Paul II ouvre le second chapitre de *Mulieris dignitatem* par la citation de l'Épître aux Galates: «Quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils né d'une femme» (*4*, 4) et revient longuement dans la suite sur la figure de Marie, sachant qu'à déchiffrer ce destin on apprend beaucoup plus qu'auprès des sages et des savants[24]. Que l'histoire, celle qui ne passe pas, se fait, non pas là où l'homme n'est qu'à ses initiatives et à ses projets, mais là où l'homme est avec Dieu, dans l'unité d'un même vouloir, qui s'appelle la foi. Que cette foi, dont Marie montre le chemin traversant l'absolue ténèbre de la Passion, est un labeur, le labeur par excellence demandé à l'homme pour être coopérateur du salut, par lequel il est sauvé. Et aussi que l'humanité plénière de l'homme et de la femme n'est pas ailleurs que dans cette réalité toujours menacée, galvaudée de l'amour, hors de laquelle pourtant il n'y a que la buée dont parle le livre de l'Ecclésiaste. Et aussi également que la fécondité ne se confond pas avec ce que beaucoup de cultures identifient simplement avec la procréation biologique (aux femmes la fécondité, aux hommes la gestion du monde...): parce que la maternité de Marie

23. Saint ANSELME, *Prière à Marie* (cf. *PL* 158, 956), dans J.-R. POUCHET, *Saint Anselme*, Paris, Éd. du Cerf, 1970, p. 94. On se reportera également aux pages finales d'Ign. DE LA POTTERIE, *Marie dans le mystère de l'Alliance*, Paris, Desclée, 1985, insistant sur l'importance de l'intégration du chapitre sur Marie dans la Constitution *Lumen gentium*.

24. On se reportera en particulier à la n. 55, au § 27 de *Mulieris dignitatem*, reprenant une allocution aux Cardinaux et aux Prélats de la Curie romaine, le 22 décembre 1987: «Ce profil *marial* est aussi fondamental et caractéristique de l'Église — sinon davantage — que le profil *apostolique* et *pétrinien*, auquel il est profondément uni... La dimension mariale de l'Église précède la dimension pétrinienne, tout en lui étant étroitement unie et complémentaire...» Et H.U. VON BALTHASAR, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1979: «Marie est la *Reine des Apôtres*, sans revendiquer pour elle les pouvoirs apostoliques. Elle a autre chose et beaucoup plus.» À quoi on ajoutera, du même, les grandes pages de «Ô Vierge, mère et fille de ton Fils», publiées dans *Marie, première Église*, Paris, Médiaspaul et Éd. Paulines, 1987, précédées d'un texte du Cardinal Ratzinger.

consiste autant dans la foi, où elle demeure au pied de la Croix, que dans la mise au monde de son fils à Bethléem, ainsi que l'a compris la foi de l'Église reconnaissant en cet instant sa propre naissance.

En une femme, en cette femme, c'est l'Église entière qui reçoit la vision de sa propre vocation, dans la visibilité d'une vie en coïncidence exacte avec la pensée de Dieu, et donc exprimant la perfection de la foi et le rayonnement de la sainteté. Sans distraction, aimerait-on dire, en reprenant une expression monastique, qui pourrait rappeler aussi que la vie monastique, en son ordre propre, n'est pas étrangère à ce que l'on vient d'évoquer du signe de la femme. Consacrée à vivre la vocation baptismale en renonçant à l'exercice de tout pouvoir, elle est ainsi marquée du signe de cette féminité qui consiste à croire que la fidélité de la foi, le combat de la prière, l'humble mais parfois coûteuse pratique de la vie fraternelle, tout cela est action puissante, où se modèle dans le secret la vie du monde. Et de même que la féminité de la condition ecclésiale est vocation de tous, de même cette féminité de la vie monastique est donnée à vivre aussi bien à des femmes qu'à des hommes, qui ne se «féminisent» pas pour autant: elle en fait seulement les témoins — autre signe pour l'Église — de ce qui dans le temps présent donne son assise à toute vie chrétienne, si peu monastique soit-elle dans ses formes, et de ce qui dans le temps futur sera donné et reçu au centuple[25]. C'est aussi pourquoi ce rapprochement de la vie monastique et de la vocation féminine, qui peut être à certains égards si éclairant, n'est pas une manière de tout confondre en proposant aux chrétiennes de s'inventer une vocation monastique. Il ne s'agit en tout cela que de la vie chrétienne, à la fois multiple, diverse, d'une diversité qui est une richesse, et simultanément une, parce que sa source et sa fin sont identiques pour tous.

