

Supplément au SOP n° 64, janvier 1982

FEMMES ET HOMMES DANS L'EGLISE

1. Femmes et hommes dans l'Eglise, par Elisabeth BEHR-SIGEL  
(SOP n° 12, novembre 1976)
2. Questions sur l'homme et sur la femme dans le Peuple  
de Dieu, par un groupe de travail d'orthodoxes en France  
(SOP n° 40, juillet 1979)
3. Hommes et femmes dans l'Eglise, réponse à une enquête  
du Conseil oecuménique des Eglises, par Elisabeth BEHR-  
SIGEL, Marie-Joëlle DARDELIN et Irène SCHIDLOVSKY  
(CONTACTS n° 111, 1980)
4. "La femme aussi est à l'image de Dieu", une étude sur  
l'anthropologie théologique des Pères, par Elisabeth  
BEHR-SIGEL
5. Eléments de bibliographie

Document 64.B

P O I N T   D E   V U EFEMMES ET HOMMES DANS L'EGLISE

par Elisabeth BEHR-SIGEL

La consultation d'Agapia (SOP n° 11, p.6) vient d'entrouvrir, dans la grande famille orthodoxe, le dossier de la participation des femmes à la vie de l'Eglise. Elisabeth BEHR-SIGEL, théologienne orthodoxe, chargée de cours à l'Institut supérieur d'études oecuméniques de Paris, qui participait à cette consultation, donne ici son point de vue sur une redécouverte à faire de la place de la femme et des relations entre hommes et femmes dans l'Eglise.

Dans un climat serein, en l'absence de toute contestation hargneuse, la consultation d'Agapia a permis aux femmes qui y participaient de s'exprimer et de poser des questions. A quel service le Seigneur nous appelle-t-il ensemble, hommes et femmes, dans son Eglise, ici et maintenant ? Vestiges de structures patriarcales anciennes ou produits de la société de consommation, des conditionnements socio-culturels tendent à imposer aux femmes une image inauthentique d'elles-mêmes et de leur féminité. Cette inauthenticité ne les empêche-t-elle pas souvent de prendre conscience de leur vocation humaine et, dans le cas des femmes orthodoxes, de leurs responsabilités de membres à part entière - par le baptême et par la chrismation - du peuple de Dieu ? Femmes modernes, occupant fréquemment dans la société séculière des fonctions à égalité avec des hommes, nous aspirons aussi à un réel partnership, un partage effectif des responsabilités dans l'Eglise. Il devrait nous permettre d'offrir à son service notre "talent", nos énergies, notre féminité elle-même, complémentaire des dons masculins de nos partenaires. La réalisation d'un tel projet n'implique-t-elle pas un changement de mentalité chez beaucoup d'hommes, entraînant à son tour des changements structurels dans nos communautés ecclésiales ? Ceci sans rupture avec la Tradition authentique de l'Eglise mais dans un esprit de fidélité créatrice.

Il n'est pas indifférent que le colloque d'Agapia ait pu avoir lieu en Roumanie grâce à l'hospitalité d'une Eglise orthodoxe qui, en des conditions difficiles, s'efforce non seulement de survivre dans une société nouvelle, mais d'en éclairer les voies incertaines : le Lumière du Verbe qui éclaire tout homme " - et toute femme - " en venant dans le monde, brille aussi au milieu des ténèbres de notre monde chaotique.

Le mouvement "féministe" (terme déplaisant et ambigu) apparaît comme l'un des signes de notre temps. Signe souvent irritant écrit en lettres maladroites et volontairement provocantes, signe d'une idée chrétienne "devenue folle" dans notre Extrême Occident submergé par un raz de marée nihiliste. Facilement tourné en ridicule, compromis par ses violences variées et des simplifications mutilantes, il s'origine pourtant dans le personnalisme de l'Evangile. "Aujourd'hui, au terme d'une longue période de patriarcat, la femme cherche à s'affirmer comme une personne humaine en plénitude, un sujet libre et responsable. C'est le ferment évangélique qui agit, se libérant enfin des vieilles structures païennes " (Olivier CLEMENT, Questions sur l'Homme, p.11). Cette aspiration interpelle les communautés chrétiennes. Passerons-nous outre, comme le lévite montant à Jérusalem de la parabole évangélique (Luc 10/32) ? Ou bien, au travers du "bruit et de la fureur" contestataires, saurons-nous discerner les gémissements de l'Esprit, le cri de

l'humanité blessée aussi bien dans la femme méprisée et humiliée que dans celle qui, rageusement, nie sa féminité, y voyant le support d'une idéologie aliénante ? Selon l'ordre "na urel" qui est celui du "œil homme pêcheur" - ordre pesant et seul ordre que les sciences humaines peuvent connaître - les collectivités ne tolèrent les différences qu'en les transformant en hiérarchie. Les hiérarchies s'édifient en creusant profondément en inégalités et subordinations les différences : inégalité des races, des classes sociales, des ethnies, inégalité des sexes. Que la spécificité des femmes soit compatible avec la reconnaissance de leur égalité à l'homme - dans l'ordre de la dignité - cela ne va pas de soi. Constatation amère et lucide qui explique - sans la justifier - une crise d'identité chez la femme. Dans un monde dominé par les valeurs masculines perverses par le péché, esprit de domination et de compétition égoïste, les femmes finissent par nier leur propre être le plus profond qui les ouvrirait aux inspirations de l'Esprit Consolateur. Naufrage tragique où risque de sombrer une dimension essentielle de l'humain faute de laquelle celui-ci serait à jamais mutilé et atrophié. Qui suis-je ? Qui sommes-nous ? Où se trouve notre accomplissement ? se demandent aujourd'hui, souvent avec angoisse, beaucoup d'hommes et de femmes. Capables de constater lucidement ce qui est, les sciences humaines s'avèrent incapables d'élucider le sens, d'orienter l'espérance humaine. Dévoilant les implications anthropologiques du mystère de la Sainte Trinité, une théologie orthodoxe créative ne pourrait-elle conduire hors de l'impasse où s'accule un nihilisme aveugle ? La réponse aux "questions sur l'homme" - sur l'homme et sur la femme - pourrait se trouver dans l'intériorisation (qui exige le saut de la foi) de la révélation - cachée aux sages et aux intelligents de ce monde - du Dieu Un en Trois Personnes distinctes, de même nature et d'égale dignité, unies, selon un ordre sacré mais sans subordination, dans un éternel mouvement d'amour, de générosité et d'abnégation; Dieu Un en Trois Personnes agissant toujours conjointement dans le monde, mais chacun, le Créateur, le Rédempteur, le Consolateur selon sa mission et ses modalités propres, selon sa différence, en suprême communion et en suprême liberté ; Tri-Unité à l'image de laquelle l'humanité est créée à la fois une et multiple, homme et femme, pour régner sur la terre (Genèse 27/28). Disloquée par le péché, cette unité paradisiaque se trouve restaurée en Christ (Gal. 3/27-28), dans l'Eglise qui est Son Corps où l'homme et la femme sont appelés à s'accomplir selon des modalités différentes mais l'un avec l'autre et par l'autre, dans l'amour réciproque et la tension vers le Troisième, Dieu (Eph. 5/25-33), progressant ensemble infiniment vers Lui dans le temps et l'éternité.

Se nourrissant de la liturgie, cette "vision céleste" demeure déposée dans l'âme orthodoxe, parfois hélas comme un talent inemployé. Elle s'est déployée récemment, en l'oeuvre de Paul Evdokimov, dans une profonde théologie du mariage. Ne serait-il temps qu'elle informe et éclaire aussi une réflexion plus globale sur hommes et femmes, assumant ensemble conjugalement les responsabilités de leur sacerdoce royal dans l'Eglise et dans le monde ? Dans la confusion actuelle des esprits, l'une des tâches proposées à l'Eglise ne serait-elle pas d'inventer - sur le fondement sûr du dogme traditionnel - un nouveau style et de nouveaux modèles de collaboration entre hommes et femmes, dans le respect mutuel de la différence de chacun et dans la reconnaissance humble de la commune indignité comme de la commune vocation divine ? Au niveau empirico-historique des institutions, il s'agit effectivement de faire du neuf, non d'une façon arbitraire, mais en redécouvrant, sans les oblitérations qui l'ont défigurée, en sa nouveauté éternelle, la Parole Divine sur l'homme et sur la femme et en l'appliquant à notre situation présente.

Influencée par des structures patriarcales vivaces, véhiculant des vestiges de légalisme vétéro-testamentaire, la praxis ecclésiastique à l'égard des femmes reste, en effet, ambiguë. La femme est honorée comme mère ou comme moniale. En même temps certains rites et certaines interdictions la désignent comme un être impur, écarté de l'autel voire, à certains moments de son cycle biologique, de la communion sacramentelle. Après l'accouchement, elle devrait se soumettre à un rite de purification. Elle ne peut accéder même aux ordres mineurs de

lecteur ou d'acolyte. Si dans la pratique certaines de ces règles sont assouplies, elles n'en restent pas moins humiliantes pour la femme à qui, au service de l'Eglise, on concède volontiers les tâches considérées comme inférieures, tâches matérielles, tâches d'exécutants de projets ou de pensées élaborés par des hommes. Les grands théologiens sont des hommes, "les bonnes secrétaires sont des femmes" pourrait-on dire en persiflant. Acceptée avec humour et humilité, cette situation non seulement n'est pas dégradante, mais même spirituellement bénéfique. Mais les hommes ne devraient-ils pas aspirer à en partager les bienfaits ? Il est vrai que cela arrive aujourd'hui de plus en plus souvent. Pour formuler des propositions positives, il serait souhaitable que des femmes participent, à tous les niveaux, aux responsabilités qui sont celles du peuple de Dieu tout entier, que ce soit dans le domaine liturgique, dans celui de la catéchèse, mais aussi de la recherche théologique, de la gestion paroissiale mais aussi d'assemblées conciliaires plus vastes, enfin du témoignage prophétique dans le monde. Il est bon qu'elles y apportent, avec leurs dons personnels, aussi le charisme de leur féminité : intuition spirituelle, soin dévoué pour tout ce qui est vivant, énergie passionnée au service des causes qu'elles ont embrassées, compassion pour les plus déshérités, tous les naufragés de la vie. C'est la prise en charge de nos communautés par des équipes fraternelles d'hommes et de femmes qui les transformera de simples associations culturelles en foyers chaleureux, accueillants à ceux qui souffrent, aux solitaires, aux chercheurs de Dieu, en lieux où le rayonnement du mystère eucharistique transforme et transfigure tous les rapports humains.

