LIEUX THÉOLOGIQUES N° 32

Élisabeth Parmentier

LES FILLES PRODIGUES

Défis des théologies féministes

LABOR ET FIDES
1998

Chapitre I

LA FEMME E(S)T SON CORPS

> La femme porte au dedans d'elle-même un organe susceptible de spasmes terribles, disposant d'elle, et suscitant dans son imagination des fantômes de toute espèce. C'est dans le délire hystérique qu'elle revient sur le passé, qu'elle s'élance dans l'avenir, que tous les temps lui sont présents. C'est de l'organe propre à son sexe que partent toutes ses idées extraordinaires. [...] Sa tête parle encore le langage de ses sens lorsqu'ils sont muets[1].

L'héritage d'Ève

> [F]emme [...] tu ignores qu'Ève, c'est toi? Elle vit encore en ce monde, la sentence de Dieu contre ton sexe. Vis donc, il le faut, en accusée. C'est toi la porte du diable; c'est toi qui as brisé le sceau de l'Arbre; c'est toi qui la première as déserté la loi divine[2].

Dans la tradition chrétienne, l'identité des femmes a pris forme à travers une composition hétéroclite de jugements, de stéréotypes, d'interprétations de l'Écriture, de mythes de l'inconscient collectif, d'évolutions scientifiques et culturelles. L'Église a interprété ces données davantage selon l'esprit du temps que selon le souffle novateur de l'Évangile. La théologie a partagé la conviction du monde antique que le masculin est le prototype de l'humain, ce qui a influencé sa réflexion sur l'identité et le rôle des femmes. Cette identité se réduisit alors à trois caractéristiques essentielles: la femme est déterminée par son corps, la femme a été créée pour aider l'homme, la femme est le complément de son conjoint.

La femme corps imparfait et corps pécheur

La compréhension biblique de l'identité et du rôle des femmes repose sur un choix de textes très restreint, dont les plus importants sont les récits de la

[1] Denis DIDEROT, *Sur les femmes* (1772), in: *Œuvres*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1978, p. 949-958, ici: p. 952 s.
[2] TERTULLIEN, *La toilette des femmes* I, 1, 1 s., Paris, Cerf (Sources chrétiennes 173), 1971.

création et leurs réinterprétations dans le corpus biblique, ainsi que les épîtres pauliniennes, notamment les typologies.

La mention de la création d'un couple humain en Gn 1,27: «Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa; mâle et femelle il les créa» a été largement occultée dès les débuts du christianisme, au bénéfice du récit de Gn 2 relatant la création de la femme à partir de la côte d'Adam et de son corollaire, le récit de la «chute», en Gn 3. Celui-ci présente la relation blessée à partir d'une situation qui sera interprétée dans d'autres textes bibliques comme le «péché» d'Ève, plus rarement comme celui d'Adam. Dans Si 25,24 apparaît pour la première fois l'idée d'un péché contaminant toute l'humanité et dont la femme serait responsable: «La femme est à l'origine du péché et c'est à cause d'elle que tous nous mourons». 1 Tm 2,14 s. s'y réfère, en indiquant l'antidote contre le mal: «[C]e n'est pas Adam qui fut séduit, mais c'est la femme qui, séduite, tomba dans la transgression. Cependant elle sera sauvée par sa maternité, à condition de persévérer dans la foi, l'amour et la sainteté, avec modestie».

Malgré le caractère marginal de cette interprétation qui n'est pas reprise par les évangiles et à laquelle la vie et les paroles de Jésus Christ s'opposent, ces textes signeront le devenir des femmes pour les siècles à venir. Car c'est cette orientation que les Pères de l'Église retiendront. La théologie chrétienne occidentale a été particulièrement influencée par les Pères latins Augustin d'Hippone et Thomas d'Aquin[3].

Pour Augustin, la femme représente la tentation du péché de la chair. Il lui accorde néanmoins une place dans le plan du salut, ce que de nombreux auteurs de son temps ne feront pas. Il ouvre une voie aux femmes en opérant une distinction entre l'ordre de la création, où la femme est subordonnée à l'homme, et l'ordre du salut, où elle est son égale. Augustin distingue aussi l'âme spirituelle (et asexuée), l'*homo interior*, du corps sexué, l'*homo exterior*. Chez l'homme, il n'y a pas de séparation et ces deux dimensions reflètent l'image de Dieu. La femme, être humain aussi, *homo* à l'image de Dieu dans son âme, ne peut l'être pleinement dans son corps, où elle est *femina*. Augustin fonde la subordination de la femme, qui est du même ordre que la subordination d'un enfant à ses parents, non sur la différence sexuelle, mais sur sa création seconde. Un deuxième mâle créé après le premier aurait aussi été inférieur. La création d'Ève à partir de la côte d'Adam revêt pour Augustin une triple signification: elle signifie l'unité d'origine de tous les humains, la qualité de l'union homme-femme et la dépendance d'Ève[4].

[3] Cf. Kari Elisabeth BØRRESEN, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo-Paris, Universitetsforlaget-Mame, 1968 et «Fondements anthropologiques de la relation entre l'homme et la femme dans la théologie classique», *Concilium* 111, 1976, p. 27-39.

[4] AUGUSTIN, *La cité de Dieu* XII, XXII et XXVIII, 1, in: *Œuvres* 35, Paris, Desclée de Brouwer 1959

Augustin interprète Gn 1,27 en fonction de 1 Co 11,7: «[L]a femme avec son mari est image de Dieu, en sorte que la totalité de cette substance humaine forme une seule image; mais lorsqu'elle est considérée comme l'auxiliaire de l'homme – ce qui ne lui appartient qu'à elle seule – elle n'est pas image de Dieu; par contre l'homme, en ce qui n'appartient qu'à lui, est image de Dieu, image aussi parfaite, aussi entière, que lorsque la femme lui est associée pour ne faire qu'un avec lui»[5].

Ève n'est pas seulement seconde, elle est aussi coupable du premier péché. La méfiance envers la femme, considérée comme plus faible et plus facile à séduire que l'homme, a fait voir en elle une tentatrice plus proche du démon que de Dieu. Pour Augustin, le péché est inextricablement lié à la sexualité. Son anthropologie dissocie la sexualité de l'amour. La conversion à Dieu, au véritable amour, ne peut qu'être conversion à la continence. En cas de mariage, l'union sexuelle doit s'accomplir sous le contrôle de la raison. Augustin souhaitait même une fécondation sans perte de la virginité féminine: «L'époux aurait fécondé l'épouse sans l'aiguillon d'une séduisante passion, dans la sérénité de l'âme et l'intégrité parfaite du corps. Si l'expérience ne peut nous le montrer, ce n'est pas une raison d'en douter; car ces parties du corps auraient été non pas excitées par une ardeur troublante, mais employées selon les besoins par un pouvoir maître de soi. Ainsi la semence de l'homme aurait pu être communiquée à l'épouse en lui conservant sa virginité, comme à présent le flux menstruel peut se produire sans nulle atteinte à la virginité»[6].

