

LA FEMINOLOGIE D'AUGUSTIN ET LES DROITS HUMAINS DES FEMMES

Contexte actuel

Issue d'un catholicisme minoritaire en Norvège, à l'époque où a la conversion atteignait surtout une élite sociale et intellectuelle inspirée de la mission des dominicains formés à l'école du Saulchoir, j'avais dix ans lorsque ma mère s'est convertie. Confrontée comme étudiante à la culture méditerranéenne du type patriarcal, j'ai éprouvé un choc culturel. En vue de clarifier le fondement religieux de cette tradition androcentrique surtout transmise par les institutions de l'Église catholique, j'ai commencé en 1961 à étudier la formation de l'anthropologie chrétienne chez Augustin et Thomas d'Aquin¹.

Devenue ainsi pionnière de *Gender Studies* en sciences religieuses, je constate avec regret que l'opposition Vaticane aux droits humains des femmes est renforcée sous le pontificat actuel². Aux Nations Unies, Le Saint-Siège n'a pas signé *The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women* (CEDAW 1979), tout en votant avec des états islamistes aux Conférences sur les droits humains (Vienne 1993), la démographie (Le Caire 1994) et les femmes (Beijing 1995)³. Cette concordance résulte de l'anthropologie commune à ces variantes du monothéisme, où le Créateur unique établit des devoirs et des droits spécifiques et différents pour les deux sexes⁴. Il est important de constater que cette complémentarité asymétrique, où les fonctions masculines et féminines sont divisées et non interchangeables, postulent des droits spécifiques pour les femmes, *Women's Rights*, mais non pas des droits humains universels,

¹ Kari Elisabeth Børresen, *Subordination et Equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo, Paris 1968; ead., *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of woman in Augustine and Thomas Aquinas. A Reprint of a Pioneering Classic*, Kampen 1995.

² Kari Elisabeth Børresen, Jean Paul II et les femmes, dans *Lumière et Vie* 52, 2003, 57- 69.

³ Doris E. Buss: Robes, Relics, and Rights: The Vatican and the Beijing Conference, dans *Social & Legal Studies* 7, 1998, 339-363; Kari Elisabeth Børresen, Religion Confronting Women's Human Rights: the Case of Roman Catholicism, dans Øyvind Norderval, Katrine Lund Ore (éds.), *From Patristics to Matristics. Selected Articles on Christian Gender Models* by Kari Elisabeth Børresen, Roma 2002, 289-308.

⁴ Kari Elisabeth Børresen (éd.), *Christian and Islamic Gender Models*, Roma 2004 (in press).

Women's Human Rights. Il en résulte un conflit fondamental entre les droits humains des femmes et le droit humain de liberté religieuse⁵. En effet, ce principe séculier protège les religions millénaires qui s'opposent à l'idéal moderne de l'équivalence bio-socio-culturelle des femmes. Dans le débat international, cet antagonisme concerne surtout l'islam, mais aussi la majorité du christianisme, à savoir le catholicisme romain et l'orthodoxie, suivis du protestantisme conservateur⁶.

Subordination ontologique.

Il est donc essentiel de reconnaître que l'infériorité des femmes reste axiomatique dans toutes les grandes religions. Selon l'hindouisme et le bouddhisme, la prééminence des hommes est manifestée par la réincarnation graduée en corps masculin, féminin ou animal. Cette hiérarchie ontologique est déterminée par la valeur morale des existences précédentes. Une telle protologie se retrouve chez Platon, exprimée par le mythe de la création dans *Timaios* (41d-42d). Les variantes monothéistes, à savoir le judaïsme, le christianisme et l'islam, sont structurées par l'interaction du théocentrisme et de l'androcentrisme. En conséquence, Dieu est décrit comme andromorphe ou métasexuel, dans le sens d'incompatibilité foncière entre divinité et féminité. Corrélativement, l'humanité masculine est considérée comme primaire et dirigeante, tandis que l'humanité féminine est définie comme dérivée et subordonnée.

De fait, toutes les grandes religions considèrent l'existence des femmes comme ordonnée à la procréation des hommes. Cette fonction maternelle est définie comme purement instrumentale, bien exemplifiée par la biologie androcentrique d'Aristote dans *De generatione animalium* (728a, 765b, 766a-b). Selon l'hindouisme et le bouddhisme, la hiérarchie ontologique place les femmes entre les hommes et les bêtes, c'est-à-dire que le sexe féminin est censé être infra-humain en tant que infra-mâle. Par conséquent, les femmes sont

⁵ Condamnée par Pie IX dans le *Syllabus errorum modernorum* (1864), et affirmée comme un droit humain par le concile Vatican II: *Declaratio de libertate religiosa*, "Dignitatis humanae" (1965), cf. *Universal Declaration of Human Rights*, New York 1948, art. 18.

⁶ Courtney W. Howland (éd.), *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*, London 1999; Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights Tradition and Politics*, Oxford 1999; Jonas Svensson, *Women's Human Rights and Islam*, Lund 2000.

