

Comité de rédaction en français : Jean-Robert Armogathe*, Guy Bedouelle, o.p. (Fribourg)*, André Berthon, Françoise et Rémi Brague*, Claude Bruaire*, Georges Chantraine, s.j. (Namur)*, Eugenio Corecco (Fribourg), Olivier Costa de Beauregard, Miche! Costantini (Tours), Georges Cottier, o.p. (Genève), Claude Dagens (Bordeaux), Marie-Josh et Jean Duchesne*, Nicole et Loïc Gauttier, Jean Ladrière (Louvain), Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Marguerite Léna, s.f.x., Corinne et Jean-Luc Marion (Poitiers), Jean Mesnard, Jean Mouton, Jean-Guy Pagé (Québec), Michel Sales, s.j., Robert Toussaint*, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.*.

* Membres du Bureau.

Ce numéro a été mis au point avec le concours de Suzanne Pillorget.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift, *Comme nia-Verlag (05000Kdn 50, Mose/stresse 34, R.F.A.)* — Hans Urs von Balthasar (Suisse), Albert Gürres, Franz Greiner, Karl Lehmann, Hans Maier, Otto B. Roegele.

AMÉRICAIN : International Catholic Review *Communio (Gonzaga University, Spokane, Wash. 99258, U.S.A.)* — Kenneth Baker, s.j., Andrée Emery, William J. Hill, o.p., James Hitchcock, Clifford J. Kossel, s.j., Thomas Langan (Canada), Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz (Canada), John R. Sheets, s.j., John H. Wright, s.j.

BRÉSILIEN : *Communio, Revista Internacional Cetolica de Culture (Rua Benjamin Constant, 23 — 4^o and., 20001 Rio de Janeiro, RJ, Brésil)* — Fernando Bastos de Avila, s.j., Estevo T. Bettencourt, a.s.h., Luciano J.C. Duarte, Tarcisio M. Padilha, Candida G. de Paula Machado, Mgr Karl Josef Romer, Heraclito F. Sobre! Pinto, Newton L.B. Sucupira.

CROATE : *Svesci Communia (Krcsanska Sadasnjost, YU 41000 Zagreb, Marulicev trg 14, Yougoslavie)* — Stipe Bagaric, o.p., Vjekoslav Bajsic, Jerka Fuca, o.f.m., Tomislav Ivancic, Adalbert Rehic, Tomislav Sagi-Bunic, o.f.m. cap., Josip Turcinovic.

ESPAGNOL : *Revista catolica internacional Communia (Editions Encuentro, Urumea 8, Madrid 2, Espagne)* — Antonio Andrés, Ricardo Blazquez, Carlos Diaz, Javier Elzo, Félix Garcia, Olegario G. de Cardedal, Patricia Herraiez, Juan-Maria Labos, Francisco Lage, Fernando Manresa, José Miguel Oriol, Juan Martin Velaséo, Alfonso Perez de Laborda, Juan L. Ruiz de la Pena.

ESPAGNOL EN AMÉRIQUE LATINE : *Revint. catolica internacional Communia de langue hispana para America Latine (Calli/a 13786, Santiago, Chili)* — German Doig, Julio Teran Dutari, s.j., François Francou, s.j., Victor Gambino, s.d.b., Carlos Martinez, Luis Meyer, Fernando Moreno, Sergio Munoz L., Francisco José Pinon.

ITALIEN : *Strumento internationale per un lavoro teologico : Communia (Edizioni Jaca Book, via G. Rovani 7,120123 Milano, Ita/tel)* — Sente Bagnoli, Felice Cesena, Francesco d'Agostino, Gianfranco Delmasso, Adriano Dell'Asta, Giuseppe Goisis, Elio Guerriero, Marco Paolinelli, Antonio Sicari, o.c.d., Guido Sommavilln.

NÉERLANDAIS : *International katholiek Tijdschrift Communio (Hoogstraat 41, 8 9000 Gent, Belgique)* — Jan Anbaum (NLL) Mgr Jan De Kok, o.f.m. (NL), Georges de Schrijver, s.j. (BI), Jos F. Lescauwae, m.s.c. (NI), Klara Rogiers (BI), Stefaan Van Calster (B), Alexander Van der Does de Willebois (NL), Herman P. Vonhogen (NI), Jan H. Walgrave, o.p. (B), Gérard Wilkens, s.j. (NLI).

POLONAIS : *Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio (Pal/stinum, Przybyszewskiego 30, PL 60-659 Poznan, Pologne)* — Lucian Baker, s.a.c., Marian Banaszak, Jan Charytanski, s.j., Kazimierz Czulak, s.a.c., Stefan Dusza, s.a.c., Kazimierz Dynarski, s.a.c., Stanislaw Gawrylo, s.a.c., Pawel Goralczyk, s.a.c., Stanislaw Grygiel, Kazimierz Jecaszek, s.a.c., Helmut Juras, s.d.s., Josef Majka, Stanislaw Nagy, s.c.j., Mgr Kazimierz Rojnanuk, Wacław

En préparation : éditions arabe et portugaise.

La **Revue catholique internationale COMMUNIO** est publiée tous les deux mois en français par « Communio e, association déclarée à but non lucratif, indépendante de tout éditeur ou mouvement. **Président-directeur de la publication :** Jean DUCHESNE. **Directeur de le rédaction :** Claude BRUAIRE. **Adjoint au rédacteur en chef :** Rémi BRAGUE. **Secrétariat de la rédaction :** Jean-Paul BARBICHE, Jean CONGOUR-DEAU.

Rédaction, administration, abonnements (Mme S. GAUDEFRY) : au siège de l'association : 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél.: (1) 527.46.27 ; C.C.P. « Communio » : 18.676.23 F Paris.

Conditions d'abonnement, « antennes » de Belgique, du Canada et de Suisse : voir page 95 ; bulletin d'abonnement : page 96.

Librairies et autres lieux où *Communio* est disponible : voir page 30.

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues, qui perdent des millions, ou en gagnent, pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Charles PÉGUY, *L'Argent*, Œuvres en prose, tome 2, Pléiade, p. 1136-1137.

Revue catholique internationale COMMUNIO tome VII, n° 4 (juillet-août 1982) LA FEMME

Si tu entends amuser ton âme de spirituelles frivolités et de vanités intellectuelles, soit, quitte ta maison, voyage, va à Paris, voue-toi au journalisme... et quand ton éblouissante faconde se taira, il y aura encore de l'eau dans la Seine, de /a poudre chez le marchand et des compagnons de voyage à toute heure du jour. Mais si tu ne peux, si tu ne veux pas cela, alors recueille-toi... respecte tout écrivain loyal, toute activité modeste qui se cache humblement et, surtout témoigne à la femme un peu plus de respect.

S. KIERKEGAARD, *L'alternative* (tr. fr. P.H. Tasseau, p. 183).

Jean-Luc MARION

page 2Le présent de l'homme

Problématique

France QUÉRÉ

page 10 Les femmes des évangiles

Claudie LAVAUD

page 17 Le différend de l'homme et de la femme

Hans-Urs von BALTHASAR.

page 24De la haute dignité de la femme

Intégration

Marguerite LÉNA

page 31 De l'éducation des filles

Bernard IBAL

page 40 L'élection symbolique

Georges CHANTRAINE, s.j.

page 45La femme sans l'Esprit : un aspect de la pensée de Luther

Attestations

Ysabel de ANDIA

page 57 Encore le mystère d'Ève

Dom Jean LECLERCQ, o.s.b.

page 64La femme dans la théologie monastique au Moyen Age

John A.T. ROBINSON

page 71

« Dieu est aussi bien notre mère que notre père »
Julienne de Norwich

Dominique POIROT, o.c.d.

page 77 L'union avec Dieu

Signet

Jean-Yves LACOSTE

page 83 L'altération : l'autre histoire

Jean-Luc MARION

Le présent de l'homme

La féminité de la femme devient une question, difficile et menaçante, parce qu'elle nous laisse deviner que, pour aimer, il faut beaucoup plus que le bon usage de la différence sexuelle. En ce sens, la femme n'offre pas l'avenir de l'homme, mais son présent.

I **A**ISSONS à présent l'éternel féminin. Et constatons qu'à l'évidence, prendre la parole quant à la femme n'a rien d'aisé, ni même de légitime. Cette difficulté a plusieurs motifs. Nous en recensons du moins facilement certains.

Contradictions

Et d'abord, pourquoi consacrer une réflexion à la femme ? Sans doute parce qu'on la découvre irréductible à l'homme, *vir*. Mais justement, et sans préjuger en rien de la nature de cet irréductible féminin, pourquoi postuler que l'étrangeté — voire l'aberration — revienne à l'un seulement des deux termes de la possible comparaison, la femme ? Pourquoi ne pas s'interroger sur la spécificité du mâle, cas finalement fort problématique (lui aussi) de l'espèce humaine ? Pourquoi, en un mot, le neutre (supposé) « homme » s'offre-t-il à discussion à propos de féminité, et, comme par hasard, pas à propos de la masculinité ? La réponse s'impose, grossière mais inévitable : parce que le mâle confisque d'emblée et définitivement l'apparente neutralité de l'« homme », en sorte que la féminité apparaît comme variation ou altération du modèle unique de référence, l'« homme » comme mâle. L'intérêt pour « la femme » devient l'indice, violemment revendicatif (de la part des femmes) ou/et de commisération coupable (de la part des mâles), d'une marginalisation théorique et radicale de la féminité, toujours en charge de justifier son appartenance à l'humanité. Humanité évidemment comprise par avance à partir des accidents essentiels (et douteux) du mâle (puissance économique, autonomie juridique, libertinage amoureux, etc.). Ainsi, consacrer une publication à la femme

naïveté (au second degré, car se prétendant critique) que d'ignorer cette même femme, érigée en « problème ».

Cette ambiguïté fondamentale se redouble dangereusement dans le cas où le travail de réflexion sur la femme s'inscrit dans une entreprise théologique. Point n'est besoin ici d'insister, tant les exemples de féminisme clérical, pratique et théorique, ont, montré leurs limites et leurs sous-entendus. Relevons seulement les évidences. La « promotion de la femme dans l'Église » intervient moins au bénéfice de la femme (dont le concept, le plus souvent, se trouve ou passé sous silence, ou repris des thèses courantes et sommaires de l'environnement culturel) qu'au service d'une stratégie d'ensemble dans le débat ecclésial : nommément, la question du ministère ordonné et, corrélativement, du célibat sacerdotal dans l'Église latine. En apparence, la revendication vise à établir l'égalité entre les sexes devant le sacerdoce ; ce qui, déjà, suppose plusieurs thèses fort peu « féministes » : que le sacerdoce doive s'entendre comme un pouvoir (sinon, pourquoi le revendiquer ?) ; que le pouvoir en soi constitue un bien ; que les femmes en sont privées dans l'Église et qu'elles demeurent des chrétiens de second rang, faute de ce pouvoir, etc. — toutes thèses qui sacralisent le pouvoir comme l'essence de l'« homme » (même chrétien !), à partir d'un point de vue typiquement mâle. En fait, dans cette revendication, la cause des femmes se trouve mise au service, la plupart du temps, d'une lutte entre mâles pour le pouvoir — et d'abord le pouvoir théorique — dans l'Église ; la femme devient le cheval de Troie pour la refonte radicale des ministères et particulièrement du sacerdoce ordonné. Elle permet en effet, en faisant sauter le « verrou » du célibat consacré, de substituer à une ecclésiologie une autre ecclésiologie, ou plutôt une interprétation sociologique du mystère (marial) de l'Église. De même que, dans la société civile, le trop fameux droit au travail a permis au « capitalisme » d'augmenter le marché de la consommation en n'augmentant pas la masse salariale en proportion, tout de même, dans la société ecclésiale, la bruyante revendication du « droit au sacerdoce » permet à certains groupes de pression d'imposer, pour des motifs d'apparence spirituels, l'autorité comme un pouvoir conquis par des partis *en* lutte dans l'Église, au lieu et place de l'autorité exercée comme un service, parce que reçue comme un charisme.

Faut-il, décidément, persister à parler, en mâle et en un lieu qui se veut théologique, de la femme ? S'en abstenir pourtant paraît presque aussi dangereux que de s'y risquer. Mon silence comme ma parole relèvent également d'un mâle, qui, au moment même où il exhibe son embarras — ici, maintenant — prépare — et le lecteur attend avec un amusement ennuyé — le tour de passe-passe conceptuel qui lui permettra de terminer heureusement son liminaire et de dispenser les auteurs suivants d'affronter les questions embarrassantes. Bien entendu, je vais tenter de retourner la situation pour ouvrir à nouveau le chemin. Mais non : la ruse du raisonnement consistera, pour une fois, à *ne* pas ruser. De fait, jamais je ne pourrai faire abstraction de mon statut de mâle parlant de la femme, et qui

plus est, théologiquement. Prétendre le faire accroire, ce serait précisément ruser, lamentablement dissimuler le mâle sous l'apparente neutralité de l'homme. L'impasse reste totale : toujours, d'un sexe à l'autre, le discours devient un mode du pouvoir, où le mâle gagne quand il gagne, mais aussi — voire surtout — quand il perd.

La logique du désir

Il reste pourtant *une* question : pourquoi la différence des sexes parvient-elle ainsi à occulter le discours et son aller-retour originel (dialogue, si l'on peut risquer ce mot éculé) ? Réponse provisoire : parce que, pour nous tous, à la fin du XX^e siècle dans les sociétés dites post-industrielles, la différence sexuelle a acquis le statut théorique non d'une différence parmi d'autres, mais de première différence anthropologique. Nous n'avons pas, depuis la *Traumdeutung*, découvert la différence des sexes ni leur bon usage ; nous avons appris à en faire une logique, et non seulement une logique rigoureusement interprétable (résultant d'une pratique herméneutique : la psychanalyse), mais surtout une logique interprétative, qui exerce son empire sur un domaine sans cesse grandissant. Nous n'avons pas tant libéré le désir que nous n'avons entrepris d'interpréter l'espace anthropologique à partir du désir.

Ainsi s'organisent — en termes de désir — l'érotisme, la séduction, mais aussi la consommation, la publicité, le « temps libre », les luttes de pouvoir, les ambitions de production, etc. Le monde, conscient ou non, se structure comme un langage, et un langage où ne parle que le désir. Soit l'un des visages, parmi d'autres, du nihilisme — au sens proprement nietzschéen, d'un exercice de la *Wille zur Macht* réduisant le monde à ses évaluations. Notre temps ne se caractérise ni par la soif de jouissance, ni par le débridement de la sexualité, ni par l'émancipation de la femme, mais par l'interprétation en stricts et implacables termes de désir de la femme, de la sexualité, et la jouissance — comme du reste. La femme : ce terme veut donc dire le premier objet du désir pour le mâle. L'homme (*vir*), en retour, veut dire le premier objet du désir pour la femme. L'homme est objet pour la femme, la femme est objet pour l'homme. Le discours de l'un à/sur l'autre se résume au pur exercice d'un pouvoir qui réduit ce qu'on nomme si bien le « partenaire » (sexuel ou non, toujours interchangeable) à un objet de séduction. Dans la logique du désir, entre mâle et femme, le discours n'a qu'un but : déterminer qui des deux deviendra l'objet de l'autre ; il n'a qu'une modalité : la séduction, discours de force reconnu par les deux partenaires comme tel ; il n'a enfin qu'une satisfaction : non la jouissance, mais la maîtrise, et moins la maîtrise de l'autre que la confirmation de son propre pouvoir toujours menacé et donc condamné à la répétition.

Parler de/à la femme, pour moi, ici, comme pour tout lecteur ou toute lectrice consiste à séduire — car nous ignorons toute autre modalité d'un tel

discours. Nous ne savons que séduire. La séduction ne se résume point en quelque *captatio benevolentiae*, ni même dans l'entreprise de prouver le « progressisme » des pages qui suivent, ni surtout de gagner l'amitié de tel ou tel destinataire inconnu sauf de l'auteur. Séduire, ici, marque l'impossibilité où nous place la logique — nihiliste — du désir d'atteindre l'autre sexe, sinon comme un « objet », bref d'accéder à l'autre autrement que comme et par un sexe.

La séduction trompée

Dès lors, les difficultés initiales reçoivent d'une nouvelle lumière un nouvel enjeu. La question ne se banalise pas dans le simple soupçon que « c'est encore un homme qui va parler de la dignité de la femme pour mieux la maintenir en état de sujétion ». Elle devient infiniment plus grave, puisqu'elle demande : la logique du désir interdit-elle absolument d'accéder à l'autre sinon par son sexe ? Nous sommes soumis au règne de fer de la différence sexuelle devenue première et universelle. Rien ne la précède ni ne lui échappe. Tout et d'abord a un sexe. *Cette détermination, aussi intangible et inévitable qu'elle se donne, doit pourtant se mettre en cause.*

Et d'abord par l'expérience cruellement commune de la séduction, que marque une contradiction évidente. Par hypothèse, elle donne accès à la détermination première et universelle de l'autre (« objet », sexe) ; et les prestiges de l'érotisme (le plaisir, la facticité indicible de l'immédiat, l'attachement instinctif, etc.) ne cessent de le confirmer. Or, parallèlement à l'accomplissement indiscutablement réel de la séduction, s'insinue l'évidence aussi indiscutable de la tromperie, soit de la trahison charnelle, soit, plus dangereusement, la découverte que je puis séduire (et jouir) parfaitement sans pourtant me donner, ni me découvrir, ni même me dire. Notons que cette contradiction ne suppose pas que la séduction elle-même mente ou défaille ; au contraire, c'est l'accomplissement même de la séduction (le « bonheur », comme l'on dit) qui creuse l'espace insoupçonné de la trahison. Au moment même de la plus parfaite communication possible sous le régime de la séduction, je *sais* que ce regard qui me regarde ne me regarde pas, puisque moi-même je sais ne pas coïncider avec mon propre regard en cet unique instant. Quand culmine la séduction, ceux qui deviennent « objets » l'un pour l'autre (dans le meilleur des cas) savent qu'ils peuvent encore s'absenter — se dissimuler derrière l'évidence ouverte de leurs regards troublés.

Que signifie cette tromperie ? Non certes que nécessairement l'un des amants trahit l'autre, puisqu'au contraire elle affecte surtout ceux qui prétendent et veulent s'aimer. La tromperie résulte ici de la séduction, qui, se prétendant première en vertu de la primauté de la différence sexuelle, échoue à ouvrir l'accès de l'un à l'autre. La séduction conduit nécessairement à la tromperie, non *d'un amant* par l'autre, mais *des deux*

amants par la logique du désir. Ils ont cru pouvoir s'atteindre eux-mêmes (respectivement par l'autre, réciproquement l'un l'autre), selon la seule logique du désir, et découvrent, à l'instant même où le désir s'accomplit, qu'ils demeurent décidément seuls — atomisés par le plaisir, atomes, idiots. La plus belle séduction du monde ne peut donner que ce qu'elle a — et rien de plus.

Ainsi se découvre que nul désir ne suffit pour accéder à l'autre. Mieux, que si j'accède à l'autre, ce ne sera point en tant que je le désire, ni en tant qu'il me désire. Aimer une femme signifierait-il, pour un homme, l'aimer comme n'étant pas une femme ? Aimer un homme signifierait-il, pour une femme, l'aimer comme n'étant pas un mâle ? Provisoirement, admettons seulement une banalité, pourtant déjà paradoxale et difficile : aimer l'autre impose de ne pas le déterminer, en dernière instance, par et comme sexe. Ce que le sexe manifeste de l'autre tient justement en ceci : l'autre, comme sexe rencontré, se dérobe, il se dissimule et se retire tant que je l'aborde et qu'il se livre dans la différence sexuelle.,

La personne en son masque

La dissimulation de l'autre à la séduction, sa dérobade dans l'offrande sexuelle elle-même, sa disparition dans sa complaisance d'« objet » livrent l'indice que la différence sexuelle ne peut accomplir ce qu'elle prétend dans la logique du désir : livrer le fond de l'altérité, délivrer le visage ultime du monde. Ce qui rend d'ailleurs sinistrement risible le projet même, d'une libération par le sexe, et dérisoirement blasphématoire les tirades honteusement pieuses de certain personnel ecclésial sur l'érotisme comme « langage de l'amour » et « épanouissement de la communication » (ou pire : de la personne). Mais ne nous attardons pas à l'inessentiel.

La séduction énonce donc une promesse qu'elle ne tient pas — tout comme la femme selon Claudel, qui savait de quoi il parlait (1). Quelle promesse, en creux, se dit dans la tromperie ? Que la personne ne s'atteint pas *dans* la nature, mais à *travers* elle. Nous entendons ces termes en leur acception précisément théologique et trinitaire (et particulièrement au sens que leur a définitivement forgé Maxime le Confesseur) (2). La différence sexuelle, comme la séduction et la logique du désir, nous détermine de fait et par nature. *De fait, car je n'ai pas choisi mon sexe et la guerre interprétative dont nous parlions m'enrôle comme une guerre « capitaliste » enrôle censément les prolétaires en un combat qui n'est pas le leur. Par*

(1) Sur ce point, voir C. Marion, « La femme ou la ruse de Dieu d'après Claudel », *Revue Catholique Internationale Communio*, III, 1, janvier 1978, p. 45-57.

(2) Voir notre article « Les deux volontés du Christ selon Maxime le Confesseur », *Résurrection*, n° 41, Paris, 1972, p. 48-66 et surtout J.-M. Garrigues, *Maxime le Confesseur : La charité avenir divin de l'homme*, Paris, 1976.

nature, car ma finitude constitutive implique que j'ai un sexe, indépendamment même de la nécessité de la reproduction. Mais ce sexe, que j'ai, il ne m'a pas ; je l'ai, mais je ne le suis pas. Si je prétends l'être — le fantasme de la love machine, de la courtisane absolue, etc. — justement il faut que je renonce à moi comme tel : love machine implique machine, donc animal-machine (Descartes ancêtre, bien sûr, de Sade, et Sade théoricien du machinisme). Si je veux me dire, si je veux me faire entendre, il me faut plus qu'un sexe ; l'initiatrice sexuelle — autre fantasme — ne peut pas m'initier à moi-même ; elle ne m'initie pas non plus à elle-même. Ou plutôt, nous nous initions sexuellement : le sexe ne nous sert que de prélude. A quoi ? A la personne. J'accéderai mieux à ma personne, ou à une autre personne en rencontrant une femme que j'aime et qui me trahisse, ou inversement qui m'aime et que je trahisse : dans ce noeud de misères s'ouvre, lamentable et superbe, l'abîme jamais comblé et reconnu de la personne.

Personne, *persona*, n'admet, comme on sait, que deux sens précis : le masque de théâtre et les intervenants de la Trinité (en soi ou dans l'« économie » du Verbe). Dans tous les cas, la personne marque un écart essentiel avec la nature. L'acteur revêt un masque pour que sa nature serve un autre caractère (parlons ici anglais) que le sien empirique (Sarah Bernhardt prend la *persona* de l'Aiglon, quoique sans masque). Et c'est par cet écart que l'acteur devient non pas trompeur mais, mot à mot, « plus vrai que nature », tant il est vrai qu'il manque beaucoup à la nature pour atteindre au vrai (Aristote).

Analogiquement (donc réellement), le Verbe conjugue deux natures en une seule *persona* : le refus ou la foi se décident, à son encounter, uniquement en la possibilité d'admettre la divinité conjointe à l'humanité dans un unique suppôt, donc de reconnaître la transcendance absolue de la personne sur la nature. La Trinité ne fut si longue à s'imposer à la conscience raisonnante (toujours en retrait sur la conscience croyante, comme il convient), qu'autant qu'il fallait admettre que Dieu outrepassât triplement sa propre *deitas* ; car toute déité constitue non un abîme plus divin que Dieu, mais une régression spéculative (malgré Eckhart et Heidegger). En effet, si « Dieu est *agapè* », alors il ne peut se dire en termes de nature ; la nature divine intervient comme une approximation provisoire pour entrevoir le jeu plus secret et plus éblouissant des personnes ; seules des personnes (s') aiment, seule la personne est digne d'amour, et l'amour exige rien moins que la personne. Pourquoi ? Parce que, par définition (Boèce, Thomas d'Aquin), la personne atteint la singularité, cette singularité que la métaphysique reconnaît comme essentiellement inconnaissable (Aristote, Duns Scot, Leibniz) du point de vue de l'universalité du concept — de la nature.

La séduction trompe les amants en prétendant les livrer l'un à l'autre comme irréductiblement singuliers, tandis que, s'érigant en différence

sexuelle première parce qu'universelle, elle ne tire sa rigueur que de son inscription dans la nature et comme nature. Une nature jamais n'abolira une personne, une extase érotique n'investira jamais *une* personne. Autrement dit, la logique du désir *ne* peut mettre en scène les amants que sous un masque, celui de la nature : masque de théâtre qui leur masque leurs personnes. *Persona* théâtrale cette fois-ci contre la personne théologique. Oter *persona* pour donner à aimer une personne, admettre — en un tout autre sens que les approximations sartriennes — que *l'homme n'a pas de nature, mais une personne*. Or la personne, personne ne peut la donner que celui qui seul nous l'a révélée : le Christ. S'aimer dans le Christ : non une métaphore pieusement douteuse, mais la règle théologique de l'érotisme. Autrement dit, seul celui qui entreprend de crucifier son *erôs* peut accéder, ici et maintenant, à l'*erôs* divin (3).

L'âme de l'homme

De la femme, nous ne nous sommes pas éloignés. Au contraire, nous en approchons. Nous comprenons d'abord pourquoi la question moderne de « la » femme conduit à une impasse infinie : mal posée, elle suppose connus non seulement la femme, mais le rapport des sexes. En la déconstruisant, nous accédons à une question autre, qui ne concerne pas moins le mâle que la femme : celle de l'écart entre toute détermination naturelle et la singularité de la personne ; cet écart reconduit la solitude et la communion, depuis la copulation jusqu'à l'irréductibilité trinitaire. On peut, évidemment, se scandaliser du raccourci, par pudibonderie ou, plus probablement, par haine du sublime et méfiance devant une « récupération ». Mais le concept a ses exigences, qui mènent parfois plus loin que nous ne le souhaiterions.

La différence sexuelle admet donc un prélude et une coulisse à sa mise en scène. Elle présuppose (et d'ailleurs mésuse de) la distance des personnes. Cette distance, qui s'exemplifie dans la Trinité, nous en faisons l'expérience d'abord en une autre différence : la création, qui vaut comme séparation, nous institue en personnes irréductibles, parce qu'elle nous sépare de Dieu en nous faisant porter, en cette séparation, l'image et la ressemblance même de Dieu. Quelle image peut résulter d'une séparation ? Nulle autre, justement que la séparation même : Dieu, nous séparant de lui et du monde, nous donne à nous-mêmes comme aussi séparés, distincts, irréductibles, bref aussi personnels que lui. Il nous crée non comme nature(s), mais comme personnes.

Or, cette instauration de la distance par la différence des personnes, Dieu l'accomplit en y fichant aussi et en sus la différence sexuelle. « Homme et

(3) La célèbre formule d'Ignace d'Antioche : « Mon *erôs* est crucifié » (*Aux Romains*, 1) doit s'entendre en rapport non contradictoire avec « l'*erôs* sextatique divin » de Denys (*Noms Divins*, IV, 13, cf. PG 3, 712 a, et IV, 10, 708 b ; IV, 12, 709 c, etc.).

femme, il les créa ». La différence des sexes (nature) ne nous détermine qu'au sein de la différence des personnes. Reconduire celle-là à celle-ci, dans le parcours de l'unique distance, définit le site de la femme et du mâle. La femme, certes, a une âme. Mais elle n'y accède pleinement qu'au moment où elle la donne à l'homme — parce qu'alors, l'homme non seulement lui donne, en retour, son âme, mais, pour la première fois, comprend que, même lui, en a une. Ce qu'échangent l'homme et la femme n'appartient ni à la nature, ni au corps, ni au désir, mais à l'âme qui use de tout et transgresse tout. La femme — présent de l'homme, *ad aeternum*.

Jean-Luc MARION

Jean-Luc Marion, né en 1946. Ecole Normale Supérieure en 1967, agrégation en 1971 et doctorat d'Etat de philosophie en 1980. Professeur à l'Université de Poitiers. Co-fondateur de l'édition de *Communio* en français. A publié : *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris, 1975 ; *L'idole et la distance*, Grasset, Paris, 1977 ; *René Descartes. Règles utiles et claires...*, Nijhoff, La Haye, 1977 ; *Sur la théologie blanche de Descartes, P.U.F.*, Paris, 1981. A paraître : *Dieu sans l'être*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1982. Marié, deux enfants.

Dans Le Courier de COMMUNIO (supplément h la revue, quatre numéros par an) :

- *l'analyse des lettres de lecteurs reçues à la rédaction ;*
- *des informations sur les groupes de lecteurs et sur les autres éditions de Communio ;*
- *la publication progressive d'un Index thématique de tous les thèmes abordés dans la revue depuis ses débuts en 1975.*

Abonnement annuel : 35 FF, 260 FB, 10 S, 15 FS; autres pays : 40 FF.

France QUÉRÉ

Les femmes des évangiles

Quel statut est reconnu aux femmes dans les évangiles ? Au-delà des modèles habituels et rivaux d'interprétation, une évidence s'impose : leur privilège tient en ce qu'elles ont, avant les disciples, l'intelligence et la foi – l'intelligence de la foi.

LES femmes des évangiles inspirent aujourd'hui des commentaires fort

variés, puisque l'on ne révèle pas moins de trois modèles. *Le premier*, le plus ancien, voit dans les créatures rencontrées par Jésus *des misérables*, sans mérite personnel, qui, sauvées par le Christ, illustrent ainsi l'infinie compassion du Fils de Dieu. Les textes, il est vrai, présentent beaucoup de déchéances : prostituées, adultères, possédées ou malades (les maladies étant ressenties comme des malédictions, selon les mentalités de l'époque). Mais la misogynie de cette série de commentaires tient à des raisons moins circonstanciées : elle perpétue la vieille défiance à l'égard du féminin, issue des religions archaïques, et à laquelle le christianisme a fait fête des siècles durant. Elle sert aussi des buts apologetiques : plus méprisables seront ces femmes, plus grande sera la miséricorde du Christ qui pourvoit à leur guérison et à leur pardon. D'où ce double mouvement : d'une part, on insiste sur les libéralités extraordinaires du Christ qui pardonne à la femme adultère, guérit l'hémorroïsse, exauce la Cananéenne, honore Marthe et Marie de son amitié. De l'autre, on noircit la femme adultère, on en remet sur les débauches de la pécheresse de *Luc*, on vilipende la foi de l'hémorroïsse, superstitieuse et faux jeton. En Marthe, on voit un être versatile qui « décroît » après avoir cru. Les inconnues qui répandent une onction sur le Christ à Béthanie agissent par inconscience et sans perspicacité théologique, quoi qu'en dise le Christ. Quant à la Samaritaine, c'est une bavarde, une ignare, une frivole, une rusée et sa réputation est du reste bien établie. La

Le second modèle, le plus récent, soutenu par une générosité militante, s'ingénie à démontrer que la femme, au temps de Jésus, est *une opprimée* et que le Sauveur est venu la délivrer de sa servitude. Plus question de péché ici. S'il y a péché, il vient des moeurs d'une société masculine. La femme est innocente, comme toute victime. La prostitution, devant laquelle tantôt on se voilait la face, montre jusqu'où se portait l'esclavage féminin. Les personnes les plus honorables endurent du reste le même mépris. Et l'on n'en frmit pas d'évoquer la misérable condition de ces créatures qui ne disposent d'aucun droit, d'aucun rôle politique ou religieux, que les hommes ne fréquentent pas, à qui ils n'adressent même pas la parole, et qui sont reléguées au fond d'appartements distincts, vaquant seulement aux soins de la vie. De telles évocations font frissonner de pitié. C'est le but cherché : ce scandale, comme tout à l'heure le péché, est destiné à exalter la grandeur du Messie.

On s'émerveille en effet de la hardiesse socio-politique de Jésus qui bouscule les tabous, transgresse les habitudes les plus strictes. Avec un sens inné de la révolution, Jésus parle à la Samaritaine, devant les disciples stupéfaits, ce qui prouve le caractère inouï de son initiative. On s'étonne qu'il ait daigné visiter deux dames seules, Marthe et Marie ; on se récrie de ce qu'il se fait suivre par ces accompagnatrices : il les a donc libérées de leur foyer, et fait descendre dans la rue, fait sans précédent ! On admire qu'il ait touché, pour la guérir, la belle-mère de Pierre. Et comme l'Évangile précise qu'elle s'est alors mise « à les servir », on conclut que, ce jour-là, le Christ a aboli la ségrégation qui se poursuivait jusque dans le domicile, homme et femme, dit-on, vivant séparés et sans services mutuels.

Avec deux mille ans d'avance – mais que sont deux mille ans pour l'Éternel ? – Jésus réalise tout ce que nous réclamons aujourd'hui, la fin des discriminations, l'égalité des sexes, l'indépendance féminine, le libre choix des existences. Bref, en plein Orient, Jésus occidentalise la femme. En pleine antiquité, il la traite comme à l'ère atomique.

Le troisième modèle se situe entre les deux et l'emporte en fréquence d'usage. On aperçoit dans l'Évangile *la femme éternelle*, avec ses charismes repérables à chaque épisode : l'effacement, l'humilité, le don du service, la réceptivité, l'amour, d'où l'importance accordée aux femmes de la Résurrection (importance qui n'est pas toute due à la Résurrection elle-même). La femme alors n'attire plus que l'éloge. Et pourquoi pas ? Marthe sert, Marie écoute ou parfume, les accompagnatrices, qui décidément accompagnent tous les raisonnements, pourvoient à l'assistance de Jésus. Manifestation toute naturelle du génie féminin. Aucune ne se rend coupable d'autorité, de violence, de décision, et telle est la différence que l'Évangile établit entre les sexes : à l'homme revient l'action, à la femme le service. Mais que de mauvais esprits

ment pharisiens et disciples ; les femmes sentent et souffrent. On les voit pleurer, s'effrayer, compatir, se tourmenter. Elles vivent selon la chair, avec des sentiments à vif. Ce n'est pas une limite, ajoute-t-on avec feu, c'est une supériorité ! Qui dira que la sensibilité ne l'emporte pas sur l'intelligence, que l'amour n'est pas la valeur suprême de la vie ? Or toute femme dans l'Évangile présente cette affinité liant sa nature au monde des sentiments et des oblations. •

Ainsi le féminin s'idéalise-t-il jusqu'à incarner la belle conscience auprès de qui l'homme puise la sagesse et la vertu ! Angélique mission qui élève ce sexe au-dessus de l'autre ! Que de fois n'entend-on pas s'exclamer, chez ceux-là mêmes qui refusent à la femme toute autorité réelle : la femme, l'égale de l'homme ? Mais elle le dépasse ! Et l'on proclame la chose d'autant plus bravement que l'on sait très bien où l'on veut en venir, protégé que l'on est par la majeure du syllogisme. L'infériorité définit la vraie supériorité. La femme dont la conscience se démet devant autrui au lieu de le dominer, glomme font souvent les mâles volontés, accepte l'humilité ; elle fonde ainsi sa oïre éminente. Il est évident quasi elle renonce au sacrifice de soi, elle perd toute valeur.

La réflexion sur le sacerdoce est un cas particulier de cette théorie générale. Pas de femmes disciples dans l'Évangile, mais des êtres adonnés au service humain. Si l'on veut rester fidèle aux textes c'est-à-dire à la volonté divine, leur ministère se cantonnera au diaconat, à la transmission de la foi, où les pousse aussi leur nature propre. Là encore, elles ont la meilleure part et comprendraient bien mal l'esprit de leur « vocation » si elles venaient à se plaindre.

CES diverses interprétations ne s'opposent qu'en apparence. Toutes trois convergent vers une identique figure du féminin, qu'un mot unique résume : la faiblesse. Notion multiple en vérité que celle-ci ! Tantôt elle signifie l'impuissance d'un être écrasé par l'exploitation d'une classe, virile en l'occurrence, et la réduction à l'état de victime ; tantôt elle implique le péché, par incapacité à résister à la tentation et désigne une faiblesse d'ordre moral ; tantôt la faiblesse est appréhendée sous son aspect heureux de non-violence. Privée des pouvoirs qui sont de mauvais conseillers, elle se déploie dans la douceur, la paix, la bonté et devient un instrument efficace de salut. Et telle est bien, au cours de l'histoire, l'image variée et unique de la femme : un démon, un ange, une victime.

Ces présupposés constants, toujours antérieurs à la lecture des textes, altèrent quelque peu l'objectivité de l'examen. Celui qui, par exemple, fait de Jésus un émancipateur de femmes, est bien obligé de présenter de la condition féminine un tableau outrancier pour que Jésus semble avoir réellement opéré des actes inouïs. Il explique donc que les femmes étaient claustrées, et interdites de conversation avec les hommes. Dès lors, l'entretien avec la Samaritaine prend une portée révolutionnaire, ainsi que le cortège féminin de Jésus, ou même la belle-mère qui donne la preuve, en servant Jésus, du miracle de la mixité introduite ce jour-là dans les foyers juifs ! Il faut vraiment

avoir mal lu l'Ancien Testament pour argumenter de la sorte. Les rencontres auprès des puits étaient fréquentes, la demande d'eau on ne peut plus banale. On voit des femmes, circuler dans les rues ou voyager ; elles avaient, dans leur vie quotidienne, sans les bons offices du Christ, une relative indépendance dont l'Évangile lui-même témoigne. Marie s'en va seule dans le haut pays visiter sa cousine, la même est invitée à Cana, indépendamment de son fils. Pierre échange des paroles avec la servante de Caïphe et ne fait pas en cette occasion la preuve d'une particulière audace ! Quant à la mixité familiale, c'est une nécessité dans les foyers pauvres qui ne disposent que d'une seule pièce ! La gloire de Dieu n'a pas besoin de ces descriptions forcées d'une société inique – forcées et parfaitement antisémites.

Non seulement la réalité historique est trahie, mais de telles visions contredisent les principes que l'on veut imposer : car ces femmes qui ont besoin de Jésus pour penser leur émancipation ne font pas des militantes bien musclées ! Il leur faut un homme pour vaincre la tutelle de l'homme. Sans le Fils de Dieu, elles n'auraient donc eu accès ni à l'indépendance ni à la liberté de conscience. Etrange estime du féminin.

Mais ceux-là ne sont pas les seuls à retirer à la femme tout mérite propre, toute hardiesse individuelle. S'ils la croient trop opprimée pour réfléchir sur elle-même, les autres ne lui prêtent guère plus d'initiative. Les uns la disent trop méchante pour bien penser, les seconds la trouvent trop affairée au service d'autrui pour s'élever à la pensée abstraite, trop bonne pour accéder aux rigueurs de l'esprit critique et aux risques de conflits inhérents à toute pensée libre. Elles s'expriment non dans le raisonnement, mais dans l'effusion, dans les émotions.

REGARDONS la première catégorie. Vile est la femme, et sublime la bonté du Christ, par contraste. Mais où voit-on qu'il pardonne à la femme adultère ? De quel droit se permet-on d'ajouter à sa miséricorde, au point de la rendre informe et insignifiante ? Justement, le mot de pardon n'est pas prononcé. Précis, Jésus dit qu'il ne la condamne pas (c'est-à-dire, dans ce cas, qu'il n'exécutera pas la sentence de la lapidation) et il la congédie avec ordre de ne plus pécher. Mais de pardon, point. A-t-on remarqué qu'elle ne l'a pas demandé et que son octroi indiquerait une grâce « molle » prônant l'irresponsabilité du pécheur ?

