

ment éprouvant. La plénitude eschatologique réalise le dépassement de l'opposition entre le moment « conjugal » et le moment « filial » dans une fraternité effectivement réelle avec le Christ Dieu-Frère de chaque homme ; cette fraternité fonde l'analogie réelle, selon laquelle l'Inengendré peut être dit Père, en même temps que toute la Trinité inhérite la création qu'elle a « épousée ».

Si le désir est en fin de compte une grâce, c'est pour que l'amour initialement « charnel » se convertisse, certes difficilement, en amour spirituel (les belles choses sont difficiles), parce que de soi il est déjà appelé à une telle conversion. L'amour conjugal a ainsi à devenir spirituel sans pour autant être supprimé comme charnel, pour signifier la vocation spirituelle de la chair, conformément à l'enseignement de Paul (*1 Corinthiens* 15). Si l'homme est à l'image et à la ressemblance de Dieu jusque dans son caractère sexué, c'est pour montrer que cette chair, apparemment vouée à la corruption mais sauvée en ayant été assumée par Dieu en son Verbe, non seulement fait partie de la personne mais est cela même qui a à devenir personne et personne de personnes, communion de personnes, à devenir spirituelle ou, comme l'écrit Paul, temple de l'Esprit¹, en tant que l'Esprit n'est rien d'autre qu'Amour.

Pensez à votre abonnement !

Philippe Cormier, né en 1948, est professeur de philosophie chargé de la formation pédagogique des enseignants à l'UFM de Nantes. Publications : articles. En préparation : *Généalogie de Personne*, Critérion, Paris. Inédit : *Les Douze Livres d'Héliopolis*. Marié, trois enfants.

1. *1 Corinthiens* 3, 17 ; 6, 19 ; 2 *Corinthiens* 6, 16.

Anne-Marie PELLETIER

« Il n'y a plus l'homme et la femme »

DANS les débats contemporains relatifs à la place et à la vocation de la femme, tout comme dans les travaux exégétiques qui s'y rapportent, les textes pauliniens sont fréquemment tenus pour une écharde plantée dans les Écritures¹. Que faire aujourd'hui de déclarations qui appellent les femmes à la soumission ou qui les exhortent à une discrétion qui sert trop bien les intérêts de pouvoirs abusifs pour ne pas être suspecte ? D'où le recours systématique à l'argument culturel : Paul, parlant de la femme dans le chapitre 11 de la première *Lettre aux Corinthiens* ou du mariage dans le chapitre 5 de celle aux *Éphésiens*, se montrerait simplement homme de son temps, héritier de représentations rabbiniques et grecques massivement défavorables aux femmes, réagissant aux problèmes qui lui sont soumis en ce domaine à partir des conventions de son milieu. D'où il suit que rien n'obligerait évidemment aujourd'hui à tenir pour parole d'autorité des propositions ainsi marquées par la contingence culturelle et par le préjugé. On ajoute éventuellement qu'un texte échappe à cette logique. C'est celui de la *Lettre aux Galates* où Paul déclare : «... Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme. » « *Coup de tonnerre dans le ciel du monde antique* » déclare à propos de cette phrase un commentaire récent² qui y lit l'affirmation de l'égalité parfaite entre l'homme et la femme, tout en ajoutant qu'il s'agit là, de

1. Cette thèse est présentée de façon développée par L. AYNARD, *La Bible au féminin*, Paris, éd. du Cerf, 1990, en particulier chapitre II de la III^e partie.

2. *Ibid.*, p. 217.

toute façon, d'un texte d'exception dans le corpus paulinien, puisqu'il consent à dénoncer des clivages sociaux injustes, dont Paul s'accorde en revanche ailleurs.

Pourtant, lue en ce sens, parée de toute la générosité dont on la crée, la phrase de la *Lettre aux Galates* peut laisser perplexe. Il ne suffit pas de déclarer dans une épître que l'esclave ne l'est plus. Ni d'annuler verbalement la différence entre l'homme et la femme. On sait même combien la dénégation est un procédé dangereux. Abrité derrière l'idée qu'il n'y a plus ni Juif, ni Grec, on peut surmonter tout à loisir l'antagonisme... en supprimant simplement l'un des deux termes, manière sommaire, mais attestée dans l'histoire de la relation entre les chrétiens et Israël. De même, déclarer qu'il n'y a ni homme ni femme peut constituer une subtile et efficace manière de déposer chacun en éliminant l'altérité à partir de laquelle se construisent les identités. Ruse ultime d'une longue histoire qui ne rétablit nulle justice, même si saint Paul, lu dans cette perspective, se retrouve aux côtés du féminisme contemporain déclarant, selon une formule désormais célèbre, que « l'un est l'autre ».

