

*Elisabeth Parmentier*

## **Vers une théologie intégrative: une spécificité de la théologie féministe française**

À toute première vue, la théologie féministe est quasiment invisible dans le paysage théologique français, contrairement au grand pays francophone d'Outre-Manche qu'est le Québec, où les théologiennes ont esquissé leurs propres voies dans le sillage des Américaines, tout en s'en démarquant.<sup>1</sup> La francophonie européenne, quant à elle, n'emprunte pas la voie féministe fermement tracée par les Allemandes, les Suissesses germanophones, les Autrichiennes et les Néerlandaises. Que s'est-il passé? Comment expliquer ce manque de résonance, en particulier en France, pays pourtant marqué par des penseuses comme Simone de Beauvoir, des révoltes radicales telles que le «Mouvement de Libération de la Femme» et la longue tradition du féminisme social?

Un regard plus appuyé permet de répondre autrement: une théologie féministe est présente, mais de manière différente, avec des expressions spécifiques liées à ce contexte précis. Car la conception française est plutôt la recherche d'une théologie du partenariat, de la réciprocité, plus soucieuse de la mixité et de la pensée solidaire des hommes et des femmes (comme des religions et des cultures) que d'une tradition prioritairement orientée vers les femmes. Les théologiennes féministes ne se profilent pas en tant que telles (d'où leur absence d'ailleurs dans l'AFERT, même s'il existe un groupe français de l'AFERT).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Pour le Québec qui ne sera pas étudié ici cf. notamment: Carolyn Sharp «The Emergence of francophone Feminist Theology», dans: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 25/4 (1996), 397-407; Pierrette Daviau (dir.), *Libérer la théologie. Variations autour de la pensée féministe d'Ivone Gebara* (Les presses de l'Université Laval: Québec 2002); Elisabeth Lacelle, *L'incontournable échange. Conversations œcuméniques et pluridisciplinaires* (Bellarmin: Montréal 1994); Monique Dumais/Marie-Andrée Roy (dir.), *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion* (Paulines/Médiaspaul: Montréal/Paris 1989); Denise Couture (dir.), *Les femmes et l'Église* (Fides: Québec 1995).

<sup>2</sup> Un groupe d'une dizaine de personnes. Les participantes prennent part au débat théologique par des conférences, des articles. Ce groupe a publié une brochure AFERT en octobre 2001:

Est-ce bien du féminisme, demanderont certaines? On peut évidemment l'interpréter comme un manque d'audace, un crypto-androcentrisme persistant, un retard de la recherche, une peur de se démarquer des hommes, voire une théologie conservatrice. Nous en verrons les tendances et les limites, mais aussi les possibilités. Cet article part de l'affirmation que la théologie féministe n'a pas besoin de suivre l'orientation des pays voisins pour faire son chemin en France. Mais ce chemin s'inscrit prioritairement dans une perspective partenariale et intégrative, ce terme (qui sera repris en conclusion) étant à comprendre comme intégration des perspectives d'hommes et d'autres critères épistémologiques que le féminisme.

### **Une entrée à pas feutrés dans l'Europe francophone**

L'Europe vit naître dans les années 1965 à 1970 un féminisme d'abord socio-politique et laïc. Des pôles universitaires furent créés en France: en 1973 à Paris VII (en histoire autour de Michelle Perrot), à Aix (Yvonne Kniebielher), Paris VIII (Hélène Cixous), à Poitiers, Toulouse, Rouen. Malgré la radicalité de ce mouvement de révolte féministe des années 1970 en France, la théologie demeura fermée à ces idées, et vit plutôt fleurir des écrits d'un type de théologie «féminine» s'interrogeant sur les stéréotypes sexuels, la nature, le destin, le rôle des femmes, sans vraiment remettre en question l'ordre des choses.<sup>3</sup> Mais ce courant modéré préparait le terrain pour une remise en question plus fondamentale et une critique des institutions ecclésiales comme de la tradition, manifestant le souci de voir enfin les femmes retrouver une place reconnue dans l'Eglise. Aussi parurent à la fin des années 1970 et dans les années 1980 des travaux plus vigoureux dénonçant les concepts anthropologiques et ecclésiologiques d'un christianisme marqué par l'androcentrisme. Des chercheurs tels que Jean-Marie Aubert, Kari Børresen, Marie-Jeanne Bérère marquèrent cette époque d'une griffe ineffaçable, sans pour autant qualifier explicitement leurs travaux de «féministes».<sup>4</sup> Mais ces prémices

---

*Dieu dans le temps des femmes*, éd. Groupe français de l'AFERT, 68 rue de Babylone, 75007 Paris.

<sup>3</sup> Par exemple: France Quéré, *La femme. Les grands textes des Pères de l'Eglise* (Centurion: Paris 1968); Francine Dumas, *L'autre semblable. Hommes et femmes* (Delachaux et Niestlé: Neuchâtel 1967); Antonin-Marie Henry, «Pour une théologie de la féminité», dans: *Lumière et vie* 43 (1959), 100-128.

<sup>4</sup> Jean-Marie Aubert, *L'exil féminin. Antiféminisme et christianisme* (Cerf: Paris 1988); Kari Elisabeth Børresen, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* (Universitetsforlaget-Mame: Oslo-Paris 1968), et «Fondements

annonçaient une théologie d'un autre type, marquée par une attitude auto-critique au sujet de la tradition chrétienne.

Cette nouvelle théologie devait «désormais situer son champ d'élaboration et de référence dans une perspective d'anthropologie intégrale» en incluant «la triple expérience féminine d'aliénation, libération et recréation». Cette tentative de définition de la spécificité d'une «théologie féministe intégrale» émane de la plume de Marie-Thérèse van Lunen-Chenu, qui fut la première, à ma connaissance, à publier un article de fond sur la théologie féministe en France, dans un ouvrage d'introduction aux études de théologie, et ce dans une collection scientifique.<sup>5</sup> Elle y précisait notamment une difficulté particulière au contexte français: seule une dizaine de femmes étaient alors docteurs en théologie en France et aucune n'était connue du grand public. De plus, selon elle, la fonction de théologienne n'était pas mise à l'honneur par la Conférence épiscopale française comme c'était le cas par exemple au Canada. On n'était qu'en 1983, et la situation des théologiennes a largement évolué aujourd'hui. Mais une autre question se pose: celles qui sont connues et publient ne s'affirment pas «théologiennes féministes», ni même nécessairement féministes! Il y a ainsi un double tabou de langage qui porte sur le terme même de «féminisme» et de «militance», qui restent moqueurs, et ce n'est que récemment que certaines auteures les revendiquent ouvertement.

Marie-Thérèse van Lunen-Chenu précisa encore en 1986 sa réflexion sur la théologie féministe en France dans un ouvrage de présentation allemand, où elle expliquait que les féministes françaises travaillant dans le domaine théologique n'étaient pas enclines à reprendre une perspective uniquement féministe qui courrait le risque de se refermer sur elle-même, de se transformer en typologie ou en une idéologie du féminin. En ce sens cette auteure elle-même, comme d'autres (Béatrice Osmont et Claudette Marquet, Marie-Jeanne Bérère, qu'elle cite en exemples), se disaient (et continuent à s'affirmer) plus désireuses d'une théologie «dé-patriarcalisante» (Claudette Marquet) ou «intégrale» (Van Lunen), voire d'une «féminologie» (Marie-Jeanne Bérère) s'adressant tant aux femmes qu'aux hommes: «Nous préférons, moi en tout cas, détecter les erreurs du patriarcat chez les femmes *et* les hommes, pour

---

anthropologiques de la relation entre l'homme et la femme dans la théologie classique», dans: *Concilium* 111 (1976), 27-39; Marie-Jeanne Bérère / Renée Dufour / Donna Singles, *Et si on ordonnait des femmes?* (Centurion: Paris 1982).