Reste le problème, brûlant dans le contexte oecuménique, de l'ordination de femmes aux différents degrés du sacerdoce ministériel ou à un ministère ecclésial particulier tel le diaconat féminin qui a existé jadis dans l'Eglise orthodoxe. Disons dès l'abord que la dramatisation de ce problème nous semble relever d'un cléricalisme étranger à l'esprit orthodoxe. Homme ou femme, le laïc orthodoxe ne vit pas son état comme une condition inférieure qui le réduirait à la passivité. Entre le prêtre et lui, il y a une différence de vocation et de diaconie, de charisme, mais non une différence radicale d'ordre ontologique. Même en l'absence de participation extérieure, le laïc, homme ou femme, participe activement et intensément à la liturgie qui est le sacrifice offert "par et pour tous et pour tout". Il n'en reste pas moins que la question du sacerdoce féminin est posée - même par certaines femmes orthodoxes - et que l'Eglise se doit d'y répondre à la fois avec charité et rigueur théologique.

En ce qui concerne l'accession de femmes à la prêtrise, au sacerdoce presbytéral proprement dit, les instances orthodoxes interrogées s'y sont montrées jusqu'ici radicalement opposées, dénonçant son acceptation par d'autres communautés chrétiennes comme un grave obstacle à l'union. Les arguments avancés pour défendre ce point de vue ne sont pas tous d'égale valeur. Il semble insuffisant de se référer simplement au passé et à des canons qui seraient éventuellement révisables. L'argument le plus solide me paraît lié au caractère iconique de la fonction sacerdotale dans le culte orthodoxe. Dans l'assemblée eucharistique, l'évêque ou le prêtre qu'il délègue re-présente c'est-à-dire "présentifie" le Christ, Verbe incarné qui a assumé une nature humaine intégrale mais selon sa modalité masculine. Entre la masculinité et le Verbe qui crée et ordonne - comme entre l'Esprit qui inspire et assiste le Verbe incarné et la féminité - on peut discerner de mystérieuses analogies. Confirmée par une tradition constante, il y a là une indication qui ne saurait être négligée.

La question du diaconat féminin est différente et plus complexe. Les opinions des théologiens orthodoxes divergent à son sujet. Si l'existence de diaconesses dans l'Eglise primitive est bien attestée (en particulier, Rom. 16/1) il paraît plus difficile de préciser leurs fonctions exactes. Mais il faut souligner que dans les premières communautés chrétiennes des femmes priaient et "prophétisaient" publiquement malgré le "qu'les femmes se taisent dans les assemblées" attribué à Paul mais qui apparaît comme un ajout postérieur.

On trouve des diaconesses à Constantinople et on connaît le rite de leur ordination (ou "consécration"). Elle avait lieu pendant la liturgie, par imposition des mains (chirotesis) et revêtement d'une étole semblable à celle du diacre. Les diaconesses byzantines communiaient avec le clergé et remplissaient des fonctions à la fois liturgique, catéchétique, pastorale et philanthropique, surtout auprès des femmes. Elles ont joué un rôle important dans la vie de l'Eglise, quelques unes furent canonisées, telle Sainte Olympias, amie et collaboratrice de Saint Jean Chrysostome.

A partir du IX<sup>ème</sup>-X<sup>ème</sup> siècle, le diaconat féminin tombe en désuétude. Mais sa restauration était envisagée dans l'Eglise russe avant la révolution de 1917. Une école de diaconesses existe depuis 1957 à Athènes. Plutôt que de véritables diaconesses, elle forme des assistances sociales travaillant au service de l'Eglise. Les diaconesses grecques ne sont pas consacrées. Il existe par contre un diaconat féminin consacré dans l'Eglise copte qui connaît actuellement un intense réveil spirituel. L'intérêt d'une telle restauration réside dans le lien organique établi, à travers le ministère des diaconesses consacrées, entre le sacrement eucharistique et le sacrement du prochain. Ministère original et non premier degré d'une hiérarchie qui culmine dans la fonction épiscopale, un diaconat spécifique auquel pourraient aussi être appelés des hommes, n'aurait-il pas sa place légitime dans l'Eglise ? Il en équilibrerait la dimension sacramentelle et liturgique tout en étant organiquement lié au mystère eucharistique dont il signifierait le rayonnement prophétique dans le monde.

Traduisant littéralement et très exactement le terme grec perichoresis qui, dans la théologie des Pères désigne l'unité et la circulation de la vie au sein de la Sainte Trinité, on a dit que les Trois Personnes "dansaient ensemble" (Carlton R. YOUNG). L'unité de témoignage, de mission et de communication divine d'amour, nous invite, hommes et femmes, à nous joindre à cette perichoresis, à participer à la danse, malgré la conscience de notre indignité, avec le "Seigneur de la danse".

## DOCUMENT

=====

QUESTIONS SUR L'HOMME ET LA FEMMEDANS LE PEUPLE DE DIEU

*Le document suivant qui vient d'être rendu public à Paris, tente de faire le point sur la réflexion orthodoxe concernant les relations hommes/femmes dans l'Eglise. Résultat d'un travail qui a été inspiré par la consultation internationale des femmes orthodoxes tenue à Agapia (Roumanie) en 1976 (SOP n° 11), ce texte voudrait servir de point de départ à une réflexion plus large au sein de l'Eglise. Il est signé par 36 personnes, hommes et femmes, prêtres et laïcs.*

Posée avec sérieux et parfois avec passion dans les communautés issues de la Réforme protestante ainsi que dans certains milieux catholiques romains, la question au sujet de la place de la femme dans le peuple de Dieu paraît laisser les orthodoxes indifférents. "Elle ne nous concerne pas", disent-ils en toute bonne conscience. "Puisque nous honorons la Mère de Dieu, la femme n'a aucune peine à trouver sa place dans notre Eglise". Sentiment juste et généralement sincère mais qui peut aussi être l'alibi d'un refus de voir certaines réalités. Considéré comme un phénomène étranger à l'Orthodoxie, l'interpellation "féministe", pendant longtemps, n'a intéressé mollement que quelques théologiens orthodoxes spécialisés dans le dialogue oecuménique. Condamnant avec vigueur, au nom de la Tradition catholique de l'Eglise, l'ordination de femmes au ministère "pastoral" ou "sacerdotal" - telle qu'elle est admise et pratiquée dans plusieurs Eglises protestantes et anglicanes (dont certaines, comme les Eglises épiscopaliennes d'Amérique se considéraient comme très proches de l'Orthodoxie) - ils se montrèrent dans l'ensemble peu soucieux de trouver une issue positive aux aspirations féminines. Précurseur solitaire, seul Paul Evdokimov - à notre connaissance - relève, en sa qualité de théologien orthodoxe, le défi lancé à l'Eglise par le féminisme moderne (1). Depuis quelque temps, cependant, des signes encore timides d'un changement de mentalité se multiplient. Des efforts se manifestent pour repenser les relations hommes/femmes dans l'Eglise et pour les repenser, de l'intérieur de la Tradition orthodoxe, à la lumière de l'Evangile.

Organisée par le Conseil oecuménique des Eglises (COE) avec la bénédiction des chefs de toutes les grandes Eglises orthodoxes et des Eglises orientales anciennes (Eglise copte, Eglises arménienne et jacobite) la première consultation de femmes orthodoxes eut lieu en 1976 au monastère d'Agapia (Roumanie) (2). Si modestes fussent ses résultats, elle a marqué un tournant décisif. Traitées en hôtes privilégiés sans pourtant jouir d'une entière liberté d'expression, des femmes venant de tous les horizons du monde orthodoxe, de l'Est et de l'Ouest, du Tiers Monde et des pays industrialisés d'Europe et d'Amérique du Nord, osèrent prendre la parole : non pour revendiquer agressivement des droits mais pour dire leur volonté de servir le Seigneur dans l'Eglise en tant que personnes libres, responsables, selon la liberté des filles et des fils de Dieu, créés à Son Image.

---

(1) Voir ses livres importants *Le Sacrement de l'Amour* (Ed. de l'Epi) et *La femme et le salut du monde* qui vient d'être réédité par Desclée de Brouwer. Dépassé sur certains points, il reste fondamental.

(2) Voir SOP n° 11 et 12.

Dans la dynamique de ce premier dialogue - dialogue entre femmes et entre femmes et hommes, dialogue aussi avec la hiérarchie dont nous respectons l'autorité et les charismes -, des livres et des articles ont été publiés (3), des rencontres organisées au plan local. A Paris notamment un groupe de travail informel s'est constitué. Il rassemble des laïcs hommes et femmes, les uns issus de familles traditionnellement orthodoxes, les autres venus à l'Orthodoxie à l'âge adulte par décision personnelle. Tous profondément engagés dans la vie de notre Eglise. Quelques prêtres se sont joints à nous. Le premier but visé était la rencontre pour elle-même et l'expression, dans un climat d'entière liberté, de questions et de malaises trop longtemps tus. Nos paroisses, nos communautés sont-elles des lieux où "souffle l'Esprit", des lieux où pourrait s'élaborer, en particulier en ce qui concerne les relations mutuelles des hommes et des femmes, ce divino-humanisme dont notre temps a besoin ? Ou, comme le disait une jeune théologienne grecque, lors d'un colloque oecuménique, nos églises sont-elles "le dernier bastion du conservatisme traditionnel" ? A ces interrogations les réponses, certes, doivent être nuancées.

Les situations et les sensibilités ne sont pas identiques partout, même si l'on s'en tient à la seule réalité orthodoxe en France et en Europe occidentale. Nous n'en sommes donc qu'au début de notre enquête comme de nos réflexions. Quelques lignes convergentes commencent pourtant à se dégager. Au point où nous en sommes, il nous a paru souhaitable de partager avec d'autres nos interrogations, nos inquiétudes, nos modestes découvertes. Nous les soumettons à l'Eglise qui est en ce lieu. Nous attendons des réponses, des réactions. Nous voudrions aller de l'avant *ensemble*.

Un premier malentendu doit être dissipé : nous ne nous posons pas en "modernistes" insoucieux de la Tradition ecclésiale qui est Esprit et Vie. Témoins de l'évolution des mœurs dans la société moderne occidentale (4) - en particulier en ce qui concerne le statut de la femme -, nous rejetons l'idée que l'Eglise puisse abandonner quoi que ce soit de son message, du "dépôt" (I Tim. 6, 20) qui lui est confié pour s'adapter aux modes de pensée et aux valeurs toujours changeantes et relatives d'une culture historique, fût-elle la nôtre. Cependant l'histoire de l'Eglise, de l'apôtre Paul et des Pères de l'Eglise jusqu'à nos jours, montre que

---

(3) Le COE a publié en anglais un petit livre qui contient les principaux textes d'Agapia : *Orthodox Women*, Genève 1977. Une version française ronéotypée peut être obtenue au SOP. Voir aussi *SOBORNOST* n° 7/6 (1978) avec le texte de la conférence d'Elisabeth BEHR-SIGEL et le n° 100 (1977) de la revue *CONTACTS* sur la "Femme - vision orthodoxe". *UNITE CHRETIENNE* a publié dans son n° 53 (1979) le cours donné par E. BEHR-SIGEL à la chaire oecuménique des Facultés catholiques de Lyon. Il faut signaler aussi la publication, à la suite d'Agapia, d'un petit périodique *IMAGES* par un groupe d'étudiantes de l'Institut de théologie orthodoxe Saint Vladimir à New-York ainsi que les deux importantes études du père Thomas HOPKO, "The male character of christian priesthood" (extraits dans SOP n° 5) et de V. KESICH, "Saint Paul anti-feminist or liberator" (*SAINT VLADIMIR'S THEOLOGICAL QUARTERLY* n° 3/1975 et n° 3/1977). Voir aussi dans la revue orthodoxe allemande *ORTHODOXIE HEUTE* n° 62-63 (1977) l'article de A.S. ELVERSON, enfin la contribution très nuancée et positive de l'archimandrite Kallistos WARE à l'ouvrage collectif *Men, Women, Priesthood* (Londres 1978). Cette liste n'a pas la prétention d'être exhaustive.