Eline Vuola, Remaking Universals? Transnational Feminism(s) Challenging Fundamentalist Ecumenism, dans *Theory, Culture & Society* 19, 2002, 175-195.

nées pour fonctionner comme des animaux domestiques supérieurs. Leur rôle est d'enfanter des fils, servir mari et beaux-parents, tout en s'appliquant aux autres besognes de subsistance. Dans les variantes monothéistes, les femmes sont définies comme des êtres humains, mais de second rang. Étant donné que chaque individu sexué a une seule existence terrestre, toute mobilité ontologique est exclue.

Dans ce contexte globalement archaïque, il faut préciser que le débâcle de l'androcentrisme dans la civilisation occidentale constitue la révolution épistémologique la plus fondamentale dans l'histoire de l'humanité. Lorsque les hommes ne sont plus définis comme des êtres humains de sexe primaire, l'affirmation théorique et la réalisation pratique de l'autonomie bio-socio-culturelle des femmes représentent un défi plus subversif que ne le furent les effondrements du géocentrisme (Copernic) et de l'anthropocentrisme (Darwin)⁷.

Équivalence eschatologique

Néanmoins, il est important de noter que les variantes monothéistes concordent en affirmant l'équivalence eschatologique des êtres humains, c'est-à-dire que l'hierarchie sexuelle établie par Dieu dans la création sera dépassée par la restauration future. Au cours de l'histoire du christianisme, cette équivalence humaine *coram Deo* détermine l'inclusion graduelle de l'humanité féminine dans la définition de l'être humain créé à l'image de Dieu. Indispensable pour affirmer les droits humains des deux sexes, le privilège de l'*imago Dei* est à la base des droits de l'homme, valeur proclamée en Europe occidentale à partir du 17^e siècle et transformée en droits humains pour les deux sexes depuis le 20^e siècle. Par conséquent, cette évolution présuppose la foi de l'Église ancienne en l'équivalence des hommes et des femmes dans l'ordre du salut, réinterprétée par la théologie féministe comme étant normative déjà dans ce monde.

Évolution de l'image de Dieu

Dans cette perspective historique, je trouve utile de faire un retour critique à la féminologie d'Augustin. Comme j'ai souligné à plusieurs reprises, ce grand Père de l'Église latin est un précurseur du

⁷ Kari Elisabeth Børresen, *Féminisme et Christianisme*, dans Fiorenza Taricone (éd.), *E maschio e femmina li credò*, Verona 1998, 83-99.

féminisme moderne en affirmant l'unicité de la création, s'efforçant ainsi d'inclure la *femina/mulier* en tant qu'être humain théomorphe, *homo*⁸. Afin d'évaluer cette contribution d'Augustin, il faut retracer les étapes doctrinales de l'*imago Dei*⁹.

Étant donné le clivage monothéiste entre le divin et le féminin, le privilège d'être créé à l'image d'un Dieu décrit comme andromorphe ou métasexuel est corrélativement réservé à l'humanité mâle ou à l'âme asexuée. Conformément aux textes bibliques *ad litteram*, l'exégèse ancienne affirme que seuls les hommes sont créés à l'image de Dieu (Gen. 1,26-27a; 2,7; I Cor. 11,7), tandis que les femmes deviennent également théomorphes par incorporation au Christ dans l'ordre du salut (Gal. 3,28; Col. 3,10-11; Eph. 4,13, cf. Ev. Thom. 114). En "devenant mâles", c'est-à-dire fils de Dieu et frères du Christ, les femmes ont accès à la plénitude de l'image divine, malgré leur féminité subalterne¹⁰. Ce premier stade de l'évolution doctrinale persiste dans l'exégèse antiochéenne, comme chez Jean Chrysostome, et survit au Moyen Âge par les citations de l'Ambrosiaster, transmises dans le *Corpus Iuris Canonici* sous les noms d'Ambroise et d'Augustin¹¹. Ici, le défaut de l'*imago Dei* chez les femmes dans l'ordre créé est invoqué pour justifier leur incapacité juridique et culturelle par l'*impedimentum sexus*, à la fois dans la société et dans l'Église.

Un changement important de l'anthropologie chrétienne est introduit par Clément d'Alexandrie. Il est le premier auteur patristique qui combine le texte sur l'image en Gen. 1,26-27a avec la différenciation sexuelle selon 1,27b, formule littéralement liée à la fécondité en 1,28. Clément justifie ce déplacement exégétique en invoquant Gal. 3,28: "il n'y a pas mâle et femelle, vous êtes tous un (homme) dans le Christ Jésus". Il faut noter cependant que ce verset est une citation négative de Gen. 1,27b, dans le sens d'une abolition de la distinction des sexes par retour à la perfection d'origine, qui est comprise à la fois comme unité présexuelle et parfaite masculinité Christomorphe. Moyennant une définition asexuée de l'image comme

⁸ Kari Elisabeth Børresen, In Defence of Augustine: how femina is homo, dans *From Patristics to Matristics*, 15-32; ead., Patristic "Feminism", the Case of Augustine, dans *From Patristics to Matristics*, 33-47.