<sup>5</sup> Marie-Thérèse van Lunen-Chenu, «Femmes, féminisme et théologie», dans: Bernard Lauret / François Refoulé (éd.), *Initiation à la pratique de la théologie* (Cerf: Paris 1983), V: *Pratique*, 267-322 (cit. 314).

l'ensemble de l'humanité, et respecter la dynamique dialectique des deux sexes plutôt que de rechercher un trésor perdu ou négligé que les femmes auraient à retrouver. C'est sans doute un fait connu qu'en France nous n'avons pas une culture ou un imaginaire du pouvoir patriarcal qui permettrait aux femmes de s'y projeter, ne serait-ce qu'en rêve!»<sup>6</sup> Mais il ne s'agit pas d'un «manque» ou d'une lacune, c'est aussi un choix assumé. Ainsi il est intéressant de remarquer que le terme de «féminologie» employé par Marie-Jeanne Bérère (par ailleurs critique à l'encontre de la théologie traditionnelle), qui ferait frémir les féministes allemandes, néerlandaises et américaines, n'est pas un adoucissement de la théologie féministe. La féminologie se veut analyse critique du discours masculin, dévoilement de sa partialité voire même perversité, dénonciation de ses déterminismes et valorisation de la parole théologique des femmes (d'où le terme de *logos*) et de leur pleine responsabilité de chrétiennes. Il y a donc bien ici un principe féministe à l'œuvre! Mais il s'agit d'un critère plus large dont le principe herméneutique ne serait pas le seul point de vue des féministes ou de l'*ecclesia* des femmes: «Car ceci impliquerait de reproduire sans arrêt les typologies archaïques d'opposition entre le masculin et le féminin..., de banaliser et de marginaliser le travail des théologiennes et d'empêcher les théologiens de prendre en sérieux la question des femmes dans l'Eglise».<sup>7</sup>

Ainsi, plusieurs revues théologiques abordèrent entre 1970 et 1980 la question de la place des femmes dans l'Eglise, mais sans un point de vue qui s'afficherait explicitement féministe (alors que la critique y est, comme on peut le

---

<sup>6</sup> Marie-Thérèse van Lunen-Chenu, «Feministische Theologie in Frankreich: Reichtum, Grenzen und Unausgesprochenes» (ma traduction de «Wir sind näher daran, ich jedenfalls, die Fehler des Patriarchats für die Frauen *und* für die Männer zu erkennen, für die Ganzheit der Menschheit, für die Achtung vor ihrer dialektischen Triebfeder der Zweigeschlechtlichkeit, als zu erforschen, welchen vergessenen oder vernachlässigten Schatz die Frauen im allgemeinen wiederfinden könnten. Wahrscheinlich ist es schon bekannt: wir haben in Frankreich keine Kultur, keine Vorstellungen einer matriarchalen Macht, auf die eine Identifikation der Frauen sich stützen könnte, und sei es nur, um zu träumen!», in: Christine Schaumberger / Monika Maaßen (Hg.), *Handbuch Feministische Theologie* (Morgana Frauenbuchverlag: Münster 1986), 79-93, ici 92.

<sup>7</sup> Marie-Jeanne Bérère, «Féminologie: théologie féministe», dans: *Femmes et Hommes dans l'Eglise* 24 (décembre 1985), 3-8: (en allemand in *Handbuch Feministische Theologie*: «Das hieße, ständig die archaischen gegensätzlichen Typisierungen von männlich und weiblich zu reproduzieren, ... dazu beizutragen, daß die Arbeit von Theologinnen bagatellisiert und marginalisiert wird, und gleichzeitig die Theologen daran zu hindern, die Frage der Frauen in der Kirche ernstzunehmen»).

voir dans les titres!)<sup>8</sup> La revue *Concilium* en traduction française demeura longtemps le seul outil de réflexion ouvrant aux théologies féministes des autres pays.<sup>9</sup> En effet, peu d'ouvrages des pionnières féministes furent traduits en français, et ils ne le furent souvent que des années après la parution de l'original.<sup>10</sup> Le premier groupe européen officiellement féministe, «Femmes et hommes en Eglise», de fondation catholique mais d'ouverture œcuménique, vit le jour en Belgique en 1970 avec l'objectif de s'engager en faveur de nouveaux partenariats entre hommes et femmes.<sup>11</sup> Des féministes parisiennes s'affirmant ouvertement «féministes chrétiennes» lancèrent le groupe «Femmes-Saint-Merri», mais sans entrer dans le travail théologique. Un mouvement de

<sup>8</sup> Exemples: «Les femmes d'aujourd'hui et l'Eglise», *le Supplément* (Paris, déc. 1978); «Les femmes: l'Eglise en cause», *Lumière et Vie* 151 (Lyon, janvier-mars 1981); «Des femmes accusent l'Eglise», *Cahiers du GRIF* (Bruxelles 1975); «La situation des femmes dans l'Eglise catholique», *Pro Mundi Vita* 83 (Bruxelles 1980). Cf. aussi «Féminisme, les femmes et l'avenir de l'Eglise», *Pro Mundi Vita* 56 (Bruxelles 1975).

<sup>9</sup> Les numéros en lien avec les enjeux de la théologie féministe sont notamment: 111 (1976): «Les femmes dans l'Eglise»; 154 (1980): «Les femmes dans une Eglise masculine»; 163 (1981): «Un Dieu Père?»; 188 (1983): «Marie dans les Eglises»; 202 (1985): «Les femmes invisibles dans la théologie et dans l'Eglise»; 263 (1996): «Les théologies féministes dans un contexte mondial».

<sup>10</sup> En l'occurrence, Mary Daly, *Le Deuxième Sexe contesté* (Mame: Paris 1969; *The Church and the Second Sex*, 1968); Letty Russel, *Théologie féministe de la libération* (Cerf: Paris 1976; *Human Liberation in a Feminist Perspective*, 1974), Elisabeth Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe* (Cerf: Paris 1986; *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, 1983), Elisabeth et Jürgen Moltmann, *Dieu, homme et femme* (Cerf: Paris 1984; *Humanity in God*, 1983), Anne Carr, *La femme dans l'Eglise. Tradition chrétienne et théologie féministe* (Cerf: Paris 1993; *Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*, 1988); Phyllis Trible, *Destinées tragiques. Histoires de Hagar, de Tamar, de la concubine du lévite et de la fille de Jephthé* (Ed de Minuit, Groupe Orsay: Paris 1989; *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, 1984); Virginia Mollenkott, *Dieu au féminin. Images féminines de Dieu dans la Bible* (Paulines / Centurion: Montréal / Paris 1990; *The Divine Feminine: The Biblical Imagery of God as Feminine*, 1983); Elizabeth Johnson, *Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui/celle qui est* (Cerf / Paulines: Paris / Montréal 1999; *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 1992).

<sup>11</sup> L'association «Femmes et Hommes en Eglise» affirme explicitement vouloir «assumer de façon créative» «le féminisme», «le courant européen pour une Eglise de liberté», «le Concile Vatican II», «les traditions chrétiennes», en formant l'opinion publique, en transformant les mentalités, en développant une pédagogie du partenariat. FHE publie notamment un bulletin international trimestriel et travaille en réseau avec l'AFERT, le Forum Œcuménique des Femmes Chrétiennes, le Groupe Orsay, la Coordination française pour le Lobby Européen des femmes, la Women's Ordination Conference des USA (entre autres).

femmes s'engagea dans une réflexion de fond sur les enjeux féministes, traduisant des ouvrages et publiant des articles de théologiennes américaines: le «Groupe Orsay», à Paris.<sup>12</sup> A partir de 1979 ce Groupe organisa régulièrement des colloques et développa une réflexion théologique dans sa branche intitulée «Théologie féministe». Ce Groupe toujours actif s'est ouvert d'abord à la réflexion œcuménique et travaille à l'heure actuelle dans une perspective inter-religieuse. Une seule Faculté, la Faculté Catholique de Lyon, a mis en place en 1987 (avec la collaboration de «Femmes et Hommes en Eglise») un Centre d'études «Femmes et Christianisme», essentiellement centre de documentation, mais également lieu de cours ou de colloques ayant trait aux femmes, après l'expérience inaugurée en 1983 d'un cours sur «Féminisme et christianisme» donné par Marie-Jeanne Bérère. Les articles et ouvrages portant explicitement sur la théologie féministe rédigés par des théologiennes françaises demeurent peu nombreux.<sup>13</sup> La réflexion sur les femmes dans leurs rapports avec les hommes et l'interrogation du masculin est par contre largement explorée.<sup>14</sup>

Ce bref aperçu montre l'importante mobilisation des organisations des femmes catholiques, se réclamant des espoirs du Concile, et se sentant soutenues avec l'aide de théologiens comme Rahner, Congar, Chenu, Aubert. Ces

---

<sup>12</sup> Groupe Orsay, «Lecture féministe des 'codes domestiques'», *Foi & Vie* (Cahier Biblique 28), vol. LXXXVIII, 5 (1989), 59-67 et traductions de textes comme celui de Phyllis Trible, *Destinées tragiques*. Il commença à publier une revue intitulée «*Le Passouvent Tantattendu*», actuellement les «*Echos du Groupe Orsay*». Plusieurs féministes participent à la communication théologique par des conférences et des engagements sans entrer dans la publication académique, notamment France Beydon, Marianne Seckel, Danièle Ellul, Evelyne Carrez.