Dans le processus de génération, Dieu et l'homme coopèrent. La femme est la terre fertile recevant la semence, fournissant le lieu de nourriture et de croissance de l'embryon. Cette logique du père seul responsable de la reproduction a un corollaire: c'est aussi le père qui, seul, transmet le péché originel! Ce qui ne disculpe pas Ève de la participation au mal.

Augustin interprète Gn 3 de manière allégorique puis littérale: le serpent représente l'incitation au mal et s'attaque à la partie inférieure de l'âme, symbolisée par la femme. Lorsque la raison, partie supérieure de l'âme, symbolisée par l'homme, y adhère, le péché est accompli.

Le théologien reprend volontiers 1 Tm 2,14: seule Ève, plus crédule et plus facilement accessible à la tentation, a été séduite. Adam n'a cédé que par amour pour son unique compagne[7]. Leur péché est l'orgueil, le désir de devenir égaux à Dieu.

Le baptême permet d'effacer la faute. Mais la concupiscence et la mort resteront le lot de l'humanité. L'œuvre de salut en Christ sera réalisée avec l'aide d'une autre femme, Marie, puis de l'Église. La foi de Marie étant plus importante que la maternité corporelle, les femmes sont sauvées au même

[5] AUGUSTIN, *La Trinité* XII, VII, 10, in: *Œuvres* 16, 1955.

[6] AUGUSTIN, *La cité de Dieu* XIV, XXVI.

[7] *Ibid.*, XIV, XI, 2.

titre que les hommes; par le baptême, elles participent à l'ordre du salut, elles ressusciteront dans leur sexe, mais la différence sexuelle n'aura plus de raison d'être.

Corps de mâle manqué

Au Moyen Âge, les femmes étaient encore considérées comme mineures sur le plan juridique, politique et économique. Contrairement à Augustin, Thomas d'Aquin n'a jamais vécu en compagnie des femmes et elles étaient pour lui des êtres étrangers, sans doute idéalisés. D'où une plus grande ouverture à leur égard, mais aussi la reprise non critique des valeurs culturelles de son temps. Ses réflexions reposaient sur les connaissances médicales et biologiques d'Aristote, qui affirmait que seul l'homme est responsable de la conception d'un enfant. La femme est un réceptacle passif, couvant la vie à naître mais ne participant pas au processus générateur[8]. De ce fait, il ne pouvait y avoir qu'un seul sexe responsable de la vie, le masculin, prototype de l'humain. Pour expliquer l'origine mystérieuse du sexe féminin, Aristote décrivait le monde en fonction de principes dualistes. Le principe masculin est actif, parfait, complet, chaud, par opposition au principe féminin froid et immature. Aussi la réponse à la question de l'origine de la femme était-elle toute trouvée: elle ne pouvait être qu'une déviance, un «mâle déficient», un *mas occasionatus*, conçu sous l'influence du vent du sud, plus humide que le vent du nord!

Pour Thomas d'Aquin, l'image de Dieu est à situer dans la raison, l'esprit étant le lieu où la ressemblance avec le Dieu-Esprit peut se réaliser. Mais il y a aussi en dehors de la raison et de l'homme des *vestigia Dei* qui renvoient au Créateur. Ontologiquement, il n'est pas concevable que l'être humain soit à l'image de Dieu, ce qui supprimerait toute transcendance. Il ne peut donc que le représenter, lui «ressembler» dans l'agir[9]. En ce qui concerne les femmes, le théologien reprend la position augustinienne: il y a égalité dans la vie spirituelle. La femme est toutefois plus imparfaite que l'homme, aussi dans son âme. «[P]our ce qui est de certains traits secondaires, l'image de Dieu se trouve dans l'homme d'une façon qui ne se vérifie pas dans la femme; en effet, l'homme est principe et fin de la femme, comme Dieu est principe et fin de toute la création»[10]. Cette imperfection de la femme est liée au fait qu'elle est seconde, naturellement faible, dépendant de son mari comme d'un père. Cet argument de la sujétion sera souvent repris par Thomas pour fonder l'incapacité de la femme à recevoir le sacrement de

[8] ARISTOTE, *De la génération des animaux*, I, 21, 729b, Paris, Les Belles Lettres, 1961. L'ovulation sera découverte en 1827, le rôle des spermatozoïdes en 1875.
[9] THOMAS d'Aquin, *Somme théologique*, 4 vol., Paris, Cerf, 1984-1986, ici: Ia, q. 93, art. 6.
[10] *Ibid.*, Ia, q. 93, art. 4, sol. 1.

l'Ordre: tout comme un serf ne peut être ordonné parce qu'il n'est pas libre, la femme ne peut l'être, alors qu'elle peut bénéficier de dons charismatiques. Elle ne doit pas parler en public, elle ne peut avoir autorité sur les hommes, elle manque de la sagesse nécessaire pour enseigner et elle risquerait d'inciter les hommes à la concupiscence[11].

Par rapport à la vision dualiste et au pessimisme sexuel d'Augustin, Thomas d'Aquin apparaît néanmoins comme moderniste, tentant de réhabiliter la sexualité. La création de l'être humain sexué et la relation sexuelle ne sont pas des conséquences du péché originel mais font partie de la création bonne de Dieu. Thomas ne peut pourtant s'empêcher, expérience personnelle oblige, de considérer l'état de virginité comme supérieur au mariage.