⁹ Evolution analysée dans Kari Elisabeth Børresen (éd.), *The Image of God. Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis MN 1995.

¹⁰ Karl Vogt, "Becoming Male": A Gnostic, Early Christian and Islamic Metaphor, dans Kari Elisabeth Børresen, Karl Vogt, *Women's Studies of the Christian and Islamic Traditions*, Dordrecht, Boston, London 1993, 217-242.

¹¹ Kari Elisabeth Børresen, *Imago Dei, privilège masculin? Interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen. 1, 27 et I Cor. 11, 7*, dans *Augustinianum* 25, Roma 1985, 213-234.

capacité morale et intellectuelle, Clément réussit à attribuer ce privilège aux femmes dès la création, malgré leur sexe secondaire. Par conséquent, l'équivalence des femmes en tant qu'êtres humains rationnels (*anthropos*) ne supprime pas leur subordination en tant que corporellement dérivées (*gyne*) (Paidagogos 1, 4, 10-11, 1; Stromata 4, 8, 58, 2-60, 4). Tout à fait exceptionnel au 3^e siècle, le stratagème "féministe" de Clément est approfondi par Augustin, avant d'être transmis à la théologie scholastique et de demeurer incontesté jusqu'au 20^e siècle¹².

Anticipée par l'usage des métaphores féminines dans le discours sur Dieu dans la matristique médiévale, l'exégèse féministe du 19^e siècle introduit une nouvelle définition holistique de l'image de Dieu, comprenant tout être humain en tant que masculin ou féminin¹³. Cette anthropologie unitaire, surpassant la dualité traditionnelle entre l'âme spirituelle et le corps sexué, est d'abord adoptée par des exégètes protestants, pour être acceptée dans la théologie catholique depuis le concile Vatican II, tandis que la théologie orthodoxe en reste encore au stade des Pères de l'Église cappadocienne.

De création double à la création unique

Les deux récits différents de la création du premier homme et de sa femme, selon Gen. 1,26-28 et Gen. 2,7,18,21-24, posaient un problème de cohérence scripturaire (l'hypothèse de deux sources ne fut avancée qu'en 1711 par Henning Bernhard Witter). En contexte platonisant, Philon d'Alexandrie introduit la théorie de la double création. D'abord d'un prototype humain parfait et donc purement spirituel, créé à l'image d'un Dieu qui est axiomatiquement métasexuel. Ensuite la formation du premier couple corporellement sexué, l'homme primaire et sa femme dérivée. Conformément à cette hiérarchie des sexes, Philon interprète Gen. 1,27b: "mâle et femelle il les créa", de manière allégorique, comme décrivant les parties supérieure et inférieure de l'âme humaine. La raison (*nous*), figurée par Adam, est créée à l'image divine, tandis que la perception sensorielle (*aisthesis*), figurée

¹² Kari Elisabeth Børresen, *Gender and Exegesis in the Latin Fathers*, dans *From Patristics to Matristics*, 49-60.

¹³ Kari Elisabeth Børresen, *Discours sur Dieu: patristique et matristique*, dans *Augustinus* 38, 1993, 121-135; ead., *Ancient and Medieval Church Mothers*, dans *From Patristics to Matristics*, 145-169; ead., *Julian of Norwich: a Model of Feminist Theology*, dans *ibid.*, 231-246; ead., *Religious Feminism and Female Godlanguage from Hildegard von Bingen to Thérèse de Lisieux*, dans *ibid.*, 247-272.

par Ève, n'est pas théomorphe¹⁴. Cette exégèse, qui présuppose une incompatibilité foncière entre le divin et le féminin, est reprise par Origène (In Genesim Homilia 1,14-15). Chez Grégoire de Nysse, la division sexuelle est ajoutée par Dieu à la création d'origine en prévision de la chute, afin que la mort comme peine du péché soit compensée par la fécondité charnelle (De hominis opificio 16).

Il faut souligner que cette connexion entre chute et sexualité détermine tout l'ascétisme ancien, aussi bien dans sa forme radicalement encratite que dans la variante mitigée des Pères de l'Église¹⁵. Ici, le mariage est toléré en vue de la procréation, mais la continence et la virginité restent les moyens par excellence pour retourner à la perfection présexuelle de la première création. Écartée du concept de la divinité métasexuelle et donc de l'image divine, la féminité est en outre associée au péché comme cause ou conséquence de la chute d'origine.

Converti au christianisme après dix années passées dans le manichéisme, Augustin ne se libère que graduellement de ce dualisme ontologique. Dans *De Genesi contra Manichaeos* (389/91), il décrit la création d'origine comme parfaitement incorporelle, interprétant la différenciation sexuelle comme ordonnée à une fécondité spirituelle, qui n'est transformée en fertilité charnelle qu'après le péché. Au paradis, l'union de l'homme et de la femme était chaste. Ils vivaient dans une harmonie parfaite, l'homme dirigeant et la femme obéissant, engendrant des fruits spirituels (opinion corrigée en *Retractiones* 1,10,2; 1,13,8).

