



Le Saint-Siège

LETTRE APOSTOLIQUE
MULIERIS DIGNITATEM
DU SOUVERAIN PONTIFE
JEAN-PAUL II
SUR LA
DIGNITÉ ET LA VOCATION
DE LA FEMME
À L'OCCASION DE L'ANNÉE MARIALE

*Vénérables Frères, chers Fils et Filles,
salut et Bénédiction Apostolique!*

I

INTRODUCTION

Un signe des temps

1. LA DIGNITÉ DE LA FEMME et sa vocation _ objets constants de la réflexion humaine et chrétienne _ ont pris ces dernières années un relief tout à fait particulier. On le constate, entre autres, *dans les interventions du Magistère de l'Eglise*, reprises par divers documents *du Concile Vatican II*, qui a ensuite affirmé dans son Message final: «L'heure vient, l'heure est venue où la vocation de la femme s'accomplit en plénitude, l'heure où la femme acquiert dans la cité une influence, un rayonnement, un pouvoir jamais atteints jusqu'ici. C'est pourquoi, en ce moment où l'humanité connaît une si profonde mutation, les femmes imprégnées de l'esprit de l'Evangile peuvent tant pour aider l'humanité à ne pas déchoir»^[1]. *Les paroles de ce Message* résument ce qui avait déjà été exprimé par l'enseignement du Concile, notamment dans la constitution pastorale *Gaudium et spes*^[2] et dans le décret sur l'apostolat des laïcs *Apostolicam actuositatem*^[3].

De semblables prises de position s'étaient manifestées au cours de la période pré-conciliaire, par exemple dans de nombreux discours du Pape *Pie XII*[4] et dans l'encyclique *Pacem in terris* du Pape *Jean XXIII* [5]. Après le Concile Vatican II, mon prédécesseur *Paul VI* a souligné le sens de ce «signe des temps» en conférant le titre de Docteur de l'Eglise à sainte Thérèse de Jésus et à sainte Catherine de Sienne[6], et en instituant aussi, à la demande de l'Assemblée du Synode des Evêques de 1971, une *Commission* ad hoc dont le but était l'étude des problèmes contemporains concernant la «*promotion effective de la dignité et de la responsabilité des femmes*»[7]. Dans un de ses discours, Paul VI dit entre autres: «Dans le christianisme en effet, plus que dans toute autre religion, la femme a dès les origines un statut spécial de dignité, dont des aspects nombreux et marquants sont attestés dans le Nouveau Testament [...]; il apparaît avec évidence que la femme est appelée à faire partie de la structure vivante et opérante du christianisme d'une façon si importante qu'on n'en a peut-être pas encore discerné toutes les virtualités»[8].

Les Pères de la récente Assemblée du Synode des Evêques (octobre 1987), consacrée à «la vocation et la mission des laïcs dans l'Eglise et dans le monde vingt ans après le Concile Vatican II», se sont à nouveau préoccupés de la dignité et du rôle de la femme. Ils ont notamment souhaité que soient approfondis les fondements anthropologiques et théologiques nécessaires pour résoudre les problèmes relatifs au sens et à la dignité de la femme et de l'homme. Il s'agit de comprendre la raison et les conséquences de la décision du Créateur selon laquelle l'être humain existe toujours et uniquement comme femme et comme homme. C'est seulement à partir de ces fondements, qui permettent de saisir la profondeur de la dignité et de la vocation de la femme, que l'on peut parler de sa présence active dans l'Eglise et dans la société.

Tel est le sujet que j'entends traiter dans le présent document. L'exhortation post-synodale qui sera publiée après ce document présentera des propositions d'ordre pastoral sur la place de la femme dans l'Eglise et dans la société, propositions sur lesquelles les Pères synodaux ont poursuivi des réflexions importantes, après avoir étudié, entre autres, les témoignages des Auditeurs laïcs _ femmes et hommes _ venus des Eglises particulières de tous les continents.

L'Année Mariale

2. Le dernier Synode s'est déroulé *durant l'Année mariale*, qui donne une impulsion particulière à l'étude de ce thème, comme le signale également l'encyclique *Redemptoris Mater*[9]. Cette encyclique développe et actualise l'enseignement du Concile Vatican II contenu dans le chapitre VIII de la constitution dogmatique sur l'Eglise *Lumen gentium*. Ce chapitre porte un titre significatif: «*La bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu, dans le mystère du Christ et de l'Eglise*». Marie _ la «femme» de la Bible (cf. *Gn* 3, 15; *Jn* 2, 4; 19, 26) _ appartient intimement au mystère salvifique du Christ, et c'est pourquoi elle est présente aussi d'une façon spéciale dans le mystère de l'Eglise. «L'Eglise étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement [...] de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain»[10], la présence spéciale de la Mère de Dieu dans le mystère de l'Eglise nous permet de penser *au lien exceptionnel entre cette «femme» et la famille*

humaine tout entière. Il s'agit ici de chacun et de chacune, de tous les fils et toutes les filles du genre humain, en qui est mis en oeuvre, à travers les générations, *l'héritage fondamental* de toute l'humanité qui est lié au mystère du « commencement » biblique: « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa » (*Gn 1, 27*)^[11].

Cette *vérité* éternelle *sur l'être humain*, homme et femme, _ vérité qui est aussi inscrite de façon immuable dans l'expérience de tous _ *constitue en même temps le mystère qui « ne s'éclaire vraiment que dans le [...] Verbe incarné »*. Le Christ « manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation », comme l'enseigne le Concile ^[12]. Dans ce fait de « manifester l'homme à lui-même », ne faut-il pas entrevoir une place particulière pour la « femme » que fut la Mère du Christ? Le « message » du Christ contenu dans l'Évangile, et qui a pour toile de fond toute l'Écriture, Ancien et Nouveau Testaments, ne peut-il dire beaucoup à l'Église et à l'humanité sur la dignité et la vocation de la femme?

C'est précisément ce qui veut être la trame du présent document, qui s'inscrit dans le contexte plus large de l'Année mariale, alors qu'approchent la fin du deuxième millénaire depuis la naissance du Christ et le début du troisième. Il me semble qu'il est préférable de *donner à ce document le style et le caractère d'une méditation*.

II

FEMME - MÈRE DE DIEU (THÉOTOKOS)

Union à Dieu

3. « Quand vint la plénitude du temps, *Dieu envoya son Fils, né d'une femme* ». Par ces paroles de la *Lettre aux Galates* (4, 4), l'Apôtre Paul unit entre eux les moments principaux qui déterminent fondamentalement l'accomplissement du mystère qui était « d'avance arrêté en Dieu » (cf. *Ep 1, 9*). Le Fils, Verbe consubstantiel au Père, naît d'une femme, comme homme, quand vient « la plénitude du temps ». Cet événement conduit *au sommet* de l'histoire de l'homme sur la terre, entendue comme histoire du salut. Il est significatif que l'Apôtre ne désigne pas la Mère du Christ par son nom propre, « Marie », mais la désigne comme « femme »: cela établit une concordance avec les paroles du protévangile dans le *Livre de la Genèse* (cf. 3, 15). Cette « femme », précisément, est présente en l'événement central du salut, qui détermine la « plénitude du temps »: cet événement se réalise en elle et par elle.

Ainsi commence *l'événement central, l'événement clé dans l'histoire du salut*, la Pâque du Seigneur. Toutefois, il vaut peut-être la peine de le considérer de nouveau à partir de l'histoire spirituelle de l'homme en son sens le plus large, comme elle s'exprime à travers les diverses religions du monde. Référons-nous ici aux paroles du Concile Vatican II: « *Les hommes attendent*

des diverses religions la réponse aux énigmes cachées de la condition humaine, qui, hier comme aujourd'hui, troublent profondément le cœur humain: qu'est-ce que l'homme? Quel est le sens et le but de sa vie? Qu'est-ce que le bien et qu'est-ce que le péché? Quels sont l'origine et le but de la souffrance? Quelle est la voie pour parvenir au vrai bonheur? Qu'est-ce que la mort, le jugement et la rétribution après la mort? Qu'est-ce enfin que *le mystère dernier et ineffable qui entoure notre existence*, d'où nous tirons notre origine et vers lequel nous tendons?»[13]. «Depuis les temps les plus reculés jusqu'à aujourd'hui, on trouve dans les différents peuples une certaine sensibilité à cette force cachée qui est présente au cours des choses et aux événements de la vie humaine, parfois même une reconnaissance de la Divinité suprême, ou encore du Père»[14].

A partir de ce vaste panorama, qui fait ressortir les aspirations de l'esprit humain en recherche de Dieu _ allant parfois «comme à tâtons» (cf. *Ac* 17, 27) _, la «plénitude du temps» dont parle Paul dans sa Lettre met en relief *la réponse de Dieu lui-même*, de Celui en qui «nous avons la vie, le mouvement et l'être» (cf. *Ac* 17, 28). C'est le Dieu qui, «après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, dans les derniers temps nous a parlé par le Fils» (cf. *He* 1, 1-2). L'envoi de ce Fils, consubstantiel au Père, comme homme «né d'une femme», constitue *l'étape culminante et définitive de la révélation que Dieu tait de lui-même à l'humanité*. Cette révélation possède en même temps un *caractère salvifique*, comme l'enseigne un autre texte du Concile Vatican II: «Il a plu à Dieu dans sa sagesse et sa bonté de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté (cf. *Ep* 1, 9) grâce auquel les hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit Saint auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine (cf. *Ep* 2, 18; 2 P 1, 4)»[15].

La femme se trouve *au cœur de cet événement salvifique*. La révélation que Dieu fait de lui-même, à savoir l'unité insondable de la Trinité, est contenue pour l'essentiel *dans l'Annonciation de Nazareth*. «Voici que tu concevras dans ton sein et enfanteras un fils, et tu l'appelleras du nom de Jésus. Il sera grand, et sera appelé Fils du Très-Haut» _ «Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme?» _ «L'Esprit Saint viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te prendra sous son ombre; c'est pourquoi l'être saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu ... Car rien n'est impossible à Dieu» (*Lc* 1, 31-37)[16].

Il est facile de comprendre cet événement *dans la perspective de l'histoire d'Israël*, le peuple élu dont Marie est la fille, mais il est facile aussi de le comprendre dans la perspective de tous les chemins sur lesquels l'humanité cherche depuis toujours une réponse aux questions fondamentales et en même temps définitives qui l'obsèdent le plus. Ne trouve-t-on pas dans l'Annonciation de Nazareth le début de la réponse définitive par laquelle *Dieu même va au-devant de l'inquiétude du cœur humain?*[17] Il ne s'agit pas seulement ici de paroles de Dieu révélées par les prophètes, mais, au moment de cette réponse, le Verbe se fait réellement chair (cf. *Jn* 1, 14). Marie atteint ainsi *une telle union à Dieu qu'elle dépasse* toutes les attentes de l'esprit humain. Elle dépasse même les attentes de tout Israël et, en particulier, des filles de ce peuple élu, qui, en vertu de la promesse, pouvaient espérer que l'une d'entre elles deviendrait un jour la mère du

Messie. Qui parmi elles, toutefois, pouvait supposer que le Messie promis serait le «Fils du Très-Haut»? A partir de la foi monothéiste au temps de l'Ancien Testament, c'était difficilement envisageable. Ce n'est que par la force de l'Esprit Saint «venu sur elle» que Marie pouvait accepter ce qui est «impossible aux hommes mais possible à Dieu» (cf. *Mc* 10, 27).

Théotokos

4. Ainsi la «plénitude du temps» manifeste la dignité extraordinaire de la «femme». Cette dignité consiste, d'une part, dans *l'élévation surnaturelle à l'union à Dieu* en Jésus Christ, qui détermine la finalité profonde de l'existence de tout homme tant sur la terre que dans l'éternité. De ce point de vue, la «femme» est la représentante et l'archétype de tout le genre humain: *elle représente l'humanité* qui appartient à tous les êtres humains, hommes et femmes. Mais, d'autre part, l'événement de Nazareth met en relief une forme d'union à Dieu qui *ne peut appartenir qu'à la «femme»*, à Marie: *l'union entre la mère et son fils*. La Vierge de Nazareth devient en effet la Mère de Dieu.

Cette vérité, reçue dès le début par la foi chrétienne, a été formulée de façon solennelle par le Concile d'Ephèse (en l'an 431)[18]. S'opposant à l'opinion de Nestorius, pour qui Marie était exclusivement la mère de Jésus-homme, ce concile mit en relief le sens profond de la maternité de la Vierge Marie. Au moment de l'Annonciation, en répondant par son «*fiat*», Marie concut un homme qui était Fils de Dieu, consubstantiel au Père. *Elle est donc vraiment la Mère de Dieu, car la maternité concerne toute la personne* et pas seulement le corps, ni même seulement la «nature» humaine. Ainsi le nom de «*Théotokos*» _ Mère de Dieu _ devint le nom propre de l'union à Dieu accordée à la Vierge Marie.

L'union particulière de la «Théotokos» avec Dieu, qui réalise de la manière la plus éminente la prédestination surnaturelle à l'union avec le Père qui est accordée à tout homme (*fili in Filio*), est grâce pure et, comme telle, *un don de l'Esprit*. Mais en même temps, par une réponse de foi, Marie exprime sa libre volonté, et donc l'entière participation du «moi» personnel et féminin à l'événement de l'Incarnation. Par son «*fiat*», *Marie devient le sujet authentique* de l'union à Dieu qui s'est réalisée dans le mystère de l'Incarnation du Verbe consubstantiel au Père. Toute l'action de Dieu dans l'histoire des hommes respecte toujours la libre volonté du «moi» humain. Il en est de même dans l'Annonciation de Nazareth.

«Servir veut dire régner»

5. Cet événement possède un *caractère interpersonnel* très clair: c'est un dialogue. Nous ne le comprenons pas entièrement si nous ne centrons pas tout l'entretien entre l'Ange et Marie sur la salutation: «comblée de grâce»[19]. Tout le dialogue de l'Annonciation dévoile la dimension essentielle de l'événement: la dimension *surnaturelle* (***). Mais la grâce ne laisse jamais la nature de côté, elle ne l'annule pas non plus; au contraire, elle la perfectionne et l'ennoblit. La «*plénitude*

de grâce» accordée à la Vierge de Nazareth en vue de sa qualité de «*Théotokos*» signifie donc en même temps *la plénitude de la perfection de «ce qui est caractéristique de la femme*», de «*ce qui est féminin*». Nous nous trouvons ici, en un sens, au point central, à l'archétype de la dignité personnelle de la femme.

Lorsque Marie répond aux paroles du messenger céleste par son «*fiat*», la «comblée de grâce» sent le besoin d'exprimer son rapport personnel avec le don qui lui a été révélé, et elle dit: «*Je suis la servante du Seigneur*» (Lc 1, 38). On ne saurait priver cette phrase de son sens profond, ni l'atténuer, en l'isolant artificiellement de tout le contexte de l'événement et de tout le contenu de la vérité révélée sur Dieu et sur l'homme. L'expression «servante du Seigneur» traduit toute la conscience qu'a Marie d'être une créature par rapport à Dieu. Toutefois, le mot «servante», vers la fin du dialogue de l'Annonciation, s'inscrit dans toute la perspective de l'histoire de la Mère et de son Fils. En effet, ce *Fils*, qui est vraiment et consubstantiellement «Fils du Très-Haut», dira souvent de lui-même, surtout au point culminant de sa mission: «Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir» (Mc 10, 45).

Le Christ a toujours conscience en lui-même d'être le «serviteur du Seigneur», selon la prophétie d'Isaïe (cf. 42, 1; 49, 3. 6; 52, 13), qui exprime l'essentiel de sa mission messianique, il a conscience d'être le Rédempteur du monde. *Marie*, elle, dès le premier instant de sa maternité divine, de son union à son Fils que «le Père a envoyé dans le monde pour que le monde soit sauvé par lui» (cf. Jn 3, 17), *entre dans le service messianique du Christ*^[20]. C'est précisément ce service qui constitue le fondement même du Règne dans lequel «servir veut dire régner»^[21]. Le Christ, «Serviteur du Seigneur», manifestera à tous la dignité royale du service, à laquelle la vocation de tout homme est étroitement liée.

Ainsi donc, considérer la réalité femme-Mère de Dieu est une excellente façon de nous faire entrer dans la présente méditation de l'Année mariale. *Cette réalité détermine aussi la perspective essentielle de la réflexion sur la dignité et sur la vocation de la femme*. En pensant, en disant ou en faisant quelque chose qui concerne la dignité et la vocation de la femme, la pensée, le coeur et l'action ne doivent pas se détourner de cette perspective. La dignité de tout être humain et la vocation qui lui correspond trouvent leur mesure définitive dans *l'union à Dieu*. Marie _ la femme de la Bible _ est l'expression la plus accomplie de cette dignité et de cette vocation. En effet, tout-être humain, masculin ou féminin, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, ne peut s'épanouir que dans le sens de cette image et de cette ressemblance.

III

IMAGE ET RESSEMBLANCE DE DIEU

Le Livre de la Genèse

6. NOUS devons nous replacer dans le contexte du « commencement » biblique où la vérité révélée sur l'homme comme « image et ressemblance de Dieu » constitue *la base immuable de toute l'anthropologie chrétienne*[22]. « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa » (Gn 1, 27). Ce passage concis contient les vérités fondamentales de l'anthropologie: l'homme est le sommet de tout l'ordre de la création dans le monde visible; le genre humain, qui commence au moment où l'homme et la femme sont appelés à l'existence, couronne toute l'oeuvre de la création; *tous les deux sont des êtres humains, l'homme et la femme à un degré égal tous les deux créés à l'image de Dieu*. Cette image, cette ressemblance avec Dieu, qui est essentielle à l'être humain, est transmise par l'homme et la femme, comme époux et parents, à leurs descendants: « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la » (Gn 1, 28). Le Créateur confie la « domination » de la terre au genre humain, à toutes les personnes, à tous les hommes et à toutes les femmes, qui puisent leur dignité et leur vocation dans leur « origine » commune.

Dans la *Genèse*, nous trouvons encore une autre description de la création de l'homme _ homme et femme (cf. 2, 18-25) _ à laquelle nous nous référerons par la suite. Dès maintenant toutefois, il faut préciser que la vérité sur le caractère personnel de l'être humain ressort de la description biblique. *L'homme est une personne, et cela dans la même mesure pour l'homme et pour la femme*, car tous les deux ont été créés à l'image et à la ressemblance du Dieu personnel. Ce qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est le fait que _ contrairement à tout le monde des créatures vivantes, y compris les êtres doués de sens (*animalia*) _ l'homme est aussi un être raisonnable (*animal rationale*)[23]. Grâce à cette propriété, l'homme et la femme peuvent « dominer » les autres créatures du monde visible (cf. Gn 1, 28).

Dans la seconde description de la création de l'homme (cf. Gn 2, 18-25), le langage qui exprime la vérité sur la création de l'homme, et spécialement de la femme, est différent; en un sens, il est moins précis; il est, pourrait-on dire, plus descriptif et métaphorique, plus proche du langage des mythes connus à cette époque. On ne trouve cependant aucune contradiction essentielle entre les deux textes. Le texte de *Genèse 2, 18-25* aide à bien comprendre ce que nous trouvons dans le passage concis de *Genèse 1, 27-28*, et en même temps, si on le lit en lien avec lui, il *aide à comprendre plus profondément encore la vérité fondamentale*, qui y est contenue, *sur l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu comme homme et femme*.

Dans la description de *Genèse 2, 18-25*, la femme est créée par Dieu « à partir de la côte » de l'homme, et elle est placée comme un autre « moi », comme un interlocuteur à côté de l'homme qui, dans le monde des créatures animées qui l'entoure, est seul et ne trouve en aucune d'entre elles une « aide » qui lui soit adaptée. La femme appelée ainsi à l'existence est immédiatement reconnue par l'homme comme « chair de sa chair et os de ses os » (cf. Gn 2, 23), et pour cela précisément elle est appelée « femme ». Dans le langage biblique, ce nom indique l'identité essentielle par rapport à l'homme: *ish - ishsha*, ce qu'en général les langues modernes ne peuvent malheureusement pas exprimer. « Celle-ci sera appelée "femme" (ishsha), car elle fut tirée de

l'homme (ish)» (*Gn 2, 23*).

Le texte biblique fournit des bases suffisantes pour que l'on reconnaisse l'égalité essentielle de l'homme et de la femme du point de vue de l'humanité^[24]. Depuis le début, tous les deux sont des personnes, à la différence des autres êtres vivants du monde qui les entoure. *La femme est un autre «moi» dans leur commune humanité*. Dès le début, ils apparaissent comme l'«unité des deux», et cela signifie qu'est dépassée la solitude originelle dans laquelle l'homme ne trouve pas «une aide qui lui soit assortie» (*Gn 2, 20*). S'agit-il seulement ici d'une «aide» pour agir, pour «soumettre la terre» (cf. *Gn 1, 28*)? Il est bien certain qu'il s'agit de la compagne de vie, à laquelle l'homme peut s'unir comme à sa femme, devenant avec elle «une seule chair» et abandonnant pour cela «son père et sa mère» (cf. *Gn 2, 24*). La description biblique parle donc de *l'institution*, par Dieu, *du mariage*, dans le contexte de la création de l'homme et de la femme, comme condition indispensable de la transmission de la vie aux nouvelles générations humaines, à laquelle le mariage et l'amour conjugal sont ordonnés par nature: «Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la» (*Gn 1, 28*).