Vulnérabilité du signe

On n'achèvera pas ce parcours sans accorder sa place à une objection grave, que peut appeler l'analyse ici développée. Elle concerne *la réception du signe* qu'on vient de désigner. Cette objection peut se détailler en deux aspects: 1. Y a-t-il objectivement réception à

25. Notre article, *Des femmes données à l'Église,* dans *Vie consacrée* 63 (1991) 7-23, développe ce point en écho à l'ouvrage de L. BOUYER, *Figures mystiques féminines,* cité n. 22.

l'intérieur de l'Église d'un tel signe de la femme, ou bien ne décrit-on pas là simplement une figure imaginaire sans rapport avec le vécu des chrétiens? 2. Ce qu'on a décrit comme «signe de la femme» ne constitue-t-il pas une vision finalement assez dangereuse, qui conforte les attitudes les plus rigides, éventuellement les plus abusives?

Le premier point, en fait, n'est pas si problématique. Certes il est possible d'aligner des faits ou des textes qui manifestent que, ici ou là, ce signe a été ignoré ou qu'il demeure totalement méconnu. Le «signe» du Christ et la réalité du don qu'il porte ne sont pas plus assurés d'être reconnus et reçus. De tous temps, et selon une pente commune à toute forme d'exercice du pouvoir, des attitudes cléricales ont existé. On doit pourtant refuser ce simplisme qui consiste à interpréter systématiquement en termes de cléricalisme des expressions légitimes de la différence entre hommes et femmes. À tout dénoncer comme cléricalisme, on affaiblit la possibilité de l'identifier là où il est effectivement présent. Redisons qu'on ne peut méconnaître en ce domaine le rôle joué par la référence, constamment tenue au long de la tradition de l'Église, à la Vierge Marie. On pourra objecter que cette référence engageant une femme d'exception n'a pas rejoint la femme commune. De nouveau la prudence est de mise. La manière dont l'Occident connaît la femme et a travaillé à sa promotion ne se sépare ni de l'anthropologie biblique, ni de la confession de foi qui reconnaît une femme présente à l'Incarnation. Et de surcroît, encore et toujours, répétons que rien n'est envisageable hors de l'histoire. Il y a une histoire du signe de la femme dans l'Église, qui continue aujourd'hui.

Reste l'autre versant de l'objection: que ce signe, reçu ou peu reçu, soit de toutes manières un signe périlleux, facile à détourner, ou encore conviant les femmes à la résignation ou à la passivité. Dans un article paru en 1979, Catherine Chalier, lectrice de Lévinas, réagissait avec gravité à l'image de la femme qu'elle voit se former au débouché d'analyses du philosophe. Lorsque celui-ci pense la subjectivité à partir du corps féminin maternel, constitué en métaphore de la vulnérabilité absolue à l'autre, Catherine Chalier s'inquiète: femmes «éternelles patientes», commente-t-elle, privées de la parole à force d'être chargées de lourdes métaphores, et qui si souvent ne se sont comprises que dans l'effacement devant l'autre[26]. Patience, passivité, passion sont des mots mutuellement

26. C. CHALIER, *«Patiente à l'infini»*, dans *Critique* n° 390 (1979) 985-992. Sur le débat qu'il faudrait ouvrir ici, on verra également *Figures du féminin*, Lecture d'Emmanuel Lévinas, Paris, La nuit surveillée, 1982.

liés. On est ici, plus que jamais, à l'emplacement de réalités à risques, où le vrai est à distance imperceptible du faux. Mais aussi de réalités, ajouterons-nous, qui, envisagées dans une lumière chrétienne, attirent l'humanité là même où se fait l'œuvre de Dieu, selon la manière dont elle s'accomplit en la personne du Christ. De nouveau, la portée des mots doit donc être fixée soigneusement.

Disons-le tout d'abord: ce qu'on a évoqué précédemment, en référence à Marie, devrait déjà suggérer que le discours ici tenu ne vise nullement à argumenter une renonciation à l'engagement, à la responsabilité. À l'inverse, ce qui est en cause est bien un agir au sens le plus réel du mot, dans l'histoire et sur l'histoire. En ce sens la foi chrétienne doit affirmer qu'il y a une œuvre de la femme dans la création et dans l'histoire, tout aussi consistante et décisive que celle de l'homme.

Mais cette affirmation, qui ne doit en aucun cas être amoindrie, ne supprime pas le fait que cet agir féminin se s'identifie pas simplement aux formes masculines de maîtrise et d'intervention dans le monde, les plus immédiatement reconnues comme celles de l'agir efficace. Le pouvoir féminin ne sera jamais exactement identique au pouvoir masculin. Parce que l'un est de la femme, l'autre de l'homme... Mais parce qu'aussi son point d'application est ailleurs, en des zones plus intérieures de l'existence, qui se trouvent être par «construction anthropologique» le lieu de la femme. Zones profondes, où la vie se construit, souvent à l'abri du regard. En ce sens, oui, le signe comporte une passivité apparente. Aussi peut-on très légitimement le percevoir comme un signe éprouvant à vivre. S'il n'est pas renonciation à la fécondité de l'action, il comporte, de fait, la renonciation à certains modes d'agir institutionnels, légitimes, nécessaires au corps ecclésial, mais qui relèvent du signe de l'homme plutôt que de celui de la femme.