La question rebondit donc à propos de cette déclaration qui semblerait pourtant *a priori* moins problématique que celles qui, dans les *Épîtres*, concernent le mariage et la virginité ou le « voile des femmes ». Mais que dit au juste Paul ? Et surtout, au sein de quelle logique cette phrase se situe-t-elle qui lui donne son sens et sa véritable portée ? Question préliminaire et décisive, si l'on ne veut pas simplement lire pour étayer une thèse personnelle, manipuler des mots pour servir une cause particulière, mais entendre la nouveauté chrétienne dont Paul se veut le serviteur. Car, contrairement à un préjugé qui cette fois menace le lecteur, rien ne dit que, parce qu'il parle de la femme, Paul doive inéluctablement être privé de la clairvoyance spirituelle qu'on lui reconnaît ailleurs. Rien, non plus, ne prouve que, rencontrant des traditions, voire des préjugés culturels, il ne puisse les considérer aussi en chrétien, montrant le chemin qui permet de les vivre selon le Christ, avec liberté, pour l'édification et la croissance des communautés chrétiennes.

Paul lecteur de la Genèse

Pour commencer à entrer dans la logique que suppose la déclaration de Paul aux Galates, une première remarque est nécessaire. Elle a la forme d'une objection, celle que le contexte scripturaire vient opposer précisément à l'interprétation qui voudrait que, disant : « Il n'y a plus

l'homme et la femme », Paul annonce l'égalité parfaite par la suppression de la différence entre l'homme et la femme.

En effet qui lit les deux textes de création qui ouvrent la Bible ne peut manquer d'être frappé par la place qu'y occupe le féminin, intervenant en des points tout à fait stratégiques du récit. La création dont parle la tradition biblique non seulement comporte un récit de création de la femme, mais elle montre celle-ci en position clé dans l'œuvre divine. Ainsi dans le récit du chapitre 2, la femme surgit, créée par Dieu, au moment où l'homme, premier créé selon la succession narrative du texte, risque de s'abîmer dans une solitude qui figerait l'humanité dans une relation de même à même, la privant d'avenir et d'histoire (*Genèse* 2, 18-20). Différemment, mais aussi vigoureusement, le premier récit de la *Genèse*, au chapitre 1, n'énonce la création de l'homme qu'en énonçant celle de la femme, associant cette bisexualité de l'humanité au motif de l'image de Dieu. Ainsi, le face-à-face d'un homme et d'une femme en relation simultanément de différence et d'égalité est, pour la tradition biblique, au cœur de la création voulue et faite par Dieu. C'est une structure fondamentale de l'humanité qui est ici en cause et, avec elle, la pensée et le projet même de Dieu qui crée.

Dans ces conditions, on voit les difficultés que soulève l'idée que le texte des *Galates* ouvrirait la perspective d'un monde où la différence entre l'homme et la femme serait annulée, comme pourrait l'être, par ailleurs, celle entre l'esclave et l'homme libre. Cela reviendrait à penser, ou bien que Paul oublie la *Genèse*, ou bien qu'il décrit une histoire où c'est Dieu même qui oublierait son plan, se mettant en contradiction avec lui-même. Du reste, comme le souligne A. Feuillet, un détail d'écriture — souvent masqué par les traductions qui écrivent « il n'y a ni homme ni femme » — manifeste que Paul n'aligne pas sans plus « homme-femme » sur « esclave-homme libre » ou encore sur « Juif-Grec » ; après avoir déclaré : « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, il n'y a plus esclave, ni homme libre », il ne poursuit précisément pas en disant « ni homme, ni femme », mais, rompant la construction antérieure, curieusement, il écrit cette fois : « Il n'y a plus l'homme et la femme ! ».

1. Voir sur ce point A. FEUILLET, « La Dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens : comparaison avec l'Ancien Testament », *New Testament Studies*, 21 (1975), pp. 157-191, qui contient par ailleurs des analyses fouillées et très perspicaces sur notre thème.