Personne - Communion - Don

7. Approfondissant par la pensée l'ensemble de la description de *Genèse 2, 18-25*, en l'interprétant à la lumière de la vérité sur l'image et la ressemblance de Dieu (cf. *Gn 1, 26-27*), nous pouvons *comprendre plus pleinement encore en quoi consiste le caractère personnel* de l'être humain, grâce auquel tous les deux _ l'homme et la femme _ sont semblables à Dieu. En effet, chacun des hommes est à l'image de Dieu en tant que créature raisonnable et libre, capable de connaître Dieu et de l'aimer. Nous lisons également que l'homme ne peut être «seul» (cf. *Gn 2, 18*); il ne peut exister que comme «unité des deux», et donc *en relation avec une autre personne humaine*. Il s'agit ici d'une relation réciproque, de l'homme à l'égard de la femme et de la femme à l'égard de l'homme. Etre une personne à l'image et à la ressemblance de Dieu implique donc aussi le fait d'exister en relation, en rapport avec l'autre «moi». C'est un prélude à la révélation ultime que Dieu un et trine fait de lui-même: unité vivante dans la communion du Père, du Fils et de l'Esprit Saint.

Au début de la Bible, on ne nous dit pas encore cela directement. Tout l'Ancien Testament est surtout la révélation de la vérité sur l'unicité et l'unité de Dieu. Dans cette vérité fondamentale sur Dieu, le Nouveau Testament introduira la révélation du mystère insondable de la vie intime de Dieu. *Dieu*, qui se fait connaître aux hommes par le Christ, est *l'unité dans la Trinité*, il est l'unité dans la communion. De cette façon, une nouvelle lumière est projetée également sur la ressemblance et l'image de Dieu en l'homme, dont parle le *Livre de la Genèse*. Le fait que l'homme, créé comme homme et femme, soit l'image de Dieu ne signifie pas seulement que chacun d'eux individuellement est semblable à Dieu, comme être raisonnable et libre. Il signifie aussi que l'homme et la femme, créés comme «unité des deux» dans leur commune humanité, sont appelés à vivre une communion d'amour et à refléter ainsi dans le monde la communion

d'amour qui est en Dieu, par laquelle les trois Personnes s'aiment dans le mystère intime de l'unique vie divine. Le Père, le Fils et l'Esprit Saint, un seul Dieu par l'unité de la divinité, existent comme Personnes par les insondables relations divines. C'est seulement de cette façon que devient compréhensible la vérité selon laquelle Dieu en lui-même est amour (cf. 1 Jn 4, 16).

*L'image et la ressemblance de Dieu dans l'homme créé comme homme et femme (par l'analogie que l'on peut présumer entre le Créateur et la créature) expriment donc aussi l'«unité des deux» dans leur humanité commune. Cette «unité des deux», qui est signe de la communion interpersonnelle, montre que dans la création de l'homme a été inscrite aussi une certaine ressemblance de la communion divine («*communio*»). Cette ressemblance a été inscrite comme une qualité de l'être personnel de tous les deux, de l'homme et de la femme, et en même temps comme un appel et une tâche. Dans l'image et la ressemblance de Dieu, que le genre humain porte en lui depuis le «commencement», s'enracine ce qui fonde tout l'«*ethos*» humain: l'Ancien et le Nouveau Testament développeront cet «ethos» dont le *commandement de l'amour* est le sommet[25].*

Dans l'«unité des deux», l'homme et la femme sont appelés depuis le commencement non seulement à exister «l'un à côté de l'autre» ou bien «ensemble», mais aussi à *exister réciproquement «l'un pour l'autre»*.

Cela fait comprendre aussi ce que signifie l'«aide» dont parle *Genèse 2, 18-25*: «Il faut que je lui fasse *une aide qui lui soit assortie*». Le contexte biblique permet d'entendre également ce mot en ce sens que la femme doit «aider» l'homme _ et en même temps l'homme doit aider la femme _ avant tout à cause de sa caractéristique d'«être une personne humaine», ce qui, d'une certaine façon, permet à l'un et à l'autre de découvrir toujours à nouveau et de confirmer le sens intégral de son humanité. On comprend facilement que, sur ce plan fondamental, il s'agit d'une «*aide*» des deux cotés et d'une «*aide*» réciproque. Humanité veut dire appel à la communion interpersonnelle. Le texte de *Genèse 2, 18-25* montre que le mariage est la dimension première et, en un sens, fondamentale de cet appel. Mais non l'unique. Toute l'histoire de l'homme sur la terre se réalise dans le cadre de cet appel. En fonction du principe selon lequel chacun vit «pour» l'autre, dans la «communion» interpersonnelle, on voit, au cours de cette histoire, *s'intégrer* progressivement dans l'humanité elle-même, voulue par Dieu, *ce qui est «masculin» et ce qui est «féminin»*. Les textes bibliques, à commencer par la *Genèse*, nous permettent constamment de retrouver le terrain où s'enracine la vérité sur l'homme, un terrain solide et inviolable au milieu des multiples mutations de l'existence humaine.

Cette vérité concerne aussi *l'histoire du salut*. Ici, une affirmation du Concile Vatican II est particulièrement significative. Dans le chapitre sur la «communauté humaine» de la constitution pastorale *Gaudium et spes*, nous lisons: «Quand le Seigneur Jésus prie le Père pour que "tous soient un..." (Jn 17, 21-22), il ouvre des perspectives inaccessibles à la raison et il nous suggère qu'il y a *une certaine ressemblance* entre l'union des Personnes divines et celle des fils de Dieu

dans la vérité et dans l'amour. Cette ressemblance montre bien que l'homme, seule créature sur terre que Dieu ait voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même» [26].

En s'exprimant ainsi, ce texte conciliaire présente d'une manière synthétique l'ensemble de la vérité sur l'homme et sur la femme _ vérité qui se dessine déjà dans les premiers chapitres du *Livre de la Genèse* _ comme la structure qui porte l'anthropologie biblique et chrétienne. *L'homme _ homme et femme _ est le seul être parmi les créatures du monde visible que Dieu Créateur «ait voulu pour lui-même»*; c'est donc une personne. Etre une personne signifie tendre à la réalisation de soi (le texte conciliaire dit «se trouver»), qui ne peut s'accomplir qu'«à travers un don désintéressé de soi». Le modèle d'une telle interprétation de la personne est Dieu même comme Trinité, comme communion de Personnes. Dire que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de ce Dieu, c'est dire aussi que l'homme est appelé à exister «pour» autrui, à devenir un don.

Cela concerne tout être humain, femmes et hommes qui le mettent en oeuvre selon les particularités propres à chacune et à chacun. Dans le cadre de la présente méditation sur la dignité et la vocation de la femme, cette vérité sur l'être humain constitue *le point de départ indispensable*. Déjà le *Livre de la Genèse* permet de percevoir, comme une première ébauche, ce caractère sponsal de la relation entre les personnes, et c'est dans ce cadre que se développera ensuite la vérité sur la maternité, et aussi sur la virginité, comme deux dimensions particulières de la vocation de la femme à la lumière de la Révélation divine. Ces deux dimensions trouveront leur plus haute expression biblique, à l'avènement de la «plénitude du temps» (cf. Ga 4, 4), dans la figure de la «femme» de Nazareth, la Vierge-Mère.

L'anthropomorphisme du langage biblique

8. La présentation de l'homme comme «image et ressemblance de Dieu», dès le début de l'Écriture Sainte, revêt *encore une autre signification*. C'est la clé pour comprendre la Révélation biblique comme étant ce que Dieu dit de lui-même. Parlant de lui «par les prophètes comme par le Fils» (cf. He 1, 1. 2) qui s'est fait homme, *Dieu utilise un langage humain*, il utilise des concepts et des images propres à l'homme. Si cette façon de s'exprimer est caractérisée par un certain anthropomorphisme, la raison en est que l'homme est «semblable» à Dieu, créé à son image et à sa ressemblance. Alors, *Dieu aussi* est, dans une certaine mesure, «semblable à l'homme», et c'est précisément à partir de cette ressemblance qu'il peut être connu par les hommes. En même temps, le langage de la Bible est suffisamment précis pour marquer les limites de la «ressemblance», les limites de l'«analogie». En effet, la révélation biblique affirme que, si cette «ressemblance» de l'homme avec Dieu est vraie, *plus essentiellement vraie encore* est la «non-ressemblance» [27] qui sépare du Créateur toute la création. En fin de compte, pour l'homme créé à la ressemblance de Dieu, Dieu ne cesse d'être Celui «qui habite une lumière inaccessible» (1 Tm 6, 16): c'est le «Différent» par essence, le «Tout-Autre».

Il faut tenir compte de cette observation sur les limites de l'analogie _ limites de la ressemblance de l'homme avec Dieu dans le langage biblique _ même lorsque, dans divers passages de l'Écriture Sainte (surtout dans l'Ancien Testament), nous trouvons *des comparaisons qui attribuent à Dieu des qualités «masculines» ou «féminines»*. Nous pouvons voir en elles la confirmation indirecte de la vérité selon laquelle l'homme et la femme ont été tous les deux créés à l'image et à la ressemblance de Dieu. S'il y a ressemblance du Créateur avec les créatures, il est compréhensible que la Bible ait utilisé à son égard des expressions qui lui attribuent des qualités aussi bien «masculines» que «féminines».

Citons ici quelques passages caractéristiques du prophète *Isaïe*: «Sion avait dit: "Le Seigneur m'a abandonnée; le Seigneur m'a oubliée". *Une femme oublie-t-elle son petit enfant, est-elle sans pitié pour le fils de ses entrailles? Même si les femmes oublieraient, moi, je ne t'oublierai pas*» (49, 14-15). Et ailleurs: «*De même qu'une mère console son enfant, moi aussi, je vous consolerais, à Jérusalem vous serez consolés*» (Is 66, 13). Dans les Psaumes également, Dieu est comparé à une mère attentive: «Mon âme est en moi comme un enfant, comme un petit enfant contre sa mère. Attends le Seigneur, Israël» (Ps 131, 2-3). Divers passages présentent l'amour de Dieu, attentif à son peuple, comme semblable à celui d'une mère: ainsi, *comme une mère, Dieu «a porté» l'humanité, et en particulier son peuple élu, en son sein, il l'a enfanté dans la douleur, il l'a nourri et consolé* (cf. Is 42, 14; 46, 3-4). L'amour de Dieu est présenté en beaucoup de passages comme l'amour «masculin» de l'époux et père (cf. Os 11, 1-4; Jr 3, 4-19), mais parfois aussi comme l'amour «féminin» de la mère.

Cette caractéristique du langage biblique, sa façon anthropomorphique de parler de Dieu, *montre* aussi, indirectement, *le mystère de la «génération» éternelle*, qui fait partie de la vie intime de Dieu. Toutefois, cette «génération» ne possède en elle-même aucune qualité «masculine» ou «féminine». Elle est de nature totalement divine. Elle est spirituelle de la manière la plus parfaite parce que «Dieu est esprit» (Jn 4, 24), et elle n'a aucune propriété caractéristique du corps, ni «féminin» ni «masculin». Et donc *la «paternité» en Dieu est aussi totalement divine*, libre du caractère corporel «masculin» qui est propre à la paternité humaine. En ce sens, l'Ancien Testament parlait de Dieu comme d'un Père et il s'adressait à lui comme à un Père. Jésus Christ, qui a mis cette vérité au centre même de son Évangile comme une norme pour la prière chrétienne et qui s'adressait à Dieu en l'appelant «Abba-Père» (Mc 14, 36), en tant que Fils unique et consubstantiel, désignait la paternité en ce sens supra-corporel, surhumain, totalement divin. Il parlait en tant que Fils, lié à son Père par le mystère éternel de la génération divine, et il le faisait en étant en même temps le Fils authentiquement humain de sa Mère Vierge.

Si l'on ne peut attribuer des qualités humaines à la génération éternelle du Verbe de Dieu, et si la paternité divine ne possède pas de caractères «masculins» au sens physique du terme, il faut au contraire chercher en Dieu le *modèle* absolu de toute «génération» dans le monde des êtres humains. C'est dans ce sens, semble-t-il, que nous lisons dans la *Lettre aux Ephésiens*: «Je fléchis les genoux en présence du Père de qui toute paternité, au ciel et sur la terre, tire son nom»

(3, 14-15). Toute «génération» dans le domaine des créatures trouve son premier modèle dans la génération qui est en Dieu d'une manière complètement divine, c'est-à-dire spirituelle. Toute «génération» dans le monde créé est assimilée à ce modèle absolu, non créé. C'est pourquoi tout ce qui, dans l'engendrement humain, est propre à l'homme comme aussi tout ce qui est propre à la femme _ la «paternité» et la «maternité» humaines _ porte en soi la ressemblance, c'est-à-dire l'analogie, avec la «génération» divine et avec la «paternité» qui, en Dieu, est «totalement différente», complètement spirituelle et divine par essence. Dans l'ordre humain, au contraire, l'engendrement est le propre de l'«unité des deux»: tous les deux, l'homme comme la femme, «engendrent».

IV

EVE-MARIE

Le «commencement» et le péché

9. «Etabli par Dieu dans un état de justice, l'homme, séduit par le Malin, dès le début de l'histoire, a abusé de sa liberté, en se dressant contre Dieu et en désirant parvenir à sa fin hors de Dieu»^[28]. Par ces paroles, l'enseignement du dernier concile rappelle la doctrine révélée sur le péché et en particulier sur le premier péché, le péché «originel». Le «commencement» biblique _ la création du monde et de l'homme dans le monde _ contient en même temps la vérité sur ce péché, qui peut être appelé aussi le péché des «origines» de l'homme sur la terre. Même si ce qui est écrit dans le *Livre de la Genèse* est exprimé sous forme de narration symbolique, et c'est le cas de la description de la création de l'homme comme être masculin et féminin (cf. *Gn 2, 18-25*), cela révèle en même temps ce qu'il faut appeler «le mystère du péché» et, plus pleinement encore, «le mystère du mal» qui existe dans le monde créé par Dieu.

Il n'est pas possible de lire «le mystère du péché» sans se référer à toute la vérité sur l'«image et ressemblance» avec Dieu qui est à la base de l'anthropologie biblique. Cette vérité montre la création de l'homme comme un don spécial de la part du Créateur, don dans lequel sont contenus non seulement le fondement et la source de la dignité essentielle de l'être humain _ homme et femme _ dans le monde créé, mais aussi *l'origine de l'appel à participer tous les deux à la vie intime de Dieu même*. A la lumière de la Révélation, *la création signifie en même temps l'origine de l'histoire du salut*. Dans ce commencement, précisément, le péché s'inscrit et prend forme comme opposition et négation.

On peut dire paradoxalement que le péché présenté dans la *Genèse* (chap. 3) est une confirmation de la vérité concernant l'image et la ressemblance de Dieu dans l'homme, si cette vérité signifie la liberté, c'est-à-dire la volonté libre dont l'homme peut se servir pour choisir le bien, mais dont il peut aussi abuser en choisissant le mal contre la volonté de Dieu. Toutefois, dans son sens profond, le péché est la négation de ce qu'est Dieu _ comme Créateur _ par rapport à

l'homme, et de ce que Dieu veut pour l'homme depuis l'origine et pour toujours. En créant l'homme et la femme à son image et à sa ressemblance, Dieu veut pour eux la plénitude du bien, à savoir le bonheur surnaturel qui découle de la participation à sa vie elle-même. *En commettant le péché, l'homme repousse ce don* et simultanément il veut devenir lui-même «comme un dieu, qui connaît le bien et le mal» (cf. *Gn 3, 5*), c'est-à-dire qui décide du bien et du mal indépendamment de Dieu, son Créateur. Le péché des origines a sa «dimension» humaine, sa mesure interne dans la volonté libre de l'homme, et en même temps il comporte une certaine caractéristique «diabolique»^[29], comme cela est clairement indiqué dans le *Livre de la Genèse* (3, 1-5). Le péché provoque la rupture de l'unité originelle dont l'homme jouissait dans l'état de justice originelle, de l'union avec Dieu comme source de l'unité à l'intérieur de son propre «moi», dans les rapports réciproques de l'homme et de la femme («*communio personarum*») et enfin par rapport au monde extérieur, à la nature.

D'une certaine façon, la description biblique du péché originel dans la *Genèse* (chap. 3) «répartit les rôles» qu'y ont tenus la femme et l'homme. Plus tard, certains passages de la Bible s'y référeront encore, par exemple la Lettre de saint Paul à *Timothée*: «C'est Adam qui fut formé le premier, Eve ensuite. Et ce n'est pas Adam qui se laissa séduire, mais la femme» (1 *Tm 2, 13-14*). Mais il n'y a pas de doute que, indépendamment de cette «répartition des rôles» dans la description biblique, *ce premier péché est le péché de l'être humain*, créé homme et femme par Dieu. C'est aussi *le péché des «premiers parents»*, auquel est lié son caractère héréditaire. En ce sens, nous l'appelons «péché originel».

Comme on l'a déjà dit, *on ne peut comprendre de façon adéquate ce péché sans se référer au mystère de la création de l'être humain _ homme et femme _ à l'image et à la ressemblance de Dieu*. En fonction de cette référence, on peut saisir aussi le mystère de la «non-ressemblance» avec Dieu qu'est le péché et qui se manifeste dans le mal présent dans l'histoire du monde, cette «non-ressemblance» avec Dieu qui «seul est bon» (cf. *Mt 19, 17*) et qui est la plénitude du bien. Si cette «non-ressemblance» du péché avec Dieu, Sainteté même, présuppose la «ressemblance» dans le domaine de la liberté, de la volonté libre, on peut dire que, précisément pour cette raison, *la «non-ressemblance» contenue dans le péché* est d'autant plus dramatique et d'autant plus douloureuse. Il faut également admettre que Dieu, comme Créateur et Père, est ici atteint, «offensé», et, naturellement, offensé au cœur même de cette donation qui fait partie du dessein éternel de Dieu à l'égard de l'homme.

En même temps, toutefois, *l'être humain _ homme et femme _ est atteint lui aussi par le mal du péché dont il est l'auteur*. Le texte biblique de la *Genèse* (chap. 3) le montre par les paroles qui décrivent clairement la nouvelle situation de l'homme dans le monde créé. Il fait voir la perspective de la «peine» avec laquelle l'homme se procurera sa subsistance (cf. *Gn 3, 17-19*), et aussi celle des grandes «souffrances» dans lesquelles la femme mettra au monde ses enfants (cf. *Gn 3, 16*). Et tout cela est marqué par la nécessité de la mort, qui constitue le terme de la vie humaine sur terre. Ainsi, l'homme, qui est poussière, «retournera à la terre, d'où il provient»: «Tu es poussière,

et tu retourneras à la poussière» (cf. *Gn* 3, 19).

Ces paroles trouvent leur confirmation de génération en génération. Elles ne signifient pas que *l'image et la ressemblance de Dieu dans l'être humain*, femme et homme, ont été détruites par le péché, mais elles signifient qu'elles ont été «*obscurcies*»^[30] et, en un sens, «*amoindries*». En effet, le péché «*amoindrit*» l'homme, comme le rappelle aussi le Concile Vatican II^[31]. Si l'homme est déjà, par sa nature de personne, l'image et la ressemblance de Dieu, sa grandeur et sa dignité s'épanouissent dans l'alliance avec Dieu, dans l'union avec lui, dans la recherche de l'unité fondamentale qui appartient à la «*logique*» interne du mystère même de la création. Cette unité répond à la vérité profonde de toutes les créatures douées d'intelligence, et en particulier de l'homme qui, seul parmi les créatures du monde visible, a été dès le commencement *élevé* grâce à l'élection faite par Dieu en Jésus de toute éternité: «*Il nous a élus dans le Christ, dès avant la fondation du monde.... dans l'amour, déterminant d'avance que nous serions pour lui des fils adoptifs par Jésus Christ. Tel fut le bon plaisir de sa volonté*» (cf. *Ep* 1, 4-6). L'enseignement biblique, dans son ensemble, nous permet de dire que la prédestination concerne toutes les personnes humaines, hommes et femmes, chacun et chacune sans exception.