L'hémorroïsse, il ne la guérit pas. Elle lui subtilise sa force et s'administre elle-même la guérison, à son insu. Il aurait pu, bien sûr, s'irriter de ce larcin, et sévir. Or s'il la renvoie avec des paroles de paix et des éloges, c'est justement parce qu'il n'y a pas de faute en elle, mais au contraire une foi supérieure qui tranche sur l'incrédulité des foules ou même sur la foi de Jaïre, moindre que la sienne. Quant à la Cananéenne, il l'exauce, il est vrai, mais selon quelle procédure ! La femme a insisté avec opiniâtreté et lui arrache l'exaucement en le prenant au jeu d'une logique imparable qui produit ce revirement imprévu, unique dans les évangiles, et accompagné d'un long cri d'admiration. Car ces femmes font preuve d'une foi lucide, capable de percer le secret messianique. Le mérite de l'hémorroïsse est d'avoir cru que la grâce

du Christ la guérirait sans qu'il ait besoin de le savoir, et en vertu d'un infime contact : Jaire avait prié le Christ de « venir et d'imposer les mains ». La femme n'a pas même touché le corps du Christ, mais seulement effleuré les franges rituelles de son manteau. La Cananéenne a cru en la grâce lors même qu'un Christ dur et sectaire la lui refusait avec mépris. Derrière ce Juif excédé, elle a perçu la figure de l'universelle miséricorde.

Considérons maintenant ceux qui observent dans l'Évangile le charisme du dévouement féminin, tiré du modèle conjugal ou maternel. Il faut d'abord voir ce que ce service doit à un usage historiquement daté, dont il apparaît pour le moins imprudent de faire prescription éternelle, comme si la figure du Royaume devait ressembler à la Judée du premier siècle, ou comme s'il fallait l'imputer à un besoin de la nature féminine. Mieux vaut regarder de près les réactions de Jésus à ce service : on ne voit pas un mot d'approbation. Il envoie promener les devoirs familiaux, s'irrite contre la trop zélée Marthe et abrège les marques de tendresse que lui dispense Marie de Magdala. S'il supporte l'onction, c'est pour de toutes autres raisons que celles de l'affection !

Il n'a jamais un mot sur la féhiinité, et en particulier sur cette grossière assimilation de la psychologie à la sexualité qui explique régulièrement toute l'essence féminine : « *Tota mulier in utero* », comme chacun sait. Notons de surcroît que cette représentation de la sexualité est entachée d'erreur. La découverte de l'ovulation au siècle dernier n'a pas encore fait justice de ces conceptions qui imputaient l'activité à l'homme seul, la femme ne faisant que recevoir la semence. Transférant le phénomène en psychologie, on prêtait à l'homme le génie créateur, la femme n'étant que l'inspiratrice, ou l'éducatrice ; d'originalité propre, point.

Enfin, il conviendrait, avant de les réduire à d'inoffensives caractéristiques et à de mièvres activités, de regarder objectivement les femmes que nous présentent les textes. Pour les trouver humbles et passives, il faut vraiment se forcer. Marthe héberge Jésus, mais avec une humeur acariâtre. La Cananéenne est têtue et bruyante, et c'est un redoutable « *debater* ». La pécheresse est hardie, l'hémorroïsse rusée. Plusieurs se signalent par des actes audacieux, et une fois aiguë qui, selon les propres paroles du Christ, collaborent autant au salut que la miséricorde qu'il déploie, et qui est le plus souvent réponse à cette foi. D'autres, plus singulièrement encore, reconnaissent Jésus comme il veut être reconnu, avec plus d'acuité et de justesse que la foule et les groupes savants ou sacerdotaux. On les voit aussi devancer les propres disciples, non seulement dans l'annonce de la Résurrection, où elles ne font qu'obéir aux consignes, mais dans des scènes d'étrange anticipation, où, devant un public blasé ou hostile, elles prophétisent, solitaires, les événements de la Passion et de la Résurrection.

Les scènes des quatre onctions, les entretiens avec la Samaritaine et avec Marthe, l'inaction de Marie aux pieds de Jésus et même les prières de l'hémorroïsse et de la Cananéenne représentent des intuitions si fulgurantes de la messianité du Christ qu'elles suscitent toutes des réactions d'incompréhension. Les disciples rudoient les inconnues qui versent le parfum, s'étonnent de ce que Jésus parle avec une femme, Marthe s'irrite contre Marie d'écouter le Messie plutôt que de servir leur ami Jésus. A la résurrection de Lazare, Marthe n'évite le scandale qu'en entretenant habilement devant sa

soeur et devant les juifs les apparences du deuil, qui mèneront ces gens, sans comprendre, jusqu'au lieu du miracle. Toutes ces femmes sont élevées au-dessus des capacités communes de l'assistance, parfaitement distancée.

Q U'annoncent-elles donc ? La foi, tout simplement, sous forme de *Credo*. Les onctions de Béthanie, chez *Matthieu et Marc*, proclament trois articles : Jésus y est reconnu comme roi, prophète ou messie, par cette huile répandue, selon le rite juif, sur la tête. Mais c'est aussi un rite d'ensevelissement, comme Jésus le rappelle à ses disciples étonnés, à qui il venait pourtant d'annoncer l'imminence de sa mort. Enfin la Résurrection apparaît allusivement dans ce geste qui, seul d'entre tous les rites funèbres, ne pourra pas s'accomplir, parce qu'au moment où les femmes apporteront les aromates, le corps du Christ aura disparu. L'onction ne peut donc s'effectuer que sur la personne d'un vivant. Et *Jean* n'omet pas de lier l'épisode du parfum à l'allégresse d'une fête : « Et toute la maison s'emplit de la bonne odeur ». Le Messie, le supplicié, le Ressuscité, telle est la triple annonce effectuée par les femmes de Béthanie.

A ces témoignages de foi produits par ces gestes symboliques, il faut ajouter les formules de *Credo*, livrées en claires paroles. Plusieurs, dans l'entourage de Jésus, ont reconnu en lui le fils de Dieu et l'ont exprimé : « Mon Seigneur et mon Dieu », de Thomas ; « Tu es le Christ, le fils du Dieu vivant », de Pierre ; « Il est véritablement le sauveur du monde », des Samaritains, et au commencement du ministère ; « Tu es le fils de Dieu, tu es roi d'Israël », de Nathanaël. Les démons aussi ont la vue perçante : « Tu es le saint de Dieu, tu es le fils de Dieu ». Ceux qui prononcent ces vérités de foi sont des intimes qui accompagnent Jésus, tels les disciples, ou bien *des* gens déjà évangélisés, comme les Samaritains, ou bien des êtres qui participent quelque peu à la surnaturalité de Jésus, comme les démons. Or deux femmes produisent de semblables confessions de foi. L'une, Marthe, est sans doute une amie de Jésus, mais elle ne le suit pas dans ses voyages. L'autre *est* une inconnue et une étrangère, la Samaritaine. Celle-ci lance la formule sous forme interrogative : « Ne serait-ce pas le Christ ? » Mais auparavant, elle a lancé les véritables noms : « Je sais que le Messie, c'est-à-dire le Christ doit venir ». Cependant, la formule d'identification la plus complète est due à Marthe qui confesse en une dense et trinitaire parole la substance de la foi nouvelle : « Tu es le Christ, le fils de Dieu, celui qui devait venir en ce monde » – élection, filiation, incarnation. Il n'y a pas dans l'Évangile d'énoncé plus juste et plus total de la foi.

Enfin, il faudrait nuancer une certaine image de Marie, humble et soumise, dont le mérite tiendrait en un silencieux consentement. Si *Luc* ou *Matthieu* accèdent à une telle représentation, il n'en va pas de même chez *Marc*, où la mère du Sauveur est en conflit déclaré avec son fils, et surtout chez *Jean*, où Marie, aux noces de Cana, semble incarner auprès de son fils la tragique volonté de Dieu. Elle l'engage dans son ministère, et l'envoie subvenir à la misère humaine, qui le conduira à la mort, et tous deux le savent bien. Comment comprendre autrement ce « ils n'ont plus de vin », phrase

apparemment anodine, Jésus n'ayant pas de responsabilité personnelle dans cette carence, mais dont il entend fort bien le symbole sanglant : dans un frisson, il répond avec la formule que l'Évangile n'a prêtée qu'aux démons au moment où la force irrésistible du Seigneur les arrache à leur quiétude. Marie anticipe tous les événements ultérieurs et en un sens elle les provoque. Elle a enfanté Jésus ; à présent, elle enfante le Christ.

ON pourrait sans doute se demander d'où provient ce charisme dynamique et prophétique, si peu semblable à ceux ordinairement attribués aux femmes, de quelle conception il émane, quel but il poursuit. Peut-être n'y a-t-il pas lieu de trop s'interroger. La réponse est dépourvue de mystère. La dynamique évangélique est, ici comme ailleurs, celle du Magnificat ou des béatitudes. Le petit est exalté, le grand abaissé. Le grand, c'est le pharisien qui jouit du prestige, des pouvoirs, des certitudes : à tout coup, il est confondu. Le petit, c'est l'étranger, l'ignorant, le pauvre, la femme, tous ceux qui ont la conscience libre parce que le monde ne les a pas trompés avec ses chimères, faute de les enchaîner, à ses honneurs, ses biens matériels, ses savoirs. Et ces gens-là, parce qu'ils ont le privilège du dénuement, portent haut leur âme simple et sont tout naturellement les premiers témoins de la foi. L'éminente place des femmes ne s'explique peut-être pas autrement.

France QUÉRÉ

France Quéré, mariée, trois enfants. Ecrivain, journaliste et conférencière. Collabore à France Catholique-Ecclesia, La Croix, Réforme. Ouvrages publiés : traduction et présentation de textes patristiques (avec le P.A. Hamman) dans la collection « Lettres Chrétiennes » (7 vol.), Ictys, Grasset-Centurion, Paris, 1962-1970 ; Le dénuement de l'espérance, Seuil, Paris, 1972 ; La femme avenir, ibid., 1976 ; La foi peut-elle se transmettre ? Cerf, Paris, 1978 ; Au fil de l'autre, Seuil, Paris, 1979 ; Les pères apostoliques, coll. « Point-Sagesse », ibid., 1980 ; Les femmes dans l'Évangile, ibid., 1982.

Claudie LAVAUD

Le différend de l'homme et de la femme

Parce que la différence entre l'homme et la femme ne se réduit pas à la différence sexuelle de la nature, mais implique tout le rapport des personnes, elle devient le lieu et le moyen de la révélation même de Dieu.

I. LE STATUT DE LA DIFFÉRENCE SEXUELLE : DE L'ANTHROPOLOGIE A LA THÉOLOGIE DE LA CRÉATION

Les données naturelles ne suffisent pas à rendre compte de la différence sexuelle. La différence biologique ne saurait fonder la différence des statuts respectifs de l'homme et de la femme. La physiologie n'est pas principe normatif de l'existence. En fait, le recours au concept de nature a un double niveau de signification : il renvoie tout d'abord à la nature comme système de lois régies par le principe de causalité, et évoque le déterminisme ; mais il est aussi suspect de nostalgies réactives ou de prétentions totalitaires : la référence à la nature est trop souvent prétexte à la fixation définitive du comportement et du statut dans une sorte de loi immuable et sacrée, alibi de toutes les aliénations, et s'infléchissant à terme dans une régression archaïque. Tel est le destin de toute archéologie qui ne viserait pas à se convertir en eschatologie, de tout recours à l'origine qui n'ouvrirait pas aussi sur un avenir neuf. Au contraire, une théologie de la création relit la naissance du monde comme commencement absolu d'un avenir ouvert. La création est une parole, un projet, un souhait, qui inaugure le temps, non un système clos.

Pourquoi la différence sexuelle ne vaut-elle pas au seul niveau de la détermination naturelle ? Il y a certes une différence de nature entre l'homme et la femme, mais ce n'est pas une différence d'espèce ; c'est une différence interne à la nature, à l'espèce : la différence sexuelle est signe de l'altérité, non de la différenciation générique ; elle exprime dans l'ordre de la nature une altérité originaire, condition de la différenciation du vivant en genres et espèces. La différence sexuelle est dans la nature signe de l'autre circulant au coeur du même, condition du devenir, et du déploiement de la nature elle-

même. Homme et femme ne sont pas deux espèces différentes, mais, dans une espèce, les figures de l'altérité ; leur différence est trace de l'altérité de l'origine dernière de la nature. La différence sexuelle ne peut être comprise au seul plan d'une explication biologique (vouée au cercle du problème de la poule et de l'oeuf : qu'est-ce qui est premier et produit l'autre, la différence des sexes, ou l'espèce et ses lois ?), mais doit être repensée à partir d'une théologie de la création.

Elle peut être alors comprise comme image, et médiation, à la fois, de la distance des individus. « Il n'est pas bon que l'homme soit seul » (Genèse 2, 18).

Cette solitude désormais partagée est la marque de la distance ontologique de la créature. L'être humain (homme et femme) est ainsi créé autre devant Dieu, suscité à l'existence libre, différente, vis-à-vis de Dieu et partenaire de la première alliance⁽¹⁾. La distance de l'homme et de la femme est la première trace de la distance entre l'homme et son créateur. L'homme porte en son être la marque ineffaçable de son origine. Séparé, distant, autre que Dieu, il devra toujours s'en souvenir en regardant son vis-à-vis humain : il a en face de lui son autre, à jamais déterminé dans sa particularité finie ; il ne peut être le tout, ou l'un, ou l'identique à soi. Cette scission interne à lui-même, l'homme pourra bien tenter de l'interpréter comme chute, comme perte d'une unité originelle (c'est le mythe de l'androgynie) : elle est pourtant première : l'homme est créé deux, la différence est créée en même temps que l'homme, elle n'est pas une perte qui viendrait altérer la belle totalité primitive.

S'il y a chute en effet, ou perte, c'est dans l'altération de la richesse primitive de la différence en sentiment du manque suscitant la rivalité et le ressentiment contre l'autre : « C'est la femme qui... » (Genèse 2, 12). La différence sexuelle était au contraire vouée à être médiation de la distance, occasion de surmonter la limite en déployant la diversité. Ce qui était la trace de la distance devait être en même temps le chemin qui permettait de la parcourir : Tu es homme, c'est-à-dire un être créé, dès l'origine limité et incapable de te donner à toi-même l'être et la vie, et cette condition te jette dans la solitude au milieu du monde, et voici qu'un autre t'est donné en vis-à-vis, avec qui est possible la relation et le dialogue, par qui à ton tour tu peux donner la vie et maîtriser la nature, collaborer à l'œuvre de Dieu. « A ce coup, celle-ci est l'os de mes os et la chair de ma chair » (Genèse 2, 23), s'écrie Adam devant le premier visage humain qu'il rencontre, celui d'Eve : la reconnaissance de l'autre semblable et différent est source de joie et d'élan créatif.

Or cette différence sexuelle s'avère impuissante à porter la profondeur authentique de la relation personnelle. Mais peut-être fallait-il que l'homme souffrît ainsi pour entrer dans sa gloire. Car une tout autre vocation s'offre à lui en vérité. Etre l'image de Dieu : ce don et cet appel supposent tout une pédagogie de l'image. Au sens de la nature créée, l'Imago Dei est l'être masculin-féminin (signe de vis-à-vis, d'altérité). Mais l'homme ainsi créé homme et femme est appelé à transcender la nature ; le projet de Dieu va plus

loin que la réussite de la création : il veut pour l'homme l'entrée dans la vie même de son Créateur et Père, il veut pour l'homme l'adoption filiale (c'est pourquoi est légitime la thèse théologique selon laquelle l'Incarnation du Verbe est présente dans le projet créateur, et n'intervient pas seulement à cause de la chute) : c'est ici que s'ouvre l'avenir absolu qui rompt la clôture du système. L'homme est appelé par Dieu à un autre accomplissement de la ressemblance, c'est-à-dire à l'exister personnel. Le thème de la personne vient corriger celui de nature et dynamisera l'archéologie par l'eschatologie.

Pour lui permettre de reconnaître cette vocation et de l'accueillir, Dieu ouvre à l'homme la révélation du « mystère caché dans les siècles » (Éphésiens 3). C'est une théologie trinitaire qui est dès lors normative pour le discours anthropologique.

N. LE DIEU UN ET TRINE : LE STATUT DE LA PERSONNE

Le vis-à-vis est désormais reconnu en Dieu même. La théologie trinitaire comprend l'autre, non plus comme circulation de la différence dans l'être, mais comme vie de Dieu en lui-même, comme intérieur au Principe. Dieu, source de toute réalité, ne laisse pas seulement circuler l'autre au cœur du même pour le différencier et le spécifier, mais est en lui-même autre, ou autrui ; Dieu est Personne, et comme une personne n'est jamais seule, Dieu est Personnes.

Pour énoncer le Mystère (il n'est certes pas question de le comprendre !), il aura fallu quatre siècles à la chrétienté naissante. Car la théologie trinitaire naît de la confession de foi en la divinité de Jésus, le Christ, c'est-à-dire en l'identité de nature entre le Père et le Fils : cette confession culmine dans le Credo de Nicée (325) avec l'introduction du néologisme *homoousios* (consubstantiel) (2). L'identité de nature du Père et du Fils, précise Athanase, n'est pas seulement générique, mais numérique (3) : ce qui veut dire que le Père et le Fils ont bien en commun une seule substance et non pas un genre commun dont ils seraient deux individus, deux exemplaires distincts par des déterminations accidentelles. Or, les débats et les querelles autour de cette identité de nature conduisent à faire émerger peu à peu le concept de personne, en réfléchissant sur la distinction du Père et du Fils, aussi réelle que leur unité.

Sans doute ce concept est-il déjà présent chez Tertullien (4), où il sert à exprimer le nombre en Dieu, mais à côté de l'unité, les deux étant affirmés aussi nettement l'un que l'autre ; il s'agit maintenant de penser l'un avec l'autre, le rapport de l'unité et de la distinction, ce qui soulève d'immenses difficultés ; c'est pourquoi surgit une nouvelle querelle, entre les grecs et les latins, les grecs, à la suite de saint Athanase, et autour de saint Basile de Césarée et de saint Grégoire de Naziance, préfèrent au terme *persona*, trop faible à leurs yeux et trop absorbé par le concept de substance au point d'en

(1) « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il le créa » (Genèse 1, 27) : ce texte, postérieur au chapitre 2 cité ci-dessus, puisque issu de la tradition sacerdotale, implique une théologie plus élaborée et moins imagée.

(2) Sur l'établissement du texte de Nicée, voir Ortiz de Urbina, *Histoire des conciles oecuméniques, « Nicée-Constantinople »*, p. 69-73 (éd. de l'Orante).

(3) Sur les Décrets de Nicée, 20, 4.

(4) Cf. Joseph Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, Aubier, 1966, t. II.

être une simple modalité, le concept d'*hypostase*, plus dense, plus nettement distinct (et que les latins, avec le pape Damase, et à Antioche le prêtre Paulin, accusaient en revanche d'être trop proche d'une *ousie* individuelle distincte quant à la nature) (5). L'on ne peut se contenter d'affirmer ensemble et en les juxtaposant seulement l'unité et la distinction ; il faut encore penser leur lien de telle sorte que l'unité ne soit pas séparée de la distinction, mais qu'elle la pénètre et la vivifie, sans quoi, l'unité prédominant, la distinction est relativisée et affaiblie, et devient modalité, ou bien, la distinction prenant le dessus, l'unité est purement formelle, fictive même. Il faudra attendre saint Thomas pour que la personne soit effectivement définie comme relation subsistante, et que soient définitivement unifiés les deux concepts de personne et d'*hypostase* (6).

Sans doute faut-il préciser que la personne signifie la distinction d'une autre manière pour Dieu et pour l'homme (7). Il reste néanmoins fondamental que l'élaboration théologique du concept de personne ou d'*hypostase*, qui déploie pleinement la révélation de Dieu le Père dans l'Incarnation de son Verbe, doit guider notre imitation du Christ. La ressemblance de Dieu, c'est la conformité au Christ, « icône du Dieu invisible » (*Colossiens* 1, 15). Il s'agit donc à notre tour d'entrer dans une relation qui n'est pas un déterminant second de notre être propre, une qualité ajoutée à notre nature, mais constitue notre être même : il s'agit de devenir des personnes dans le Christ, filii (*et filiae...*) in Filio.

La théologie de *l'Imago Dei* permet en effet de penser à nouveaux frais la substance finie, par le concept d'abord théologique de personne, en lui conférant la signification de sujet de relation. Le fait d'être appelée à être une personne ouvre à la substance finie un nouveau statut : c'est la substance humaine qui en est comprise autrement, en tant que substance, et non seulement dans ses attributions et qualifications. L'homme n'est plus seulement individu d'une collection, il est sujet d'une relation fondatrice d'être. Sans doute est-il substance finie, et par là n'est pas sujet de relation au même titre que Dieu, en qui la relation unit substantiellement les sujets qu'elle relie, comme le texte de saint Thomas nous le rappelait à l'instant. Néanmoins l'analogie a ici un sens particulier, car c'est de Dieu à nous que joue l'analogie (c'est la révélation de la réalité personnelle de Dieu qui fonde notre conception anthropologique de la personne, car, jusqu'à ce travail de théologie trinitaire, la notion de personne ne signifie pas plus, au plan anthropologique, que l'individu : le concept s'est précisé à partir de la réflexion théologique et ne retentit qu'ensuite sur la conception de l'homme, tandis que l'analogie joue habituellement en sens inverse, un concept

(5) Sur tout ceci, voir Théodore de Régnon, *Études sur la Trinité*, vol. I, étude III, *Fusion des Formules*, ch. 1, « Personne et Hypostase » (Paris, 1892).

(6) *Somme théologique*, q. 29, art. 4 : « *Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem...* » ; art. 2 : « *Persona omnino idem est, quod hypostasis* ».

(7) *Somme théologique*, q. 29, art. 4 : « *Persona igitur in quacumque natura significat id, quod est distinctum in natura illa ; sicut in humana natura significat has carnes, et haec ossa, et hanc animam, quae sunt principia individuanta hominem... Distinctio autem in divinis non fit, nisi per relationes originis...* ». Ceci se retrouvera au moment d'envisager le passage à une théologie de l'Incarnation.

anthropologique est porté à la limite pour être dit de Dieu de façon suréminente) : l'homme comme sujet a vocation à la communion, il est radicalement intersubjectivité, sa substance devient relationnelle à sa racine, c'est-à-dire ouverture à l'autre, être pour autrui, un autrui qui certes est ici séparé au niveau de l'existence furie, mais la différence naturelle devient désormais seconde par rapport à la distance personnelle. La substance de l'homme, à l'image de la substance divine, n'est pas une « quiddité » fermée sur son identité, et qui entrerait ensuite dans une relation contingente et accidentelle, facultative ; elle est essentielle à l'être substantiel ; la substantialité de l'homme est, dans le don de l'Esprit, personnalité.

La relation humaine doit donc être située sur un autre réseau de différences que la différence naturelle immanente, qui n'est que différenciation du même. Ce qui fait la vérité de la personne est l'altérité, la transcendance ; la personne est visage, et par là seulement liberté, singularité, relation authentique. Il y a donc à ce niveau rupture dans l'ordre du monde, du phénomène.

Certes, la différence sexuelle est déjà apparue comme exprimant dans l'ordre de la nature la distance originaire ; mais elle en est le signe, et l'on ne passe pas directement du signe au référent (l'on ne peut remonter sans médiation de la créature au Créateur), car le signe développe dans un réseau différentiel, c'est-à-dire étale et spatialise, décompose et diffracte la lumière de la réalité. Avec la singularité personnelle nous entrons dans la dimension du symbole. La personne n'est pas seulement image de Dieu au sens de reflet affaibli, trace de l'origine passée, copie nécessairement imparfaite du Modèle ; elle est icône vivante, habitée par la réalité qu'elle exprime et qui la fonde en lui donnant son avenir. La relation personnelle symbolise la relation trinitaire, parce qu'elle n'est pas en vérité si elle n'accueille pas en elle la réalité même qu'elle signifie. Le symbole (à la différence du signe) participe de ce dont il est le symbole ; il est investi par un réel qui est sa source et sa fin, ce qui ne veut pas dire, toutefois, qu'il exprime pleinement la réalité dont il est la trace ; au contraire, celle-ci le déborde infiniment, mais elle lui donne son élan, sa vie, son mouvement, autrement dit sa transcendance.

Par là, l'être humain accède à la singularité, à sa différence radicale. C'est en tant que personnes que nous sommes réellement différents, et non en tant que déterminés par notre nature, par la différence sexuelle qui n'oppose que des individus. Seule une anthropologie qui cherche ses principes dans une théologie trinitaire de la personne peut dépasser l'opposition (donc la rivalité) sexuelle, irréductible au seul niveau de la nature.

Seul Dieu peut nous faire entendre une Parole dépassant l'opposition, le duel des sexes qui ne soit pas un discours vide à force d'être universel, qui ne soit pas un lieu commun ou un terrain neutre et qui nous invite non à fuir la réalité, mais à exister dans la relation personnelle, à inscrire au contraire dans le réel notre vérité singulière. Comment se fait cette inscription de la singularité personnelle dans la nature ?

III. LA PAROLE FONDATRICE ; L'INCARNATION DE LA DIFFÉRENCE

La révélation trinitaire ouvre alors sur une théologie de l'Incarnation. C'est le Christ qui révèle la vie trinitaire de Dieu. C'est dans l'existence incarnée du

Verbe que s'offre à l'homme le modèle absolu de la vie personnelle. Personne divine, et sans cesser d'être consubstantiel au Père, le Verbe assume la nature humaine, et réconcilie l'humanité et la divinité dans l'union hypostatique, ainsi que le proclame le concile de Chalcédoine (451) (8). Ici se confirme la prééminence de la personne sur la nature qui est proposée à l'homme dans la vie nouvelle reçue de l'Esprit. Le Christ est symbole des symboles, visage des visages (selon l'expression d'Olivier Clément) ; en Lui nous sommes transfigurés et introduits dans le cœur du Père. Le Christ ressuscité est notre avenir absolu : l'eschatologie révèle la pleine ouverture de l'avenir, que l'archéologie bien interprétée devait préparer, à partir de la création. En Lui, il n'y aura plus « ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme » (*Galates* 3, 28) ; toutes les différences naturelles seront abolies ; elles deviennent également inessentiels, et effacées par la seule altérité qui demeure, celle du face à face, de la relation enfin retrouvée où nous serons reconnus en vérité : « Aujourd'hui, certes, nous voyons dans un miroir, d'une manière confuse ; mais alors ce sera face à face. Aujourd'hui je connais d'une manière imparfaite, mais alors je connaîtrai comme je suis connu » (*1 Corinthiens* 13, 12).

Cette vie ressuscitée commence aujourd'hui, car nous avons reçu les arrhes de l'Esprit. A partir de ce projet ultime, de cette fin dernière, un regard neuf peut être porté sur le présent. Il s'agit de se laisser configurer au Christ. Toute l'existence est Comprise et renouvelée dans cette perspective, vivifiée par l'espérance. La nature est assumée à nouveau, mais elle prend un autre sens ; elle porte en elle les germes de sa transfiguration. Le signe est habité par le symbole, il devient sacrement. La différence personnelle est symbole de la vie même de Dieu ; elle doit devenir chaque jour davantage ce qu'elle est appelée à être. Pour cela, elle s'incarne dans des réalités dont elle s'empare et qu'elle pétrit, qu'elle anime de l'intérieur, pour qu'elles deviennent figures concrètes de la vraie vie.

La différence sexuelle retrouve ici un nouveau statut, une nouvelle vérité. Elle est réassumée pour être l'occasion de l'expression de la relation que par elle-même elle ne suffit pas à déployer sans rivalité ni conflit. La différence sexuelle peut être renouvelée par la différence personnelle, si elle lui reste subordonnée, comme figure de ce monde, vouée à passer avec lui, alors que l'altérité personnelle, née de la Parole appelant chacun par son nom unique, ne passera point. La différence sexuelle ne doit donc pas être niée, mais située. Elle a pour sens d'inscrire dans le corps la vocation de l'homme à être icône du Dieu Trinité, à condition d'être ployée et infléchie par l'intention personnelle.

Le privilège et l'énigme de l'altérité sexuelle (par rapport aux autres différences naturelles), c'est d'être située sur un autre plan que la différence personnelle, mais d'être pourtant la médiation incarnée de la vocation de l'humain à la relation. C'est pourquoi elle est la matière d'un sacrement, qui n'est sacrement que par cette double dimension d'une matière et d'une parole, parole de foi donnée et de fidélité promise, que seules les personnes peuvent prononcer en recevant de l'amour du Christ la force d'aimer.

(8) P. -Th. Camelot, *Histoire des conciles œcuméniques, « Ephèse et Chalcédoine », p. 138 s.*

« Ce mystère est grand », s'exclame saint Paul (*Ephésiens* 5, 32), car voici que Dieu a choisi la faiblesse et la fragilité d'un rapport naturel, exposé aux conflits et aux échecs, pour être signe efficace de la plénitude d'une relation d'amour offerte aux hommes. Il s'agit du Christ et de l'Eglise, il s'agit de l'entrée de l'homme dans la relation filiale, dans la vie des personnes divines. Et c'est la relation de l'homme et de la femme qui reçoit cette lourde et magnifique responsabilité d'être sacrement du don réciproque du Dieu-personnes : « Qu'ils soient un comme nous sommes un » (*Jean* 17, 22). Certes, elle passera, la figure de cette relation, comme tout sacrement passera, pour laisser jaillir le monde nouveau dans sa splendeur, et les personnes avec leur corps ressuscité, leur corps spirituel, entreront dans une relation de transparence et de vérité, où l'altérité ne sera plus obstacle mais richesse. Mais c'est aujourd'hui que commence la transfiguration du monde et notre espérance n'est pas attendue passive : elle est active et créatrice au cœur du donné naturel pour le convertir, pour le soumettre au projet de Dieu.

L'ULTIME théologie de la Création est donc ceci : Dieu Trinité se dit dans le Verbe incarné pour conduire l'homme vers la Création nouvelle : les signes sont appelés à être transfigurés dès lors que le corps, qui en est le lieu, est ressuscité. La différence sexuelle, inessentielle, mortelle, est subordonnée à la distance personnelle ; elle est cependant occasion de l'expression de la différence personnelle si elle est ressaisie par une Parole vivante. Il y a donc, dans la vie mortelle, figure de la vie éternelle, une manière féminine d'être une personne : cela ne signifie pas que la réalité personnelle d'une femme prenne appui sur sa féminité, tire de son « être-femme » des modes d'être personnels ; mais à l'inverse son existence personnelle, née, suscitée de la relation au Dieu-Personnes, s'incarne en un être naturel féminin dont elle est le principe dynamique et par lequel elle inscrit dans le monde, à sa manière, la ressemblance de Dieu.

Claudie LAVAUD

Claudie Lavaud, née en 1947. Agrégation de philosophie en 1969, doctorat ès-lettres en 1981. Mariée, trois enfants. Assistante à l'Université Bordeaux III. Participe à la formation permanente des laïcs pour le diocèse de Bordeaux.

Hans-Urs von BALTHASAR

De la haute dignité de la femme

Le couple que la femme forme avec l'homme reçoit, dans la Révélation, une telle dignité qu'il devient le modèle de la manifestation de Dieu en personne – de l'Alliance d'abord, de la Rédemption ensuite, de la Trinité enfin.

T 4E Nouveau Testament confère à la femme, sur le plan relatif, par rapport à l'homme, et sur un plan absolu quant à la dignité qui lui est propre, une place qui dépasse nettement le rôle qu'elle a tenu dans l'Ancienne Alliance. Comme on le verra, cette valorisation de la femme est liée à la nature masculine de Jésus-Christ en ce qu'il est à la fois Dieu et homme. Sous ces deux aspects, le Nouveau Testament dépasse l'Ancienne Alliance tout en l'accomplissant.

Ancienne Alliance

La relation entre Dieu et son peuple, dans l'Ancienne Alliance, apparaît tout d'abord sous l'image de la relation conjugale de l'homme et de la femme. Une relation si étroite et indissoluble qu'en elle il n'y a pas la moindre place pour l'infidélité, car l'amour de Dieu, de par son caractère absolu, est « jaloux » (Deutéronome 4, 24 ; 5, 9 ; 6, 15 ; 32, 16. 21 ; Exode 20, 6 ; 34, 14). Jalousie et amour sont nommés côte à côte comme deux réalités ultimes : « l'amour est fort comme la mort, la jalousie impitoyable comme les Enfers » (Cantique des cantiques 8, 6). Chez certains prophètes, on trouve bien, il est vrai, des passages où la femme est décrite comme l'infidèle, comme celle qui poursuit d'autres dieux (Isaïe 1, 21-26 ; Jérémie 31, 1. 6-12 ; Ezéchiel 16 et 23 ; Osée 1-3). La femme ne joue toutefois nullement ce rôle dans sa qualité intrinsèque de femme, mais seulement dans la mesure où elle symbolise le peuple de l'Alliance tout entier et, au-delà de l'alliance particulière de Dieu avec Israël, l'humanité tout entière en ce qu'elle s'est détournée de Dieu par le péché. Le fait que Dieu apparaisse dans le rôle de l'homme n'indique pas en premier lieu une quelconque supériorité de l'homme – bien que son rôle

dans les épousailles soit de « prendre femme » (cf. Osée 1, 2) – mais renvoie plutôt à la supériorité absolue de Dieu par rapport à son peuple élu et par rapport à l'ensemble de ses créatures. Sur le plan de la relation entre les sexes, ceci apparaît bien dans la fonction fécondante de l'homme, condition préalable à l'éveil de la fécondité de la femme.

L'image bien connue de la parole envoyée par Dieu qui, sous forme de pluie, « arrose et fait germer » la terre pour qu'elle « germe et produise le pain que l'on mange » (Isaïe 55, 10) montre simultanément les deux aspects : la terre est potentiellement féconde, mais elle a besoin de la semence divine pour l'être effectivement.

Une fois la symbolique de l'adultère dépassée par le retour de la femme, plus rien désormais ne troublera le parfait amour réciproque entre l'époux divin et la femme créée. Au-delà de cet épisode désormais clos, c'est la pureté de l'amour de jeunesse qui est évoquée (Jérémie 2, 2 ; Osée, 11, 4), comme si l'intermède tragique n'avait jamais existé (Isaïe 50, 15). « Répudie-t-on la femme de sa jeunesse ? dit ton Dieu. Un court instant je t'avais caché ma face, mais dans mon amour éternel, j'ai pitié de toi, dit Yahvé, ton Rédempteur... Car les montagnes peuvent s'effondrer, les collines s'ébranler, mon amour pour toi ne faiblira point et mon alliance de paix avec toi ne sera pas ébranlée » (Isaïe 54, 6-10). « Comme l'épouse fait la joie de son époux, tu feras la joie de ton Dieu » (Isaïe 62, 5). C'est cela que reprend l'idylle du Cantique des cantiques où l'époux divin et la bergère sulamite forment un couple heureux, chacun comblant l'autre et chantant ses louanges : les ombres éparses – l'amant auquel on n'a pas ouvert lorsqu'il frappait à la porte, l'amant perdu pour- quelque temps – n'assombrissent guère l'ensemble de la relation. Lorsque, plus tard, le poème sera expressément appliqué à la relation entre Yahvé et Israël, l'éloge détaillé des charmes érotiques de la fiancée montrera que les charmes du peuple élu et, au-delà, ceux de la création tout entière, parés par Dieu de tous leurs atours, sont pour lui l'objet d'une joie et même d'un étonnement toujours nouveaux.

A travers l'erôs, célébré dans beaucoup de civilisations comme pure réciprocité sexuelle, transparait ici l'agape unique entre Dieu et sa créature, représentée et symbolisée par Israël ; cela constitue quelque chose d'exceptionnel si l'on considère que, dans des pays si marqués par l'érotisme comme l'Inde ou la Perse, une transposition et une valorisation de l'erôs sur le plan religieux est inconcevable. En Israël, le rehaussement de la dignité de la femme procède pleinement du domaine religieux ; certes, les mœurs ethniques ne vont pas totalement de pair avec ce rehaussement. La conscience populaire aura sans doute perçu le symbolisme religieux comme une expression purement poétique et en aura tiré des conséquences insuffisantes quant à la relation entre les sexes.

C ES données fondamentales changent dans la nouvelle alliance où la parole de Dieu s'incarne en un être masculin qui, comme Paul le souligne – et cela dépasse totalement l'Ancienne Alliance – doit son existence à une femme et, dans sa dimension humaine, à elle seule (Galates 4, 4 ; 1 Corinthiens 11, 12). Et, au-delà de la foi féconde et parfaite de cette

femme, il continue à naître grâce à la fertilité de la foi sur terre, symbolisée dans *l'Apocalypse* par la femme entourée du soleil qui est en proie aux douleurs de l'enfantement et qui donne au monde l'enfant-Messie (12, 1-6). A la différence de l'image vétéro-testamentaire où la parole de Dieu tombe du ciel en pluie fertilisante et donne dès lors fertilité à la terre, la parole trouve ici, à son arrivée, une terre déjà fertile – lourde de toute la foi qui y est semée – et peut, pour cette raison, tout aussi bien procéder de la terre, « d'en bas », qu'elle a procédé du ciel, « d'en haut ».

Nouvelle relation

Bien qu'il s'agisse ici d'un processus sexuel authentique – Marie est la mère charnelle de son fils – ce n'est pas à Marie que revient l'initiative de cette fécondité, mais à la parole de Dieu qui, en elle, veut s'incarner, devenir humaine et masculine. Marie qui, à travers sa fécondité, accomplit l'acte parfait de foi et de disponibilité, se sait répondre à la fécondité de Dieu et être l'instrument de Celui qui aspire à prendre chair humaine et masculine. Et c'est cette volonté de s'incarner – Dieu ayant la primauté en tout – qui rend possible un engendrement spirituel et charnel de nature aussi parfaite dans la Femme choisie. Nous pouvons et devons dire ici par anticipation pourquoi l'enfant est « mâle » (*Apocalypse* 12, 5) : il va représenter dans le monde l'origine divine de toutes choses, laquelle n'engendre que de son propre sein.

Cette perspective nous éclaire sur le dernier mystère de la masculinité humaine de cet enfant : tout comme la fécondité charnelle de la mère du Messie dépend entièrement de la fécondité spirituelle et surnaturelle de sa foi (« *Elle a d'abord conçu par l'esprit, avant de concevoir en son sein* », disait saint Augustin), ainsi la fécondité charnelle du Fils ne sera pas partielle, limitée, sexuelle, mais charnelle dans un sens global, s'adressant à la féminité globale de la communauté croyante (de l'ancienne et de la nouvelle alliance), représentée en tant que symbole réel par sa mère charnelle. En concevant charnellement, Marie est déjà potentiellement la quintessence de l'Église ; elle le devient effectivement au pied de la Croix où son fils lui confie son nouveau fils, et où, sous la forme de l'eucharistie, il livre et offre tout son être de chair au corps de l'Église qu'il constitue ainsi. Ce processus charnel n'est que la dernière actualisation d'une eucharistie potentielle commencée dès l'Incarnation.

De ce fait, la polarité sexuelle, dans laquelle homme et femme renvoient l'un à l'autre, se trouve définitivement élevée au-dessus d'elle-même, d'une façon tout à fait positive, et aussi bien du côté masculin que du côté féminin. Il faut ici prendre en considération deux aspects en même temps : au sens purement sexuel, il n'y a en effet ni homme ni femme dans le Christ, mais d'autre part, c'est dans le même Christ et dans son Église que le sexuel atteint son sens le plus haut et le plus authentique (*Éphésiens* 5, 21-33). Le don gratuit et sans réserve du Christ entraîne une telle réciprocité du masculin et du féminin que le don de la femme à l'homme perd tout aspect d'infériorité, car le Christ qui se livre et s'abaisse jusqu'à la Croix se donne pour mission de constituer une Église rayonnante, sans tache, qui a précisément la dignité de son propre Corps : forme la plus désintéressée de la rencontre de soi dans l'amour.

C'est tout à fait dans cette perspective que l'on peut comprendre l'image mentionnée par saint Paul : la naissance, au paradis, de la femme surgissant de

la côte de l'homme, renvoie déjà, en effet, à l'objet que nous aurons à méditer dans notre troisième partie : la naissance d'Ève à partir d'Adam serait le reflet terrestre du surgissement du Fils éternel à partir du Père éternel ; la relation originelle et irréductible en Dieu est liée à une identité d'essence parfaite (homo-ousie), excluant dans le Fils toute subordination d'essence par rapport au Père, même si elle implique la constante référence à son origine de celui qui en a surgi.