<sup>13</sup> Béatrice Osmond, *Principes herméneutiques d'une lecture féministe de la Bible* (Institut Catholique: Paris 1985). *Foi & Vie* (Cahier biblique) 28, 1989: «Lectures féministes de la Bible»; Christianne Méroz (sœur de la communauté protestante de Grandchamp), *Des femmes libres* (éd du Moulin: Aubonne 1988).

<sup>14</sup> Cf. pour les travaux plutôt informatifs: Suzanne Tunc, *Brève histoire des femmes chrétiennes* (Cerf: Paris 1989). Pour les travaux plus scientifiques par exemple Kari Elisabeth Børresen qui publie aussi en français: cette catholique norvégienne actuellement professeur de «Gender Studies» à la Faculté de Théologie de l'Université d'Oslo a organisé tout un réseau de recherche européen reliant pays nordiques, anglo-saxons et pays catholiques sur le thème «Genre et religion», des résultats étant publiés sous *Gender and Religion/Genre et Religion, European Studies/Études européennes*, éd. Kari Elisabeth Børresen / Sara Cabbibo / Edith Specht (Herder Editrice: Rome 2001); un aperçu de sa méthodologie très rigoureuse in: Oeyvind Norderval / Katrine Lund Ore (éd.), *From Patristics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models* (Herder Editrice: Rome 2002).

groupes et leurs moyens ont été restreints et aucun n'a vraiment joui d'un soutien officiel des Eglises (ceci vaut aussi pour le Groupe Orsay, protestant). Des possibilités de pression ne s'offraient pas pour les groupes de femmes protestantes et orthodoxes, Eglises très minoritaires en France (pas même 1% de la population!). Mais une émulation réciproque a permis de tisser des réseaux fructueux et toujours vivants entre les groupes.

De plus, il est intéressant de remarquer que l'on trouvait en France, bien avant l'avènement officiel de la recherche du «genre» (terme peu apprécié en français), une telle critique déconstructive sur les identités et les rôles des hommes et des femmes, mais avec des critères épistémologiques plus larges que le féminisme, tout en incluant celui-ci.<sup>15</sup> Une telle approche du genre se poursuit à l'heure actuelle dans des cours, colloques et conférences de tous les domaines des sciences humaines. La théologie y travaille aussi: à Paris vient d'être créée une «Unité de recherche et documentation Genre en Christianisme» (en lien avec l'association «Femmes et Hommes en Eglise»), coordonnée par Marie-Thérèse van Lunen-Chenu. L'objectif est de s'engager explicitement «pour l'étude et la transformation de la construction religieuse du genre et de ses modes d'influence dans la société civile», dans une approche inter-disciplinaire et critique. La spécificité de cette recherche est liée au critère épistémologique du «genre» qui n'avait pas encore jusque-là été officiellement au centre d'une recherche sur les femmes en christianisme. Son autre spécificité est de chercher à établir l'articulation entre le champ religieux chrétien et la société contemporaine. Cette Unité dispose d'un fond bibliographique sur les études féministes/études genre (en montrant à la fois des classiques et des études peu accessibles ou connues en France), et propose des cycles de conférences et colloques de niveau universitaire sur des sujets analysés sous l'angle spécifique du genre.<sup>16</sup> Elle s'appuie sur un Collège Scientifique et un Conseil International inter-disciplinaires.

<sup>15</sup> Cf. par exemple la philosophe Yvonne Pellé-Douël, *Etre femme* (Seuil: Paris 1967). Son approche incluait explicitement la critique féministe notamment dans le champ religieux (par ex. dans la critique de la «vocation» de destin de la femme tracée par l'Eglise). Elle a participé au mouvement militant féministe dans l'Eglise catholique et fut membre de la première équipe de «Femmes et Hommes en Eglise» à Paris.

<sup>16</sup> Exemples de conférences: «Construction et déconstruction de l'image paternelle de Dieu», «Marie et les vœux de l'inconscient», «Théologies et spiritualités féministes», «Religion, laïcité et genre». La base de données bibliographiques se trouve sur le site [www.bibliothequedusaulchoir.org](http://www.bibliothequedusaulchoir.org).

### La singularité française: une tradition mixte et élitiste

Les féministes françaises seraient-elles en retard d'une révolution, alors que le premier colloque national regroupant plusieurs groupes de femmes engagées dans la recherche scientifique n'eut lieu (à Toulouse) qu'en 1982, sur le thème «Femmes, féminisme et recherche»?

On ne pourrait en incriminer les grandes penseuses des années 1970 à 1980: en philosophie Simone de Beauvoir, en linguistique Julia Kristeva, en histoire Françoise d'Eaubonne, et des romancières comme Annie Leclerc, Benoîte Groult, Marguerite Duras. Simone de Beauvoir est l'exception qui confirme la règle, puisqu'elle a écrit *Le Deuxième sexe* dès 1949, mais sa réception ne s'est faite auprès des femmes qu'après 1960. Une anthologie de textes féministes français, publiée aux Etats-Unis sous le titre suggestif de *New French Feminisms*, étonnerait sans doute les Françaises, parce qu'il ne s'agit que d'auteurs déjà considérées ici comme représentantes d'une phase passée du féminisme des années 70, et nullement d'un féminisme «nouveau»!<sup>17</sup> Nombreuses sont celles qui sont devenues par la suite célèbres pour leurs recherches en littérature (Catherine Clément), en sociologie (Evelyne Sullérot), leur engagement en politique (Gisèle Halimi), leur cursus académique (Julia Kristeva) ou la publication de bestsellers (Viviane Forrester). Mais elles ne sont justement pas restées liées exclusivement à la problématique féministe! Cet ouvrage américain est ainsi la radiographie d'une spécificité française plutôt décriée: le critère féministe n'est pas resté décisif!

Néanmoins, le constat majeur dressé par cet ouvrage est exact: les éditrices affirment que la spécificité du féminisme français est liée à la radicalité de la révolte des femmes surtout dans le langage. L'arme des femmes, et ce depuis leurs écrits marginaux du Moyen-Âge, a été l'acuité et l'à-propos de leur langage: «C'est la combinaison entre un activisme dans le langage et dans la politique qui est la caractéristique essentielle des féminismes français (...). Nulle part ailleurs des groupes de femmes ne se sont réunis avec une telle volonté expresse de critiquer et de reforcer le langage officiel mâle, et à travers lui, les habitudes et le pouvoir masculins».<sup>18</sup> Selon elles, le féminisme

---

<sup>17</sup> *New french Feminisms: An Anthology*, Edited and with Introductions by Elaine Marks and Isabelle de Courtivron (The University of Massachussets Press / Harvester Press: Hertfordshire 1980). Avec des textes des femmes mentionnées ci-dessus, ainsi que d'Helène Cixous, Viviane Forrester, Claudine Herrmann, Françoise Parturier, Xavière Gauthier, Gisèle Halimi, Luce Irigaray, Monique Wittig et aliae.

<sup>18</sup> «Discourses of Anti-Feminism and Feminism», introduction par les éditrices, in: Marks / Courtivron (éd.), *New French Feminisms*, 6 (ma traduction).



français serait plus radical, plus destructif et plus ironique contre la domination phallocrate que le féminisme américain. Je dirais que cela est vrai pour le féminisme des années 70, et que le langage en fut effectivement l'arme la plus acérée. Il est pourtant intéressant de constater que la refonte du langage s'est faite en France selon un tout autre mode que dans le domaine anglo-saxon ou germanique. Alors que dans ces derniers s'est déployé un immense combat pour le «langage inclusif» (jusque dans le langage théologique et liturgique), permettant au féminin de trouver une visibilité grammaticale, ces essais font plutôt sourire les Françaises. Elles persistent, pour la plupart, à renoncer aux propositions du gouvernement de féminiser les titres et les métiers. Elles ne veulent pas, contrairement aux Suissesses, être appelées «madame la ministre», «professeures» ou «maîtresses de conférences», ce qui représenterait une perte de prestige et une autre forme de discrimination. Elles n'abandonnent pas pour autant le combat du langage, mais sous d'autres formes, qu'elles maîtrisent depuis des siècles: par la spécificité d'un style, l'acuité d'un raisonnement, la culture du «bon mot», la créativité du langage, une forme d'humour. Le féminisme français s'amuse des hommes, mais aussi des femmes, ce qui lui confère un atout majeur: l'analyse ne divise pas, comme certains travaux américains, le monde en femmes-victimes et hommes-voyeurs ou violenteurs potentiels.<sup>19</sup> La séduction n'est pas diabolisée comme c'est souvent le cas Outre-Atlantique, et les relations au travail ne sont pas d'office marquées par l'hostilité.