Dans *De bono conjugali* (401), Augustin propose deux interprétations de la fécondité paradisiaque selon Gen. 1,28. Par la grâce divine, les premiers parents auraient pu se reproduire sans union charnelle, ou bien les corps d'Adam et d'Ève, créés naturellement mortels, seraient devenus plus tard spirituels en récompense de leur obéissance à Dieu. En ce cas, la génération corporelle est admissible, dans la mesure où la mortalité qui lui est connexe ferait place à l'incorruptibilité (2,2). Au commencement de *De Genesi ad litteram* (401/14), Augustin est encore indécis: la difficulté concerne le lien entre propagation charnelle et mortalité du corps humain. Il n'exclut donc pas la possibilité d'une multiplication par mode spirituel au paradis (3,21). Plus tard dans ce même écrit, Augustin réussit à concilier la

¹⁴ Richard A. Baer, Jr., *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Leiden 1970.

Dorothy Sly, *Philo's Perception of Women*. Atlanta GA 1990.

¹⁵ Giulia Sfameni Gasparro, *Enkrateia e Antropologia*, "Studia Ephemeridis Augustinianum" 20, Roma 1984.

création à l'image divine, affirmée dans Gen. 1,26-27a: "Faisons l'homme (*homo*) à notre image, selon notre ressemblance,... Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa", avec la différenciation sexuelle: "mâle et femelle il les créa"; en vue de la fécondité charnelle selon Gen. 1,27b-28. Celle-ci est réalisée par le modelage du corps d'Adam (Gen.2,7) et la formation de la *mulier* à partir de sa côte (Gen. 2,21-23). Afin d'expliquer cette unicité de la création, malgré la divergence des deux récits, Augustin invoque la théorie stoïcienne des raisons séminales. Ainsi l'*informatio* selon Gen. 1 concerne la création instantanée des âmes du premier couple, tandis que leurs corps et tous leurs êtres à venir ne sont créés qu'en germe. Ensuite, cette création virtuelle est actualisée au cours des âges par la *confirmatio*, exprimée en Gen. 2 (6,3,5-7,10-11,14-15,18; 7,24,28; 9,13,15,17-19; 10,1-3). Par conséquent, la *femina*, est définie comme être humain, *homo*, dans la mesure où elle possède une âme rationnelle et asexuée créée à l'image de Dieu, et parce que son corps de sexe féminin fait partie de l'ordre de la création. C'est-à-dire que la formation instantanée établit Adam et Ève, et donc chaque homme et chaque femme, en position d'égalité vis-à-vis du Créateur. D'autre part, la formation temporelle, où la *mulier* apparaît après et à partir d'Adam, établit une relation hiérarchique entre les deux sexes. Par conséquent, Augustin considère que la condition subordonnée de la femme, axiomatique dans l'Antiquité romaine, est immuablement normative parce qu'établie par Dieu dans l'ordre créé.

Finalité du sexe féminin

Adoptant une perspective de dualité, *De Genesi contra Manichaeos* offre une exégèse allégorique de la fonction auxiliaire et subordonnée de la *mulier*, comme l'enfantement des bonnes oeuvres à la louange de Dieu. En invoquant I Cor. 11,3: "l'homme est le chef de la femme" avec I Tim. 2,12, Augustin compare la *femina* parfaitement obéissante au paradis avec le désir corporel contrôlé par l'âme virilement rationnelle (2,11,15). En *De catechizandis rudibus* (399/400), Augustin explique que, selon Gen. 1,26-27a, l'être humain primaire, *homo*, est créé à l'image de Dieu afin de participer au commandement divin sur toute la création. Cet *homo* est ensuite identifié avec le *uir* portant l'image divine selon I Cor. 11,7. Ainsi, le rôle auxiliaire de la *femina* selon Gen. 2,18 est interprété au sens spirituel d'imitation morale de la sainteté et de la sagesse de son chef (18,29).

En perspective unitaire dans *De Genesi ad litteram*, Augustin réussit à combiner la différenciation sexuelle en vue de la fertilité corporelle selon Gen. 1,27b-28, et la finalité de la *femina* en tant qu'aide selon Gen. 2,18. Il explique donc la raison d'être du sexe féminin de manière exclusivement physiologique. Augustin ne voit pas à quelle fin la femme aurait été donnée à l'homme en qualité d'aide, sinon pour engendrer des enfants. Adam serait mieux assisté en son travail par un autre mâle, *masculus*, et sa solitude serait mieux soulagée par un ami du même sexe. Par conséquent, le rôle spécifique de la *femina* est de servir d'instrument à la procréation de l'homme (9,5, cf. 9,7,11). Cette interprétation de la différence des sexes comme constitutive de l'ordre créé présuppose une biologie androcentrique de type aristotélécien, répandue au temps d'Augustin¹⁶. Ainsi, la fonction féminine est secondaire et passive, donc comparable à la terre qui reçoit le semence (9,3).