Ce n'est qu'au siècle dernier que le lien entre plaisir sexuel et péché originel a été définitivement abandonné. La méfiance du christianisme envers le corps et la sexualité, renforcée pendant des siècles par le souci de lutter contre l'immoralité de la société, est cependant restée. La peur du désir et l'idéal d'une foi toute spirituelle et sans passions se sont maintenus dans toute l'Église chrétienne[12]. Le fait de placer la sexualité du côté du péché accorda à la femme un statut difficile, du côté des plaisirs interdits. Elle se trouva enfermée dans la polarité Ève/Marie, séductrice/sainte, dont la seule issue fut longtemps la virginité ou la maternité. La théorie de la femme «mâle manqué» sera confirmée et même étayée théologiquement jusqu'au XVIe siècle![13]

Les législations ecclésiastiques poursuivront dans cette voie, en interdisant aux femmes de remplir une responsabilité publique, d'enseigner, de recevoir une juridiction spirituelle, d'exercer le sacerdoce. D'autres textes radicalisent encore les positions d'Augustin et de Thomas d'Aquin, en particulier l'*Ambrosiaster* (attribué à saint Ambroise) et le *Pseudo-Augustin*. Ce dernier est passé au XIIe siècle dans le *Décret de Gratien*, qui a influencé le droit ecclésiastique jusqu'au XXe siècle. Ces textes dénient aux femmes toute possibilité d'être à l'image de Dieu et affirment la sujétion à l'homme comme étant de droit divin. En 1957, Pie XII est le premier pape à affirmer que l'homme et la femme sont égaux en droit et en dignité: «L'homme et la femme sont les images de Dieu et, selon leur mode propre, des personnes égales en dignité et possédant les mêmes droits, sans qu'on puisse soutenir en aucune manière que la femme soit inférieure»[14]. Dans son encyclique

[11] *Ibid.*, IIa-IIae, q. 177, art. 2, rép. 2.
[12] Cf. Jean-Marie AUBERT, *L'exil féminin. Antiféminisme et christianisme*, Paris, Cerf, 1988.
[13] Le cardinal Cajétan (1469-1534) expliquait que le sommeil d'Adam pendant la création d'Ève est d'une importance considérable. Car un homme endormi n'est qu'un demi-homme. Aussi le principe de la création d'Ève n'est-il que semi-viril!
[14] Allocution de PIE XII à l'Union mondiale des organisations féminines catholiques, «La mission et l'apostolat de la femme catholique» (29 septembre 1957), *La documentation catholique* 1263, 1957, col. 1349-1362, ici: col. 1352.

Pacem in terris, Jean XXIII présente la «promotion de la femme» comme un des «signes des temps» (avec la décolonisation), comme la prise de conscience de l'égale dignité de tous les humains. Dans la constitution pastorale *Gaudium et spes*, le Concile de Vatican II exprime la parité complète de l'homme et de la femme: «[T]oute forme de discrimination [...], qu'elle soit fondée sur le sexe [...], doit être écartée et éliminée, comme contraire au dessein de Dieu»[15].

Corps impur

Platon soutenait dans le *Timée* que l'utérus est un «animal avide de concevoir», un être indépendant, imprévisible. Cela ne fut réfuté qu'à la Renaissance, alors que l'idée que l'utérus est soumis aux fluctuations du climat, des humeurs, de la lune, de la terre et de la nourriture demeura vivace.

Les tabous liés au corps féminin, en particulier au sang menstruel, existent dans toutes les religions et dans la religiosité populaire. Les historiens, les sociologues et les ethnologues sont nombreux à mettre l'accent sur ce qui leur paraît un facteur déterminant dans ce tabou: le lien entre la femme et la nature, inspirant la peur. Françoise d'Eaubonne établit un lien entre la fécondité de la terre et la force créatrice de la femme, expliquant ainsi une éventuelle période de puissance de la Terre-Mère et un prestige social des femmes[16]. De nombreux auteurs rapportent le culte des déesses-mères et des déesses-terre à la crainte de l'homme face au mystère du pouvoir de vie de la femme, qui aboutit à la vengeance phallocratique une fois que l'homme se fut emparé de l'agriculture et de la certitude de sa paternité, donc de la maîtrise des deux fertilités. Il remplaça alors les déesses par des dieux. Élisabeth Badinter se réfère à une autre théorie, montrant la supériorité recherchée par l'homme dans le pouvoir de mort des chasseurs ou des soldats, contre-pouvoir de celui des femmes: «Ce qui est valorisé alors par l'homme, du côté de l'homme, est sans doute qu'il peut faire couler son sang, risquer sa vie, prendre celle des autres, par décision de son libre arbitre; la femme "voit" couler son sang hors de son corps [...] et elle donne la vie (et meurt parfois ce faisant) sans nécessairement le vouloir ni pouvoir l'empêcher»[17]. Le sang viril, contrairement au sang menstruel, a une image de marque.

[15] Vatican II, «Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*» (7 décembre 1965), § 29.2, in: *Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Paris, Centurion, 1967.
[16] Françoise d'EAUBONNE, *Le féminisme. Histoire et actualité*, Paris, Alain Moreau, 1972.
[17] Françoise HÉRITIER, «Le sang du guerrier et le sang des femmes. Notes anthropologiques sur le rapport des sexes», *Les Cahiers du GRIF* 29, hiver 1984-1985, p. 7-21, ici: p. 20, cité par Élisabeth BADINTER, *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, Paris, Odile Jacob, 1986, p. 54 s.

Dans le christianisme, qui dans ce domaine n'innove pas par rapport au judaïsme, les notions de pureté et d'impureté ont joué un rôle important dans la marginalisation de la femme. Uta Ranke-Heinemann consacre un chapitre de son livre *Des eunuques pour le Royaume des cieux* aux péchés liés au sang des femmes. Parmi les plus importants figurent les relations sexuelles pendant les règles, susceptibles d'engendrer des enfants handicapés. L'auteur cite le célèbre prédicateur franciscain du XIIIe siècle, Berthold de Ratisbonne: «Tu ne tireras aucune joie des enfants conçus durant cette période. Car ils seront possédés du démon, lépreux, atteints d'épilepsie, bossus, aveugles, contrefaits, muets, idiots ou bien ils auront la tête grosse comme une massue»[18]. Les théologiens ont été partagés quant à la décision de donner ou non l'eucharistie à une femme pendant ses règles, l'Église d'Orient s'y opposant fermement. En 1227, le Synode de Trêves exigea pour les femmes venant d'accoucher une «réconciliation» sans laquelle on leur refusait l'entrée de l'église pour le baptême de leur enfant ou même pour leur propre enterrement! Le rite de «réconciliation» semble avoir été maintenu jusque dans les années 1960! Et le sang des femmes continue à les écarter du sacerdoce, même si cela n'est plus explicitement dit.