Cet aspect n'apparaît que partiellement dans *Ephésiens* 5, car la supériorité du Christ en tant que « tête » et « rédempteur du corps » qui, par le don de lui-même, constitue son corps féminin-ecclésial, y domine l'ensemble de l'exposé ; ainsi est concédée à l'homme (aussi bien à partir d'Adam qu'à partir du Christ) une supériorité par rapport à la femme – supériorité qui ne trouve sa justification que dans une imitation du Christ et de son don sans réserve à l'Église. Cet aspect, qui trouve son fondement ultime dans la divinité de Celui qui est le rédempteur de son propre corps, renvoie à ce qui a été développé dans la première partie : la relation homme-femme comme un reflet en ce monde de la relation Dieu-créature. La primauté de Celui qui engendre et qui crée par rapport au sein qui reçoit, est fécondé et donne naissance, cette primauté donc est irréductible. La féminité de toute créature (qu'elle soit masculine ou féminine) appartient à son essence. Mais redisons-le : cette relation première et irréductible entre Créateur et créature ne révèle son véritable visage que dans l'ordre de l'Incarnation et de la Rédemption. On n'a plus, en haut, un Dieu souverain et, en bas, une créature dominée qui se trouve face à face : la situation spécifique de la créature résulte au contraire du mouvement du Créateur-Rédempteur descendant vers elle, et même plus bas qu'elle. La dignité de la créature (à qui il est donné par grâce de participer à la nature divine) est fondée sur le don kénotique du Christ qui, « par le bain d'eau qu'une parole accompagne » (*Éphésiens* 5, 26), lequel est en fin de compte la Croix, la modèle pour en faire son propre corps et la rendre ainsi « sainte et immaculée ».

On objectera peut-être qu'en ce qui concerne ce second aspect – l'utilisation de l'image du paradis où Adam-Christ « aime sa propre chair » en Ève-Église – , il continue de transparaître une infériorité de la femme par rapport à l'homme, infériorité inhérente à l'époque de saint Paul et qui se manifeste dans la double mention de la « sujétion » et du « respect » dus en toute chose par la femme à l'homme. Et cet aspect « inhérent à l'époque » concernant la relation entre les sexes aurait été rendu d'autant plus intangible par Paul qu'il trouve son fondement ultime dans la relation Christ-Église, une relation où l'Église ne peut jamais songer pouvoir égaler en dignité sa Tête et son Sauveur.

Ainsi s'impose un nouveau dépassement du parallèle établi par saint Paul, non pour le dévaluer car il garde toute sa valeur en ce qui concerne la relation du Christ à l'Église, mais plutôt pour dévoiler le dernier arrière-plan à partir duquel il reçoit sa justification théologique.

TA doctrine de la Trinité nous montre d'une façon irréfutable que dans la 1^{re} vie trinitaire de Dieu est à l'oeuvre une double forme de don d'amour : _____ 1 une qui se donne de façon purement active, l'autre qui reçoit et

répond d'une manière à la fois passive et active, les deux formes étant également éternelles et se présupposant l'une l'autre. Le Père en tant qu'origine lui-même sans origine, dans le don total de lui-même, engendre le Fils qui, par là-même, se reçoit passivement de toute éternité, se doit et se donne activement en retour à son origine : ainsi la béatitude du Père qui se donne repose-t-elle de façon éternelle et immémoriale aussi bien sur l'accueil en retour (« passif ») du Fils reconnaissant, eucharistique pour ainsi dire, que sur son propre don de soi éternel. L'émergence de l'Esprit à partir du Père et du Fils (selon la théologie occidentale) résulterait alors d'une activité commune des deux où s'épousent déjà les deux aspects de l'amour, de sorte que le don que l'Esprit fait de lui-même au Père et au Fils ne serait en aucune manière pure passivité (comme certains traités théologiques l'insinuent parfois, puisque l'Esprit n'engendre pas d'autre personne divine), mais une façon de se devoir à soi-même dans laquelle la totalité de l'amour actif-passif acquiert sa forme communautaire et représente un échange au niveau de l'essence, un don parfait.

Trinité

Si notre méditation s'attarde un moment auprès du Fils qui, en tant qu'« engendré » par excellence, porte en lui le prototype originel de ce que sera, dans le temps, le monde créé, nous le voyons indissociablement aussi bien comme s'accueillant lui-même (passivement) que redevable à lui-même (acquiesçant d'une façon active) et réalisant, de cette manière, l'archétype aussi bien du féminin que (d'une façon indissociable, bien qu'ontologiquement seconde) du « masculin ». Et cela dans une interpénétration excluant toute suprématie d'un sexe sur l'autre. Ici, sur le plan de la divinité du Fils dans ce qu'elle a d'archétypal, on peut même accorder à la femme une certaine priorité. « Le Fils, dit saint Basile, a le recevoir en commun avec toute créature ».

On fera donc mieux de ne pas vouloir interpréter l'Esprit Saint comme élément « féminin » en Dieu, par exemple comme le sein dans lequel est engendré le Fils. Ce n'est pas l'Esprit qui est le « lieu des idées », mais le Verbe. Mais celui-ci l'est de toute éternité, tout comme le Père, de sorte que, dans le processus éternel, il n'est pas un seul instant où le Fils ne se reçoive du Père sans en même temps se donner à son tour à Lui. Il n'y a donc pas d'analogie entre Dieu et l'être humain tel qu'il est présenté dans le récit de la Genèse où Adam est d'abord créé seul et Eve n'apparaît que plus tard (car il « n'est pas bon que l'homme soit seul »). Les archétypes des deux sexes sont dans le Fils d'égalité éternité et d'égalité dignité, si l'on veut bien ne pas oublier que, dans l'ordre des processions, le Fils laisse la première place au Père non-engendré. Car l'acquiescement également éternel du Fils et de l'Esprit à l'acte éternel d'engendrement du Père ne peut être compris comme la condition de possibilité de cet acte, comme par exemple l'existence du sein féminin est la condition qui rend possible l'acte procréateur masculin. Supposer ceci serait, sous prétexte de sauvegarder l'égalité dignité des personnes, mettre en question l'ordre intradivin des processions, et la spécificité de chaque hypostase.

C'est seulement à l'intérieur de cet ordre que le Père peut lui aussi être considéré comme recevant du Fils et de l'Esprit, cela précisément parce que, dans son incommensurable puissance créatrice, il donne au Fils et à l'Esprit la

divinité intégrale et, par là-même, la possibilité de se recevoir (passivement) et de se donner à leur tour (activement). C'est en ce sens que les deux sexes créés dans le Fils se doivent en Lui et par Lui en dernière instance au Père, qui crée les possibilités originelles du masculin et du féminin, mais cela, en ce qu'Il engendre sans avoir recours à un sein étranger, de sorte qu'Il ne peut nullement être invoqué comme « mère éternelle ». Et si les deux sexes, dans une égale dignité, procèdent de Lui comme de leur source première, c'est cependant le Fils qui demeure l'archétype de chacun d'eux. Le fait que, dans l'ancienne alliance, Yahvé semble présenter parfois des caractéristiques féminines (par exemple, le mot qui désigne la miséricorde, rachamin, est le pluriel du mot qui signifie « matrice ») devrait rappeler que Yahvé n'est pas unilatéralement le Père du Nouveau Testament, mais l'image non encore différenciée de tout le Dieu trinitaire. Les mêmes remarques valent pour les noms féminins donnés à l'Esprit, tels que ruach et hokhmah (sagesse).

Mais pourquoi alors le Fils, en s'incarnant, se présente-t-il comme un être masculin ? Sans aucun doute parce que, en tant qu'Envoyé du Père, Il représente, à l'intérieur de la création, l'autorité originelle de Celui-ci. Face à la création et à l'Église, il n'est nullement en premier lieu Celui qui reçoit, mais Celui qui engendre, même s'il veut et doit recevoir l'écho de l'Église tout entière pour accomplir pleinement sa mission terrestre, tout comme le Père devient conscient de sa paternité pleinement féconde à travers le don eucharistique que le Fils, en retour, lui fait de lui-même.

C'est à partir du mystère trinitaire, à partir du primat qu'a le Père sur tout et à partir du primat qu'a le Fils sur l'Église et la création, et non à partir de la nature divine ou créée, que peut s'expliquer par analogie une primauté de l'être masculin, telle qu'elle est soulignée par saint Paul (« Le chef de tout homme, c'est le Christ, le chef de la femme, c'est l'homme, et le chef du Christ, c'est Dieu le Père », 1 Corinthiens 11, 3). C'est également cet ordre émanant d'en haut, de la Trinité économique et, au-delà d'elle, de la Trinité immanente, qui justifie que la représentation du Christ soit confiée au sacerdoce ministériel masculin. Pour comprendre vraiment cela, il faut pénétrer aussi profondément dans le mystère divin que nous avons tenté de le faire (1).

C E même effort d'approfondissement du mystère fait néanmoins apparaître l'égalité dignité de la femme à l'intérieur de l'ordre de la création et de l'Église. L'apparente « domination » du Christ sur l'Église est tout entière un service, cela non pour le propre accomplissement de Celui-ci, mais pour que le Royaume, une fois accompli, soit remis au Père. De même l'apparente « domination » du sacerdoce ministériel est tout aussi clairement pur service en vue de l'accomplissement de la « fiancée de l'agneau ». Certes, les noms des serviteurs « restent gravés sur les murs

(1) On ne peut donc pas déduire de ma théologie l'accès des femmes au sacerdoce, comme Peelman a essayé de le montrer.

extérieurs de la Jérusalem céleste », mais celle-ci est elle-même la Sulamite éternelle, aimée et habitée par le Salomon éternel.

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Sylvie Bailleu)
(titre original : « Die Würde der Frau »)

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse). Prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Co-fondateur de l'édition allemande de *Communio*. Sa dernière bibliographie, arrêtée à 1977, compte 90 pages dans *Il filo d'Arian attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milan, 1980. Derniers ouvrages parus en français : *Nouveaux points de repère*, coll. « *Communio* », Fayard, Paris, 1980 ; *Aux croyants incertains*, coll. « *Le Sycomore* », Lethielleux, Paris, 1980.

Communio est disponible à

Aix-en-Provence :
Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

Amiens : Brandicourt
13, rue de Noyon

Angers : Richer
6, rue Chaperonnière

Angoulême : Auvin 38,
avenue Gambette

Besançon : Cart 10-
12, rue Moncey

– Chevassu
119, Grande-Rue

Bordeaux :
Les Bons Livres
35, rue Fondaudé

Brest :
Librairie Saint-Louis
32 bis rue de Lyon

Bruxelles : U.O.P.C.
Chaussée de Wavre, 216

Caen : Le Feu Nouveau
23, rue Caperonnière

– Publica
44, rue Saint-Jean

Chantilly : Les Fontaines
B.P. 205

Cholet :
Librairie Jeanne d'Arc
29, rue du Commerce

Clermont-Ferrand :
Librairie Religieuse
1, place de la Treille

D'de (Jura) : Saingelin
36-38, rue de Besançon

Fribourg (Suisse) :
Librairie Saint-Augustin
88, rue de Lausanne

– Librairie Saint-Paul
Pérolles 38

Genève : Labor et Fides
1, rue Beauregard

Grenoble : Lib. Notre-Dame
1, place Notre-Dame

Lausanne: La Nef
Avenue de la Gare, 10

Le Pouliguen : P. Dupas
1, rue Guinel

Le Puy : Cazes-Bonneton
21, bd Mal-Fayolle

Lille : Tidoy
62, rue Esquermoise

Limoges : Lib. Catholique
6, rue de la Courtine

Lyon : Decitre
6, place Bellemur

– Editions Ouvrières 9,
rue Henri-IV

– Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

Marseille 1^{er} : Le Mistral
11, impasse Flammarion

Marseille 6^e : Le Centurion
47, boulevard Paul-Peytral

Marseille 6^e : Librairie Notre-
Dame, 314, rue Paradis

Montpellier : Logos
7, rue Alexandre-Cabanel

Nancy : Le Vent
30, rue Gambette

Nantes : Lanoë
2, rue de Verdun

Neuilly-sur-Seine :
Kiosque Saint-Jacques
167, boulevard Bineau

– Chapelle Saint-Louis. II
bis, place Bagatelle

Nevers : Bihoreau
17, av. Gal-de-Gaulle

Nîmes : Biblica
23, bd. Amiral-Courbet

Orléans : Saint-Paterne
109, rue Bernier

Paray-le-Monial : Bouteloup
16, rue de la Visitation

Paris 4^e : Cathédrale
Notre-Dame de Paris*

Paris 5^e : P.U.F.
49, boulevard Saint-Michel

– Saint-Jacques du Haut-Pas
252 rue Saint-Jacques

– Saint-Michel-Sorbonne 20,
rue de la Sorbonne

Paris fi* : Procure
1, rue de Mézières

– Apostolat des Editions 46-
48, rue du Four

– Saint-Germain-des-Près
3, place Saint-Germain

– Librairie Saint-Paul 6,
rue Cassette

Paris 7^e : Stella Maris
132, rue du Bac

– Saint-François-Xavier. 12,
pl. Président-Mithouard

– Basilique Sainte-Clotilde. 23
bis, rue Las-Cases

– Librairie du Cerf
29, bd Latour-Maubourg

Paris 8^e : Maison Diocésaine
8, rue de la Ville-Évêque

– Saint-Philippe-du-Roule* 154,
faubourg Saint-Honoré

Paris 9^e : Saint-Louis d'Antin
63, rue Caumartin

Paris 12^e : Paroisse
du Saint-Esprits

1, rue Cannebière

Paris 16^e : Lavocat
101, avenue Mozart

– Notre-Dame d'Auteuil* Z
p/ace d'Auteuil

– Pavillet
50, avenue Victor-Hugo

Paris 17^e : Chanel
16, rue d'Armaille.

Pau : Duval
1, place de la Libération

Poitiers : Lib. Catholique
64, rue de la Cathédrale

Rennes : Boon Saint-Germain
6, rue Nationale

– Matinales
9, rue de Bertrand

Saint-Brieuc :
Librairie Saint-Pierre
1, place Saint-Pierre

Saint-Dié : Le Neuf
15, rue d'Alsace

Saint-Etienne : Culture et Foi
20, rue Berthelot

Saint-Léger-Vauban (Yonne) :
Librairie Sainte-Marie
La Pierre-qui-Vire

Strasbourg : Le Puits
6, quai Saint-Jean

– Librairie du Dame
29, place de la Cathédrale

Toulon : Centre de Docu-
mentation et de Catéchèse
14, rue Cheuuet

Toulouse : Jouanaud
8, rue des Arts

– Sistac Maffre
33, rue Croix-Baragnon

– Eglise du Gesù* 22
rue des Fleurs

Versailles : Helliou
37, rue de la Paroisse

– L'Univers du Livre
17, rue Hoche

Vincennes : Notre-Dame* 82,
rue Raymond-du-Temple

• Comités de presse paroissiaux.

Marguerite LENA

De l'éducation des filles

L'éducation spécifiquement féminine n'engage pas seulement la condition de la femme, mais aussi, comme toujours, quand il s'agit d'éducation, la condition humaine en tant que telle.

LÉDUCATION des femmes se fait on ne sait comment », écrivait Hegel dans la *Philosophie du Droit* (1). Car, si « l'homme atteint sa position seulement par la conquête de la pensée et par de nombreux efforts techniques », la femme, elle, n'a que faire des médiations. Comme la plante, son être est un « déploiement tranquille dont le principe est l'unité indéterminée du sentiment ». Donnez-lui du temps, du soleil et de l'eau : elle fleurira d'elle-même. Mais ce privilège a sa rançon : il la met en dehors des tâches sérieuses de l'existence. « Les femmes peuvent bien être cultivées, mais elles ne sont pas faites pour les sciences les plus hautes, pour la philosophie et certaines productions de l'art qui exigent l'universalité. Les femmes peuvent avoir des idées, du goût, de la finesse, mais elles n'ont pas l'idéal... Si les femmes sont à la tête du gouvernement, l'État est en danger, car elles n'agissent pas selon les exigences de l'universalité, mais d'après les penchants et les opinions accidentelles. » Hegel savait que les plus grands esprits ne peuvent sauter par-dessus leur temps. En ce qui concerne l'éducation féminine, il n'a même pas essayé.

Mais le temps, lui, malicieusement, a sauté au-delà des convictions du philosophe. Des femmes ont accédé au gouvernement, sans que l'État ait été mis en péril ; « les sciences les plus hautes » ne sont plus un privilège exclusivement masculin. Nous savons mieux aussi que « les exigences de l'universalité » sont menacées par une culture à dominante masculine : non seulement elles deviennent problématiques du simple fait qu'elles laissent hors champ la moitié de l'humanité, mais, à ne reposer que sur l'autre moitié, elles risquent parfois de se dénaturer en formalisme abstrait, et l'« idéal » de dégénérer en idéologie. D'où l'urgence culturelle et spirituelle de l'éducation (1) Hegel, *Philosophie du Droit*, Zusatz au § 166. Cf. *Morceaux Choisis*, trad. et Introd. par H. Lefebvre et N. Guterman, Paris, Gallimard, 1939, p. 258. Notons cependant qu'il y aurait quelque injustice à limiter à cette page la réflexion hegelienne sur la femme...

Un non-lieu

• Assurément, l'expression est désuète, et le propos intempestif. Le temps n'est plus où Fénelon écrivait son traité *De l'éducation des Filles* ; au contraire, tout va actuellement plus de lieu institutionnel consacré à l'éducation féminine : sauf exceptions qui font sourire les esprits avancés, la plupart des établissements , scolaires sont mixtes, et il en est de même en ce qui concerne les activités de loisirs, le sport, les groupes de service bénévole, de réflexion et de formation chrétienne. L'éducation des filles ? un non-lieu.

De surcroît, une éducation spécifique suppose des contenus et des fins propres. Tant que les filles n'avaient pas accès aux études et aux carrières ouvertes aux garçons, il était relativement facile de définir, par élimination, ces contenus et ces fins. L'éducation féminine jouait alors un double rôle : l'un technique, préparant les jeunes filles aux tâches familiales qui les attendaient, l'autre éthique, développant en elles les « vertus féminines » correspondant à la fois à un statut social immobile et à une essence féminine éternelle. Or ces deux aspects des formations traditionnelles ont été remis en cause : les femmes ont de plus en plus la même formation scolaire, universitaire, professionnelle que les hommes, et elles se sont affranchies du cloisonnement familial de leurs activités, aidées en cela par le progrès technique. A nouveaux champs de savoir et de pouvoir, nouvelles requêtes éthiques : les vertus féminines traditionnelles sont incapables de couvrir aujourd'hui le champ effectif des responsabilités des femmes. Certaines pensent même qu'elles les en détourneraient plutôt.

Enfin, le soupçon est passé par là, comme il est passé partout. L'éducation féminine a été accusée de complicité active avec l'entreprise de subordination de la femme à l'homme, et dénoncée comme le creuset où s'affirme et s'institutionnalise cette inégalité. Non seulement elle définit les bornes étroites de sa condition en lui imposant un statut mineur et des tâches subalternes, mais c'est elle qui « fait » l'être-femme, qui n'est dès lors qu'un artefact culturel indûment érigé en essence éternelle. Ainsi s'explique le fait, somme toute paradoxal, que les courants féministes incluent si peu dans leurs revendications une demande spécifique d'éducation : la rébellion du « deuxième sexe » contre sa condition passe par le procès de l'éducation féminine. On sait avec quelle amère vigueur Simone de Beauvoir a instruit ce procès (2).

Faut-il alors, faute de lieu, d'objet et de sujet, renoncer à l'éducation des filles ? Je ne le crois pas. Surtout, je ne crois pas qu'on puisse répondre à cette question par des constats sociologiques, en invoquant l'évolution des mœurs et des mentalités. Ces évolutions ont plutôt l'avantage de nous obliger à élargir le problème de l'éducation féminine au-delà d'une perspective purement fonctionnelle, à laquelle on l'a souvent réduite, soit pour mieux l'exalter, soit pour la dénigrer plus sûrement. Une éducation féminine close, au sens bergsonien du terme, ordonnée à la défense et au maintien du groupe familial et social, sans prise en compte de l'élan créateur des personnes, est de toutes parts, heureusement, récusée. Une plus grande liberté dans le choix des rôles et des modèles, l'accès aux responsabilités de la vie professionnelle et de la vie publique, même si bien des discriminations pèsent

encore, constituent l'acquis probablement irréversible des dernières décennies. D'autre part, on s'achemine vers une conscience plus vive de la responsabilité éducative *commune* de l'homme et de la femme, dans la vie familiale et au-delà d'elle, *ce* qui me paraît infiniment plus important que la généralisation de la mixité. Quel que soit son sexe, un enfant a besoin des présences maternelle *et* paternelle, et cela vaut, sous des formes différentes, tout au long de son chemin vers l'âge d'homme. Ni maîtrise technique exercée sur les choses, ni enfantement biologique, l'éducation est peut-être même un lieu privilégié de collaboration entre l'homme et la femme : elle appelle leur complémentarité, stimule leurs différences, éprouve leurs solidarités. Enfin, l'évolution actuelle nous rappelle que le mystère de la personne transcende la différenciation sexuelle : pas plus qu'on ne saurait *K totaliser un monde de personnes s, comme le soulignait Emmanuel Mounier*, on ne saurait le couper en deux hémisphères. Nous sommes ainsi renvoyés, pour les redoubler l'un par l'autre, au paradoxe de toute éducation, et au paradoxe *humain* de la différence sexuelle.

Un double paradoxe

Paradoxe de toute éducation, qui interdit à l'éducateur, du même geste, l'abstention et la mainmise. Il ne peut différer ses choix jusqu'à ce que l'évidence ait paru ; il ne peut se démettre de ses responsabilités propres sur la société globale, ni compter sur l'air du temps. Il ne peut se dérober au risque de l'influence. Qu'elle soit faite par des hommes ou par des femmes, dans un milieu mixte ou non, l'éducation des filles est nécessairement marquée par des choix implicites, des attitudes souvent à peine conscientes de la part des éducateurs ; elle suppose une certaine idée de l'homme et de la femme, qu'elle contribue, de fait, à renforcer et à propager. Une conscience plus claire de ces attitudes, de ces idées, permet donc à des éducateurs une action plus juste. Mais cette action, si lucide et délibérée soit-elle, ne saurait consister pour autant à former l'enfant selon l'idée, comme on donne forme à un matériau inerte. Car il ne s'agit pas, ici, d'une fin d'ordre technique, susceptible d'être atteinte par une procédure déterminée de moyens ; et l'enfant n'est pas un matériau inerte. On ne peut prétendre t bien faire l'homme » – ou la femme – selon un « projet éducatif » totalement maîtrisé : mille puissances secrètes, en sommeil ou en sourdine, en exil parfois, attendent l'éducateur qui en libérera le chant. Dès lors, entre la prétention de conformer l'enfant à une essence ou à un jeu de rôles clairement définis par son sexe, et la démission laissant hors éducation tout *ce* qui a trait à la différence de l'homme et de la femme, l'éducateur ne peut que se frayer à tâtons un chemin incertain. Mais il doit le frayer.

Car ce qui est vrai de l'éducation de l'homme en général – c'est-à-dire dans l'abstrait – l'est bien davantage quand nous prenons en compte la différence sexuelle qui concrétise pour chacun de nous son appartenance à l'humanité. Parce qu'il est homme *ou* femme, nul ne porte *en sa* chair la forme entière de l'humaine condition. Si cette différence sexuelle n'était que destin biologique, l'éducation féminine serait inutile : le biologique se développe, seul l'humain s'éduque. Au rebours, si l'être-femme n'était qu'artefact culturel, l'éducation féminine, en perpétuant cet artefact, devrait être dénoncée comme une aliénation. Mais il faut ici renvoyer dos à dos le naturalisme qui met hors culture une identité féminine dont le développement se fait « on ne sait comment et le culturalisme pour qui l'éducation fait tout, y compris la femme. Car ils méconnaissent l'un et l'autre le paradoxe de

(2) Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949.

l'homme, chamele jusque dans son esprit, spirituel jusque dans sa chair. L'existence corporelle, où se marque d'abord la différence sexuelle, n'est pas seulement celle d'un vivant, mais d'un sujet. Elle n'est pas davantage un simple jeu de possibles dont il appartiendrait à une liberté souveraine ou à une idéologie dominante de déterminer le sens. Elle est toujours déjà donnée, et déjà signifiante. Mais ce don appelle, pour se déployer, la générosité d'un autre don ; ce sens appelle, pour se déchiffrer, la collaboration d'autres libertés. Pas plus que je n'accède, sans la médiation éducatrice d'autrui, à mon humanité, je ne puis, sans elle, accéder à ma féminité. Seule l'éducation permet la promotion *humaine* de l'ordre biologique, autrement en friche et en suspens, et sa transfiguration interpersonnelle.

La différence créatrice

Dès lors, l'éducation féminine n'engage pas seulement la condition de la femme, mais aussi, comme toujours quand il est question d'éducation, celle du sens de l'homme et de son histoire. Il est frappant de noter que les régimes totalitaires et les utopies politiques, également soucieux d'une mainmise intégrale sur l'avenir de l'homme et sur la société, se sont heurtés à la différence sexuelle comme à un irritant obstacle sur le chemin d'une rationalisation totale du devenir humain, et se sont le plus souvent efforcés de minimiser cette différence, en assimilant autant que possible, par le moyen de l'éducation, la femme à des rôles masculins, et en réduisant sa féminité à la seule fonction de perpétuer la race ou la nation (3). On peut faire valoir ici le souci militaire, toujours puissant dans ce type de sociétés. Mais il faut sans doute aller au-delà de cette explication : parce qu'elle est *donnée*, la différence sexuelle dément le propos d'autoposition de l'homme par lui-même ; parce qu'elle est une *différence*, elle interdit à la raison de « faire l'un trop vite », et de céder au vertige de l'uniforme ; enfin, parce qu'elle met en jeu la « formidable puissance d'aimer », en son obscure indétermination charnelle et spirituelle, elle dérober les conduites aux planifications de l'entendement. Comme l'avait pressenti Marx et comme l'a montré le P. Fessard (4), la différence sexuelle ouvre, dans l'histoire, la dialectique de l'homme et de la femme, irréductible à celle du maître et de l'esclave. L'erreur de certains propos féministes contemporains est à mon sens d'aligner la relation de l'homme et de la femme sur la seule dialectique de la domination. Que cela s'avère indispensable pour dénoncer certaines falsifications, c'est trop clair. Mais cela ne permet de saisir ni l'authenticité du rapport de l'homme et de la femme, ni la nature propre de l'agir éducatif. C'est dire combien, quand cette perspective devient exclusive, l'éducation féminine devient, elle, impossible à penser. Mais aussi quel appauvrissement humain s'ensuit, une fois occultée la différence créatrice qui introduit dans l'histoire « *les infinis dérangements de l'amour* » !

(3) Cf., par exemple, l'évocation que fait H. I. Marrou de l'éducation des jeunes filles à Sparte : « Comme la femme fasciste, la femme spartiate a le devoir d'être avant tout une mère féconde en enfants vigoureux. Son éducation est subordonnée à cette préoccupation d'eugénisme : on cherche à lui ôter " toute délicatesse et toute tendresse efféminée " en durcissant son corps, en lui imposant de s'exhiber nue dans les fêtes et les cérémonies : le but est de faire des vierges spartiates de robustes viragos sans complications sentimentales qui s'accoupleront au mieux des intérêts de la race. » (*Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1948, p. 51 ; dans une ligne voisine, cf. Platon, *République*, 451 c - 460 è).

(4) G. Fessard, « Esquisse du Mystère de la société et de l'histoire », dans *De l'Actualité Historique*, I, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 159-175.

La Bible le sait bien, qui loin de soustraire l'histoire à « *ces infinis dérangements* », en redouble et transfigure le sens. C'est pourquoi la question de l'éducation féminine n'est pas non plus étrangère à l'histoire sainte, c'est-à-dire à la dimension la plus intérieure et la seule définitive de notre histoire d'hommes. Si tout éducateur chrétien doit se soucier non seulement de la vocation à la raison et à la liberté de ceux qui lui sont confiés, mais aussi de leur vocation sumaturielle de fils de Dieu, il ne peut oublier qu'il existe, de ce point de vue, un mystère et un ministère de la femme dans le dessein de salut (5). Ce mystère doit être respecté, et ce ministère préparé. En son sommet de lumière, en Marie, la vocation de la femme recueillie, symboliquement et effectivement, le travail des siècles de l'attente, la lente éducation de la fiancée du désert, celle de l'épouse en Terre promise, la maturation secrète de la Sagesse au temps du judaïsme. A l'inverse, comme l'écrivait Evdokimov : « *Le monde foncièrement masculin, où le charisme de la femme ne joue aucun rôle, ce monde est de plus en plus un monde sans Dieu, car il est sans mère, et Dieu ne peut y naître* » (6).

Un enjeu éthique décisif

La cause est donc entendue : l'éducation féminine est nécessaire ; elle est urgente ; elle engage notre présent et notre avenir, notre identité d'hommes et de fils de Dieu. Quelles en sont, alors, les priorités ?

Ce sont d'abord des priorités et des enjeux culturels. C'est presque une banalité de dire que, dans les années qui viennent, les problèmes de fond risquent de se déplacer du pôle économique et politique au pôle éthique et culturel. Jusqu'à présent, il s'agissait surtout, pour beaucoup de femmes, d'accéder à la vie professionnelle, quitte à passer, pour cela, par des études conçues d'abord pour des hommes et par des hommes. Cette nécessité demeure, mais il faut aller plus loin. Plus les femmes auront des responsabilités intellectuelles, sociales, associatives, politiques étendues, plus il importe, pour la société et la culture, qu'elles les exercent en *femmes*, afin que puisse se déployer, dans le domaine considéré, la richesse anthropologique de la différence (7). Dans nos sociétés caractérisées par l'arraisonnement technique du réel, le triomphe des formalismes logico-mathématiques, la croissance des appareils d'État, bref une formidable puissance d'objectivation, d'assimilation, d'identification, il faut faire plein droit à cette différence irréductible, inassimilable, inobjectivable, proprement incomparable. Dans nos sociétés tentées de transformer les différences en oppositions, les oppositions en conflits, et de résoudre les conflits par la marginalisation ou la violence, il faut restituer toute sa puissance d'interrogation et toutes ses promesses

(5) Cf. Louis Bouyer, *Mystère et Ministères de la Femme*, Paris, Aubier, 1976.

(6) Paul Evdokimov, *La Femme et le Salut du monde*, Paris-Tournai, Casterman, 1958, p. 247.

(7) Notons en passant que cela restitue, s'il était besoin, leur légitimité, et confère peut-être une audace prospective aux rares Institutions proprement féminines d'éducation. Dans une société dont la dominante est masculine, il ne faut pas trop vite déprécier les lieux où, à quelque distance des modèles dominants, une femme peut développer ses aptitudes et mûrir sa formation humaine. Si ces milieux ne sont pas clos, mais largement ouverts sur la famille et sur la société, ils servent plus sûrement la vérité de la femme et l'avenir de la culture qu'une mixité de fait sans éducation mutuelle à la différence. Car il ne suffit pas de mettre ensemble des garçons et des filles pour réaliser une coéducation. Sur ce point, cf. l'article de M.-T. Chéroure, « Éducation et mixité », *Le Monde*, 21 oct. 1978, soulignant les aspects positifs du « fait associatif féminin ».

de vie à la différence créatrice de l'homme et de la femme. A la question : l'éducation des filles a-t-elle pour objet de surmonter ou d'affirmer la différence de l'homme et de la femme ? je réponds donc : elle doit surmonter la discrimination, mais libérer la différence.

Dans une belle page de *L'Alternative*, Kierkegaard fait dialoguer l'assesseur Wilhelm et un jeune séducteur. Il s'agit d'éveiller en lui le désir de la mutation décisive qui le fera passer du jeu mouvant de ses sensations, où il se plaît et complait, au « *baptême de la volonté* », qui l'introduira dans l'ordre éthique. La description que donne Wilhelm du jeune homme, l'injonction qu'il lui fait, valent prophétiquement pour notre culture tout entière : « *Si tu entends amuser ton âme de spirituelles frivolités et de vanités intellectuelles, soit, quitte ta maison, voyage, va à Paris, voue-toi au journalisme... et quand ton éblouissante faconde se taira, il y aura encore de l'eau dans la Seine, de la poudre chez le marchand et des compagnons de voyage à toute heure du jour. Mais si tu ne peux, si tu ne veux pas cela, alors recueille-toi... respecte tout effort loyal, toute activité modeste qui se cache humblement, et, surtout,* témoigne à la femme un peu plus de respect » (8). La valeur éthique d'une culture se mesure à ce respect. Or nous sommes affrontés à l'éthique. Une société de consommation et de permissivité peut se complaire en la femme-objet ; une société de compétition et d'efficacité peut se désintéresser de son sort. Mais si nous sommes désormais, et de plus en plus, sommés de choisir, si notre société occidentale doit connaître, comme un Soljenitsyne le rappelle à temps et à contretemps, ce « *baptême de la volonté* » sans lequel elle va à la dérive et au désespoir, alors il faut « *témoigner à la femme un peu plus de respect* ».

Il est significatif qu'actuellement un certain nombre de nos « problèmes de société » et de nos débats éthiques majeurs concernent la famille, la maîtrise de la vie et de la mort, et se tiennent donc sur des seuils dont la femme est traditionnellement la gardienne. L'exemple de l'avortement manifeste clairement combien l'instinct maternel est insuffisant à protéger la vie, quand la pression sociale, l'indifférence et la permissivité ambiantes, le poids de la misère matérielle ou morale vont en sens inverse. Devant ces défis inédits en leur ampleur, ces facilités techniques encore jamais possédées, il faut plus de lucidité et de générosité que n'en assure l'instinct, plus d'autonomie et de courage créateur que n'en exigeaient les vertus traditionnelles de la femme. Il faut l'intervention de la conscience, de l'effort, de l'exemple donné, de la parole risquée. Il faut l'éducation.

Nous réveillerons alors en nous des sens oubliés, dont le sommeil ou l'exercice commandent l'éthique : le sens des visages, présence irréductible à la représentation, brèche de faiblesse dans l'empire de la force, émergence de la personne dans la combinatoire des structures ; le sens de la fidélité, que la maîtrise opératoire du temps émousse, qu'émiette le jeu des possibles, mais dont la femme garde mémoire dans son corps, par la lente gestation de l'enfant. Nous retrouverons peut-être, comme une lumière aux heures d'épreuve, l'alliance mystérieuse de la souffrance et de l'amour si rebelle à l'entendement, mais dont le Christ a fait, au seuil de sa Passion, l'ultime parabole : « La femme, sur le point d'accoucher, s'attriste, parce que son heure est venue ; mais quand elle a enfanté, elle oublie les douleurs, dans la

(8) Kierkegaard, *L'Alternative*, trad. P.-H. Tasseau, p. 183.

joie qu'un homme soit venu au monde... » (9). Nous réhabiliterons cette autre alliance que font la justice et la miséricorde, cette « pitié douce » dont l'absence enduret le droit. Nous retrouverons aussi le sens de la pudeur, qui veille au seuil de toute intériorité, qui recueille la profondeur secrète du monde et de la vie, inaccessible à nos enquêtes, rebelle à l'existence publique. Alors pourront se réveiller en nous le sens de l'enfance et celui de la vieillesse, sans quoi nos sociétés dérivent lentement vers l'inhumain.

Je ne sais trop par quels moyens ces sens se forment et se maintiennent en exercice. Je sais par contre comment on les aveugle, et que la femme a, en ces domaines, une responsabilité particulière, qu'elle doit assumer à l'échelle de la société globale comme dans l'intimité de la vie familiale (10). J'aime à penser, et je constate aussi, que le meilleur service que nous rendent les études littéraires réside dans cet affinement du cœur, dans cette dilatation de l'intelligence au-delà des longueurs d'onde utiles, dans la conversion de l'élan sentimental en profondeur de sentiment, de l'intuition obscure et indéchiffrable en idée énonçable et communicable. En formant l'esprit comme puissance universelle de connaître, de choisir, d'aimer, elles permettent d'échapper à une féminité étroitement conçue et vécue, elles servent et dilatent ses richesses authentiques : on rencontre dans ces études tant de visages et de nuances, elles requièrent tant de patiences... Mais je m'aperçois que tout cela les rend peut-être encore plus nécessaires aux hommes qu'aux femmes ! Renonçons donc à bâtir des programmes, ne posons pas d'exclusive, ne réservons aucun territoire. Une « culture de femmes » serait tout aussi mutilée et mutilante qu'une culture purement masculine. Mais travaillons inlassablement à donner à la riche polyphonie de la culture ses notes proprement féminines. Il y va de notre commune humanité.

Aux sources vives de la grâce

Il y va aussi de l'avenir spirituel de notre monde. Nous lisons dans le récit de la *Genèse*, littéralement, que la femme sera pour l'homme « une *aide contre lui* » (11). Dans sa concision mystérieuse, cette formule me semble suggérer avec profondeur notre rôle de femmes, aux avancées du combat spirituel : là où s'affrontent la grâce et le péché, là où s'opèrent les consentements ou les refus décisifs. Plus que tentatrice, la femme est révélatrice du péché : la femme-objet du désir sexuel met à nu l'appétit de jouissance de l'homme, comme la femme-esclave dévoile son appétit de puissance. Il est trop clair que le simple retournement de ce schème n'est en rien une libération de la femme. Les revendications féministes ont donc, actuellement, un enjeu spirituel essentiel : bien placées pour dénoncer les ravages que font, laissées à leur seule logique de mort, la jouissance et la puissance érigées en fins, les femmes risquent de céder à leur tour à la même logique de mort ; l'amour de soi jusqu'au mépris de l'autre n'est jamais un privilège, et il n'a

(9) Jean, 16, 21.

(10) La vie familiale est assurément le premier milieu où s'éveillent et s'exercent ces différents sens. C'est pourquoi la participation des femmes à la vie professionnelle, associative, culturelle... ne peut, sans se dénaturer, avoir pour préalable ou pour corollaire la dépréciation de la vie familiale et de ses tâches. Qu'il y ait là des choix et des équilibres très délicats à assurer dans la pratique, *c'est* trop clair.

(11) *Genèse* 2, 18. Cf. Renée de Tryon-Montalembert, « Quelques pistes de réflexion sur l'homme et la femme à partir de la tradition juive », revue *Contacts*, 4^e trimestre 1977, n° 110, p. 277..

rien d'exclusivement masculin. L'éducation féminine, dans la lumière du mystère pascal, doit donc tabler hardiment sur la fécondité spirituelle du désintéressement et du service, et ne pas craindre de rappeler, à temps et à contretemps, ce qu'il en coûte d'aimer en vérité, et la béatitude qui s'y cache et révèle à la fois. Il faut former nos filles à prendre toutes leurs responsabilités, à déployer généreusement toutes leurs puissances d'initiative et de création, à lutter énergiquement pour conquérir et garder leur place dans la société et dans l'Eglise. Mais il faut, du même mouvement, les appeler à ne rien retenir jalousement du rang qui les fait de plein droit les égales de l'homme ; à aimer sans demander de retour et à donner sans compter. Non parce qu'elles sont des femmes, mais parce que tel est le secret de l'existence et de toute véritable fécondité spirituelle. En raison du poids historique des modèles de subordination féminine, cette requête est peut-être particulièrement difficile à formuler sans équivoque, à honorer sans compromis. Mais je crois que nous n'avons pas le choix. Nous ne pouvons attendre que la femme soit « libérée » pour lui ouvrir les sentiers de la vie. D'autant que, si elle n'y marche la première, d'autres ne pourront peut-être jamais y marcher. C'est souvent grâce à la femme, qu'on a parfois définie comme « être pour autrui », que l'homme prend à son tour conscience de cette même vocation à « être pour autrui », qu'il cherche à oublier dans les oeuvres de sa suffisance. Si cet « être pour autrui » est librement assumé, et non subi dans l'amertume d'une infériorité imaginaire, s'il entre en Eglise et devient charité, alors, « il n'y a plus ni homme ni femme », mais la vraie liberté des enfants du Royaume. Révélatrice du péché, la femme se tient aussi aux sources vives de la grâce.