Le féminisme français se distingue par l'orientation vers la mixité, avec une insistance actuelle sur la «parité» (les mesures gouvernementales et les normes juridiques sont affirmées dans ce sens). L'une des plus typiques représentantes du féminisme français est Elisabeth Badinter, dont la critique porte tant sur les hommes que sur les femmes: critique du concept de féminité, de l'amour maternel, des relations entre hommes et femmes et du masculin comme sexe «fort».<sup>20</sup> Dans son dernier ouvrage *Fausse route*, elle réfute aussi un féminisme séparatiste inspiré par les réflexions américaines sur la construction du genre, qui semble établir une séparation de l'univers des hommes et des

<sup>19</sup> Cf. pour une telle conception américaine Marilyn French, *La guerre contre les femmes*, trad. Bouillot-Tate (L'Archipel: Paris, 1992), 235; par ex. Gloria Steinem, *Revolution from Within: A Book of Self-Esteem* (Little Brown: Boston 1992), 261.

<sup>20</sup> Elisabeth Badinter, *Qu'est-ce qu'une femme?* A.L Thomas, *Diderot et Mme d'Épinay* (P.O.L.: Paris 1989); *L'amour en plus. Histoire de l'amour maternel* (VII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle), (Flammarion: Paris 1980); *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes* (Odile Jacob: Paris 1986); *XY. De l'identité masculine* (Odile Jacob: Paris 1992).

femmes. Elle s'oppose notamment à l'occultation de la violence occasionnée par les femmes et à leurs abus de pouvoir, et à la victimisation unilatérale liée à une insistance sur la différence des genres. Mais ce féminisme qui a le souci du partenariat se méfie tout autant de l'androgynie ou de la simple interchangeabilité des hommes et des femmes. Badinter affirme plutôt que le « jeu des possibles » est plus riche que le face à face masculin-féminin, sans tomber pour autant dans l'unisexe: « L'indifférenciation des rôles n'est pas celle des identités. C'est au contraire la condition de leur multiplicité et de notre liberté ».<sup>21</sup> Cet ouvrage a été critiqué par certaines féministes, et on peut en regretter l'argumentation souvent trop massive. Mais il montre bien la tendance de la France, qui a connu un féminisme radical en politique, et dans la création artistique, littéraire, scientifique un phénomène tout aussi radical de déconstruction du langage et de l'épistémologie. Or cette radicalité féministe s'est aussi tournée vers une critique des modèles féminins, voire féministes!

Pourquoi cette spécificité française d'une critique de l'androcentrisme tout comme d'un féminisme trop focalisé sur les femmes? C'est ce qu'explore l'historienne Mona Ozouf dans un *Essai sur la singularité française*.<sup>22</sup> L'auteur fait remonter la spécificité de la société française, société aux compagnies « mêlées », où hommes et femmes sont associés dans toutes les circonstances de la vie, à la monarchie, société basée sur les différences sociales. Dans un tel système hiérarchisé, la différence des sexes est moins séparatrice que la différence des classes! Or une société entièrement basée sur la représentation, la façade, le jeu des pouvoirs et des privilèges, ne pouvait se passer de la présence des femmes de salon qui présidaient à la conversation et aux bonnes manières. La Révolution sonna le glas de ce pouvoir, puisque désormais ce fut l'Histoire qui devint l'éducatrice de la société, et les femmes furent occupées à maintenir la tradition ancienne. Pourtant, précise Ozouf, si le modèle du salon lettré a disparu dans les faits, il n'en demeura pas moins dans les mémoires et les habitudes nationales, et les femmes ont continué à jouer de leur influence comme « épouses citoyennes ». Cantonnées au foyer, elles ne connurent pas la même destinée que les femmes américaines, adulées comme prêtresses familiales et de ce fait (par respect de la spécificité féminine) complètement exclues de l'univers masculin. La société française demeura ouverte à la mixité, et les femmes de lettres jouissaient d'un certain prestige.

---

<sup>21</sup> Elisabeth Badinter, *Fausse route* (Odile Jacob: Paris 2003), 218.

<sup>22</sup> Mona Ozouf, *Les mots des femmes. Essai sur la singularité française* (Fayard: Paris 1995), 323-397.

L'idéal révolutionnaire de l'égalité des humains s'affirma petit à petit, avec la revendication d'une instruction pour tous. Selon Ozouf, la singularité française s'explique, entre autres, par l'ouverture du métier de l'enseignement aux femmes, l'innovation française se manifestant notamment dans l'apparition d'une forme inédite de couple: l'instituteur et l'institutrice mariés, partageant entièrement le même espace et toutes les tâches!

«Ce républicanisme, qui a tant investi dans l'éducation et tout fait dépendre de l'égalité scolaire, on peut en effet le considérer comme une singularité française. En France, l'enseignement a été le lieu où l'Etat a inventé un droit égalitaire, où ont été remportées les victoires décisives pour les femmes: les chiffres européens qu'on peut, en plein 20<sup>e</sup> siècle, comparer aux chiffres français, le confirment encore. En 1963, 43 % des étudiants français étaient des femmes; seulement 32% en Angleterre et 24% en Allemagne de l'Ouest. A la même époque, le secteur tertiaire occupait en France plus de femmes que partout ailleurs en Europe. Et une littérature théorique signée par les femmes, flamboyait, d'autant plus visible que la culture littéraire est toujours assurée de la considération nationale. La conclusion qu'on est tenté de tirer d'un tel tableau est qu'il dût y avoir ici un vigoureux mouvement féministe (...). Or, c'est le contraire qui est vrai».<sup>23</sup>

Et l'auteure de montrer, à l'inverse, combien les avancées politiques des femmes en France sont faibles, autre singularité française! Cette réalité en contradiction avec l'idéal de mixité, s'explique selon Ozouf par l'opposition républicaine à l'Eglise catholique, dont les femmes étaient censées être les piliers. On voulait éviter de leur accorder le droit de vote pour ne pas faire entrer l'Eglise dans le débat politique!

Ainsi, les femmes en France ne se perçoivent pas d'abord comme femmes, mais comme individus libres et égaux – héritage de l'humanisme à la française et de la mixité de la société, et elles hésitent à se considérer comme une minorité sans pouvoir. S'y ajoute encore l'absence de goût pour la convivialité unisexe ou pour les regroupements communautaires en général. Le féminisme américain ne semble donc pas dessiner l'avenir du féminisme français, et cette démonstration peut être étendue aussi à la théologie.

L'essai de Mona Ozouf est pertinent, mais il n'interroge pas l'influence éventuelle de la religion. La singularité de la France serait-elle liée au catholicisme et à l'esprit latin, par opposition aux pays anglo-saxons et germaniques

---

<sup>23</sup> Ozouf, *Les mots des femmes*, 375.

plus proches des Eglises de la Réforme? Il est certain que l'égalité prônée par ces pays n'a pas le même sens en France qui demeure un pays centralisé, élitiste, basé notamment sur des différences implicites de culture et de niveau, une tendance qui a davantage partie liée avec la culture catholique qu'avec l'idéal fédéral et synodal protestant. Néanmoins, d'autres pays à majorité catholique comme l'Italie ou l'Amérique latine connaissent des recherches féministes notamment dans l'Eglise et dans la théologie. C'est donc, à mon sens, plutôt la tradition française de la culture du langage et de l'esprit, et sa tendance auto-critique, qui expliquerait le mieux la singularité française: il y a une recherche féministe active, mais elle entre dans des cadres plus larges et des thèmes qui ne sont pas seulement ou spécifiquement féministes!