Ainsi donc, si on ne se résout pas trop paresseusement à l'hypothèse d'une contradiction entre Paul et la tradition biblique¹, ou à celle d'une contradiction à l'intérieur du plan divin, il est nécessaire d'approfondir la lecture, c'est-à-dire en fait de faire acte de mémoire. Car la clé pourrait bien être dans ce que, *par ailleurs*, le texte de la *Genèse* dit de la relation de l'homme et de la femme. On sait en effet que, dans la Bible, l'origine a une épaisseur, elle se déploie sous la forme d'une histoire. Cette suite se trouve précisément au chapitre 3, au terme du récit de la faute, lorsque sont énoncées, sur un mode étimologique, les modalités nouvelles de relation entre l'homme et Dieu, l'homme et la terre, l'homme et la femme : relations maintenues, mais désormais détériorées, traversées de violence. Alors trouve place le verset 16 où le face-à-face entre l'homme et la femme est envisagé de nouveau, mais dans une lumière autre, celle que projette l'expérience de la faute qui vient d'être évoquée : s'y glissent désormais la convoitise d'une part, la domination de l'autre « ... *Ta convoitise te poussera vers ton mari et lui dominera sur toi.* » Ces deux réalités peccamineuses attachées au couple humain feront partie dorénavant de la vie des sociétés. Certes, elles ne feront pas disparaître la pensée initiale de Dieu sur l'homme et la femme. À preuve ce fait que toute l'histoire de la révélation biblique passera par l'Alliance, lente pédagogie pour que l'homme, qui fuit un Dieu qu'il croit son ennemi depuis le jardin d'Éden, apprenne à le reconnaître dans les traits d'un époux impossible à décourager, indéfectiblement fidèle à l'amour. Il reste que, tout au long de cette histoire, la relation entre l'homme et la femme se vivra brouillée, altérée. Et donc, elle sera dans l'attente d'une récréation que suggère d'ailleurs, à sa manière et en creux, le rêve d'unité et d'harmonie porté par tant de chants d'amour humains.

Or c'est très exactement à cette situation seconde du récit des origines que Paul fait allusion dans son adresse aux Galates. Annonçant qu'il n'y a plus l'homme et la femme, son projet n'est évidemment pas de contredire les dispositions originelles de la création dont Dieu a dit qu'elle était bonne, et même très bonne, à l'heure où il a fait l'humanité. Il n'est pas plus d'introduire la nouveauté d'une égalité puisque celle-ci est énoncée avant lui par les textes de la *Genèse*. Ce que Paul, en revanche, a en vue, c'est bien le régime évoqué après la faute et dont il déclare que,

1. Sur Paul lecteur des premiers chapitres de la *Genèse* on lira A. HAMMAN, *L'Homme image de Dieu*, Paris, Desclée, 1987, pp. 19-33, en notant toutefois que l'auteur, qui cite pourtant l'article mentionné *supra* d'A. Feuillet, n'approfondit pas l'interprétation des *Galates* 3, 28.

dorénavant, à cause du Christ, il n'est plus l'horizon inévitable de la vie de l'homme et de la femme : parce que le poids du péché qui pesait sur l'homme et la femme est levé, pour que l'homme et la femme existent selon la pensée divine du commencement.

Ainsi, Paul exprime le contraire d'une suppression de l'altérité. Bien plutôt, le verset 28 du chapitre 3 de la *Lettre aux Galates* est une manière de proclamer qu'il y a *enfin* l'homme et la femme, selon la justice de leur être premier, parce qu'il n'y a plus, comme un destin insurmontable, l'homme et la femme selon l'ordre de *Genèse* 3, où la différence était devenue concurrence. Dit autrement encore, la parole de Paul est une manière d'annoncer l'accomplissement des perspectives de *Genèse* 1, puisque, on le sait, ce texte a d'abord une portée eschatologique : lorsque Israël s'intéresse aux commencements du monde et en compose des récits, son propos n'est pas de rejoindre une origine inaccessible, mais d'éclairer le présent et, plus encore, de dessiner prophétiquement quelque chose du terme eschatologique de l'histoire. Or l'un des traits qui qualifie la fin eschatologique est bien la réconciliation et la perfection restituée à la relation entre l'homme et la femme !. En définitive, le verset de la *Lettre aux Galates* que nous interrogeons annonce l'entrée dans le temps final de l'histoire où le projet éternel de Dieu va pouvoir s'accomplir.

« Baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ »

Ainsi donc, une première requête pour entendre correctement la parole paulinienne est de la replonger dans le grand bain scripturaire de l'ensemble du texte biblique qui est son milieu de référence, et donc aussi son milieu d'interprétation. Mais il est une autre nécessité, non moins impérative, qui consiste à mettre en lumière le présupposé central qui soutient et hors duquel les textes de Paul ne peuvent qu'être pris à contresens. Ce présupposé n'est autre que la personne du Christ, l'événement du Christ. On ne redira pas assez combien l'arrêt sur ce préalable, sa prise en compte attentive, la confession de foi posée à l'entrée de la lecture, est la clé d'interprétation de tels textes. La raison en est que c'est de

1. C'est aussi pourquoi K. BARTH voit dans le *Cantique des cantiques* un texte eschatologique ; non simplement la célébration superbe et vibrante de l'amour, mais l'annonce de sa plénitude et de sa perfection retrouvées au terme de l'Alliance, *Dogmatique*, vol. III, *La Doctrine de la création*, t. I, Genève, éd. Labor et Fides, 1960, pp. 337 sq.

ce centre que part, et que c'est à lui que revient toute la prédication de Paul, qu'il développe des considérations doctrinales ou qu'il traite des problèmes immédiats de la vie des communautés auxquelles il s'adresse. A cet égard, on ne peut s'en tenir à la fausse opposition souvent mise, à la lecture des *Épîtres*, entre des propositions dites théologiques qui expriment la foi chrétienne et des passages parénétiqes qui, eux, ne seraient que des discours de circonstance, empêtrés dans les usages du temps, et de toute façon en retrait sur les propositions théologiques qui les bordent. Il faut redire que le parénétiqes est, chez Paul, inévitablement et immédiatement « mystique », c'est-à-dire concerné par le mystère du Christ, parce que Paul s'adresse à des chrétiens, c'est-à-dire à des hommes et des femmes dont la vie est « désormais cachée avec le Christ en Dieu », ainsi qu'il le dit aux Colossiens¹ (*Colossiens* 3, 3).

L'examen du contexte immédiat de la proposition de *Galates* 3, 28 qui nous occupe apporte confirmation à ce principe interprétatif. Paul en effet ne parle de Juif et de Grec, d'esclave et d'homme libre, d'homme et de femme, qu'après avoir rappelé l'unique essentiel à partir de quoi la vie et les comportements doivent désormais s'ordonner : « Car vous êtes tous fils de Dieu par la foi au Christ Jésus. Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. » La même affirmation revient en finale du verset 28 : « ... Car vous tous ne faites qu'un dans le Christ Jésus. »

Il est ainsi clair que tout ici est suspendu à la réalité de la vie baptismale. Paul ne se contente pas de formuler quelques idées plus ou moins neuves ou conformistes sur des problèmes de société. Il déploie devant des chrétiens la nouveauté d'une vie renouvelée par le Christ, dès lors qu'elle est vécue en communion avec lui. Finalement, il ne fait rien d'autre que de prendre au sérieux le contenu du chapitre 19 de l'évangile de Matthieu. On se souvient qu'en ce passage il est demandé à Jésus s'il est possible de répudier sa femme sans motif. À quoi il répond en renvoyant au commencement, en deçà des aménagements mosaïques consentis « à cause de la dureté du cœur ». Désormais, dit-il, il n'est plus loisible à l'homme de séparer ce que Dieu a uni. Non par l'effet d'un rigorisme nouveau, comme on l'entend trop souvent, mais parce que désormais, dans le Christ donné et livré à l'humanité, par la communion avec lui, le

1. Que cette perspective puisse, à propos de certaines prescriptions, être source de difficultés pour des lecteurs contemporains, n'autorise pas à l'oublier. Lire l'Écriture est toujours un acte d'intelligence spirituelle retrouvant la logique d'une parole qui noue l'humain et le divin à hauteur des mêmes mois.