La femme aide soumise pour cause de raison vacillante

Après 1600 s'opéra un changement radical dans le domaine médical: la femme n'était plus considérée comme imparfaite, et son utérus suscitait l'admiration pour son rôle remarquable dans la procréation. Mais la théologie continua à se méfier. Le Moyen Âge avait systématisé la réflexion sur l'infériorité de la femme à partir de quatre raisons essentielles: l'homme est actif et la femme passive, la femme est subordonnée depuis la «chute», elle est moins robuste et destinée à s'occuper des enfants, la différence sexuelle repose sur le parallélisme femme-homme et âme-Dieu. Le lieu commun toujours en vigueur à l'époque de la Renaissance était l'idée que seul l'homme a une capacité de jugement et de raisonnement qui lui permet de gouverner. Les autres catégories humaines en sont privées: les esclaves du fait de leur assujettissement, les enfants du fait de leur imperfection (perfectible dans le cas des garçons) et les femmes. C'est seulement après la fin du XVIe siècle que ces opinions évoluèrent, plus lentement dans le domaine théologique qu'ailleurs. La pensée et les projets des réformateurs contribuèrent pour une petite part à ce progrès[19].

[18] Franz GÖBEL, *Die Missionspredigten des Franziskaners Berthold von Regensburg*, 1857, p. 354 s., cité par Uta RANKE-HEINEMANN, *Des eunuques pour le Royaume des cieux. L'Église catholique et la sexualité* (1988), Paris, Robert Laffont, 1990, p. 29.
[19] Manfred P. FLEISCHER, «Are Women Human? The Debate of 1595 Between Valens Acidalius and Simon Gedicaes», *The Sixteenth Century Journal* XII/2,

Aide soumise par punition divine

Les réformateurs sont souvent restés tributaires des affirmations de l'Église ancienne. Leur approche biblique, qui insiste sur l'autorité de l'Écriture seule, leur permit néanmoins une liberté nouvelle par rapport à la tradition.

Le commentaire de Luther sur la Genèse (1535-1545) marque une évolution notable dans la conception anthropologique, par l'affirmation de la pleine égalité d'Adam et Ève comme image de Dieu. L'image de Dieu, c'est la vie divine coulant en l'être humain: «Voici donc comment je comprends l'image de Dieu: c'est qu'Adam la possédait en sa propre substance; c'est non seulement qu'il connaissait Dieu et croyait en sa bonté mais encore qu'il vivait d'une vie divine, sans craindre la mort ni aucun péril, content de la grâce de Dieu. C'est ce que fait voir Ève, qui converse avec le serpent comme nous le faisons avec un agneau ou un chien»[20]. Cette image de Dieu est perdue. Les humains n'en font l'expérience que par la voie négative, qui est celle d'une vitalité atrophiée. Avant, «l'image de Dieu d'après laquelle l'homme fut créé était de loin la plus prestigieuse et la plus noble qui fût. La lèpre du péché n'entachait alors nullement ni sa raison ni sa volonté. [...] L'intelligence était sans aucune tache, la mémoire excellente et la volonté toute de droiture, dans une magnifique sécurité, sans crainte de la mort et sans souci aucun. [...] Je pense qu'avant le péché, les yeux d'Adam étaient plus perçants et clairs que ceux du lynx et de l'aigle»[21]. La restauration de cette image dans les croyants ne sera achevée que dans le Royaume du Père. Dans son commentaire de Gn 1,27, Luther, quoiqu'il souligne qu'Ève participait au règne d'Adam sur toute chose et était cohéritière de la même grâce que lui, marque une hésitation: «Et bien qu'Ève fût une créature remarquablement belle, faite comme Adam à l'image de Dieu, pour ce qui touche à la justice, à la sagesse et au salut, elle était femme»[22]! L'image de Dieu

1981, p. 107-120, relate la parution en 1595 d'un traité anonyme (attribué à Valens Acidalius), satirique, dirigé contre les anabaptistes: *Disputatio nova contra mulieres, qua probatur eas homines non esse*. Voulant dénoncer la bibliolâtrie des anabaptistes, Valens Acidalius se lance dans une démonstration pseudo-exégétique: Gn 1,26 s. ne mentionne pas explicitement une création de la femme à l'image de Dieu; Gn 2,21-3,16 montre la subordination d'Ève à Adam; Ép 4,13 utilise *viri* et non *homines* pour qualifier ceux qui sont sauvés; 1 Tm 2,15 affirme la nécessité de la procréation de mâles pour le salut des femmes! Ce qui est étonnant, c'est l'intensité de la réception de ce texte, qui donna lieu à des débats sérieux entre théologiens, docteurs et juristes, notamment à Wittenberg en 1688, et fut refusé par les théologiens luthériens. Il continua cependant à être publié jusqu'au XVIIIe siècle!

[20] Martin LUTHER, *Commentaire du livre de la Genèse* (1535-1545), in: *Œuvres* 17, Genève, Labor et Fides, 1975, p. 72 s.

[21] *Ibid.*, p. 72.

[22] *Ibid.*, p. 78.

comprend aussi la domination sur les animaux: «Adam et Ève sont faits régisseurs de la terre, de la mer et des airs»[23]. Cette domination est liée à la supériorité de l'intelligence et des sens humains. Enfin, ils ont la meilleure part: les humains sont aptes à la vie éternelle.

S'interrogeant sur la raison d'être de la femme, Luther fournit l'explication traditionnelle: elle doit participer à la vie d'Adam, faire de lui un mari et servir à la génération, «l'union [...] de l'homme et de la femme [étant] une ordonnance et une institution divines»[24]. Le premier but en est la procréation; l'auteur considère que c'est une «énormité» et une «inhumanité» que de s'abstenir de relations sexuelles pour ne pas avoir d'enfants[25]. Ève est encore d'un autre secours: elle est remède au péché, la sexualité étant selon Luther une dimension essentielle et normale du mariage. C'est l'excès qui l'inquiète, «une passion et une démangeaison bestiales, signes manifestes du péché originel»[26]. Ève doit donc être «une aide qui lui soit [vraiment] présente»[27], une seule chair avec Adam. Dans l'état d'innocence, la femme ne différait du chef de famille que par son sexe: «Ainsi, bien que ta femme n'ait pas été faite de ta chair, il est vrai qu'étant ton épouse elle n'en a pas moins la direction de la maison, comme toi, excepté que, par la loi, qui a été promulguée après le péché, la femme est soumise à l'homme»[28]. La soumission est la conséquence et la peine de la chute.