C'est pourquoi il ne faudrait pas que l'urgence des tâches professionnelles et de l'organisation de la cité détourne les femmes de leurs responsabilités proprement spirituelles. Le *oui* de Marie est une décision nette, un événement irrévocable de l'histoire du salut, qui dessine la césure entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance. Mais le *oui* de Marie se prolonge dans la fidélité de la mémoire : « Marie conservait avec soin tous ces souvenirs et les méditait dans son cœur » (12) ; il assume le poids de la durée, il ouvre la tradition vivante de l'Eglise. Il me semble que ce double aspect du mystère de Marie – la netteté instantanée du consentement, la fidélité maintenue dans le temps – nous invite à une double vigilance : il nous faut, d'une part, dans l'état présent du monde, assurer les fidélités fondatrices. On sait que ce sont les femmes, en U.R.S.S., qui ont maintenu vive la foi, et rien ne dit que, chez nous aussi, ce rôle ne nous soit particulièrement dévolu. « *Enfanter Dieu dans les âmes dévastées* » n'est pas une tâche mineure, et elle exige une lente préparation (13). Mais, d'autre part, il ne suffit pas de transmettre gratuitement ce que nous avons reçu gratuitement. Il faut aussi entrer avec décision dans le combat spirituel de ce temps. Il faut que notre *non* soit *non*, et que notre *oui* soit *oui*.

« *Aujourd'hui, comme l'écrit encore Evdokimov, face au Tiers-Monde, à l'Afrique, à l'Asie, à l'Amérique latine, face au matérialisme, à la sécularisation, face à la pornographie et à la drogue, face à tous les éléments de*

*prédestinée à dire non pour arrêter l'homme au bord de l'abîme, et lui montrer sa vraie vocation de témoin des mystères de Dieu » (14). Ce que coûte et signifie ce non, les femmes d'Irlande et d'Argentine, les innombrables *Matriona* des pays de l'Est le savent mieux que nous. En retour, il y certainement aujourd'hui des avènements de grâce qui ne sont possibles que si un *oui* féminin leur ouvre l'accès à notre histoire. Educateurs et éducatrices des femmes à venir, il dépend de nous de préparer, dans le silence des lentes germinations de toutes croissances humaines, ces *oui* qui sont des sources, et sans lesquels croîtra, inexorable, le désert.*

Marguerite LÉNA

(14) *Contacts, loc. cit.*, p. 273.

Marguerite Léna, née en 1939. Membre depuis 1961 de la communauté apostolique Saint François-Xavier. Agrégée de Philosophie en 1963. Professeur de Philosophie à l'Institution Sainte-Marie de Neuilly. Membre du comité de rédaction de l'édition en langue française de *Communio*. Publications : outre de nombreux articles dans *Axes*, un livre : *L'esprit de l'éducation*, Paris, Fayard, collection *Communio*, 1981, 271 p.

(12) *Luc*, 2, 11.

(13) P. Evdokimov rappelle que les figures religieuses les plus marquantes du XIX^e siècle russe, les starets Macaire d'Optina, Ambroise de Chamordino, Séraphin de Sarov, avaient mis au premier plan de leur ministère l'éducation spirituelle de la femme (*op. cit.*, p. 263).

**Offrez d une personne figée, d un séminariste, d un missionnaire
un abonnement de parrainage d Communio**
(en plus de votre propre abonnement : tarif réduit)

Bernard IBAL

L'élection symbolique

Ce n'est pas tant la différence entre le genre masculin et le genre féminin qui donne, en soi, une image de Dieu, que l'amour entre tel homme et telle femme.

L A différence entre l'homme et la femme n'est pas seulement sexuelle ; cette dualité est créée à l'image de Dieu : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa » (*Genèse* 1, 27). Faut-il pour autant sous-estimer la différenciation sexuelle ? Certainement pas : elle est aussi clairement notée par la *Genèse*. Faut-il alors penser au sein de la Trinité une sorte de différenciation des Personnes divines dont la dualité homme-femme serait l'image ? Sexualiser Dieu, même par métaphore, n'est qu'un projet humain sans plus d'intérêt que les discussions dites byzantines sur le sexe des anges. Plus important est le projet de Dieu : la divinisation de l'homme et de la femme dans l'amour. Car – comme toujours – les énigmes de l'Ancien Testament s'éclairent dans la révélation néotestamentaire du mystère du Verbe-Amour.

L'homme en général et la femme en général sont êtres humains distincts par leur seule différence sexuelle et les éventuels retentissements psychologiques et peut-être culturels de cette différence physique. La différenciation impersonnelle entre les hommes et les femmes n'est que fait de nature (certes créée). Mais il existe entre hommes et femmes une autre différenciation incarnée – il est vrai – dans cette hétérosexualité : la différenciation personnelle, agie et non plus seulement subie, par laquelle tel homme élit telle femme aimée et réciproquement. Quelle est donc l'essence, propre à l'homme, de cette différenciation sélective de l'être aimé ?

Remarquons tout d'abord que cette élection de l'amour humain n'est pas le privilège du mariage comme institution sociale ou sacrement religieux, impliquant officiellement la fidélité à une seule personne : dans leur actualité respective, fidélité conjugale et passion amoureuse hors mariage se réclament, explicitement ou implicitement, de l'élection de l'être aimé par un serment de fidélité. C'est précisément en ce qu'ils sont passionnés que les amants se jurent fidélité : la passion amoureuse est exclusive et engage, met en gage éperdument, comme l'affirme Kierkegaard dans les *CEuvres de l'amour*, en montrant que « *l'amour trouve son expression suprême, unique et absolue, poétiquement absolue, dans le fait qu'il n'y a au monde qu'un seul être bien-aimé et que cette seule foi de l'amour est l'amour* ». On aurait donc tort d'opposer, comme le fait D. de

Rougemont dans *Les mythes de l'amour*, fidélité et passion amoureuse : Ulysse et Pénélope, Joseph et Marie, le chevalier médiéval et sa dame, Bauds et Philémon, les textes de Coventry Patmore si appréciés de Charles du Bos, ou même Agathe et Ulrich dans la deuxième version de la fin de *L'homme sans qualités* de Robert Musil, ont autant de valeur « mythique » en Occident que l'amour maudit de Tristan et Iseult.

Cependant, la passion trahit son serment de fidélité élective quand elle prétend ne se nourrir que de sentiments, alors que toute élection d'un être aimé s'instaure en fait d'une différenciation symbolique qu'assume la fidélité. L'élection du serment d'amour introduit une différence parmi les partenaires hétérosexuels potentiels : la personne aimée et les autres. Cette différence n'est pas biologique : en effet, sexuellement, dans l'animalité, toutes les femelles sont semblables ; elles sont toutes objet d'assouvissement, d'apaisement de la tension sexuelle. L'amour humain pose, quant à lui, une différence, qui n'est donc pas naturelle, mais symbolique : toutes les femmes (ou les hommes) ne sont pas permises : seule l'élue du serment d'amour est autorisée.

L'ordre symbolique s'articule en un langage au sens où Ferdinand de Saussure en a renouvelé l'étude : un symbole est un signe qui n'est et n'est ce qu'il est que par sa différence avec d'autres signes d'un même système linguistique ; ce qui fait la valeur d'un symbole, c'est sa différence avec ce qui n'est pas lui dans un même ensemble de symboles. Lévi-Strauss, Lacan et la mouvance structuraliste montrent que toute culture humaine se structure comme un langage : c'est l'ordre symbolique qui ferait l'homme. Les rites sont ainsi un langage, un appareil à faire de la différence précisément là où il n'y a point de différence dans l'ordre naturel. Mais Saint-Exupéry a mieux compris que le structuralisme trop peu humaniste le rôle du rite symbolique, du rite différenciant dans l'acte électif de l'amour. « *Qu'est-ce qu'un rite ?* dit le Petit Prince. – *C'est ce qui fait qu'un jour est différent des autres jours* », répond le renard (Meade, p. 472).

L'amour n'est pas que le « se sentir aimer » ; il s'instaure des rites différenciants qu'il a à articuler sous peine de dépérir et renier son serment fidélité envers l'être élu (1). Le rite est la manifestation concrète du symbole, la manifestation concrète de ce qui différencie ce qui n'est pas différenciable dans l'ordre naturel : ici, un jour d'un autre jour, une heure d'une autre heure. La fidélité se pérennise par le rite selon le mode de l'appivoisé de Saint-Exupéry : « *Le Petit Prince s'en fut revoir les roses. "Vous n'êtes pas du tout semblables à ma rose, vous n'êtes rien encore, leur dit-il. Personne ne vous a apprivoisées et vous n'avez apprivoisé personne. Vous êtes comme était mon renard. Ce n'était qu'un renard semblable à cent mille renards. Mais j'en ai fait mon ami et il est maintenant unique au monde"* » (*ibid.*, p. 474). Distinguer l'unique parmi le naturellement semblable, poser de l'altérité au sein de ce qui était identique, telle est l'oeuvre de l'ordre symbolique dans l'amour.

Par un Saint-Exupéry, Lacan est mort avant de naître au langage et à la pensée. L'ordre symbolique du rite de Saint-Exupéry articule la vie ; l'ordre symbolique de la linguistique de Lacan sème la mort. Lacan a tout compris et rien compris. Il a tout

(1) C'est sur cet ancrage aux repères symboliques vivants du langage amoureux, des rites de la fête, de la famille et de la liturgie, que porte l'effort d'enracinement de la pérennité d'un amour, qui parfois pourrait se vider de sa passion, s'il ne retrouvait pas ainsi à nouveau la *praxis* de son serment originel.

compris en montrant que la différence entre les femmes permises et les femmes interdites était une différence linguistique, une « castration » symbolique (la prohibition de l'inceste). Mais il s'en est tenu à la différenciation oedipienne où une seule femme est interdite (la mère) et où toutes les autres sont permises. Or, dans l'élection du serment d'amour, une seule femme est permise (l'élue), toutes les autres sont interdites. Quantitativement, la mutilation, la privation qu'implique l'interdit de la différenciation symbolique, sont plus ténues dans l'oedipe lacanien, même si d'autres femmes de la parenté se trouvent prohibées avec la mère. Seulement voilà, le problème n'est pas quantitatif mais qualitatif dans l'ordre du vécu. L'interdit symbolique du serment d'amour électif n'a pas la dimension « castratrice » angoissante, mortifère de l'oedipe : il n'advient pas comme un *fatum* que je tente vainement de contourner, de demande en demande toujours déçue, faute d'avoir ma mère interdite pour réponse. C'est l'exaltation de l'amour qui vit et sous-tend cette élection symbolique de l'être aimé : la négativité privative de l'interdit n'y est plus première, c'est l'élection exaltante d'une personne qui a pour conséquence seconde l'interdiction des autres. Bref d'une part mutilation, castration ressenties de la différenciation symbolique lacanienne, d'autre part glorification vécue de la différenciation symbolique de l'élection du conjoint. C'est là le point de rupture entre l'ordre symbolique des linguistes et l'ordre symbolique sacré.

En effet cette marque distinctive symbolique, élective qui rend unique la personne aimée – dès lors investie d'une absolue richesse – est en fait un rien dans l'ordre naturel puisque, précisément, la différence introduite par l'élection n'est que symbolique. Elle est aussi le rien du symbole, c'est-à-dire cet ouvert vide creusé par la coupure symbolique différenciante d'où s'instaure le symbole. L'amour humain est – avons-nous dit – relation de personne à personne ; une personne est une personne en ce qu'elle est visée comme unique ; or la personne est visée comme unique par le rien de la différenciation symbolique. La « *persona* » latine est d'abord un masque, donc un rien dans l'ordre naturel – un masque c'est-à-dire un signe distinctif différenciant à l'instar du symbole. Or ce rien naturel et symbolique est le tout de l'absolue richesse dont est investi l'être aimé : ce rien manifeste comme présence fascinante, sujet d'effroi et d'extase dans laquelle je suis prêt à me perdre. En ce rien, la manifestation manifeste ; non pas rien de présence, mais présence de l'invisible, présence du sacré. Le néant de la différenciation symbolique procède dès lors de l'être du sacré.

Ecartant la fin maudite de Tristan et Iseult, Robert Musil aurait envisagé (2) une autre plus mystique à son *Homme sans qualités* : « Voyage vers Dieu ». Dans le jardin du chapitre « Souffle d'un jour d'été », le frère et la soeur vont sublimer leur élection mutuelle, maudite dans l'inceste, en découverte de l'investissement de Dieu dans l'amour authentique : « *A ce point*, écrit Denis de Rougemont, *la passion fait place à la présence, la souffrance du désir à l'extase partagée* ». C'est bien le langage d'une transfiguration ontologique.

Dans cet exemple se télescopent la différenciation symbolique œdipienne selon Lacan (transgression de la prohibition de l'inceste) et la différenciation symbolique sacrée de l'élection de la personne aimée. Même d'une façon plus générale, on peut se demander si ce que nous appelons élection symbolique du serment d'amour ne serait pas qu'un avatar de cette quête inconsciente de la mère interdite au travers

de la passion exclusive envers une autre femme. Ce serait oublier ce que la psychanalyse n'a jamais compris, même en son ambigu concept de sublimation (3) : la conversion spirituelle, la *métanoïa* du Vieil Homme en l'Homme Nouveau.

L'élection de la personne aimée dans le serment de fidélité n'est pas seulement un processus de différenciation symbolique entre l'élue permise et les autres femmes interdites : ce processus advient d'une conversion de l'amour-érôs en amour- *agapè*. *Erôs* ici est souffrance du désir en quête de son apaisement ; il est angoisse de la possession d'autrui comme objet de plaisir ; il est égocentrique, narcissique, dynamique centripète ; il vit douloureusement l'altérité d'Autrui ; il tend vers l'Un-Même et souffre de l'Autre-Multiple selon la malédiction du mythe des androgynes. *Agapè*, l'amour dont le sacrifice du Christ nous transit, est exaltation de l'ouverture à l'altérité, joie tragique d'une dynamique centrifuge, dépossession joyeuse de soi, épanouissement de l'acte de considérer autrui comme autrui, c'est-à-dire comme appel à l'ex-pression éperdue de moi-même chez l'Autre : d'où le serment de fidélité qui est moins continuité de l'identique que confirmation de l'ouverture éperdue à l'altérité. Or l'oedipe, même assumé, ne connaît que l'angoisse de l'objet définitivement perdu (la mère). D' *érôs* à *agapè*, il s'agit bien d'une *métanoïa*, d'une transvaluation de l'altérité, d'un « voir » autrement autrui : altérité-angoisse ou altérité-exaltation. Ce qui élit, ce qui différencie, ce qui sélectionne est un « voir autrement » l'être aimé : de quelque chose, objet de désir et de possession, l'être aimé devient quelqu'un, sujet d'un appel à l'oblation de moi-même (4). Bien plus, cette transvaluation est une transfiguration ontologique.

Si la différenciation symbolique de l'élue procède d'une conversion spirituelle, d'où procède la conversion spirituelle d' *érôs en agapè* ? Elle ne procède pas de moi ; au contraire, l'amour est appel à mon abnégation. Je ne décide pas d'aimer ; l'amour se précède mystiquement lui-même, il me transit d'ailleurs, il me subvertit, il se manifeste en moi. Il est manifestation non pas de quelque chose, mais manifestation de la manifestation, l'Être, manifestation d'une Présence invisible. L'absolue richesse dont l'élue est investie est le rien dans l'ordre naturel et le rien de la différenciation symbolique : il est cette Présence invisible, surnaturelle et vivante au point d'être l'exigence exaltante du don total de moi-même, exigence sacrée qui me transit d'extase et d'effroi (car l'angoisse de la perte est le prix du don joyeux). Dieu vivant et incarné en autrui instaure la conversion spirituelle et la différenciation symbolique de l'élection du serment d'amour.

Certes, Dieu est incarné dans tout homme et pas seulement dans l'élue hétérosexuel du serment de fidélité ; c'est même le principe de la dignité de la personne humaine. Celle-ci procède aussi bien d'une conversion spirituelle vers l'ouverture à l'Autre, et d'une différenciation symbolique (par laquelle l'homme se différencie de son seul être biologique et social), et ainsi d'un investissement de Dieu qui instaure cette conversion et cette différenciation. Mais s'agissant précisément de

(3) • Réactions de sublimation sur quoi nous devons avouer que nous savons peu de choses, sinon qu'elles existent... (S. Freud, *Trois Essais sur la psychanalyse*, N.R.F., 1923, p. 107.) • L'absence d'une théorie cohérente reste une des lacunes de la pensée psychanalytique. (Laplanche et Pontas, *Vocabulaire de Psychanalyse*, article • sublimation.). Cf. aussi les ambiguïtés avouées de Lacan à ce sujet dans le fameux séminaire • *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* ..

(4) La dignité de l'homme s'origine aussi dans une telle conversion sacrée des relations humaines par la charité : cf. notre article dans *Communio* n° V, 4, juillet-août 1980, p. 70 s.

(2) Cf. D. de Rougemont, *Les Mythes de l'amour*, coll. • Idées., Gallimard, p. 75.

la relation sexuelle homme-femme, la présence de Dieu-amour-agapè s'y manifeste dans l'élection de la personne aimée.

Ainsi, conversion spirituelle (amour-agapè) et différenciation symbolique (le Verbe, le *Logos*) s'identifient dans le Christ : Amour, Verbe et incarnation divine.

Claude Lévi-Strauss avoue lui-même la présence du sacré dans l'ordre symbolique : les symboles sont plus que ce qu'ils symbolisent. Le « *mana* », le sacré, est qualifié de « *signifiant flottant* », de « *surplus de signification absolument nécessaire* », « *une valeur symbolique O* (ce que nous avons appelé le rien), *c'est-à-dire un signe marquant la nécessité d'un contenu symbolique supplémentaire* » (5)..

Lacan parle de Nom du Père (au sens quasi divin) (6) comme signifiant du signifiant, mais pour lui conférer le rôle symbolique du signifiant « *phallus* » : l'archétype de toute différenciation symbolique de la castration œdipienne. Quelle erreur ! La différenciation symbolique (le Verbe, le *Logos*), qui s'instaure du Nom du Père dans l'élection du serment sacré d'amour, n'est pas la malédiction d'un interdit castrateur, angoissant et mortifère, mais la bénédiction de l'ouvert exaltant à l'Autre, bénédiction que s'échangent les époux dans le sacrement de mariage et son rite liturgique.

Tel est d'ailleurs le procès christique de la Passion et de la Résurrection. Aimer, c'est considérer Autrui comme l'exigence exaltante de la mort de soi-même. Mais la mort est vaincue, car vécue non plus seulement dans l'angoisse et l'échec, mais d'abord dans l'exaltation de l'amour ; la mort est vaincue par cette communion d'amour à la Présence invisible de Dieu, investie dans l'aimé.

Ce n'est donc pas tant la différence entre le genre masculin et le genre féminin qui est en soi à l'image de Dieu ; c'est surtout l'amour entre tel homme et telle femme qui est créé à l'image de Dieu : la conversion spirituelle et l'élection symbolique de l'aimé procèdent du Christ, *Logos* créateur et amour rédempteur.

Bernard IBAL

(5) *Introduction à l'œuvre de M. Mauss*, Paris, P.U.F., 1950, IX, L II.

(6) *Les Écrits*, p. 46.

Bernard Ibal, né en 1946. Marié, quatre enfants. Professeur de philosophie de l'enseignement public et en classes préparatoires aux écoles supérieures de commerce (Limoux et Carcassonne, Aude). Prépare un doctorat d'État en Sorbonne sur « la mystique de l'Autre et l'ontologie chrétienne ».

Georges CHANTRAINE

La femme sans l'Esprit

Un aspect de la pensée de Luther sur la femme

Réduite à sa dimension biologique par Luther, la féminité devient impropre à toute symbolique théologique – de la Création (Ève), de la Rédemption (Marie), de la vie concrète (l'Église).

Le titre est provocant. Mais vraiment, objectera-t-on, la grâce divine que Luther a portée si haut aurait-elle à ce point déserté la femme que rien du charme féminin ne passerait dans cette grâce, au point même que la femme serait privée de sa grâce naturelle et comme de son être féminin ? Serait-ce un tel paradoxe que le titre prétendrait énoncer ?

Mais pourquoi s'étonner d'un paradoxe chez un théologien « *plus que paradoxal* » (1) ? Du reste, Kierkegaard, lui aussi paradoxal, avait noté dans son *Journal* : « *Luther invente que le christianisme est pour calmer. J'ai plus d'une fois remarqué que Luther a altéré le christianisme. Comme je le vois maintenant, Schopenhauer soutient que Luther en altérant la virginité a altéré le christianisme. C'est une opinion que j'ai toujours eue aussi, pour autant que j'estimais que Luther aurait dû veiller avec soin à marquer que son mariage était une exception, un correctif. Mais le point que j'ai toujours visé, c'est que Luther a altéré le christianisme en altérant le martyre* » (2). Serait-ce seulement par son mariage que Luther a altéré la virginité ? Ne serait-ce pas aussi par le fond de sa doctrine qu'il a altéré non seulement la virginité, mais encore la féminité, en altérant le rapport de l'homme à son corps sans lequel le martyre devient impossible ?

Formons-en l'hypothèse. Le thème de la femme se situerait à un point particulièrement névralgique de la pensée du Réformateur (3), concernant la créature humaine et Dieu. Ce qui est naturellement gracieux, la femme, est-il assumé et accompli par la grâce divine ? Ou bien, au contraire, est-ce, en raison d'une conception exclusiviste de la grâce, retiré à la femme ? Dans ce cas, la femme

(1) Cf. mon *Érasme et Luther, Libre et serf arbitre* (Coll. Le Sycomore.), Paris, Lethlélieux, 1981, ch. V.

(2) *Journal* (Les *Fœaalc*, XCIX), Paris, Gallimard, 1961, p. 77-78 ; cf. 53 et 91.

(3) Les présentations d'ensemble de sa pensée n'en font que rarement mention.

ne serait que « naturellement » ce qu'elle est dans sa différence d'avec l'homme : une telle « nature » ne pourrait plus dès lors signifier la grâce ; elle ne serait que *biologique* et la différence sexuelle ne serait que biologiquement sexuelle. Corrélativement, le rapport entre le Christ et l'Église, qui appartient à l'ordre de la grâce, ne pourrait plus être pensé comme rapport entre l'Époux et l'Épouse, car le symbolisme biblique (présent dans l'Ancien et le Nouveau Testament), symbolisme que Luther affectionne, aurait perdu son soubassement et dès lors son sens prégnant. L'être féminin de l'Église ne pourrait plus être pensé d'une pensée qui jaillit du cœur ; il serait affaire de pensée discursive. Et puisque cet être se concentre en Marie, la Théologie luthérienne déserterait la contemplation de la Mère de Jésus. Bien plus, puisque la foi est l'acte par lequel l'Église s'unit à son Époux, le Christ, la théologie luthérienne s'épuiserait à concevoir la foi comme acte propre de l'Église en réponse à son Époux qui « l'a aimée es s'est livré pour elle » (*Éphésiens* 5, 25) ; quoi qu'elle en ait, elle n'y parviendrait pas.

Au terme de cette suite de propositions hypothétiques, nous reprenons pied sur le sol ferme de la doctrine luthérienne de la justification. De fait, bien qu'elle soit l'acte d'échange sponsal entre le Christ et l'âme, la foi exclut chez Luther le vis-à-vis caractéristique de l'Épouse et de l'Époux. Passive certes et confiante, elle n'a pas cette initiative docile et cet abandon actif qui appartient à l'Église-Épouse et d'abord à Marie. Pourtant, cette double qualité apparaît clairement dans le récit de l'Annonciation : Marie interroge l'ange Gabriel et cette question l'ouvre à l'Esprit en même temps qu'elle lui ouvre l'Esprit. En d'autres termes, plus philosophiques, s'il libère, l'acte de foi n'est pas, selon Luther, libre. S'il l'était, ce serait un acte humain. Il ne pourrait donc libérer l'homme du péché. Au contraire, il l'y enfoncerait (4). Or, suivant l'enseignement de l'Église (5), l'acte de foi est libre.

Si la chaîne de notre raisonnement est solide, on peut conclure que l'erreur de Luther concernant l'acte de foi a une origine cachée dans sa conception de l'Église, Épouse du Christ, et que celle-ci provient, au moins en partie, de sa conception de la femme. Assurément, ce raisonnement régressif ne prouve rien. Il vise seulement à mettre en relief la place de la femme dans la théologie luthérienne et à relier ce thème peu connu du grand public à des affirmations qui le lui sont davantage. Il nous fournit en outre les deux objets de notre brève étude : quelle idée Luther s'est-il faite de la femme dans l'ordre naturel ? Quelle idée s'est-il faite de la Vierge Marie ?

I. La femme dans l'ordre naturel

1. En 1522, du désert, comme il dit, c'est-à-dire de la Wartburg où l'électeur de Saxe l'a protégé contre les suites éventuelles du bannissement prononcé à la Diète de Worms (1521), le chevalier Georges, alias Martin Luther, lance, malgré les hésitations de ses amis, son « Jugement sur les voeux monastiques ». Avec d'autres réformateurs, dont Erasme, il veut ramener la vie chrétienne à sa source qui est le baptême. Non, le chrétien véritable n'est pas le moine, c'est le baptisé. Non, la seule

voie vers Dieu n'est pas la Règle de Benoît, d'Augustin, de François ou de Dominique, c'est l'Évangile, comme du reste François l'avait déjà inculqué à ses frères. Luther rappelle aussi que celle qui est vierge ne doit pas se considérer comme supérieure à la femme mariée (141) (6). Cela est juste. Mais l'est-ce pour une juste raison ? Que pense donc Luther de la vocation religieuse ou monastique et de l'état de vie qui en découle ?

Il ne peut nier que le Christ et Paul louent la continence volontaire (104-105). Mais son exégèse minimise leur enseignement à ce sujet. Il admet aussi des cas possibles de continence grâce à la surabondance de l'Esprit (168). Il concède même qu'il n'est « pas ridicule de faire vœu de cet assujettissement (que représentent pauvreté, chasteté et obéissance) pour un temps » (145). Mais il estime que les cas de continence volontaire et définitive sont exceptionnels et il refuse catégoriquement des vœux perpétuels. Pourquoi ? Parce que le chrétien n'a pas le droit d'aliéner la liberté de conscience qu'il a reçue par le baptême (134-135 ; 146-147). Grâce à ce sacrement, le chrétien est rendu libre de servir son prochain sans jamais se lier à aucune de ses propres œuvres (ce serait retomber sous l'esclavage du péché). En vue de ce service, il peut faire vœu, si les circonstances le demandent et si cela lui convient, comme Paul le fit pour être juif avec les Juifs (139). Il a la liberté de faire un tel vœu, non celle de se lier pour toujours.

Ainsi, Luther restitue certes à la vie chrétienne commune à tous les fidèles son exigence évangélique. Mais a-t-il compris la portée ecclésiale du fait que le Christ a appelé ses premiers disciples par leur nom en vue de le suivre ? La foi de tout chrétien est pour lui radicale : rien que le Christ (95). Mais elle ne semble pas comporter comme un de ses éléments l'appel personnel à ne suivre que le Christ. Au fond, pour Luther, il n'y a dès ce moment qu'une seule vocation, commune à tous les hommes : en les créant, Dieu a appelé l'homme et la femme à se multiplier et à dominer la terre. Il n'y a d'autre vocation que celle que Dieu a inscrite dans sa créature. Être créé, c'est être appelé. Seulement Luther entend cela en un sens restrictif. Il compare la profession religieuse à n'importe quelle autre profession, celle par exemple du mariage ou celle d'agriculteur (130, 139). Aussi le sens de *Beruf se* rétrécit-il : ce mot allemand qui veut dire vocation, appel, signifiera, dans la langue formée par Luther, profession. Suivant la loi commune, point d'autre vocation pour l'homme et la femme que le mariage et, dès lors, la continence est impossible.

On a fait gloire à Luther d'avoir rendu au mariage (7) et à la femme (8) leur dignité. Mais est-il sûr que leur dignité soit rehaussée par l'amenuisement de l'idée de vocation ? La conception luthérienne de la foi, qui commande son *De Votis monasticis*, réduit l'homme et la femme dans leur relation mutuelle à leur condition de créatures : à l'intérieur de leur être sexué, ni l'un ni l'autre n'a de vocation proprement surnaturelle, sauf grâce surabondante de l'Esprit, ce qui demeure l'exception. Et l'Église se compose de croyants dont l'état de vie est naturel, même s'il est déclaré saint. C'est une première naturalisation : quel que soit l'infléchisse-

(4) Cf. mon *Erasme et Luther*, ch. IV et IX.

(5) C'est, on le sait, la doctrine du concile de Trente dans son décret sur la justification, et celle du concile de Vatican II dans sa constitution sur la Révélation (*Dei Verbum*, 5).

(6) Les chiffres entre parenthèses et en italiques renvoient à la traduction de ce « Jugement », parue dans le tome III des *Œuvres de Martin Luther* chez Labor et Fides.

(7) E. Schwarzhaupt, « Frau », dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2 (1958), 1074.

(8) A. Paulsen, « Frau », dans *Evangelisches Kirchenlexikon*, 1 (1956), 1347.

ment que Luther fait subir à la notion de nature, il la considère comme créée par Dieu.

2. Une telle naturalisation s'affirme et s'affiche dans un écrit contemporain sur « La vie conjugale ». Sans vouloir « rejeter la virginité ni en détourner les gens pour les pousser à la vie conjugale » (249), Luther explique avec force la raison pour laquelle se marier est la loi commune. Première raison : Dieu a créé l'homme homme et femme. Chacun doit dès lors « prendre son corps comme Dieu le lui a créé ». Il n'est pas au pouvoir de l'homme de se changer en femme ni en celui de la femme de se changer en homme (225 ; cf. 229)(9). Seconde raison : la bénédiction de l'homme et de la femme, exprimée par ce commandement : « Croissez et multipliez-vous » ; ce commandement est une « oeuvre divine ». Dieu ne cesse de la réaliser. Elle n'est donc pas au pouvoir de l'homme. Dès lors, « aussi peu il est en ton pouvoir, dit Luther, de n'être pas femme, aussi peu il t'appartient d'être sans mari. Ce n'est pas une question laissée au libre arbitre ou au conseil, mais une chose nécessaire et naturelle que tout ce qui est un homme doit avoir une femme et tout ce qui est une femme doit avoir un mari » (226).

Mais de quel type est cette nécessité ? Est-ce la nécessité de l'action divine suivant laquelle « les choses s'accomplissent comme Dieu les a faites » (227) ? Et en quoi cette chose est-elle dite « naturelle » ? Serait-ce en ce qu'elle est « oeuvre divine » ? On peut déjà en douter, car l'obligation de « prendre son corps comme Dieu l'a créé » résulte de l'impuissance de l'homme à se changer en femme et la femme en homme et l'obligation de se marier résulte d'une même nécessité. Aussi une telle obligation ne relève-t-elle nullement du libre arbitre ou du conseil. Ici comme ailleurs, l'idée de nécessité exclut celle de libre arbitre : dans l'oeuvre divine créant l'homme et la femme ne s'inscrit pas une vocation ou, au moins, l'amorce d'une vocation. L'idée de nature exclut celle de « volontariété » : ce qui est naturel n'est pas volontaire ni ne peut l'être. Accepter son corps comme oeuvre divine, ce n'est pas l'accepter comme un don, mais comme une loi d'airain. Quel est donc ce corps qui porte en lui une telle loi ?

Luther répond avec toute la clarté désirable : « A moins... qu'une grâce particulière ne soustraie un homme à la règle commune, la nature veut et doit produire sa semence et la multiplier » (248). Se multiplier est « aussi nécessaire que le fait que je sois un homme : c'est plus nécessaire que de manger ou de boire, de balayer ou de jeter les ordures, de dormir ou de veiller » (226). Autant de nécessités d'ordre biologique. Les autres exemples que donne Luther sont du même ordre. Et comme l'homme est fait pour produire sa semence et la multiplier, la femme est faite pour la grossesse. Aussi Luther n'hésite-t-il pas à conseiller : « Le fait que les grossesses les fatiguent et finissent par les mener à la mort n'est pas grave ; laisse les grossesses les tuer elles sont là pour cela » (248). Assurément, nos ancêtres étaient plus rudes. Accordons à Luther le handicap de son époque. Même alors, nous ne discernons pas comment la nécessité de l'oeuvre divine se distingue d'une nécessité biologique suivant laquelle un homme produisant des spermatozoïdes, et ne pouvant pas ne pas les produire, doit ensemençer la femme et suivant laquelle aussi la femme est là pour la grossesse.

(9) Même argument dans la prédication sur Genèse 1-2 (1523-1524) avec une pointe plus polémique contre le voeu de virginité (WA 14, 112, l. 30-39).

3. Lorsque, plus de dix ans après, vers 1535, il commentera le second chapitre de la Genèse, Luther s'en tiendra-t-il à une telle naturalisation, ou bien la poussera-t-il plus loin encore suivant la pente de sa logique ? A première vue, sa pensée n'est ici nullement réductrice. A propos de la création d'Ève, elle se donne pour cadre tout l'ordre naturel et surnaturel. « L'histoire vraie, différente de celle de notre génération, commente Luther, fait connaître Dieu comme la cause efficiente et la cause finale de l'homme » (10), c'est-à-dire comme son créateur, qu'ignorent Aristote et les philosophes (11). D'autre part, cette histoire concerne le Christ et l'Église, appartenant ainsi à l'ordre surnaturel. Mais, ajoute aussitôt Luther, « parce que ces choses sont entièrement allégoriques, on doit chercher et retenir le sens historique et propre de ce passage » (99, l. 3-4). Luther n'écrit pas : « On doit chercher aussi le sens historique » ; la nuance est restrictive. « Retenir », joint à « chercher », la renforce.

Voyons cependant si ce n'est pas là, de la part de Luther, une simple précaution de méthode ? « Bâtie » à partir de la côte d'Adam, la femme est « l'édifice de l'homme », son « habitation » (99, l. 18-23) comme Luther le répète. Elle l'est par elle-même et par ses activités : « Les maris sont édifiés par leurs femmes, car elles leur sont comme un nid et une habitation dans laquelle ils se rendent, où ils demeurent et habitent avec plaisir (volupté) » (100, l. 19-26).

Telle était la femme avant le péché. Telle demeure la femme après la faute. Parallèlement, la bénédiction de l'homme et de la femme n'est pas abolie par le péché d'Adam et d'Ève, mais se maintient, au moins partiellement dans l'institution du mariage voulue par Dieu (100, l. 40 ; 101, l. 2 ; 102, l. 21-23) (12).

Pourtant Luther me paraît voir la relation d'Adam et d'Ève à partir de la condition présente de péché. Premier indice : la passivité d'Adam, qui ne dispose pas du libre arbitre envers Ève : « Il attend Dieu qui lui amène Ève, il ne la saisit pas par son libre arbitre » (100, l. 23-24). Deuxième indice : la sexualité d'Adam et d'Ève est celle de l'homme et de la femme dans la condition présente de pécheurs, la concupiscence en moins (13). Or à quelle sorte de fécondité Dieu a-t-il appelé Adam et Ève en les créant ? Est-il possible de penser théologiquement leur sexualité en dehors du Christ ? Est-ce encore raisonner théologiquement que de laisser la virginité en dehors du champ de la considération ? En fait, Luther repousse le célibat sacerdotal ou monastique comme étant contre nature et produisant des actes contre nature, tout en admettant ici encore la possibilité pour quelques-uns d'une vie chaste en dehors du mariage (101, l. 2-34). La seule vocation de l'homme et de la femme est donc clairement le mariage. C'est une vocation naturelle, puisqu'elle vient du Dieu créateur.

(10) WA 42, 92, 98. Les chiffres entre parenthèses et- en italiques renvoient à ce même volume.

(11) Même pensée déjà dans les prédications sur Genèse 1-2 : Même aujourd'hui il est impossible de connaître ce qu'est l'homme, ce qu'est la femme, sans être dans la foi. (WA 14, 113, l. 12-13). Pourquoi ? A cause de la concupiscence, on ne conçoit pas l'homme comme créature et oeuvre de Dieu (114, l. 2-3).

(12) Le commentaire, qui se veut littéral, véhicule l'image paulinienne d'édifice et d'édification, qui s'applique à l'Église dans son rapport au Christ. Mais la nuance est, chez Luther, d'être chez soi et même d'être bien chez soi. Mais de quel type est cet à être chez soi, cette intériorité, si la sexualité est considérée comme simplement biologique ?

(13) 102, l. 29-30 ; cf. 42, l. 27-31 ; 46, l. 29-47.

Seulement, ici plus encore que dans le « Jugement sur les vœux monastiques » et dans le « Sermon sur la vie conjugale », l'idée de nature s'affaiblit. Elle est moins encore en tension avec l'ordre surnaturel : rien n'indique que, dans leur corps, dans leur sexualité, l'homme et la femme sont appelés à partager la vie divine. Bien plus, l'exclusion pratique du symbolisme du Christ et de l'Église permet de penser qu'ils ne le sont pas, ou plus précisément ne permet pas à Luther de penser qu'ils puissent l'être : l'exception concédée à quelques-uns tient du miracle (14). Corrélativement, ce symbolisme du Christ et de l'Église perd son assise « naturelle ». Pour toutes ces raisons, la notion de nature tend à prendre un sens *purement* naturel : être homme et femme, c'est un fait naturel.

Un dernier indice me paraît aller plus loin encore. Luther explique le nom qu'Adam extasié donne à la femme : « *Ischa* » de « *Isch* », que le latin a rendu par « *virago* », féminin de « *vir* ». L'homme et la femme, explique-t-il, ont tout en commun « au point que le mari ne diffère de sa femme que par le sexe ; autrement, la femme (mulier) est simplement homme (vir). Tout ce que l'homme (vir) a et est dans sa maison, la femme (mulier) l'a et l'est ; c'est par le seul sexe qu'elle en diffère » (103, l. 21-31) (15). Ou bien cette affirmation répétée est une trivialité ; ou bien elle est réfléchie. A tout le moins, elle ne parvient pas à rendre à la sexualité sa portée symbolique, qui lui vient précisément du rapport entre l'homme et la femme. N'induit-elle pas la femme à se sentir intérieurement un homme (*vir*), au sexe près ? Ce serait une conséquence psychologique possible d'une considération biologique du sexe faite par la théologie luthérienne.

Pour le reste, le commentaire de la *Genèse* confirme le « Sermon sur la vie conjugale » : pour l'homme et la femme, point d'autre vocation que celle du mariage, sauf rares exceptions. L'ordre de la Création (nature) est séparé de l'ordre de la Rédemption (surnaturel) : si l'institution du mariage est maintenue dans le second, ce n'est pas en raison de l'ouverture de l'ordre naturel à la grâce, mais parce que Dieu a maintenu quelque chose de la bénédiction originelle de l'homme et de la femme après le péché d'Adam et d'Ève. La volonté de Dieu est inchangée et l'homme doit lui obéir, comme il doit obéir aux commandements de Dieu : pour nulle autre raison que le commandement même (16). Mais, pas plus que la grâce ne pénètre l'obéissance aux commandements, elle ne pénètre l'obéissance de l'homme et de la femme qui se marient et vivent en époux. Il n'y a pas de sacrement de mariage (17). Il ne peut y en avoir, car alors la grâce pénétrerait à l'intérieur de cette réalité naturelle affectée par le péché, infectée par lui.

4. La « naturalisation » de la sexualité humaine signifie donc chez Luther deux choses : sa réduction à la création et l'impossibilité de son élévation à l'ordre

surnaturel ou de sa transfiguration. Cependant, en ce qui concerne l'institution du mariage (18), le premier sens l'emporte en quelque manière sur le second. Luther prétend libérer l'homme chrétien des interdits sexuels que l'Église papiste a imposés aux prêtres et aux chrétiens par le moyen des moines. Il le rend à sa condition naturelle. Avec le « gouvernement » et le « ministère sacerdotal », le mariage est un « saint ordre » (19). Et « les devoirs que requiert cette divine union sont des œuvres saintes et vraiment bonnes, quelque légères et vulgaires en apparence qu'elles soient jugées (par les papistes). Là en effet où existe une vraie obéissance envers Dieu dans la foi, tout ce que la vocation exige est saint et est un culte agréable à Dieu » (20).