### **La Suisse romande, cousine par affinité**

Cette très grande différence que je constate, en tant que frontalière proche de l'Allemagne, entre le type de féminisme allemand et le type français est perceptible aussi à d'autres frontières. Ainsi il est intéressant de constater qu'un phénomène analogue s'esquisse en Suisse, pays culturellement différent de la France et religieusement plus mixte, puisque protestants et catholiques s'y côtoient à chiffres presque égaux. Or la Suisse romande se distingue aussi de la Suisse alémanique dans le domaine de la théologie féministe, illustration suisse du phénomène constaté pour la France (sauf pour la féminisation des titres qui est courante en Suisse). Dans un article pour l'annuaire de l'AFERT, un dialogue entre Ina Praetorius et Isabelle Graesslé (théologienne d'origine française résidant en Suisse) compare les deux univers culturels et linguistiques que sont la Suisse alémanique et la Suisse romande.<sup>24</sup> Isabelle Graesslé y fait le constat d'une absence d'intérêt pour la théologie féministe en Suisse romande. Elle avance quelques explications: la génération des combattantes est à présent trop âgée, et la jeune génération serait davantage en quête d'une réflexion sur le partenariat. Cet argument vaut certainement aussi pour la France, et Elisabeth Badinter pose d'ailleurs dans son dernier ouvrage la question de savoir si les jeunes femmes ont abandonné le combat féministe. Mais ce n'est pas nécessairement un abandon, cela peut être aussi, selon Graesslé, une manière différente de vivre le féminin et le féminisme, qui se reflète dans

---

<sup>24</sup> «La théologie féministe en Suisse», Dialogue entre Ina Praetorius et Isabelle Graesslé, dans: Ulrike Wagener / Andrea Günter (éd.), *Etre théologienne féministe aujourd'hui: Qu'est-ce que cela veut dire?* (Annuaire de l'AFERT 4; Grünewald / Kok Pharos: Mainz / Kampen 1996), 116-128.

la manière de faire de la théologie, forcément culturelle aussi. L'auteure cite aussi Mona Ozouf en précisant que l'idéal français est celui de l'intégration des différences, qui n'a pas le sens des minorités et met l'accent sur l'importance du «territoire commun» plus que sur une spécificité. Mais finalement, pour Graesslé, la question demeure ouverte.

Ayant eu à rédiger une expertise sur l'enseignement et la recherche en théologie féministe en Suisse, j'ai été frappée par des différences considérables entre l'espace francophone et germanophone. Ainsi le langage employé pour les cours et les titres est révélateur. Les titres des cours francophones ne manifestent pas une spécificité féministe (par ex.: «La femme, le docteur et le prédicateur. Eléments d'anthropologie théologique», «Eléments d'ecclésiologie réformée»). Les titres en allemand sont porteurs d'un programme: «Gewalttätig und segensreich. Indische Göttinnen und ihre Verehrung», «Gut sein und schön sein: Ethik und Ästhetik – feministisch betrachtet». La «Frauenringvorlesung» y remplace ce que la francophonie connaît sous le terme de «séminaire». De même, les publications francophones sont plutôt des compte-rendus distancés sur la théologie féministe: «Les femmes qui disent Dieu», «La théologie féministe en Suisse». Les titres allemands annoncent une réflexion engagée: «Frauenforschung ist frauen-gerechte Forschung».<sup>25</sup>

### **La dimension religieuse de l'être humain, grande oubliée en France**

Mon argument est donc d'affirmer que la réflexion féministe n'est pas absente, mais qu'elle entre dans l'espace public français par des voies plus générales que le seul féminisme. En théologie ces voies d'accès sont plutôt ouvertes du côté de la «science des religions» que de la théologie. Non pas que la théologie ne s'y intéresse pas, mais elle n'a pas les mêmes possibilités d'accès à la parole publique et à la présence dans les médias qu'à la culture religieuse que l'on considère comme «scientifique», car en France on soupçonne d'office la théologie d'avoir des visées prosélytes. Ainsi la vulgarisation de la réflexion féministe passe par des ouvrages où la théologie est pour ainsi dire sous tutelle. On peut mentionner des contributions sur le féminisme dans des réflexions sur la «contribution de la théologie aux temps qui viennent», ou sur le lien entre

<sup>25</sup> «Analyse de la banque de données des enseignements et publications en 'études femmes/études genre' en Suisse (1995-1997): Théologie» in: Schweizerischer Wissenschaftsrat, Programm Forschungspolitik (éd.), *Appraisal of Research and Teaching in Gender Studies/Women's Studies in Switzerland by International Experts* (Berne 1999), 41-47.

les femmes et les religions.<sup>26</sup> Ceci est dû à une triste particularité française: la place très marginale de la religion au sein de la société française. En pays d'une laïcité très radicale, où normalement l'espace public gère la diversité des religions sans préséance d'aucune d'entre elles, les conséquences en sont de fait un blocage de la dimension religieuse dans la sphère privée, voire intime, si bien que les enjeux religieux s'en trouvent marginalisés aussi dans le monde scientifique et dans les réflexions universitaires. Ce n'est donc pas par le biais des théologues que le féminisme pourra exposer sa parole publique! De plus, au sein de la plupart des mouvements féministes en France, le climat demeure largement anticlérical, et par assimilation également méfiant par rapport à la théologie. Et ce d'autant plus que la tradition féministe française (exception faite de quelques mouvements catholiques) voyait dans le seul cadre de la laïcité l'épanouissement possible pour les mouvements de femmes.

C'est donc par d'autres médiations que la réflexion religieuse acquiert une petite visibilité. Par la sociologie, où Françoise Lautmann et Florence Rochefort contribuent à la transmission des enjeux.<sup>27</sup> Anne-Marie Pelletier rétablit le pont entre la littérature, la Bible et la théologie.<sup>28</sup> Les historien(ne)s et politologues sont également partie prenante de la discussion: Gabrielle Cadier-Rey rend manifeste l'action des femmes protestantes, Anne Cova celle des associations de femmes catholiques.<sup>29</sup> Il serait fastidieux d'énumérer les nombreuses publications redécouvrant la participation des femmes à la vie sociale et politique en France, on en trouvera quelques extraits significatifs dans la revue *Clio*, à laquelle contribue l'historienne Mathilde Dubesset, qui a publié deux numéros consacrés au lien entre les femmes et les religions, le premier

---

<sup>26</sup> Bruno Chenu / Marcel Neusch (éds.), *Dieu au XXI<sup>e</sup> siècle. Contribution de la théologie aux temps qui viennent* (Bayard: Paris 2002), cf. le chapitre «Dieu et les femmes», *ibid.* 97-122; Evelyne Martini (éd.), *La femme, ce qu'en disent les religions* (l'Atelier: Paris 2002).

<sup>27</sup> Françoise Lautmann (éd.), *Ni Eve ni Marie. Lutttes et incertitudes des héritières de la Bible* (Labor et Fides: Genève 1997).

<sup>28</sup> Anne-Marie Pelletier, *Le christianisme et les femmes. Vingt siècles d'histoire* (Cerf: Paris 2001) et *Lecture du Cantique des Cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur* (Analecta Biblica 121; Ed. Pont. Ist. Biblico: Rome 1989).

<sup>29</sup> Gabrielle Cadier-Rey, «Femmes protestantes aux XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles», dans: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* 146 (janvier-mars 2000), 9-201; Anne Cova, *Au service de l'Eglise, de la patrie et de la famille. Femmes catholiques et maternité sous la III<sup>e</sup> République* (L'Harmattan: Paris, 2000). Cf. aussi Paulette L'Hermitte-Leclercq, *L'Eglise et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Âge* (Brepols: Turnhout 1997), et *La religion et les femmes*. Actes réunis par Gérard Cholvy, X<sup>e</sup> Université d'été d'Histoire religieuse 8-10 juillet 2001, Université Paul Valéry (Montpellier 2002).

orienté sur l'exclusion des femmes de la sphère du sacré, le second sur les engagements chrétiens des femmes et leur contribution à la construction de l'histoire.<sup>30</sup> Un ouvrage collectif de plus de 400 pages, montrant l'envergure de l'entreprise féministe, vient de paraître, et il est significatif que sur les 25 chapitres de la publication, la question du lien entre les femmes et les religions n'apparaisse que dans un seul chapitre! C'est dire à quel point la dimension religieuse et spirituelle se trouve marginalisée.<sup>31</sup>

### **La théologie change, même en France!**

Au sein de la théologie universitaire, il ne sera possible que d'évoquer quelques exemples d'avancées théologiques, la suite concernera en priorité un domaine où la théologie francophone devrait continuer à s'enrichir du féminisme: l'anthropologie.