L'idée d'une plus grande faiblesse naturelle de la femme se manifeste dans le récit de la tentation et dans le choix du serpent: «Satan montre encore son habileté en s'attaquant à Ève, ce point plus délicat de la nature humaine, au lieu de s'en prendre à la mâle énergie d'Adam. Car, bien qu'ils aient été créés justes l'un et l'autre, Adam ne l'emporte pas moins sur Ève. Il en est ici comme de la nature entière, où la force du mâle surpasse quelque peu celle de l'autre sexe»[29]. Si le serpent avait attaqué Adam, la victoire serait revenue à l'homme qui l'aurait foulé aux pieds. Luther reprend sans contester l'interprétation de 1 Tm 2 sur le péché d'Ève, celui d'Adam ayant été d'obéir à sa femme par amour pour elle, un amour plus grand que celui voué à Dieu. Le péché entre dans le monde, obscurcissant les capacités humaines comme une «lèpre». Adam et Ève perdent leur confiance dans la parole de Dieu, fuient sa présence et transfèrent leur culpabilité sur leur Créateur. À partir de là, les relations entre humains se détériorent également, et la femme en subit plus durement les conséquences que l'homme, dans les souffrances des grossesses et du travail domestique. Selon Luther, ce n'est pas simplement une consé-

[23] *Ibid.*, p. 75.

[24] *Ibid.*, p. 127.

[25] *Ibid.*, p. 119.

[26] *Ibid.*, p. 119.

[27] *Ibid.*, p. 118.

[28] *Ibid.*, p. 130.

[29] *Ibid.*, p. 141.

quence de la chute, mais la punition de Dieu. Même si selon lui les grossesses et le travail domestique représentent une lourde charge liée au péché, le jugement de Luther est cependant moins sévère que celui des Pères de l'Église et le réformateur semble même vouer une admiration sincère à la «gloire de la maternité». Il rappelle qu'il reste aux femmes l'espérance de la vie éternelle: «Car Ève apprend que Dieu ne la rejette pas. Elle apprend aussi que la bénédiction de la maternité promise et accordée avant le péché ne lui est pas retirée par ce châtiment. Elle voit qu'elle conserve son sexe et qu'elle demeure femme. Elle voit qu'elle n'est pas séparée d'Adam et qu'elle ne vivra pas seule et à l'écart de son mari. [...] Tout cela vient s'ajouter à l'espérance de l'éternité. [...] Davantage, il lui reste une gloire plus grande encore et plus réelle: non seulement elle conserve la bénédiction de la maternité, demeurant unie à son mari, mais elle possède la promesse certaine qu'un jour un Descendant lui sera donné, qui écrasera la tête de Satan»[30].

Mais Luther n'encourage ni l'accès des femmes à la sphère publique, ni une révolution sociale: «C'est pourquoi le pouvoir reste au mari, à qui sa femme est contrainte d'obéir par le commandement de Dieu. C'est lui qui gouverne la maison, la cité, qui fait la guerre, qui assure la défense de ses biens, qui cultive la terre, qui construit [...]. Par contre, comme un clou planté dans le mur, la femme reste à la maison [...], puisqu'elle n'a pas les moyens de conduire les affaires extérieures et publiques [...]. En revanche, si Ève avait persévéré dans la vérité, elle n'eût pas été assujettie au pouvoir de l'homme; davantage, elle eût été associée à l'homme dans le gouvernement des affaires»[31].

Luther se distingue de sa tradition par l'affirmation que la domination de l'homme n'est pas liée à un défaut de la femme, mais est la conséquence du péché et de la chute. Il ne s'agit pas d'un désordre passager, car le péché est suivi d'une punition infligée à la femme par le Créateur lui-même, et qui ne saurait donc connaître de modifications.

La pensée de Calvin restera marquée par des ambiguïtés analogues à celles de son prédecesseur. La femme est, pour lui aussi, image de Dieu à part entière, l'image de Dieu étant spirituelle: «Car bien que la gloire de Dieu

[30] *Ibid.*, p. 175.
[31] *Ibid.*, p. 177 s. LUTHER manifeste son admiration pour la fonction maternelle et éducative de la femme: «J'éprouve souvent, à la vérité, un vif plaisir et une grande admiration en voyant le corps féminin approprié comme il l'est tout entier à la formation des enfants. Avec quelle grâce ne voit-on pas les petites filles elles-mêmes tenir des enfants dans leurs bras! Et de quels gestes harmonieux les mères n'apaisent-elles pas comme en se jouant l'enfant qui pleure, et ne le déposent-elles pas dans le berceau? Que l'on remette ce soir à un homme et l'on croira voir un chameau qui s'essaie à la danse, tellement il fait tout sans grâce alors qu'il ne faut toucher l'enfant que d'une main légère. Je passe sous silence tout ce qui ne peut être fait que par la mère» (*ibid.*, p. 177).

reluise même en l'homme extérieur, toutefois il n'y a doute que le siège de cette image ne soit l'âme»[32]. Calvin ne mentionne qu'Adam comme figure de l'humanité mâle et femelle, et comme acteur du péché, ce qui l'éloigne de la conception populaire du péché d'Ève. Pourtant persiste chez lui le problème de l'autorité: «Quant à ce que le mâle seul est nommé par S. Paul l'image et gloire de Dieu (1 Co 11,7), et que la femme est exclue d'un tel honneur, il appert par le fil du texte que cela se restreint à la police terrienne»[33]. Toutes les questions s'y rapportant, notamment que les femmes aient la tête couverte et qu'elles se taisent dans les assemblées, est pour lui de l'ordre humain et non divin. Cette distinction revient continuellement dans ses commentaires des textes pauliniens, mais a aussi son revers: Ga 3,28 n'a pas non plus pour lui une teneur révolutionnaire, puisqu'il présuppose que, dans l'ordre humain, les hommes ont autorité sur les femmes, ce qui enlève toute nécessité de révolution sociale ici-bas.

Dans son commentaire de la Genèse, postérieur aux commentaires des épîtres, Calvin admet que la seigneurie de l'homme a à voir avec l'image de Dieu: «[C]'est bien quelque portion de l'image de Dieu, mais bien petite»[34]. En ce qui concerne la domination du monde, Calvin ne dissocie pas les sexes. Mais cette distinction prend de l'importance pour magnifier le lien du mariage: «Car cette façon de parler [de dire "il les créa mâle et femelle"] vaut autant que si on disait que le mâle n'est que la moitié de l'homme et que pour cette raison la femme lui a été donnée pour compagne»[35]. À propos de Gn 2,18, Calvin rejette l'interprétation courante d'une supériorité de l'homme, mais n'en reste pas moins ambigu en parlant de la femme comme «complément de l'homme»: «On ne peut certes nier que la femme aussi ne soit créée à l'image de Dieu, bien que ce soit en second degré»[36]. Il semblerait que Calvin n'ait pas réussi à se libérer de l'opinion de son temps.