(4) Par "Occident" nous entendons une entité non géographique mais culturelle, voire en ses racines, spirituelle. C'est au nom de cet Occident spirituel que des femmes iraniennes protestent, non contre le voile, mais contre l'obligation de le porter.

l'authentique Tradition est à la fois transcendante à toute culture et capable de s'approprier les éléments de toutes les cultures en y discernant le bon grain de l'ivraie et, parmi la sagesse vaine du monde, les *logoi*, semences de l'Unique Evangile déposées par "l'Esprit qui souffle où Il veut". De ce discernement nous avons besoin aussi aujourd'hui, face aux aspirations à une authentique libération de la femme - aspirations parfois confuses, parfois dévoyées - mais qui ont leur source dans le message libérateur du Christ. Il ne s'agit nullement pour l'Eglise de "s'agenouiller devant le monde", selon l'expression de Jacques Maritain, mais il nous appartient à nous, femmes et hommes, membres du peuple de Dieu, de nous convertir toujours davantage et toujours à nouveau au Seigneur de l'Eglise, afin que celle-ci, en son existence historique et empirique devienne ce qu'elle est en sa réalité profonde : l'Epouse sainte "sans tâche, ni rides, purifiée par l'eau et la Parole" (Eph. 5, 26-27).

Certes déjà *ici et maintenant*, sa réalité spirituelle profonde illumine le quotidien de l'Eglise : une Eglise qui - comme le dit dans le langage des images l'icône de la *Deisis* - "n'a jamais virilisé unilatéralement son approche du mystère" (5) ; où dans le rayonnement de la *Theotokos* et le chant du *Magnificat*, la femme la plus humble se sent reconnue dans sa dignité ; une Eglise qui propose une théologie profonde du mariage et où l'existence d'un clergé marié assure la femme de n'être pas exclue du domaine du sacré.

En présence de cette richesse, on regrette d'autant plus la survivance dans nos communautés - plus par la force de l'inertie que par la conviction de la foi - de rites, d'usages et d'interdits discriminatoires et blessants pour les femmes ou simplement incompréhensibles pour les jeunes générations : nous pensons à l'exclusion des femmes, à certaines périodes de leur cycle biologique et après l'enfantement - qui est pourtant une bénédiction - de la communion sacramentelle ; à l'interdiction qui leur est faite, plus par la coutume que par les canons, de pénétrer dans le sanctuaire, derrière l'iconostase - interdiction étendue même à la petite fille nouvelle-née : le rite si beau de la réception de l'enfant dans la communauté ecclésiale n'est pas le même pour elle que pour le petit garçon, le prêtre porte ou conduit ce dernier autour de l'autel alors qu'elle reste dehors ! -. On nous réplique qu'il s'agit d'usages mineurs, sans grande importance, et qui d'eux-mêmes tombent en désuétude. Nous constatons cependant qu'ils ont la vie dure et que leur commune orientation n'est pas dépourvue de signification. Plutôt que de l'Evangile, ne relèvent-ils pas de croyances, de tabous et de craintes archaïques concernant la femme ? Croyances, tabous et craintes, conceptions légalistes ou magiques du "pur" et de l'"impur" contre lesquels le Christ, durant sa vie terrestre n'a cessé de tout son être de s'élever. Lui qui, né d'une femme, s'est laissé toucher par des femmes, par l'hémorroïsse et la prostituée, réputées impures au regard de la Loi, qui, à l'étonnement de ses disciples, s'entretient de théologie avec la Samaritaine hérétique au Puits de Jacob, admire la foi et cède à la prière de la Syro-Phénicienne païenne et appelle tous, hommes et femmes, à adorer le Père "en esprit et en vérité".

Il faut éviter de scandaliser les faibles, nous dira-t-on pour justifier le maintien de coutumes qui, étrangères à l'Evangile et à l'anthropologie lumineuse des Pères, bien au-delà de l'Ancien Testament, plongent leurs racines dans d'antiques angoisses. Mais ne faut-il pas craindre aussi de scandaliser ceux - plus nombreux qu'on ne le pense - que choque la discordance entre ce légalisme littéraliste, nourri des fantasmes d'un immense inconscient collectif et le dynamisme libérateur de l'Evangile ?

---

(5) *CONTACTS* n° 100, p. 255.



Fondés sur des prescriptions du Lévitique (Lev. 12, 1-7 et Lev. 15, 1-28) ces exclusions et ces interdits en relation avec le sexe n'ont même pas l'excuse d'une fidélité littérale à l'Ecriture : s'appliquant dans l'Ancien Testament également, dans certains cas à l'homme mâle, rien n'a été retenu que ce qui concerne la femme comme pour lui inculquer profondément le sentiment d'une certaine impureté du seul fait de sa féminité. N'est-il pas temps aujourd'hui de renoncer aux vieilles autres de cette symbolique désuète et génératrice de malentendus pour passer, avec Jésus, "sur l'autre rive" (Mc 4, 35) sur le rivage de cette liberté où Grégoire de Nysse voit l'essence de l'image de Dieu en nous.

S'il importe de purifier l'Eglise de scories et de poussières déposées au long des siècles et qui défigurent son visage, ne faut-il pas aussi explorer des voies nouvelles et anciennes qui permettraient aux femmes de mettre mieux et plus librement au service de l'Eglise leurs charismes et leurs aptitudes ? Ne nous en tenons-nous pas encore trop souvent, en ce domaine, à des stéréotypes figés et depuis longtemps dépassés ? Certes la maternité est profondément inscrite dans l'être de la femme. Mais on ne saurait la limiter à la maternité biologique - si merveilleuse soit son expérience - ni à l'éducation des enfants qui est la tâche du couple et de la société, ni même à la maternité spirituelle qui est un charisme non exclusif d'autres activités.

Les Eglises "utilisent" les femmes, écrivait jadis Paul Evdokimov. Elles y sont chargées de tâches de plus en plus nombreuses. Mais ne s'agit-il pas le plus souvent de travaux d'exécution plus que de conception, de tâches matérielles telles que l'entretien des locaux ecclésiastiques, tâches qui ont leur utilité et leur dignité propres mais ne devraient pas les exclure d'autres responsabilités. On charge volontiers les femmes - et trop souvent elles seules - de la catéchèse des petits enfants, à tort considérée comme n'exigeant que peu de compétence. Mais pourquoi ne leur confierait-on pas également, dans certains cas, l'enseignement de la théologie au niveau académique si elles ont les aptitudes et la compétence nécessaire ? Les femmes sont-elles à tous les degrés assez intégrées au tissu de la conciliarité de l'Eglise ? Sont-elles présentes dans les lieux où s'élabore la pensée ecclésiale en réponse aux problèmes spirituels, éthiques et institutionnels de l'Eglise en notre temps ? Quand une Eglise locale se penche sur des problèmes qui les concernent ensemble avec les hommes, comme ceux afférant à la contraception, à l'avortement ou au divorce, est-ce qu'on prend soin de les consulter ? Lors d'une récente consultation entre théologiens orthodoxes et anglicans sur le thème de l'ordination des femmes à un ministère ecclésial, la partie anglicane eût désiré la présence d'au moins une ou deux théologiennes orthodoxes. Bien qu'elle ne pût en rien porter atteinte à l'autorité des évêques orthodoxes présents, cette demande fut repoussée. Il existe pourtant en Grèce et ailleurs des femmes formées dans des facultés et des instituts de théologie.

Dans l'Eglise orthodoxe un laïc peut être appelé occasionnellement, ou sous la forme d'un ministère permanent - c'est le cas assez souvent en Grèce - à commenter l'Evangile au cours du service liturgique. Pourquoi cette possibilité ne saurait-elle pas être étendue aux femmes ayant reçu une formation théologique suffisante et le charisme de la parole ? On nous opposera la consigne de l'apôtre Paul "que les femmes se taisent dans les assemblées" (1 Cor. 14, 34). Mais l'interprétation de ce verset pris hors de son contexte est malaisée. Il est en contradiction avec 1 Cor. 11, 5 où il est dit que la femme peut "prophétiser" à condition de porter un voile, c'est-à-dire, selon la culture de l'époque, d'avoir une tenue décente (6).

(6) Voir à ce sujet et de la soi-disant misogynie de saint Paul V. KESICH, "Saint Paul anti-feminist or liberator" (*SAINT VLADIMIR'S THEOLOGICAL QUARTERLY*, 3/1977, pp. 123-147) et A. JAUBERT, "Le rôle des femmes dans le peuple de Dieu, recherche de critères en référence à l'Ecriture" (*Ecriture et pratique chrétienne*, Le Cerf 1978).

Parmi les voies anciennes dont il s'agirait peut-être aujourd'hui de retrouver et de renouveler le tracé se trouve celle du diaconat féminin qui a existé dans l'Eglise ancienne, en particulier en Syrie, puis à Byzance jusqu'au XII<sup>ème</sup> siècle (7). Dans un récent fascicule de la revue anglicano-orthodoxe *SOBORNOST* (8), le père Serge Hackel, prêtre orthodoxe de Grande-Bretagne, donne la traduction d'une description due au théologien byzantin Matthieu Blastaras (14<sup>ème</sup> siècle) du rite d'ordination des diaconesses. Commentant ce texte, le père Hackel constate qu'il souligne tout à la fois "la dignité" du ministère de la diaconesse et ses "limitations" - nous dirions plus volontiers sa "spécificité". Il ne se confond pas avec celui de l'évêque-presbytre et lui reste subordonné au sens de la taxis trinitaire. Il reste encore à étudier de plus près les origines et l'évolution du diaconat féminin en consultant des documents plus anciens comme la *Didascalie des Apôtres* (fin du 3<sup>ème</sup> siècle) et en exploitant des sources syriennes encore mal connues.

Quoiqu'il en soit, une restauration du diaconat féminin - si elle doit avoir lieu - ne saurait avoir le caractère d'une reconstitution purement archéologique. Elle n'aurait de sens que si ce ministère est d'une part repensé théologiquement, d'autre part restructuré en fonction des besoins actuels du monde et de l'Eglise, les deux sous l'inspiration de l'Esprit Créateur. Le plus important dans les prières d'ordination citées par le père Hackel nous paraît résider en ceci : l'Eglise reconnaît que "le Seigneur ne rejette pas les femmes qui s'offrent à lui pour le servir dans sa sainte demeure". A son tour, l'Eglise les "accepte au rang de ministres (leitourgoi) et implore sur elles la grâce du Saint Esprit pour accomplir leur ministère".