Exégèse allégorique de Paul

Tout en refusant la dualité anthropologique de la création double, où la corporéité mortelle et sexuée est liée au péché d'origine comme cause ou effet, Augustin conserve la définition connexe de l'image divine comme purement spirituelle. Par conséquent, l'*imago Dei* ne concerne que l'âme rationnelle, qui en tant qu'incorporelle est immortelle et asexuée (*De Genesi ad litteram*, 3,20; *De Trinitate* 12,7,12). Inversement, la différenciation des sexes est restreinte au niveau du corps. Cette dualité permet à Augustin d'inclure la *femina* comme être humain rationnel, créé à l'image du Dieu, tout en lui refusant ce privilège en tant qu'être humain de sexe féminin. En affirmant la création unique et la fécondité charnelle comme instituée dès l'origine, Augustin n'éprouve plus le besoin d'expliquer la différenciation sexuelle de manière allégorique. Puisque la création de l'âme à l'image divine coïncide avec la formation causale des corps du premier couple, *masculus* et *femina* (Gen. 1,27b) se rattachent à *homo* (Gen. 1,26-27a). La cohésion du composé humain, âme théomorphe et corps sexué, est ainsi garantie par l'unicité de l'acte créateur. Afin d'assurer l'équivalence spirituelle de la *femina*, créée à l'image de Dieu en dépit de son sexe non théomorphe, Augustin est le premier Père de l'Église qui explicitement affronte I Cor. 11,7: "L'homme

¹⁶ Aline Rousselle, *La Contamination spirituelle. Science, droit et religion dans l'Antiquité*, Paris 1998, 25-86.

(uir) ne doit pas se couvrir la tête, parce qu'il est l'image et le reflet de Dieu, quant à la femme (*mulier*), elle est le reflet de l'homme". Dans l'exégèse antiochénienne, ce texte de Paul est compris littéralement comme excluant la femme de l'image de Dieu. C'est pourquoi Augustin a recours à une exégèse allégorique du couple *uir-mulier*, en reprenant le symbolisme du couple *masculus-femina* chez Philon et Origène. Ce stratagème est utilisé pour expliquer l'absence de l'image divine chez la *mulier*, qui figure la partie inférieure de l'âme, adonnée aux nécessités temporelles. Le raisonnement présuppose donc une relation hiérarchique entre les deux sexes dans l'ordre créé, autrement dit la partie supérieure de l'âme, adonnée à la contemplation des vérités éternelles, figure l'homme en tant que *uir*: par la supériorité de son sexe, il reflète l'excellence de l'image divine dans son âme rationnelle. Différenciée du *masculus / uir* par l'infériorité de son sexe, la *femina / mulier* est incapable de refléter l'image divine qu'elle aussi possède dans son âme rationnelle, et par laquelle elle est définie comme *homo*. En conséquence, la *femina* est frappée d'une incohérence entre son âme théomorphe et son sexe dérivé, laquelle ne se trouve pas chez l'homme en raison de son sexe primaire.

Comme le montre son interprétation de I Cor. 11,7 dans *De Genesi ad litteram* (3,22), Augustin s'efforce ainsi d'expliquer l'équivalence de l'être humain de sexe féminin dans l'ordre du salut, malgré l'incompatibilité axiomatique entre le divin et le féminin. Il recourt à l'ingénieuse explication que l'âme spirituelle, créée à l'image de Dieu, a une double fonction: la contemplation de la vérité éternelle et le gouvernement des choses temporelles, une partie qui commande, une partie qui obéit. Seule mériterait d'être appelée de Dieu la partie de l'âme qui s'attache à la contemplation de la vérité immuable. C'est à cette figure que se réfère l'Apôtre Paul, lorsqu'il dit que l'homme seul est l'image et la gloire de Dieu, mais la femme est la gloire de l'homme (I Cor. 11,7). Donc, bien que la diversité des sexes en deux personnes différentes figure, extérieurement et corporellement, une dualité qui se retrouve intérieurement dans l'âme d'une seule personne, la femme, n'étant femme que par son corps, est elle aussi renouvelée en son âme spirituelle dans la connaissance de Dieu à l'image de celui qui l'a créée (Col. 3,10), là où il n'y a ni mâle ni femelle (Gal. 3,28).

Dans *De Trinitate* (399/419), Augustin reprend l'allégorie de la relation hiérarchique des fonctions de l'âme humaine afin d'harmoniser I Cor. 11,7 avec l'équivalence spirituelle de l'*imago Dei*, garantie par l'inclusion de la *femina* dans la création unique, selon Gen. 1,26-27b. Tout en réservant la suprématie du *uir* au plan symbolique,

l'exégèse d'Augustin accentue le clivage entre féminité auxiliaire, propre de la *mulier*, et l'image divine de son âme rationnelle, tandis que la masculinité de l'homme est conforme à son privilège théomorphe. Parce que l'homme est l'image de Dieu, il ne doit pas se voiler la tête, mais la femme ne l'est pas et doit par conséquent voiler la sienne. Lorsqu'elle est tout adonnée à la contemplation de la vérité, l'âme humaine est image de Dieu; mais lorsque quelque chose d'elle se détache du fait qu'une partie de l'attention s'applique à agir sur le temporel, l'âme, en cette part d'elle-même qui voit et consulte la vérité, reste néanmoins image de Dieu; mais en cette part qui s'applique à une action sur les réalités inférieures, elle n'est pas image de Dieu. C'est-à-dire que la femme participe à l'image divine en tant qu'attachée à l'homme dans ce sens qu'elle partage la partie supérieure de l'âme, tandis que le *uir* est théomorphe en tant qu'être humain autonome (12,7,10).