L'ouverture des études universitaires aux femmes a permis dans toutes les disciplines de découvrir le point de vue des femmes. Celui-ci est important notamment en théologie, après des siècles de théologie écrite par les hommes, ainsi qu'en histoire (et histoire de l'Église) pour la reconstruction de l'histoire «oubliée» (ou occultée) des femmes comme des traditions marginales. Mais il est significatif qu'en France les ouvrages collectifs sont généralement rédigés par des équipes mixtes, d'hommes et de femmes, et non en tant qu'études spécifiquement féministes.<sup>32</sup> *L'Histoire des femmes en Occident* en est un exemple: elle fut dirigée conjointement par un homme, le médiéviste Georges Duby, et par une femme, la spécialiste d'histoire sociale Michelle Perrot. La part des auteurs féminins y est de 80%, et de nombreuses contributions interrogent le rapport des femmes et des religions.<sup>33</sup> Le contexte de réception des

<sup>30</sup> Agnès Fine / Claudine Leduc (dir.), «Femmes et Religions», *CLIO* 2 (1995) et «Chrétiennes», *CLIO* 15 (2002): *CLIO Histoire, Femmes et Sociétés* (Presses Universitaires du Mirail: Toulouse); cf. aussi Mathilde Dubesset, «Des femmes en mouvement. Catholiques et protestantes au XX<sup>e</sup> siècle», *Cahiers de Meylan* 2 (2000).

<sup>31</sup> C'est le chapitre de la sociologue Florence Rochefort, «Contrecarrer ou interroger les religions», dans: Eliane Gubin et alii (éds.), *Le siècle des féminismes* (L'Atelier: Paris 2004), 347-363.

<sup>32</sup> Exemples: Jean Delumeau (dir.), *La religion de ma mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi* (Cerf: Paris 1992); Regula Frei-Stolba / Anne Biemann / Olivier Bianchi (éds.), *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique* (Peter Lang: Bern 2003).

<sup>33</sup> Elle a paru simultanément en France chez Plon et en Italie chez Laterza (1990-1992), traduite (et adaptée) en 8 langues, elle fut rééditée chez Perrin en 2002. Cf. pour un rapport détaillé sur les études historiques ayant trait aux femmes: Monique Alexandre, «La place des femmes dans le christianisme ancien. Bilan des études récentes», dans: Pascal Delage (éd.), *Les Pères de*

recherches sur les femmes est en France moins conflictuel qu'aux Etats-Unis ou en Allemagne, malgré une institutionnalisation plus faible de ces études. Les ouvrages collectifs et mixtes font place à un souci inter-disciplinaire et laissent la liberté des méthodes de recherche, basées notamment sur les questions émanant de la vie quotidienne. La même remarque vaut pour la recherche biblique, également marquée par le souci de la mixité, non seulement des équipes de recherche mais aussi de la problématique abordée.<sup>34</sup> Dans la mesure où les femmes biblistes travaillent généralement avec les mêmes méthodes historico-critiques que leurs collègues, un terrain d'entente est assuré, c'est dans les enjeux herméneutiques et notamment la question de l'appropriation du texte pour les lecteurs que se dessinent des perspectives plus ou moins marquées par le féminisme. Nombreux sont les ouvrages mettant ainsi en lien les orientations culturelles, l'histoire et la théologie pour élucider les enjeux du pouvoir et du partenariat. En dogmatique ou en théologie pratique l'interrogation féministe est sollicitée régulièrement pour des publications sur des thèmes fondamentaux, mais comme un avis parmi d'autres. Je peux mentionner pour exemples diverses sollicitations qui m'ont été adressées: les concepts féministes du péché, la critique féministe du monothéisme, la revisitation féministe de Marie, ou les propositions féministes concernant les lectionnaires des Eglises chrétiennes.<sup>35</sup> Lorsque le thème d'ouvrages universitaires est lié à un enjeu féministe, les auteurs même masculins ne font pas l'économie d'une évocation de la perspective féministe, parfois courte mais néanmoins présente.<sup>36</sup> Les

---

*l'Eglise et les femmes*. Actes du colloque de la Rochelle (Association Histoire et Culture: Rochefort 2003), 24-77.

<sup>34</sup> Exemple de problématiques féministes étudiées par des hommes: Thomas Römer, «Dieu est-il mâle?», «Dieu est-il despote et guerrier?», dans: Id., *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence* (Labor et Fides: Genève 1998), 31-53 et 77-91; Jean-Daniel Kaestli «Les Actes Apocryphes et la reconstitution de l'histoire des femmes dans le christianisme ancien» et Jean Zumstein «Pourquoi s'intéresser à l'exégèse féministe?», tous deux dans *Foi & Vie* 5 (septembre 1989), 71-79 et 1-11.

<sup>35</sup> Cf. mes articles en lien avec des demandes de thèmes: «Les femmes auraient-elles besoin d'être sauvées? Les concepts de péché et de grâce dans les théologies féministes», dans: *Etudes Théologiques et Religieuses* 70 (Montpellier 1995/4), 521-533; «Rapports entre les théologies féministes et les théologies classiques», dans: *Théoforum* 34 (Ottawa 2003), 9-26; «La critique féministe du monothéisme comme solitude de Dieu», dans: Gilles Emery / Pierre Gisel (éd.), *Le christianisme est-il un monothéisme?* (Labor et Fides: Genève 2001), 119-135; la réflexion sur Marie a été intégrée dans un article plus vaste et le dernier sujet n'a pas encore été publié.

<sup>36</sup> Un exemple récent: le dominicain Dominique Cerbelaud consacre une courte interrogation à «La théologie féministe» dans son livre *Marie, un parcours dogmatique* (Cerf: Paris 2003), 219s.



théologies féministes sont un secours dans la perspective auto-critique de la théologie, qui sait qu'elle est sommée par les contemporains de répondre avec pertinence et crédibilité à leurs questions directes et pragmatiques, d'où l'intérêt pour ces ouvertures. Si les deux premières décennies ont vu de fortes controverses entre les théologiennes féministes et les tenants de la théologie «traditionnelle», la ligne de partage n'est plus aussi franche, et de nombreuses infiltrations féministes ont déjà tracé leur sillage. Dans la plupart des disciplines théologiques les nouvelles perspectives féministes offrent des apports irréversibles. Inversement, les théologies féministes ont profité aussi de l'ouverture du monde académique à leur égard et de l'inter-disciplinarité et interaction entre chercheuses et chercheurs. Après la phase de rejet se profile une possibilité d'apport mutuel.

Du côté des Eglises se dessinent aussi quelques ouvertures, les questions telles que la liturgie, les structures de pouvoir, l'éthique sexuelle, ont été débattues. Mais la réception demeure bien plus difficile du côté ecclésial et institutionnel que dans l'université. Pourtant, il est notable pour la France, pays catholique, que c'est dans l'ecclésiologie que les réflexions et les actions féministes ont été les plus orientées vers une ecclésiologie plus ouverte aux laïcs, et en particulier à la contribution des femmes.<sup>37</sup> Du fait du manque de prêtres, les femmes catholiques sont très sollicitées, très engagées, nombreuses à exercer la charge de «coopératrice pastorale» dans une paroisse ou un secteur, ou à enseigner la catéchèse paroissiale ou scolaire (en Alsace-Moselle, seule région où celle-ci figure au programme scolaire). Les théologiens catholiques sont largement acquis à cette cause mais hésitent à l'affirmer ouvertement, mis à part certains qui, comme le dominicain et professeur d'université Hervé Legrand, osent s'aventurer jusqu'à la question controversée entre toutes, celle de l'ordination des femmes.<sup>38</sup> Même si, à l'issue d'une brillante démonstration affirmant que l'ordination des femmes ne serait pas une rupture de la tradition, mais un changement dans l'histoire de l'Eglise occidentale, ses conclusions sont néanmoins marquées par la grande crainte d'un schisme au sein de l'Eglise catholique. Il apparaît aujourd'hui que cet enjeu ne pourra pas être étouffé à l'infini car la protestation des femmes se fait plus vive.

<sup>37</sup> Cf. par exemple la revue *Parvis* de «Femmes et Hommes dans l'Eglise» qui traite régulièrement d'enjeux liant l'Eglise et le féminisme.

<sup>38</sup> Hervé Legrand, «*Traditio perpetuo servata?* La non-ordination des femmes: Tradition ou simple fait historique?», dans: Paul de Clerk (éd.), *Rituels. Mélanges offerts à Pierre-Marie Gy* (Cerf: Paris 1990), 393-416.