Seulement, cette condition naturelle, Luther la considère – surtout dans le commentaire de la *Genèse* – à partir de la scissure faite par le péché. Par défaut de méthode, il ne peut la voir dans sa réalité originelle ; il ne peut contempler l'homme et la femme dans leur unité « originelle » (21). La femme apparaît alors comme ayant tout en commun avec l'homme sauf le sexe, comme étant un homme (*vir*), à l'exception du sexe. Et le sexe, c'est « l'organe féminin (qui) n'a jamais accompli son œuvre sans péché, à l'exception de la seule Vierge Marie » (22). Selon une telle vue, le désir de l'homme et de la femme est, me semble-t-il, déterminé par les excitations organiques dont le péché n'est jamais absent. Nous atteignons le degré ultime de la « naturalisation » de la femme.

L'œuvre divine fait ainsi une nécessité même à l'homme pécheur de se marier et cette nécessité trouve son fondement ultime dans les organes sexuels. Aussi Luther est-il logique avec lui-même quand il conseille au moine : « *Si tu brûles, marie-toi* ». Mais, s'objecte-t-il à lui-même, une telle nécessité ne s'imposerait-elle pas aussi en faveur de l'adultère ? En fait, répond-il, elle ne se produit pas (210), car, ajouterions-nous pour renforcer la réponse trop courte du Réformateur, une telle nécessité contredirait l'institution divine du mariage. Il n'empêche que tel est le talon d'Achille de l'argumentation luthérienne. Le désir humain est soumis à la nécessité, une nécessité qui n'est naturelle qu'en étant finalement biologique. N'étant pas volontaire, le désir n'est donc pas vraiment humain. Cela vaut de l'homme comme de la femme. Cela exacerbe en même temps que cela annule la différence sexuelle. Car le désir de l'homme et de la femme est attisé par une telle différence mais, en en subissant la nécessité, il lui devient insensible : ni l'homme ni la femme ne se découvriront comme être sexué ; il subira seulement la nécessité de l'attraction sexuelle ou mieux de sa pulsion. Si bien qu'il est souverainement important d'être homme et femme et c'est complètement indifférent. L'homme ne peut plus honorer la femme parce que celle-ci ne dévoile plus la nature féminine et, pour cette raison, il ne peut plus se recevoir comme homme. En quelque sorte, il n'y a plus ni sexe ni complémentarité possibles. C'est là le point culminant, dans l'ordre de l'expérience humaine, du drame de Luther.

(14) Même affaiblissement du sens du • surnaturel • en • merveilleux • ou • miraculeux • dans la scolastique catholique (cf. H. de Lubac, *Le Mystère du Surnaturel*, Paris, Aubier, 1965).

(15) Dans ses prédications sur la *Genèse* 1-2, Luther avait dit :. Quand l'époux accède à l'épouse, il a tout en commun, biens et maux, sauf qu'elle tient de lui son nom et que l'homme tient le commandement (*imperium*). (WA 14, 113, l. 14-114). Point de vue un peu différent et, croyons-nous, moins radical.

(16) Cf. notre contribution . Luther et les Fondements de la morale ., dans *La morale, sagesse et Salut*, dirigé par Claude Bruaire, coll. Communio ., Paris, Fayard, 1980, p. 228 s.

(17) C'est, on le sait, ce que Luther avait proclamé dans • De la Captivité babylonienne ..

(18) Quant à l'acte sexuel du mari et de la femme, Luther le voit entaché de péché, comme on le lira plus bas.

(19) *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis M. Luthers* (WA 26, 504, l. 30-31 ; 505, l. 1-5, 11). Cette œuvre date de 1528.

(20) Commentaire de *Genèse* 18, 9-10a (WA 43, 20, l. 37-41).

(21) Suivant la parole de Jésus :.11 n'en était pas ainsi à l'origine . (Matthieu 19, 3).

(22) *OEuvres de Martin Luther*, t. IX, 249.

Psychologiquement, une telle doctrine a pu produire – et a de fait produit – un sentiment de libération sexuelle : elle ne levait pas seulement les interdits qui, selon Luther, opprimaient les consciences, mais surtout elle exaltait, avec « *le saint ordre du mariage* », la relation de l'homme et de la femme et leur différence sexuelle. Plus que certains l'ont imaginé peut-être, des femmes ont cru accéder ainsi à leur féminité.

Toutefois, la nécessité où est enfermée la relation de l'homme et de la femme ne peut pas épargner la différence sexuelle elle-même : comment la femme n'en viendrait-elle pas à convoiter puis à revendiquer tout ce qui est propre à l'homme, en vue de l'intérioriser ? L'annulation de la différence est au service de la revendication : ce n'est pas parce qu'il est un homme, et non une femme, que l'homme a le droit d'être ceci ou cela, par exemple d'être magistrat ou prêtre. L'annulation vise à mettre dans la femme ce qui appartient à l'homme, par la revendication de son être propre, de sa féminité, et non par l'ouverture active de soi : elle vise proprement à l'« intérioriser », comme j'appelle cet acte en me plaçant du point de vue du « système de Luther » qui réduit la féminité.

Ainsi, la libération de la femme qu'inaugure la théologie de Luther lie nécessairement l'affirmation de la féminité et son annulation : la perception de l'être féminin qu'elle procure ou conforte comporte aussi l'aveuglement définitif sur ce que c'est d'être femme dans la fierté de l'avoir découvert.

Ce que j'ai appelé la « naturalisation » de la femme en est donc aussi l'annihilation. Non point son annihilation banale (comme s'il n'y avait plus de femme), mais une annihilation qui ruine de l'intérieur l'affirmation de la féminité tout en se présentant comme la libération de la femme.

Je n'aurai pas l'outrecuidance de prétendre que Luther a explicitement proposé un tel féminisme. J'indique seulement que sa doctrine peut fournir à un tel féminisme une armure dialectique telle qu'il peut se prétendre chrétien. J'essaie en outre d'évoquer la dimension spirituelle d'un tel féminisme : ce qu'il suppose de refus inconscient de l'être créé comme de la création, de l'être féminin comme de la Vierge Marie (ou de l'Église). Aussi est-ce de Marie qu'il va être question maintenant.

II. Marie

Luther tient la virginité de Marie, il vénère Marie comme la Mère de Dieu. Concernant la Mère comme concernant le Fils, il partage la foi traditionnelle. Cependant sa doctrine de la justification lui fait opérer un insensible déplacement d'accent que deux textes nous rendront perceptible : ils traitent l'un et l'autre de la Nativité. Ils sont séparés de huit ans au moins : le premier fut publié en 1522, le second prononcé à la Noël 1530.

1. Dans le premier comme dans le second, Luther expose sa thèse : « *La foi chrétienne ne consiste pas seulement à croire que l'histoire de la naissance de Jésus est vraie telle qu'elle est rapportée* », mais à croire « *fermement que le Christ est né pour moi* » (23). Une telle foi, qui est ferme et porte sur le « *pour*

moi », produit « *l'admirable échange* » entre le Christ et le croyant : « *Le Christ prend notre naissance, la plonge dans la sienne et nous octroie la sienne, afin que nous soyons purifiés et régénérés, comme si elle était la nôtre* » (252 ; cf. 253).

De la sorte, enchaîne Luther dans le premier sermon, chaque chrétien peut se réjouir et se glorifier de cette naissance du Christ « *comme si, semblable au Christ, il était né corporellement de la Vierge Marie* » (253). « *Pourvu qu'il croie, l'homme peut se glorifier d'un tel trésor, que Marie soit sa véritable mère, le Christ son frère, Dieu son Père* » (Ibid.). Luther insiste : l'échange des deux naissances se produit « *du moment que tu crois ; ainsi tu es à coup sûr dans le sein de la Vierge Marie et tu es son cher enfant* » (Ibid.).

Luther reprend ici le thème de la naissance spirituelle, qui fut cher aux mystiques, notamment aux rhénans qu'il affectionne. Mais il le comprend à l'intérieur de la foi ferme qui adhère au « *pour nous* » c'est-à-dire à l'intérieur de sa doctrine de la justification. En quoi une telle compréhension affecte-t-elle ce thème ? D'abord la foi luthérienne exige que l'histoire soit vraie : elle en exclut le merveilleux. Jésus, rappelle Luther, est né comme un enfant ordinaire (248-249). Ensuite, la foi veut voir « *quels mystères, quelles choses cachées nous sont présentées dans cette histoire* » (251) : elle veut voir le sens spirituel. Rien en cela que de traditionnel. Peut-être, cependant, peut-on déjà se demander si Luther ne contemple pas les « *mystères* » de manière trop générale : les mystères de la nativité, ce sont, dit-il, « *la foi et l'Évangile* » (252). De tels mystères sont-ils bien ceux de l'histoire ? On peut le concéder, mais en s'interrogeant sur ce qui pourrait retenir une telle « *foi* » et un tel « *Évangile* » de prédéterminer le sens de l'histoire.

Une telle interrogation s'avive quand on lit que l'histoire vraie « *ne sert à rien, car tous les pécheurs, même les damnés, la croient* » (252). Assurément, seul le sens spirituel sert à quelque chose. Mais comment l'histoire demeure-t-elle le fondement de ce sens spirituel ? Et, en ce qui concerne la naissance du Seigneur, l'histoire ne raconte-t-elle pas le mystère lui-même ? La foi luthérienne ne risque-t-elle pas d'avoir pour effet une distanciation excessive de l'histoire et du sens spirituel, parce qu'elle pose une exigence qui n'est plus comprise à partir de l'unité entre histoire et sens spirituel, entre le don que Dieu fait de lui-même en se manifestant comme un enfant et l'intelligence que le croyant en reçoit ?

2. Ces questions pourraient paraître éloignées de notre réflexion sur la femme et sur Marie. Elles nous y ramènent quand nous lisons le sermon de 1530. Le thème du « *pour moi* » y absorbe la maternité. « *Je dois me soucier, enseigne Luther, de l'enfant et de sa naissance et oublier la mère, autant que possible ; quoique, à vrai dire, il ne soit pas possible de l'oublier, car si une naissance se produit, il faut que l'enfant ait une mère* » (224). La maternité de Marie est regardée comme ordinaire et même comme simplement biologique. Aussi Luther exalte-t-il avec logique le rôle du croyant ; s'adressant à Marie, il s'exclame : « *Marie, ce n'est pas pour toi que tu as mis cet enfant au monde ; tu es assurément sa mère, tu peux le prendre dans tes bras, l'envelopper dans des langes, le porter et le coucher ; mais, moi, j'ai un honneur plus élevé que ton honneur maternel. Car le tien repose sur la maternité du corps de l'enfant. Mais le mien réside en ceci : tu as mon trésor, de sorte que je ne voie personne – homme ou ange – qui puisse m'assister en dehors de cet enfant que tu tiens dans ton sein* » (225). Luther insiste : « *J'ai quelque chose de plus élevé et de meilleur que l'office maternel,*

(23) Ibid., t. X, 252. Les chiffres entre parenthèses et en italiques renvoient à ce volume.

parce qu'il (l'enfant) est mien » (*Ibid.*). Marie n'est plus, comme en 1522, le trésor du croyant ; elle n'est plus sa véritable mère. Le croyant a un « honneur plus élevé que l'honneur maternel » de Marie.

Comment Luther peut-il énoncer une telle prétention, à peine soutenable pour un cœur chrétien ? Parce qu'il a réduit la maternité de Marie à une fonction corporelle et parce qu'il en a tiré le « pour moi » : « Marie, ce n'est pas pour toi que tu as mis cet enfant au monde ». Marie ne le saurait-elle pas ? En accueillant le Verbe de Dieu en son sein par son fiat, n'a-t-elle pas fait sien « le motif de l'incarnation », le « pro nobis » du Credo ? Et en mettant son Fils au monde, ne l'offre-t-elle pas au Père, puis aux bergers et aux mages ? Ainsi, le « pour moi » luthérien expulse de l'histoire évangélique son sens spirituel, parce qu'il expulse de la maternité de Marie la maternité spirituelle née de la foi. La maternité « corporelle » est le résidu de cette opération : c'est ce qui reste à Marie quand sa maternité « spirituelle » lui a été arrachée pour être attribuée au croyant (à celui seul qui adhère au « pro me », donc pas au papiste). Dans la pensée dialectique du Réformateur, un tel résidu joue cependant un rôle actif : c'est ce qu'il faut maintenir pour que l'arrachement de la maternité « spirituelle » reste possible : « Si une naissance se produit, il faut que l'enfant ait une mère » ; « il n'est donc pas possible d'oublier la mère ». Pour avoir Jésus « pour moi », il faut bien passer par sa Mère.

Luther, notons-le, traite de manière analogue la virginité de Marie : « Il ne s'est pas agi pour lui de naître d'une vierge, il s'est agi de quelque chose d'infiniment plus grand. C'est ce que Marie chante elle-même : Il a adopté Israël son serviteur (Luc 1, 54). Non point (veut-elle dire) qu'il doive naître à cause de moi et de ma virginité, mais pour toi et à ton service, non pas seulement pour ma gloire » (226).

Cela posé, qui est fondamental, l'amour pour Marie demeure obligatoire. Si mon cœur croit que l'enfant est né pour moi, « il doit aimer sa Mère Marie (entendons la Mère de l'enfant), l'enfant et avant tout Dieu le Père. Si, en effet, il est vrai qu'il est né d'une vierge et qu'il est mien, alors Dieu n'est pas irrité contre moi. Il me faut reconnaître qu'il n'y a que rire et joie dans le cœur du Père et pas de déplaisir dans mon cœur » (226).

« Il doit aimer sa Mère Marie » : Luther ne dit plus, comme en 1522, que Marie est la véritable mère du croyant. Il ne le peut plus en raison de sa doctrine de la justification : le thème de la naissance spirituelle ne subsiste qu'approprié par le croyant à l'exclusion de la Mère de Jésus, car Jésus est « mien » et la maternité de Marie est une fonction de cette appropriation par la foi, appropriation qui seule sauve, car « alors Dieu n'est pas irrité contre moi ». Il en résulte l'opposition dans la maternité entre ce qui est spirituel et ce qui est corporel. Ainsi s'achève chez Luther le mouvement de « démythisation » requis par la foi véritable. Il le justifie par la nécessité d'exclure de la foi le culte que la « raison idolâtrique » ne cesse de rendre à la Mère (224). Au lieu de trouver son exercice véritable grâce à la médiation mariale et ecclésiale, la raison est rejetée dans les ténèbres extérieures. Du même coup, le croyant se voit privé de la véritable intelligence spirituelle à laquelle se substitue une intelligence des mystères imposée par une théologie qui prétend s'identifier avec la Parole de Dieu.

En réalité, pas moyen d'écouter (et donc de comprendre) la Parole de Dieu en dehors de la foi de la Mère de Jésus, qui est aussi la mère du croyant. Luther vient

de nous en fournir – hélas ! – la démonstration a *contrario*. Comment, en effet, un théologien aussi vigoureux a-t-il pu ne pas voir – ce qui s'appelle voir – que Marie n'était pas mère pour elle, mais « pour nous » et que dès lors la foi chrétienne, étant mariale, induit d'emblée le « pour nous » ?

III. La dérive luthérienne

De 1522 à 1530, déplacement d'accent ? Plutôt dérive profonde de la foi luthérienne. Le dogme de la virginité et de la maternité de Marie n'est nullement nié. Il est privé de son intelligibilité propre. La virginité et la maternité restent l'objet de la foi, mais c'est un objet réduit et défiguré (pas seulement purifié, comme le voudrait le Réformateur). L'une et l'autre sont crues, mais elles le sont *autrement* : non pas à l'intérieur de l'unité de l'histoire et du sens spirituel, donc à l'intérieur de l'Église unie au Christ par l'Esprit, mais à partir d'un sens spirituel qui n'arrête pas de se conquérir sur l'histoire. Cela n'empêche pas Luther de garder des pensées nobles sur Marie, de la voir par exemple comme l'image de l'Église lors de la Visitation auprès d'Élisabeth, figure de l'ancien Israël. Il l'honore lui aussi. Mais à sa manière, qui est déterminée par sa doctrine de la justification. Oui, il croit, d'une foi chrétienne, mais c'est, répétons-le, *autrement*. Or cette manière qui lui est propre empêche finalement de comprendre la foi chrétienne comme elle se comprend elle-même et donc, en dernière analyse, de professer la foi chrétienne telle que l'Église catholique la professe. Cela ne se limite pas à tel ou tel article de foi. Cela s'étend à tout le Credo, à tout l'être chrétien qui en découle, jusqu'à l'être de l'homme et de la femme. Pour conclure, nous essaierons encore de le montrer de deux points de vue différents.

A propos du commentaire de la *Genèse*, nous nous étions interrogé sur le lien que Luther établissait entre l'allégorie, c'est-à-dire le sens spirituel, et l'histoire. Nous l'y avons vu attaché uniquement à expliquer l'histoire d'Adam et d'Ève, sans la laisser se déployer dans le mystère du Christ et de l'Église. Dans ses deux sermons de Noël, en revanche, il se concentre sur le sens spirituel au point de détacher de « l'histoire véritable ». Dans les deux cas, il prétend dégager la signification théologique du texte. Cela illustre de manière éclatante à quel point, dans sa pensée, ordre de la Création et ordre de la Rédemption sont déliés rationnellement et spirituellement, sa théologie de la Parole s'épuisant à en dire l'unité.

C'est la raison fondamentale pour laquelle la sexualité ne symbolise pas la relation de l'homme et de la femme, pour laquelle le mariage ne peut être un sacrement, mais seulement une « allégorie » du mystère du Christ et de l'Église, et pour laquelle enfin la foi de Marie ne reçoit pas en elle le motif de l'Incarnation, le « pour nous », ni ne s'incarne dans la maternité corporelle.

Dans une telle théologie, la femme est réduite à sa fonction « corporelle ». Ou, plus exactement, elle est réduite à revendiquer, à partir de sa fonction corporelle, sa féminité tout en annulant la différence sexuelle en vue d'« intérioriser » l'homme. Cette sorte de revendication de soi, Luther la voit s'exercer même en Marie : non seulement dans le culte des chrétiens, mais d'abord dans une affirmation de la maternité pour soi qu'il suppose en Marie. Suivant sa dialectique implacable, il faut nier une telle affirmation, sans pour autant nier la maternité corporelle de Marie qui reste nécessaire à la foi luthérienne, pour affirmer l'office plus élevé et supérieur du croyant.

Une telle pensée sur la femme – c'est notre second point de vue – est cohérente avec elle-même et avec la conception luthérienne de la justification. Elle a, en outre, le mérite de poser le problème de la femme de manière proprement théologique : ce qu'est la femme ne peut se comprendre qu'à l'intérieur du dessein créateur de Dieu et de son accomplissement par l'acte rédempteur du Christ et par le don de l'Esprit Saint. D'autre part, ce que Luther affirme de la femme ne peut entrer dans un cadre anthropologique : ne lui conviennent vraiment ni le modèle de subordination ni celui de la réciprocité ni celui de l'égalité. Ce qui nous paraît caractériser au mieux – ou au moins mal – la situation de la femme définie par la théologie luthérienne, c'est que la femme est *privée de l'Esprit*, auquel, cependant, elle est unie spécialement tant par la Création que par la Rédemption. Réduite au biologique, sa différence n'est plus porteuse de grâce ni significative, à l'intérieur de l'unité de l'homme et de la femme, de l'ouverture à l'Esprit dans l'effacement. Et n'étant que corporelle, la maternité de Marie n'a pas la même extension que l'offrande que son Fils fait de son corps par la puissance de l'Esprit. Dans la femme, il n'y a pas de fécondité spirituelle *possible et en Marie, elle n'est pas donnée* (et ne peut donc être offerte). Pour cette double raison, la virginité n'a pas de sens (humain ni chrétien). Elle peut être certes crue et affirmée comme un *fait, mais* elle ne peut être pensée comme une vocation, sauf à réserver quelques cas que la surabondance de l'Esprit permet d'expliquer (mais c'est comme un *deus ex machina*).

Georges CHANTRAINE, s.j.

Georges Chantralne, né à Namur en 1932. Entré dans la Compagnie de *Jésus* en 1951. Prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain) et en théologie (Paris). Professeur à l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles. Publications : *Vraie et fausse liberté du théologien*, DDB, 1969 ; *Mystère . et R Philosophie • du Christ selon Erasme*, Paris-Gembloux, Duculot, 1971 ; *Erasme et Luther (Libre et serf arbitre)*, Paris, Lethielleux, 1981. Membre du bureau de rédaction de *Communio* en français.

Ysabel de ANDIA

Encore le mystère d'Eve

Méditation sur la femme et la vie

Essentiellement, la femme se nomme Eve, la vivante. Et toute vie, en ce monde, passe par elle, même et surtout dans l'apparente stérilité.

S OUVENT, aujourd'hui, la femme réclame une égalité de fonction avec l'homme sans chercher à percevoir sa propre identité, ce qu'elle est comme femme dans sa différence et sa complémentarité avec l'homme. L'égalité de la femme et de l'homme se situe dans la reconnaissance même d'un ordre, au sein du mariage, en vue d'une fin commune : la génération de la vie humaine, signe et effet de leur amour. L'ordre n'est pas une fin en soi, il est institué en vue de la transmission et de la conservation de la vie humaine, dans la société, et de la vie de la grâce, dans l'Église. Mais dans l'« ordre » de la vie ou de la grâce, la femme n'est pas inférieure à l'homme. L'homme et la femme sont semblables dans leur nature, à l'image et à la ressemblance de Dieu, et dans leur destinée : ils sont appelés tous deux à la vision de Dieu. Leur différence elle-même est signe de la simplicité divine : en tant que couple, ils sont images de l'amour en Dieu qui est relation entre les trois personnes divines. Dieu est amour, c'est-à-dire Trinité.

La spécificité de la femme, en tant que femme, est de donner la vie. Ève est la mère des vivants. Et c'est en tant que « femme » qu'elle est « servante du Seigneur ». Son ministère est d'engendrer à la vie. C'est le rôle d'Eve dans l'ordre de la création, et celui de Marie, et de l'Église dans l'ordre de la grâce.

L'Église, et en elle tous les baptisés, est Vierge et Épouse du Christ. La vie de Dieu circule en elle. Elle n'est plus l'humanité stérile qui ne donne naissance qu'à des êtres voués à la mort, mais elle est l'humanité sauvée qui naît d'en haut, de l'eau et de l'Esprit. Elle est vivifiée d'une vie immortelle, incorruptible, et fécondée par la vie trinitaire en elle. Ce courant de la vie divine qui est à la fois source et océan, ce flux et ce reflux de la vie du Père qui engendre le Fils et par lui aspire l'Esprit, et de la vie du Fils qui se reçoit comme Fils en se donnant au Père, dans le « lien d'amour » de l'Esprit.

La vie de l'Église est le mystère de la vie de Dieu en elle, de cette vie que lui communique le Christ qui l'a épousée dans sa chair, à l'incarnation, et dans sa mort, sur la croix. Et aucune noce humaine ne peut aller jusque là. Certes Orphée est descendu aux enfers, mais il n'a pu épouser celle qu'il aimait dans

sa mort même..Le Christ a épousé l'Eglise en lui donnant, de la blessure de son coeur, son sang et son Esprit, son humanité et sa divinité. Ils ne forment plus qu'« une seule chair » (1), ce corps ressuscité, ruisselant des énergies divines, et « un seul Esprit » (2), l'Esprit de Dieu qui se joint à l'esprit de l'homme pour crier : a Abba, Père ! » (3). Le mystère des épousailles et celui de la filiation se rejoignent : c'est en épousant l'humanité par son incarnation et sa rédemption que le Christ l'a rendue au Père, en la faisant naître de l'Esprit.

Dans le mystère de la grâce, la virginité, les noces et l'enfance ne font qu'un. Depuis la chute d'Adam, l'humanité avait perdu l'enfance, il a fallu qu'un a Fils lui soit donné », pour qu'elle retrouve sa propre enfance, c'est-à-dire sa filiation divine. Depuis le péché d'Eve, l'humanité n'était plus vierge, il a fallu que le Fils naisse d'une naissance virginale pour que toute l'humanité, en lui, renaisse d'une naissance immaculée. Depuis leur péché, Adam et Ève virent qu'ils étaient nus, et voici que la nudité du Christ en croix revêt l'Eglise, qui sort de son côté transpercé, de la « robe de noces » (4) de l'Esprit. La nudité de l'homme et de la femme qui ont perdu l'innocence de l'enfance – cette nudité des sexes – est sauvée et transfigurée par la nudité sans masques ni apparences du Christ (5) en croix, « honte » et « rebut » du genre humain et gloire de Dieu. En Lui, la gloire de Dieu repose sur la fragilité de la chair humaine et l'enveloppe de sa sainteté.

Par Lui, la vie humaine acquiert une fécondité divine. Le « fruit » de la Vierge est le « Vivant ». Et dans la vie de la grâce qui coule du corps très pur du Christ et qu'il communique avec surabondance à son Eglise, par les sacrements, nul être humain n'est plus stérile.

L'HUMILIATION DE LA FEMME STÉRILE

La fécondité, dans l'Ancien Testament, est le signe de la « bénédiction » de Dieu (6) sur l'homme et la femme, la stérilité, inversement, une infamie.

La stérilité, dans la Bible, est l'épreuve de la foi au féminin. Dieu éprouve les femmes de l'Ancien Testament dans leur chair afin de les amener à crier vers lui et leur donner par grâce un fils. Sara (7), la femme de Manoah (8), mère de Samson, et Anne (9), mère de Samuel, sont stériles, et la fille de Jephté (10), destinée au sacrifice, pleure sur sa virginité avec toutes ses compagnes. Larmes de la jeune fille vierge qui n'a point connu d'homme, larmes de la femme stérile qui n'a point porté dans ses entrailles un « petit d'homme ». Larmes d'Anne, ivre non de vin (11), mais d'humiliation. Car la stérilité est vécue par la femme comme sa plus grande humiliation.

(1) Genèse 2, 24.

(2) 1 Corinthiens 6, 17.

(3) Romains 8, 15 ; Galates 4, 6.

(4) Cf. Irénée de Lyon, *Adversus Haereses IV*, 36, 6.

(5) *Le chrétien doit « suivre nu, la croix nue », cf. Jérôme, Lettre 52 à Nepotianus, 5, éd.*

I. Hilberg, CSEL 54 (1910), 422, 2-7 et lettre 58 à Paulinus, 2, loc. cit., 529, 1-5.

(6) Genèse 1, 28 : « Dieu les bénit et leur dit : Soyez féconds, multipliez-vous, emplissez la terre et soumettez-la. »

(7) Genèse 16, 1.

(8) Juges 13, 2.

(9) 1 Samuel 1, 2.

(10) Juaes 12. 37.

Or, c'est cette « misère » (12) de la femme que Dieu « regarde » : « Il a jeté les yeux sur l'abaissement (*tapeinôsis*) de sa servante » (13), dit la Vierge dans son Magnificat. *Tapeinôsis* ne signifie pas humilité mais humiliation. C'est dans cet abaissement que l'épreuve de foi des femmes stériles de l'Ancien Testament et la foi de la Vierge se rejoignent.

L'humiliation de la chair et l'humilité de la foi se touchent, et l'humiliation de la stérile devient, dans la grâce virginale, l'envers de la gloire de la virginité. *La tapeinôsis est alors le voile de la virginité.* Ce qui est infamant aux yeux des hommes attire le regard de Dieu. Ce qui est une « honte », ou simplement une cause de dépréciation indifférente – les femmes qui n'ont pas eu d'enfant le savent bien – devient gloire.

La gloire est insoutenable et la vie, intérieure, c'est pourquoi elles doivent être voilées. La vierge consacrée voile la gloire de la vie qui l'habite, comme la femme, gloire de l'homme, se voile devant les anges (14), et Moïse, descendant du Sinaï, se met « un voile sur le visage pour éviter que les Israélites ne voient la fin d'un éclat passager u (15).

Gertrud von Le Fort a défini le mystère de la *Femme éternelle* par le voile car *a c'est l'oeuvre cachée qui manifeste le mieux le mystère féminin, qui fait saisir l'importance de la femme, non comme pilier visible, mais comme pilier invisible de l'histoire r (16).* Et dans ce mystère caché de la femme, symbolisé par le voile, la vierge représente ce qui est inconnu de la femme, à ses propres yeux comme à ceux des autres, une vie apparemment vaine, jugée sans valeur, où l'existence privée de la gloire de la fécondité, renvoie au mystère de la personne dans sa vérité.

Et de même que le mystère de la femme est celui du voile, c'est en elle qu'a lieu l'apocalypse, c'est-à-dire le déchirement du voile par Dieu : une femme, vêtue du soleil, qui crie dans les douleurs de l'enfantement (17).

FÉCONDITÉ ET FOI

Mais la fécondité n'est pas seulement charnelle, donnée par grâce en réponse aux larmes et à la foi de la femme stérile, elle est aussi spirituelle. *L'acte de foi comme tel est fécond. Mieux, la véritable fécondité, c'est-à-dire la fécondité spirituelle est toujours un acte de foi.*

Abraham est le « Père de la foi » parce qu'il a accompli sa paternité dans la foi. Il a engendré Isaac deux fois : l'une selon la chair, et l'autre dans la foi. Car il a cru, dit *l'Épître aux Hébreux*, que « Dieu est capable de ressusciter même un mort » (18). C'est pourquoi Dieu, fidèle à sa promesse, lui a donné un fils et lui a redonné son fils, dans la chair et à travers la mort. Et, si la paternité humaine ne va pas jusque là, jusqu'à cet engendrement non seulement dans la chair, mais aussi dans la grâce, elle n'est pas parfaitement à l'image et à la ressemblance de la paternité divine.

(12) 1 Samuel 1, 11.

(13) Luc I, 48.

(14) 1 Corinthiens 11, 7.

(15) 1 Corinthiens 11, 10.

(16) 1 Corinthiens 3, 13 ; cf. Exode 34, 29-35.

(17) Gertrud von Le Fort, *La Femme éternelle*, Paris, 1968, p. 63.

(18) Apocalypse 12, 1-2.

• La fécondité de la foi n'est pas la fécondité selon la chair, mais la fécondité de la résurrection. Abraham crut dans la résurrection du fils unique, le Monogène, et c'est pourquoi il est le « Père de la foi », c'est-à-dire de « tous les croyants, venant de la circoncision et de l'incirconcision » (19). *Tout acte de foi en Dieu est un acte de foi dans la résurrection des morts.* Tout acte de foi se fonde sur la résurrection du Christ et est vivifié par la vie du Ressuscité. C'est pourquoi tout acte de foi est, comme tel, fécond, de la fécondité de la vie ressuscitée.

Il faut s'en souvenir aux heures de tentation ou de désespoir : au moment où l'on voit la stérilité de sa vie, il faut croire que l'unique fécondité permanente est celle de la foi en Dieu. La fécondité en Dieu est une fécondité invisible et tout à fait réelle, la fécondité de la nuit de la foi qui cache les secrets de l'Amour.

Et c'est par la fécondité de la foi que la vie humaine redevient féconde : la stérile enfante sept fois (20), la « non-aimée » devient « aimée » (21). L'épouse répudiée est rappelée, l'épouse stérile devient féconde : « pousse des cris de joie, stérile, toi qui n'as pas enfanté, pousse des clameurs, toi qui n'as pas mis au monde, car plus nombreux sont les fils de la délaissée que les fils de l'épouse, dit Yahvé » (22).

La jubilation de la délaissée qui est épousée ou de la stérile qui enfante dans sa chair est la jubilation prophétique de l'humanité stérile rendue féconde par ses épousailles avec Dieu : « ton créateur est ton époux » (23). Et ces noces de Dieu et de l'humanité se font dans l'union du Christ et de l'Église.

En elle, tout le mystère de l'humanité devient celui de la « Femme » : la femme qui crie dans les douleurs de l'enfantement (24) ou la Jérusalem nouvelle, « qui descend du ciel, d'auprès de Dieu, prête comme une épouse qui s'est parée pour son époux » (25). A vrai dire, l'humanité est plus proprement « femme » qu'« homme ». Le visage de l'humanité est le couple Adam-Eve, mais, dans l'humanité rachetée, le nouvel Adam est à la fois Dieu et homme. L'humanité ne peut donc s'identifier qu'au mystère de la femme épousée et fécondée par Dieu.

Certes le prêtre dans son sacerdoce ministériel est à l'image du Christ, célébrant *e in persona Christi* », mais dans son union au Christ, il est dans cette relation de « femme » dans les épousailles. Les mystiques l'ont tous dit. C'est pourquoi le *Cantique des Cantiques* est leur chant. Le fait de réserver le sacerdoce ministériel aux hommes, à cause de la personne du Christ homme, ne veut pas dire que la femme soit privée de quelque chose. Le sacerdoce ministériel est au service du sacerdoce baptismal du peuple de Dieu, comme les charismes sont en vue du Corps tout entier. Et le Corps de l'Église est celui du Christ – le *e Christus totus* s qui, selon Augustin, est formé de la tête, le Christ, et du corps, l'Église.

Ce qui est donné à l'un est donné à tous ceux qui sont membres de ce corps. Tout est à moi.

(19) Hébreux 11, 19.

(20) Irénée, *Adverses Haereses IV*, 25, 1.

(21) 1 Samuel 2, 5.

(22) Osée 2, 25.

(23) Isaïe 54, 1.

(24/ Isaïe 54, 5. (25)

Apocalypse 12, 2.

« Miens sont les cieux et mienne est la terre.

Miens sont les hommes, les justes sont miens et miens les pécheurs.

Les anges sont miens, et la mère de Dieu, et toutes les choses sont miennes. Et Dieu même est mien et pour moi, parce que le Christ est mien et tout pour moi »

disait Jean de la Croix dans *e la prière de l'âme énamourée* *ϣ*. Le Christ est à moi et je suis au Christ.

LA COMMUNION (Koinônia) DE L'AMOUR

Se sentir privé de quelque chose, c'est se penser comme un individu séparé du tout et non comme un membre du corps. Seul l'amour peut faire saisir cette communion (*koinônia*) de l'Esprit. Bien loin d'être privée de tout ce que les autres ont et que je n'ai pas, je suis infiniment enrichie par ce qu'ils sont et que je ne suis pas. L'existence d'un « autre », loin d'être en opposition avec la mienne qui serait « menacée » par sa supériorité, est au contraire le don d'un « être fraternel ». Mais pour passer de la relation maître-esclave à celle de fraternité, il faut passer de la conception d'individus isolés dans une masse à celle d'un corps où les membres sont définis en fonction d'une vie organique. Et cette vie organique du corps du Christ est à l'image de la relation trinitaire : « tout ce qui est à moi est à toi, dit le Christ à son Père, comme tout ce qui est à toi est à moi » (26). L'unité et la communion (*koinônia*) dans la distinction et l'égalité des personnes divines est à la source de l'« admirable échange » entre Dieu et les hommes, et, dans l'amour du Christ et de l'Église, de l'amour restauré de l'homme et de la femme, et des hommes entre eux.

LA CAPTATION DE LA VIE

L'amour s'établit dans la communion et l'unité. La jalousie, au contraire, est signe de division : si je veux posséder ce que l'autre a et que je n'ai pas, c'est que je ne comprends pas que ses dons et ses qualités sont miens dans la communion et l'unité de l'amour. Comme une mère s'accomplit dans ses enfants, l'épouse dans l'époux et l'ami dans l'ami. Mieux, celui qui aime préfère s'appauvrir pour enrichir celui qu'il aime, se donner pour que l'autre soit. Tel est le mouvement de l'amour, le mouvement du don. *Le mouvement de la vie est un mouvement de décentration de soi et d'extase dans l'autre.* On donne sa substance même, sa vie. *On donne la vie, en donnant sa vie.* Et celui qui n'a pas compris que le mouvement de la vie passe par la perte de soi, la profusion par la pauvreté – car la kénose du Christ est signe de surabondance et non de privation – détourne le courant de la Vie, qui vient d'en haut et va plus loin que soi, pour le retourner sur soi. C'est cela l'orgueil. C'est cela, la mort. *Toute captation de la vie est un acte d'orgueil, un acte de mort.*

Dans le péché d'Adam, il y a une triple dimension : 1) *désirer manger le fruit défendu de l'arbre de vie, c'est-à-dire devenir Dieu sans Dieu* ; 2) dans cette captation de la vie pour soi, *faire l'épreuve de la mort* qui divise l'homme à la jointure de l'âme et du corps ; 3) *découvrir la nudité de la sexualité, c'est-à-dire la division de l'harmonie vivante de l'homme et de la femme qui cherchent vainement la perfection d'un amour blessé à sa racine et la fécondité de cette sexualité qui ne donne pas la vie pour vivre mais pour mourir.* Il y a une relation immédiate entre la captation de la vie, l'orgueil et la stérilité voulue, même si elle n'y est pas reconnue explicitement.

(26) Apocalypse 21, 2.

C'est toujours la même rupture de l'élan de la vie qui vient de plus haut que l'homme et qui va plus loin que l'homme individuel, qui vient de Dieu et est donnée à l'homme pour l'humanité tout entière, créée par Dieu et pour Dieu. C'est pourquoi toute vie humaine, quelle qu'elle soit, est *sacrée* dans son origine et sa fin qui sont divines. Ce n'est qu'à partir du moment où l'homme a cru qu'il était son propre centre, son origine et sa fin, que la vie a perdu son caractère sacré. La désacralisation de la vie humaine va de pair avec cette méconnaissance de la création divine. L'Art (*technd*), ou la technique, s'est substitué à la création. Ceci caractérise « l'époque de la technique », époque de la modernité et du nihilisme, disait Heidegger.

LA TECHNIQUE ET LA VIE

Et voilà que la technique humaine devient capable de manipuler la vie dans sa conception et sa prolongation. L'humanité devient adulte, c'est-à-dire responsable de sa propre vie, mais elle ne sait plus quelle est la finalité de la vie humaine. Au moment où elle conquiert l'espace sidéral, elle perd le sens de l'ordre cosmique gouverné par Dieu, créateur du ciel et de la terre, au moment où elle devient maîtresse de la vie humaine, elle pense que cette vie s'arrête au temps et à l'espace. Voulant être son propre centre et sa propre « mesure », l'homme oublie que, selon le mot de Pascal, *e l'homme passe l'homme*.

Dans ce monde qui a perdu le sens de son origine et de sa fin, l'homme est à la conquête des moyens. La suprématie est technologique. La technique, qui est bonne ou mauvaise selon la fin pour laquelle elle est employée par l'homme, porte en elle des germes meutriers lorsqu'elle devient elle-même une fin. N'étant pas capable de créer la vie, elle ne peut que donner la mort. Et il est significatif que la technologie la plus avancée soit la technologie de la guerre. La vie est en péril.

Inversement, toute protection de la vie est un pas vers la paix. *Sauver la vie, c'est sauver la paix.*

S'il y a un combat pour la femme dans ce monde désorienté où elle ne trouve plus sa place précisément parce que, en tant que femme, elle ne se situe pas du côté des moyens ou des fonctions, mais du côté de la fin, c'est-à-dire du côté de la vie, c'est de défendre la vie humaine. Sa vie. *La vraie « révolution » de la Femme dans le monde à venir, c'est la conservation et la promotion de la vie.*

MARIE

Quant à la place de la femme dans l'Église, notre mère, il faut être contemplatif pour la percevoir. C'est celle de Marie, vierge, épouse et mère de Dieu. *Elle ne fait pas partie de la hiérarchie apostolique parce qu'elle est au-dessus des Apôtres.* La finalité de l'Église n'est pas dans la hiérarchie des ministres, mais dans l'union de l'Époux et de l'Épouse.

Cependant Marie a obéi à Joseph et à Pierre. Sa place dans l'Église est entre Pierre et Jean. Elle est soumise à Pierre, comme au chef de l'Église, mais elle engendre Jean qui lui a été donné comme fils, par Jésus, à la croix. Fille de l'Église selon la hiérarchie apostolique, mère de l'Église, selon sa maternité de grâce.