Ces réflexions sont incomplètes et fragmentaires. Nous en sommes pleinement conscients. Ne pourraient-elles cependant servir de point de départ à une réflexion et à une action communes ? Nous les proposons à une pensée conciliaire, à savoir conduite dans un esprit d'humilité, d'ouverture et d'écoute mutuelle. Dans la diversité voulue par le Créateur, visons "la construction du Corps du Christ jusqu'à ce que nous soyons tous réunis dans l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, dans un unique homme parfait, dans l'âge adulte de la plénitude du Christ" (Eph. 4/13-14).

*Ce texte a été signé par le père Jean-Marie et Nadine ARNOULD, Catherine ASLANOFF, Jean BALZON, Nicolas et Nadia BEHR, Elisabeth BEHR-SIGEL, le père Boris BOBRINSKOY, Anne-Marie BOTTON, le père Jean et Lynn BRECK, Barbara CHPIGANOVITCH, Olivier et Monique CLEMENT, Jérôme CLER, Sophie DEICHA, Michel et Marie-Claire EVDOKIMOV, Vsévolode et Danièle GOUSSEFF, Jacques et Monique GUILLON, Jeanne de LA FERRIERE, Bruno et Chantal LIANCE, Nicolas et Véronique LOSSKY, Nina PECHEFF-EVDOKIMOFF, Serge et Hélène REHBINDER, le père Jean RENNETEAU, Germaine REVAULT D'ALLONNES, Vladimir et Irène SCHIDLOVSKY, Michel et Catherine SOLLOGOUB.*

(7) L'aspect historique et canonique de la question a été étudié par le professeur E. THEODOROU dans sa thèse de doctorat *Cheirotonie ou cheirothesis*, Athènes 1967 (en grec). Voir aussi P.H. LAFONTAINE, *Les conditions positives de l'accession aux ordres*, Ottawa 1963, ainsi que R. GRYSON, *Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne*, Gembloux 1972.

(8) *SOBORNOST* 7/7 1978, 595-596.

## CHRONIQUE

### REPONSE A L'ENQUETE DU CONSEIL OECUMENIQUE DES EGLISES SUR « HOMMES ET FEMMES DANS L'EGLISE » en vue d'un colloque international en 1981

#### I. — PREAMBULE

Une vingtaine de femmes et d'hommes ont participé, plus ou moins régulièrement à la réflexion amorcée par le questionnaire du C.O.E., sur la communauté des femmes et des hommes dans l'Eglise.

Cette réflexion, dans les milieux orthodoxes, en est encore à ses débuts. Nous pensons cependant que l'Orthodoxie peut et doit y apporter sa note propre. Aussi avons-nous cru nécessaire, dans un premier temps, de la mener entre nous. Des contacts avec des groupes catholiques et protestants nous paraissent pourtant souhaitables et sont prévus pour une date très prochaine.

Nous sommes conscients de n'être représentatifs que de nous-mêmes et non de l'ensemble de l'Orthodoxie bien que notre désir profond soit de penser dans l'Eglise et avec l'Eglise. Celles et ceux qui ont participé à la rédaction de ces notes appartiennent tous aux deux principales paroisses orthodoxes francophones existant à Paris : la paroisse de la Sainte Trinité qui se trouve sous la juridiction du Patriarcat Œcuménique de Constantinople, et la paroisse Notre Dame Joie des Affligés, sous celle du Patriarcat de Moscou. D'origines ethniques différentes, nous sommes tous de culture française et pleinement intégrés dans la société où nous vivons. Cette double appartenance, d'une part à l'Eglise orthodoxe, d'autre part, à une société occidentale industrialisée, très sécularisée, mais où le christianisme, principalement sous sa forme catholique romaine, fait partie de l'héritage culturel, définit notre situation particulière. Celle-ci explique notre démarche : dans la continuité de la tradition ecclésiale vivante contribuer à la réflexion de nos communautés dans le domaine des relations hommes/femmes.

La formulation des questions qui nous étaient proposées nous a souvent gênés. Il nous a semblé qu'elle reflétait et impliquait des points de vue qui ne sont pas les nôtres. Des termes importants ne paraissent pas avoir le même sens pour les auteurs du questionnaire ou ne sont pas employés avec une rigueur suffisante. Ainsi en ce qui concerne le mot « Eglise » (toujours orthographié avec une majuscule), la distinction n'est pas clairement faite entre l'Eglise, Corps du Christ, lieu divino-humain où agit l'Esprit et les églises en tant qu'institutions où le socio-culturel oblitère et parfois voile la réalité spirituelle profonde, cette réalité qui fait de l'Eglise notre Mère nourricière. L'Eglise spirituelle, du point de vue orthodoxe, n'est pourtant pas une Eglise invisible; elle se

révèle — nous révélant à nous-mêmes comme membres d'Un Seul Corps — dans l'eucharistie. Pour ces différentes raisons et aussi parce que nous manquons de temps, nous n'avons pas répondu à toutes les questions. Par ailleurs, comme lui-même y invite (p. 15), nous ne nous sommes pas sentis limités par ce questionnaire. Nous vous livrons donc les réflexions qu'il a suscitées à l'intérieur de notre groupe, réflexions très fragmentaires — nous nous en excusons — qui devraient être complétées et approfondies. Plutôt que de ne pas répondre, nous avons cru préférable de vous envoyer un texte qui exigerait d'être retravaillé, mais dont l'élaboration nous a déjà mutuellement enrichis.

Notre groupe — pour des raisons de commodité — parce que les pères ont parfois accepté de garder les enfants — était en majorité féminin. Quelques hommes ont pourtant participé à la réflexion. Plusieurs prêtres de notre entourage étaient au courant de notre démarche; tout en dialoguant avec nous, ils nous ont laissé toute liberté d'expression. Une dernière remarque importante : les points de vue exprimés au cours de nos rencontres ont été très divers, voire opposés sur certains points : certains d'entre nous pensent qu'il serait équitable, conforme à la visée authentique de l'Evangile et souhaitable pour le bien de nos communautés, qu'une place plus importante soit accordée aux femmes en diverses sphères de l'institution ecclésiale : là où une réflexion théologique responsable est censée avoir lieu et où les décisions sont prises. D'autres, par contre, se trouvent parfaitement à l'aise dans la situation actuelle : « la femme, écrit l'une de nous, est chez elle dans l'Eglise. S'il ne lui est rien demandé d'institutionnel, tant mieux ». Celle qui exprime ce point de vue n'est nullement une bigote rétrograde, mais une femme cultivée, ayant une vie professionnelle active et responsable. L'Eglise est peut-être pour elle et pour beaucoup, avant tout, un lieu de liberté, de paix et de prière. Les « engagements » de toutes sortes avec les tensions qu'ils entraînent font partie de leur réalité quotidienne, mais l'Eglise est justement une communauté où l'on peut vivre d'une manière autre. Approfondir et purifier dans le silence du cœur devant Dieu la véritable raison de nos multiples combats au jour le jour est plus urgent que de les prolonger jusque dans l'Eglise. Cette attitude se trouve également chez certains hommes. Elle est sans doute caractéristique d'une communauté ecclésiale moins portée à l'activisme qu'on ne l'est généralement en milieu chrétien occidental.

Un troisième groupe enfin oppose des raisons d'ordre spirituel à ce qui lui apparaît comme une intrusion dans l'Eglise d'un féminisme dont il n'a que faire. Il témoigne de la découverte, dans l'Eglise même, de la réalité et de la grandeur de leur appartenance à une humanité créée par Dieu comme « homme et femme ». Dans un monde qui vise de plus en plus à uniformiser les individus et qui tolère de moins en moins les différences, l'Eglise leur révèle une communauté où les appels, les fonctions, les statuts, sont différents — sans que cette différence soit sujétion —, une communauté appelée à exprimer l'unité du Dieu en trois Personnes où, sans infériorité ni supériorité, seul le Père est source, seul le Fils s'incarne, seul l'Esprit est répandu. La communauté

ecclésiale rend à la femme sa totale dignité. Point n'est besoin de s'identifier à l'homme, de l'imiter, mais au contraire, c'est pour elle-même, dans son originalité particulière, qu'elle est accueillie et aimée par l'Eglise. Aucune des tâches de l'homme dans la cité ne lui est interdite par l'Eglise et sa lutte pour plus de justice dans ce domaine est reconnue et soutenue comme parfaitement légitime. Mais ce groupe pense qu'il y a une certaine confusion à introduire dans l'Eglise une militance féministe sans rapport avec la réalité du Corps du Christ. Il pense que dans l'Eglise, en effet, la femme n'est ni infériorisée ni exploitée, car l'Eglise n'est ni une société de domination (dans l'ordre du Royaume, le plus grand est le serviteur de tous) ni une société de production économique (« Donnez... et vous recevrez »; « à celui qui te demande ta tunique donne encore ton manteau... »).

Dans l'Eglise enfin, la femme accueillie et aimée comme vierge, épouse ou mère est respectée, bénie, exaltée à l'image de Marie Mère de Dieu. Dans la situation sociologique précisée décrite plus haut, les femmes de ce groupe ne trouvent pas que leur paroisse les brime, les exploite ou seulement les tienne en infériorité... au contraire.

La distinction de ces trois groupes devrait naturellement être affinée et nuancée. Même parmi les orthodoxes « traditionalistes » (au meilleur sens du terme, c'est-à-dire soucieux de conserver un riche patrimoine spirituel hérité du passé), certains ici en Occident s'inquiètent du décalage existant, d'une part entre la « socialité » de nos communautés où ils pensent trouver des structures patriarcales, et l'évolution des mœurs dans la société séculière. D'autre part, — et cela est beaucoup plus grave —, entre cette société quelque peu figée et la dynamique de l'Evangile telle qu'elle se manifeste dans l'attitude de Jésus à l'égard des femmes et certains textes fondamentaux tel Gal. 3, 27-28 des épîtres pauliniennes. Dans nos églises orthodoxes où le culte de la Mère de Dieu tient une si grande place, les femmes sont honorées en tant qu'épouses, mères et moniales consacrées. Elles accomplissent diverses tâches mais plutôt d'exécution que de conception. Est-on assez disposé à solliciter leur créativité dans l'ordre de l'action, de la pensée, de la foi ou de la spiritualité ? Est-on prêt à les associer pleinement — fut-ce à titre de laïques, membres à part entière du peuple de Dieu — aux responsabilités et aux décisions ? Selon les lieux, les situations et les personnes, les réponses seront différentes. Cette diversité et même l'affrontement des points de vue nous semblent faire partie de la vie de l'Eglise. Ils sont conformes à sa nature conciliaire, à condition que soit préservée la charité, cette charité qui accepte et aime l'autre dans sa différence. L'authentique charité ne peut cependant être séparée de la recherche de la vérité. C'est la vérité ecclésiale au sujet des hommes et des femmes vers laquelle nous tendons, c'est cette vérité et non quelque compromis avec une modernité ambiguë qui fait l'objet de notre quête commune. Nous ne concevons pas cette vérité comme une chose, un ensemble de règles immuables, mais comme un dynamisme divin appelé à s'inscrire, jusqu'à la fin des temps, dans une communauté qui se situe à la fois au-dessus et dans l'histoire, qui est à la

fois « l'Eglise Sainte sans ride et sans tache » et une communauté de pécheurs pardonnés. Ce dynamisme de la Vérité-Amour, nous voudrions l'accueillir en nous afin qu'il fasse tomber *ici et maintenant*, dans notre situation historique présente, les murs de Jéricho de l'égoïsme, de l'esprit de domination, d'une rivalité mauvaise qui, hommes ou femmes, nous séparent les uns des autres.