Aide comme vis-à-vis

Il faut attendre le XXe siècle pour une réflexion innovante, celle de Karl Barth, qui tente d'intégrer la différenciation sexuelle au sein de l'image de Dieu, non plus comme une nécessité pour la procréation, mais comme une richesse[37].

[32] Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, 4 vol., Genève, Labor et Fides, 1955-1958, ici: I, XV, 3.
[33] *Ibid.*, I, XV, 4.
[34] Jean CALVIN, *Commentaires sur l'Ancien Testament*, t. I: *Le livre de la Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1961, p. 36 (à propos de Gn 1,26).
[35] *Ibid.*, p. 37 (à propos de Gn 1,27).
[36] *Ibid.*, p. 56.
[37] Karl BARTH, *Dogmatique* III/1 (1945), Genève, Labor et Fides, 1960, § 41.2 et 41.3.

Pour la génération des théologiens protestants de l'après-guerre, les visions optimistes d'une évolution de l'humanité, prônées notamment par les Lumières, le libéralisme et le romantisme, paraissent balayées. Contrairement à l'affirmation catholique de l'image de Dieu seulement «obscurcie» par le péché, Barth insiste sur sa perte totale. C'est de Dieu seul que peut venir la grâce, sans aucun mérite humain, et seul le Christ est véritablement image de Dieu. Sans Jésus Christ, Dieu et l'humain ne pourraient jamais se concevoir en relation l'un avec l'autre. À travers ce qu'il appelle l'«analogie de la foi», l'*analogia fidei*, Barth définit cette relation ainsi: Dieu est prêt à se manifester comme Seigneur, Créateur et Sauveur. À travers ce salut offert, l'humain peut s'ouvrir à la grâce. Ce concept en prépare un second, l'*analogia relationis*: comme Dieu dans la Trinité entretient une relation d'amour avec le Fils, il crée une relation basée sur l'amour avec les humains. L'élément analogique est simplement l'existence (divine et humaine) dans la différenciation et la relation du «je» et du «tu»: «[L]'analogie entre Dieu et l'homme, est très simplement l'existence comprise comme une relation entre un "je" et un "tu" qui se font face. [...] C'est ainsi qu'il veut et crée l'homme comme son partenaire et le rend capable d'entrer en rapport avec lui, de se lier à lui, en dépit de la distance qui sépare la créature du Créateur»[38]. Cette analogie s'étend aux relations humaines: l'être humain est être-en-communion. Mais, et c'est là la surprise, Barth rappelle que le texte biblique ne montre pas l'humain comme «je» et «tu», mais dans la différenciation sexuelle. Le théologien se distancie des spéculations des Pères qui pensaient qu'un autre homme aurait été un meilleur compagnon pour le premier mâle.

On pourrait alors objecter, et cela a été fait, que cette différenciation sexuelle n'a pour finalité que la procréation, et que cela ne distingue en rien le couple humain des animaux qui le précèdent. Or, répond Barth, il ne s'agit pas de réduire la sexualité humaine à une donnée biologique. C'est la relation unique qui lie l'humain à son Dieu qui implique la relation sexuelle à son partenaire. «Mais cette différence et cette relation ont ce caractère unique de liberté, elles sont à l'image de Dieu et le signe d'une grâce particulière [...]. La créature humaine ne peut être véritablement humaine devant Dieu et parmi ses semblables qu'en étant homme par rapport à la femme, et femme par rapport à l'homme. C'est en étant l'un ou l'autre que la créature humaine existe»[39]. L'humain homme et femme est à la fois la «représentation» (*Abbild* et *Nachbild*) de son Créateur et le «modèle» (*Vorbild*) de l'histoire de l'alliance et du salut.

Après ces pages prometteuses, il faut s'interroger sur le sens que Barth donne à la création de la femme selon Gn 2,18-25. Il la qualifie de «partenaire», mettant en évidence son altérité, propre à combler la solitude du premier-créé. Elle est une «aide comme vis-à-vis»: «Pour que l'être humain soit une créature "bonne", il a besoin d'un être semblable à lui et cependant différent de lui [...]. C'est de cette manière précisément que Dieu lui-même rencontrera l'homme, entrera en relation avec lui et agira en sa faveur»[40]. Barth n'insiste pas, comme on pourrait s'y attendre, sur la soumission de la femme, mais sur l'émerveillement de l'homme qui a trouvé son vis-à-vis: «"Celle-ci enfin!" désigne l'aide capable de donner à l'homme ce qui lui manque»[41]. Et l'auteur de souligner l'absence de toute évocation de procréation en Gn 2, la sexualité répondant simplement à l'appel de l'«autre»[42].

Il faut savoir gré à Barth d'avoir osé valoriser l'amour sans la procréation et d'être même allé plus loin, en séparant le récit de la création de l'institution du mariage. En d'autres termes, l'image de Dieu dans la relation homme-femme existe de manière fondamentale avant et en dehors de l'étape conjugale! Affirmation révolutionnaire pour l'époque, bien que non explicite. Malheureusement, dans sa réflexion sur le mariage, l'auteur ne restera pas fidèle à cette première approche.

Il faut interroger sa position dans ce qu'elle a d'extrême: il distingue certes la création à l'image de Dieu de la création homme-femme, mais en même temps, il les associe de manière si inextricable qu'il n'est plus pensable d'être à l'image de Dieu sans être en couple. C'est là une interrogation radicale pour la réflexion contemporaine: la personne seule est-elle aussi pleinement image de Dieu qu'un couple? D'autre part, la relation homophile serait, dans l'optique de Barth, un non-sens contredisant la volonté du créateur.

Un grand pas est franchi, dans la mesure où la sexualité est perçue comme appel et réponse d'amour, où la femme est associée à la plénitude de l'image de Dieu. Mais elle n'a encore d'existence que reliée à l'homme.

La femme-complément

> Vous qui craignez le Christ, soumettez-vous les uns aux autres; femmes, soyez soumises à vos maris, comme au Seigneur. Car le mari est le chef de la femme, tout comme le Christ est le chef de l'Église, lui le Sauveur de son corps. Mais, comme l'Église est soumise au Christ, que les femmes soient soumises en tout à leurs maris (Ép 5,21-24).