«*Il dominera sur toi*»

10. La description biblique du *Livre de la Genèse* précise les conséquences du péché humain, comme elle montre aussi *le déséquilibre* introduit *dans les rapports* originels *entre l'homme et la femme* qui répondaient à la dignité de personne qu'avait chacun d'eux. L'être humain, homme ou femme, est une personne et donc la «*seule créature sur terre que Dieu ait voulu pour elle-même*»; et en même temps cette créature-là, absolument unique, «*ne peut se trouver que par le don désintéressé d'elle-même*»^[32]. C'est là que prend naissance le rapport de «*communion*» dans lequel trouvent leur expression l'«*unité des deux*» et la dignité personnelle de l'homme et de la femme. Quand donc nous lisons dans la description biblique les paroles adressées à la femme: «*Le désir te portera vers ton mari, et lui dominera sur toi*» (*Gn* 3, 16), nous découvrons une rupture et une menace constante affectant précisément cette «*unité des deux*» qui correspond à la dignité de l'image et de la ressemblance de Dieu en chacun d'eux. Mais cette menace apparaît plus grave pour la femme. En effet, dans une existence qui est un don désintéressé et qui va jusqu'à vivre «*pour*» l'autre s'introduit le fait de la domination: «*Lui dominera sur toi*». Cette «*domination*» désigne la perturbation et *la perte de stabilité de l'égalité fondamentale* que possèdent l'homme et la femme dans l'«*unité des deux*», et cela surtout au détriment de la femme, alors que seule l'égalité qui résulte de la dignité des deux en tant que personnes peut donner aux rapports réciproques le caractère d'une authentique «*communio personarum*». Si la violation de cette égalité, qui est à la fois un don et un droit venant de Dieu Créateur lui-même, comporte un élément défavorable à la femme, par le fait même elle diminue aussi la vraie dignité de l'homme. Nous touchons ici *un point extrêmement délicat dans le domaine de l'«ethos»* inscrit dès l'origine par le Créateur dans le fait même de la création des deux à son image et à sa ressemblance.

Cette affirmation de *Genèse 3, 16* a une grande portée, une portée significative. Elle implique une référence au rapport réciproque de l'homme et de la femme *dans le mariage*. Il s'agit du désir né dans le cadre de l'amour conjugal, qui fait en sorte que «le don désintéressé de soi» de la part de la femme attende en réponse d'être parachevé par un «don» analogue de la part de son mari. Ce n'est qu'en se fondant sur ce principe que tous les deux, et en particulier la femme, peuvent «se trouver» en une véritable «unité des deux», selon la dignité de la personne. L'union matrimoniale exige que soit respectée et perfectionnée la vraie personnalité des deux époux. *La femme ne peut devenir un «objet» de «domination» et de «possession» de l'homme*. Mais les paroles du texte biblique concernent directement le péché originel et ses conséquences durables chez l'homme et la femme. Sur eux pèse la culpabilité héréditaire; ils portent constamment en eux la «cause du péché», c'est-à-dire la tendance à altérer l'ordre moral qui correspond à la nature rationnelle elle-même et à la dignité de l'homme comme personne. Cette tendance s'exprime *dans la triple concupiscence* que le texte de l'Apôtre décrit comme convoitise de la chair, convoitise des yeux et orgueil de la richesse (cf. *1 Jn 2, 16*). Les paroles de la *Genèse citées plus haut* (3, 16) montrent comment cette triple convoitise, cette «cause du péché», pèsera sur les rapports réciproques de l'homme et de la femme.

Ces mêmes paroles se réfèrent directement au mariage, mais indirectement elles atteignent les divers domaines de la convivialité, les situations dans lesquelles la femme est désavantagée ou objet de discrimination pour le seul fait d'être femme. La vérité révélée sur la création de l'homme comme être masculin et féminin constitue l'argument principal contre toutes les situations qui, en étant objectivement nuisibles c'est-à-dire injustes, comportent et expriment l'héritage du péché que tous les êtres humains portent en eux-mêmes. Les Livres de l'Écriture Sainte confirment en divers endroits *l'existence effective de telles situations*, et en même temps ils proclament la nécessité de se convertir, c'est-à-dire de se purifier du mal et de se libérer du péché, de ce qui porte offense à l'autre, de ce qui «amoindrit» l'homme, non seulement celui qu'atteint l'offense mais aussi celui qui en est l'auteur. Tel est le message immuable de la Parole révélée par Dieu. Ainsi s'exprime l'«ethos» biblique jusqu'à la fin[33].

De nos jours, la question des «droits de la femme» a pris une portée nouvelle dans le vaste contexte des droits de la personne humaine. Eclairant ce programme constamment déclaré et rappelé de diverses manières, *le message biblique et évangélique sauvegarde la vérité sur l'«unité» des «deux»*, c'est-à-dire sur la dignité et la vocation qui résultent de la différence et de l'originalité personnelles spécifiques de l'homme et de la femme. C'est pourquoi même la juste opposition de la femme face à ce qu'expriment les paroles bibliques «lui dominera sur toi» (*Gn 3, 16*) ne peut sous aucun prétexte conduire à «masculiniser» les femmes. La femme ne peut _ au nom de sa libération de la «domination» de l'homme _ tendre à s'approprier les caractéristiques masculines, au détriment de sa propre «originalité» féminine. Il existe une crainte fondée qu'en agissant ainsi la femme ne «s'épanouira» pas mais pourrait au contraire *déformer et perdre ce qui constitue sa richesse essentielle*. Il s'agit d'une richesse énorme. Dans la description biblique, l'exclamation du premier homme à la vue de la femme créée est une exclamation d'admiration et

d'enchantement, qui a traversé toute l'histoire de l'homme sur la terre. Les ressources personnelles de la féminité ne sont certes pas moindres que celles de la masculinité, mais elles sont seulement différentes. La femme _ comme l'homme aussi, du reste _ doit donc envisager son épanouissement personnel, sa dignité et sa vocation, en fonction de ces ressources, selon la richesse de la féminité qu'elle a reçue le jour de la création et dont elle hérite comme une expression de l'«image et ressemblance de Dieu» qui lui est particulière. Ce n'est que dans ce sens que peut être *surmonté aussi l'héritage du péché* qui est suggéré par les paroles de la Bible: «Le désir te portera vers ton mari, et lui dominera sur toi». Dé passer ce mauvais héritage est, de génération en génération, un devoir pour tout être humain, homme ou femme. En effet, dans tous les cas où l'homme est responsable de ce qui offense la dignité personnelle et la vocation de la femme, il agit contre sa propre dignité personnelle et contre sa vocation.

Le Protévangile

11. *Le Livre de la Genèse* atteste le péché qui est le mal du «commencement» de l'homme, avec ses conséquences qui depuis lors pèsent sur tout le genre humain, et en même temps il contient *la première annonce de la victoire sur le mal, sur le péché*. On en a pour preuve les paroles que nous lisons dans *Genèse 3, 15*, appelées habituellement «*protévangile*»: «*Je mettrai une hostilité entre toi et la femme, entre ton lignage et le sien. Il t'écrasera la tête et tu l'atteindras au talon*». Il est significatif que l'annonce du rédempteur, du sauveur du monde, contenue dans ces paroles, concerne «la femme». Celle-ci est nommée à la première place dans le protévangile, comme ancêtre de celui qui sera le rédempteur de l'homme[34]. Et si la rédemption doit s'accomplir par la lutte contre le mal, par l'«hostilité» entre le lignage de la femme et le lignage de celui qui, comme «père du mensonge» (*Jn 8, 44*), est le premier auteur du péché dans l'histoire de l'homme, ce sera aussi *l'hostilité entre lui et la femme*.

Dans ces paroles s'ouvre la perspective de toute la Révélation, d'abord comme préparation à l'Evangile, puis comme l'Evangile lui-même. Dans cette perspective, les deux figures de femme: *Eve* et *Marie*, se rejoignent sous le *nom de la femme*.

Les paroles du protévangile, relues à la lumière du Nouveau Testament, expriment de façon adéquate la mission de la femme dans la lutte salvifique du rédempteur contre l'auteur du mal dans l'histoire de l'homme.

La comparaison Eve-Marie revient constamment au cours de la réflexion sur le dépôt de la foi reçue de la Révélation divine, et c'est l'un des thèmes fréquemment repris par les Pères, par les écrivains ecclésiastiques et par les théologiens[35]. Habituellement, c'est une différence, une opposition qui ressort de cette comparaison. *Eve*, «mère de tous les vivants» (*Gn 3, 20*), est le témoin du «commencement» biblique, dans lequel sont contenues la vérité sur la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu, et la vérité sur le péché originel. *Marie* est le *témoin du nouveau «commencement»* et de la «création nouvelle» (*cf. 2 Co 5, 17*). Bien plus, elle-

même, première rachetée dans l'histoire du salut, est une «création nouvelle»: elle est la «comblée de grâce». Il est difficile de comprendre pourquoi les paroles du protévangile mettent aussi fortement en relief la «femme» si l'on n'admet pas *qu'en elle l'Alliance nouvelle et définitive* de Dieu avec l'humanité, *l'Alliance* dans le sang rédempteur du Christ, *a son commencement*. Elle commence avec une femme, avec la «femme», à l'Annonciation de Nazareth. C'est la nouveauté absolue de l'Evangile: en d'autres circonstances de l'Ancien Testament, pour intervenir dans l'histoire de son Peuple, Dieu s'était adressé à des femmes comme la mère de Samuel et la mère de Samson; mais pour conclure son Alliance avec l'humanité, il ne s'était adressé qu'à des hommes: *Noé, Abraham, Moïse*. Au commencement de la Nouvelle Alliance, qui doit être éternelle et irrévocable, il y a la femme, la Vierge de Nazareth. Il s'agit d'un *signe* pour montrer que, «en Jésus Christ», «il *n'y a plus ni homme ni femme*» (*Ga 3, 28*). En lui, l'opposition réciproque entre l'homme et la femme _ héritage du péché originel _ est fondamentalement surmontée. «Tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus», écrira l'Apôtre (*Ga 3, 28*).

Ces paroles se réfèrent à l'«unité des deux» originelle qui est liée à la création de l'être humain, homme et femme, à l'image et à la ressemblance de Dieu, sur le modèle de la communion absolument parfaite de Personnes qu'est Dieu lui-même. L'expression paulinienne constate que le mystère de la Rédemption de l'homme en Jésus Christ, Fils de Marie, reprend et renouvelle ce qui, dans le mystère de la création, correspondait au dessein éternel de Dieu Créateur. C'est précisément pourquoi, le jour de la création de l'être humain comme homme et femme, «Dieu vit tout ce qu'il avait fait: cela était très bon» (*Gn 1, 31*). *La Rédemption rétablit* en un sens à sa racine même *le bien* qui a été essentiellement «amoindri» par le péché et par son héritage dans l'histoire de l'homme.

La «femme» du protévangile est inscrite dans la perspective de la Rédemption. La comparaison entre Eve et Marie peut se comprendre aussi dans le sens que *Marie assume* en elle-même et fait sien le *mystère de la «femme»* dont le commencement est Eve, «la mère de tous les vivants» (*Gn 3, 20*): avant tout, elle l'assume et le fait sien à l'intérieur du mystère du Christ, «nouvel et dernier Adam» (cf. *1 Co 15, 45*), qui a assumé en sa personne la nature du premier Adam. La nature de la Nouvelle Alliance réside dans le fait que le Fils de Dieu, consubstantiel au Père éternel, devient homme: il accueille l'humanité dans l'unité de la Personne divine du Verbe. Celui qui accomplit la Rédemption est en même temps un vrai homme. Le mystère de la Rédemption du monde suppose que *Dieu le Fils a assumé l'humanité* comme *héritage d'Adam*, devenant semblable à lui et à tout homme en toute chose, «à l'exception du péché» (*He 4, 15*). Il a ainsi «manifesté pleinement l'homme à lui-même et lui a découvert la sublimité de sa vocation», comme l'enseigne le Concile Vatican II[36]. En un sens, il a aidé à redécouvrir «qui est l'homme» (cf. *Ps 8, 5*).

Auprès de toutes les générations, dans la tradition de la foi et de la réflexion chrétienne sur la foi, *le rapprochement entre Adam et le Christ va souvent de pair* avec le rapprochement *entre Eve et Marie*. Si Marie est aussi décrite comme la «nouvelle Eve», quelle peut être la signification de cette analogie? Elle est assurément multiple. Il faut s'arrêter en particulier sur le sens qui voit en

Marie la pleine révélation de tout ce qui est compris dans le mot biblique «femme», une révélation à la mesure du mystère de la Rédemption. *Marie* signifie, en un sens, dépasser les limites dont parle le *Livre de la Genèse* (3, 16) et revenir vers le «commencement» où l'on retrouve la «femme» telle qu'elle fut voulue dans la *création* et donc dans la pensée éternelle de Dieu, au sein de la très sainte Trinité. *Marie est* «le nouveau commencement» *de la dignité et de la vocation de la femme*^[37], de toutes les femmes et de chacune d'entre elles.

La clé pour comprendre cela peut se trouver en particulier dans les paroles placées par l'évangéliste sur les lèvres de Marie après l'Annonciation, lors de sa visite à Elisabeth: «Il a fait pour moi de grandes choses» (Lc 1, 49). Ces paroles concernent évidemment la conception de son Fils, qui est le «Fils du Très-Haut» (Lc 1, 32), le «saint» de Dieu; mais en même temps elles peuvent signifier aussi *la découverte du caractère féminin de son humanité*. «*Le Tout-Puissant a fait pour moi de grandes choses*»: telle est *la découverte de toute la richesse, de toutes les ressources personnelles de la féminité*, de l'originalité éternelle de la «femme» telle que Dieu l'a voulue, personne en elle-même, qui se trouve en même temps «par le don désintéressé d'elle-même».

Cette découverte va de pair avec la conscience claire du don, de la largesse faite par Dieu. Dès le «commencement», le péché avait obscurci cette conscience, en un sens il l'avait étouffée, comme le montre la description de la première tentation venant du «père du mensonge» (cf. *Gn* 3, 1-5). A l'avènement de la «plénitude du temps» (cf. *Ga* 4, 4), alors que commence à s'accomplir dans l'histoire de l'humanité le mystère de la Rédemption, cette conscience surgit avec toute sa force dans les paroles de la «femme» biblique de Nazareth. *En Marie, Eve redécouvre* la véritable dignité de la femme, de l'humanité féminine. Cette découverte doit continuellement atteindre le cœur de chaque femme et donner un sens à sa vocation et à sa vie.

V

JESUS CHRIST

«Ils s'étonnaient qu'il parlât à une femme»

12. Les paroles du protévangile dans le *Livre de la Genèse* nous permettent de revenir à l'Evangile. La rédemption de l'homme qui y est annoncée devient ici une réalité en la personne et en la mission de Jésus Christ, dans lesquelles nous découvrons également *ce que la réalité de la Rédemption signifie* pour la dignité et la vocation *de la femme*. Cette signification apparaît surtout dans les paroles du Christ et dans toute son attitude à l'égard des femmes, attitude extrêmement simple et, pour cette raison, extraordinaire si l'on tient compte de son époque: c'est une attitude caractérisée par une grande profondeur et une grande transparence. Au cours de la mission de Jésus de Nazareth, un certain nombre de femmes apparaissent sur son chemin, et sa rencontre avec chacune d'elles illustre cette «vie nouvelle» évangélique à laquelle nous avons déjà fait

allusion.

Il est universellement admis _ et cela même par ceux qui ont une attitude critique à l'égard du message chrétien _ que *le Christ s'est fait auprès de ses contemporains l'avocat de la vraie dignité de la femme* et de *la vocation* que cette dignité implique. Cela provoquait parfois de l'étonnement, de la surprise, souvent cela frisait le scandale: «Ils s'étonnaient qu'il parlât à une femme» (Jn 4, 27), parce que c'était un comportement différent de celui de ses contemporains. Même les disciples du Christ «s'étonnaient». Le pharisien chez qui la femme pécheresse était entrée pour répandre de l'huile parfumée sur les pieds de Jésus «se dit en lui-même: "Si cet homme était prophète, *il saurait qui est cette femme qui le touche, et ce qu'elle est: une pécheresse*"» (Lc 7, 39). Quant aux paroles du Christ: «Les publicains et les prostituées arrivent avant vous au Royaume de Dieu» (Mt 21, 31), elles devaient susciter encore davantage de stupeur ou même provoquer une «sainte indignation» chez ses auditeurs tout pleins d'eux-mêmes.

Celui qui parlait et agissait ainsi faisait comprendre que «les secrets du Royaume» lui étaient tout à fait connus. Lui-même également «connaissait ce qu'il y avait dans l'homme» (Jn 2, 25), dans son être intime, dans son «coeur». Il était le témoin du dessein éternel de Dieu à l'égard de l'être humain créé par lui, homme et femme, à son image et à sa ressemblance. Il était également parfaitement conscient des conséquences du péché, de ce «mystère d'iniquité» à l'oeuvre dans le coeur de l'homme, y provoquant, comme un fruit amer, l'obscurcissement de l'image de Dieu. Qu'il est significatif le fait que, dans l'important entretien sur le mariage et son indissolubilité, Jésus *fasse référence au «commencement»* devant ses interlocuteurs qui connaissaient la Loi en professionnels: «les scribes»! La question posée est celle du droit de l'«homme» de «répudier sa femme pour n'importe quel motif» (Mt 19, 3); et donc aussi du droit de la femme, de sa juste place dans le mariage, de sa dignité. Les interlocuteurs pensent avoir pour eux la législation de Moïse en vigueur en Israël: «Moïse a prescrit de donner un acte de divorce quand on répudie» (cf. Mt 19, 7). Jésus répond: «C'est en raison de votre dureté de coeur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes; mais dès l'origine il n'en fut pas ainsi» (Mt 19, 8). Jésus se réfère au «commencement», à la création de l'être humain comme homme et comme femme, et à la disposition de Dieu qui a pour fondement le fait que *tous les deux ont été créés «à son image et à sa ressemblance»*. C'est pourquoi, lorsque l'homme «quitte son père et sa mère» pour s'attacher à sa femme, au point que les deux deviennent «une seule chair», la loi qui vient de Dieu lui-même demeure en vigueur: «Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer» (Mt 19, 6).

Le principe de cet «ethos», inscrit depuis le début dans la réalité de la création, est maintenant confirmé par le Christ à l'encontre de la tradition qui était discriminatoire à l'égard de la femme. Dans cette tradition, c'était l'homme qui «dominait» sans tenir suffisamment compte de la femme et de la dignité que l'«ethos» *de la création* a mis à la base des rapports réciproques des deux personnes unies dans le mariage. Cet «ethos» est *rappelé et confirmé par les paroles du Christ*: c'est l'«ethos» de l'Evangile et de la rédemption.

Les femmes de l'Évangile

13. Quand on parcourt les pages de l'Évangile, *un grand nombre de femmes, diverses par l'âge et la condition*, défilent sous nos yeux. Nous rencontrons des femmes atteintes par la maladie ou par les souffrances physiques, comme la femme qui avait «un esprit qui la rendait infirme; elle était toute courbée et ne pouvait absolument pas se redresser» (cf. *Lc 13, 11*), comme la belle-mère de Simon qui était «au lit avec la fièvre» (*Mc 1, 30*), ou comme la femme «atteinte d'un flux de sang» (cf. *Mc 5, 25-34*) qui ne pouvait toucher personne parce qu'on estimait qu'à son contact l'homme devenait «impur». Chacune d'elles fut guérie, et la dernière, l'hémorroïsse, qui toucha le manteau de Jésus «dans la foule» (*Mc 5, 27*), fut louée par lui pour sa grande foi: «Ta foi t'a sauvée» (*Mc 5, 34*). Il y a aussi la *fillette de Jaïre* que Jésus ramène à la vie en s'adressant à elle avec tendresse: «Fille, je te le dis, lève-toi!» (*Mc 5, 41*). C'est encore *la veuve de Nain*, dont Jésus ramène le fils unique à la vie en joignant à son geste l'expression d'une affectueuse compassion: il «eut pitié d'elle et lui dit: "Ne pleure pas"» (*Lc 7, 13*). Enfin, c'est la *Cananéenne*, une femme qui s'attire de la part du Christ des paroles d'estime particulière pour sa foi, son humilité et la grandeur d'âme dont seul un cœur de mère est capable: «O femme, grande est ta foi! Qu'il advienne selon ton désir!» (*Mt 15, 28*). La femme cananéenne demandait la guérison de sa fille.

Parfois les femmes que Jésus rencontrait, et qui recevaient de lui des grâces abondantes, l'accompagnaient alors qu'il parcourait avec ses disciples villes et villages, annonçant l'Évangile du Royaume de Dieu; et «elles les assistaient de leurs biens». L'Évangile nomme, entre autres, Jeanne, femme de l'intendant d'Hérode, Suzanne et «plusieurs autres» (cf. *Lc 8, 1-3*).