Comme pour Clément d'Alexandrie, il s'agit pour Augustin d'attribuer à la *femina* le privilège de l'image asexuée dès la création, en combinant cette *imago Dei* avec le thème du devenir mâle par incorporation au Christ. Il souligne qu'en devenant chrétiennes, les femmes sont renouvelées à l'image de Dieu, là où il n'y a pas de sexe (Gal. 3,28). C'est-à-dire que l'être humain (*homo*) est créé à l'image de Dieu en son âme spirituelle (Eph. 4,23-24). Lorsque l'homme (*uir*) ne doit pas se voiler la tête parce qu'il est l'image et la gloire de Dieu, tandis que la femme doit voiler la sienne parce qu'elle est la gloire de l'homme (I Cor. 11,7), Augustin précise donc que la femme est renouvelée en son âme spirituelle, en la connaissance de Dieu selon l'image de celui qui l'a créée (Col. 3,10). Il conclut que l'image de Dieu ne réside qu'en cette partie de l'âme qui s'attache aux raisons éternelles, les contemple et s'en inspire, privilège qui, de toute évidence, appartient non seulement aux hommes, mais aussi aux femmes (12,7,12-13).

Sexuologie du péché d'origine

Interprétant la chute du premier couple dans *De Genesi ad litteram*, Augustin met l'accent sur la fonction instrumentale de la *femina*, qui renverse la hiérarchie des sexes établie par l'ordre créateur (11,27,34; 8,17). Puisque la raison d'être de la femme est sa fonction maternelle, la *mulier* est frappé de manière spéciale en tant qu'aide pour la procréation. Comme peine du péché, elle souffre les douleurs de l'enfantement et reste sous la domination de son *uir*

(Gen. 3,16). Il est important pour Augustin de légitimer et de garantir la subordination bio-sociologique des femmes par la hiérarchie des sexes instituée dès la création. Seulement lorsque la condition féminine dégénère en servitude du péché d'origine, comme l'esclavage, elle devient une punition (11,37; cf. *De ciuitate Dei* 19,14-16). Étant donné le rôle instrumental d'Ève dans la chute originelle, dont Adam seul assume la pleine responsabilité, les conséquences du premier péché sont transmises uniquement par Adam, et ensuite de père en enfant. Invoquant Rom. 5,12, ce lien entre le premier homme et tout le genre humain est compris de manière à la fois morale et biologique. Par conséquent, Augustin précise que la culpabilité collective est transmise par voie séminale. Suivant son interprétation de la création unique, il insiste sur la bonté originelle de la propagation de la chair, selon Gen. 1,28. Contre la dévaluation du mariage propre de la double création, Augustin affirme que l'union des sexes en vue de fertilité corporelle est instituée avant la chute (*De ciuitate Dei* 14,21-24,26; *De gratia Christi et de peccato originali* 2,35,40). D'autre part, il conserve l'angoisse encratite devant l'orgasme, prônant que la *libido* est une conséquence du *reatus*¹⁷.

Nouvel Adam et nouvelle Ève

Tout comme la culpabilité collective englobe le genre humain en Adam, la rédemption est opérée par le Christ en tant que nouvel Adam. Conformément au rôle instrumental d'Ève dans la chute, la nouvelle Ève est auxiliaire dans l'ordre du salut. Le Christ s'incarne par l'intermédiaire de Marie, et l'oeuvre rédemptrice s'accomplit avec l'aide de l'Église. Par conséquent, cette typologie où mère et épouse représentent l'élément subordonné, transpose la hiérarchie des sexes de l'ordre créé à l'ordre de la rédemption. Néanmoins, il est important de noter qu'Augustin, comme dans *De agone christiano* (396), insiste sur la nécessité de participation féminine afin de garantir l'inclusivité

¹⁷ David A. Hunter, Augustinian Pessimism? A New Look at Augustine's Teaching on Sex, Marriage and Celibacy, dans *Augustinian Studies* 25, 1994, 153-177; Mathijs Lamberigts, Julien d'Eclane et Augustin d'Hippone. Deux conceptions d'Adam, dans *Collectanea Augustiniana* I, Leuven 1990, 373-410; id., Some Critiques on Augustine's View of Sexuality Revisited, dans *Studia Patristica* 33, Leuven 1997, 152-161; Giulia Sfameni Gasparro, *Agostino. Tra etica e religione*, Brescia 1999, 15-73; Johannes van Oort, Augustine and Mani on concupiscentia sexualis, dans J. den Boeft, J. van Oort (éds.), *Augustiniana Traiectina*, "Études Augustiniennes" 119, Paris 1987, 137-152.