Et toute âme contemplative est appelée dans l'Église, en dehors de tout ministère et de tout apostolat, à s'unir au sacrifice de la Croix où elle se laisse

épouser par le Christ et devient mère, dans l'invisibilité de la foi, d'une multitude qu'elle ne connaîtra que dans la gloire. Là encore, toute captation de la vie de la grâce est mortelle. Celui qui est la Vie de sa vie l'appelle à devenir une « aide semblable à lui » (27), dans l'abandon de tout son être. La vie de la grâce, la vie du Christ mort et ressuscité la traverse comme un grand fleuve de vie qui vient de Dieu et est destiné à vivifier l'humanité tout entière, « pour la gloire de Dieu et le salut du monde ».

Alors ce n'est plus elle qui vit, mais le Christ qui vit en elle. Alors elle meurt et vit en Lui, unissant sa pâque à la sienne. Et dans cette pâque du Christ, elle est épousée par Lui dans une eucharistie incessante et retourne avec Lui au Père. Alors, elle est immolée et offre l'unique sacrifice de l'Unique prêtre et victime, le Christ. Alors, elle entend, au plus profond d'elle-même, le Christ l'appeler, comme Il a appelé Marie à la Croix et la Madeleine *dans sa* résurrection, de son nom de « Femme » : « Femme, voici ton fils » (28) — « Femme, pourquoi pleures-tu ? » (29).

Ysabel de ANDIA

(27) Jean 17, 10.

(28) Genèse 2, 18.

(29) Jean 20, 13.

Ysabel de Andia : agrégation de philosophie en 1962, doctorat de 3^e cycle en 1972. Maître-assistant à l'Université de Lille de 1969 à 1975. Maîtrise de théologie à l'Institut catholique de Paris en 1975. Docteur en théologie de l'Université Grégorienne (Rome) en 1982 avec une thèse sur saint Irénée. Publication : *Présente et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Lille, 1975 et articles dans diverses revues philosophiques et théologiques.

« Et pourquoi ne pas souscrire un abonnement de soutien ? »

Dom Jean LECLERCQ

La femme dans la théologie monastique au Moyen Age

De plein droit, la femme intervient dans la pensée monastique médiévale, parce qu'elle y est saisie à partir de son rôle dans l'histoire du salut, du salut de tous.

T E titre de cet essai en indique le but et les limites. On y considérera, à propos de la femme, ce qui concerne la théologie, non le droit, l'ascèse, la dévotion ou d'autres domaines. Et cela seulement dans la littérature monastique, spécialement à la période durant laquelle elle est représentée par ses plus grands auteurs, au XI^e siècle et surtout au XII^e. La difficulté vient de ce que l'on manque des études spéciales qui autoriseraient une synthèse. Beaucoup d'indications se trouvent déjà dans quelques travaux du regretté Matthäus Bernards(1), mais ces publications regardent le rôle de la femme dans la société – comme reine, épouse, mère, moniale – plutôt que sa position dans la dogmatique de l'Église. Alors que les articles et livres sur la femme se multiplient, on ne possède pas encore de monographies sur la conception que s'en faisaient un Rupert de Deutz, un Anselme de Cantorbery, un Abélard, une Hildegarde de Bingen et tant d'autres.

I. La femme dans la théologie des moines et dans celle des autres

Ici sera présenté un résumé des résultats obtenus en préparant un ouvrage sur *Saint Bernard et les femmes*(2). Il faudra cependant situer l'abbé de Clairvaux dans le milieu monastique auquel il appartient et, d'abord, celui-ci par rapport à l'ensemble des écrivains non monastiques. Tous ces auteurs

(1) Matthäus Bernards, « Die Frau in der Welt und die Kirche während des 11. Jahrhunderts », dans *Sacris Erudiri*, 20 (1971), p. 39-100; résumé dans « Zur Frage des Weltbildes im Mittelalter », dans *Rhein und Maas*, 2, Cologne: 1978, p. 103-112.

(2) *Saint Bernard and Women*, New York, 1982 (à paraître).

connaissaient généralement les textes les uns des autres ; il y avait entre eux des échanges d'idées. Cependant, ils appartenaient à des milieux de vie dans lesquels la culture n'était pas entièrement la même. Les plus récentes recherches sur la sociologie du savoir religieux au Moyen Age ont confirmé qu'il existait des différences notables entre plusieurs courants de pensée (3). En premier lieu, dans les écoles des villes, se développait une théologie qui était soit de caractère pastoral – interprétant les « sentences » des Pères pour répondre aux problèmes des fidèles – , soit spéculatif. De plus, il existait des écrivains que l'on peut désigner comme « séculiers » – même s'ils étaient des clercs, voire des évêques ; c'étaient soit des philosophes, comme Jean de Salisbury, soit des poètes rédigeant romans et fabliaux. Enfin, dans les milieux « claustraux » de moines et de chanoines augustins étaient produits des écrits que l'on peut considérer comme monastiques et dont saint Bernard est le témoin le plus insigne.

Sa théologie se distingue de celle des « séculiers » en ce qu'elle est moins marquée que la leur par une misogynie héritée de la tradition littéraire et philosophique pré-chrétienne. Celle-ci avait été reçue des penseurs stoïciens et des satiristes grecs et latins ; elle avait été amplement transmise au Moyen Age par saint Jérôme. Au XI^e et XII^e siècles, elle est assez abondamment représentée, singulièrement par Jean de Salisbury dans sa somme de savoir politique, le *Polycraticus*. L'un des thèmes principaux en était que le « philosophe », afin de pouvoir vivre avec ses idées en toute tranquillité, doit rester sans femme. Et toutes sortes de raisons doctrinales ou prétendues telles, étaient invoquées pour diminuer l'estime due à la femme. Tout ceci a été exposé ailleurs (4). Qu'il suffise de citer ici un exemple de plus, celui de Hildebert de Lavardun, évêque du Mans, mort archevêque de Tours en 1133. Il propose aux clercs l'idéal du sage non marié, utilisant à ce propos un cliché pré-chrétien. Il ne blâme pas tellement la femme pour sa faiblesse naturelle que pour tous les défauts que cette tradition lui attribuait ; il est homme de lettres, non théologien. Abélard, quand il fait de la théologie, est également sévère pour Eve et pour la femme en général ; quand il écrit pour des moniales déterminées, il est beaucoup plus favorable. Chez lui, comme chez Marbode, évêque de Tours (mort en 1123), et d'autres, il y a une antinomie mal résolue entre, d'une part, l'infériorité profonde de la femme par rapport à l'homme et, d'autre part, une certaine image idéalisée qu'une partie de la littérature courtoise donnait d'elle (5). Une authentique théologie doit la considérer dans la réalité qu'elle constitue en l'ordre du salut.

C'est en cela que réside l'originalité des auteurs monastiques lorsqu'ils ont exprimé une doctrine sur la femme. Certes, il y a des moines qui utilisent les lieux communs reçus du paganisme : c'est le cas, par exemple, d'Idung de Prüfening (6), mais celui-ci le fait dans un pamphlet polémique non théologique. Au contraire, une recherche menée dans tous les textes de saint Pierre Damien a permis de montrer combien son enseignement est complexe

(3) Je ne puis ici que résumer très brièvement les conclusions auxquelles est parvenu le groupe d'étude qui a produit le volume intitulé *The Renaissance of the Twelfth Century*, éd. par Benson-Constable, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1982.

(4) Je résume ici le chapitre « Saint Bernard et les misogynes de son temps » de l'ouvrage à paraître indiqué note 2.

(5) Peter von Moos, *Hildegard von Lavardin (1056-1133) : Humanitas an der Schwelle des Heischen Zeitalters*, Stuttgart, 1965, p. 209, 210-214, 212, 218.

(6) Ed. R.B.C. Huygens, « Le moine Idung et ses deux ouvrages "Argument= super quatuor quaestionibus" et "Dialogus duorum monachorum" », dans *Studi medievali*, 13 (1972), p. 355-362.

et nuancé, et de conclure que « *saint Pierre Damien n'était pas un ennemi des femmes* (7). De même, M. Bernards a prouvé que Rupert de Deutz fait preuve, envers la femme, de « *magnanimité... et d'aucune espèce d'animosité s. n. Rupert assure avec force que la femme, dans son humanité, n'est en rien inférieure et l'homme. Les deux sexes sont, du point de vue spirituel et religieux, de même dignité* » (8). Un tel équilibre doctrinal vient de ce que la culture de Rupert est entièrement biblique et patristique : on a réussi à identifier toutes ses sources classiques, or aucune d'elles ne traduit l'antiféminisme pré-chrétien (9). Une constatation semblable a été faite à propos du *Jungfrauenspiegel* anonyme du XII^e siècle. *n On ne rencontre absolument rien comme citations des classiques païens dans le Jungfrauenspiegel, en dehors de quelques réminiscences d'Horace, Virgile et Lucain* (10).

ii. La femme dans la théologie de saint Bernard

Pour traiter de ce sujet objectivement, il faut utiliser les textes mêmes de saint Bernard, tous ses textes et eux seuls, écartant les légendes qui ont été répandues à son propos et les écrits inauthentiques qui lui furent attribués. L'ordre à adopter en cette recherche, s'il était analytique, consisterait à interroger les documents selon l'ordre chronologique et selon les différents genres littéraires. Ici, dans un exposé synthétique, il faudra plutôt essayer de discerner la logique interne selon laquelle s'organisent ces témoignages, et citer le plus possible de ceux-ci.

Le problème fondamental est celui de la relation entre Dieu et la femme : qu'est celle-ci ? Cette question relève d'une anthropologie. Comment se situe-t-elle dans le mystère du salut ? La réponse est à demander à la sotériologie. Car, en théologien, Bernard considère surtout la position de la femme par rapport à la seule réalité qui l'intéresse ; le salut de l'humanité. entière. Créature et image de Dieu au même titre que l'homme, elle est capable non seulement de participer au même salut que lui, mais de contribuer puissamment à l'œuvre du Sauveur, d'être mère de Dieu, modèle de bien des vertus, instrument d'œuvres admirables, symbole de l'Église et de l'âme unie à Dieu. Il réaffirme, après saint Paul *aux Colossiens* (3, 11), le fondement théologique de la dignité de l'homme et de la femme : *n Il n'y a pas d'acceptation de personnes auprès de Dieu : quiconque craint Dieu et accomplit ce qui est juste à ses yeux est accepté de lui* (11).

C'est de ce point de vue – et de cette hauteur – qu'il considère tout le développement historique du salut ; il y situe la femme dans le dessein de Dieu, et d'abord tel que celui-ci est exprimé dans le langage de Dieu, celui de

la Bible, qui nous transmet la révélation progressive de ce mystère de salut pour l'homme et pour la femme, par l'homme et par la femme.

Or le langage biblique lui-même parle plus d'une fois de Dieu au féminin : « Une mère peut-elle oublier son enfant ? » (*Isaïe* 49, 5) (12). Sont représentées comme des femmes la Sagesse de Dieu (*Proverbes* 9, 11) et ces « filles » de Dieu – Espérance, Force, Miséricorde, et d'autres – qui permettent, pour ainsi dire, d'assister à la vie intérieure de Dieu, en particulier au débat qui se joue en Lui entre sa justice et sa charité, et qui aboutit à décider l'Incarnation (13). Dans saint Bernard, comme dans la Bible, les métaphores liées au féminin s'appliquent à Dieu aussi légitimement que celles qui sont liées au masculin..

La première femme dont il soit question dès le début de la Bible est, naturellement, Eve. Bernard se garde bien de l'accabler, ni même de l'accuser d'avoir commis le premier péché. Au contraire, il l'excuse toujours et fait d'Adam le responsable principal. Les textes, sur ce point, sont nombreux et constants. En voici seulement deux. Utilisant des jeux de mots, Bernard dit à Adam qu'en lui présentant le fruit défendu, *t en offrant, elle n'a point forcé : offerendo... non violentiam inferendo. Ce n'est point à cause de sa puissance, mais par ta volonté* — non potestate, sed voluntate — *que tu as obéi à sa voix plus qu'à celle de Dieu*. Et ailleurs : *t Elle a péché par ignorance, mais Adam, qui a consenti, l'a fait par faiblesse. Il a péché en aimant son épouse à l'excès, non en faisant la volonté de son épouse, mais en la préférant à celle de Dieu... erga coniugis affectum, cuius amore peccavit* » (14).

L'histoire sacrée offrait des exemples de femmes dont les défauts sont à éviter et d'autres dont les vertus sont à imiter. C'est surtout sur ces dernières que Bernard insiste, ainsi que sur les louanges et actions de grâces qu'elles ont chantées à Dieu : ainsi, le Cantique de Deborah (*Juges* 5) est cité cinq fois. Pour affirmer l'égalité des hommes et des femmes devant Dieu, Bernard n'hésite pas à modifier, en la complétant, une formule biblique : *t Si je voulais magnifier les miséricordes de Dieu, voici, comme l'avait écrit Salomon* (Ecclésiastique 44, 10) *n quelques hommes de miséricorde* ; et aussi *t des femmes* r, s'empresse d'ajouter Bernard (15). Cette précision est significative.

En interprétant l'Évangile, Bernard applique encore à Dieu des images féminines. Au père de l'enfant prodigue, il attribue les sentiments d'une mère, suggérés par le texte d'*Isaïe* (49, 15) qui a été cité plus haut. La Sagesse de Dieu, cherchant à retrouver et à restaurer son image dans la créature humaine, est comparée à cette « femme évangélique » qui allume sa lampe et balaie sa maison pour retrouver une pièce de monnaie perdue (16). Parmi les femmes dont parle l'Évangile, la Chananéenne devient le modèle de la foi de toute l'Église. En Marthe et Marie, la timidité est la part de la nature, mais la dévotion est l'œuvre de la grâce. *t O femmes qui êtes bonnes !* k s'écrie Bernard pour s'adresser à celles qui ont enseveli le Christ. Quant aux pécheresses, elles offrent, dans le Nouveau comme dans l'Ancien Testament, l'occasion à Dieu et au Christ de montrer qu'ils ont la miséricorde et le pouvoir qui font pardonner (17).

(12) Cité par saint Bernard, *Parabolae*, I, 3 ; VI, 2, p. 262.

(13) *Parabolae*, I-V ; VI, 2, p. 261-285.

(14) *De Diversis*, 11, 2, puis 66, 1-3 ; VI, 1, p. 125 et 300 s.

(15) *In Assumption*, 4, 5 ; V, p. 248.

(16) *De gratia et libero arbitrio*, 32 ; III, p. 188.

(17) *Super Cantica*, 66, 10, puis 71, 4 ; 75, 8 ; 85, 7 ; II, p. 184, 216 s., 251, 306.

(7) J. Leclercq, « Der heilige Petrus Damiani und die Frauen », dans *Erbe und Auftrag*, 51 (1975), p. 270-281.

(8) Matthäus Bernards, « Die Welt der Laien in der kSlnischen Theologie des 12. Jahrhunderts (Beobachtungen zur Ekklesiologie Rupert von Deutz) », dans *Die Kirche und ihre Aemter und Stände* (Festgabe für seine Eminenz den Hochwürdigsten Herrn Joseph Kardinal Frings), Cologne, 1960, p. 415.

(9) Hubert Silvestre, « Les citations et réminiscences classiques dans l'œuvre de Rupert de Deutz », dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 45 (1950), p. 140-174.

(10) Matthäus Bernards, *Speculum Virginum : Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, Cologne/Graz, 1955, p. 17.

(11) *Sententiae*, III, 127 ; VI, 2, p. 249. Dans cette référence et dans celles qui suivront, après le titre de l'ouvrage et le numéro du paragraphe, sont indiqués le volume et la page où le texte se trouve dans l'édition J. Leclercq-C.H. Talbot-H. Rochais, des *S. Bernardi Opera*, Rome, 1957-1977. Le vol. VI comporte deux parties, désignées par 1 et 2.

Aux origines du salut par l'Incarnation se trouve une femme : Marie, nouvelle Ève, mère du nouvel Adam. En elle la dignité première de la femme est non seulement restaurée, mais encore augmentée (18) : le Fils de Dieu *e lui-même, lui aussi, il est né d'une femme ; bien plus, il a été formé par une femme* u, comme l'écrivait saint Paul : *factus ex muliere* (Galates 4, 4). Avec complaisance, Bernard revient sur cette idée que l'Infini s'est enfermé dans une femme, puis lui a obéi : une femme commande à Dieu. Tout a commencé en cette femme qui fut unique, par sa foi, puis son courage : *a De l'oeuvre d'une femme dépend notre salut à tous, le recouvrement de notre innocence, notre victoire sur l'ennemi* 1)(20). Sa faiblesse même est le symbole de l'humilité volontaire de Dieu se faisant homme. Il a voulu avoir besoin d'elle. Certes, tout aurait pu être accompli par le Christ seul : *a il y suffisait* *sait e*. Mais il était bon, *e pour nous* *s* qu'à côté de ce nouvel Adam il y eût une nouvelle Ève (21). D'abord parce que les deux sexes devaient être représentés dans l'accomplissement du salut. Ensuite parce que Marie devait illustrer spécialement; dans l'Église, les qualités que revêtent la bienveillance, la compassion, et l'humilité chez la femme (22). *a L'esprit Saint était venu en elle : de la son union familière, intime, étroite avec le Christ*. Cette manière unique dont Dieu était présent en elle explique non seulement sa bonté, mais son effacement. Elle est et demeure servante – *ministra* –, mais avec une oblativité universelle : *omnibus offerens*. Elevée dans la gloire, elle intercède pour nous en qualité non de participante au pouvoir – *consors regni* – mais de Reine Mère (23). Cette façon de se représenter son rôle est héritée de l'Ancien Testament, elle est également conforme à la mentalité du temps de Bernard qui applique à Marie des images et des termes empruntés au monde féodal, et particulier le titre d' *advocata*, au sens juridique précis qu'il revêtait alors. Cette symbolique respecte aussi la différence essentielle qu'il y a entre le pouvoir de l'unique Sauveur et celui de Marie. Bref, Bernard la situe toujours par rapport à toute l'histoire biblique et à l'ensemble du mystère des relations de Dieu avec l'homme.

Dans l'Évangile, Bernard aime à relever les marques d'estime que Jésus a accordées aux femmes, son amitié privilégiée pour Marthe et Marie – *O mulieres Christi familiares !* – (24), la façon dont il a exalté la pécheresse repentante et aimante qu'il accueillit chez le pharisien Simon et qui devint le symbole de l'Église et de chacun de ses membres : le thème de la Madeleine est l'un de ceux sur lesquels Bernard a écrit ses plus belles pages (25).

Aussi le souci pastoral de l'Église s'étend-il également à tous et à toutes : annonçant au Pape Eugène III toutes les catégories de fidèles auxquelles il doit sa sollicitude, il n'a garde d'omettre que la femme en fait partie autant

(18) *In laudibus Virgins Matris*, II, 3 ; IV, p. 22.

(19) *In Feria IV Hebdomadae Maioris*, 6 ; V, p. 60.

(20) *In laudibus Virgins Matris*, II, 8-9, puis I, 7 ; II, 5 ; IV, p. 26-28, 19, 24.

(21) *Serino in Dominica infra Octavam Assumptionis*, V, p. 262-26.

(22) H. Cazelles, « La mère du Roi-Messie dans l'Ancien Testament », dans *Maria et Ecclesia* (Accus Congressus Mariologici-Mariani in Civitate Lourdes anno 1958 celebrati), Rome, 1959, vol. 5, p. 39-56.

(23) J. Leclercq, « Marie Reine dans les sermons de s. Bernard », dans *Collectanea Cistercensia*, 26 (1964), p. 265-276.

(24) *De gradibus humiliatis et superbiae*, 52 ; III, p. 55.

(25) J. Leclercq, *Monks and Marriage : A Twelfth Century View from the Cloister*, New York, 1982 (à paraître) ; cf. le ch. VI, « Harlot and bride ».

que l'homme (26). Sa faiblesse physique est le symbole de la condition humaine, commune à tous, à toutes, et de ce qu'elle a encore de partiel – *ex parte* – dans l'état présent de quiconque est cependant déjà sauvé : elle est symbole par comparaison avec la perfection définitive qui est encore à venir (27).

Quant à la fragilité morale, elle est aussi commune à tous ; mais, en fait, c'est surtout aux hommes que Bernard indique des précautions pratiques à prendre. Égaux par nature et par grâce, l'homme et la femme possèdent des fonctions différenciées. Celles d'épouse et de mère offrent l'occasion d'exercer, auprès des maris et des fils, des interventions charitables. Quant aux moniales, elles ont le même rôle que les moines et les mêmes moyens essentiels de s'en acquitter – singulièrement par la prière – et c'est pourquoi Bernard n'a point de message spécifique pour elles (28).

Après la Résurrection, les dons du Saint-Esprit ont été accordés à des femmes avant de l'être à des hommes, puisque le Christ n'est apparu à ceux-ci qu'après s'être montré à elles (29). Auparavant, elles étaient déjà devenues les symboles de l'une des réalités les plus élevées de la vie de l'Église : la prière contemplative (30).

Il est normal que saint Bernard ait parfois été marqué par les limites culturelles de son époque, en même temps que par ses richesses d'expression symbolique. Comme il sait, à l'occasion, faire appel au vocabulaire féodal, et même courtois, de ses contemporains, il lui arrive aussi d'employer une formule comme celle du « sexe fragile » que la tradition littéraire, patristique, liturgique maintenait présente au XII^e siècle. Toutefois, il n'y a chez lui aucun antiféminisme doctrinal. Dans les rares cas où il utilise brièvement le thème de la satire des toilettes féminines, c'est pour blâmer des hommes – des chevaliers (31) ou des évêques (32). Il n'y a pas chez lui, on l'a vu, d'accusation systématique d'Ève. La femme n'est, en son oeuvre, ni abaissée, ni idéalisée, mais considérée dans sa réalité naturelle et dans sa position concrète dans l'Église.

Ceci suppose, d'une part, qu'il a réalisé en lui un équilibre humain qui le dispense de libérer par l'ironie des pulsions inconscientes et incontrôlées (33). Mais ceci révèle, d'autre part, qu'il enseigne une théologie intégrale, totale, en laquelle chaque donnée particulière est située à sa juste place dans tout l'ensemble du mystère du salut. Ce fait est dû à son génie et à sa grâce propres, mais il s'explique aussi parce qu'il reçoit toute sa culture de la Bible

(26) *De consideratione*, I, 6 ; III, p. 300.

(27) *Super Cantica*, 38, 5 ; II, p. 17 s.

(28) J. Leclercq, « Does St Bernard Have a Specific Message for Nuns ? (à paraître).

(29) *Sententiae*, I, 27 ; VI, 2, p. 16.

(30) *Super Cantica*, 12, 8-9 ; I, p. 65 s.

(31) *De laude novae militiae ad Milites Templi*, 3 ; III, p. 216.

(32) *Epist. 42 : De moribus et officiis episcoporum*, 4-5 ; VII, p. 104.

(33) J. Leclercq, « Saint Bernard et le féminin », dans *Nouveau visage de S. Bernard : Approches psycho-historiques*, Paris, 1976, p. 127-154.

telle qu'elle est vécue dans l'expérience quotidienne et constante de la liturgie. D'autres auteurs, même séculiers, citent aussi l'Écriture, et ils ont dû participer à des offices divins. Mais autre chose est de se laisser entièrement et uniquement façonner par la liturgie monastique. Et l'Église, en son culte, présente des modèles de femmes à imiter et utilise surtout des textes qui les louent. La tradition, déjà, a fait ses choix. Bernard en fait aussi, qui sont déterminés par son souci de tout considérer par rapport à la révélation progressive du mystère du Christ. Selon l'exégèse allégorique pratiquée et enseignée par la liturgie, chaque texte, interprété selon divers sens, donne l'occasion de réunir en une même vision, de fondre en une même expérience, le passé historique, la réalité présente, la consommation à venir. Bien des versets de la Bible concernant la femme peuvent ainsi évoquer la condition de celle-ci depuis *Eve avant le péché* jusqu'à la Femme revêtue de soleil.

Mais la réalité permanente qui fonde la dignité de la femme, et de toute femme, est celle dont il dit à Eve ce qui la distingue des attrait passagers qui sont communs à toute créature : *r Ce qui est vraiment à toi vient d'ailleurs et est différent : c'est éternel et cela vient de l'éternité.. a* Et il précise aussitôt de quoi il s'agit : la liberté (34).

Dom Jean LECLERCQ, o.s.b.

(34) *Super Cantica*, 82, 4 ; II, p. 294 s.

Jean Leclercq, né en 1911, moine de l'abbaye de Clervaux (Luxembourg). Ancien élève de l'École française de Rome, docteur en théologie, professeur à l'Athénée Saint-Anselme, aux Universités Grégorienne et du Latran (Rome). Membre de la British Academy. Nombreux travaux sur la pensée des moines au Moyen Âge, et en particulier sur saint Bernard. On trouvera une bibliographie complète (jusqu'à 1973) dans *Bernard of Clairvaux: Studies presented to Dom Jean Leclercq*, "Cistercian Studies Series", XXIII, Washington, D.C., 1973.

Envoyez-nous des adresses de personnes susceptibles de s'intéresser à Communio. Nous leur adresserons un spécimen gratuit.

John A.T. ROBINSON

« Dieu est aussi bien notre mère que notre père » Julienne de Norwich

Une femme a bénéficié de la révélation de l'amour absolument compréhensif et inconditionnel de Dieu, en son temps et pour le nôtre.

C E que nous connaissons de certain sur Julienne de Norwich (1) est singulièrement réduit. On la dénomme quelquefois Dame Julian – mais rien ne prouve qu'elle ait appartenu, en quoi que ce soit, à l'aristocratie – et parfois Mother Julian, mais elle n'a été à la tête d'aucun couvent, ni même, cela semble certain, fait partie d'un ordre religieux. En fait son nom véritable est inconnu. «Julian » est le nom de dédicace donné à l'église de Norwich où elle eut sa cellule, édifice maintenant magnifiquement restauré. Julienne y fut recluse, solitaire emmurée. Elle reçut ses *Révélation de l'Amour Divin* – le seul legs qu'elle nous ait laissé – à l'âge de trente ans, le 8 mai 1373: quinze d'entre elles, entre quatre heures et neuf heures du matin ; une dernière, pour conclure, le jour suivant. Cependant, nous dit-elle, il s'écoula un temps très long avant que leur signification ne s'éclaircît pour elle.

Une théologie du Soleil

Julienne de Norwich est principalement connue pour son affirmation, fréquemment citée, que *à tout finira bien, tout finira bien, oui toutes choses, quelles*

(1) *Julienne de Norwich (1342-1416) reçut, en 1373, seize visions sur la Passion du Christ ainsi que de nombreuses lumières trinitaires sur ces visions. Elle médita, tout au long de sa vie, sur cette expérience visionnaire et la transcrivit dans ses Révelations de l'Amour Divin, qui nous sont parvenues selon deux versions : l'une, brève ; l'autre, des deux tiers plus longue, qui traite de problèmes théologiques souvent difficiles, concernant les opérations de la Trinité dans le créé, le mystère de l'Adam divin, archétype de l'humanité, la structure divine de l'homme, la glorification de l'Adam humain et de l'histoire humaine. L'œuvre inclut, en son centre, une parabole visionnaire, très riche, qui éclaire les multiples symbolismes : histoire d'un serviteur envoyé par un seigneur à la recherche d'un trésor inconnu. Le seigneur figure à la fois la Trinité, le Père Éternel, le Christ ; le serviteur, le premier homme Adam, mais aussi l'Adam qu'est l'humanité de tous les temps et l'éternel Adam divin qu'est le Verbe Incarné. L'histoire est parabole simultanée de la vie intime de la Trinité, de l'œuvre rédemptrice, de la vie de l'humanité, de l'origine à la fin des temps (N.d.T.).*

qu'elles soient, finiront bien r. Il ne s'agit pas là d'un optimisme facile ou complaisant, tel celui de la devise, vraie ou fausse, du vieux Bourg de Camberwell : « Tout va bien ! » Sa conviction provient d'une perception qui s'impose à elle : l'amour et la bonté de Dieu travaillent en toute chose et à travers toute chose. Dans une réflexion ultime sur ses expériences, elle affirme :

« L'Amour, voilà son but. Qui t'a fait cette révélation ? L'Amour. Que t'a-t-il révélé ? L'Amour. Pourquoi te l'a-t-il révélé ? Pour l'Amour. Reste fidèle à cela, et tu connaîtras et comprendras l'Amour toujours davantage. Tu ne connaîtras et tu ne comprendras rien d'autre dans les siècles des siècles. »

Julienne a une théologie qui naît du soleil, et non des nuages. Ce qui ne signifie pas qu'elle n'ait pas un sens aigu du péché, en même temps qu'une préoccupation, quasi morbide à nos yeux, de sa propre maladie, supposée mortelle, et des souffrances du Christ. Mais l'ombre n'est intense que parce que la lumière est si éclatante. Le péché, dit-elle, est *e nécessaire* r, autrement dit, il convient, il faut qu'il soit. Le gâchis qu'il a introduit est profondément tragique. Cependant, c'est presque une heureuse faute, *felix culpa*. Car, sans lui, nous n'aurions jamais connu de quoi l'amour était capable. *e Nous voyons*, dit-elle, *s'accomplir des actes si mauvais, s'infliger des blessures si graves qu'il nous paraît tout à fait impossible qu'il en sorte le moindre bien.* r Pourtant parler ainsi, c'est compter sans Dieu, qui, lui, est totalement positif à l'égard de l'homme et des blessures que l'homme s'inflige lui-même. Il ne faut pas s'appesantir sur la culpabilité ; l'amour ne punit pas ; Dieu ne connaît pas la colère : c'est nous qui trouvons infernal de vivre avec un amour qui est immuable et jamais ne nous abandonne. On sent que Julienne aspire douloureusement à la conclusion que si l'amour du Calvaire est véritablement tout-puissant, alors tous doivent, un jour, être gagnés à cet amour. Mais elle est fille trop loyale de l'Église médiévale pour être l'universaliste que requiert sa propre théologie.

La parabole du Maître

Je me concentrerai ici sur trois points qui ont frappé mon regard lorsque j'ai lu la version moderne, si fluide, de Clifton Wolters (*Penguin Classics*), d'où je tire mes conclusions. Ils tiennent, en fait, en moins de quarante pages, entre les chapitres 51 et 63. Incidemment, aucun d'eux ne se trouve dans l'actuelle version courte. Si la substance vient de Julienne elle-même, et assurément il en est ainsi, la position générale est la suivante (tel est le point de vue soutenu par la dernière édition critique des versions longue et courte, *Julian of Norwich, The Showings*, par Edmund Colledge et James Walsh) : il s'agit d'une addition tardive. Ce qui implique que Julienne a supprimé, à l'origine, la parabole du Maître et du serviteur, qui maintenant constitue le chapitre le plus long et la vision centrale du livre. Car elle l'affirme spécifiquement, cette parabole faisait partie des révélations primitives, même si elle n'en connut le sens plénier que vingt ans plus tard. On pourrait, ce me semble, proposer une autre hypothèse : en dépit du fait que la seule copie de la version brève qui nous reste est ancienne (quoique fort postérieure à la mort de Julienne), le texte court est peut-être une version expurgée destinée à la consommation populaire, la nourriture plus forte et les pensées plus substantives ayant été écartées. Mais tout cela, comme tant d'autres choses, n'est que conjecture.

A première vue, la parabole est l'histoire simple, pour ne pas dire simpliste, d'un seigneur du Moyen Âge que l'on voit *s assis en toute quiétude, détendu et paisible* : le serviteur se tient humblement près de son seigneur, prêt à exécuter ses ordres. Alors je vis le seigneur le regarder avec un amour singulier et avec tendresse ; il l'envoie calmement en un certain lieu accomplir son dessein. Non seulement le serviteur se met en

route, mais il part sur-le-champ, courant à toute vitesse, tant il désire, en son amour, faire la volonté de son maître. Soudain, à l'improviste, il tombe, tête la première, dans un fossé profond et se blesse cruellement r.

1. Le Christ-Homme, Récapitulation

Manifestement, ainsi que Julienne le déclare dans l'interprétation de sa vision, *e le serviteur figurait Adam... mais d'autre part, de nombreux traits d'Adam ne pouvaient s'appliquer à lui* r. C'est ici que les profondeurs de la parabole commencent à émerger. Comme il arrive dans une pièce de théâtre où un acteur joue deux rôles, qui représentent des facettes ou des aspects différents du même personnage, le serviteur n'est pas uniquement Adam (ce dernier ne signifiant pas seulement, pour Julienne, un individu particulier, mais tous les hommes ou chaque homme) ; il est aussi la deuxième Personne de la Trinité. Julienne énonce ce concept théologique surprenant : *r Quand Adam tomba, le Fils de l'Homme tomba également r. s En cette vision notre bon Seigneur montre son propre Fils et Adam comme formant un seul homme... Tous deux parurent en ce seul serviteur r.* En vérité, ce concept peut s'extraire du Nouveau Testament lui-même : Adam, l'ancêtre de Jésus, est décrit dans la généalogie de Luc comme « Fils de Dieu » (3, 38). Le Christ, en tant qu'il est le vrai Fils de Dieu, l'authentique Adam, récapitule tout le contenu de l'histoire de l'homme. De même qu'en biologie, *e l'ontogénie répète la phylogénie* r, l'individu est un compendium de l'histoire de l'espèce, spirituellement aussi bien que physiquement. Cependant, le Christ ne reproduit pas seulement, il rachète. Comme Julienne l'exprime de façon insolite, *s le Fils de l'homme tomba, avec Adam, mais dans les abîmes du sein de la Vierge, qui était la plus belle fille d'Adam* r. Et il grandit, portant le vêtement d'Adam, couvert de sueur et souillé par le péché *r notre chair mortelle maculée que revêtit le Fils de Dieu, cette vieille tunique d'Adam, étroite, élimée et trop courte. Le Sauveur la transforma en quelque chose de beau, de neuf, d'éclatant, de resplendissant, plus beau et plus riche que le vêtement dont je vis le Père revêtu. Ce dernier portait un vêtement, qui n'avait que la couleur du ciel, mais celui du Christ était d'une harmonie et d'une beauté dont il m'est impossible de décrire l'apparence et les merveilles* a.

Tout cela, de nos jours, nous remet fortement en mémoire la théologie de Karl Barth qui, sur ce point, avait aussi conscience de s'opposer considérablement au courant de la tradition (bien que rien n'indique, chez lui, qu'il ait connu Julienne ou lui ait été redevable), lorsqu'il affirme que *s la nature prise par Dieu en la personne du Christ est identique à notre nature déchue* n.

« Pécheur, il ne le fut pas. Mais son état fut, tant de l'intérieur qu'à l'extérieur, celui d'un pécheur. Librement il se fit solidaire de notre condition perdue et misérable. »

Barth a également appelé l'Incarnation *le voyage du Fils de Dieu dans un pays lointain* r. (et nous savons quel fils fit ce voyage) et la révélation de l'humanité de Dieu (plutôt que de la divinité de l'homme).

Pour Julienne, le Fils de Dieu (avec un « F » majuscule) n'est autre que le vrai fils de Dieu (avec un « f » minuscule) que nous sommes tous, par création, mais ne réussissons pas à devenir pleinement. Si le Christ est unique, c'est parce qu'il est, lui seul, normal, l'homme vrai, et non pas parce qu'il est anormal. L' *identité* des deux serviteurs, à savoir qu'Adam est le Fils de Dieu et *vice versa*, constitue le mystère de l'Incarnation. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il ait fallu beaucoup de temps avant que ne commence à poindre ce que Julienne appelle *r l'illumination intérieure* r. Ce que cette dernière implique reste encore à sonder fondamentalement de nos jours.

2. Le fondement de notre nature

En second lieu, une telle façon de comprendre l'Incarnation sous-entend des présupposés qui sont encore plus amples. Ici, je pense, Julienne est plus saine que Karl Barth, et se rapproche de l'anglican F.D. Maurice, lorsqu'elle plaide pour une théologie qui soit vraiment et profondément naturelle. Selon son mode de dire, *e la deuxième Personne de la Trinité voulut devenir le fondement et la tête de cette belle nature humaine r. e De lui (le Verbe), nous venons, en lui nous sommes, à lui nous allons. s «Je ne perçus aucune différence entre Dieu et notre substance : si je puis m'exprimer ainsi, cette dernière était toute divine. s Non qu'elle refuse ce que Kierkegaard a appelé une e différence qualitative absolue entre le Créateur et la créature e. a Dieu est Dieu, et notre substance, sa création e. Elle entend affirmer que e Dieu est plus proche de nous que nous ne le sommes de notre âme, car Il est le fondement qui la soutient e. Parlant de ses expériences, Julienne déclare : «J'avais reçu de Dieu un toucher qui était fondamentalement naturel e. Dieu est aussi naturel, aussi humain ou, selon l'expression de Julienne, aussi familier. Le surnaturel est, à ses yeux, ce qui est supérieurement, suprêmement naturel. Car Dieu est e la substance de tout le naturel A. Quand elle dit e tout e, elle l'affirme vraiment ; elle ne parle pas seulement de la partie supérieure spirituelle de l'homme. Car Dieu e est aussi en notre partie sensitive. A l'instant où notre âme a été créée, liée à des sens, elk a été destinée, de toute éternité, à être la Cité de Dieu e. e Cette merveilleuse Cité, où siège Notre-Seigneur Jésus-Christ, est notre être sensitif. e En conséquence, rien ne peut être considéré comme étant commun ou malpropre :*

« C'est le même unique amour qui pénètre tout. En la partie inférieure de notre être, il y a souffrances, passions, sympathie, pitié, miséricorde et pardon, et bien d'autres choses aussi qui nous sont très bénéfiques. »

Contrairement à ce qui advient dans le mysticisme oriental et dans la majeure partie du mysticisme occidental, la partie supérieure ne s'acquiert pas ici aux dépens de l'inférieure. C'est que Julienne a une très profonde théologie de la nature et de l'incarnation. Elle n'est en rien une mystique de la nature qui ignore le péché et la rédemption. *e Notre salut ne viendra pas, dit-elle, du fait que Dieu est le fondement de notre nature. Nous ne serons sauvés que si, de cette source divine, nous recevons miséricorde et grâce.. Pourtant, e nature et grâce s'accordent, car toutes deux ont Dieu pour auteur. Il oeuvre doublement, mais son amour est unique p. e La bonté naturelle, déclare Julienne, implique Dieu. o Le péché est e véritablement impur », car il est e véritablement contre-nature p. Comme Jésus dans ses paraboles, Julienne fait appel à ce que la grâce a de purement naturel et à l'effusion de grâce émanant du Dieu de la nature, qui fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et manifeste sa bonté aux ingrats et aux égoïstes. Elle demande avec Jésus : « Est-il un père parmi vous qui offrira une pierre à son fils quand il lui demande du pain, ou un serpent, quand il lui demande un poisson ? Si donc vous, tout mauvais que vous êtes (et aucun d'entre eux n'entretenait d'illusions à ce sujet), si vous savez donner à vos enfants ce qui leur est bon, combien plus votre Père des Cieux donnera-t-il ! » (Matthieu 7, 9-11).*

3. La plénitude de l'amour divin

Mais troisièmement, et de façon fort choquante peut-être, Julienne tente de faire comprendre l'amour de Dieu non seulement en termes paternels, mais en termes maternels. L'Ancien Testament comparait déjà Dieu à une mère veillant sur son enfant (*Isaïe* 49, 15 ; 66, 13). Jésus s'est présenté comme une mère poule rassemblant ses poussins (*Matthieu* 23, 77 ; *Luc* 13, 33). *L'Épître de Jacques* utilise effectivement la métaphore d'un Dieu qui vraiment nous engendre (1, 18). Là encore, il y a un courant souterrain de spiritualité

féminine, présent dans la piété populaire médiévale et jusque dans les prières d'Anselme, archevêque de Canterbury. Cependant, la franche hardiesse du langage de Julienne est restée inégalée jusqu'à la théologie féminine de notre temps. *e Dieu est aussi véritablement notre Mère que notre Père. r e Nous lui devons notre être e ce qui est l'essence de la maternité ! – e ainsi que toute la délicieuse protection d'amour qui s'ensuit à tout jamais p.*

Ces termes maternels sont particulièrement vrais du Christ. Car en lui « le Dieu Très-Haut s'est omé et paré de notre pauvre chair, prêt à faire office et à servir de Mère en toutes choses. C'est, de tous les services, k plus intime, le plus empressé, le plus sûr. Nul, hormis le Christ, n'a pu le remplir convenablement. Lui seul le peut. Nous savons que notre propre mère nous a enfantés pour la souffrance et pour la mort; mais lui, Jésus, notre véritable mère, ue fait-il ? Il nous emporte, en lui-même, dans l'amour, et il est dans les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce que soit pleinement venu, pour lui, le temps de souffrir les affres les plus amères et la souffrance la plus effroyable qui puisse être. Et finalement il meurt. Et même lorsque tout cela est accompli et que nous sommes nés à la félicité éternelle, son merveilleux amour n'est pas pleinement satisfait. Car il a besoin de nous nourrir : c'est un dû de son précieux amour maternel. Sur terre, une mère fait sucer à son fils son propre lait, mais notre mère bien-aimée, Jésus, nous nourrit de ce qu'Il est, et avec k plus tendre courtoisie il le fait par l'intermédiaire du bienheureux sacrement de l'Eucharistie. Par la blessure de son côté, il nous introduit en son sein béni p.