Des figures de *femmes* apparaissent parfois *dans les paraboles* dont Jésus de Nazareth illustre la vérité sur le Royaume de Dieu à l'adresse de ses auditeurs. C'est le cas des paraboles de la drachme perdue (cf. *Lc 15, 8-10*), du levain (cf. *Mt 13, 33*), des vierges sages et des vierges folles (cf. *Mt 25, 1-13*). Le récit de l'obole de la veuve est particulièrement éloquent. Alors que «les riches ... mettaient leurs offrandes dans le trésor..., une veuve indigente y mit deux piécettes». Jésus dit alors: «Cette pauvre veuve *a mis plus qu'eux tous...*; elle, de son indigence a mis tout ce qu'elle avait pour vivre» (*Lc 21, 1-4*). Jésus la donne ainsi en exemple à tous et il la défend parce que, dans le système social et juridique de ce temps, les veuves étaient totalement sans défense (cf. aussi *Lc 18, 1-7*).

Dans tout l'enseignement de Jésus, et aussi dans son comportement, on ne trouve rien qui reflète la discrimination de la femme habituelle à son époque. Au contraire, *ses paroles et ses actes expriment toujours le respect et l'honneur dus à la femme*. La femme courbée est appelée «fillette d'Abraham» (*Lc 13, 16*), alors que dans toute la Bible le titre de «fils d'Abraham» n'est attribué qu'aux hommes. Parcourant le chemin de Croix jusqu'au Golgotha, Jésus dira aux femmes: «Filles de Jérusalem, ne pleurez pas sur moi» (*Lc 23, 28*). Cette façon de parler des femmes et aux femmes, ainsi que la façon de les traiter, constitue clairement une «nouveau» par rapport aux mœurs prévalant alors.

C'est encore plus manifeste quand il s'agit de ces femmes que l'opinion désignait couramment avec mépris comme des pécheresses, des pécheresses publiques et des adultères. Par exemple, la Samaritaine, à qui Jésus déclare: «En réalité, tu as eu cinq maris et l'homme que tu as maintenant n'est pas ton mari». Et elle, comprenant qu'il connaissait les secrets de sa vie, reconnaît en lui le Messie et court l'annoncer à ses compatriotes. Le dialogue qui précède cette reconnaissance est un des plus beaux de l'Évangile (cf. *Jn 4, 7-27*).

Une autre pécheresse publique, malgré la réprobation encourue dans l'opinion commune, entre dans la maison du pharisien pour répandre de l'huile parfumée sur les pieds de Jésus. Celui-ci dira d'elle à son hôte scandalisé par ce geste: «Ses nombreux péchés lui sont remis, parce qu'elle a montré beaucoup d'amour» (cf. *Lc 7, 37-47*).

Enfin, voici le cas peut-être le plus éloquent: on amène à Jésus *une femme surprise en adultère*. A la question provocatrice: «Dans la Loi, Moïse nous a prescrit de lapider ces femmes-là. Toi donc, que dis-tu?», Jésus répond: «Que celui de vous qui est sans péché lui jette la première pierre». Dans cette réponse, la densité de vérité était telle qu'«ils se retirèrent un à un, à commencer par les plus vieux». Seuls demeurent Jésus et la femme. «Où sont-ils? Personne ne t'a condamnée?» _ «Personne, Seigneur». _ «Moi non plus, je ne te condamne pas. Va, désormais, ne pèche plus» (cf. *Jn 8, 3-11*).

Ces épisodes constituent un tableau d'ensemble très transparent. Le Christ est celui qui «sait ce qu'il y a dans l'homme» (cf. *Jn 2, 25*), dans l'homme et la femme. Il connaît *la dignité de l'homme, sa valeur aux yeux de Dieu*. Par son être même, le Christ confirme pour toujours cette valeur. Tout ce qu'il dit et tout ce qu'il fait a son accomplissement définitif dans le mystère pascal de la Rédemption. L'attitude de Jésus à l'égard des femmes rencontrées sur son chemin au cours de son ministère messianique est le reflet de l'éternel dessein de Dieu qui, en créant chacune d'elles, la choisit et l'aime dans le Christ (cf. *Ep 1, 1-5*). C'est pourquoi chacune est cette «seule créature sur terre que Dieu ait voulu pour elle-même». *Chacune reçoit également en héritage, dès le commencement, la dignité de personne en tant que femme*. Jésus de Nazareth confirme cette dignité, il la rappelle, la renouvelle, en fait une composante du message de l'Évangile et de la Rédemption pour lequel il est envoyé dans le monde. Il faut donc introduire dans la dimension du mystère pascal chacune des paroles ou chacun des gestes du Christ à l'égard des femmes. Tout s'explique bien ainsi.

La femme surprise en adultère

14. Jésus entre *dans la situation historique concrète de la femme, situation grevée par l'héritage du péché*. Cet héritage se traduit notamment par l'habitude de discriminer la femme à l'avantage de l'homme, et elle en est marquée. A ce point de vue, l'épisode de la femme «surprise en adultère» (cf. *Jn 8, 3-11*) paraît d'une particulière éloquence. A la fin, Jésus lui dit: «*Ne pèche plus*», mais auparavant il *éveille la conscience* du péché chez les hommes qui l'accusent pour la

lapider, et il manifeste ainsi sa capacité profonde de voir en vérité les consciences et les oeuvres des hommes. Jésus semble dire aux accusateurs: cette femme avec tout son péché ne fait-elle pas apparaître aussi et surtout vos propres transgressions, votre injustice «masculine», vos abus?

Il y a là une vérité qui *vaut pour tout le genre humain*. L'épisode que rapporte l'Évangile de Jean peut se retrouver en d'innombrables situations du même genre à toutes les époques de l'histoire. Une femme est laissée seule, elle est exposée à l'opinion publique avec «son péché», alors que derrière son péché «à elle» se cache un homme pécheur, coupable «du péché d'autrui», co-responsable de ce péché. Et pourtant, son péché ne retient pas l'attention, il est passé sous silence: il ne paraît pas responsable du «péché d'autrui»! Parfois, fermant les yeux sur son propre péché, il en arrive même à être l'accusateur, comme dans l'épisode évoqué. Que de fois *la femme ne paie-t-elle pas* de cette façon pour son péché (il se peut aussi qu'elle soit, dans certains cas, coupable du péché de l'homme en tant que «péché d'autrui») mais c'est elle qui paie, et elle paie *seule!* Que de fois ne demeuret-elle pas abandonnée avec sa maternité, quand l'homme, le père de l'enfant, ne veut pas en accepter la responsabilité? Et à côté des nombreuses «mères célibataires» dans notre société, il faut penser aussi à toutes celles qui, très souvent, sous diverses pressions, même de la part de l'homme coupable, «se libèrent» de l'enfant avant la naissance. Elles «se libèrent», mais à quel prix? L'opinion publique aujourd'hui essaie de diverses manières «d'effacer» le mal de ce péché; mais généralement, *la conscience de la femme ne peut oublier* qu'elle a ôté la vie à son enfant, parce qu'elle n'arrive pas à effacer sa disponibilité à l'accueil de la vie, inscrite dans son «ethos» dès le «commencement».

L'attitude de Jésus dans l'épisode relaté en *Jean* 8, 3-11 est significative. Il est peu de moments comme celui-ci où se manifeste son pouvoir _ le pouvoir de la vérité _ vis-à-vis de la conscience humaine. Jésus est calme, recueilli, pensif. Sa conscience, ici comme dans l'entretien avec les pharisiens (cf. *Mt* 19, 3-9), n'est-elle pas toute proche du mystère du «commencement», lorsque l'être humain fut créé, homme et femme, et que la femme fut confiée à l'homme dans sa différence féminine et aussi avec sa capacité d'être mère? L'homme aussi fut confié à la femme par le Créateur. Ils furent *mutuellement confiés l'un à l'autre comme personnes* faites à l'image et à la ressemblance de Dieu. C'est dans ce don mutuel que se mesure l'amour, l'amour conjugal: pour devenir «un don désintéressé» de l'un à l'autre, il faut que chacun des deux se sente responsable de ce don. Cette mesure de l'amour les concerne tous les deux _ l'homme et la femme _ depuis le «commencement». Après le péché originel, des forces contraires sont à l'oeuvre au coeur de l'homme et de la femme, en raison de la triple concupiscence, «source du péché». Elles agissent en l'homme au plus profond de lui-même. C'est pour cela que Jésus dira dans le Discours sur la montagne: «*Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son coeur, l'adultère avec elle*» (*Mt* 5, 28). Ces paroles, qui s'adressent directement à l'homme, montrent la vraie profondeur de sa responsabilité à l'égard de la femme, en raison de sa dignité, de sa maternité et de sa vocation. Mais elles concernent aussi indirectement la femme. Le Christ faisait tout son possible pour que _ dans le cadre des usages du temps et des relations sociales d'alors _ les femmes puissent retrouver dans son enseignement et dans sa façon d'agir leur personnalité et

leur dignité. Sur la base de l'éternelle «unité des deux», *cette dignité dépend directement de la femme elle-même, en tant que sujet pleinement responsable, et elle est en même temps «donnée comme un devoir» à l'homme.* Le Christ en appelle logiquement à la responsabilité de l'homme. Dans cette méditation sur la dignité et la vocation de la femme, il nous faut nécessairement aujourd'hui nous référer à la façon dont l'Evangile pose le problème. La dignité de la femme et sa vocation _ comme, du reste, celles de l'homme _ trouvent leur source éternelle dans le coeur de Dieu et, dans les conditions historiques de l'existence humaine, elles sont étroitement liées à l'«unité des deux». C'est pourquoi tout homme doit considérer en lui-même si celle qui lui est confiée comme une soeur dans la même humanité, étant son épouse, n'est pas devenue dans son coeur un objet d'adultère; si celle qui, de diverses façons, est le cosujet de son existence dans le monde, n'est pas devenue pour lui un «objet»: objet de jouissance, objet d'exploitation.

Gardiennes du message évangélique

15. *La façon d'agir du Christ, l'Evangile de ses oeuvres et de ses paroles, est une protestation* cohérente contre ce qui offense la dignité de la femme. C'est pourquoi les femmes qui se trouvent dans l'entourage du Christ se redécouvrent elles-mêmes dans la vérité qu'il «enseigne» et qu'il «fait», même lorsque c'est une vérité sur leur «condition de pécheresse». Elles se sentent *«libérées» par cette vérité*, rendues à elles-mêmes: elles se sentent aimées d'un «amour éternel», d'un amour qui trouve une expression directe dans le Christ lui-même. Dans le champ d'action du Christ, leur position sociale se transforme. Elles sentent que Jésus leur parle de questions qui, à cette époque, ne se traitaient pas avec des femmes. L'exemple en un sens le plus significatif à ce sujet est celui de la *Samaritaine* près du puits de Sichem. *Jésus* _ qui sait qu'elle est pécheresse et le lui dit _ *parle avec elle des plus profonds mystères de Dieu.* Il lui parle du don infini de l'amour de Dieu, qui est comme la «source d'eau jaillissant en vie éternelle» (*Jn 4, 14*). Il lui parle de Dieu qui est Esprit et de l'adoration vraie que le Père est en droit de recevoir en esprit et en vérité (cf. *Jn 4, 24*). Il lui révèle enfin qu'il est le Messie promis à Israël (cf. *Jn 4, 26*).

C'est là un événement sans précédent: cette *femme*, et, qui plus est, «femme-pécheresse», devient «disciple» du Christ; et même, après l'avoir reconnu, elle annonce le Christ aux habitants de Samarie, de telle sorte qu'eux aussi l'accueillent avec foi (cf. *Jn 4, 39-42*). Un événement sans précédent, si l'on considère la façon habituelle dont ceux qui enseignaient en Israël traitaient les femmes, tandis que, dans le comportement de Jésus de Nazareth, un tel événement devient normal. A ce sujet, les deux soeurs de Lazare méritent aussi une mention spéciale: «Jésus aimait Marthe et sa soeur [Marie] et Lazare» (*Jn 11, 5*). Marie «écoutait la parole» de Jésus: quand il va les trouver chez elles, il décrit lui-même le comportement de Marie comme «la meilleure part» par rapport au souci des affaires domestiques que montre Marthe (cf. *Lc 10, 38-42*). Dans une autre circonstance, cette même Marthe _ *après la mort de Lazare* _ devient l'interlocutrice du Christ: l'entretien porte sur les plus profondes vérités de la révélation et de la foi. «Seigneur, si tu avais été ici, mon frère ne serait pas mort» _ «Ton frère ressuscitera» _ «Je sais qu'il ressuscitera au dernier jour». Jésus lui dit: «Je suis la résurrection et la vie; qui croit en moi, même s'il meurt,

vivra; et quiconque vit et croit en moi, ne mourra jamais. Le crois-tu?» _ «Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu, qui vient dans le monde» (Jn 11, 21-27). Après cette profession de foi, Jésus ressuscite Lazare. *Cet entretien avec Marthe est également un des plus importants de l'Evangile.*

Le Christ parle aux femmes des choses de Dieu et elles les comprennent, dans une réceptivité authentique de l'esprit et du coeur, dans une démarche de foi. Devant cette réponse tellement «féminine», Jésus montre son estime et son admiration, comme dans le cas de la Cananéenne (cf. Mt 15, 28). Parfois, il donne en exemple cette grande foi imprégnée d'amour: en somme, il *donne un enseignement à partir de cette adhésion féminine de l'esprit et du coeur.* Ainsi en est-il pour la femme «pécheresse»; il part de son comportement dans la maison du pharisien pour expliquer ce qu'est la rémission des péchés: «Ses nombreux péchés lui sont remis, parce qu'elle a montré beaucoup d'amour. Mais celui à qui on remet peu montre peu d'amour» (Lc 7, 47). A l'occasion d'une autre onction, Jésus prend la défense de la femme et de son geste devant ses disciples et en particulier devant Judas: «Pourquoi tracassez-vous cette femme? *C'est vraiment une bonne oeuvre qu'elle a accomplie pour moi...* Si elle a répandu ce parfum sur mon corps, c'est pour m'ensevelir qu'elle l'a fait. En vérité, je vous le dis, partout où sera proclamé cet Evangile, dans le monde entier, on redira aussi, à sa mémoire, ce qu'elle vient de faire» (Mt 26, 6-13).

En réalité, non seulement les Evangiles racontent ce qu'a fait cette femme à Béthanie, dans la maison de Simon le lépreux, mais ils mettent en relief le fait que, au moment de l'épreuve définitive et déterminante pour toute la mission messianique de Jésus de Nazareth, *ce sont avant tout les femmes qui se sont trouvées au pied de la croix.* Parmi les Apôtres, seul Jean est resté fidèle. Par contre les femmes sont nombreuses. Il y avait non seulement la Mère du Christ et la «soeur de sa mère, Marie, femme de Clopas, et Marie de Magdala» (Jn 19, 25), mais «il y avait là de nombreuses femmes qui regardaient à distance, celles-là mêmes qui avaient suivi Jésus depuis la Galilée et le servaient» (Mt 27, 55). On voit qu'au cours de cette épreuve de la foi et de la fidélité, qui fut la plus dure, les femmes se montrèrent plus fortes que les Apôtres: en ces moments de danger, celles qui «aiment beaucoup» réussissent à vaincre la peur. Auparavant, il y avait eu les *femmes sur le chemin du Calvaire*, «qui se frappaient la poitrine et se lamentaient sur lui» (Lc 23, 27). Avant elles encore, il y avait eu *la femme de Pilate* qui avait averti son mari: «Ne te mêle point de l'affaire de ce juste; car aujourd'hui j'ai été très affectée dans un songe à cause de lui» (Mt 27 19).

Premiers témoins de la Résurrection

16. Depuis le commencement de la mission du Christ, la femme montre à son égard et à l'égard de tout son mystère *une sensibilité particulière qui correspond à l'une des caractéristiques de sa féminité.* Il convient de relever en outre que cela est confirmé particulièrement face au mystère pascal, non seulement au moment de la crucifixion, mais encore à l'aube de la résurrection. Les femmes *sont les premières près du tombeau.* Elles sont les premières à le trouver vide. Elles sont

les premières à entendre: «Il n'est pas ici, car il *est ressuscité* comme il l'avait dit» (Mt 28, 6). Elles sont les premières à étreindre ses pieds (cf. Mt 28, 9). Elles sont aussi les premières appelées à annoncer cette vérité aux Apôtres (cf. Mt 28, 1-10; Lc 24, 8-11). L'Évangile de Jean (cf. aussi Mc 16, 9) met en relief *le rôle particulier de Marie de Magdala*. Elle est la première à rencontrer le Christ ressuscité. D'abord elle croit que c'est le gardien du jardin; elle le reconnaît seulement quand il l'appelle par son nom. «Jésus lui dit: "Marie". Se retournant, elle lui dit alors en hébreu: "Rabbouni!", ce qui veut dire: "Maître". Jésus lui dit: "Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père. Mais va trouver mes frères et dis-leur: je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu". Marie de Magdala vient annoncer aux disciples qu'elle a vu le Seigneur et qu'il lui a dit cela» (Jn 20, 16-18).

C'est pour cela qu'on l'a même appelée «l'apôtre des Apôtres»^[38]. Marie de Magdala fut, avant les Apôtres, témoin oculaire du Christ ressuscité et, pour cette raison, elle fut aussi *la première à lui rendre témoignage devant les Apôtres*. Cet événement, en un sens, est comme le couronnement de tout ce qui a été dit précédemment sur la transmission par le Christ de la vérité divine aux femmes, sur un pied d'égalité avec les hommes. On peut dire que les paroles du Prophète sont ainsi accomplies: «*Je répandrai mon Esprit sur toute chair. Vos fils et vos filles prophétiseront*» (Jl 3, 1). Cinquante jours après la résurrection du Christ, ces paroles sont encore une fois confirmées au Cénacle de Jérusalem, à la descente de l'Esprit Saint, le Paraclet (cf. Ac 2, 17).

Tout ce qui a été dit ici sur l'attitude du Christ à l'égard des femmes confirme et éclaire dans l'Esprit Saint la vérité sur l'égalité de l'homme et de la femme. On doit parler d'une radicale «parité»: étant donné que tous deux _ la femme comme l'homme _ sont créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, tous deux sont au même titre susceptibles de bénéficier de la vérité divine et de l'amour dans l'Esprit Saint. L'un et l'autre accueillent sa «venue» salvifique et sanctifiante.

Le fait d'être homme ou femme n'entraîne en cela aucune restriction, de même que cette action salvifique et sanctifiante de l'Esprit chez l'homme n'est aucunement limitée par le fait qu'il soit Juif ou Grec, esclave ou libre, suivant les paroles bien connues de l'Apôtre: «Car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus» (Ga 3, 28). *Cette unité ne supprime pas les différences*. L'Esprit Saint, qui opère cette unité dans l'ordre surnaturel de la grâce sanctifiante, contribue dans la même mesure au fait que «vos fils prophétisent» comme aussi «vos filles». «Prophétiser», cela veut dire exprimer par la parole et par la vie «*les merveilles de Dieu*» (cf. Ac 2, 11), en sauvegardant la vérité et l'originalité de chaque personne, homme ou femme. L'«égalité» évangélique, la «parité» de la femme et de l'homme vis-à-vis des «merveilles de Dieu», telle qu'elle s'est manifestée d'une manière si claire dans les oeuvres et les paroles de Jésus de Nazareth, constitue le fondement le plus évident de la dignité et de la vocation de la femme dans l'Église et dans le monde. Toute *vocation a un sens profondément personnel et prophétique*. Dans la vocation ainsi comprise, la personnalité de la femme trouve une dimension nouvelle: c'est la dimension des «merveilles de Dieu» dont la femme devient le vivant sujet et le témoin irremplaçable.

VI

MATERNITÉ - VIRGINITÉ

Deux dimensions de la vocation de la femme

17. Il nous faut orienter maintenant notre méditation vers la virginité et la maternité, deux dimensions particulières selon lesquelles se réalise la personnalité féminine. A la lumière de l'Evangile, elles trouvent la plénitude de leur sens et de leur valeur en Marie qui, Vierge, devint Mère du Fils de Dieu. Ces *deux dimensions de la vocation féminine* se sont rejointes et unies en elle d'une manière exceptionnelle, de telle sorte que l'une n'a pas exclu l'autre mais l'a admirablement complétée. Dans l'Evangile de Luc, le récit de l'Annonciation montre clairement que cela semblait impossible à la Vierge de Nazareth. Lorsqu'elle s'entend dire: «Voici que tu concevras dans ton sein et enfanteras un fils, et tu l'appelleras du nom de Jésus», elle demande aussitôt: «Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme?» (Lc 1, 31. 34). Dans l'ordre commun des choses, la maternité est le fruit de la «connaissance» mutuelle de l'homme et de la femme dans l'union matrimoniale. Marie, fermement résolue à conserver sa virginité, pose la question au messager divin et en reçoit l'explication: «*L'Esprit Saint viendra sur toi*»; ta maternité ne sera pas la conséquence d'une «connaissance» matrimoniale, mais elle sera l'oeuvre de l'Esprit Saint et la «puissance du Très-Haut» étendra son «ombre» sur le mystère de la conception et de la naissance du Fils. Comme Fils du Très-Haut, il t'est donné exclusivement par Dieu, de la manière que Dieu connaît. Marie a donc conservé la virginité qu'elle exprimait en disant: «Je ne connais pas d'homme» (cf. Lc 1, 34) et, en même temps, elle est devenue Mère. *La virginité et la maternité coexistent en elle*: elles ne s'excluent pas et ne s'imposent pas réciproquement des limites. Au contraire, la personne de la Mère de Dieu nous aide tous _ particulièrement toutes les femmes _ à découvrir comment ces deux dimensions et ces deux voies dans la vocation de la femme, comme personne, s'expliquent et se complètent l'une l'autre.