du salut, c'est-à-dire englobant les deux sexes. Ainsi, le Christ s'incarne dans le sexe masculin, pour naître d'une femme (22,24; cf. *De uera religione* 16,30; *De fide et symbolo* 4,9). La libération de l'être humain, *homo*, est ainsi manifestée de manière plénière, afin que les deux sexes soient assurés d'être sauvés (*Sermo Denis* 25,4). D'autre part dans *De diuersis quaestionibus* (388/96), la prééminence du sexe masculin est renforcée par l'incarnation du Christ comme *uir*, en assumant l'humanité mâle en tant que sexe le plus honorable, tandis que l'affranchissement du sexe féminin est garantie par sa naissance d'une femme (11).

Conformément à la finalité d'Ève comme instrument de procréation dans l'ordre créé, Augustin considère l'Église, en tant que nouvelle Ève et épouse du Christ, sous l'angle de la fécondité spirituelle. C'est ainsi que dans *De ciuitate Dei*, la première *femina*, tirée du flanc d'Adam, figure l'Église jaillissant du côté percé du Christ. Cette analogie de Gen. 2,21 et de Jean 19,34 se trouve déjà chez Tertullien (*De anima* 43,10), où le sang et l'eau signifient les sacrements de l'Église (22,17; cf. *In Iohannis euangelium tractatus* 15,8; 120,2).

Augustin élabore le parallèle entre Ève et l'*ecclesia* au sens nuptial, où la nouvelle Ève est mère des vivants, en référence à Gen. 2,24; 3,20 et Eph. 5,31-32 (*In Iohannis euangelium tractatus* 9,10; *De nuptiis et concupiscentia* 2,4,12). En tant qu'épouse du Christ, l'*ecclesia* est vierge (II Cor. 11,2), et la multitude des fidèles participe à sa fécondité spirituelle par la foi. La communauté ecclésiale, qui comprend des hommes et des femmes, vierges ou non, se comporte donc de manière virginale vis-à-vis de son époux, le Christ (*In Iohannis euangelium tractatus* 13,12; *Enarrationes in Psalmos* 90,2,9; 147,10; *Sermo* 213,7,7). Dans ce symbolisme de la nouvelle Ève, Marie et l'Église sont fusionnées, l'une et l'autre étant à la fois vierge et mère. Comme chez Ambroise (*De institutione virginis* 14,88-89; *Expositio in Lucam* 2,7,56-57), Marie est le type de la virginité de l'Église; et sa fécondité corporelle, en enfantant le Christ, est considérée dans la perspective de la maternité spirituelle de l'*ecclesia* (*De sancta uirginitate* 2,2-6,6). Participant à la fécondité virginale de l'Église par sa foi en la mission du Christ, Marie est un membre prééminent de cette *mater ecclesia* (*Sermo Denis* 25,7).

Résurrection du sexe féminin

Représentant l'élément féminin dans la création comme dans la rédemption, Ève, Marie et l'Église sont des modèles pour chaque

femina. Cette typologie place l'*ecclesia virgo* comme épouse subordonnée vis-à-vis du Christ (II Cor. 11,2; I Cor. 11,3). D'autre part, du fait de leur renouvellement spirituel dans l'ordre du salut, les fidèles deviennent parfaitement virils (Eph. 4,13) par incorporation au Christ chef (Sermo Mai 20,3).

Chez Augustin cette complémentarité asymétrique est contrebalancée par une interprétation équivalente de la résurrection. La *femina*, en tant qu'être humain sexuellement différent du prototype masculin, fait partie de l'ordre créé. Suivant sa perspective de création unique, Augustin est le premier Père de l'Église qui précise que les femmes ressusciteront avec leurs corps féminins. Dans *De ciuitate Dei* (413/427), Augustin se distingue donc explicitement de l'eschatologie propre à la création double, humanité masculine ou asexuée. Par conséquent, Augustin propose une exégèse inclusive du *uir perfectus* en Eph. 4,13: "à l'état d'homme parfait, à la taille du Christ dans sa plénitude". L'assimilation au Christ en Rom. 8,29: "semblable à l'image de son Fils", n'est donc plus interprétée dans le sens que les femmes seront transformées en mâles. Dans la résurrection, l'organisme féminin subsistera, mais libéré de sa fonction spécifique de l'ordre créé, ne servant plus à la propagation charnelle. Parce que le sexe féminin relève de la nature, non du vice, il lui sera accordé une beauté nouvelle. De son point de vue masculin, Augustin précise que cette féminité parfaite n'excitera pas la concupiscence désormais disparue, mais servira à glorifier la sagesse et la clémence de Dieu. Comme Dieu a créé l'humanité en deux sexes, la création sera renouvelée dans sa totalité (22,17).