L'enseignement du Nouveau Testament concernant la relation homme-femme, qui a eu le retentissement le plus considérable dans la tradition de l'Église indivise, est l'exhortation de l'apôtre Paul en Ép 5,21-33, expli-

[38] *Ibid.*, p. 197 s.
[39] *Ibid.*, p. 199.

[40] *Ibid.*, p. 311.
[41] *Ibid.*, p. 323.
[42] *Ibid.*, p. 336 s.

quant le mystère des relations entre le Christ et l'Église à partir d'une typologie. Or, l'une des difficultés majeures pour la compréhension du rôle et de l'identité des femmes est liée à l'interprétation de cette typologie.

La typologie tente, par le recours à des modèles familiers (des «types»), de comprendre la révélation de Dieu. L'amour des époux sert ici de support pour représenter l'union mystique du Christ et de l'Eglise. L'Ancien Testament connaît déjà la symbolique de l'alliance avec Dieu, basée sur l'image de l'amour, avec ses échecs et ses retrouvailles. Dans le Nouveau Testament, les évangiles reprennent pour Jésus Christ ce thème de l'époux (Mt 9,15; Jn 3,29 s.), ainsi que celui des «noces» pour dépeindre le Royaume de Dieu (Mt 22,2-14; 25,1-12; Mc 2,19; Lc 14,8). Paul esquisse également cette typologie dans 2 Co 11,2 et Ép 5 reprend l'affirmation de Col 3,18 s. Une seconde typologie, implicite, s'y ajoute ici: de même qu'Israël est issu d'Adam, l'Église est issue du Christ, formée des membres de son corps: «Le Christ est le chef de l'Église, lui le Sauveur son corps» («chef» signifiant étymologiquement «tête»).

La difficulté réside dans la composition hétérogène de la typologie. Elle contient à la fois un élément central et intemporel, l'amour du Christ offert à l'Église, et un élément contextuel, l'amour conjugal qui, à l'époque paulinienne, ne pouvait se concevoir que comme une subordination. Paul s'est servi d'une réalité culturelle, le concept conjugal antique, pour lui affecter une signification théologique. La typologie procède d'un double mouvement: de l'élément humain vers la réalité divine, puis du divin à l'humain. La difficulté de ce procédé est la tentation, dans le mouvement de retour, de surcharger la réalité humaine. L'aspect humain survalorisé, qui est culturel et contextuel, risque alors de devenir une vérité éternelle: c'est ici le cas de la soumission de la femme, qui devient pour tous les temps «corps» soumis au «chef», comme le Corps-Église est soumis au Christ Seigneur.

Ce double mouvement confère au concept chrétien du mariage une ambiguïté. En faisant du mariage le signe de l'amour du Christ pour l'Église, Paul voulait lui conférer un statut inégalé, affirmant la valeur de la fidélité, de la monogamie et de l'entraide mutuelle. Cette nouveauté par rapport à la culture s'exprimait dans la réciprocité des rapports «dans le Seigneur», dans la soumission de l'un à l'autre: «Femmes, soyez soumises [...]. Maris, aimez vos femmes» (v. 22a, 25a); «chacun de vous [...] doit aimer sa femme comme lui-même, et la femme, respecter son mari» (v. 33). C'est en fait là l'absolue radicalité de l'Évangile: toutes les relations humaines sont à repenser à partir de l'amour de Dieu. En ce sens, la conception chrétienne du mariage a en partie contribué à relever l'image et la condition de la femme. L'autre nouveauté du texte, volontiers occultée d'ailleurs, est qu'il ne parle nullement de la procréation ou de la fonction maternelle. De plus, Paul, soulignant que le Christ est le chef de tout homme, ne dit pas que l'homme serait la tête de chaque femme, mais de sa femme. La tradition ne l'a pourtant

pas mis en valeur! Il s'est produit un effet pervers par rapport à l'intention de Paul: alors qu'il souhaitait mettre en évidence la qualité de l'amour du Christ pour les siens et la nouveauté de la relation offerte par Dieu, s'est imposé l'autre aspect, l'élément contextuel. Cette typologie a finalement servi à absolutiser un modèle hiérarchique du couple et à légitimer théologiquement la mise sous tutelle de la femme[43].

De nos jours, la typologie est redoutable. Car son élément central, l'amour du Christ pour l'Eglise et la dépendance de celle-ci par rapport à lui, demeure, alors que la relation mari-femme ne suit plus ce modèle de domination-subordination. Ceci met en évidence les limites de toute typologie, fût-elle employée dans l'Écriture. Le problème se pose pour les confessions qui affirment la validité permanente de cette typologie, soit par littéralisme biblique, soit par respect de la tradition, et qui légitiment ainsi théologiquement la soumission des femmes aux hommes[44].

L'homme chef de sa femme

Barth est représentatif d'une telle interprétation, maintenant la «spécificité» de la femme, qui détermine sa subordination «naturelle». Il la justifie par la relecture de Gn 2 à la lumière d'Ép 5. Cette interprétation s'esquisse dans son commentaire de Gn 2,23. La femme est appelée «femme» (*Männin*: «hommesse» selon la traduction de Luther[45]), parce qu'elle est tirée de l'homme. Voilà le sens de sa vie tout trouvé, elle n'a pas à donner de réponse personnelle: «C'est de lui qu'elle a été prise [...]. C'est pour lui qu'elle est là»[46]. Elle n'a pas d'autre possibilité que d'être son vis-à-vis. Ainsi, pour Barth, ce n'est plus la maternité, mais le regard et le choix de

[43] Jean-Marie AUBERT, *L'exil féminin*, p. 117-124.

[44] La difficulté de la typologie se manifeste différemment selon les Églises. La théologie de la Réforme présente le concept le plus radical d'une Église-épouse sotériologiquement passive, bénéficiaire de l'œuvre du salut accomplie par Dieu seul en Christ. Cela correspond à l'intention paulinienne, mais cette signification théologique n'est plus en adéquation avec l'élément de comparaison, le couple humain. Aujourd'hui, dans les Églises de la Réforme, les femmes ne sont pas liées par une soumission aux hommes. Il y a donc une distanciation très nette, voire même une opposition radicale, entre les deux éléments de la typologie. Les théologies catholique et orthodoxe contemporaines ne retiennent plus que la symbolique de l'amour du Christ. Elles ne visent pas une soumission des femmes à leurs maris. La relation maris-femmes serait théoriquement d'autant plus prometteuse pour les femmes dans ces traditions qui accordent à l'Église une capacité de coopération avec Dieu plus grande que la Réforme. Il y aurait donc une meilleure adéquation des éléments typologiques. Mais la typologie projette son ombre sur la question du ministère.