Maternité

18. Pour prendre part à cette «découverte», il faut encore une fois *approfondir la vraie nature de la personne humaine* rappelée par le Concile Vatican II. L'être humain _ que ce soit l'homme ou la femme _ est le seul au monde que Dieu ait voulu pour lui-même: il est une personne, un sujet qui décide lui-même. En même temps, l'être humain «ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même»^[39]. On a déjà dit que cette description, et même en un sens cette définition de la personne correspond à la vérité biblique fondamentale sur la création de l'homme _ homme et femme _ à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ce n'est pas là une interprétation purement théorique, ou une définition abstraite, car elle *montre* de manière essentielle *ce que signifie être homme*, en mettant en relief *la valeur du don de soi, de la personne*. Cette conception de la personne comprend aussi l'essence de l'«ethos» qui, en lien avec la vérité de la création, sera développé pleinement par les livres de la Révélation et, en particulier, par les Evangiles.

Cette vérité sur la personne ouvre aussi *la voie à une pleine compréhension de la maternité de la femme*. La maternité est le fruit de l'union matrimoniale d'un homme et d'une femme, de la «connaissance» biblique qui correspond à «l'union des deux dans la chair» (cf. Gn 2, 24) et réalise ainsi, de la part de la femme, un «don de soi» spécial, expression de l'amour nuptial dans lequel les époux s'unissent si étroitement qu'ils constituent «une seule chair». La «connaissance» biblique ne se réalise selon la vérité de la personne que lorsque le don de soi réciproque n'est pas dévié. Par le désir de l'homme de devenir «maître» de son épouse («lui dominera sur toi») ni par le fait, chez la femme, d'en rester à ses propres instincts («le désir te portera vers ton mari»: Gn 3, 16).

Le don réciproque des personnes dans le mariage s'ouvre au don d'une nouvelle vie, *d'un nouvel être humain* qui est aussi une personne comme ses parents. La maternité comporte dès son origine une ouverture particulière à cette personne nouvelle: c'est justement là le «rôle» de la femme. Dans cette ouverture, dans la conception et l'enfantement, la femme «se trouve par le don désintéressé d'elle-même». Le don de la disponibilité intérieure à accepter l'enfant et à le mettre au monde est lié à l'union matrimoniale qui, comme on l'a dit, devrait constituer un moment particulier du don de soi réciproque de la part et de la femme et de l'homme. La conception et la naissance d'un nouvel être humain s'accompagnent, selon la Bible, de ces paroles de la femme-mère: «*J'ai acquis un homme de par le Seigneur*» (Gn 4, 1). L'exclamation d'Eve, «mère de tous les vivants», se répète chaque fois que vient au monde un nouvel être humain, elle exprime la joie de la femme et sa conscience de participer au grand mystère de la génération éternelle. Les époux participent à la puissance créatrice de Dieu!

La maternité de la femme, dans la période allant de la conception à la naissance de l'enfant, est un processus bio-physiologique et psychique qui est mieux connu de nos jours que dans le passé et qui fait l'objet de nombreuses études approfondies. L'analyse scientifique confirme pleinement le fait que la constitution physique même de la femme et son organisme comportent en eux la disposition naturelle à la maternité, à la conception, à la gestation et à l'accouchement de l'enfant, par suite de l'union nuptiale avec l'homme. Cela correspond en même temps à la structure psycho-physique de la femme. Ce que disent à ce sujet les différentes branches de la science est important et utile, à condition toutefois de ne pas s'en tenir à une interprétation exclusivement bio-physiologique de la femme et de la maternité. Une *image* ainsi «réduite» irait dans le sens de la conception matérialiste de l'homme et du monde. Dans ce cas, on perdrait malheureusement ce qui est réellement essentiel: la maternité, en tant que fait et phénomène *humain*, s'explique pleinement à partir de la vérité sur la personne. La maternité *est liée à la structure personnelle de l'être féminin et à la dimension personnelle du don*: «*J'ai acquis un homme de par le Seigneur*» (Gn 4, 1). Le Créateur fait aux parents le don de l'enfant. Pour la femme, ce fait se relie d'une manière spéciale à «un don désintéressé de soi». Les paroles de Marie à l'Annonciation: «*Qu'il m'advienne selon ta parole!*» (Lc 1, 38) signifient la disponibilité de la femme au don de soi et à l'accueil de la vie nouvelle.

Dans la maternité de la femme, en union avec la paternité de l'homme, se reflète le mystère éternel de la génération qui est en Dieu lui-même, en Dieu un et trine (cf. *Ep* 3, 14-15). L'engendrement humain est commun à l'homme et à la femme. Et si la femme, inspirée par l'amour envers son mari, lui dit: «Je t'ai donné un fils», ses paroles signifient en même temps: «Voici notre fils». Pourtant, même si tous deux sont ensemble les parents de leur enfant, *la maternité de la femme constitue un «rôle» particulier dans leur rôle commun de parents*, et même le rôle le plus exigeant. Etre parents, même si cela concerne l'un et l'autre, cela se réalise beaucoup plus en la femme, spécialement dans la période prénatale. C'est la femme qui «paie» directement le prix de cet engendrement commun où se consomment littéralement les énergies de son corps et de son âme. Il faut donc que *l'homme ait pleinement conscience de contracter une dette particulière envers la femme*, dans leur fonction commune de parents. Aucun programme de «parité des droits» des femmes et des hommes n'est valable si cela n'est pas pris en compte d'une manière tout à fait centrale.

La maternité comporte une communion particulière avec le mystère de la vie qui mûrit dans le sein de la femme: la mère admire ce mystère; par son intuition unique, elle «comprend» ce qui se produit en elle. A la lumière du «commencement», la mère accepte et aime comme une personne l'enfant qu'elle porte dans son sein. Ce genre unique de contact avec le nouvel être humain en gestation crée, à son tour, une attitude envers l'homme _ non seulement envers son propre enfant mais envers l'homme en général _ de nature à caractériser profondément toute la personnalité de la femme. On admet habituellement que *la femme est plus capable que l'homme d'attention à la personne humaine concrète*, et que la maternité développe encore cette disposition. L'homme _ même s'il prend toute sa part dans cette fonction des parents _ se trouve toujours «à l'extérieur» du processus de la gestation et de la naissance de l'enfant, et, à bien des égards, il lui faut *apprendre de la mère sa propre «paternité»*. Cela, peut-on dire, entre dans le dynamisme humain normal de la fonction des parents, même quand il s'agit des étapes postérieures à la naissance de l'enfant, spécialement dans la première période. L'éducation de l'enfant, considérée dans son ensemble, devrait inclure la double contribution des parents: la contribution maternelle et la contribution paternelle. Cependant le rôle de la mère est décisif pour les fondements d'une personnalité humaine nouvelle.

La maternité en rapport avec l'Alliance

19. Dans notre réflexion revient *le paradigme biblique de la «femme»* tiré du protévangile. La «femme», comme mère et comme première éducatrice de l'être humain (l'éducation est la dimension spirituelle de la fonction de parents), a une priorité spécifique par rapport à l'homme.

Si la maternité, avant tout dans son sens biophysique, dépend de l'homme, elle marque d'un «signe» essentiel tout le processus qui consiste à faire se développer la personnalité des fils et des filles nouveaux du genre humain. La maternité de la femme *dans son sens bio-physique* montre une apparente passivité: le processus de la formation d'une nouvelle vie «se produit» en

elle, dans son organisme, cependant il se produit avec la profonde implication de cet organisme. En même temps, la maternité, *au sens personnel et éthique*, manifeste une créativité très importante de la femme, dont dépend pour une part essentielle l'humanité même du nouvel être humain. Dans ce sens aussi, la maternité de la femme exprime un appel et un défi particuliers qui s'adressent à l'homme et à sa paternité.

Le paradigme biblique de la «femme» atteint son sommet *dans la maternité de la Mère de Dieu*. Les paroles du protévangile: «Je mettrai une hostilité entre toi et la femme», trouvent là une nouvelle confirmation. Dieu *inaugure une Nouvelle Alliance avec l'humanité* en elle, par son «fiat» maternel («qu'il me soit fait»). C'est l'Alliance éternelle et définitive dans le Christ, en son corps et son sang, dans sa Croix et sa Résurrection. Précisément parce que cette Alliance doit être accomplie «dans la chair et le sang», elle commence dans la Mère. Grâce à elle seulement et grâce à son «fiat» virginal et maternel, le «Fils du Très-Haut» peut dire au Père: «Tu m'as façonné un corps. Voici, je viens pour faire, ô Dieu, ta volonté» (cf. *He 10, 5. 7*).

La maternité de la femme a été introduite dans l'ordre de l'Alliance que Dieu a établie avec l'homme en Jésus Christ. Et chaque fois, toutes les fois que *la maternité de la femme* se reproduit sur la terre dans l'histoire humaine, elle reste désormais toujours *en rapport avec l'Alliance* que Dieu a établie avec le genre humain grâce à la maternité de la Mère de Dieu.

Cette réalité n'est-elle pas démontrée par la réponse que donne Jésus à l'exclamation de cette femme qui, du milieu de la foule, le bénissait pour la maternité de celle qui l'avait enfanté: «Heureuse la mère qui t'a porté dans ses entrailles, et qui t'a nourri de son lait!»? Jésus répond: «Heureux plutôt ceux qui entendent la parole de Dieu, et qui la gardent!» (*Lc 11, 27-28*). Jésus confirme le sens de la maternité par rapport au corps; cependant il en montre en même temps un sens plus profond encore qui relève de l'ordre de l'esprit: elle est signe de l'Alliance avec Dieu qui «est esprit» (*Jn 4, 24*). Telle est surtout la maternité de la Mère de Dieu. De même, *la maternité* de toute femme, comprise à la lumière de l'Évangile, n'est pas seulement «de chair et de sang»: en elle s'exprime la profonde «*écoute de la parole du Dieu vivant*» et la disponibilité à «garder» cette parole, qui est «la parole de la vie éternelle» (cf. *Jn 6, 68*). En effet, ce sont justement ceux qui naissent des mères terrestres, les fils et les filles du genre humain, qui reçoivent du Fils de Dieu le pouvoir de devenir «enfants de Dieu» (*Jn 1, 12*). La dimension de la Nouvelle Alliance dans le sang du Christ pénètre l'engendrement humain, en en faisant une réalité et une tâche des «créatures nouvelles» (*2 Co 5, 17*). Du point de vue de l'histoire de tout homme, la maternité de la femme est le premier seuil dont le franchissement est aussi la condition de «la révélation des fils de Dieu» (cf. *Rm 8, 19*).

«*La femme, sur le point d'accoucher, s'attriste* parce que son heure est venue; mais lorsqu'elle a donné le jour à l'enfant, *elle ne se souvient plus de ses douleurs*, dans la joie qu'un homme soit venu au monde» (*Jn 16, 21*). Ces paroles du Christ, dans leur première partie, évoquent les «douleurs de l'enfantement» qui appartiennent à l'héritage du péché originel; mais en même

temps elles montrent *le lien de la maternité de la femme avec le mystère pascal*. En effet, dans ce mystère, il y a également la douleur de la Mère au pied de la Croix, de la Mère qui participe dans la foi au mystère bouleversant du «dépouillement» de son propre Fils. «C'est là, sans doute, la "kénose" la plus profonde de la foi dans l'histoire de l'humanité»^[40].

En contemplant cette Mère, à qui «une épée a transpercé l'âme» (cf. *Lc 2, 35*), l'esprit se tourne *vers toutes les femmes qui souffrent dans le monde*, qui souffrent physiquement ou moralement. Dans cette souffrance, la sensibilité propre de la femme joue aussi son rôle; même si souvent elle sait mieux résister à la souffrance que l'homme. Il est difficile de faire le bilan de ces souffrances, il est difficile de les nommer toutes: on peut rappeler la préoccupation maternelle pour les enfants, surtout quand ils sont malades ou qu'ils prennent une voie mauvaise, la mort des personnes les plus chères, la solitude des mères qu'oublie les enfants adultes ou celle des veuves, les souffrances des femmes qui luttent seules pour survivre et des femmes qui ont été lésées ou qui sont exploitées. Il y a enfin les souffrances des consciences à cause du péché qui a blessé la dignité humaine ou maternelle de la femme, les blessures des consciences qui ne se cicatrisent pas facilement. C'est aussi avec ces souffrances qu'il faut venir au pied de la Croix du Christ.

Mais les paroles de l'Evangile sur la femme qui éprouve de la tristesse lorsqu'est venue pour elle l'heure de donner le jour à son enfant expriment aussitôt après la *joie*: c'est «*la joie qu'un homme soit venu au monde*». Cette joie se rattache aussi au mystère pascal, c'est-à-dire à la joie qui est donnée en partage aux Apôtres *le jour de la Résurrection du Christ*: «Vous aussi, maintenant vous voilà tristes» (ces paroles ont été prononcées la veille de la passion); «mais je vous verrai de nouveau et votre cœur sera dans la joie, et votre joie, nul ne vous l'enlèvera» (*Jn 16, 22*)

La virginité pour le Royaume

20. Dans l'enseignement du Christ, *la maternité est rapprochée de la virginité*, mais elle en est aussi *distinguée*. A ce sujet, reste fondamentale la phrase prononcée par Jésus et qui se trouve dans le contexte immédiat du dialogue sur le thème de l'indissolubilité du mariage. Ayant entendu la réponse donnée aux pharisiens, les disciples disent au Christ: «Si telle est la condition de l'homme envers la femme, il n'y a pas intérêt à se marier» (*Mt 19, 10*). Indépendamment du sens que l'expression «il n'y a pas intérêt» avait alors dans l'esprit des disciples, *le Christ* part de leur fausse opinion pour les instruire *sur la valeur du célibat*: il distingue le célibat par suite de déficiences naturelles, même provoquées par l'homme, du «*célibat à cause du Royaume des Cieux*». Le Christ dit: «Et il y a des eunuques qui se sont rendus eux-mêmes tels à cause du Royaume des Cieux» (*Mt 19, 12*). Il s'agit donc d'un célibat libre, choisi à cause du Royaume des Cieux, c'est-à-dire en raison de la vocation eschatologique de l'homme à l'union avec Dieu. Il ajoute ensuite: «Qui peut comprendre, qu'il comprenne!», et ces paroles reprennent ce qu'il avait dit au début du discours sur le célibat (cf. *Mt 19, 11*). C'est pourquoi *le célibat à cause du Royaume des Cieux* est le fruit non seulement d'un libre *choix* de la part de l'homme, mais aussi d'une *grâce* spéciale de la part de Dieu qui appelle une personne déterminée à vivre le célibat. Si

c'est là un signe spécial du Royaume de Dieu qui doit venir, en même temps cela sert aussi à consacrer exclusivement au royaume eschatologique, durant la vie temporelle, toutes les forces de l'âme et du corps.

Les paroles de Jésus sont la réponse à la question des disciples. Elles sont adressées directement à ceux qui posaient la question: dans ce cas, c'étaient des hommes. Néanmoins la réponse du Christ, en elle-même, *vaut pour les hommes comme pour les femmes*. Dans ce contexte, elle montre l'idéal évangélique de la virginité, idéal qui représente une réelle «nouveauté» par rapport à la tradition de l'Ancien Testament. Cette tradition se liait certainement en quelque manière à l'attente d'Israël, et spécialement de la femme en Israël: l'attente de la venue du Messie qui devait être du «lignage de la femme». En effet, l'idéal du célibat et de la virginité pour une plus grande proximité avec Dieu n'était pas entièrement étranger à certains milieux juifs, surtout à l'époque précédant immédiatement la venue de Jésus. Cependant le célibat pour le Royaume, c'est-à-dire la virginité, est indéniablement une nouveauté liée à l'Incarnation de Dieu.

Depuis le temps de la venue du Christ, l'attente du Peuple de Dieu doit se tourner vers le Royaume eschatologique qui vient et dans lequel le Christ lui-même doit introduire «le nouvel Israël». Pour cette orientation et ce changement des valeurs, en effet, une nouvelle prise de conscience dans la foi est nécessaire. Le Christ souligne cela par deux fois: «Qui peut comprendre, qu'il comprenne!» Seuls le comprennent «ceux-là à qui c'est donné» (*Mt 19, 11*). Marie est la première personne en qui s'est manifestée cette *conscience nouvelle*, car elle demande à l'Ange: «Comment cela sera-t-il, puisque je ne connais pas d'homme?» (*Lc 1, 34*). Même si elle est «fiancée à un homme du nom de Joseph» (cf. *Lc 1, 27*), elle est fermement résolue à conserver sa virginité, et la maternité qui s'accomplit en elle provient exclusivement de la «puissance du Très-Haut», elle est le fruit de la venue de l'Esprit Saint sur elle (cf. *Lc 1, 35*). Cette maternité divine est donc la réponse totalement imprévisible à l'attente humaine de la femme en Israël: elle survient en Marie comme le don de Dieu lui-même. Ce don est devenu le commencement et le prototype d'une attente nouvelle de tous les hommes en fonction de l'Alliance éternelle, en fonction de la promesse nouvelle et définitive de Dieu: il est *signe de l'espérance eschatologique*.

Fondé sur l'Évangile, le sens de la virginité a été développé et approfondi également comme une vocation de la femme, dans laquelle sa dignité est confirmée à l'image de la Vierge de Nazareth. L'Évangile propose *l'idéal de la consécration de la personne*, ce qui signifie sa consécration exclusive à Dieu fondée sur les conseils évangéliques, en particulier ceux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance. Leur parfaite incarnation, c'est Jésus Christ lui-même. Celui qui désire le suivre radicalement, choisit de mener sa vie suivant ces conseils. Ceux-ci se distinguent des commandements et montrent au chrétien la voie du caractère radical de l'Évangile. Depuis les débuts du christianisme, des hommes et des femmes avancent sur cette voie, étant donné que l'idéal évangélique s'adresse à l'être humain sans aucune différence de sexe.

Dans ce contexte plus large, il convient de considérer *la virginité également comme une voie pour la femme*, la voie sur laquelle, d'une manière différente du mariage, elle épanouit sa personnalité de femme. Pour comprendre cette voie il faut, une fois encore, recourir au principe fondamental de l'anthropologie chrétienne. Dans la virginité librement choisie, la femme s'affirme comme personne, c'est-à-dire comme l'être que le Créateur a voulu pour lui-même dès le commencement^[41], et en même temps, elle exprime la valeur personnelle de sa féminité, devenant «don désintéressé» à Dieu qui s'est révélé dans le Christ, un don au Christ Rédempteur de l'homme et Epoux des âmes: un don «sponsal». *On ne peut comprendre correctement la virginité*, la consécration de la femme dans la virginité, *sans faire appel à l'amour sponsal*: c'est en effet dans cet amour que la personne devient don pour l'autre^[42]. On doit d'ailleurs comprendre de manière analogue la consécration de l'homme dans le célibat sacerdotal, ou dans l'état religieux.

La prédisposition innée de la personnalité féminine à la condition d'épouse trouve une réponse dans la virginité ainsi comprise. La femme, appelée dès le «commencement» à être aimée et à aimer, *rencontre* dans la vocation à la virginité d'abord *le Christ*, le Rédempteur qui «aima jusqu'à la fin» par le don total de lui-même, *et elle répond à ce don par le «don désintéressé»* de toute sa vie. Elle se donne donc à l'Epoux divin, et le don de sa personne tend à une union de caractère proprement spirituel: par l'action de l'Esprit Saint elle devient «un seul esprit» avec le Christ-Epoux (cf. 1 Co 6, 17).

Tel est l'idéal évangélique de la virginité dans lequel se réalisent d'une manière spéciale à la fois la dignité et la vocation de la femme. Dans la virginité ainsi comprise, s'exprime ce qu'on appelle *le radicalisme de l'Evangile*: tout laisser et suivre le Christ (cf. Mt 19, 17). On ne peut pas comparer cela au simple fait de rester célibataire, parce que la virginité ne se limite pas au seul «non», mais elle comporte un «oui» profond dans l'ordre sponsal: le don de soi pour aimer, de manière totale et sans partage.