coeur dur est précisément changé¹. « Si donc quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle ; l'être ancien a disparu, un être nouveau est là » dit-il encore aux Corinthiens (2 *Corinthiens* 5, 17). Et l'Église est cette création nouvelle où est restituée l'identité de l'humanité selon sa rectitude initialement, et donc éternellement, fixée. C'est dire que toutes les relations y sont appelées à être relations nouvelles, qu'elles soient, comme dans le cas de l'homme et de la femme ou du Juif et du Grec, marquées d'une intention divine, ou qu'elles soient, comme dans le cas de l'esclave et de l'homme libre, le fruit du péché de l'homme qui ne reconnaît plus dans l'autre son frère. Ainsi l'esclave, victime extrême de la violence sociale, dès lors qu'il est du Christ, reconnaît dans l'abaissement de Jésus la révélation d'un amour plus extrême auquel, configuré par violence, il doit une liberté et une dignité qu'aucun maître ne peut lui ravir. Que le maître chrétien le regarde ainsi, conseille Paul à Philémon, qu'il se mette à voir un frère là où il ne voyait pas encore un homme, chemin sûr, si l'on veut bien y songer avec calme, pour sortir d'une logique du pouvoir où le mieux que l'on sache faire ordinairement est d'inverser les rôles pour subvertir, cette fois en sa racine, une structure particulièrement odieuse des sociétés humaines.

De même pour le Juif et le Grec dont l'affrontement est né, lui, d'une disposition ordonnée au salut et à la bénédiction — celle de l'élection — changée en jalousie et en violence par l'homme pécheur. Aux Éphésiens, Paul le rappelle, en désignant là encore le Christ : « C'est lui qui est notre paix, lui qui des deux n'a fait qu'un peuple, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine » (*Éphésiens* 2, 14), rendant donc possible la joie d'Israël devant l'afflux des nations et la reconnaissance des nations devant la bénédiction partagée.

Il en est de même pour l'homme et la femme restaurés dans un face-à-face où la différence est pour la relation et pour l'unité. D'où il suit que les mots qu'utilise Paul doivent être entendus comme chargés de nouveauté. Même, et surtout, si ces termes sont ceux, provocants par excellence pour nos mentalités, d'« aide » ou de « soumission » qu'utilise Paul

1. Ce que, commentant notre passage des *Galates*, S. Hilaire exprime en ces termes : « Les voilà un, malgré une si grande diversité de nations, de conditions et de sexes. Est-ce par un consentement de leur volonté, ou par l'unité que confère le sacrement, par le fait que tous ont reçu un seul baptême et revêtu un seul Christ ? Que vient donc faire ici la "concorde des âmes", puisque ce qui les rend tous un, c'est d'avoir revêtu un seul Christ, dans la nature d'un seul baptême ? » (*De Trinitate*, VIII, trad. A. Martin et L. Brésard, coll. « Les Pères dans la foi », Desclée de Brouwer, vol. II, p. 126.)

en parlant de la femme. Le drame de bien des lectures du texte paulinien est qu'elles sont menées dans les seules limites de l'expérience que type la finale de *Genèse 3* : les mots ne sont alors que concepts qui renvoient à l'expérience de notre monde pécheur, alors que Paul, lui, posant d'entrée de jeu la confession de foi, les entend éclairés désormais par le Christ qui « obéit », « se soumet », est, selon le sens biblique du mot, l'« aide » par excellence, de Dieu à l'humanité en détresse¹.

Souignons encore que cette annonce du temps du Christ qui est le pivot de la prédication paulinienne, y compris dans ses dispositions morales, ne saurait être tenue pour un simple retour à l'origine. L'histoire humaine est irréversible. La cassure du chapitre 3 de la *Genèse* peut se surmonter, elle ne s'annule pas. Même refaits dans le Christ, l'homme et la femme continuent à porter les stigmates du péché. Si donc « il n'y a plus l'homme et la femme », ce ne peut être que comme vérité déployée dans la durée d'une vie où le régime de la convoitise et de la domination n'est pas magiquement suspendu, mais affronté et dépassé, dans la puissance du Ressuscité qui donne à l'homme et à la femme de traverser à leur tour la mort qui hante tout amour, sous la forme de brisures, de déceptions, d'échecs².

Il n'y a plus l'homme et la femme, parce qu'il y a l'Époux qui vient

Si une parole chrétienne comme celle de Paul aux Galates ne peut signifier l'effacement de la différence qui est entre l'homme et la femme, c'est enfin que cette différence est engagée au cœur du mystère de l'Incarnation. Contrairement à ce qu'on éprouverait parfois le besoin d'affirmer aujourd'hui, le Christ ne vient pas neutraliser cet écart, ni même le déclarer accessoire. Il l'assume en entrant dans la réalité d'une humanité bisexuée où l'on est soit homme, soit femme, chaque rôle s'identifiant de manière spécifique et à travers le renoncement corrélatif à « être tout ».