[45] Martin LUTHER, *Das Alte Testament* (1523), in: *Werke. Die Deutsche Bibel*. Kritische Gesamtausgabe, t. 8, Weimar, Böhlau, 1954, p. 42.

[46] Karl BARTH, *Dogmatique* III/1, p. 332 s.

l'homme qui déterminent l'existence de la femme, et il ne voit là aucune restriction dans son statut: elle est «humaine [...], parce qu'elle est l'achèvement de [l']humanité [de l'homme]». La relation d'amour concrétisée dans le mariage renverse la suprématie précédente de l'homme: c'est lui qui quitte ses attaches et suit sa femme (Gn 2,24), parce qu'il a trouvé en elle ce «tu» sans lequel il ne peut être «je». C'est lui qui «cherche», qui «désire», qui «se sacrifie», qui «dépend» de l'autre, lui qui est le plus «faible» des deux. «La femme est la gloire insigne, mais aussi toujours inquiétante, de l'homme»[47].

Barth a le souci de concevoir le mariage comme un véritable partenariat, un face à face dans le dialogue et l'échange[48]. Néanmoins, le mari occupe la position d'autorité et de responsabilité, parce que les fonctions des hommes et des femmes ne sont pas interchangeables et parce que cette relation reflète la volonté divine. Barth argumente à partir de 1 Co 11,1-16, en particulier de l'ordre induit par le v. 3: «Christ est le chef de tout homme, l'homme est le chef de la femme, et Dieu est le chef de Christ». L'homme, autant que la femme, est soumis au Christ, qui est la seule autorité. C'est justement dans l'Église chrétienne que l'oppression de la femme est radicalement exclue, affirme Barth. Dans l'«éon nouveau», précise-t-il, la «question féminine» ne se pose plus comme autrefois à Corinthe[49]. Il ne s'agit pas d'abolir l'ordre de la création voulu par Dieu. Aussi la subordination de la femme n'est-elle qu'une forme particulière de l'obéissance due par l'Église au Christ. De plus, argument suprême, comme le Christ s'est fait le serviteur de tous, jusqu'à l'abaissement ultime, la soumission de la femme est sanctifiée et glorifiée par le fait qu'elle représente la soumission du Christ!

Barth argumente avec beaucoup de précautions, montrant que l'homme aussi se soumet à la femme, qu'il n'est ni son supérieur ni son sauveur, et qu'au fond elle est plus enviable que lui. Mais l'argumentation attribue à l'homme les qualités de meneur, d'initiateur, de protecteur, alors que la femme a besoin, pour son équilibre personnel, d'être protégée, portée, guidée[50]. L'homme et la femme sont A et B. Aucun n'a avantage sur l'autre, mais ils ne sauraient être interchangeables et, dans l'ordre des choses, A précède B. «Ordre veut dire succession. Ordre veut dire ordonnance dans le temps et l'espace, hiérarchie, "surordination" et subordination»[51]. Ainsi Barth, malgré ses tentatives de montrer que la différence des sexes n'implique pas l'infériorité de la femme, débouche sur une vision hiérarchique du couple. On aurait attendu l'inverse, à partir de ses analogies de la foi et de la relation. Paradoxalement, partant d'un présupposé théologique

[47] *Ibid.*, p. 325-329.
[48] *Ibid.*, III/4* (1951), 1964, p. 168 et 172 s.
[49] *Ibid.*, III/2* (1948), 1961, p. 333-337.
[50] *Ibid.*, p. 183.
[51] *Ibid.*, p. 175.

différent de ses prédécesseurs, il en arrive pourtant à des implications analogues. Ainsi, pour Barth comme pour quelques théologiens jusqu'à aujourd'hui, la relation homme-femme est interprétée à partir des rôles fixés par la typologie.

Quel salut pour Ève?

Malgré l'affirmation de l'égalité des hommes et des femmes devant la grâce de Dieu prônée par le christianisme dès ses débuts, les textes de la création relus dans un contexte androcentrique et à l'enseigne des conflits du christianisme primitif contre les mœurs libertines des païens imputent aux femmes une double infériorité: selon l'ordre de la création, leur corps plus faible que leur âme ne peut prétendre accéder à l'image de Dieu; selon l'ordre du péché régnant depuis la chute, leur corps, révolté contre Dieu, est à dompter. Le salut ne leur devient accessible qu'à condition qu'elles oublient leur spécificité de femmes, en demeurant vierges et chastes, ou qu'elles se rachètent par la reproduction de l'espèce.

Il y a pourtant une autre voie de salut, annoncée par Paul dès les débuts du christianisme, permettant la pleine réconciliation de la communauté humaine: «Car tous, vous êtes, par la foi, fils de Dieu, en Jésus Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre; il n'y a plus l'homme et la femme; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus Christ» (Ga 3,26-28). Ce texte paulinien n'a pas bénéficié du même engouement que les typologies. Il a été tour à tour oublié ou spiritualisé par les théologiens, qui n'accordèrent pleine validité à cette affirmation que pour le Royaume de Dieu! Pourquoi ce traitement particulier pour un texte, alors que d'autres affirmations du Nouveau Testament montrent le Royaume de Dieu déjà mystérieusement présent depuis Jésus Christ?

La tradition chrétienne se distingue par d'autres occultations étonnantes en ce qui concerne les femmes. Ainsi, elle a fort peu réfléchi aux rencontres entre Jésus Christ et les femmes de son temps, rencontres marquées par la liberté, le dialogue, l'ouverture. Les évangiles evoquent des femmes souffrant de leurs aliénations, mais aussi libres, courageuses, entêtées, fidèles jusqu'à devenir les premiers témoins de la résurrection. Les épîtres mentionnent des femmes responsables de la transmission de l'Évangile, des femmes diacres et missionnaires, des maîtresses des maisons où se réunissaient les chrétiens. L'histoire de l'Église primitive connaît des récits de femmes martyrs. On pourrait poursuivre la longue liste et la comparer à la pauvreté de sa réception. En s'institutionnalisant, la tradition chrétienne a occulté la riche diversité de son passé au bénéfice d'une dogmatisation de sa préoccupation centrale, les concepts de péché et de grâce qui, pour les femmes, furent centrés sur deux paradigmes antagonistes, Ève et Marie.