La maternité spirituelle

21. La virginité, au sens de l'Evangile, comporte *le renoncement au mariage et donc également à la maternité physique*. Cependant le renoncement à ce type de maternité, qui peut impliquer pour le coeur de la femme un grand sacrifice, ouvre à l'expérience d'une maternité dans un sens différent: c'est la maternité «*selon l'esprit*» (cf. Rm 8, 4). La virginité, en effet, ne prive pas la femme de ses caractéristiques propres. La maternité spirituelle revêt de multiples formes. Dans la vie des femmes consacrées, menée par exemple suivant le charisme et les règles des différents Instituts de caractère apostolique, elle pourra s'exprimer par la sollicitude pour les êtres humains, spécialement pour les plus démunis: les malades, les personnes handicapées, les abandonnés, les orphelins, les vieillards, les enfants, la jeunesse, les prisonniers et, d'une façon générale, les personnes marginalisées. *Une femme consacrée retrouve ainsi l'Epoux*, différent et unique en tous et en chacun, selon ses propres paroles: «Dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces

plus petits ..., c'est à moi que vous l'avez fait» (Mt 25, 40). L'amour sponsal comporte toujours une disposition unique à être reporté sur ceux qui se trouvent dans le champ de son action. Dans le mariage, cette disposition, tout en étant ouverte à tous, consiste particulièrement dans l'amour que les parents donnent à leurs enfants. Dans la virginité, cette aptitude ouvre à *tous les hommes, objets de l'amour du Christ-Epoux*.

Par rapport au Christ, Rédempteur de tous et de chacun, l'amour sponsal dont les virtualités maternelles résident dans le coeur de la femme, épouse virginale, est prêt également à s'ouvrir à tous et à chacun. Cela se réalise dans les Communautés religieuses de vie apostolique, et cela se réalise différemment dans les Communautés contemplatives ou cloîtrées. Du reste, il existe encore d'autres formes de vocation à la virginité pour le Royaume, par exemple les Instituts séculiers ou les Communautés de consacrés qui fleurissent à l'intérieur de Mouvements, de groupes et d'Associations: dans toutes ces réalités, *la véritable nature de la maternité spirituelle* des personnes qui vivent dans la virginité se retrouve de différentes manières. En tout état de cause, il s'agit non seulement de formes de vie communautaires, mais aussi de formes non communautaires. En somme, la virginité, comme vocation de la femme, est toujours la vocation d'une personne, d'une personne concrète et unique. La maternité spirituelle vécue selon cette vocation est donc profondément personnelle.

A partir de cela, on constate aussi un *rapprochement* spécifique *entre la virginité* de la femme non mariée et *la maternité* de la femme mariée. Un tel rapprochement ne va pas seulement de la maternité vers la virginité, comme cela a été souligné ci-dessus; il va aussi dans le sens de la virginité vers le mariage entendu comme une forme de la vocation de la femme dans laquelle elle devient mère des enfants nés de son sein. Le point de départ de cette deuxième analogie est *le sens des noces*. En effet, la femme est «épousée» soit dans le sacrement du mariage, soit spirituellement dans un mariage avec le Christ. *Dans l'un et l'autre cas, le mariage* montre le «don désintéressé de la personne» de l'épouse à l'époux. C'est ainsi, peut-on dire, que le sens du mariage se retrouve spirituellement dans la virginité. Et quand il s'agit de la maternité physique, ne doit-elle pas être, elle aussi, une maternité spirituelle pour correspondre à la véritable nature de l'homme qui est unité de corps et d'esprit? Il y a donc de nombreuses raisons de voir dans ces deux voies différentes _ ces deux vocations pour la vie de la femme _ une complémentarité profonde, et même une profonde unité intérieure dans l'être de la personne.

«Mes petits enfants, vous que j'enfante à nouveau dans le douleur»

22. L'Evangile révèle et permet de comprendre justement cette *manière d'être de la personne humaine*. L'Evangile aide toute femme et tout homme à la vivre et ainsi à s'épanouir. Il existe en effet une entière égalité par rapport aux dons de l'Esprit Saint, par rapport aux «merveilles de Dieu» (Ac 2, 11). Et non seulement cela. Précisément, devant les «merveilles de Dieu» l'homme qu'est l'Apôtre ressent le besoin de recourir à ce qui est par nature féminin pour exprimer la vérité de son service apostolique. C'est ainsi qu'agit Paul de Tarse, lorsqu'il s'adresse *aux Galates* en

disant: «*Mes petits enfants, vous que j'enfante à nouveau dans la douleur*» (4, 19). Dans la *première Lettre aux Corinthiens* (7, 38), l'Apôtre proclame la supériorité de la virginité sur le mariage, doctrine constante de l'Eglise dans l'esprit des paroles du Christ rapportées dans l'*Evangile de Matthieu* (19, 10-12), sans amoindrir aucunement l'importance de la maternité physique et spirituelle. Pour montrer la mission fondamentale de l'Eglise, il ne trouve pas mieux que la référence à la maternité.

Nous retrouvons l'écho de la même analogie _ et de la même vérité _ dans la constitution dogmatique sur l'Eglise. *Marie est le «modèle» de l'Eglise*^[43]: «En effet, dans le mystère de l'Eglise, qui reçoit elle aussi à juste titre le nom de Mère et de Vierge, [...] Marie occupe la première place, offrant, à un titre éminent et singulier, le modèle de la vierge et de la mère [...]. Elle engendra son Fils, dont Dieu a fait le premier-né parmi beaucoup de frères (Rm 8, 29), c'est-à-dire parmi les croyants, à la naissance et à l'éducation desquels elle apporte la coopération de son amour maternel»^[44]. «Mais en contemplant la sainteté mystérieuse de la Vierge et en imitant sa charité, en accomplissant fidèlement la volonté du Père, l'Eglise *devient à son tour une Mère*, grâce à la parole de Dieu qu'elle reçoit dans la foi: par la prédication, en effet, et par le baptême elle engendre, à une vie nouvelle et immortelle, des fils conçus du Saint-Esprit et nés de Dieu»^[45]. Il s'agit ici de la maternité «selon l'esprit» à l'égard des fils et des filles du genre humain. Et cette maternité _ comme on l'a dit _ devient le «rôle» de la femme dans la virginité également. L'Eglise «*aussi est vierge*, ayant donné à son Epoux sa foi, qu'elle garde intègre et pure»^[46]. Cela s'accomplit en Marie de la manière la plus parfaite. «Imitant la Mère de son Seigneur, l'Eglise conserve donc, dans leur pureté virginale, par la vertu du Saint Esprit, une foi intègre, une ferme espérance, une charité sincère»^[47].

Le Concile a confirmé que, si l'on ne recourt pas à la Mère de Dieu, il n'est pas possible de comprendre le mystère de l'Eglise, sa réalité, sa vitalité essentielle. Nous retrouvons ici *indirectement la référence au paradigme biblique de la «femme»*, déjà clairement tracé dans le récit du «commencement» (cf. *Gn* 3, 15) et au long du parcours qui va de la Création, en passant par le péché, jusqu'à la Rédemption. Ainsi se vérifie l'unité profonde entre ce qui est humain et ce qui constitue l'économie divine du salut dans l'histoire de l'homme. La Bible nous convainc du fait que l'on ne peut faire une herméneutique appropriée de l'homme, c'est-à-dire de ce qui est «humain», sans un recours approprié à ce qui est «féminin». Cela se retrouve analogiquement dans l'économie salvifique de Dieu: si nous voulons la comprendre pleinement par rapport à toute l'histoire de l'homme, nous ne pouvons laisser de côté, dans l'optique de notre foi, le mystère de la «femme»: vierge-mère-épouse.

VII

L'EGLISE, EPOUSE DU CHRIST

Le «grand mystère»

23. Les paroles de la *Lettre aux Ephésiens* ont à cet égard une importance fondamentale: «Maris, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé l'Eglise: il s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne; car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée. De la même façon les maris doivent aimer leurs femmes comme leurs propres corps. Aimer sa femme, c'est s'aimer soi-même. Car nul n'a jamais haï sa propre chair; on la nourrit au contraire et on en prend bien soin. C'est justement ce que le Christ fait pour l'Eglise: ne sommes-nous pas les membres de son corps? "Voici donc que l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair": *ce mystère est de grande portée; je veux dire qu'il s'applique au Christ et l'Eglise*» (5, 25-32).

Dans cette *Lettre*, l'auteur exprime la vérité sur l'Eglise comme Epouse du Christ, montrant aussi comment cette vérité *se fonde dans la réalité biblique de la création de l'être humain, homme et femme*. Créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, les «deux ne faisant qu'un», ils ont été appelés l'un et l'autre à un amour de caractère nuptial. On peut dire également, en suivant la description de la création dans le *Livre de la Genèse* (2, 18-25), que cet appel fondamental apparaît en même temps que la création de la femme et est inscrit par le Créateur dans l'institution du mariage qui, suivant *Genèse* 2, 24, a dès l'origine le caractère d'une union des personnes («*communio personarum*»). Et même si ce n'est pas directement, cette description du «commencement» (cf. *Gn* 1, 27; 2, 24) montre que tout l'«ethos» des rapports mutuels entre l'homme et la femme doit correspondre à la nature personnelle authentique de leur être.

Tout cela a déjà été pris en considération précédemment. Le texte de la *Lettre aux Ephésiens* confirme une fois encore la même vérité, et simultanément il compare le caractère nuptial de l'amour entre l'homme et la femme avec le mystère du Christ et de l'Eglise. *Le Christ est l'Epoux de l'Eglise, l'Eglise est l'Epouse du Christ*. Cette analogie n'est pas sans précédent: elle transpose dans le Nouveau Testament ce qui était déjà contenu *dans l'Ancien Testament*, en particulier chez les prophètes Osée, Jérémie, Ezéchiel, Isaïe^[48]. Les différents passages méritent une analyse particulière. Rapportons au moins un texte. Voici comment, par le prophète, Dieu parle à son peuple élu: «N'aie pas peur, tu n'éprouveras plus de honte, ne sois pas confondue, tu n'auras plus à rougir; car tu vas oublier la honte de ta jeunesse, tu ne te souviendras plus de l'infamie de ton veuvage. *Ton créateur est ton époux*, " Seigneur de l'univers " est son nom; le Saint d'Israël est *ton rédempteur*, on l'appelle le Dieu de toute la terre... Est-ce qu'on rejette la femme de sa jeunesse? dit le Seigneur ton Dieu. Un moment, je t'avais abandonnée, mais, dans ma grande tendresse, je vais t'unir à moi. Débordant de fureur, un instant, je t'avais caché ma face. Dans un amour éternel, j'ai eu pitié de toi, dit le Seigneur, ton rédempteur ... Car les montagnes peuvent s'écarter et les collines chanceler, *mon amour ne s'écartera pas de toi*, mon alliance de paix ne chancellera pas» (*Is* 54, 4-8. 10).

Si l'être humain, homme et femme, a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, Dieu peut parler de lui-même par la bouche du prophète en se servant du langage qui est par nature

humain: dans le texte cité d'Isaïe, l'expression de l'amour de Dieu est «*humaine*», mais *l'amour* lui-même *est divin*. Etant l'amour de Dieu, il a un caractère sponsal proprement divin, même s'il est exprimé par l'analogie de l'amour de l'homme pour la femme. Cette femme-épouse, c'est Israël en tant que peuple élu par Dieu et cette élection a sa source uniquement dans l'amour gratuit de Dieu. C'est justement par cet amour que s'explique l'Alliance, souvent présentée comme une alliance nuptiale que Dieu renoue sans cesse avec son peuple élu. Elle est, de la part de Dieu, «un engagement» durable: il reste fidèle à son amour sponsal, même si l'épouse s'est montrée bien des fois infidèle.

Cette *image de l'amour sponsal* liée à la figure de l'Epoux divin _ image très claire dans les textes prophétiques _ se trouve confirmée et couronnée dans la *Lettre aux Ephésiens* (5, 23-32). Le Christ est salué comme l'époux par Jean-Baptiste (cf. *Jn* 3, 27-29); et le Christ lui-même s'appliquait cette comparaison empruntée aux prophètes (cf. *Mc* 2, 19-20). L'Apôtre Paul, qui est imprégné de tout le patrimoine de l'Ancien Testament, écrit aux Corinthiens: «J'éprouve à votre égard en effet une jalousie divine; car je vous ai fiancés à un époux unique, comme une vierge pure à présenter au Christ» (2 *Co* 11, 2). Mais c'est dans la *Lettre aux Ephésiens* que se trouve l'expression la plus forte de la vérité sur l'amour du Christ rédempteur, suivant l'analogie de l'amour nuptial dans le mariage: «*Le Christ a aimé l'Eglise: il s'est livré pour elle*» (5, 25), et en cela se trouve pleinement confirmé le fait que l'Eglise est l'Epouse du Christ: «Le Saint d'Israël est ton rédempteur» (*Is* 54, 5). Dans le texte paulinien, l'analogie de la relation nuptiale prend en même temps deux directions qui forment l'ensemble du «grand mystère» («*sacramentum magnum*»). L'alliance proprement dite des époux «explique» le caractère sponsal de l'union du Christ et de l'Eglise; et cette union, à son tour, en tant que «grand sacrement», détermine la sacramentalité du mariage comme alliance sainte des deux époux, l'homme et la femme. En lisant ce texte, riche et complexe, qui *est tout entier une vaste analogie*, il nous faut *distinguer* en lui ce qui exprime la réalité humaine des relations interpersonnelles de ce qui exprime en langage symbolique le «grand mystère» divin.

La «nouveau» évangélique

24. Le texte s'adresse aux époux, à des femmes et à des hommes concrets et il leur rappelle l'«ethos» de l'amour nuptial qui remonte à l'institution divine du mariage dès le «commencement». A la véritable nature de cette institution répond l'exhortation «*maris, aimez vos femmes*», aimez-les en raison de ce lien spécial et unique par lequel l'homme et la femme deviennent dans le mariage «une seule chair» (*Gn* 2, 24; *Ep* 5, 31). On trouve dans cet amour une *affirmation* fondamentale *de la femme* comme personne, affirmation grâce à laquelle la personnalité féminine peut se développer pleinement et s'enrichir. C'est précisément ainsi qu'agit le Christ comme Epoux de l'Eglise, voulant qu'elle soit «resplendissante, sans tache ni ride» (*Ep* 5, 27). On peut dire que s'affirme ici pleinement ce qui constitue le «style» du Christ face à la femme. Le mari devrait faire siens tous les éléments de ce style à l'égard de sa femme; et, analogiquement, c'est ce que devrait faire l'homme à l'égard de la femme dans toutes les situations. Ainsi tous deux,

l'homme et la femme, vivent le «don désintéressé de soi»!

L'auteur de la *Lettre aux Ephésiens* ne voit aucune contradiction entre une exhortation ainsi formulée et la constatation que «les femmes doivent se soumettre à leurs maris, comme au Seigneur; en effet, pour la femme, le mari est la tête» (cf. 5, 22-23). L'auteur sait que cette attitude, si profondément enracinée dans les moeurs et la tradition religieuse du temps, doit être comprise et vécue d'une manière nouvelle, comme une «*soumission mutuelle dans la crainte du Christ*» (cf. *Ep* 5, 21); d'autant plus que le mari est dit «chef» de la femme *comme* le Christ est chef de l'Eglise; il l'est pour «se livrer pour elle» (*Ep* 5, 25), et se livrer pour elle c'est donner jusqu'à sa vie. Mais, tandis que dans la relation Christ-Eglise, la seule soumission est celle de l'Eglise, dans la relation mari-femme, la «soumission» n'est pas unilatérale, mais bien réciproque!

Par rapport à l'«ancien», c'est là évidemment une «nouveau»; c'est la nouveauté évangélique. Nous rencontrons plusieurs textes où les écrits apostoliques expriment cette nouveauté, même si l'on y entend aussi ce qui est «ancien», ce qui s'enracine dans la tradition religieuse d'Israël, dans sa façon de comprendre et d'expliquer les textes sacrés comme, par exemple, le chapitre 2 de la *Genèse*^[49].

Les Lettres des Apôtres sont adressées à des personnes qui vivent dans un milieu ayant les mêmes façons de penser et d'agir. La «nouveau» du Christ est un fait: elle constitue le contenu sans équivoque du message évangélique et elle est le fruit de la Rédemption. En même temps, cependant, la conscience que dans le mariage il y a la «soumission mutuelle des conjoints dans la crainte du Christ», et pas seulement celle de la femme à son mari, doit imprégner les coeurs, les consciences, les comportements, les moeurs. C'est un appel qui depuis lors ne cesse d'être pressant pour les générations qui se succèdent, un appel que les hommes doivent sans cesse accueillir de nouveau. L'Apôtre n'écrivit pas seulement: «Dans le Christ Jésus ..., il n'y a ni homme ni femme», mais aussi «il n'y a ni esclave ni homme libre». Et pourtant combien de générations il a fallu pour que le principe se concrétise dans l'histoire de l'humanité par l'abolition de l'institution de l'esclavage! Et que dire des formes nombreuses d'esclavage auxquelles sont soumis des hommes et des peuples, et qui n'ont pas encore disparu de la scène de l'histoire?

Cependant, *le défi de l'«ethos» de la Rédemption* est clair et définitif. Toutes les motivations de la «soumission» de la femme à l'homme dans le mariage doivent être interprétées dans le sens d'une «soumission mutuelle» de l'un à l'autre «dans la crainte du Christ». La dimension du véritable amour nuptial trouve sa source la plus profonde dans le Christ qui est l'Epoux de l'Eglise, son Epouse.

La dimension symbolique du «grand mystère»

25. Dans le texte de la *Lettre aux Ephésiens* nous trouvons *une seconde dimension* de l'analogie qui doit servir, dans son ensemble, à la révélation du «grand mystère». C'est *une dimension*

symbolique. Si l'amour de Dieu envers l'homme, envers Israël, le peuple élu, est présenté par les prophètes comme l'amour de l'époux pour l'épouse, cette analogie exprime la qualité «sponsale» et le caractère divin et non humain de l'amour de Dieu: «Ton créateur est ton époux, ... on l'appelle le Dieu de toute la terre» (*Is 54, 5*). On doit dire la même chose de l'amour sponsal du Christ rédempteur: «Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique» (*Jn 3, 16*). Il s'agit donc de l'amour de Dieu exprimé dans la Rédemption accomplie par le Christ. Selon la Lettre paulinienne, cet amour est «semblable» à l'amour nuptial des conjoints humains, mais évidemment il ne lui est pas «identique». L'analogie, en effet, suppose une ressemblance qui laisse place à une marge appropriée de dissemblance.

Il est facile de le constater si nous considérons la figure de l'«épouse». Selon la *Lettre aux Ephésiens*, l'épouse est l'Eglise, de même que pour les prophètes l'épouse était Israël: il s'agit donc d'un sujet collectif, et non d'une personne singulière. Ce sujet collectif est le Peuple de Dieu, c'est-à-dire une communauté composée de nombreuses personnes, hommes ou femmes. «Le Christ a aimé l'Eglise» précisément en tant que communauté, en tant que Peuple de Dieu et, en même temps, il a aimé chacune des personnes de cette Eglise qui est aussi appelée son «corps» dans le même passage (cf. *Ep 5, 23*). En effet, le Christ a racheté chaque homme et chaque femme, tous sans exception. Dans la Rédemption, c'est justement cet amour de Dieu qui s'exprime, et c'est là que s'accomplit dans l'histoire de l'humanité et du monde le caractère sponsal de cet amour.

Le Christ est entré dans cette histoire et y demeure comme l'Epoux qui «s'est livré lui-même». «Se livrer» signifie «devenir un don désintéressé» de la manière la plus entière et la plus radicale: «Nul n'a plus grand amour que celui-ci» (*Jn 15, 13*). Selon cette conception, grâce à l'Eglise, *tous les êtres humains _ les hommes comme les femmes _ sont appelés à être l'«Epouse» du Christ, Rédempteur du monde*. Ainsi le fait d'«être épouse», et donc le «féminin», devient le symbole de tout l'«humain», selon les paroles de Paul: «Il n'y a ni homme ni femme: car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus» (*Ga 3, 28*).

Du point de vue linguistique, on peut dire que l'analogie de l'amour sponsal selon la *Lettre aux Ephésiens* rapporte ce qui est «masculin» à ce qui est «féminin», étant donné que, comme membres de l'Eglise, les hommes sont également inclus dans le concept d'«Epouse». Cela ne doit pas surprendre car l'Apôtre, pour exprimer sa mission dans le Christ et dans l'Eglise, parle des «petits enfants qu'il enfante dans la douleur» (cf. *Ga 4, 19*). Dans l'ensemble de ce qui est «humain», de ce qui est humainement personnel, *la «masculinité» et la «féminité» se distinguent et en même temps se complètent et s'éclairent mutuellement*. Cela apparaît aussi dans la grande analogie de l'«Epouse» de la *Lettre aux Ephésiens*. Dans l'Eglise tout être humain _ homme et femme _ est l'«Epouse» parce qu'il accueille comme un don l'amour du Christ rédempteur, et aussi parce qu'il tente d'y répondre à travers le don de sa personne.