1. Sur la manière dont le sens des mots est réévalué en référence à l'expérience du Christ, voir A.-M. PELLETIER, « Le Signe de la femme », *Nouvelle Revue théologique*, 113 (1991), pp. 680-681.

2. Sur la dimension de mort que comporte l'expérience de la différence, voir L. BEIRNAERT, « L'Indissolubilité du couple. Réflexions sur sa garantie et son fondement », *Études*, juill.-déc. 1977, pp. 7-17.

Le fait est que le Messie donné à l'humanité prend la condition humaine sous sa forme masculine. Mais c'est trop peu de s'en tenir à cette réalité en la considérant isolément. Car Jésus est Christ en accomplissant l'espérance d'Israël telle qu'elle se forge au long de l'histoire de l'Alliance, c'est-à-dire qu'il est Christ en s'insérant dans la dramatique de la révélation qui engage, dès le départ, massivement, la réalité d'une humanité bisexuée ainsi que l'expérience conjugale. À côté de la prudence manifestée dans l'usage de références paternelles ou maternelles pour évoquer la relation de Dieu à Israël¹, on ne peut oublier que la tradition prophétique construit résolument, de livre en livre, la figure d'un Dieu-Époux et celle d'un peuple-épouse. Le symbolisme matrimonial est au centre de la révélation biblique, distribuant les rôles de manière précise et stable. Du livre d'Osée au deutéro-Isaïe l'espérance se précise d'un Jour de Dieu qui sera celui de fiançailles « dans la justice et dans le droit, dans la tendresse et la miséricorde » (*Osée 2, 21*) et où Israël, sainte Sion ainsi refaite, entrera dans une plénitude nuptiale de relation avec Dieu : « Comme un jeune homme épouse une vierge, ton bâtisseur t'épousera. Et c'est la joie de l'époux au sujet de l'épouse que ton Dieu éprouvera à ton sujet » (*Isaïe 2, 5*). Cette obstination de la Bible à maintenir ainsi la thématique nuptiale, en dépit de sa proximité avec des motifs païens suspects, est un fait remarquable et très intrigant.

Surgissant au débouché de ce parcours qui est celui du premier Testament, l'Incarnation chrétienne a nécessairement affaire avec cette logique. S'il est possible de recourir à divers langages pour dire quelque chose du mystère du Christ, celui-ci a une affinité profonde avec la réalité d'une humanité, faite à l'image de Dieu, comme homme et femme, et ayant pour vocation l'unité de l'amour. Les Pères ont inlassablement formé les premières générations à cette intelligence, exhortant comme saint Augustin : « Vous connaissez l'époux, c'est Jésus-Christ. Vous connaissez l'épouse, c'est l'Église. Rendez honneur à celle qui est épousée, comme à celui qui épouse, et vous serez par là leurs enfants². » Mais, avant les Pères, le Nouveau Testament lui-même atteste le caractère central de cette référence. Ainsi, par exemple, lorsque l'Évangile de Jean s'ouvre, au chapitre 2, sur les noces de Cana. L'événement est ce « premier des signes de Jésus » où celui-ci « manifesta sa gloire » (2, 11), non pas simplement parce qu'il rapporte un geste bienveillant et miraculeux de Jésus qui honore un mariage villageois, mais parce qu'il