## II. — REFLEXIONS SUSCITEES PAR LES QUESTIONS GROUPEES SOUS : QUESTIONS PERSONNELLES ET CULTURELLES : a, b, c, d

Du point de vue des structures socio-politiques nous faisons partie d'une société dite « libérale avancée ». L'accès des femmes aux études supérieures et leur travail hors du foyer, soit qu'elles le désirent, soit qu'elles s'y résignent pour des raisons économiques, n'y posent en principe pas de problème. Dans la pratique cependant il n'est pas toujours facile pour elles de concilier la vie professionnelle ou une vocation créatrice dans le domaine intellectuel ou artistique et la vie familiale, avec la disponibilité et le don de soi qu'exigent la mise au monde et l'éducation de plusieurs enfants. Faut-il renoncer ? Certaines, découragées, victimes peut-être de circonstances défavorables, influencées par une exaltation unilatérale de la vocation sacrificielle de la femme (mais pourquoi l'homme serait-il exclu de cette vocation ?), le pensent. L'une d'elles écrit : « On ne peut à la fois s'épanouir dans la vie professionnelle, réussir une carrière et garder l'œil et le cœur ouverts (pour ses enfants) ». Nous constatons cependant une évolution dans ce domaine. Au sein des jeunes couples, très souvent, le mari s'efforce d'aider sa femme dans les tâches domestiques. Plus qu'autrefois il participe à l'éducation des enfants même très jeunes, de manière que l'épouse-mère n'en devienne pas l'esclave. Cette transformation des mœurs balaie certains stéréotypes. Assurant à la femme de plus grandes possibilités d'épanouissement personnel, elle substitue la réciprocité à une relation de domination. Sensible dans les milieux intellectuels, surtout depuis 1968, elle touche aussi les familles orthodoxes où elle a été favorisée par l'existence d'une profonde théologie du mariage (cf. P. Evdokimov, *Le Sacrement de l'Amour* et Un Moine de l'Eglise d'Orient : *La Coupe dans La Colombe et l'Agneau*).

Mais notre société est aussi traversée par des courants négatifs, destructeurs des valeurs traditionnelles et finalement destructeurs de la personne humaine; il y est devenu banal de critiquer la famille comme un des lieux où s'exercerait l'oppression sociale. Or, en détruisant la famille, on tend à détruire également le couple, renvoyé à un vis-à-vis stérile, dans l'affrontement de deux égoïsmes. La précarité des unions conjugales, la multiplication des divorces constituent un phénomène de civilisation. Celui-ci à son tour entraîne la méfiance de beaucoup de jeunes à l'égard du mariage en tant qu'union légale ou sacramentelle. On lui préfère l'union libre. Tout se passe en Occident, comme si, après la retombée des grands espoirs des années 1960-1970, la liberté sexuelle devenait pour un certain nombre de jeunes hommes et de jeunes femmes,

l'expression privilégiée d'une protestation individuelle contre un ordre social qu'ils se sentent impuissants à changer. Pour ceux qui sont issus de familles chrétiennes, elle prend le sens d'une distanciation par rapport à une Eglise dont ils ne sont plus sûrs d'être des membres. A l'inverse, moins dictée qu'autrefois par des considérations d'ordre social, la décision de demander à l'Eglise de bénir leur union constitue pour les jeunes chrétiens conscients un acte grave et qui les engage profondément. Telle est du moins la situation comme nous la voyons dans nos paroisses et dans nos familles. Face à la marée nihiliste et hédoniste qui submerge notre société, nous pensons que l'Eglise doit maintenir fermement son enseignement concernant la sainteté de l'union conjugale, voie spirituelle différente, mais d'une dignité égale à celle du célibat consacré.

Le problème des relations sexuelles extra-conjugales ou plutôt extra-matrimoniales a toujours existé. Mais dans le contexte du développement des méthodes contraceptives et de la libéralisation de l'avortement, il se pose aujourd'hui avec une particulière acuité aux jeunes. L'Eglise, à juste titre, met l'accent sur le combat ascétique auquel tout chrétien est appelé. Toutefois, un discernement nous paraît nécessaire. Toutes les relations sexuelles extra-légales ne s'identifient pas au libertinage. Elles n'impliquent pas nécessairement une catastrophe spirituelle. Nous croyons que dans ce domaine les jeunes chrétiens attendent de leurs pasteurs tout à la fois une direction et une attitude d'écoute et d'aide spirituelle.

### III. — LA PARTICIPATION

Dans nos communautés orthodoxes francophones, mais également dans d'autres paroisses orthodoxes de la *diaspora*, de même, quoique d'une façon différente, en U.R.S.S., les femmes participent très activement à la vie de l'Eglise. Elles peuvent être élues membres du conseil paroissial qu'il leur arrive fréquemment de présider conjointement avec le prêtre qui est le recteur de la paroisse. Elles chantent dans le chœur, font fonction de « lecteur » et se chargent de la catéchèse des enfants et des adolescents. Dernièrement, un groupe de catéchètes, composé en majorité de femmes, a rédigé et fait éditer un catéchisme qui a obtenu un très vif succès. Le souci d'améliorer leur formation de catéchètes amène un certain nombre de femmes à suivre des cours de théologie, surtout d'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament, à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, à Paris. Depuis quelques années des femmes et des jeunes filles y sont admises comme étudiantes régulières en vue d'obtenir les grades de licencié et éventuellement de docteur en théologie. Leur nombre cependant ne s'accroît que très lentement. Quelques femmes, mais elles sont très peu nombreuses, enseignent à l'Institut Saint-Serge, des matières du reste plutôt secondaires, telles les langues ou la philosophie. Mais le théologien n'est pas forcément un professeur de théologie. Rien n'empêche une femme de « théologiser » même en dehors du cadre académique. Cependant, la femme, dans l'Eglise orthodoxe, ne peut accéder à aucun ministère ordonné. Bien que certaines femmes lisent dans l'Eglise, elles n'ont pas rang de

lecteur. De même, aucune femme ne peut pénétrer dans le sanctuaire. Il s'agit là d'une interprétation restrictive et misogyne des canons, qui en fait, interdisent simplement et d'une façon très générale, l'accès de l'autel à ceux qui n'y sont pas appelés pour un service ecclésial. Dans les monastères les religieuses font souvent office de sacristain; dans les paroisses, le nettoyage du sanctuaire est fréquemment confié à des femmes à qui l'on donne dans ce cas une autorisation spéciale. Beaucoup de femmes s'accommodent de cet état de choses que certains et certaines justifient par des raisons anthropologiques et théologiques (voir plus haut). Une minorité, cependant, s'inquiète d'une discrimination qui lui apparaît dépourvu de véritable fondement scripturaire et théologique. D'autres en sourient comme d'un vestige sans importance, appelé de toute façon à disparaître. Depuis quelques années un mouvement s'esquisse en faveur d'un rétablissement créatif de l'ordre des diaconesses qui a existé dans l'Eglise ancienne et à Byzance jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle. Le rôle des diaconesses était à la fois liturgique, pédagogique et philanthropique. Soutenu par quelques théologiens éminents, ce mouvement se heurte cependant à l'opposition des forces conservatrices dont l'influence reste grande dans toutes les sphères de l'Orthodoxie, parmi les laïcs comme au sein du clergé. Une certaine absence de perspective historique, un monophysisme ecclésial qui fige l'Eglise dans une sorte de sacralité immobile, la crainte du « modernisme » et de la modernité semblent empêcher la réalisation de réformes ou d'adaptations que les canons éventuellement autoriseraient. La pratique et les mentalités évoluent cependant lentement ici et là. Un climat de convivialité chaleureuse et l'absence d'esprit clérical chez la plupart des prêtres, rendent cette situation moins irritante que ne pourrait le croire un observateur extérieur.

La question § C n° 1 concernant l'identité de la femme et les valeurs et qualités proprement féminines, exigerait une réflexion approfondie qui n'a pu être qu'amorcée. Dans un monde qui tend tantôt à la masculiniser — c'est notamment le cas dans les pays communistes de l'Est de l'Europe —, tantôt, en Occident, à utiliser la féminité et le corps féminin à des fins commerciales, on constate chez beaucoup de femmes une crise d'identité. Lorsqu'on s'en tient aux seules données psychologiques observables, la différenciation entre hommes et femmes apparaît incertaine. Les rôles sociaux sont de plus en plus interchangeables. Mais par son enseignement et son climat spirituel, l'Eglise peut nous aider à mieux nous situer et à interpréter les données fragmentaires des sciences humaines qu'il s'agit ni de rejeter ni d'absolutiser. Voici quelques remarques qui ont été faites au sein de notre groupe et qui pourraient servir de jalons sur la voie d'une réflexion plus systématique :

a) Hommes et femmes, nous sommes avant tout des personnes à l'image du Dieu personnel et trinitaire en qui l'Unité et la Différence dans l'égale dignité des personnes coexistent ineffablement. La définition même de la personne — terme introduit dans le langage philosophique par la médiation de la théologie trinitaire — implique sa transcendance par rapport aux déterminismes biologiques, sociaux et culturels. Comme le Dieu personnel ineffable « l'homme est un mystère » (Grégoire de

Nysse). Cependant, les personnes se réalisent selon les modalités différentes. La différence personnelle inexprimable et inobjectivable s'inscrit dans une nature sexuellement différenciée. Telle est la volonté du Créateur selon le récit du 1<sup>er</sup> Livre de la Genèse : Dieu créa l'homme (*anthropos*) à son image, homme (*anēr*) et femme Il les créa » (Gen. I, 27).

b) Au niveau de la psychologie empirique, les différences entre hommes et femmes sont difficiles à cerner. Pour ne nommer que quelques stéréotypes : la force opposée à la faiblesse, la douceur opposée à la violence, l'intuition et l'impulsivité opposées au raisonnement et à la maîtrise de soi, ne sont la marque exclusive ni de l'un ni de l'autre sexe. L'homme idéal ou la femme idéale sont en grande partie les produits de cultures historiques. Est-ce à dire qu'au-delà de la biologie et de la psychologie sociale aucune configuration archétypale plus profonde et universelle ne leur correspond dans la *psyché* humaine ? Le chrétien orthodoxe dira qu'il découvre dans le Christ et la Vierge Marie la révélation de ces archétypes éternels. Une question se pose pourtant : Marie n'est-elle pas l'expression de l'humanité entière, homme et femme, celle qui reçoit, celle en qui doit advenir le Dieu-Homme ?