Le Christ est l'Epoux. Par là s'exprime la vérité sur l'amour de Dieu qui «a aimé le premier» (cf. 1

Jn 4, 19) et qui a dépassé toutes les attentes des hommes par le don qu'a engendré cet amour sponsal pour l'homme: «Il aima jusqu'à la fin» (*Jn 13, 1*). L'Époux _ le Fils consubstantiel au Père en tant que Dieu _ est devenu le fils de Marie; «fils de l'homme», vrai homme, au masculin. *Le symbole de l'Époux est du genre masculin.* Dans ce symbole masculin est figuré le caractère humain de l'amour par lequel Dieu a exprimé son amour divin pour Israël, pour l'Eglise, pour tous les hommes. En méditant ce que disent les Évangiles sur l'attitude du Christ à l'égard des femmes, nous pouvons conclure que *comme homme*, fils d'Israël, il *a révélé* la dignité des «filles d'Abraham» (cf. *Lc 13, 16*), *la dignité appartenant à la femme* à l'égal de l'homme dès le «commencement». En même temps, le Christ a mis en valeur toute l'originalité de la femme par rapport à l'homme, toute la richesse qui lui est accordée dans le mystère de la création. Dans l'attitude du Christ envers la femme, nous voyons accompli de manière *exemplaire* ce que le texte de la *Lettre aux Ephésiens* exprime par le concept d'«époux». Précisément parce que l'amour divin du Christ est un amour d'Époux, il est le paradigme et le modèle de tout amour humain, en particulier de l'amour des hommes.

L'Eucharistie

26. Dans l'ample contexte du «grand mystère» qui s'exprime par le rapport sponsal entre le Christ et l'Eglise, il est aussi possible de bien comprendre le fait de l'appel des «Douze». *En n'appelant que des hommes à être ses Apôtres*, le Christ a agi *d'une manière totalement libre et souveraine*. Il l'a fait dans la même liberté avec laquelle il a mis en valeur la dignité et la vocation de la femme par tout son comportement, sans se conformer aux usages qui prévalaient ni aux traditions que sanctionnait la législation de son époque. C'est pourquoi l'hypothèse selon laquelle il aurait appelé des hommes comme Apôtres en se conformant à la mentalité répandue en son temps ne correspond pas du tout à la manière d'agir du Christ. «Maître, nous savons que tu es véridique et que tu enseignes la voie de Dieu en vérité..., car *tu ne regardes pas au rang des personnes*» (*Mt 22, 16*). Ces paroles illustrent parfaitement *le comportement de Jésus de Nazareth*. On trouve là aussi une explication pour l'appel des «Douze». Ils sont auprès du Christ pendant la dernière Cène; eux seuls reçoivent le commandement sacramentel: «Faites cela en mémoire de moi» (*Lc 22, 19; 1 Co 11, 24*), lié à l'institution de l'Eucharistie. Au soir du jour de la Résurrection, ils reçoivent l'Esprit Saint pour pardonner les péchés: «Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus» (*Jn 20, 23*).

Nous nous trouvons au centre même du mystère pascal qui révèle pleinement l'amour sponsal de Dieu. Le Christ est l'Époux parce qu'«il s'est livré lui-même»: son corps a été «livré», son sang a été «versé» (cf. *Lc 22, 19. 20*). C'est ainsi qu'il «aima jusqu'à la fin» (*Jn 13, 1*). Le «don désintéressé» que comprend le sacrifice de la Croix fait ressortir d'une manière décisive le sens sponsal de l'amour de Dieu. Le Christ est l'Époux de l'Eglise, comme Rédempteur du monde. *L'Eucharistie est le sacrement de notre Rédemption. C'est le sacrement de l'Époux, de l'Épouse.* L'Eucharistie rend présent et réalise à nouveau sacramentellement l'acte rédempteur du Christ qui «crée» l'Eglise, son corps. A ce «corps», le Christ est uni comme l'époux à l'épouse. Tout cela est

dit dans la *Lettre aux Ephésiens*. Dans le «grand mystère» du Christ et de l'Eglise se trouve introduite l'éternelle «unité des deux» constituée dès le «commencement» entre l'homme et la femme.

Si le Christ, en instituant l'Eucharistie, l'a liée d'une manière aussi explicite au service sacerdotal des Apôtres, il est légitime de penser qu'il voulait de cette façon exprimer la relation entre l'homme et la femme, entre ce qui est «féminin» et ce qui est «masculin», voulue par Dieu tant dans le mystère de la Création que dans celui de la Rédemption. *Dans l'Eucharistie s'exprime avant tout sacramentellement l'acte rédempteur du Christ-Epoux envers l'Eglise-Epouse*. Cela devient transparent et sans équivoque lorsque le service sacramentel de l'Eucharistie, où le prêtre agit «*in persona Christi*», est accompli par l'homme. C'est là une explication qui confirme l'enseignement de la Déclaration *Inter insigniores*, publiée sur mandat de Paul VI pour répondre aux interrogations suscitées par la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel[50].

Le don de l'Epouse

27. Le Concile Vatican II a renouvelé dans l'Eglise la conscience de l'universalité du sacerdoce. Dans la Nouvelle Alliance, il n'y a qu'un seul sacrifice et un seul prêtre, le Christ. *Tous les baptisés, les hommes comme les femmes, participent à ce sacerdoce unique, car il doivent «s'offrir en victimes vivantes, saintes, agréables à Dieu (cf. Rm 12, 1), porter témoignage du Christ sur toute la surface de la terre, et rendre raison, sur toute requête, de l'espérance qui est en eux d'une vie éternelle (cf. 1 P 3, 15)»*[51]. La participation universelle au sacrifice du Christ, par lequel le Rédempteur a offert au Père le monde entier et en particulier l'humanité, fait de tous les membres de l'Eglise «un royaume de prêtres» (*Ap 5, 10; cf. 1 P 2, 9*), c'est-à-dire qu'ils participent non seulement à la mission sacerdotale, mais encore à la mission prophétique et royale du Christ-Messie. Cette participation entraîne en outre l'union organique de l'Eglise, comme Peuple de Dieu, avec le Christ. Le «grand mystère» de la *Lettre aux Ephésiens* s'y exprime en même temps: *l'Epouse unie à son Epoux, unie parce qu'elle vit de sa vie; unie parce qu'elle participe à sa triple mission (tria munera Christi); unie de manière à répondre par un «don désintéressé» de soi au don ineffable de l'amour de l'Epoux, le Rédempteur du monde*. Cela concerne toute l'Eglise, les femmes comme les hommes, et évidemment cela concerne aussi ceux qui participent au «sacerdoce ministériel»[52] qui est par nature un service. Dans le cadre du «grand mystère» du Christ et de l'Eglise, tous sont appelés à répondre _ comme une épouse _ par le don de leur vie au don ineffable de l'amour du Christ qui est seul, comme Rédempteur du monde, l'Epoux de l'Eglise. Dans le «sacerdoce royal», qui est universel, s'exprime en même temps le don de l'Epouse.

Cela revêt une importance fondamentale pour comprendre l'Eglise dans son essence même, en évitant de reprendre pour l'Eglise _ même en sa qualité d'«institution» composée d'êtres humains et inscrite dans l'histoire _ des critères d'interprétation et de jugement qui sont sans rapport avec sa nature. Même si l'Eglise possède une structure «hiérarchique»[53], cette structure est

cependant totalement ordonnée à la sainteté des membres du Christ. Et la sainteté s'apprécie en fonction du «grand mystère» dans lequel l'Epouse répond par le don de l'amour au don de l'Epoux, le faisant «dans l'Esprit Saint» parce que «l'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné» (*Rm* 5, 5). Le Concile Vatican II, en confirmant l'enseignement de toute la tradition, a rappelé que, dans la hiérarchie de la sainteté, *c'est justement la «femme»*, Marie de Nazareth, qui est «figure» de l'Eglise. Elle nous «précède» tous sur la voie de la sainteté; en sa personne «l'Eglise atteint déjà à la perfection qui la fait sans tache ni ride (cf. *Ep* 5, 27)»^[54]. En ce sens, on peut dire que l'Eglise est «mariale» en même temps qu'«apostolique» et «pétrinienne»^[55].

Dans l'histoire de l'Eglise, dès les premiers temps, il y avait aux côtés des hommes *de nombreuses femmes* pour qui la réponse de l'Epouse à l'amour rédempteur de l'Epoux prenait toute sa force expressive. Nous voyons tout d'abord celles qui avaient personnellement rencontré le Christ, qui l'avaient suivi et qui, après son départ, «étaient assidues à la prière» avec les Apôtres au Cénacle de Jérusalem jusqu'au jour de la Pentecôte. Ce jour-là, l'Esprit Saint parla par «des fils et des filles» du Peuple de Dieu, accomplissant ce qu'avait annoncé le prophète Joël (cf. *Ac* 2, 17). Ces femmes, et d'autres encore par la suite, eurent *un rôle actif et important dans la vie de l'Eglise primitive*, dans la construction, depuis ses fondements, de la première communauté chrétienne _ et des communautés ultérieures _ *grâce à leurs charismes et à leurs multiples manières de servir*. Les écrits apostoliques retiennent leurs noms, ainsi Phébée, «diaconesse de l'Eglise de Cenchrées» (cf. *Rm* 16, 1), Priscille avec son mari Aquila (cf. *2 Tm* 4, 19), Evodie et Syntyché (cf. *Ph* 4, 2), Marie, Tryphène, Persis, Tryphose (cf. *Rm* 16, 6. 12). L'Apôtre parle de leurs «fatigues» pour le Christ: celles-ci montrent les divers domaines du service apostolique dans l'Eglise, en commençant par «l'Eglise domestique». En effet, la «foi sans détours» y passe de la mère aux enfants et aux petits-enfants, comme cela eut lieu dans la maison de Timothée (cf. *2 Tm* 1, 5).

La même chose se renouvelle au cours des siècles, de génération en génération, comme le montre *l'histoire de l'Eglise*. L'Eglise, en effet, en défendant la dignité de la femme et sa vocation, a manifesté de la gratitude à celles qui, fidèles à l'Evangile, ont participé en tout temps à la mission apostolique de tout le Peuple de Dieu, et elle les a honorées. Il s'agit de saintes martyres, de vierges, de mères de famille qui ont témoigné de leur foi avec courage et qui, par l'éducation de leurs enfants dans l'esprit de l'Evangile, ont transmis la foi et la tradition de l'Eglise.

A toutes les époques et dans tous les pays, nous trouvons de nombreuses femmes «vaillantes» (cf. *Pr* 31, 10) qui, malgré les persécutions, les difficultés et les discriminations, ont participé à la mission de l'Eglise. Il suffira de mentionner ici Monique, la mère d'Augustin, Macrine, Olga de Kiev, Mathilde de Toscane, Edwige de Silésie et Edwige de Cracovie, Elisabeth de Thuringe, Brigitte de Suède, Jeanne d'Arc, Rose de Lima, Elizabeth Seton et Mary Ward.

Le témoignage et l'action des femmes chrétiennes ont eu une influence significative dans la vie de

l'Eglise, comme aussi dans la vie de la société. Même face à de graves discriminations sociales, les saintes femmes ont agi «librement», rendues fortes par leur union avec le Christ. Cette union et cette liberté fondées en Dieu expliquent par exemple l'action importante de sainte Catherine de Sienne dans la vie de l'Eglise et de sainte Thérèse de Jésus dans la vie monastique.

De nos jours encore, l'Eglise ne cesse de s'enrichir grâce au témoignage de nombreuses femmes qui épanouissent leur vocation à la sainteté. Les saintes femmes sont une incarnation de l'idéal féminin; mais elles sont aussi un modèle pour tous les chrétiens, un modèle de «*sequela Christi*», un exemple de la manière dont l'Epouse doit répondre avec amour à l'amour de l'Epoux.

VIII

LA PLUS GRANDE, C'EST LA CHARITÉ

Face aux changements

28. «L'Eglise croit que le Christ, mort et ressuscité pour tous, offre à l'homme, par son Esprit, lumière et forces pour lui permettre de répondre à sa très haute vocation»^[56]. Nous pouvons appliquer ces paroles de la constitution conciliaire *Gaudium et spes* au thème des présentes réflexions. L'insistance particulière sur la dignité de la femme et sa vocation, caractéristique de l'époque où nous vivons, peut et doit être accueillie dans «la lumière et les forces» que l'Esprit du Christ accorde à l'homme, et cela aussi à notre époque fertile en transformations multiples. L'Eglise «croit [...] que la clé, le centre et la fin» de l'homme, et aussi «de toute l'histoire humaine se trouve en son Seigneur et Maître» et «elle affirme que, sous tous les changements, bien des choses demeurent qui ont leur fondement ultime dans le Christ, le même hier, aujourd'hui et à jamais»^[57].

Par ces paroles, la constitution sur l'Eglise dans le monde de ce temps nous montre la voie à suivre pour remplir les devoirs concernant la dignité de la femme et sa vocation, dans le cadre des changements significatifs de notre temps. Nous ne pouvons faire face à ces changements de manière juste et appropriée que si nous revenons aux fondements qui se trouvent dans le Christ, aux vérités et aux valeurs «immuables» dont il reste lui-même le «témoin fidèle» (cf. Ap 1, 5) et le Maître. Une autre manière d'agir conduirait à des résultats douteux, sinon franchement faux et trompeurs.

La dignité de la femme et l'ordre de l'amour

29. Le passage déjà cité de la *Lettre aux Ephésiens* (5, 21-33), où le rapport entre le Christ et l'Eglise est présenté comme le lien entre l'époux et l'épouse, évoque également l'institution du mariage selon les paroles du *Livre de la Genèse* (cf. 2, 24). Il rapproche la vérité sur le mariage comme sacrement primordial et la création de l'homme et de la femme à l'image et à la

ressemblance de Dieu (cf. *Gn* 1, 27; 5, 1) . Grâce à ce rapport significatif que l'on trouve dans la *Lettre aux Ephésiens* est mis en pleine lumière ce qui détermine la dignité de la femme au regard de Dieu, Créateur et Rédempteur, et aussi au regard de l'homme, de l'homme et de la femme. Conformément au dessein éternel de Dieu, la femme est celle en qui l'ordre de l'amour dans le monde créé des personnes trouve le lieu de son premier enracinement. L'ordre de l'amour appartient à la vie intime de Dieu lui-même, à la vie trinitaire. Dans la vie intime de Dieu, l'Esprit Saint est l'hypostase personnelle de l'amour. Par l'Esprit, don incréé, l'amour devient un don aux personnes créées. *L'amour qui est de Dieu se communique aux créatures*: «L'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par le Saint Esprit qui nous fut donné» (*Rm* 5, 5).

L'appel à l'existence de la femme aux cotés de l'homme («une aide qui lui soit assortie»: *Gn* 2, 18) dans «l'unité des deux» présente dans le monde visible des créatures des conditions particulières pour que «l'amour de Dieu soit répandu dans les coeurs» des êtres créés à son image. Si l'auteur de la *Lettre aux Ephésiens* appelle le Christ l'Epoux et l'Eglise l'Epouse, il confirme indirectement par cette analogie la vérité sur la femme en tant qu'épouse. L'Epoux est celui qui aime. L'Epouse est aimée: elle est celle qui reçoit l'amour, pour aimer à son tour.

Le passage de la *Genèse*, relu à la lumière du symbole sponsal de la *Lettre aux Ephésiens* nous permet de saisir une vérité qui paraît tout à fait déterminante pour la question de la dignité de la femme et, par suite, également pour celle de sa vocation: la dignité de la femme se mesure dans l'ordre de l'amour qui est essentiellement un ordre de justice et de charité^[58].

Seule la personne peut aimer, et seule la personne peut être aimée. C'est là d'abord une affirmation d'ordre ontologique dont découle ensuite une affirmation de nature éthique. L'amour est une exigence ontologique et éthique de la personne. La personne doit être aimée, parce que seul l'amour correspond à ce qu'est la personne. Ainsi s'explique le commandement de l'amour, déjà connu dans l'Ancien Testament (cf. *Dt* 6, 5; *Lv* 19, 18) et placé par le Christ au centre même de l'«ethos» évangélique (cf. *Mt* 22, 36-40; *Mc* 12, 28-34). Ainsi s'explique aussi le primat de l'amour qu'expriment les paroles de Paul dans la *Lettre aux Corinthiens*: «La plus grande, c'est la charité» (cf. *1 Co* 13, 13).

Sans recourir à cet ordre et à ce primat, il n'est pas possible de donner une réponse complète et adéquate à la question sur la dignité de la femme et sur sa vocation. Lorsque nous disons que la femme est celle qui reçoit l'amour pour aimer à son tour, nous ne pensons pas seulement ou avant tout au rapport nuptial spécifique du mariage. Nous pensons à quelque chose de plus universel, fondé sur le fait même d'être femme dans l'ensemble des relations interpersonnelles qui structurent de manières très diverses la convivialité et la collaboration entre les personnes, hommes et femmes. Dans ce contexte large et différencié, la femme présente une valeur particulière comme personne humaine et, en même temps, comme personne concrète, du fait de sa féminité. Cela concerne toutes les femmes et chacune d'elles, indépendamment du contexte culturel où elles se trouvent, de leurs caractéristiques spirituelles, psychologiques et physiques,

comme par exemple leur âge, leur instruction, leur santé, leur travail, le fait d'être mariées ou célibataires.

Le passage de la *Lettre aux Ephésiens* que nous considérons nous permet de penser à une sorte de «prophétisme» particulier de la femme dans sa féminité. L'analogie de l'Epoux et de l'Epouse évoque l'amour avec lequel tout homme est aimé de Dieu en Christ, tout homme et toute femme. Cependant dans le contexte de l'analogie biblique et en se fondant sur la logique interne du texte, c'est précisément la femme, l'épouse, qui manifeste à tous cette vérité. *Ce caractère «prophétique» de la femme dans sa féminité* trouve dans la Vierge Mère de Dieu son expression la plus haute. A son sujet est mis en valeur, de la manière la plus pleine et la plus directe, le lien intime qui unit l'ordre de l'amour _ qui entre dans le monde des personnes humaines par une Femme _ et l'Esprit Saint. Marie entend à l'Annonciation les paroles: «L'Esprit Saint viendra sur toi» (Lc 1, 35).

La conscience d'une mission

30. La dignité de la femme est intimement liée à l'amour qu'elle reçoit en raison même de sa féminité et, d'autre part, à *l'amour qu'elle donne à son tour*. La vérité sur la personne et sur l'amour se trouve ainsi confirmée. Au sujet de la vérité de la personne, il faut recourir une fois encore au Concile Vatican II: «L'homme, seule créature sur terre que Dieu ait voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même»^[59]. Cela concerne tout être humain, en tant que personne créée à l'image de Dieu, qu'il soit un homme ou une femme. L'affirmation de nature ontologique incluse ici suggère aussi la dimension éthique de la vocation de la personne. *La femme ne peut se trouver elle-même si ce n'est en donnant son amour aux autres*.

Dès le «commencement», la femme _ comme l'homme _ a été créée par Dieu et «placée» par lui précisément dans cet ordre de l'amour. Le péché des origines n'a pas détruit cet ordre, il ne l'a pas supprimé d'une manière irréversible. Les paroles du protévangile le prouvent (cf. Gn 3, 15). Au cours des présentes réflexions, nous avons constaté *la place unique de la «femme»* dans ce texte clé de la Révélation. Il convient en outre de souligner que la même femme, qui en arrive à être un «paradigme» biblique, se trouve également dans la perspective eschatologique du monde et de l'homme, telle que l'exprime *l'Apocalypse*^[60]. C'est «une femme enveloppée de soleil», la lune est sous ses pieds et des étoiles couronnent sa tête (cf. Ap 12, 1). On peut dire: une «femme» à la mesure du cosmos, à la mesure de toute l'oeuvre de la création. En même temps, elle souffre «dans les douleurs et le travail de l'enfantement» (Ap 12, 2), comme Eve, «la mère de tous les vivants» (Gn 3, 20). Elle souffre aussi parce que «devant la femme dans le travail de l'enfantement» (cf. Ap 12, 4) se place «l'énorme Dragon, l'antique Serpent» (Ap 12, 9), déjà connu dans le protévangile, le Malin, «père du mensonge» et du péché (cf. Jn 8, 44). Et voici que l'«antique Serpent» veut dévorer «l'enfant». Si nous voyons dans ce texte un reflet de l'Evangile de l'enfance (cf. Mt 2, 13. 16), nous pouvons penser que dans le paradigme biblique de la

«femme» s'inscrit, dès le commencement et jusqu'au terme de l'histoire, la lutte contre le mal et contre le Malin. C'est *la lutte pour l'homme, pour son véritable bien, pour son salut*. La Bible ne veut-elle pas nous dire que précisément dans la «femme», Eve-Marie, l'histoire connaît une lutte dramatique pour tout être humain, la lutte pour le «oui» ou le «non» fondamental qu'il dit à Dieu et à son dessein éternel sur l'homme?

Si la dignité de la femme témoigne de l'amour qu'elle recoit pour aimer à son tour, le paradigme biblique de la «femme» semble montrer aussi *que c'est le véritable ordre de l'amour qui définit la vocation* de la femme elle-même. Il s'agit ici de la vocation dans son sens fondamental, on peut dire universel, qui se réalise et s'exprime par les «vocations» multiples de la femme dans l'Eglise et dans le monde.