Qui plus est, il continue à nous élever comme le fait une mère ici-bas, qui, e à mesure que l'enfant prend de l'âge, modifie ses méthodes, mais non son amour e. Il laisse même certains d'entre nous tomber plus durement et plus douloureusement que jamais. Et nous sommes tentés de penser qu'il n'y a là que temps perdu :

« Il n'en est rien, bien sûr. Que nous chutions est nécessaire, et il est nécessaire que nous le comprenions. Par le simple fait de tomber, nous acquérons une connaissance profonde et merveilleuse de ce que signifie l'amour de Dieu. L'amour qui ne peut pas, qui ne veut pas être brisé est comme un roc, ce qui est stupéfiant. Il est bien de le savoir, il faut aussi le voir. »

Julienne s'agrippe enfin à l'espoir que toute nature – quelle qu'elle soit – que Dieu a fait s'épancher hors de lui-même atteindra les fins qu'il lui destine, et finalement e notre Mère, pleine de grâce, nous emportera dans la béatitude de notre Père. Alors le sens véritable de ces paroles pleines d'amour nous sera révélé Tout finira bien. Vous le verrez par vous-même, toutes choses finiront bien A.

Une théologie radicale

Une telle théologie est singulièrement complète, et étrangement moderne. Bien que Julienne veuille en toute loyauté demeurer à l'intérieur du cadre conceptuel de l'Église médiévale, continuellement ses questions sont autant de percées. Elle les présente comme e révélations de l'amour divin p. Nous pourrions également dire que ce sont des motions jaillissant des profondeurs mêmes de son être. Mais, ainsi qu'elle, l'exprime, e que notre aspiration soit de connaître Dieu ou de connaître notre âme même importe peu A. e Dieu est plus près de nous que ne l'est notre âme, car il est le fondement qui la soutient. En vérité, écrit-elle, e j'ai pu voir avec une absolue certitude qu'il nous est plus facile de connaître Dieu que de connaître notre âme même. Car notre âme est si profondément abîmée en Dieu... Cependant, nous ne pouvons jamais parvenir à la pleine connaissance de Dieu avant d'avoir une parfaite connaissance de notre âme. Aussi longtemps que notre âme n'a pas atteint la plénitude de son développement, nous ne serons jamais tout à fait saints ; en d'autres termes,

il n'en sera ainsi que lorsque notre sensualité rejoindra notre substance »(2). La connaissance de Dieu, la conscience de soi et l'intégration de l'ombre sont autant de facettes d'une même réalité.

Vraiment Julienne est une femme de tous les temps. Elle l'est car elle est au-delà de tous les temps. La mystique, dit Blake, voit « l'éternité dans un grain de sable ». Julienne recourt à l'image d'une noix, d'où, étymologiquement, provient le terme « nucléaire » :

« Il me montra, sur la paume de ma main, une petite chose, de la grosseur d'une noisette, et ronde comme une boule. Je la regardai, songeuse, et me demandai : "Qu'est-ce donc ? ". Il me fut répondu : "C'est tout le créé ". Je m'émerveillai qu'une telle chose continuât d'exister, sans se désintégrer. De nouveau, il me vint à l'esprit une réponse : "Elle subsiste maintenant et à jamais car Dieu l'aime. En bref, toute chose doit son existence à l'amour de Dieu ".

Plus tard elle ajoute : *Je vis ensuite toute la divinité concentrée, pour ainsi dire, en un seul point et j'apparis par là qu'Il est en toutes choses e.*

Mais inversement *e Notre-Seigneur ouvrit mon oeil spirituel. Il me montra, au milieu de mon coeur, mon âme aussi vaste qu'une demeure éternelle, Cité de la plus haute gloire. En son centre siègeait Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu et Homme, en la splendeur de son être ». Car e sa divinité régit et soutient à la fois le ciel et la terre et tout ce qui existe e, mais e c'est en nous qu'il est pleinement chez lui ». Qyeil en soit ainsi véritablement est le but de toute une existence et au-delà.*

John A.T. ROBINSON

(traduit de l'anglais par Roland Maisonneuve)

(2) La « sensualité » ne figure pas seulement, chez Julienne, les sollicitations végétatives sensuelles, mais tout ce qui se rapporte, en l'homme, à son être sensitif, autrement dit : les sens et l'appareil sensitif, la sensibilité, la mémoire sensible, la connaissance passant par les sens et s'appuyant sur les sens. La « substance », c'est ce qui est, en l'homme, vie divine ; ce par quoi il participe à la puissance, à la sagesse, à l'amour de la Trinité, à la vie intime du Père, du Fils, du Saint-Esprit. Brisée par le péché originel, l'union « substance-sensualité » est restaurée par le Christ Rédempteur (N.d.T.).

John A.T. Robinson, doyen de Trinity College, Cambridge, où il enseigne le Nouveau Testament, est l'ancien évêque anglican de Woolwich. Principales publications : *Honest to God*(tr. fr., *Dieu sans Dieu*, 1964) ; *Christian Morals Today* (tr. fr., *Morale chrétienne aujourd'hui*, 1968) ; *The New Reformation* (tr. fr., *La nouvelle réforme*, 1966) ; *Exploration into God*, 1967 ; *But I Can't Believe !* (tr. fr., *Ce que je ne crois pas*, 1968) ; *Redating the New Testament*(tr. fr., encore non publiée ; cf. *Communio*, VII, 1, p. 75-89) ; *Can We Trust the Gospel ?*(tr. fr., *Peut-on se fier au Nouveau Testament ?* 1980) ; *The Human Face of God ; Truth is Two-Eyed ; et The Roots of a Radical*(S.C.M. Press, Londres, 1980), dont est extrait l'article ci-dessus. Nous remercions l'auteur et le traducteur, qui ont rendu cette publication possible.

Dominique POIROT

L'union avec Dieu

L'expérience des mystiques (Jean de la Croix, Thérèse d'Avila) ne transpose pas l'amour charnel ; c'est au contraire elle qui peut donner à notre temps la chance de retrouver le sens profond de l'union des époux.

LE discours des mystiques sur l'union à Dieu, et plus encore sur le mariage spirituel, procède-t-il d'un abus de langage, d'un simple transfert de sens, d'une expression de type schizophrénique... ou se situe-t-il au centre de l'expérience religieuse, et même de la foi chrétienne ? Si oui, que traduit-il ? Y a-t-il une continuité entre une certaine spécificité de l'homme et de la femme, en particulier de leur expérience du couple, et l'union avec Dieu ?

La femme a-t-elle plus, de prédisposition pour une telle expérience mystique ? On serait encore tenté de l'affirmer et d'en donner des preuves sélectives, reprenant autrement ces paroles éloquentes du matin de Pâques : « C'étaient Marie Magdaléenne, Jeanne et Marie, mère de Jacques. Les autres femmes qui étaient avec elles le dirent aussi aux apôtres : mais ces propos leur semblèrent du radotage, et ils ne les crurent pas » (*Luc* 24, 10-11).

Après avoir cité deux textes importants de Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, nous voudrions dire que l'utilisation des métaphores de l'union à Dieu est biblique et traditionnelle, que l'union à Dieu est l'accomplissement plénier du désir de l'homme ; nous voudrions aussi, après avoir signalé quelques repères de lecture des auteurs mystiques, suggérer que l'union avec Dieu est la lecture même des différentes vocations chrétiennes.

Thérèse d'Avila écrit dans les « cinquièmes demeures » du *Château intérieur* :

« Vous avez, c'est probable, souvent entendu dire que Dieu épouse les âmes spirituellement. Bénie soit sa miséricorde, qui consent à une telle humiliation ! Et bien que la comparaison soit grossière, je ne trouve rien de mieux que le sacrement du mariage pour me faire comprendre. C'est fort différent ; dans ce dont nous parlons tout est spirituel (l'union corporelle en est bien éloignée, les contentements et plaisirs spirituels que donne le Seigneur sont à mille lieues de ceux des époux), car tout est amour avec amour, et ses opérations si pures, d'une si extrême délicatesse, si douces, qu'on ne peut les exprimer ; mais le Seigneur sait très bien les faire sentir.

« Il me semble, à moi, que l'union n'est pas encore les fiançailles spirituelles ; mais ce qui se produit ici-bas lorsqu'un couple doit se marier, s'inquiéter de leur bonne entente, de leur volonté mutuelle, cherchant même à ce qu'ils se voient pour mieux se plaire l'un à l'autre, nous le retrouvons ici : mais l'accord est déjà fait, l'âme est fort

bien informée de son bonheur et déterminée à faire en tout la volonté de son Époux, à le complaire de toutes les manières, et l'Époux, qui comprend bien qu'il en est ainsi, se complait en elle, il consent, dans sa miséricorde, à ce qu'elle le comprenne mieux encore, qu'ils en viennent, comme on dit, à l'entrevue, où il l'unit à Lui. Nous pouvons dire que cela se passe ainsi, et en un temps très bref. Là il n'y a plus d'hésitation, mais l'âme, par une secrète approche, voit qui est cet Époux qu'elle doit prendre ; par les sens et puissances elle ne pourrait, en mille ans, comprendre ce qu'elle comprend ici en un instant. Mais l'Époux est tel que sa seule vue la rend plus digne de lui accorder sa main, comme on dit ; l'âme s'éprend d'un tel amour qu'elle fait tout ce qu'elle peut pour que ne se rompent point ces divines épousailles. Mais si cette âme égare son affection sur quelque chose qui ne soit pas Lui, elle perd tout, et c'est une immense perte, aussi grande que le sont les grâces qu'elle recevait, et bien plus grande qu'on ne saurait le dire.

« Aussi, âmes chrétiennes que le Seigneur a amenées à ce terme, je vous demande pour l'amour de Lui de ne pas vous laisser distraire. »

Et Jean de la Croix, dans le *Cantique spirituel* B, strophe 22 :

« De même que, dans la consommation du mariage naturel, les époux, selon la parole de l'Écriture, sont deux dans une seule chair (*Genèse* 2,24), , ainsi, une fois le mariage spirituel consommé entre Dieu et l'âme, il y a deux natures fondues dans un même esprit et un même amour. C'est ce que nous déclare saint Paul, se servant encore de la même comparaison : celui qui adhère à Dieu est fait un même esprit avec Lui (*I Corinthiens* 6,17). Quand la lumière d'une étoile ou celle d'un flambeau se joint à celle du soleil, l'étoile et le flambeau cessent de luire, il n'y a plus que la lumière du soleil, qui absorbe les autres lumières.

« L'Époux dit de cet admirable état que "l'épouse y est entrée", ce qui revient à dire qu'elle a laissé tout ce qui est du temps et de la nature, tous les sentiments, tous les modes et toutes les méthodes spirituelles, qu'elle a mis en oubli toutes les tentations, tous les troubles, tous les chagrins, toutes les sollicitudes, toutes les préoccupations, transformée qu'elle est par un si sublime embrassement. »

La conception du mariage – l'effacement de l'épouse et les jugements sur le corps – qui sous-tend dans ces deux textes la métaphore ne correspond certainement pas à l'idéal du couple moderne.

AVEC la symbolique de la filiation (Dieu est Père, l'homme est son enfant) la symbolique nuptiale, selon une pratique traditionnelle et constante, traduit cependant, jusque dans le langage de la Révélation, l'expérience de la relation de Dieu et de l'homme. La métaphore du couple repose en effet sur la nature même de l'homme, toujours engendré du couple, nature qui cache et révèle ce qui est Source et Accomplissement, l'amour de Dieu pour la Vie.

Ce discours est bien celui de la Bible, dès ses premières pages : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa » (*Genèse* 1, 27). Et Dieu aime alors son peuple, comme l'époux aime son épouse : « Je te fiancerai à moi pour toujours ; je te fiancerai dans la justice et le droit, dans la tendresse et la miséricorde ; je te fiancerai à moi dans la fidélité, et tu connaîtras Yahvé » (*Osée* 2, 21-22). Pour le Nouveau Testament, citons les noces de Cana, qui préfacent les autres signes de l'Évangile selon saint Jean et dont le sens obvie est bien les épousailles du Christ et de l'humanité ; puis la parole de saint Paul : « Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église » (*Éphésiens* 5,25). Et s'adressant à chacun des baptisés : « J'éprouve à votre égard autant de jalousie que Dieu. Je vous ai fiancés à un époux unique, pour vous présenter au Christ, comme une vierge pure » (*2 Corinthiens* 11, 2).

Les Pères de l'Église, les moines au Moyen Age, les grands priants et les mystiques, hommes ou femmes, ont toujours trouvé dans la méditation du *Cantique des Cantiques* la traduction la meilleure de leur relation à Dieu : la recherche angoissée du Bien-Aimé par l'âme, l'amour inouï de Dieu qui se donne. « Depuis quelques années, écrit Thérèse d'Avila, je dois au Seigneur de beaucoup me délecter chaque fois que j'entends ou que je lis quelques paroles du Cantique de Salomon, à tel point que sans entendre clairement, en castillan, le sens du latin, mon âme est plus recueillie et plus émue que par les livres très divas que je comprends... » (*Pensées sur l'amour de Dieu*, Prologue).

En fait, cette double symbolique, père-fils, époux-épouse, est nécessaire pour exprimer l'accomplissement de la prière du Christ : « Je ne prie pas pour eux seulement, mais aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi, afin que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (*Jean* 17, 20-21). Cette parole souvent entendue dans le sens de l'unité des Églises, n'a-t-elle pas d'abord à l'être dans le sens de l'union à Dieu, si l'Évangile veut dire nécessairement conversion personnelle et habitation paisible et joyeuse de Dieu dans le cœur : « Notre vie est cachée dans le Christ ou en Dieu, c'est tout un... le Christ est notre vie... comme c'est lui qui a assumé la plus grosse part des frais, il veut unir nos petites peines aux grandes que sa Majesté a souffertes et que tout soit un (Cinquièmes Demeures, ch. 2), écrit Thérèse d'Avila qui répète souvent que cette union est une grâce que Dieu e donne quand il veut, comme il veut et à qui il veut (cf. *Quatrièmes Demeures*, ch. 1), formule souvent reprise pour l'unité chrétienne.

« Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ ? Ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée fait avec elle un seul corps ? Car il est dit : *Les deux ne seront qu'une seule chair. Mais celui qui s'unit au Seigneur est avec lui un seul esprit* » (*I Corinthiens* 6,15-16). La communion (eucharistique et ecclésiale) appelle l'union à Dieu comme accomplissement du désir de pacification inscrit dans la conscience de l'homme. Dans l'une de ses Exclamations, Thérèse s'adresse ainsi à Dieu : « O mon espérance et mon Père, mon Créateur, mon véritable Seigneur et mon Frère ! » (*ExcL* 7). S'émerveillant devant le ver à soie, elle écrit à ses soeurs : « Qu'advierait-il si nous connaissions les propriétés de toutes choses ? 1 nous est bien profitable de nous occuper à méditer sur ces grandeurs et de nous réjouir d'être les épouses d'un Roi si sage et si puissant » (*Cinquièmes Demeures*, ch. 2). Oui, dans le Fils de Dieu, Thérèse se sait enfant et épouse, frère même de Dieu, Père, Fils et Esprit. Elle sait que Dieu est Source de tout amour, bien plus fort que l'amour du père pour son enfant, de l'époux pour son épouse, qu'il aime ainsi le monde et elle veut réaliser le plus parfaitement possible le précepte : « Tu aimeras... ». L'union avec Dieu est recherche de tout l'homme et finalement don de Dieu. Thérèse définit la prière : « Un dialogue d'amitié où l'on s'entretient souvent et intimement avec Celui dont nous savons qu'il nous aime » (*Vie*, 48).

Par-delà cette double symbolique, comme transcendant l'altérité, une autre symbolique veut traduire la divination de l'homme par des métaphores de fusion (l'unique flamme de deux cierges, cf. *Septièmes Demeures*, ch. 2 ; ou l'eau, chez Thérèse ; la bûche enflammée, chez Jean de la Croix), la différence ontologique étant respectée. Ce que rappelle toujours le théologien commentateur !

EN lisant les auteurs mystiques, il nous faut sans doute tenir compte de la manière dont le mariage est vécu à l'époque où ils écrivent. Thérèse d'Avila, par exemple, ne manque pas d'en critiquer certaines servitudes : *e Considérez la sujétion qui vous a été épargnée* », dit-elle avec humour (*Chemin de la Perfection*, ch. 26). Thérèse pourrait être récupérée par les mouvements féministes ! Mais il y a toujours apparent le fond symbolique inscrit dans la nature universelle de l'homme et dans l'enseignement de l'Église, même s'il ne peut toujours être parfait en regard de l'évolution des mœurs sociales.

Thérèse et Jean de la Croix ont abondamment utilisé la symbolique nuptiale. Jean de la Croix, au début de la *Montée*, parle de l'homme qui épouse la Sagesse, interprétant l'épisode de Tobie allant à la rencontre de son épouse (*Montée du Carmel*, livre 1, ch. 2), mais il interprète ordinairement la métaphore dans le sens biblique et *occidental* : c'est Dieu qui épouse l'âme. On peut déjà remarquer une certaine relativisation du masculin et du féminin dans l'emploi de la métaphore et le fait que l'homme ou la femme vive cette métaphore dans le centre de l'âme.

Malgré la personnalisation des métaphores employées, on peut dire que leur expression centrale est commune. Il faut ici rappeler que Thérèse, autant que Jean de la Croix, éprouve le besoin de faire disparaître la métaphore du mariage devant celle d'un symbole matériel. Les métaphores volent en éclats, pouvons-nous dire, dans *e la contemplation parfaite*» (*Chemin de la Perfection*, ch. 25).

Alors que Jean de la Croix utilise plus abondamment le symbolisme masculin solaire, la lumière et le feu, Thérèse s'attarde à celui de l'eau, plus maternel. Jean de la Croix développe plus le thème de l'égalité dans l'échange de l'amour (voulu et donné par Dieu) au sein du mariage spirituel. Mais lui aussi, tout en développant le thème de la transcendance divine et le passage nécessaire par le rien, tout en faisant plus de place aux prophètes de l'Ancien Testament, voit en Madeleine le modèle de l'âme qui aime. Thérèse n'avait-elle pas écrit : *e Il est impossible de cacher l'amour de Dieu si c'est vraiment de l'amour ! Voyez plutôt un saint Paul, une Marie-Madeleine au bout de trois jours : l'un commença à comprendre qu'il était malade d'amour, c'est saint Paul ; Marie-Madeleine le comprit dès le premier jour, et avec quelle évidence* » (*Chemin de la Perfection*, ch. 40) ?

Thérèse connaît la condition féminine de son temps, celle de l'épouse – nous l'avons évoquée – et elle en tient compte. *e En toute vérité*, dit-elle (passant de l'humour à l'expression même de la foi : le Christ-serviteur) *il veut que vous soyez maîtresse...* ». Elle saura par ailleurs s'élever contre une certaine conception de la claustration des femmes (*Les faveurs de Dieu*, 1571). La place de l'humanité du Christ est très importante dans sa vie ; elle croît même avec le temps. Marie-Madeleine et la Samaritaine sont ses compagnes préférées : elles lui enseignent le désir de Dieu et la force de l'amour. De même, Véronique, sainte Claire. Mais elle a su aussi admirer saint Paul, saint Augustin...

EST à l'intérieur de cette relation nuptiale de Dieu et de l'humanité
C dans le Christ que s'accomplissent *les différentes vocations* chrétiennes : le mariage et le célibat consacré. *e La porte du Château intérieur, c'est l'oraison u*, dit Thérèse (*Premières Demeures*, ch. 1). Étant entendu que la prière est la trouée vers l'invisible, le chemin vers Dieu, et notre existence le lieu du dialogue, le lieu où Dieu se donne, comment chacun va-t-il traduire cette

expérience ineffable, suivant l'âge de sa vie, le sexe, la situation sociale, le célibat, le mariage, le veuvage, etc. ?

Mais le Christ est homme-masculin, pleinement Fils de Dieu, et yraiment l'un des nôtres. Et ses relations aux hommes et aux femmes de l'Évangile traduisent l'originalité de chacune de ses relations. Il est l'Époux par excellence.

En lisant la Bible ou les auteurs qui utilisent la symbolique nuptiale, nous reconnaissons en premier le témoignage d'une expérience qu'ils traduisent par ces métaphores. Alors que nous redécouvrons l'intérêt de ces textes, nous acceptons le fait qu'ils traduisent quelque chose et que *cela* est donc possible.

Nous avons aussi raison de nous garder d'une identification de type schizophrénique. Ces maîtres d'ailleurs aident à éviter cet écueil, par l'utilisation du paradoxe : il n'y a rien de corporel, tout est spirituel, mais le corps finit par participer (*Cinquièmes Demeures*, ch. 2), par leur bon sens permanent et le rappel d'une *transparence vertueuse* de la vie : *e Ceux qui aiment vraiment Dieu aiment tout ce qui est bon, tout ce qui est bon ils le veulent, tout ce qui est bon ils le favorisent... ils n'aiment que la vérité et les choses dignes d'être aimées...* (*Chemin de la Perfection*, ch. 40). Par contre ces textes mystiques, lus avec le regard de la foi, apparaissent comme un appel. Celui qui s'est mis en route sait qu'il est toujours un commençant, quelquefois un progressant ; il sait surtout qu'il lui faut sans cesse garder le silence et l'humilité qui rendent possibles l'œuvre de Dieu, les épousailles de l'âme.

Une certaine psychologie des profondeurs a su expliquer que l'homme portait en lui sa *psyché* féminine comme la femme sa *psyché* masculine.

Il peut être dit que les mystiques, hommes ou femmes, nous aident aussi et ainsi à comprendre qu'il y a continuité entre la *nature* et la grâce, la condition existentielle de chacun, homme ou femme (avec les indications de la psychologie). Et que jusqu'au bout du chemin chacun demeure le *même* être, créé, aimé et sauvé, divinisé.

POUR répondre aux questions de départ de notre réflexion, nous dirions que, pour le mystique, le voyant, le contemplatif (homme ou femme), la réalité est cachée derrière le sensible, cachée et révélée par lui parce que le sensible ne trouve que dans cette réalité de fond sa provisoire consistance. Dieu-Un, Dieu (amour) pour l'univers (créé) qui en est comme la *chair*. La réalité, c'est la révélation dans le Christ. Des réponses à ces questions relèveraient de différentes approches psycho-sociologiques, culturelles, etc. Mais nous pouvons affirmer que l'expérience des mystiques (elle-même relatée dans des discours contingents) va bien au-delà dans l'assomption de l'être de chacun, sa vie (en relation) devenant elle-même, au cœur de l'univers, métaphore du Tout-Autre et de l'Infiniment-Proche.

La question elle-même cependant est très importante. Elle signifie l'urgence pour l'Église et notre société de retrouver cette expression vécue et parlée de l'Évangile. Le symbolisme n'est-il pas efficace en retour pour une société ? Or, il n'est pas grand discours à faire pour démontrer que la nôtre a perdu le sens de ses finalités, que les valeurs sont plus qu'affolées. Où en est l'institution du mariage ? La réalité du couple ? La signification de la sexualité ? Le symbolisme nuptial semble pour le moins aussi nécessaire que le symbolisme filial. L'expérience des mystiques est peut-être le *lieu* où les

femmes et les hommes de notre temps ont à puiser un sens à leur existence, à trouver la sécurité fondamentale qui repose polir chacun dans la certitude d'être aimé et d'aimer quelque peu.

Le Christ, certes, est le premier des mystiques ; mais l'Évangile nous dit aussi que Marie-Madeleine a été à elle seule l'Église croyante, parce qu'aimante au matin de Pâques, du moins pendant quelques heures. Ce fait n'est-il pas à lui seul signifiant pour toute l'Église et l'humanité ?

Thérèse, ayant comparé Paul et Marie-Madeleine, ajoutait : *a Cela dit, l'amour est plus ou moins fort, et il se manifeste selon sa force. S'il est faible, il se montre faiblement ; s'il est fort, fortement ; mais qu'il soit fort ou faible, dès qu'il y a amour de Dieu, on le reconnaît toujours* (Chemin de la Perfection, ch. 40). A chacun, homme ou femme, d'en témoigner selon ce qu'il est, et selon le don de Dieu.

Dominique POIROT, o.c.d.

Dominique Poirot, né en 1932 à Nancy. Entre au Carmel en 1950. Prêtre en 1962. Ministères auprès de jeunes à Paris, Lille, Bruxelles. Voyages en Orient. Animation de retraites spirituelles et de groupes de prière. Prieur du Couvent de Bruxelles de 1966 à 1972. Actuellement Prieur du Couvent de Paris. A écrit différents articles dans les revues *Foi Vivante, Vie spirituelle, Carmel, Prier*. Edite et présente au Cerf une traduction des *Œuvres complètes de Jean de la Croix* en sept volumes (4 parus).

Les volumes de la collection « *Communio* » (Fayard) sont disponibles chez votre libraire

A défaut, dans les librairies où la revue est en dépôt : voir page 48.

Jean-Yves LACOSTE

L'altération l'autre histoire

En entrant dans l'histoire et en se pliant à l'humilité du fait, la Résurrection l'élève à elle-même et permet à l'Église de vivre, dans l'Esprit, une nouvelle manière d'être dans l'histoire.

Il n'y a pas de droit de Dieu de se communiquer au monde n'est pas terrorisme de la transcendance, et s'accomplit dans le monde de façon intelligible, en y survenant comme histoire, il y a ici une inévitable requête théorique : réelle, la Résurrection de Jésus ne peut l'être qu'étant historique. On pressent bien pourtant qu'une telle pensée est simultanément vraie et pauvre, et que la question forte, important au premier chef pour l'épistémologie théologique, sera celle de l'histoire nouvelle inaugurée à Pâques. Si la Résurrection est le tournant des temps, dérouler la logique de la nouvelle historicité qui s'y fonde sera une introduction non négligeable à la logique de l'expérience chrétienne.

QUAND le Seigneur de l'histoire manifeste dans l'histoire sa Seigneurie en y révélant son secret trinitaire par le mystère pascal de Jésus, l'histoire n'est pas sans doute frappée d'impossibilité, puisque cela aussi, la révélation de Dieu, elle peut l'abriter. Mais l'expérience humaine de l'historique en subit une dilatation : expérience des choses et des existants, elle peut être aussi expérience de Dieu. Mais Dieu est toujours plus grand : plus grand que toute expérience faite de lui ; plus grand que toute catégorie sous laquelle il tombe. Il ne saurait manquer d'en être de même de la catégorie d'événement historique. Si Dieu se rapproche du monde en des événements du monde, on aura deux conséquences : d'une part, ces événements communiquent Dieu en vérité sans le livrer à l'immanence du monde : le Condescendant reste le Très-Haut, et il n'y a d'authentique condescendance que de Celui qui dans le mouvement du don de soi demeure toute transcendance (car autrement, il s'aliénerait). D'autre part, on ne peut pas entendre équivoquement les

(1) Cf. sur ce point mon étude, *Le droit de l'histoire au droit de Dieu — sur la Résurrection de Jésus*, 31

événements du salut et les événements de totale immanence au monde de l'histoire commune. Il faut donc concevoir l'événement en plusieurs sens pour entrer dans l'intelligence de cette modalisation réciproque selon laquelle l'eschaton (la « fin de l'histoire ») se communique en événements historiques, mais en modalisant symétriquement et en eschatologisant l'histoire. Les événements mêmes ne sont pas identiques selon que Dieu ou l'homme y agissent, et la présence de Dieu n'est pas identique à toute autre présence dans le monde. Pour que la figure du Dieu à l'œuvre dans l'Ancienne Alliance et manifeste en Jésus-Christ soit une figure *crovable*, pour qu'elle transpose l'ordre de la quotidienneté mondaine dans l'ordre de la charité, il faut bien que Dieu n'agisse pas rigoureusement incognito. Ce n'est pas le jugement subjectif du croyant qui décide qu'en tel événement du monde Dieu est présent : la présence est antérieure à l'assentiment qui l'accueille, et l'événement même est selon sa facticité avènement de Dieu qui, précisément parce qu'il excède les normes et les catégories du monde, provoque l'assentiment et la foi. Si l'eschaton, dans l'histoire du salut, s'approche de l'histoire, c'est sans doute pour en être le secret qui ne sera totalement manifeste qu'à la consommation des temps : pour l'heure, l'eschatologie n'est pas réalisée, ou elle n'est que par anticipation, dans la résurrection de Jésus et ses conséquences ; mais c'est aussi pour donner dès ici, à une histoire qui demeure histoire, le visage et le style de l'eschatologique.

La Résurrection de Jésus est ici un moment incontournable de l'analyse puisque, hors de son inscription formelle dans le temps et le lieu qui en garantit la simple historicité, c'est en elle l'eschaton qui arrive à l'histoire. La transition opérée, pour Jésus effectivement de l'existence terrestre à l'exaltation et la gloire, pour le croyant en espérance et en anticipation de l'être pour la mort à l'être pour la résurrection, est transition du temps à la fin des temps. Et le fait que cette transition ait un lieu historique, qu'elle ait le mode de survenue de l'historique, dit bien que l'eschatologie n'est pas la négation de l'histoire qui la ramènerait à son point de départ sans gain ni perte, mais l'accomplissement de l'historique. Que l'histoire puisse abriter un événement eschatologique assure qu'histoire et eschatologie s'articulent avec cohérence. Donc, le fait que la Résurrection transgresse toutes les lois de l'histoire, les contradictions qu'elle apporte à toute expérience mondaine de l'histoire normée par la clôture du temps cosmique et la clôture de la mortalité, et surtout en elle la manifestation de la Trinité, témoignent que ce qui s'y passe est événement eschatologique : le Ressuscité y emporte assurément toute la richesse divino-humaine de son existence humaine et de sa Passion, mais sous un mode qui n'est plus mondain ni soumis aux normes de l'histoire. Cependant, en pensant la nouveauté eschatologique de la Résurrection, il convient aussi de percevoir que la rupture d'avec l'histoire commune qui y survient, en eschatologisant l'histoire et en lui faisant manifester plus de sens qu'elle n'en contient de façon immanente, n'est pas interruption impréparée, mais qu'une semblable loi d'excès est à l'œuvre et dans les préparations vétérotestamentaires, et surtout dans toute l'existence pré-pascale de Jésus. Si, dans l'ordre de la confession de foi, le mystère pascal permet décisivement et sans ambiguïté de fonder, avec l'identification « Jésus est le Seigneur », la christologie, il reste que, dans l'ordre de la manifestation de Dieu, le temps d'avant Pâques est déjà subversion eschatologique de l'histoire. Si le sujet de l'histoire de Jésus n'est pas simplement un sujet humain (auquel cas on pourrait requérir de lui, comme condition de crédibilité, une conformité exemplaire avec les normes humaines, selon l'analogie, de l'agir dans l'histoire), mais la personne divino-humaine du Fils fait homme, et si, dans sa kénose (cf. *Philippiens* 2, 7) comme ordination obéissante de son existence à son « heure » et à la croix, il demeure Dieu présent, cette présence risque d'être en excès par rapport à toute présence humaine. Et la probité de la raison y imposera de ne pas normer Jésus par l'humain, mais de laisser en lui

ce que Dieu dit de lui-même se déployer selon les mesures mêmes qu'il se donne, de laisser à Dieu le droit d'une présence dans l'histoire débordant toute autre présence. Sans doute, le paradoxe chrétien de la venue à l'histoire du Seigneur de l'histoire, ou de la communication de *l'eschaton* dans l'historique, est de toute façon le maître thème d'une histoire de salut, qui est tout entière gouvernée par ce passage à la limite selon lequel la fin s'anticipe dès maintenant. Cependant, tant que, dans l'Ancienne Alliance, le régime de l'historique est d'abord celui du signe et de la promesse, ce ne peut être que médiatement que Dieu y est présent – médiation de l'« ange » ou de la « présence » (*shekinah*) du Seigneur. L'Incarnation pose par contre le problème de la présence personnelle de Dieu à l'histoire, et dès avant Pâques.

Ce que le Jésus d'avant Pâques signifie d'important pour la théologie de la résurrection, c'est sans doute que la résurrection n'est pas simplement l'entrée brutale dans l'ordre de l'eschatologie après le déroulement platement historique de l'existence humaine du Verbe, mais que, dès avant Pâques, l'eschatologie impose son style à l'histoire. Il semble en effet que, quand le sujet à l'œuvre est Dieu fait homme, l'excès de la présence bouscule les cadres dans lesquels une présence d'homme peut être circonscrite : le Christ n'est pas Dieu perdu ni aliéné dans l'histoire, dont seule l'historicisation serait repérable et connaissable, mais Dieu confessable dans l'histoire. Ce n'est vraisemblablement pas par pénurie, par manque d'informations historiques, qu'une biographie du Christ n'est pas tentable sur le modèle de n'importe quelle biographie, mais plutôt par excès : il n'est pas du tout impensable que le problème synoptique signifie en *Mitla* surabondance d'une inscription dans l'histoire qui ne peut être recueillie selon l'ordre uniforme et bien construit d'un seul récit historique, mais qui réclamera d'être diffractée dans la multiplicité des récits, de leur jeu de renvoi, et même de leur contrariété : la polyphonie évangélique risque d'être la seule lecture possible d'événements de leur nature rétifs à la réduction simplement historique et aux règles de la manière commune d'écrire l'histoire. Le préjugé historiciste, souvent à la base des travaux d'exégèse, serait de remonter de la multiplicité des témoignages – comme autant de regards individualisés portés sur l'unique événement et autant de visages de « *Jésus-Christ vu par les témoins de sa vie* » (Étienne Trocmé) – à l'unité du fait historique brut dont ils témoignent ; mais ceci suppose précisément que l'événement Jésus-Christ puisse être identique à tout événement historique dans le monde, et donc puisse être critiquement atteint et pensé comme l'est n'importe quel événement, dont l'histoire peut prétendre être seule habilitée à déterminer tout le sens. Les « *contrariétés évangéliques* » (Pascal) ne sont peut-être pas, au moins d'abord, des problèmes de critique littéraire à résoudre pour toucher, derrière elle, occultée par elle, à la simplicité de l'événement et de la Parole de Jésus dans ce qu'ils ont d'absolument propres à lui. Elles sont peut-être le style nécessaire, et parfait, de l'historiographie, quand l'histoire abrite l'eschatologie et que le témoignage rendu à l'historique est destiné à faire naître la foi. Si les narrations évangéliques composent, et ensemble, la seule vie de Jésus possible, c'est certainement que le recueil d'événements de salut et de révélation (donc d'événements excessifs par rapport au style ordinaire de l'historicité), n'est adéquat que selon les textes, également excessifs, qui se rendent capables d'enregistrer dans les temps l'autocommunication de Dieu donnée dans les temps. L'eschatologisation des temps selon la présence excessive du Fils fait homme suscite en quelque sorte la seule historiographie qui lui soit proportionnée.

Le pré-supposé herméneutique selon lequel la confession de foi christologique permet de considérer l'histoire de Jésus, en principe, comme une autre histoire que le régime ordinaire de l'histoire, comme l'histoire excessive donc, et dont la consignation évangélique – qui ne dit rien d'autre que la Seigneurie de Jésus dans l'identification du Jésus pré-pascal et du Seigneur pascal – serait seul adéquat en

étant histoire enregistrant les ruptures infligées par la présence de Dieu à l'ordre mondain de l'historicité, ce présupposé se heurte très évidemment au problème de la projection sur le temps d'avant Pâques de la lumière de Pâques : seule la Résurrection garantirait l'évidence de l'action eschatologique et de la présence de Dieu en Jésus-Christ, en elle seulement le Dieu incognito deviendrait Dieu manifeste. Convierait-il ainsi de fonder la christologie comme christologie de la résurrection – et donc de considérer les évangiles d'avant Pâques comme une christologisation (droite ou abusive, peu importe ici) de celui qui n'était connaissable alors que comme « Jésus, l'homme de Nazareth » ? Ou faut-il la fonder comme christologie d'incarnation – et donc jeter sur les narrations prépascales le regard naïf qui y discerne l'évidence de la présence du Christ (2) ? Il ne s'agit vraisemblablement pas seulement d'une question exégétique : la déconstruction du postulat historiciste de l'exégèse finira bien par interdire de poser la question en des termes si simples, si l'exégèse doit se fonder, comme se fonde la christologie, comme discipline théologique, dans la confession de l'identité du Jésus d'avant Pâques et du Ressuscité, et donc se fonder comme savoir d'une continuité. Il s'agit, bien plus, de l'évaluation de la juste situation théologique de la Résurrection. On a dit diversement que l'accent porté sur une théologie de l'Incarnation, ou l'accent porté sur le seul événement de la Croix, avaient fini par marginaliser la Résurrection dans la théologie dogmatique : ainsi, dans le premier cas, dans la théologie décadente où la Résurrection ne semble plus avoir de relevance autre qu'apologétique ; ainsi, dans le second cas, chez un Bultmann et, côté catholique, chez Rahner. On pressent donc que l'équilibre de la christologie exige l'équilibre d'une théologie de l'incarnation et d'une théologie de la résurrection.

Pour opérer une articulation juste entre la pensée de l'Incarnation et celle de la Résurrection, il faut sans doute commencer par abriter avec soin la pensée chrétienne de l'Incarnation de toute confusion avec la façon dont les dieux grecs, par exemple, se rendent visibles, en une « épiphanie ». Parce qu'elle a pour but le salut, l'Incarnation du Fils n'est pas le jeu esthétique de la manifestation de Dieu (ce que croient plus ou moins les évangiles apocryphes de l'enfance, dans leur souci de combler par le merveilleux les blancs de l'histoire de Jésus, dans le style d'une biographie divine), mais le drame du Dieu qui sauve. C'est dire que le concept d'Incarnation pourrait être insuffisant : s'il ne désigne que la présence de Dieu comme homme – même comme vrai homme –, il peut ouvrir la porte à tous les excès causés par le souci de voir Dieu dès maintenant. On pourrait penser l'Incarnation comme simplement théophanique. Ce qui garantit en fait que l'Incarnation, et toute l'existence terrestre de Jésus, n'est pas une simple épiphanie continuée dans laquelle l'eschatologie serait totalement accessible et totalement réalisée, et l'histoire, de son côté, privée de son sérieux, c'est le mode kénotique de l'Incarnation (cf. *Philippiens* 2, 7). La kénose du Fils n'est pas d'abord la transfiguration de l'histoire en eschatologie, dans laquelle la résurrection n'ajouterait rien qui ne soit déjà su et expérimenté ; elle est d'abord l'assomption du temps, et de l'histoire, en Dieu. Dans l'Incarnation du Fils, le « Dieu parmi nous » n'est pas celui dont la parfaite visibilité contraindrait l'acquiescement, qui éterniserait le temps en s'y montrant. Il est celui qui, en Jésus-Christ, se donne du

temps pour l'homme et se rend en quelque sorte capable d'historicité et de temporalité. La venue de Dieu au temps dans son Incarnation (qui est le lieu exemplaire, sans doute, où l'on peut percevoir et thématiser la modalisation de l'eschatologie par l'historique par laquelle Dieu, quand il se dit dans l'histoire et dans l'humain, se dit selon l'histoire et selon l'humain) n'est sans doute pas sans affecter de l'intérieur le temps qui accueille Dieu devenant ainsi temps du signe et des promesses de l'eschatologie, mais de ces signes et de ces promesses toutefois en tant que la gloire qui y est manifestée n'occulte pas, mais accentue, le sens de l'obéissance kénotique, orientée vers la Passion. La manifestation de la gloire de Dieu dans le Jésus d'avant Pâques n'est donnée que pour rehausser le mouvement kénotique vers la croix.