Et il est même nécessaire d'aller plus loin pour reconnaître que le signe décrit est également vulnérable, facilement exposé au malentendu. Signifier, pour ceux qui ont le pouvoir, qu'il y a plus que le pouvoir, et le signifier en renonçant soi-même au pouvoir, c'est porter un signe assez gênant pour qu'il reste ignoré. Mais aussi risquer que le pouvoir tire parti de cette position de non-maîtrise pour s'exercer d'autant mieux, c'est-à-dire d'autant plus abusivement. La vérité oblige à dire que cet abus n'a pas été et n'est pas vraiment inconnu dans l'Église, comme ailleurs. Là où il existe, il faut le dénoncer, pour qu'il ne soit plus. Mais il reste que la vocation

féminine comportera sans doute toujours plus d'exposition et de risque que celle de l'homme. Dans la logique de notre histoire présente, où la différence se gère communément en termes de rapport de force, les rôles féminins se retrouvent plus facilement dominés par les rôles masculins. Le texte de l'Épître aux Éphésiens, qui met en parallèle femmes, enfants et esclaves, trois rôles de non-maîtrise, invités à la soumission ou à l'obéissance, suggère par là une pensée capitale, si l'on accepte de dépasser le scandale initial des mots pour se souvenir que rien ici n'est intelligible sans être éclairé du mystère du Christ. Car celui-ci n'entre pas dans le monde pour être rejeté et mis à mort, mais pour révéler le Père et susciter des fils. Pourtant, dès les jours de Bethléem, l'Incarnation se découvre comme une immense vulnérabilité, qui attire l'œuvre des violents. Et cette Incarnation culmine dans la Passion, le moment de la passivité absolue, à travers quoi s'opère pourtant l'acte décisif de l'histoire. Or ce point culminant de la confession de foi est aussi le but de toute vie chrétienne. On ne devrait donc pas trop s'étonner s'il se retrouve au centre du signe de la femme dont nous parlons. La passivité, dont on se méfiait à l'instant, quand elle n'est que renoncement et résignation, doit donc retrouver sa place à l'un ou l'autre moment, comme participation à la patience du Christ, à la passivité de la Passion, par laquelle le monde est sauvé. Nul n'est chrétien à distance de cette réalité, qui n'est ni facile, ni dépourvue, pour l'homme pécheur que nous sommes, de l'expérience de la peur et du refus. La montée à Jérusalem est évoquée dans les évangiles comme un chemin où la fidélité des disciples est tentée par toutes les dérobades et tous les refus. Mais c'est le même chemin qui achemine jusqu'au mystère pascal, où ceux qui suivaient dans l'effroi deviennent les témoins sur lesquels reposera l'Église.

Tous les débats sur la place de la femme dans l'Église, sur ses pouvoirs ou son accession à des ministères, qui ne rencontrent pas à un moment de leur parcours ces vérités de la foi courent le risque de purs débats idéologiques. Redisons-le, il ne s'agit pas en revenant à la Passion du Christ de légitimer des positions de soumission équivoques, ce qui serait trahir et le sens de la Passion et celui de la vocation des femmes. Il s'agit de placer les requêtes formulées aujourd'hui en ce domaine sur l'axe qui détermine la manière chrétienne de penser les questions du pouvoir, de l'identité chrétienne, du signe mutuel que doivent constituer les unes pour

les autres les diverses vocations dans l'Église. Il s'agit non que les femmes se résignent à être traitées en mineures, mais que grandisse en elles le sens de l'unique essentiel, la vocation baptismale, qu'elles ont sans restriction. Comme un savoir pour elles. Et un savoir pour les hommes, qui ont besoin, autant que les femmes, de reconnaître ce signe, de le respecter, de l'accueillir comme porteur de leur propre vérité. S'il est dramatiquement vrai qu'à chaque fois qu'un homme défigure une femme, il se défigure lui-même, il est aussi vrai que, lorsqu'entre l'un et l'autre il y a reconnaissance mutuelle, c'est chacun qui grandit. Car un reflet de la gloire de Dieu se forme, lorsque, dans le Christ et par lui, l'un et l'autre, l'un par l'autre, reçoivent le signe du salut donné au monde.

F - 92500 Rueil Malmaison Anne-Marie PELLETIER
51, rue de la Procession

Sommaire. — Est-il possible aujourd'hui, sans être immédiatement enfermé dans les limites d'une problématique de pouvoirs, de penser la place de la femme dans l'Église? Non pas réactivement à des situations d'abus, mais positivement, en référence à la réalité de l'Église et au mystère du Christ. Le reparcours de quelques textes réputés difficiles (*Gn 1-3; Ep 5*, 21-33), la prise au sérieux de la figure de Marie permettent de reconnaître une vocation spécifique, inaliénable, plus que jamais nécessaire à la société. Le «signe de la femme» qui se profile ainsi, éclairé et explicité par la contemplation du Christ, est également vital pour l'Église, où il constitue le rappel pour tous, hommes compris, de ce qui est le cœur de la vocation chrétienne.