### La nécessité d'une «anthropologie théologique de la réciprocité»

L'un des rares ouvrages de théologien(ne)s entièrement consacré au féminisme a rendu compte d'un colloque organisé par le Centre d'Études de Lyon «Femmes et Christianisme» pour ses dix ans d'existence, en 1997: *Au tournant de l'histoire, chrétiennes et chrétiens vivent de nouvelles alliances*.<sup>39</sup> Cet ouvrage collectif et pluridisciplinaire est orienté sur la notion d'alliance, exprimant directement la dominante de la théologie féministe en France. La théologienne protestante Martine Millet, connue pour son engagement féministe, dresse en fin de parcours un réquisitoire en faveur d'un partenariat renouvelé, mentionnant trois défis: «Ensemble vers une anthropologie renouvelée», «ensemble vers une lecture biblique et théologique renouvelée», «ensemble vers une espérance renouvelée». Qui doit se sentir concerné par ce «ensemble»? Le réquisitoire (sous forme narrative) est adressé aux sœurs, mais comporte un souhait à l'adresse des hommes: «Mes sœurs bien-aimées, il est temps, ensemble, de réhabiliter vos époux Adam et Joseph nos frères bien-aimés, qui comme vous ont été mis dans des stéréotypes dont ils doivent enfin être libérés».<sup>40</sup>

Le souci des féministes françaises est d'arriver à penser ensemble l'égalité et la différence. Ainsi, dans ce colloque, Marie-Thérèse van Lunen-Chenu revient sur l'histoire et évoque «Quelques acquis primordiaux» dans la relation entre les hommes et les femmes, qui lui semblent irréversibles, mais dont les conséquences ne sont pas encore intégrées.<sup>41</sup> Le premier est, selon elle, la prise de conscience de la construction sociale du rapport des sexes et de leurs rôles, ce qui relativise l'affirmation d'une «loi naturelle». Le second apport irréversible réside dans la prise de parole des femmes et l'avènement du «nous-sujets féminins». Le troisième concerne le déplacement de la question féministe même: loin d'être une question des femmes, elle se manifeste comme un enjeu commun aux deux sexes: «N'est-il pas temps de témoigner et démontrer qu'homme ou femme nous existons aussi l'un par l'autre, dans notre histoire commune?»<sup>42</sup> Au sein de ces avancées demeure pourtant une question délicate: si nous sommes aujourd'hui tous conscients de l'importance tant de l'égalité que de la différence, comment les articuler? Car le raisonnement demeure ambigu: on ne dit plus que la femme «est inférieure» mais qu'elle

---

<sup>39</sup> Jean Comby / Alice Gombault / Donna Singles (dir.), *Au tournant de l'histoire chrétiens et chrétiennes vivent de nouvelles alliances* (Profac: Lyon 1997).

<sup>40</sup> Martine Millet, «Discours prospectifs», *Ibid.* 226.

<sup>41</sup> Marie-Thérèse van Lunen-Chenu, «De quelques acquis primordiaux», *Ibid.* 101-109.

<sup>42</sup> *Ibid.* 109.

«est spéciale» par rapport à l'homme, ce qui maintient celui-ci dans le statut de norme de l'humain! Pour l'auteure, c'est l'affirmation de l'égalité qui permet d'exprimer aussi les différences: «On voudrait faire croire que défendre le principe d'égalité c'est nier les différences alors que, bien au contraire, c'est le fait même de leur différenciation qui permet et rend nécessaire d'affirmer l'égalité des sujets. Et affirmer cette égalité des personnes ne revient nullement à confondre leur identité».43 Ce qui permet d'éviter de penser une égalité à l'identique! Cette précision reflète un enjeu important en théologie catholique, où les femmes sont soupçonnées de vouloir «copier les hommes» (notamment lorsqu'elles revendiquent l'ordination au ministère sacerdotal), et permet d'échapper à l'argument de critique de la mixité qui mènerait à la confusion des sexes! Finalement demeure d'actualité le constat de van Lunen-Chenu en 1983: «Sauf quelques trop fugitifs passages, nous manquons totalement d'une anthropologie théologique de la réciprocité sexuelle», dont les conséquences pour la sexualité, la conjugalité, la parentalité, la vie en Eglise seraient énormes.44

Des anthropologies féministes ont déjà été développées. Le chemin de la réconciliation des femmes avec leur corps a été long, et n'est pas encore achevé. Il ne s'agit pas seulement pour elles de prouver qu'elles ont aussi une tête, ni de glorifier leurs atouts biologiques, mais bien de trouver une voie de réconciliation entre corps et tête qui permette aux femmes de voir restaurées leur dignité et leur plénitude d'être humain. Les théologiennes féministes ont raison en affirmant que la relation entre le corps et la vie spirituelle doit être repensée dans le christianisme, et qu'il s'agit de redonner au corps, aux sens, aux émotions, toute leur place dans la liturgie et dans la vie spirituelle. Le corps n'est pas un instrument de rendement, ni pour le travail, ni pour le sacrifice de soi, ni pour le plaisir, mais un lieu de rencontre, de relation, le siège de notre identité. On ne peut donc pas séparer la raison et les sens, car toute pensée et expérience sont médiatisées par le corps. Le corps n'est pas seulement individuel mais social, mondial, cosmique, partie intégrante de l'univers. Aussi chaque travail en faveur de la libération du monde commence-t-il avec la responsabilité de chaque personne à l'égard de son corps. Nous devons ces avancées aux féministes.

Mais l'interprétation de ce qu'est la libération du corps est loin de faire l'unanimité. Les femmes du Premier monde revendiquent le jeu, le plaisir, la

<sup>43</sup> *Ibid.* 104.

<sup>44</sup> van Lunen-Chenu, «Femmes, féminisme et théologie», 301.

spiritualité, alors que les Asiatiques ou les Africaines livrent encore un combat pour la reconnaissance de leur intégrité physique. Or il faut avouer qu'il y a peu de réflexions féministes sur la finitude et la fragilité du corps. Tout occupées à lui redonner sa dignité et sa plénitude, les féministes oublient de prendre en compte ses limites et en donnent une image que je trouve trop harmonieuse ou idéalisent les ressources des femmes: les processus de vieillissement et de mort sont acceptés comme faisant partie de la croissance, comme étant «naturels». Alors se pose pourtant la question de la maladie, du handicap, de la mort lente et douloureuse. Or il y a peu d'évocations du mourir et de la mort comme souffrance. Une théologie prenant le corps comme critère majeur serait plus capable que d'autres d'apporter des réflexions nouvelles et attentives au phénomène de la maladie, de la souffrance, du handicap, du vieillissement. De plus, j'attends que les théologiennes féministes développent la notion de résurrection, et ceci non au sens figuré, psychologique, ou au sens éthique. Les pionnières prétendaient que le souci de la survie après la mort serait une pensée typiquement masculine, et que la théologie doit d'abord se concentrer sur cette vie ici-bas. Mais pourquoi les femmes se fermeraient-elles elles-mêmes cet horizon? Puisque le christianisme, à la suite de Dieu, a pris le corps humain tellement au sérieux, et que les théologiennes montrent bien que celui-ci n'est pas un simple instrument mais l'espace qui nous donne identité et pensée, pourquoi ne pas s'aventurer à réfléchir à la «résurrection de la personne» tout entière, corps-esprit-âme, qui est l'espérance chrétienne?<sup>45</sup>

Si des anthropologies féministes existent, la France aurait en particulier besoin, on l'a dit, d'une anthropologie de la réciprocité. Car les femmes restent prisonnières du regard et des catégories des hommes, non dans le domaine du travail ou de l'engagement citoyen, mais en ce qui concerne leur corps. Le problème le plus crucial, me semble-t-il, est la question: où sont les modèles féminins que l'on aurait envie de suivre?<sup>46</sup> Nous subissons le déferlement du modèle ultra-visuel américain, et la «télé-réalité» insuffle non seulement la bêtise et le nivellement de la pensée mais aussi le retour à des catégories ultra-stéréotypées du masculin et du féminin. Malgré l'introduction de transsexuels ou de travestis dans ces émissions, qui sont censés modifier le regard des contemporains sur les normes de genre, les idées classiques sont bétonnées:

---

<sup>45</sup> Je me suis expliquée là-dessus dans mon article: «Féminisme, corps et spiritualité», dans: *Théoforum* 34 (Ottawa 2003), 89-107.