1. Voir J. BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, Paris, éd. du Cerf, 1992, pp. 71-90.

2. SAINT AUGUSTIN, *Sermons au peuple*, 90, 6, éd. Vivès, t. XVII, p. 57.

est la première manifestation de l'identité de Jésus, Époux qui vient accomplir l'Alliance, Nouvel Adam engendrant l'Église !. Cette thématique déroute souvent aujourd'hui. Il reste qu'elle est plantée au cœur de l'Ancien et du Nouveau Testament et que c'est sur elle que débouchent les ultimes versets de l'Apocalypse. Impossible d'échapper au fait que, parlant du Christ et de l'Église, jusqu'au bout, l'Écriture fait référence au masculin et au féminin, faisant écho, au terme — à propos de la Jérusalem céleste — à ce qui est au début, dans le jardin d'Éden². Même dans le temps qu'inaugure le Christ, le contraste du masculin et du féminin n'est pas effacé, il subsiste, il est même confirmé. Et parce que ce contraste subsiste, il peut être question, en ces mêmes termes, de *communio*, celle qui s'exprime à propos du Christ et de l'Église par le « *une seule chair* » de la *Genèse*. C'est ainsi que Paul parle aux Éphésiens, voyant dans la réalité conjugale « *un grand mystère* » puisqu'il « *s'applique au Christ et à l'Église* » (*Éphésiens* 5, 32). C'est ainsi encore que la vie baptismale est enseignée aux chrétiens par saint Augustin, saint Ambroise, par Jean Chrysostome, et par d'autres encore. C'est ainsi enfin qu'aujourd'hui même, on ne peut rendre raison du mariage chrétien — sauf à s'en tenir à un pâle et triste discours — qu'en ravivant cette intelligence nuptiale de l'Incarnation : parce que le Christ ne vient pas seulement accompagner l'humanité, l'enseigner ou la réconforter, mais « *s'unir à elle* » pour lui donner sa divinité en partage, l'homme et la femme qui s'épousent dans le Christ peuvent devenir le signe éminent de la manière dont Dieu aime.

Ainsi Dieu respecte la différence de l'homme et de la femme, il la maintient et s'appuie sur elle dans l'acte même par lequel il sauve. Et, à cause de cela, cette relation est restaurée et sauvée. C'est pourquoi, d'une manière, la tradition chrétienne ne peut cautionner un brouillage de cette différence originelle et instituante, fût-ce pour protester contre ses

1. Ce qu'explicite la liturgie dont on sait combien elle est, par excellence, lieu herméneutique : « *Aujourd'hui, l'Église s'unir à son époux céleste parce que dans le Jourdain le Christ a lavé ses péchés, les moines courent avec des présents aux Noces royales et les convives se réjouissent de l'eau changée en vin* » (antienne du Benedictus pour l'Épiphanie).

2. Outre le parallélisme développé en particulier par saint Jean Chrysostome entre la naissance d'Ève et celle de l'Église, née sur la croix du côté ouvert du Christ (voir la *Troisième Catéchèse baptismale* S.C. 50, pp. 16-19), rappelons que Jacques de Saroug développe somptueusement ce thème dans *Le Voile de Moïse*, interprétant l'homme et la femme du livre de la *Genèse* comme la prophétie du Christ Église : « ... Avec l'œil perçant du prophète, il (Moïse) contemple le Christ devenant un avec l'Église, à partir du mystère de l'eau (...); voilà pourquoi il dit que de deux ils deviendraient un » (traduction dans *Dieu vivant*, 12, pp. 55-56).

perversions. En revanche, une tâche proprement chrétienne consiste à croire que, dans le Christ c'est-à-dire pour qui vit en *communio* avec lui, la différence peut cesser d'être concurrence, la soumission mutuelle cesser d'être une faiblesse, et que « être pour l'autre » est le contraire d'une passivité impuissante — même si c'est une vulnérabilité ! — puisque c'est ainsi que Dieu se révèle et intervient dans notre histoire.

« Car vous tous ne faites qu'un dans le Christ Jésus », telle est la pré-misse constante des diverses prises de position de Paul sur l'homme et la femme au fil de ses épîtres. C'est de là que l'on doit partir si l'on veut entrer dans le temps nouveau où « il n'y a plus l'homme et la femme » selon le jeu de pouvoirs rivaux, mais où il y a l'homme et la femme, selon des différences reconnues et consenties, à travers lesquelles le corps ecclésial vit et grandit. Ce disant, il ne s'agit pas de fermer les yeux sur l'injustice qui, dans l'Église, peut régler la relation de l'homme et de la femme. Mais il s'agit de reconnaître que le cercle du péché n'est pas rompu par le refus des différences ou par l'inversion des pouvoirs. De cela le Christ est le témoin. Et il s'agit de ne pas oublier que la différence entre l'homme et la femme est si peu un mal qu'elle ne fait aucun obstacle à l'unique essentiel : celle d'une vie chrétienne qui est, identiquement pour tous, en quelque condition que ce soit, partage de l'Esprit, communion au Christ, accession filiale au Père.

Anne-Marie Pelletier, née en 1946. Mariée, trois enfants. Agrégée des Lettres, docteur ès lettres. Maître de conférence à l'université de Paris X : Publications : *Lectures du Cantique des cantiques, de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, 1989, Analecta Biblica, ainsi que divers articles sur l'exégèse biblique, la réception culturelle de la Bible, le féminin dans la tradition biblique.