c) Psychologues et psychanalystes constatent que la prise de conscience de l'identité sexuelle joue un rôle particulièrement important dans la structuration de la personnalité au cours de l'enfance et de l'adolescence : se savoir et s'accepter homme ou femme est d'une importance cruciale pour l'équilibre intérieur de la personne.

d) A l'opposé d'un idéalisme abstrait, l'anthropologie orthodoxe accorde une grande importance au corps. Dans la ligne de l'anthropologie et du langage bibliques, elle insistera sur la structure et la signification symbolique de la corporéité humaine ; à travers les images et les métaphores que permet cette symbolique nous pouvons viser le Dieu Tout Autre. Telle est la dignité du corps humain, aussi bien féminin que masculin, le fondement de la transfiguration virtuelle de toutes ses activités, dans le rayonnement du Christ, au-delà de la chute et du péché. Cette intuition d'une symbolique du corps et de la transfiguration possible nous paraît caractéristique de l'Orthodoxie. Dans l'anthropologie biblique l'homme, personne sexuée, est saisi comme une totalité, à la fois psychosomatique et spirituelle, appelée à devenir le Temple du Saint-Esprit. L'unique Esprit, sans les détruire, respectant en chacun, homme ou femme, sa modalité propre d'« être au monde » et d'être « à l'image de Dieu », les incorpore à l'Eglise, corps du Christ. Dans une perspective particulièrement sensible chez le prophète Osée, plus tard chez Saint Paul, la masculinité renvoie à Celui que l'homme n'est pas et qu'il ne sera jamais : le Dieu transcendant, le Créateur, le Donateur. La féminité par contre annonce le mystère du Dieu Immanent, le Dieu qui se répand, selon la Grâce, sur toute sa création, pour la sauver, la purifier et la féconder. La femme a vocation d'annoncer ce qui sera et qui est déjà en train de naître en elle : l'humanité nouvelle déifiée en Christ par la Grâce de l'Esprit Saint.

Cette symbolique du masculin et du féminin et son usage légitime dans le « parler de Dieu » (*God language*) ne saurait cependant occulter

le message fondamental évangélique : l'appel à tous, hommes ou femmes, d'entrer par la conversion dans le Royaume de Dieu, autrement dit, à devenir Christ dans le Christ Jésus et dans la communion du Saint-Esprit, selon Galates 3, 27-29 : « Vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu le Christ... Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, ni esclave, ni homme libre, ni homme, ni femme, car dans le Christ Jésus vous ne faites tous qu'un ». C'est dans la tension féconde de l'unité et de la différence que se situe, du point de vue de l'anthropologie orthodoxe, la recherche d'une communauté authentique des hommes et des femmes dans l'Eglise.

#### IV. — QUESTIONS RELATIVES A L'ENSEIGNEMENT DANS L'EGLISE

La théologie orthodoxe et, en particulier, la théologie patristique, se situe à l'opposé de tout anthropomorphisme naïf, consciemment ou inconsciemment idolâtre. Dans la continuité de l'Ancien et du Nouveau Testament, l'accent est mis sur l'impossibilité d'enfermer le Dieu Vivant à la fois personnel et métapersonnel dans des concepts humains ou de le représenter à l'aide d'une imagerie humaine réaliste. Certes, nous ne pouvons parler de Dieu que dans un langage, à l'aide d'images et de concepts humains. Mais il est toujours au-delà. L'image et le concept servent seulement à orienter le sens intérieur vers l'ineffable Présence. La véritable rencontre avec Dieu a lieu au-delà de toute image et de toute parole, dans le silence qui n'est pas mutisme.

Cet « apophatisme » permet au croyant orthodoxe d'éviter les pièges d'une imagerie de Dieu unilatéralement masculine. L'iconographie orthodoxe ne représente jamais Dieu le Père. La paternité divine ne saurait être représentée par une image sexuée. Le Père céleste ne doit pas être imaginé comme un patriarche barbu.

Pourtant, en même temps que la distance infinie entre l'homme et Dieu, l'Eglise enseigne leur infinie proximité. En vertu de la création « à l'image de Dieu », de l'Incarnation, de la Croix rédemptrice et de la Résurrection, l'homme, en sa totalité spirituelle et psychosomatique, peut devenir transluce à la Lumière Divine. Tel est le sens de la vénération des icônes : icônes du Christ et de ses saints, icônes de la Théotokos « plus vénérable que les chérubins et plus glorieuse incomparablement que les séraphins ». Marie, dans la conscience de l'Eglise, est à la fois la figure de l'Eglise-Humanité et, comme l'écrit une néo-chrétienne soviétique, celle d'une « féminité purifiée jusqu'en son aspect corporel et inconscient » (1). Le fait que Dieu soit né d'une femme signifie que l'humanité est sauvée par le Dieu vivant qui se fait Homme avec l'aide de ce qui en cette humanité est féminin, c'est-à-dire ouverture à de mystérieuses épousailles avec l'Esprit. L'orthodoxie comporte ainsi une valorisation extrême de la féminité, mais dans un dépassement de la condition empirique qui en fait le signe de l'ouverture de l'humanité vers En-Haut. Cette mariologie se situe pour nous dans le droit fil de

(1) T. Goritchéva. *Délivrance des larmes d'Eve...* in *Femmes et Russie* 1980. — Paris. Edition « Des femmes », 1980.

l'attitude de Jésus à l'égard des femmes telle que la rapporte les Évangiles. Le Christ s'entretenait avec des femmes par exemple avec la Samaritaine au puits de Jacob. Il se laisse toucher et oindre par elles, sans crainte d'impureté rituelle. Il les guérit, les affermit dans le pardon divin. Il fait d'elles les premières messagères de sa Résurrection.

Si tel est bien l'enseignement de l'Eglise, nous devons reconnaître qu'il a été souvent occulté au cours des siècles. Ceci sous l'influence de facteurs culturels, au sein de sociétés patriarcales, et de tabous sexuels d'origines très lointaines, extra-bibliques, et païennes. Comment comprendre autrement certaines interdictions et discriminations qui visent les femmes dans nos communautés historiques ? Sans doute tendant-elles à tomber en désuétude dans nos paroisses occidentales. Mais ce n'est pas le cas partout. Elles laissent en tout cas des traces dans les esprits. Une interprétation littéraliste de certains passages des écrits de saint Paul (lui-même influencé, quant à la forme, non quant au fond, par l'exégèse rabbinique prédominante dans le judaïsme de son temps) a alimenté dans les églises orthodoxes, comme en d'autres zones du christianisme, une misogynie étrangère à l'Évangile. La prédominance d'une spiritualité monastique — par ailleurs féconde — a peut-être accru la méfiance à l'égard de la sexualité dont la femme, au regard du moine, était trop souvent le symbole. Par ailleurs le monachisme a pourtant également valorisé la femme en tant que personne, en lui proposant un accomplissement hors du mariage. En ce qui concerne l'enseignement paulinien sur l'union conjugale, particulièrement en Eph. V, il nous semble qu'il faut faire une distinction entre l'intentionnalité profonde, dans la dynamique de l'Évangile et l'inscription de cette intentionnalité dans le langage et les structures sociales d'une culture donnée. L'isolant de son contexte, on cite la phrase de Paul exhortant les femmes à être soumises à leur mari (Eph. 5, 24), mais on oublie les exhortations générales adressées à tous, qui ouvrent le chapitre : « Soyez donc les imitateurs de Dieu comme des enfants bien-aimés, suivez la voie de l'amour à l'exemple du Christ qui nous a aimés et s'est livré pour nous » (V, 1) et plus loin, « soyez soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ » (V, 21). En elles s'exprime le véritable sens, selon l'apôtre, du mariage chrétien : voie kénotique de renoncement à soi pour l'autre, dans le respect, l'amour et le don mutuel. C'est cette vision qui reste valable pour nous encore aujourd'hui, alors même que les structures patriarcales où elles s'inscrivaient dans un contexte judéo-hellénistique sont périmées. Il nous paraît important de souligner que l'Eglise orthodoxe qui enseigne une si haute conception du mariage, admet cependant le divorce. Un échec humblement reconnu lui paraît préférable à une tension volontariste ou à l'hypocrisie. Le même discernement nous semble nécessaire en ce qui concerne la difficile exégèse de 1 Cor. II, 1-12 où l'essentiel se trouve dans la conclusion : « Au reste, dans le Seigneur, la femme ne va pas sans l'homme, ni l'homme sans la femme, car ni la femme ne va pas sans l'homme, ni l'homme sans la femme, car si la femme a été tirée de l'homme, de son côté, l'homme naît de la femme et tous deux viennent de Dieu ».

Nous n'avons pas voulu aborder le problème de l'ordination des femmes au sacerdoce, qui est actuellement posé dans certaines communautés chrétiennes. Nous ne voulions pas que cette question apparaisse comme la *conclusion obligée* de toute réflexion sur la communauté des hommes et des femmes dans l'Eglise. En effet, alors que les communautés chrétiennes sont profondément divisées sur ce problème, il nous a semblé qu'en traiter à *chaque fois* que l'on évoque la place des femmes dans l'Eglise ne peut permettre une réflexion sereine et constructive. Non qu'il faille écarter la question, mais il nous a semblé qu'elle devait être traitée de façon distincte et surtout après un approfondissement de la révélation chrétienne concernant l'aspect plus général du rapport homme-femme dans l'économie du salut. Nous pensons cependant qu'une distinction s'impose entre l'ordination au sacerdoce ministériel proprement dit et l'ordination à d'autres diaconies d'Eglise. Tel pourrait être un diaconat créativement repensé, accessible aux femmes, manifestant la relation entre le sacrement de l'autel et le sacrement du frère. Tenant compte des diversités et des besoins actuels, il pourrait comporter aussi un service de la Parole dont en principe, le laïc dans l'Eglise orthodoxe n'est pas exclu. Comme elle l'a été dans l'ancienne Eglise, la présence de diaconesses dans nos communautés (1) ne pourrait-elle être comprise comme un signe de l'Amour du Dieu Trinitaire, du Dieu suprêmement Un dans la suprême différence des Personnes ? (2).

Ce texte qui comporte beaucoup de questions, ne constitue qu'une ébauche. Tel quel, il est le fruit de multiples échanges sous forme de conversations, de discussions orales et écrites. Il a été rédigé par :

Elisabeth BEHR-SIGEL, Marie-Joëlle DARDELIN, Irène SCHIDLOVSKY.