Ainsi, la pensée de l'Incarnation comme rédemptrice n'impose pas d'abord la pensée d'un « temps de l'Incarnation » transi d'éternité dès la crèche, mais plutôt, comme corollaire de la solidarité kénotique du Verbe avec les pécheurs, la pensée de sa solidarité avec leur temps et leur histoire. La kénose est la vérité de l'incognito du Dieu fait homme. Elle permet d'élucider comment le temps d'avant Pâques, tendu vers la Passion, est l'expérience que Dieu fait du temps humain avant d'être (quoique non exclusivement) l'expérience que l'homme fait de l'éternité. Seule en effet la croix permet d'articuler Incarnation et Résurrection : le Ressuscité étant le même Jésus déjà présent en sa divinité avant Pâques (et déjà ainsi confessable avant Pâques), mais le même après que tout, et donc aussi le temps, a été racheté sur la croix. Le problème n'est pas celui, abstraitement théologique, de savoir si le thème fondamental de la christologie doit être l'Incarnation ou la Résurrection : il est bien plutôt celui de la kénose rédemptrice par laquelle est tracé le chemin qui part de la solidarité du Christ avec le temps des pécheurs jusqu'à la croix, et aboutit à la solidarité promise aux hommes avec *l'eschaton* manifesté en la Résurrection de Jésus. Il serait frivole de dissocier ce qui, selon la nécessité de l'économie du salut, est indissociable, et se montre comme l'unique événement par lequel le Verbe, pour le salut des hommes, s'abaisse et est exalté ; la christologie, après tout, doit penser dans sa totalité le mystère du Christ, selon la multiplicité des faits manifestant de bout en bout un unique mystère. Le problème est donc celui d'une « inversion de participation » : la logique de la Rédemption voulant que le Verbe incarné participe à l'histoire des hommes, pour que l'homme racheté puisse participer à l'histoire trinitaire de Dieu, la Croix est la norme de tout jaillissement prépascale de la gloire divine (et refuse toute pensée épiphanique de l'Incarnation). Donc, l'expérience prépascale du Dieu fait homme est expérience de Dieu, expérience que Dieu fait de l'humain, avant d'être expérience de Dieu par les hommes (3). La Résurrection de Jésus peut ainsi apparaître, comme glorification du Fils après sa kénose, en toute sa nouveauté : elle n'est pas un événement eschatologique de plus, même si l'existence prépascale de Dieu est déjà présence eschatologique, dans l'enseignement de la loi nouvelle, valable pour l'ère messianique, dans les miracles et dans la Transfiguration. Elle est l'événement eschatologique d'exaltation qui n'est possible qu'une fois entièrement parcouru le chemin kénotique de Jésus. Seul le Dieu qui a sauvé peut manifester tout son mystère à l'homme sans le tuer. Seul l'homme sauvé peut comprendre vraiment le temps de Dieu et y entrer. Seul l'homme sauvé peut faire de son histoire une histoire avec Dieu en réalité et non seulement en signes ou en promesses, et la plénitude de *l'eschaton* n'est réellement communicable, et participable, qu'après la Croix.

(2) Ceci n'est pas le dilemme de Pannenberg entre christologie d'Incarnation et christologie de Résurrection : ce qui préoccupe au contraire Pannenberg est d'établir sur le fondement de la Résurrection une pensée de l'Incarnation, qui n'est pas l'autre possibilité que la Résurrection, mais sa droite interprétation, selon l'axiome « l'Incarnation est l'unité du Ressuscité avec le Jésus terrestre ». Cf. *r Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu a*, dans *Grundfragen Systematischer Theologie*, II, Vandenhoeck und Rupprecht, Göttingen, 1980, p. 160-173.

(3) Cf. Hans-Urs von Balthasar, *Kennt uns Jesus – Kennen wir ihn*), Freiburg, Herder, 1980.

L A présence au monde du Verbe incarné assure de la sorte de trois façons la rédemption du temps, selon l'unité de la kénose destinée indissolublement au rachat des hommes et à la glorification de Dieu : (I). Si Dieu peut faire l'expérience – non pécheresse! – d'une temporalité pécheresse normée par la mortalité, si le temps, même brisé, n'exclut pas que Dieu y soit présent, et si Dieu n'exclut pas le temps, c'est essentiellement que la temporalité peut être sauvée l'Incarnation est condition de possibilité d'une Rédemption (II). Si Dieu, peut assumer en Jésus-Christ, sur la croix, la dernière des blessures infligées par le temps du péché et infligée au temps par le péché (il n'appartient pas nécessairement au concept de la temporalité d'être temps vers la mort, ou au moins vers une mort qui soit séparation d'avec Dieu), c'est, en substitution, que l'horizon de la mort, en étant devenu celui du Verbe incarné, pourra cesser d'être celui des hommes : Dieu meurt pour que l'homme ne meure plus, ou au moins qu'il ne meure plus de ses péchés, que la mort n'ouvre plus sur le moins-être du schéol, mais sur le plus-être de la présence à Dieu (III). Si le Christ inaugure trinitairement, en sa Résurrection, la vie nouvelle comme existence dans la gloire du Père, c'est qu'un temps humain, à l'exemple du temps divino-humain du Verbe, peut être affranchi des limitations du monde, rester temporalité réelle (au même titre que l'humanité du Christ garde dans la gloire sa pleine réalité individuelle), mais dans la plus extrême proximité de Dieu. Rédemption du temps, non seulement parce que Dieu se détermine à faire l'expérience d'une temporalité humaine (puisque, tout ce que le Christ vit comme homme, il le vit aussi comme seconde personne de la Trinité), mais encore parce qu'il élève ce temps humain au statut d'un temps. ressuscité absous des conséquences du péché sur le temps humain.

La Résurrection de Jésus est ainsi indissolublement un événement christologique, en permettant de fonder intégralement la christologie, dans la révélation de la paternité du Dieu qui relève le Fils d'entre les morts, et un événement sotériologique. Ce qui est réellement confessé du Christ y est affirmé comme étant l'avenir de l'homme, selon lequel l'existence humaine peut être déterminée à neuf comme existence pour la résurrection. L'articulation forte entre Résurrection du Christ et résurrection finale de la chair, telle que la propose Paul (*1 Corinthiens* 15, 23), permet de concevoir comment la Résurrection du Christ n'est pas seulement une vérité théologique isolée, selon laquelle nous confesserions le prodige singulier d'une résurrection concernant le seul Jésus, mais laissant inentamé le destin historique de l'humanité. Elle est aussi une vérité à conséquences anthropologiques. Le mystère pascal est ainsi source de salut en étant aussi exemplaire d'une existence sauvée, en ouvrant à l'homme la nouvelle possibilité de l'être pour la résurrection. La logique sotériologique de la résurrection est celle d'une anticipation, en laquelle est singulièrement affirmé et réalisé le destin universel des hommes dans la foi au Christ. Il s'agit à la fois d'une possibilité nouvelle et effective, et d'une possibilité eschatologique. L'autre histoire fondée par la Résurrection de Jésus se constitue en outrepassant les lois qui régissent toute existence historique dans l'horizon de la mort. Mais cet outrepassement n'est pas rupture radicale d'avec une histoire et installation « enthousiaste » dans l'eschaton. En effet, le sérieux de l'histoire, et la mort, n'y sont pas levés mais déplacés. C'est pour cette bonne raison que la Résurrection ne fonde le sens nouveau de l'histoire que dans et selon cette histoire, qu'elle ne l'ôte pas mais la modalise, et que donc elle n'est pas une résurrection abstraite de tout le mouvement de Pâques, mais la Résurrection du Crucifié. Ce qui implique que l'être vers la résurrection ne s'inaugure pour l'homme que comme existence pascale vers la résurrection par la mort. Le temps sauvé est une temporalité en train de naître à la résurrection, mais aussi un temps marqué continûment par la mort. Il serait ainsi unilatéral de poser la solidarité eschatologique des pécheurs rachetés avec le Christ ressuscité, sans poser au préalable la solidarité historique et sotériologique du Christ en croix avec

tous les hommes, et la solidarité de la souffrance des hommes avec celle du Christ. Quand Dieu, selon le mot de Eberhard Jüngel, prend part à la danse des morts (4), la mort est déjà sauvée. Elle n'est sans doute pas, faut-il dire contre Jüngel, l'accomplissement de l'existence. En effet, une vie brisée par la mort n'est certes pas totalité achevée du sens, et la totalité du sens, comme le veut Pannenberg, n'est pensable que sous le régime de l'eschatologie (5). Mais cette mort peut au moins être sensée jusqu'à son dernier mot. La pensée de la résurrection n'est donc surtout pas le terrorisme gnosticisme de l'« eschatologie réalisée », dans lequel tout et tout de suite est déjà ressuscité. Tout au contraire, elle n'est accessible en fait que par la médiation d'une pensée de la mort (du Christ et du chrétien) comme pâque, comme accomplissement possible de la vie terrestre dans l'accès à *l'eschaton* et à la proximité ultime de Dieu. On voit alors la possibilité d'une théologie de la mort comme mouvement pascal d'abandon historique et de recouvrement eschatologique de soi. La prise au sérieux de la mort permet ainsi de comprendre que la résurrection n'est pas la seule fin de l'homme, mais l'autre fin que la mort, fin déjà anticipée en Jésus, mais existant de l'homme une pâque. Et réciproquement, la résurrection permet de comprendre que la mort est, non le dernier mot, mais la condition de possibilité d'une vie qui est un passage vers la résurrection.

Dire ainsi que l'existence chrétienne est déjà en quelque manière ressuscitable n'est pas énoncer une proposition d'ordre mythique. C'est en fait penser le lien entre la Résurrection historique du Christ et la résurrection eschatologique des hommes de telle sorte que dans l'anticipation christique soit donnée la raison, et jusqu'à la forme, de la résurrection de la chair (nous ne possédons ni ne pouvons posséder d'autre savoir exact ni d'autre représentation de l'eschatologie que celle que fournit la Résurrection de *Jésus*) et que, comme dynamisme ontologique, la Résurrection soit déjà norme ultime de notre monde. La nouveauté de la Résurrection de Jésus est que par elle la mort cesse, selon une autre expression de Jüngel, d'être le secret de la vie : le secret de la vie des hommes depuis Pâques est la résurrection de la chair. L'histoire devient ainsi décisivement autre, elle est sauvée, tout simplement en gagnant son sens exact. Par-delà le jeu interhumain, multiplement et contradictoirement thématizable, de l'amour, de la violence et de la mort, ce sens est d'être histoire tendue vers l'eschaton et où l'eschaton se cache déjà, depuis la Résurrection de Jésus. Pannenberg a sans doute raison ici : l'annonce de la Résurrection de Jésus risque fort d'être pour notre temps la Parole libératrice. *re Notre temps n'est-il pas conscient de la caducité de tout ce qui est terrestre, du caractère fragmentaire de notre existence, jusqu'à l'expérience de son absurdité, avec une acuité neuve ? L'insistance sur la vie de l'Esprit dans la culture et dans l'éthique elles-mêmes sont devenues trop problématiques dans leur figure historique concrète. Et même l'offrande enthousiaste de l'individu pour la communauté ne peut à la longue représenter une solution un tel don de soi restant au fond inexécutable. La douleur de la finitude est générale dans cet âge séculier qui acquiesce tellement au monde. Un tel âge ne devra-t-il pas, dans l'annonce de la manifestation de l'existence nouvelle et véritable dans la Résurrection de Jésus comme vainqueur de la mort, trouver de nouveau réponse à son besoin le plus profond, réponse invraisemblable à notre expérience du monde, mais pour autant marquant le tournant du monde, authentique bonne nouvelle ?* (6). Alors que de l'expérience du monde on ne peut valablement inférer, de ce qu'il y a du sens dans

(4) Cf. E. Angel, « Der Tod als Geheimnis des Lebens », dans *Entsprechungen*, Kaiser Verlag, München 1980, p. 327-354.

(5) Cf. W. Pannenberg, « Eschatologie und Sinnerfahrung », *op. cit.*, p. 66-79.

(6) W. Pannenberg, « Dogmatische Erwägungen... », *op. rit.*, p. 162.

l'histoire, qu'il y ait un sens de l'histoire, l'eschatologie, d'une part, permet de penser la totalité achevée et heureuse du sens, tandis que, d'autre part, l'eschaton étant inauguré réellement dans l'histoire, la totalité du sens peut être considérée, non plus comme un rêve d'évasion hors de l'historique, mais comme le sens même et l'avenir de l'histoire.

Si l'homme ne peut accéder à la nouveauté des temps tendus vers l'eschaton et déjà eschatologisés que par la Croix rédemptrice, si d'autre part le mystère pascal de Jésus est la révélation dernière de Dieu comme Trinité, l'histoire nouvelle devra être fondamentalement pensée comme histoire de la Trinité manifeste avec les hommes. C'est ce qu'il faut présupposer, pour entrer dans l'intelligence concrète de la vie nouvelle donnée sacramentellement par l'effusion de l'Esprit ; l'homme n'est divinisé que pour autant qu'il existe en un monde où à Pâques s'est révélée la Trinité rédemptrice. L'eschaton est plus que promesse, il est déjà réalité secrète, dans la mesure où la Rédemption n'est pas restitution simple des « premiers temps » après les malheurs de l'histoire, mais exhaussement de l'humain et précisément participation, eschatologique donc, à la vie de Dieu. Une méditation sur la Résurrection de Jésus comme nouveau destin fait à l'homme sera ainsi incomplète, si elle ne discerne dans les dimensions intégrales de l'événement des conditions selon lesquelles la Résurrection eschatologique transit déjà l'existence tendue vers la mort. La Résurrection de Jésus serait pensée abstraitement, si à son avers n'était joint le revers de l'effusion de l'Esprit. Et si l'Esprit dans la force de qui le Père ressuscite le Fils n'était connu comme celui qu'envoie le Ressuscité, la Résurrection de Jésus pourrait n'être comprise que comme origine irrémédiablement passée, comme référence historique. Réduite à un pur fait historique définitivement circonscrit par son temps, sa présence et son efficacité continuées deviendraient problématiques, ou en tout cas son efficacité serait simplement morale. Mais de même que la Résurrection n'est pas un autre événement que la Croix, mais la consommation de la Croix, de même aussi l'effusion de l'Esprit, que *l'Évangile de Jean*, significativement, situe à la première apparition de Jésus ressuscité, n'est pas un surplus par rapport à la Résurrection : le seul regard exact est celui qui se porte sur l'intégralité du mystère pascal, de l'agonie au don de l'Esprit. Que Jésus soit ressuscité veut dire, selon l'intégralité des significations, que désormais, dans l'acte trinitaire où le Père ressuscite le Fils, le secret de Dieu est patent, et que désormais aussi bien l'Esprit du Ressuscité est présent à l'histoire du monde comme Esprit de Résurrection. Ce qui, limité à sa simple historicité, est le fait particulier d'une seule résurrection, est assuré d'universalité par l'Esprit, en étant source dans le chrétien de la confession de la foi, garantit la catholicité du mystère, et que depuis Pâques la présence de Dieu à l'histoire des hommes ne s'interrompt pas. Justes sont à cet égard les remarques suivantes de Walter Kern : *« L'histoire du monde et de l'humanité est aussi, et de la manière la plus originelle, histoire de Dieu, elle se réalise de manière unique, complète et définitive en Jésus-Christ ; l'advenue de cette histoire est liée au Fils éternel de Dieu. Le retournement qu'apporte la présence de l'Esprit, par laquelle la manifestation particulière de Jésus s'ouvre à l'universalité de l'Eglise, est la mort de Jésus crucifié. C'est à travers cette mort que l'Esprit donne au monde et à l'histoire des hommes la vie et en fait le monde et l'histoire de Dieu »*(7). Ce n'est plus de la sorte une loi d'exclusivité qui régit les rapports de l'historique à l'eschatologique, mais une loi d'inclusivité : la nouvelle histoire qu'ouvre la Résurrection de Jésus par le don de l'Esprit répandu sur les croyants et sur le monde est une histoire où demeure Dieu, une histoire tout entière prise dans un double mouvement trinitaire, qui est, d'une

part, une réception de soi – l'histoire nouvelle est reçue de l'Esprit du père et du Fils, et d'autre part, un départ de soi – l'histoire nouvelle est dynamisme de tension vers le Père, elle est la communication de la Trinité aux hommes et l'avancée des hommes vers la participation à la vie trinitaire.

La théologie de la présence de l'Esprit permet ainsi de comprendre la présence actuelle du Ressuscité et la dispensation aux hommes de l'économie nouvelle de l'existence pour la résurrection. Comme lieu où le Christ est confessé, l'Église est le lieu où la Résurrection peut être reçue comme une possibilité pour moi. Comme *« sacrement de l'Esprit A* (Walter Kasper), elle est le lieu où naît et se développe l'homme promis à la résurrection. La Rédemption ainsi, dans la vie des sacrements et de la foi, s'y achève en divinisation, qui n'est pas une apothéose mythique de l'humain, mais le don à l'homme d'un surcroît d'humanité, don qui ne peut être fait que par grâce. S'il appartient à l'humanité de l'homme de devenir toujours plus humain (Jungel) (8), ceci n'est pourtant pas pensable comme affirmation de soi du moi et culture du moi (9), mais comme réception de soi. Aussi convient-il, pour respecter le caractère strictement eschatologique de la vocation de l'homme à ressusciter avec le Christ, de ne pas la fonder d'abord sur une quelconque capacité ontologique, qui serait puissance de résurrection en l'homme, et qui se verrait empiriquement confirmée dans l'économie du salut. Il faut n'y considérer que la grâce du Christ. Que mon destin soit de ressusciter, voici qui dit plus que le possible (le possible, ce sera l'immortalité de mon âme) et qui désigne une gratuité. La résurrection de Jésus n'est pas la vérification d'un donné ontologique, elle est l'origine d'une nouvelle dispensation de grâce autorisant la nouvelle définition théologique de l'homme en qui travaille l'Esprit. Elle institue la surabondance du don qui octroie à l'homme plus que sa propre nature, et où l'histoire humaine reçoit plus de sens que n'en contient le concept même d'histoire humaine.

On voit ainsi que la question grave que pose la Résurrection de Jésus, et à laquelle elle apporte réponse, est celle de la présence du Seigneuriaux siens, selon des modes qui, alors, rompent décidément avec le style propre de l'historicité. Selon la logique linéaire de l'histoire, la Résurrection de Jésus est le simple passé de l'origine. Il en serait ainsi, si les rapports entre l'historique et l'eschatologique n'étaient réglés que par la simple modalisation du dernier par le premier, et si, en entrant dans l'histoire, l'éternel devait être exhaustivement normé par l'histoire. Mais la modalisation réciproque qui y advient, de l'historique par l'eschatologique, est gouvernée fondamentalement, non par le régime de caducité qui est celui de l'historique, mais par le régime de la présence continuée du passé de l'origine. En conduisant l'histoire, de la Résurrection du Christ au Père, et en y effectuant les dynamismes de divinisation qui font l'homme plus humain, et divinisé comme plus humain, l'Esprit est d'une part Dieu présent, d'autre part Dieu assurant la présence de Pâques. Ainsi, la théologie de la Résurrection appelle la question de la présence continuée, selon l'Esprit, du mystère pascal.

L A Résurrection ne nous est pas présente avec la force et la réalité abstraites d'une loi. Elle nous est présente si, et seulement si, l'Esprit à l'oeuvre dans le monde est Esprit de Jésus-Christ, dispensateur de la grâce du Christ et actualisateur de son mystère. Il convient donc de penser comment la Résurrection de Jésus altère l'histoire en l'ouvrant sur un temps qui, selon son authenticité

(7) « Philosophische Pneumatologie – Zur theologischen Aktualität Hegels », in *Gegenwart des Geistes, Aspekte der Pneumatologie*, OD 85, Freiburg, Herder, 1979, p. 90.

(8) Cf. « Der Gott entsprechende Mensch », *op. cit.*, p. 290-317.

(9) Cf. W. Pannenberg, « Gottesebenbildlichkeit und Bildung des Menschen », *op. cit.*, p.

chrétienne, n'est-plus seulement gouverné par la séquence de l'avant, du pendant et de l'après, mais par la continue mise en présence du mystère qui l'institue. C'est dire que la théologie de la Résurrection ne peut être totalement élucidée sans être articulée à la théologie des sacrements, et éminemment de l'Eucharistie.

L'expérience eucharistique du temps est en effet totalement singulière. Au contraire de toute autre présence, qui est de nécessité normée par le présent où elle donnée, ce qui est porté à la présence dans l'Eucharistie est à la fois le passé d'une origine (le Christ y est présent en sa Pâque) et l'avenir eschatologique du Seigneur qui vient. La présence eucharistique n'est analogue à aucune présence d'objet accessible dans et selon son seul maintenant ; elle n'est même analogue à aucune présence de personne, dont le passé et l'avenir sont intuitionnés à partir du présent. Ce qui y advient au contraire est une présence libre des déterminations du présent, et faite de la conjonction du passé de l'origine et de l'avenir de la fin, et formant un présent de cette conjonction même. La présence réelle du Christ en sa Pâque subvertit en quelque sorte l'ordre des temps et le primat du présent, en offrant en fait comme présent une mise en présence du passé et une anticipation de l'eschaton (10). Si le Fils en effet doit être présent comme Fils fait homme, ceci implique que de l'histoire divino-humaine de Jésus-Christ rien, aucun temps, ne peut être perdu, comme serait perdu dans une quelconque histoire humaine le passé, comme ce qui n'est plus susceptible de présence. Conservé dans la gloire du Père, le mystère pascal peut être continûment remis en présence dans l'Eucharistie. Et la présence eucharistique n'est pas, selon l'indétermination d'un monothéisme abstrait, simple présence de Dieu (ce qui impliquerait, si cela était, que Dieu soit ailleurs absent et qu'il réserve aux sacrements la grâce de sa présence). Elle est présence eschatologique du Verbe Incarné dans le mystère de sa Pâque, selon l'Esprit qui actualise et présente sans cesse dans l'Eucharistie le temps fondateur du salut. L'Eucharistie, de la sorte, ne répète ni ne réitère ce qui, par excellence, n'a lieu qu'une fois pour toutes (*ephapax*), mais fait éclater que l'événement eschatologique de la Résurrection, comme événement eschatologique circonscrit en un temps et en un lieu de l'histoire, est néanmoins, comme événement *eschatologique*, étendu à tout lieu et tout temps où est accompli le commandement du Seigneur. Il n'est besoin, après les trois jours saints, ni d'un autre sacrifice ni d'un surcroît de présence : il est seulement besoin que la présence de l'eschaton soit accueillie dans la diversité et l'universalité des temps. Une *théologie de l'épîclèse de l'Esprit* » (Mgr G. Wagner) est ainsi toujours nécessaire pour comprendre comment le mystère pascal ne ressortit pas à la particularité de l'historique, mais fonde dans l'Esprit la présence personnelle (substantielle) du Ressuscité aux siens.

Le temps mystérique de l'Eucharistie établit ainsi que la norme chrétienne de la temporalité après Pâques et dans l'attente de la Parousie est, peut-être bien d'être une temporalité *liturgique*. En offrant une entrée anticipatrice dans l'eschaton, la résurrection de Jésus et sa présence dans l'Eucharistie (comme centre des présences au monde du Ressuscité) ne composent certes pas un court-circuit de l'historique et du sérieux de ses médiations ; tout à l'inverse, en finalisant l'histoire et en consacrant les corps à la Résurrection, l'événement de Pâques satisfait à toutes les requêtes d'engagement réclamées par le *pathos* contemporain : l'histoire n'est pas moins histoire en étant eschatologisée selon la présence du Ressuscité qu'opère l'Esprit, le travail concret du présent n'est pas escamoté par une rêverie apocalypticienne, mais l'histoire trouve sa vérité à être le temps où se prépare la

résurrection de la chair, et à être alors le temps de la présence du mystère, « aujourd'hui ». Sans doute, la prétention théorique de discerner autour de la Résurrection de Jésus une histoire neuve se paierait ici de la déception de croire que le parcours nous ramène banalement à la plus ordinaire expérience mythique du temps ; il ne s'agirait de rien d'autre que d'une réorganisation de la bonne vieille temporalité du rite, comme temps originel récupéré et réapproprié, au-delà des malheurs des temps déchus, dans la pratique liturgique. Le comparatisme religieux peut ici s'en donner à cœur joie. Et on ne ferait qu'esquiver les apories qu'il suscite en déritualisant le christianisme, en lui bornant comme espace la seule temporalité profane où, selon l'ascèse de la sécularité, la foi aurait à se trouver le chemin d'une cohistoricité totale avec un temps non altéré par la Rédemption. Face à cette tentation, il est nécessaire de préciser comment le temps liturgique chrétien, comme temps du Ressuscité présent par son Corps et son Sang eucharistiques, est subversion totale de tous les schèmes mythiques de la temporalité (11). La temporalité liturgique créée par le mystère de présence n'est pas régression vers le mythique hors des réalités de l'histoire, si, et seulement si, le rite chrétien, et l'expérience du temps qui s'organise à son entour, est expérience d'une grâce et non production humaine, si la nouvelle économie historique de l'existence eschatologisée vers la résurrection n'est pas faite, mais octroyée. La présence qui l'organise n'est pas le pseudo-objet que les hommes investiraient de leur désir de Dieu, mais l'incontournable réelle présence autour de laquelle le monde s'ordonne, comme réponse au don. L'eschaton n'est pensable réellement que parce qu'il nous est communiqué. La rigueur veut donc que le temps chrétien, comme temps liturgique, ne soit concevable que parce qu'à son foyer, qui est la célébration des sacrements, référence est faite non à une proto-temporalité, mais à l'avènement historique de l'eschaton, et à cet avènement comme toujours présent : c'est la présence du Ressuscité qui rythme les temps nouveaux. Nous sommes de la sorte à l'opposé des rêveries du mythe, et affrontés à la rigoureuse conjonction, sous la forme d'une présence substantielle de la personne divino-humaine du Christ, du temps et de l'éternité. Et cette conjonction est concrète : si le Christ est l'analogie *entis* concrète (Balthasar), son don eucharistique est le lieu exemplaire où penser quotidiennement le rapport du temps à l'éternité comme possibilité de l'eschatologisation de notre temps. Antérieure à notre acquiescement, libre de notre propre tension vers l'eschatologie, la présence assure l'advenue de l'eschaton : l'expérience chrétienne du temps est ainsi appropriation des horizons du don eschatologique qui me précède totalement.

Elle est ainsi une histoire nouvelle, comme histoire de présence et de grâce. C'est le cas de la présence personnelle de Jésus aux disciples dans les jours d'après Pâques, donnée contre toutes les normes mondaines d'une présence de personne ; c'est le cas de la présence personnelle du Christ à l'Église dans l'Eucharistie (12). C'est le temps d'une grâce christique, originée au mystère de Pâques, ordonnant ce temps-ci à l'appropriation d'un salut effectué dans l'histoire, et donc temps fondé, puisqu'historiquement, de façon radicalement non mythique. Si le temps selon la Résurrection et l'Eucharistie n'est pas une temporalité névrotique cherchant dans ses rites à cicatrizer les blessures d'un manque originaire, c'est que l'histoire n'est véritablement eschatologisée qu'en symétrie du mouvement où elle historicise

(11) Cf. W. Pannenberg, « Christentum und Mythos », *op. cit.*, p. 13-65, pour une alternative au programme d'une démythologisation du christianisme.

(12) Origène, par exemple, montre bien dans le *Contre Celse* comment le Christ ressuscité n'est pas celui qui passivement est vu et rencontré, mais celui qui donne sa présence. Cf. *Contre Celse*, II, 66 ; voir aussi ma note, à *Le corps de Dieu et le corps de l'homme – Une remarque sur le Contre Celse d'Origène*, à paraître dans les actes du Symposium de mars 1981 à Jérusalem sur *Philosophy and Religion in Late Antiquity*, in *Supplements to Numen*, Brill. •

(10) Cf. sur ce point mon étude, « Ontologie et histoire du salut – Sur quelques thèmes de la théologie de l'Eucharistie », à paraître.

l'eschaton, c'est que cette temporalité christique n'est pas une contre-histoire mais la vérité de l'histoire donnée en elle. Aux antipodes du rêve d'une authenticité conquise dans la seule pureté d'une expérience existentielle affranchie à peu près de références et de fondation historique (qui est finalement le mythe du pur risque pour la foi chez Bultmann), l'expérience chrétienne de l'histoire *altérée* est enracinée dans la réalité historique de la communication réelle de l'*eschaton* à l'humanité : expérience en somme d'une certaine souplesse de l'historique et du temporel, selon laquelle est permise, sans totale discontinuité, d'avec l'épreuve commune de la quotidienneté, ce que nous nommons ici eschatologisation et altération de l'histoire. Le temps ainsi est tissé de mémoire et d'espérance. L'anamnèse (faire mémoire de...) et l'attente de la Parousie, qui assurent l'originalité du temps chrétien, sont les deux conditions auxquelles le maintenant peut s'éprouver et se recevoir comme présence de l'éternité, dans une certaine sacramentalité de la durée. Le temps eucharistique de la venue du Ressuscité est icône de l'éternité. Souvenir et attente de Dieu, conjoints dans l'adoration eucharistique des merveilles que Dieu a accomplies par le Christ et que l'Esprit ne cesse de rendre présentes, créent une temporalité pleine, qui ne succombe pas nécessairement au divertissement, et heureuse. L'expérience faite que l'eschaton et l'histoire ne s'excluent pas, et que l'histoire des hommes est champ livré aux forces renovatrices et sanctificatrices de l'eschatologie, est expérience plénière, conduisant de la contemplation du mystère à la quotidienneté des tâches éthiques, et avérant l'éthique dans l'adoration : c'est parce qu'il est possible d'adorer le Seigneur de l'histoire livré pour moi dans l'histoire que je deviens ce sujet éthique capable de vouloir oeuvrer au destin eschatologique du monde. Le temps théologique de l'affrontement au Ressuscité n'est donc pas expérience régionale du temps, mais foyer d'une épreuve catholique du monde et du temps, comme temps d'anamnèse et d'épiclese- (souvenir du salut opéré pour tout le monde, demande de l'Esprit pour tout le monde), comme temps transfiguré dans le secret, comme temps visiblement transfiguré dans l'expérience des saints, comme temps enfin destiné à la transfiguration dernière de l'eschatologie.

Rien d'autre ici, aussi bien, qu'un rapport enfin authentique au temps. Que le monde puisse être normé par la violence et la mort, et le sens en lui frappé de morcellement et de précarité, voici qui n'est pas, selon l'épreuve que le chrétien fait de la présence du Ressuscité, destin et nécessité, mais inauthenticité pécheresse. Le fait que nous ne pouvons penser l'homme que pour la mort, son temps comme usure et caducité, n'est que conséquence du péché. Or malgré la mort et la violence, et en les décentrant, un rapport authentique à soi, à Dieu et aux frères est, dans un monde sauvé, permis – un rapport s'entretenant selon la vérité enfin connue des existants et des choses. Dans la présence du salut, le temps est pensable désormais, selon la foi au Christ, comme temps pour la résurrection et temps de l'action de grâce. Certes, la louange de Dieu n'a pas commencé le jour de Pâques, et tient sa place dans l'expérience juive, et même en dehors du judéo-christianisme. Mais elle est désormais recueillie et rassemblée dans l'adoration d'une présence qui octroie quotidiennement le salut. Elle est le mode de l'existence qui peut faire sien l'action de grâce du Christ, selon le style « eucharistique » de la prière, où ce n'est pas moi qui bénis, mais le Christ qui en moi bénit le Père. Le temps nouveau de la bénédiction est celui de l'universalité de la présence et de la grâce sanctifiante, qui, en créant le chrétien, crée en lui la capacité d'un même rapport au temps qui est celui de l'homme Jésus-Christ : pour glorifier le Père, et accomplir son oeuvre. Altération donc de l'histoire, dans le dévoilement pascal de sa vérité par-delà le péché. Mais ceci, comme une histoire guérie qui ne soit pas, tel un songe de pureté, définitivement absente du monde ou absoute de la possibilité même du péché. L'authenticité d'une existence pascale, eucharistique et doxologique, n'est pas une vérité *a priori* qui se traduirait automatiquement dans la vie quotidienne, mais elle est existence à gagner sur soi.

'HISTOIRE neuve et vraie inaugurée à Pâques est une réalité objective, certainement, et universelle : la Résurrection de Jésus concerne tout homme, et ouvre le possible eschatologique pour tout homme. Mais elle l'est comme anticipation, et comme réalité offerte à l'appropriation. Sans la foi qui perçoit et contemple le mystère trinitaire qui y est patent, la Résurrection de Jésus n'est que l'énigme d'un fait historique transgressant toutes les lois de l'histoire. Sans la foi, de même, qui se fonde sur le Ressuscité et sur sa présence, l'histoire par impossible resterait inchangée. Aussi bien, à nouvelle histoire, nouveaux agents historiques; et la présence de Dieu modalise le plus certainement l'historique en y suscitant l'Église, comme sacrement et réalité d'un salut universel, comme Église sainte et sanctifiante à la fois. C'est dire assurément que les temps nouveaux nous sont proposés comme tâche ; c'est dire que, si Dieu respecte l'histoire au point de s'y communiquer en événements historiques, il respecte aussi l'homme au point de le laisser libre de coopérer avec lui dans la genèse des temps nouveaux. La sanctification du monde et du temps est en un sens achevée quand le Ressuscité emporte à la gloire du Père la seule expérience humaine individuelle qui puisse rigoureusement prétendre à être accomplie et universelle. Reste aussi bien que soit communiquée et accueillie la présence sanctifiante du Ressuscité – dans le dernier mouvement de tous où la sainteté des chrétiens porte et élucide le sens nouveau de l'histoire.

Jean-Yves LACOSTE

Jean-Yves Lacoste, né en 1953. École Normale Supérieure en 1972, agrégation de lettres en 1976. Prêtre en 1981. Chapelain de Notre-Dame de Lourdes. Enseigne la théologie fondamentale à l'École Biblique de Jérusalem.

ABONNEMENTS Un an (six numéros)

France : 120 FF

Belgique : 900 FB (« Amitié Communio »
rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur
C.C.P. 000 0566 165 73)

Canada : 28 \$ (e Revue Communio-Canada »
698, Ave Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9

Suisse : 45 FS (« Amitié Communio »
route de Villars 40, CH 1700 Fribourg
C.C.P. 17-30 62 Fribourg)

Autres pays : 130 FF (par avion : 145 FF)

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 95 FF, 710 FB, 22 \$, 38 FS ; par avion : 120 FF ou leur équivalent.

Abonnement de soutien à partir de 200 FF, 1500 FB, 36 \$, 75 FS, etc.

Supplément Le Courrier de Communio (quatre numéros par an) : 35 FF, 260 FB, 10 \$, 15 FS ; autres pays : 40 FF.

28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris
téléphone : (1) 527.46.27 C.C.P. :
18.676.23 F Paris

Le numéro : 21 FF en librairie ;
et en expédition franco, 24 FF
ou leur équivalent.

Les abonnements partent du dernier numéro paru (ou de celui indiqué sur le bulletin d'abonnement au verso).

Pour tout changement d'adresse, joindre si possible la dernière enveloppe et la somme de 4 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Dans toute correspondance, bien rappeler le numéro de l'abonnement pour identification.

Pour éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse et code postal.

Adresses des autres éditions de *Communio* en page II de couverture (face é la page 1).

Bulletin d'abonnement :
voir au dos, page 96.

Le dix-septième ouvrage de la collection « *Communio* » (Fayard) est paru :

LE MAITRE DE L'IMPOSSIBLE
L'Esprit Saint, l'homme et l'Église aujourd'hui

par Claude DAGENS

membre du Comité de Rédaction de *Communio*
professeur au Séminaire Interdiocésain de Bordeaux
doyen de la Faculté de théologie de Toulouse

Le « spirituel » : qui ne serait « pour » ? Mais qu'est-ce à dire ? Il faut suivre les chemins qu'emprunte l'Esprit pour venir jusqu'à nous et nous conduire au-delà de ce que nous pouvons, en tant qu'hommes, réaliser ou espérer. Car l'Esprit-Saint, l'Esprit de Dieu, l'Esprit du Christ est le maître de l'impossible. Un livre dédié aux prêtres et aux futurs prêtres, à qui il revient de reconnaître et de faire émerger le travail de l'Esprit au cœur d'un monde en mal d'espérance.

54,00 FF T.T.C. chez votre libraire

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris

pour la **Belgique** : « Amitié *Communio* », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur
pour le **Canada** : « Revue *Communio-Canada* », 698, Ave Routhier, Sainte-Foy G1X 3J9
pour la **Suisse** : « Amitié *Communio* », route de Villars 40, CH 1700 Fribourg

N O M •

Adresse complète •

Code postal : Ville et pays •

(1) **nouvel** abonnement, à partir du tome •, n°
inclus (voir ci-contre).

ré-abonnement (numéro de l'abonnement :

y compris le supplément **Le Courier de *Communio***.

Règlement (montant) • (voir tarifs au dos, page 95).

par (1) : C.C.P., mandat-carte, chèque bancaire, espèces.

Date • 1982. Signature : (1)

Cocher les cases. Merci.

Prochains numéros

septembre-octobre 1982

(tome VII, n° 5)

LA CONFIRMATION - Mgr Robert Coffy, Jean-Yves Lacoste, Pierre-Thomas Camelot, o.p., Jean-Philippe Revel, etc.

tome VII (1982) 5. la confirmation 6. l'art et le sacré	tome VIII (1983) 1. le catéchisme 2. le pluralisme	3. « il est monté aux cieux » 4. science, culture et foi 5. l'extrême-onction 6. la crise
---	---	--

Sujets déjà traités

tome / (1975-1976)

1. la confession de la foi
2. mourir
3. la création
4. la fidélité
5. appartenir à l'Église
6. les chrétiens et le politique
7. exégèse et théologie
8. l'expérience religieuse

tome // (1977)

1. Jésus, « né du Père avant tous les siècles »
2. les communautés dans l'Église
3. guérir et sauver
4. au fond de la morale
5. l'Eucharistie
6. la prière et la présence ("Eucharistia")

tome /// (1978)

1. « né de la Vierge Marie »
2. la justice
3. la loi dans l'Église
4. la cause de Dieu
5. la pénitence
6. la liturgie

tome IV (1979)

1. « Il a pris chair et s'est fait homme »
2. laïcs ou baptisés
3. Satan, r mystère d'iniquité »
4. l'éducation chrétienne
5. le mariage
6. l'Église : une histoire

tome V (1980)

1. la Passion
2. la violence et l'esprit
3. après la mort
4. les religions de remplacement
5. l'autorité de l'évêque
6. le corps

tome VI (1981)

1. c descendu aux enfers s
2. aux sociétés ce que dit l'Église
3. miettes théologiques
4. les conseils évangéliques
5. qu'est-ce que la théologie ?
6. les prêtres

tome VII (1982)

1. m 11 est ressuscité »
2. le plaisir
3. le dimanche

Seuls sont encore disponibles les n° 6 du tome IV (1979), 5 et 6 du tome V (1980) et tous les n° parus des tomes VI et VII (1981 et 1982).

Si vous connaissez une librairie, une paroisse; un centre d'accueil où *Communio* pourrait être mis en dépôt, n'hésitez pas à solliciter notre secrétariat (28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27). Merci.

Dépôt légal : troisième trimestre 1982 - N° de Commission Paritaire : 57057 - N° ISSN 0338 781X - Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, F 75018 Paris, tél. : (1) 606.87.91 - Le directeur de la publication : Jean Duchesne.