La force morale de la femme, sa force spirituelle, rejoint la conscience du fait *que Dieu lui confie l'homme, l'être humain, d'une manière spécifique*. Naturellement, Dieu confie tout homme à tous et à chacun. Toutefois cela concerne la femme d'une façon spécifique _ précisément en raison de sa féminité _ et cela détermine en particulier sa vocation.

A partir de cette prise de conscience et de ce qui est confié, la force morale de la femme s'exprime à travers les très nombreuses figures féminines de l'Ancien Testament, du temps du Christ, des époques suivantes jusqu'à nos jours. *La femme est forte par la conscience de ce qui lui est confié*, forte du fait que Dieu «lui confie l'homme», toujours et de quelque manière que ce soit, même dans les conditions de discrimination sociale où elle peut se trouver. Cette conscience et cette vocation fondamentale disent à la femme la dignité qu'elle recoit de Dieu lui-même, et cela la rend «forte» et affermit sa vocation. Ainsi la «femme vaillante» (cf. *Pr 31, 10*) devient un soutien irremplaçable et une source de force spirituelle pour les autres qui se rendent compte de l'énergie considérable de son esprit. A ces «femmes vaillantes» sont très redevables leurs familles et parfois des nations entières.

A notre époque, les réussites de la science et de la technique permettent d'arriver à un bien-être matériel d'un degré inconnu jusqu'alors, et cela, tandis que certains en sont favorisés, en conduit d'autres à la marginalisation. Dans ces conditions, un tel progrès unilatéral peut entraîner aussi *une disparition progressive de l'attention à l'homme, à ce qui est essentiellement humain*. En ce sens, surtout de nos jours, *on compte sur la manifestation* du «génie» de la femme pour affermir l'attention à l'homme en toute circonstance, du fait même qu'il est homme! Car «la plus grande, c'est la charité» (cf. *1 Co 13, 13*).

C'est pourquoi une lecture attentive du paradigme biblique de la «femme» _ du *Livre de la Genèse* à *'Apocalypse* _ montre bien en quoi consistent la dignité et la vocation de la femme et ce qui en elles est immuable et ne perd pas son actualité, ayant son «fondement ultime dans le Christ, le même hier, aujourd'hui et à jamais»^[61]. Si l'homme est confié par Dieu à la femme d'une manière spécifique, cela ne signifie-t-il pas que *le Christ compte sur elle pour accomplir le «sacerdoce*

royal» (1 P 2, 9) qui est la richesse du don qu'il a fait aux hommes? Cet héritage même, le Christ, unique grand prêtre de l'Alliance nouvelle et éternelle, et Epoux de l'Eglise, ne cesse de le remettre au Père par l'Esprit Saint, afin que Dieu soit «tout en tous» (1 Co 15, 28)[62].

Alors parviendra à son accomplissement définitif la vérité que «la plus grande, c'est la charité» (cf. 1 Co 13, 13).

IX

CONCLUSION

«Si tu savais le don de Dieu»

31. «Si tu savais le don de Dieu» (Jn 4, 10), dit Jésus à la Samaritaine au cours d'un de ces dialogues admirables qui montrent toute son estime pour la dignité de chaque femme et pour la vocation qui permet à chacune de participer à sa mission de Messie.

Les présentes réflexions, désormais parvenues à leur terme, sont orientées vers la reconnaissance, à l'intérieur du «don de Dieu», de ce que Lui, Créateur et Rédempteur, confie à la femme, à chaque femme. Dans l'Esprit du Christ, en effet, elle peut découvrir tout le sens de sa féminité et ainsi se disposer au «don désintéressé d'elle-même» aux autres, et, par là, «se trouver» elle-même.

En l'Année mariale, *l'Eglise désire remercier la Très Sainte Trinité* pour le «mystère de la femme» et pour toute femme, pour ce qui constitue la dimension éternelle de sa dignité féminine, pour les «merveilles de Dieu» qui, dans l'histoire des générations humaines, se sont accomplies en elle et par elle. En définitive, n'est-ce pas en elle et par elle que s'est accompli ce qu'il y a de plus grand dans l'histoire de l'homme sur terre, l'événement que Dieu lui-même se soit fait homme?

C'est pourquoi *l'Eglise rend grâce pour toutes les femmes et pour chacune d'elles*: pour les mères, pour les soeurs, pour les épouses; pour les femmes consacrées à Dieu dans la virginité; pour les femmes dévouées à tant d'êtres humains qui attendent l'amour gratuit d'une autre personne; pour les femmes qui veillent sur l'être humain dans la famille, ce signe fondamental de la communauté humaine; pour les femmes qui exercent une profession, celles sur qui pèse parfois une grande responsabilité sociale; pour les femmes «*vaillantes*» et pour les femmes «*faibles*»: pour toutes, telles qu'elles sont sorties du cœur de Dieu dans toute la beauté et la richesse de leur féminité, telles qu'elles ont été entourées de son amour éternel; telles qu'avec l'homme elles accomplissent le pèlerinage de cette terre, «*patrie*» temporelle des hommes, parfois transformée en «*vallée de larmes*»; telles qu'elles portent, avec l'homme, *la responsabilité commune du destin de l'humanité*, selon les nécessités quotidiennes et suivant la destinée finale que la famille humaine a en Dieu, au sein de l'ineffable Trinité.

L'Eglise rend grâce *pour toutes les manifestations du «génie» féminin* apparues au cours de l'histoire, dans tous les peuples et dans toutes les nations; elle rend grâce pour tous les charismes dont l'Esprit Saint a doté les femmes dans l'histoire du Peuple de Dieu, pour toutes les victoires remportées grâce à leur foi, à leur espérance et à leur amour: elle rend grâce pour tous *les fruits de la sainteté féminine*.

L'Eglise demande en même temps que ces inestimables «manifestations de l'Esprit» (cf. *1 Co 12, 4 ss.*), données avec une grande générosité aux «filles» de la Jérusalem éternelle, soient attentivement reconnues, mises en valeur, afin qu'elle concourent au bien commun de l'Eglise et de l'humanité, spécialement à notre époque. Méditant le mystère biblique de la «femme», l'Eglise prie pour que toutes les femmes se retrouvent elles-mêmes dans ce mystère, pour qu'elles retrouvent leur «vocation suprême».

Puisse Marie, qui «précède toute l'Eglise dans l'ordre de la foi, de la charité et de la parfaite union au Christ»^[63], obtenir *aussi ce «fruit»* pour nous tous, en l'Année que nous lui avons consacrée, au seuil du troisième millénaire après l'avènement du Christ!

En exprimant ces vœux, j'accorde à tous les fidèles, et spécialement aux femmes, nos soeurs dans le Christ, la Bénédiction Apostolique.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 15 août 1988, Solennité de l'Assomption de la Bienheureuse Vierge Marie, en la dixième année de mon pontificat.

NOTES

[1] *Message du Concile aux femmes* (8 décembre 1965) : AAS 58 (1966), p. 13-14.

[2] Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Const. past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 8, 9, 60.

[3] Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Décr. sur l'apostolat des laïcs *Apostolicam actuositatem*, n. 9.

[4] Cf. PIE XII, *Allocution aux femmes italiennes* (21 octobre 1945) : AAS 37 (1945), p. 284-295; *Alloc. à l'Union mondiale des Organisations féminines catholiques* (24 avril 1952) : AAS 44 (1952), p. 420-424; *Discours aux participants du XIVe Congrès international de l'Union mondiale des Organisations féminines catholiques* (29 septembre 1957) : AAS 49 (1957), p. 906-922.

[5] Cf. JEAN XXIII, Encycl. *Pacem in terris* (11 avril 1963) : AAS 55 (1963), p. 267-268.

[6] S. Thérèse de Jésus proclamée «Docteur de l'Église universelle» (27 septembre 1970) : AAS

62 (1970), p. 590-596; S. Catherine de Sienne proclamée «Docteur de l'Église universelle» (4 octobre 1970) : AAS 62 (1970), p. 673-678.

[7] Cf. AAS 65 (1973), p. 284-285.

[8] PAUL VI, *Discours aux participants de la Rencontre internationale du Centre féminin italien* (6 décembre 1976) : *Insegnamenti di Paolo VI*, XIV (1976), 1017.

[9] Cf. Encycl. *Redemptoris Mater* (25 mars 1987), n. 46 : AAS 79 (1987), p. 424-425. .

[10] CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Église *Lumen gentium*, n. 1.

[11] On peut trouver une explication du sens anthropologique et théologique du «commencement» dans la première partie des allocutions du mercredi (audiences générales) consacrées à la «théologie du corps», à partir du 5 septembre 1979 : *Insegnamenti II*, 2 (1979), p. 234-236.

[12] CONC. OECUM. VAT. II, Const. past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 22.

[13] CONC. OECUM. VAT. II, Décl. sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes *Nostra aetate*, n. 1.

[14] *Ibid.*, n. 2.

[15] CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. sur la Révélation divine *Dei Verbum*, n. 2.

[16] Les Pères de l'Église pensaient déjà que la première révélation de la Trinité dans le Nouveau Testament a été faite lors de l'Annonciation. Dans une homélie attribuée à S. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, on lit: « Tu resplendis de lumière, ô Marie, dans le sublime royaume spirituel! En toi est glorifié le Père, qui n'a pas de commencement et dont la puissance t'a prise sous son ombre. En toi est adoré le Fils, que tu as porté selon la chair. En toi est célébré l'Esprit-Saint, qui a accompli en ton sein la naissance du grand Roi. C'est grâce à toi, ô pleine de grâce, que la Trinité sainte et consubstantielle a pu être connue dans le monde. » (Hom. 2, *In Annuntiat. Virg. Mariae*: PG 10, 1169). Cf. aussi S. ANDRÉ DE CRÈTE, *In Annuntiat B. Mariae* : PG 97, 909.

[17] Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Décl. sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes *Nostra aetate*, n. 2.

[18] La doctrine théologique sur la Mère de Dieu (*Théotokos*), soutenue par de nombreux Pères de l'Église, mise en lumière et définie aux Conciles d'Éphèse (DS 251) et de Chalcédoine (DS 301), a été exposée à nouveau par le Concile Vatican II, au chap. VIII de la Const. dogm. sur

l'Église *Lumen gentium*, n. 52-69. Cf. Encycl. *Redemptoris Mater*, n. 31-32, et notes 9. 78-83 : *l.c.*, p. 365, 402-404.

[19] Cf. Encycl. *Redemptoris Mater*, n. 7-11, et les textes des Pères qui y sont cités à la note 21 : *l.c.*, p. 367-373.

[20] Cf. *ibid.*, n. 39-41 : *l.c.*, p. 412-418.

[21] Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Église *Lumen gentium*, n. 36.

[22] Cf. S. IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, V, 6; 1; V 16, 2-3 : *S. Ch.* 153, 72-81 et 216-221; S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *De hom. op.* 16: *PG* 44,180; *In Cant. Cant hom.* 2: *PG* 44, 805-808: S. AUGUSTIN, *In Ps.* 4, 8: *CCL* 38, 17.

[23] « *Persona est naturae rationalis individua substantia* » : M. SÉVERIN BOËCE, *Liber de persona et duabus naturis*, III : *PL* 64, 1343; cf. S. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, q. 29, a. 1.

[24] Parmi les Pères de l'Église qui affirment l'égalité fondamentale de l'homme et de la femme devant Dieu, cf. ORIGÈNE, *In lesu nave* IX, 9 : *PG* 12, 878; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I, 4 : *S. Ch.* 70, 128-131; S. AUGUSTIN, *Sermon* 51, II, 3 : *PL* 38, 334-335.

[25] S. GRÉGOIRE DE NYSSE dit: « De plus, Dieu est amour et source d'amour. C'est le grand saint Jean qui le dit: «L'amour est de Dieu» et «Dieu est Amour.» (1 Jn 4, 7, 8.) Le Créateur a imprimé en nous aussi ce caractère. «A ceci tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples: si vous avez de l'amour les uns pour les autres.» (Jn 13, 35.) Si donc celui-ci vient à manquer, toute l'image est défigurée. » (*De hom. Op.* 5 : *PG* 44, 137.)

[26] CONC. OECUM. VAT. II, Const. past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 24.

[27] Cf. *Nb* 23, 19; *Os* 11, 9; *Is* 40, 18; 46, 5; cf. aussi IVE CONCILE DU LATRAN (*DS* 806).

[28] CONC. OECUM. VAT. II, Const. past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 13.

[29] « Diabolique », du grec « dia-ballô » = « je divise, je sépare, je calomnie ».

[30] Cf. ORIGÈNE, *In Gen. hom.* 13, 4 : *PG* 12, 234; S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, 12 : *S. Ch.* 119, 404-419; *De beat.* VI : *PG* 44, 1272.

- [31] Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Const. past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 13.
- [32] Cf. *ibid.*, n. 24.
- [33] C'est précisément en se référant à la loi divine que les Pères du IV^e siècle ont fortement réagi contre la discrimination encore en vigueur à l'égard de la femme, dans les moeurs et la législation civile de leur temps. Cf. S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 37, 6 : PG 36, 290; S. JÉRÔME, *Ad Oceanum ep.* 77, 3: PL 22, 691; S. AMBROISE, *De instit. Virg.* III, 16 : PL 16, 309; S. Augustin, *Sermon* 132, 2 : PL 38, 735; *Sermon* 392, 4 : PL 39, 1711.
- [34] Cf. S. IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, III, 23, 7 : S. Ch. 211, 462-465; V, 21, 1 : S. Ch. 153, 260-265; S. ÉPIPHANE, *Panar.* III, 2, 78 : PG 42, 728-729; S. AUGUSTIN, *Enarr. in Ps.* 103, s. 4, 6 : CCL 40, 1525.
- [35] Cf. S. JUSTIN, *Dial. cum Tryph.* 100 : PG 6, 709-712; S. IRÉNÉE, *Contre les hérésies*, III, 22, 4 : S. Ch. 211, 438-445; V, 19, 1 : S. Ch. 153, 248-251; S. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catech.* 12, 15 : PG 33, 741; S. JEAN CHRYSOSTOME, *in Ps.* 44, 7 : PG 55, 193; S. JEAN DAMASCÈNE, *Hom. 2 in dorm. B. V. M.* 3 : S. Ch. 80, 130-135; HÉSYCHIUS, *Sermon 5 in Deiparam*: PG 93, 1464-1465; TERTULLIEN, *De carne Christi* 17 : CCL 2, 904-905; S. JÉRÔME, *Epist.* 22, 21 : PL 22, 408; S. AUGUSTIN, *Sermon* 51, 2-3 : PL 38, 335; *Sermon* 232, 2 : PL 38, 1108; cf. aussi J. H. NEWMAN, *A Letter to the rev. E. B. Pusey*, Longmans, London 1865; M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, VI/1 (Freiburg 1954), 243-266; VI/2 (Freiburg 1954), 306-499.
- [36] CONC. OECUM. VAT. II, Const. past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 22.
- [37] Cf. S. AMBROISE, *De Instit. Virg.*, V, 33 : PL 16, 313.
- [38] Cf. RABAN MAUR, *De vita beatae Mariae Magdalenae*, XXVII: « *Salvator... ascensionis suae eam (= Mariam Magdalenam) ad apostolos instituit apostolam* » (PL 112, 1474). « *Facta est Apostolorum Apostola, per hoc quod ei committitur ut resurrectionem dominicam discipulis annuntiet* » : S. THOMAS D'AQUIN, *In Ioannem Evangelistam Expositio*, c. XX, I. III, 6 (*Sancti Thomae Aquinatis Comment. in Matthaeum et Ioannem Evangelistas*), Éd. Parmens. X, 629.
- [39] CONC. OECUM. VAT. II, Const. past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 24.
- [40] Encycl. *Redemptoris Mater*, n. 18: *I. c.*, p. 383.

- [41] Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Const. past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 24.
- [42] Cf. *Allocutions des mercredis 7 et 21 avril 1982 : Insegnamenti V*, 1 (1982) 1126-1131 et 1175-1179.
- [43] Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Église *Lumen gentium*, n. 63: S. AMBROISE, in Lc II, 7: S. Ch. 45,74; *De instit. Virg.* XIV, 87-89 : PL 16, 326-327; S. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Hom.* 4 : PG 77, 996; S. ISIDORE DE SÉVILLE, *Allegoriae* 139 : PL 83, 117.
- [44] CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Église *Lumen gentium*, n.63.
- [45] *Ibid.*, n. 64.
- [46] *Ibid.*, n. 64.
- [47] *Ibid.*, n. 64. Sur le rapport entre Marie et l'Église, qui revient sans cesse dans la réflexion des Pères de l'Église et de toute la Tradition chrétienne, cf. Encycl. *Redemptoris Mater*, n. 42-44 et notes 117 -127 : *I. c.*, p. 418-422. Cf. aussi CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, I, 6 : S. Ch. 70, 186-187; S. AMBROISE, in Lc II, 7 : S. Ch. 45-74; S. AUGUSTIN, *Sermon* 192, 2 : PL 38, 1012; *Sermon* 195, 2 : PL 38, 1018; *Sermon* 25, 8 : PL 46, 938 : S. LÉON LE GRAND, *Sermon* 25, 5 : PL 54, 211 ; *Sermon* 26, 2 : PL 54, 213; S. BÈDE LE VÉNÉRABLE, in Lc I, 2 : PL 92, 330. « L'une et l'autre sont mères, écrit ISAAC DE L'ÉTOILE, disciple de S. Bernard; l'une et l'autre, vierges. L'une et l'autre ont conçu du Saint-Esprit. (...) L'une a engendré (...) une tête pour le corps; l'autre a fait naître (...) un corps pour la tête. L'une et l'autre sont mères du Christ, mais aucune des deux ne l'enfante tout entier sans l'autre. Aussi c'est à juste titre que (...) ce qui est dit en général de la vierge mère qu'est l'Église s'applique en particulier à la Vierge Marie; et ce qui est dit de la vierge mère qu'est Marie, en particulier, se comprend en général de la vierge mère qu'est l'Église. Et lorsqu'un texte parle de l'une ou de l'autre, il peut s'appliquer presque sans distinction et indifféremment à l'une et à l'autre. » (*Sermon* 51, 7-8 : S. Ch. 339, 202-205.)
- [48] Cf., par exemple, *Os* 1, 2; 2, 16-18; *Jr* 2, 2; *Ez* 16, 8; *Is* 50, 1; 54, 5-8.
- [49] Cf *Col* 3, 18; *1 P* 3, 1-6; *Tt* 2, 4-5; *Ep* 5, 22-24; *1 Co* 11, 3-16; 14, 33-35; *1 Tm* 2,11-15.
- [50] Cf. CONGR. POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclaration sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel *Inter insigniores* (15 octobre 1976) : AAS 69 (1977), p. 98-116.
- [51] Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Église *Lumen gentium*, n. 10.

[52] Cf. *ibid.*, n. 10.

[53] Cf. *ibid.*, n. 18-29.

[54] Cf. *ibid.*, n. 65, et aussi n. 63; cf. Encycl. *Redemptoris Mater*, n. 2-6 : *l. c.*, p. 362-367.

[55] « Ce profil marial est aussi fondamental et caractéristique de l'Église — sinon davantage — que le profil apostolique et pétrinien, auquel il est profondément uni. (...) La dimension mariale de l'Église précède la dimension pétrinienne, tout en lui étant étroitement unie et complémentaire. Marie, l'Immaculée, précède toute autre personne et, bien sûr, Pierre lui-même et les apôtres. Non seulement parce que Pierre et les apôtres, issus de la masse du genre humain qui naît sous le péché, font partie de l'Église «*sancta ex peccatoribus*», mais aussi parce que leur triple *munus* ne tend à rien d'autre qu'à former l'Église dans cet idéal de sainteté qui est déjà préformé et préfiguré en Marie. Comme l'a si bien dit un théologien contemporain, «Marie est 'la Reine des apôtres', sans revendiquer pour elle les pouvoirs apostoliques. Elle a autre chose et beaucoup plus.» (H. U. von BALTHASAR, *Neue Klarstellungen*) » : *Allocution* aux cardinaux et aux prélats de la Curie romaine (22 décembre 1987) : *l'Osservatore Romano*, 23 décembre 1987.

[56] CONC. OECUM. VAT. II, Const. past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 10.

[57] *Ibid.*, n. 10.

[58] Cf. S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, I. VIII, VII, 10-X, 14 : CCL 50, 284-291.

[59] CONC. OECUM. VAT. II, Const. past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 24.

[60] Cf. dans l'Appendice aux oeuvres de S. AMBROISE, *In Apoc.* IV, 3-4 : PL 17, 876; PSEUDO-AUGUSTIN, *De symb. ad catech. sermo* IV : PL 40, 661.

[61] CONC. OECUM. VAT. II, Const. past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 10.

[62] Cf. CONC. OECUM. VAT. II, Const. dogm. sur l'Eglise *Lumen gentium*, n. 36.

[63] Cf. *ibid.*, n. 63.