- (1) Une autre formulation proposée était : « La présence à l'autel d'un homme et d'une femme ne pourrait-elle être comprise comme un signe ».
- (2) L'étude historique la plus récente et la mieux informée sur le diaconat féminin se trouve chez R. Gryron, *Le Ministère des femmes dans l'Eglise ancienne* (Gembloux, Belgique, 1972). Voir également P.H. Latourelle, *Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique*, Ottawa, 1963. Ces deux auteurs penchent pour une véritable « ordination » des diaconesses dans l'Eglise ancienne, en particulier en Syrie et à Byzance où les *Novellae* de l'empereur Justinien les comptent parmi les membres du clergé. Il va de soi qu'une restauration du diaconat féminin n'aurait aucunement de sens que dans la mesure où il s'agirait d'une véritable re-création sur le fondement de la Tradition vivante en vue de répondre aux besoins de la communauté chrétienne aujourd'hui.

## "LA FEMME AUSSI EST A L'IMAGE DE DIEU"

(Saint Basile de Césarée)

Fondée sur Genèse 1,26-27, l'idée de la création de l'homme à l'image de Dieu n'occupe pas dans la Bible hébraïque la place centrale qu'elle recevra, en rapport avec la christologie, dans l'anthropologie patristique: bloc erratique à l'entrée de l'Ancienne Alliance, elle n'y est développée, ni approfondie avant la rencontre, au temps de Philon d'Alexandrie, de la pensée juive avec la philosophie grecque. Dans celle-ci, dans la mesure où elle est issue du platonisme, le recours au concept d'image, pour exprimer la relation du monde à la Divinité, est fréquent. Soucieux de parler en philosophes pour convertir la philosophie au Christ, les Pères du IV<sup>e</sup> siècle, en particulier Basile de Césarée et Grégoire de Nysse, ont trouvé dans les deux versets de la Genèse 1 le fondement scripturaire d'une synthèse de l'anthropologie biblique et des "semences de vérité" (λογοὶ σπέρματικοί) disséminées dans les sagesses païennes. Ils les ont donc longuement médités et commentés. Leurs précurseurs dans cette voie sont Philon et Origène. Mais ils se distinguent d'eux par le souci d'éliminer toute spéculation gnostique et de situer leur anthropologie dans la nouveauté radicale de la révélation christique.

Dans la philosophie grecque, en particulier dans le platonisme et le néo-platonisme, le terme "image" employé pour désigner la relation entre la Déité et le monde, entre Dieu qui est l'Absolu et les êtres contingents, implique tout à la fois une parenté de nature, une relation ontologique et une dégradation, à mesure que, s'éloignant de l'Un impersonnel, on descend vers la multiplicité des êtres empiriques. Tous cependant de quelque manière et à quelque degré participent *naturellement* à la Déité. Le salut, pour le sage, consiste à refaire le chemin inverse, à remonter l'échelle des êtres afin de retrouver l'Un et de s'y absorber. Cette conception a influencé certains mystiques chrétiens de l'époque patristique, tel Evagre le Pontique. Mais chez les fondateurs de l'anthropologie chrétienne, Irénée de Lyon et surtout Basile de Césarée et Grégoire de Nysse, les expressions "image de Dieu" ou "être à l'image de Dieu" appliquées à l'être humain (ἄνθρωπος) désignent une relation radicalement différente.



Selon la révélation biblique, la distance entre le Dieu transcendant, personnel, et sa créature, est infinie. C'est cette distance infinie, excluant toute parenté *naturelle* qui est *visée* par l'affirmation de la création *ex nihilo*. Dieu seul, transcendant en quelque sorte sa transcendance, selon la surabondance et la souveraine liberté de son amour, peut franchir l'abîme qui sépare la créature de son Créateur. Ce que la théologie chrétienne nomme la Grâce est précisément cette relation d'amour purement gratuit posée par le Dieu personnel qui appelle à l'existence une créature douée de liberté. Dans ce sens, en tant que gratuité, la Grâce s'oppose à une relation *naturelle*. Mais dans un autre sens, que vise précisément l'affirmation biblique de la création de l'homme à l'image de Dieu, telle que les Pères l'a comprennent, la Grâce correspond à l'orientation fondamentale dynamique de la nature humaine comme elle a été voulue et créée par Dieu.

L'anthropologie des Pères ne constitue pas un bloc monolithique. L'exploration systématique des différents contenus de la notion d'image de Dieu -ne serait-ce que chez Basile et Grégoire de Nysse- dépasserait le cadre de cette étude. A l'intérieur d'un cadre théologique et d'une perspective à la fois mystique et eschatologique qui leurs sont communs, les Pères diffèrent sur certains points. Entre le dualisme grec et le personnalisme biblique, leur pensée parfois hésite et se cherche. Cependant, comme l'ont souligné le Père Jean Meyendorff<sup>1</sup>, et avant lui Vladimir Lossky, au-delà de ces différences et hésitations, on discerne chez eux une vision de l'homme (ἄνθρωπος) en son fond identique, théocentrique et dynamique: celle d'une humanité qui, dans sa nature profonde, n'est, ou plutôt, ne *devient* elle-même que dans la mesure où elle existe "en Dieu" ou "en Grâce". "Existant" ouvert vers En-Haut, l'homme est appelé à "croître dans la Vie divine" selon la synergie mystérieuse de sa liberté créée et du Souffle divin qui, en lui, est ce qui ne vient pas de lui, et pourtant lui est plus intime que lui-même, et le vivifier tout entier. Commentant le récit de la création de l'homme selon Genèse 2,7, Grégoire de Naziance écrit: "Le Verbe de Dieu, ayant pris une parcelle de terre nouvellement créée, a formé de ses mains immortelles notre figure et lui a communiqué la vie, car l'esprit qu'Il lui a insufflé est un jet de l'invisible Divinité. Ainsi de la poussière et du souffle, l'homme fut créé, image de l'Immortel, car dans l'un comme dans l'autre règne la nature spirituelle"<sup>2</sup>. L'image de Dieu n'est pas une

*chose*, une partie de l'homme. Elle correspond à l'orientation dynamique globale d'un existant appelé à sans cesse se dépasser, à transcender sa nature. Comme telle, elle est à la fois un don et une tâche: la tâche de *devenir* "à la ressemblance de Dieu".

Par son aptitude au dépassement *l'anthropos* se distingue radicalement de tous les autres êtres créés. Et Grégoire de se moquer des philosophes qui croient glorifier l'homme en le présentant comme un microcosme. Dans la perspective biblique, l'homme dépasse infiniment le monde par l'esprit de vie, cette étincelle divine, que Dieu lui a insufflé. Créé en dernier, après tous les autres êtres, l'homme, selon le projet éternel de Dieu (que le péché peut troubler mais non anéantir), est destiné à régner sur le monde, à l'explorer et à se délecter de la beauté du cosmos<sup>3</sup>. Cette royauté implique une solidarité profonde: "Miroir libre", selon une image employé par Grégoire de Nysse, l'humanité, en retournant vers ce soleil qu'est Dieu, reçoit et communique la lumière. Si elle s'en écarte, elle est plongée dans les ténèbres et y plonge, avec elle, le monde<sup>4</sup>.

Les pères cappadociens n'ont pas appliqués à l'homme le terme de *personne* ou hypostase au sens qu'il reçoit précisément dans leur théologie trinitaire: signe de l'absolue différence dans l'absolue communion ou identité de nature du Père, du Fils et du Saint Esprit. Cependant leur conception de l'image de Dieu en l'homme, tout en comportant des nuances différentes chez chacun, est certainement très proche de l'idée moderne de la personne humaine, idée, du reste, issue de la triadologie chrétienne. Elle est le "noûs" comme "aptitude propre à l'homme de se transcender, de participer à Dieu"<sup>5</sup>. Elle est sa liberté sur laquelle insiste particulièrement Grégoire de Nysse, non seulement connaissance mais possession de soi, royauté sur soi et sur le monde. Elle est ce qui fait de l'homme un existant mystérieux, dépassant, comme Dieu lui-même, tous les concepts où on voudrait l'enfermer<sup>6</sup>. Plénitude de communion de personnes différentes, l'Uni-Trinité divine est l'archétype de cette communion humaine restaurée dont l'Eglise est à la fois signe prophétique et semence, prémices d'une communauté où chaque personne est appelée à se réaliser, en son unicité, en communion avec toutes les autres, en participant à la vie divine.

Cette vision, les Pères l'étendent expressément à l'ensemble de l'humanité. Elle concerne l'homme (*ἄνθρωπος*) créé *un* à l'image du Fils Unique qui est l'image substantielle

du Père, ce dernier terme, expurgé de tout anthropomorphisme grossier, désignant la Source transcendante, transpersonnelle, de toute existence. Le Verbe, en s'incarnant, "assume l'humanité d'une manière qui n'exclut aucune hypostase humaine, mais ouvre à tous la possibilité de restaurer en Lui leur unité"<sup>7</sup>.

C'est dans cette perspective de l'unité de l'humanité qu'il faut comprendre l'hypothèse émise par Grégoire de Nysse d'une double création: premièrement, ou mieux, primordialement, dans un sens logique intemporel, celle de l'homme total, universel, à l'image de Dieu. D'une façon seconde, en prévision de la chute qui entraîne la mortalité, celle d'une humanité composée en vue de la procréation d'une multitude d'individus sexués.

Insistant sur cette unité, Grégoire de Nysse écrit: "Quand l'Ecriture dit: 'Dieu créa l'homme', par l'indétermination de cette formule, elle désigne toute l'humanité. En effet, dans cette création, Adam n'est pas nommé [...]. Le nom donné à l'homme créé n'est pas 'un tel' ou 'un tel', mais celui de l'homme universel. Car ce n'est pas dans une partie de la nature humaine que se trouve l'image, pas plus que la beauté ne réside dans une qualité particulière, mais c'est sur toute la race que s'étend également cette propriété de l'image"<sup>8</sup>.

Cet homme universel préexistant dans la pensée de Dieu n'est cependant pas un type idéal. C'est la totalité concrète de l'humanité rassemblée en Christ, *Totus Christus*, le Plerôme que l'Esprit, œuvrant dans l'histoire humaine, amènera progressivement à sa pleine stature.

Il est vrai que selon l'hypothèse de la double création de l'homme, dans une perspective qui reste marquée d'un certain dualisme, la division en deux sexes de l'humanité, sans être mauvaise -elle est voulue par le Dieu bon, mais seulement en prévision de la Chute- reste étrangère à l'image divine. Représentant une sorte de chute dans l'animalité qui précède la chute du péché, la sexualité paraît, en quelque sorte, se juxtaposer à l'image divine purement spirituelle. Elle ne semble pas pénétrée par le rayonnement de cette dernière. Utilisée en vue d'une fin transcendante, à la divinisation finale de l'humanité, elle n'est pourtant pas transfigurée elle-même. La femme, dans cette vue, n'est pas dévalorisée. Mais pour le moine qui, anticipant la fin des temps, fait vœu de virginité et renonce à se perpétuer à travers une descendance, n'incarne-t-elle pas la tentation? Homme marié qui, élevé à l'épiscopat, dut renoncer à la vie conjugale, Grégoire de Nysse a peut être vécu les

contadictions que reflète son anthropologie.