<sup>46</sup> Cf. Françoise Héritier, *Masculin/Féminin I, La pensée de la différence* (Odile Jacob: Paris 1996) et *Masculin/Féminin II, Dissoudre la hiérarchie* (Odile Jacob: Paris 2002).

les femmes sont censées plaire et être coquines, et on ne leur demande que du corps et du *sex appeal*. La «libération sexuelle» vaut au corps féminin d'être exploité par le voyeurisme. La sexualisation (au-delà de l'érotisation) de nos sociétés et la banalisation de la pornographie me paraissent un net recul par rapport aux avancées féministes des générations précédentes. Les jeunes filles, et de plus en plus aussi les garçons, imaginent devoir correspondre aux canons fixés par la pression sociale et médiatique et prennent ce qu'on leur présente pour la norme de la sexualité humaine. Ceci touche un problème de fond: quel projet, quels imaginaires et idéaux notre société offre-t-elle aux filles et aux garçons? C'est la question sous-jacente, me semble-t-il, aux débats sur le voile islamique en France, où l'on a introduit l'argument féministe dans un problème qui est en réalité politique (comment penser l'altérité). On ne peut croire que des filles portent le voile sans pour autant être soumises aux hommes, mais on ne pense pas que la mode dénudée ou le *piercing* peuvent aussi être signes de soumissions (à des normes, posées par qui?). Aussi, c'est aux femmes d'inciter leurs enfants, garçons et filles, à poursuivre la quête d'une anthropologie réconciliant hommes et femmes. Je rêve d'une étude sur «la pudeur, valeur féministe!»

### **Pour une théologie féministe intégrative**

Il y a quelques années je plaçais pour un «dialogue», compris à la manière des dialogues œcuméniques, entre les théologies féministes et la tradition chrétienne. Un tel dialogue permettrait d'explorer le rapport entre tradition et modernité, entre vie chrétienne et vie quotidienne. Car le problème actuel de l'Eglise chrétienne est son décalage par rapport aux questions qui préoccupent les contemporains. Les théologies féministes constituent un des «chaînon manquant» entre l'Eglise, la société et la théologie, et leur travail est indispensable pour permettre à la tradition chrétienne de se développer en direction du monde post-moderne. C'est le questionnement et l'herméneutique féministe que j'apprécie le plus, alors que les réponses ne me satisfont pas pleinement. C'est pourquoi je me situe dans la même ligne que les auteures qui réclament pour principe épistémologique un principe plus large que le féminisme, qui serait pour moi celui d'une théologie «intégrative».

J'interprète la situation actuelle de la théologie féministe en France non pas comme un retard ou un manque à combler mais comme une spécificité qui a ses limites mais aussi ses chances. C'est tout d'abord, à mon sens, un symptôme d'une société qui a fortement développé l'idéologie de la mixité et de l'intégration, et qui de ce fait a du mal à donner un espace aux différences, ainsi

qu'à donner une place à la dimension religieuse. Ces aspects négatifs cachent des aspects positifs: les théologiennes travaillent en France en collaboration avec leurs collègues, ce qui permet à leurs idées d'être inculturées sans qu'il y ait un cloisonnement entre la recherche classique d'un côté et la recherche féministe de l'autre. D'autre part, les discussions théologiques en France, laïcité oblige, sont largement inter-confessionnelles, voire inter-religieuses et inter-culturelles, ce qui pourrait conférer à la théologie une disposition à l'ouverture plutôt qu'à des profylations spécifiques.

Ce qui serait adéquat pour la théologie féministe en France, et nous n'y sommes pas encore, c'est une voie intégrative au moins dans quatre dimensions différentes:

- Comme rencontre de la pensée de femmes et d'hommes, donc une théologie écrite en commun, dont les perspectives se répondent. De plus en plus de théologiens sont ouverts au questionnement féministe et prêts à poursuivre en commun avec les théologiennes.
- Comme rencontre entre les postulats féministes et d'autres critères épistémologiques, si bien que le cadre de pensée serait plus vaste que le féminisme.
- Comme rencontre de confessions et de religions différentes, c'est à dire dans un dialogue œcuménique d'une part, inter-religieux d'autre part. Ceci est une priorité en France où se côtoient non seulement les différentes confessions chrétiennes mais aussi les grandes religions, face à une immense population qui s'affirme «sans religion». Cette autre spécificité française, d'une société ultra-sécularisée et de ce fait très indifférente aux questions du sens de la vie, inciterait à opter pour une démarche de paix entre les religions prouvant que celles-ci ne sont pas seulement vecteurs de guerres (comme on le soupçonne facilement en France) mais aussi capables d'encourager la réconciliation des cultures. De telles rencontres inter-religieuses existent dans de nombreux mouvements et groupes, sans lien immédiat avec les féministes, mais pourraient être davantage orientées vers les mouvements de femmes car le climat de confiance et d'échange qui y règne pourrait ouvrir à de vraies rencontres. Celles-ci ne signifient pas pour autant un effacement des spécificités de religion ou de culture, mais le respect mutuel qui pourrait aller jusqu'au souci de formuler en commun ce qui peut l'être, et de travailler à un partenariat qui irait aussi loin qu'il est possible d'aller ensemble, quitte à préciser ensuite séparément ce qui ne peut pas (encore) se dire ensemble.

- Comme rencontre des disciplines de la théologie, interdisciplinarité, mais aussi d'autres sciences humaines à prendre en compte: psychologie, ethnologie, histoire, lettres, etc.

Il est vrai que le féminisme est un combat sans victoires définitives. Comme tous les mouvements de conscientisation il passe par des retours de balancier. L'avenir ne pourra que passer par des efforts conjugués et des actions croisées de toutes les branches féministes dans les sciences humaines et les mouvements de base.

Although a number of well-known feminists come from France, feminist theology has not received the same welcome there that it has in other European countries. Similar problems can be observed for French-speaking Switzerland. Some may argue that reception in these areas is simply later; others maintain that French women are conservative and submissive. This article seeks to demonstrate that France has a long tradition of active participation by women, but this has been according to another model. The author describes the model of French feminist theology as an "integrative" model: this is a theology based on shared responsibility and partnership, which sees itself as reflecting a society and culture which know a variety of kinds of participation by women and men in public life. In such a model, feminism as a critical criterion represents only one amongst a number of parameters, just as in an extremely secularised context which has forgotten its Christian roots, theology has very little authority. Similarly, feminist theology as such has no chance of becoming visible. However, through continuing collaboration with the other humanities, it can and does shape the lives of both women and men.

Obwohl einige berühmte Feministinnen aus Frankreich kommen, wurde die feministische Theologie dort nicht wie in anderen europäischen Ländern mit offenen Armen aufgenommen. Dieselbe Rezeptionsschwierigkeit kann für den französisch sprechenden Teil der Schweiz festgestellt werden. Manche argumentieren, dass diese Rezeption lediglich später eingesetzt habe, andere halten daran fest, dass französische Frauen konservativ und unterwürfig seien. Der vorliegende Beitrag versucht zu zeigen, dass Frankreich eine lange Tradition aktiver Partizipation von Frauen kennt, dass es jedoch um ein anderes Modell geht, das die Autorin als ein "integratives" Modell beschreibt: Es ist eine Theologie, die auf geteilter Verantwortung und Partnerschaft gründet und sich als Reflex einer Gesellschaft und einer Kultur mit verschiedenen Arten der Mitwirkung von Frauen und Männern am öffentlichen Leben versteht. In einem solchen Modell stellt Feminismus als kritisches Kriterium nur einen von mehreren Parametern der Analyse dar, so wie die Theologie in einem stark säkularisierten Kontext, der seine christlichen Wurzeln vergessen hat, nur wenig Autorität besitzt. In vergleichbarer Weise hat feministische Theologie als

solche keine Möglichkeit, sichtbar zu werden. Doch kann sie, wenn sie mit anderen Bereichen der Geisteswissenschaften kontinuierlich zusammenarbeitet, das Leben von Frauen und Männern mitgestalten und prägen.

**Elisabeth Parmentier** (\*1961), is a Lutheran pastor, Professor of Practical Theology at the Faculty of Protestant Theology in Strasbourg, Adjunct Professor at the Institute for Ecumenical Research, Strasbourg, and President of the Community of Protestant Churches in Europe (Leuenberg Fellowship). Her areas of research include women's issues, ecumenism, biblical hermeneutics. Her publications include *Les filles prodigues. Défis des théologies féministes* (Labor et Fides: Geneva 1999); *L'Écriture vive. Interprétations chrétiennes de la Bible* (Labor et Fides: Geneva 2004).