L'approche du problème par Basile de Césarée paraît plus scripturaire, plus pastorale, et moins influencée par des spéculations philosophiques. A travers un langage qui demeure dualiste, perçoit le personnalisme fondamentale de l'Evangile. Répondant à une interlocutrice imaginaire qui interprète le terme "homme" (ἄνθρωπος) du récit de Genèse 1 comme désignant seulement le "mari", il rectifie son erreur: "Eh non! Pour que personne, par ignorance, ne prenne l'expression 'homme' pour seul sexe masculin, l'Ecriture ajoute: 'homme et femme, Il les créa'. La femme aussi possède, comme le mari, le privilège d'avoir été créée à l'image de Dieu. Egalement honorables sont leurs deux natures, égales leurs vertus, égale leur récompense, et semblable leur condamnation. Que la femme ne dise pas: je suis faible; dans l'âme réside la force. Puisque assurément l'image de Dieu comporte le même honneur, qu'également honorable soit chez tous les deux la vertu et la manifestation des bonnes œuvres. Il n'y a aucun recours pour qui veut invoquer l'excuse de la faiblesse du corps: mais par la compassion, il est endurant dans les privations et résistant dans les veilles. La nature de l'homme est-elle capable de rivaliser avec celle de la femme qui passe sa vie dans les privations? Est-il capable, lui, d'imiter l'endurance des femmes dans les jeûnes, dans leur ardeur à la prière, l'abondance de leur larmes, leur diligence aux bonnes œuvres?[...] La femme vertueuse possède ce qui est à l'image. Tu es donc devenue semblable à Dieu par la bonté, la patience, l'entente, en aimant les autres et tes frères, en détestant le mal et en dominant les passions du péché, afin que t'appartienne le pouvoir de commander"<sup>9</sup>.

Il est remarquable que dans ce portrait de la femme "à l'image de Dieu", Basile semble, comme à dessein, accumuler les traits aussi bien féminins que masculins: force d'âme et douceur, patience, bonté et endurance physique. La sainteté personnelle transcende le sexe sans le nier. Elle est le rayonnement de "l'âme" ou encore de "l'homme intérieur" à travers le "voile" qu'est "l'homme extérieur", le "corps". L'âme et le corps ne sont pas étrangers l'un à l'autre. La personne constitue leur unité: "Le moi se dit à l'homme intérieur. Ce qui est extérieur n'est pas moi mais mien[...] Ainsi le corps est l'instrument de l'âme"<sup>10</sup>. La femme comme l'homme, pour Saint Basile, sont avant tout des personnes appelées à "s'achever elles-mêmes" en vue du corps glorieux qui vit dans l'intimité

de Dieu, en Christ: "Acquiers des entrailles de compassion et de la bienveillance afin de revêtir le Christ. L'intimité avec Lui te fait intime avec Dieu"<sup>11</sup>.

Saint Basile, en faisant ainsi l'éloge de la femme, en l'appelant à se dépasser, sait de quoi et de qui il parle. Il connaît des chrétiennes égales et supérieures à beaucoup d'hommes: sa sœur aînée, Macrina, comme il le reconnaît, a été son maître et son guide dans la vie spirituelle.

Suivant l'exégèse rabbinique, les Pères ont souvent attribué la responsabilité de la Chute premièrement à la femme. L'homme cède à son tour. Premier dans la création, il est second dans le péché. Par ailleurs, sans s'attarder à comparer la responsabilité respective de l'homme et de la femme, ils retiennent souvent avant tout l'infidélité globale de l'humanité. Ainsi Eve infidèle, expiante, nostalgique du paradis perdu mais dont la postérité, selon la Promesse divine, écrasera la tête du serpent, devient pour eux "le symbole de l'humanité dans sa quête tragique de Dieu"<sup>12</sup>. Comme en son inextinguible espérance de rédemption que personnifie aussi la Fiancée du *Cantique des Cantiques* et dont le *Magnificat* de Marie proclame l'accomplissement.

Cette esquisse rapide de l'anthropologie théologique patristique, en relation avec *l'Imago Dei* dans la femme n'est que l'amorce d'une étude qui devra être poursuivie. Nous avons laissé dans l'ombre la mariologie des Pères qui exigerait une étude particulière.

A dessein, je n'ai pas évoqué les outrances verbales auxquelles les Pères se sont parfois laissés aller contre les humains de sexe féminin. Dictées par le souci pastoral de fustiger un relâchement des mœurs -dont à tort ou à raison- ils rendaient les femmes responsables, cette agressivité peut être aussi l'expression de problèmes psychologiques personnels non résolus. Cependant, cette rhétorique, avec ces excès, reste étrangère à leur vision globale théologique et théocentrique de l'humanité. Elle n'entame en rien leur conviction quant à l'égalité fondamentale de l'homme et de la femme, et de leur destinée commune en Dieu. Cette conviction, Grégoire de Naziance l'exprime dans un puissant raccourci: "Un même Créateur pour l'homme et pour la femme, pour tous deux la même argile, la même image, la même loi, la même mort, la même resurrection"<sup>13</sup>. Telle est la pensée que les Pères nous ont léguée, un talent que les chrétiens ont souvent enfoui sous terre et que d'autres,

qui ne sont pas de l'Eglise (ou du moins, ne se considèrent pas comme tels) ont parfois fait mieux fructifier, non pourtant sans tomber à leur tour dans le piège d'autres outrances.

De leur conviction profonde de l'égale dignité des femmes et des hommes, porteurs de la même image divine et appelés, les unes comme les autres, à la déification -à savoir à l'assimilation à Dieu, selon la Grâce- les Pères n'ont pas tiré de conclusion qu'ils et elles devaient occuper des places et des fonctions identiques dans la société, ou du moins dans l'Eglise. Comment expliquer ce qui peut apparaître comme une inconséquence? Les raisons en sont certainement complexes. Les unes, d'ordre historique, culturel, paraissent aujourd'hui, en grande partie, dépassées. D'autres, d'ordre théologique, fondées sur l'Ecriture et la Tradition, méritent un sérieux examen. Leur exposé reste cependant souvent sommaire et insatisfaisant. Serviraient-elles seulement à justifier ou à "rationaliser" -au sens psychanalytique du terme- la volonté de puissance masculine? Cette explication, aujourd'hui avancée par certaines féministes, apparaît à son tour trop simpliste. Sous la réticence à ordonner des femmes -du moins à les ordonner au ministère presbytéral<sup>14</sup>- on pressent certes, au delà des motifs allégués un "non-dit", un non exprimé, peut être parce qu'il paraissait évident dans l'expérience vécue: l'intuition d'un symbolisme du masculin et du féminin en leur réciprocité, symbolisme déchiffré dans le corps comme dans un livre<sup>15</sup> qui traverse toute l'Ecriture mais que contaminent aussi, dans la pratique, des tabous archaïques, des relents du dualisme grec et la peur du sexe. Le temps paraît venu d'une élucidation et d'un examen théologique sérieux de cet ensemble complexe, ceci selon l'esprit des Pères: un esprit non de traditionnalisme sclérosé, mais de fidélité créatrice dans le dynamisme de l'authentique Tradition.

Elisabeth BEHR-SIGEL

<sup>1</sup> Jean MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, pages 185-187.

<sup>2</sup> GREGOIRE de NAZIANCE, *Poëmata Dogmatica VIII-VV.70-75*, P.G.T. 37 col.452.

<sup>3</sup> GREGOIRE de NYSSE, *Création de l'homme*, Chap.II-VI (Ed.des Sources Chrétiennes).

<sup>4</sup> *id.* Chap.XII,164a, p.132.

<sup>5</sup> Jean MEYENDORFF, *op.cit.* p.214.

<sup>6</sup> GREGOIRE de NYSSE, *op.cit.* chap.XI,156a: "Puisque nous n'arrivons pas à connaître la nature de notre esprit, qui est à l'image de son Créateur, c'est qu'il possède en lui l'exacte ressemblance avec Celui qui le domine et qu'il porte l'empreinte de la nature insaisissable par le mystère qui est en lui".

<sup>7</sup> Jean MEYENDORFF, *op.cit.* p.214.

<sup>8</sup> GREGOIRE de NYSSE, *id.* 185b pp.159-160.

<sup>9</sup> BASILE de CESAREE, *Sur l'origine de l'homme. Homélie I*, 18 pp.213-215 (Ed.des Sources Chrétiennes).

<sup>10</sup> *id.* 7 p.183.

<sup>11</sup> *id.* 17 p.211.

<sup>12</sup> France QUERE, *La Femme Avenir*.

<sup>13</sup> GREGOIRE de NAZIANCE, *Discours* 37,6.

<sup>14</sup> L'ordination des femmes à un ministère diaconal dans certaines églises d'Orient ne peut faire historiquement aucun doute.

*cf.* R.GRYZON, *Le ministère des femmes dans l'église ancienne* (1972).

<sup>15</sup> Susannah HERZEL, *The body is the book in Peter Moore. Men, Women, Priesthood* (Londres 1978). Cet ouvrage contient également d'importantes contributions de l'archimandrite Kallistos WARE et du Père Louis BOUYER.

# ELEMENTS DE BIBLIOGRAPHIE

## en français :

Paul EVDOKIMOV, La femme et le salut du monde (Casterman, 1958 ; 2ème édition : DDB, 1979).

Père Thomas HOPKO, De la spécificité masculine de l'ordination sacerdotale, in SOP n° 5 (février 1976).

De l'ordination des femmes, "Foi et Constitution", Conseil oecuménique des Eglises, 1964. Contributions orthodoxes : Nicolas CHITESCU et Père Georges KHODR.

La femme, vision orthodoxe, n° spécial de la revue CONTACTS (n° 100), 1977. Notamment : Paul EVDOKIMOV, Le devenir du féminin selon Nicolas Berdiaev, et Elisabeth BEHR-SIGEL, La femme dans l'Eglise orthodoxe.

Elisabeth BEHR-SIGEL, Marie-Joëlle DARDELIN, Irène SCHIDLOVSKY, Hommes et femmes dans l'Eglise, réponse à une enquête du COE, dans CONTACTS n° 111 (1980).

Olivier CLEMENT, Féminisme russe et Mère de Dieu, dans CONTACTS n° 111 (1980).

Elisabeth BEHR-SIGEL, La femme dans l'Eglise orthodoxe, dans UNITE CHRETIENNE n° 53-54 (1979).

## en anglais :

Thomas HOPKO, On the male character of christian priesthood, in St Vladimir's Theological Quarterly (SVTQ) 1975, n° 3.

Georges BARROIS, Women and the priestly office according to the Scriptures, ibid.

Orthodox women, their role and participation in the Orthodox Church, COE, Genève, 1977.

Veselin KESICH, St Paul : anti-feminist or liberator ?, in SVTQ 1977, n° 3.

Debby MALACKY, Woman in God's creation, ibid.

Thomas HOPKO, On the male character of the Christian priesthood, reply to criticism, ibid.

Kallistos WARE, Man, woman and the priesthood of Christ, in Man, woman, priesthood, ed. by Peter MOORE, London, 1978.