Augustin poursuit son exposé sur la félicité de l'au-delà en interprétant Matt. 22,30: "À la résurrection, en effet, on ne prend ni femme, ni mari; mais on est comme des anges dans le ciel". En précisant que ce texte montre que le Seigneur nie le mariage et non pas l'existence des femmes dans la vie céleste, Augustin fait sans doute un echo ironique à la beatitude virilement angélique visée par Jérôme (Commentarius in Eph. 3,5; Apologia contra Rufinum 1,28-29; cf. Epistula 108,23). Augustin considère également la résurrection du sexe masculin ou féminin dans une perspective de perfection individuelle. Combinant Eph. 4,13 et Ps. 112,1: "Heureux l'homme qui craint le Seigneur", il explique que le terme *uir* ici est à comprendre dans le sens inclusif d'*homo* et donc désignant aussi bien la *femina* (22,18; cf. 15,17). Augustin précise encore que l'identification scripturaire de *uir* et *homo* en Ps. 112,1, n'exclut pas l'inclusion de la *femina* dans la terminologie de l'humain (Enarrationes in Psalmos 118,5,2).

Dans un exposé antérieur, *De sermone Domini in monte* Augustin cite Matt. 22,30 et Gal. 3,28 dans le contexte de Luc. 14,26: "Si quelqu'un vient à moi, et s'il ne hait pas son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères et ses soeurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple". Insistant sur la libération de la concupiscence masculine au paradis, Augustin explique que le bon mari chrétien doit refuser la présence de sa *femina* ressuscitée en tant qu'épouse, tout en désirant qu'elle soit transformée en *homo* par restauration de la perfection originelle (1,15,41). Il faut souligner que ce texte n'exprime pas une misogynie proprement dite, mais plutôt la réaction du mâle hétérosexuel provoqué par l'antagonisme axiomatique entre amour de Dieu et attraction du sexe féminin. Ce conflit fondamental de l'ascétisme chrétien devient manifeste dans sa propre conversion (Soliloquia 1,10,17; Confessiones 6,15,26).

Féminologie ambivalente

Quoiqu'incontestée dans la société antique, Augustin éprouve néanmoins le besoin de démontrer que la subordination féminine est établie par Dieu dès la création. Dans *De nuptiis et concupiscentia* (419/21), Augustin justifie la polygamie des patriarches de l'Ancien Testament comme conforme à la suprématie masculine. Il invoque I Cor. 11,3 et Col. 3,18: "Femmes, soyez soumises à vos maris", pour affirmer le caractère normatif de l'asymétrie des deux sexes (1,9,10). Par conséquent, Augustin souligne que le fonctionnement harmonieux de la communauté humaine implique une relation hiérarchique des parties. Une subordination fondée sur l'infériorité du subordonné est juste; étant donné la supériorité intellectuelle de l'homme, axiomatique au temps d'Augustin, la femme est ainsi soumise à lui comme un enfant à un adulte (In heptateuchum locutionum 1,53; cf. De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum 1,30,63). Il est donc important pour Augustin de distinguer entre la subordination féminine établie par l'ordre créé et l'esclavage possiblement réformable, parce que résultant de la chute d'origine.

Néanmoins, dans *De agone christiano* (396), Augustin précise que l'ordre du salut est démocratique en englobant des êtres humains de toutes conditions. Par conséquent, hommes, femmes, enfants et esclaves sont mis en mouvement par l'espérance de la vie éternelle (12,137; cf. De fide, spe et caritate 27,103). Il en résulte une disharmonie entre les deux ordres dans ce monde, où subordination sexuelle et sociale sont en vigueur et restent normatives, tandis

que l'équivalence de la rédemption est déjà à l'oeuvre. Il est donc à noter que dans *Expositio ad Galatas* (394/5), Augustin évite de préciser dans quelle mesure cette distribution des rôles ethniques, sociaux et sexuels provient de l'ordre créé ou de la peine du péché. Puisque le corps est encore mort à cause du péché (Rom. 8,23), cette différence de nation, de condition et de sexe est à la vérité abolie par l'unité de la foi (Gal. 3,28), mais elle persiste dans la société mortelle, il faut conserver son ordre dans le chemin de cette vie, et les Apôtres le prescrivent, ceux qui ont donné des règles très salutaires sur la manière dont doivent vivre selon la différence des nations Juifs et Grecs, selon la différence des conditions maîtres et esclaves, selon la différence des sexes maris et femmes (28).

Ce décalage entre équivalence rédemptrice et hiérarchie temporelle est particulièrement visible dans la féminologie d'Augustin¹⁸. Il s'agit de démontrer comment les femmes possèdent l'image de Dieu, malgré leur sexe non théomorphe. Ce défi est proprement théologique, résultant du concept même de la divinité, où la féminité est absente ou écartée. L'autre obstacle pour inclure la *femina* comme pleinement humaine dans le système symbolique et doctrinal résulte de son anthropologie. Dépasant le monisme androcentrique du christianisme primitif, où les femmes sont transformées en hommes par incorporation au Christ dans l'ordre du salut, l'équivalence asexuée exclut également le féminin de l'humain. Chez Grégoire de Nysse, la création double est égalitaire en aliénant la corporéité, tant masculine que féminine de la perfection initiale. En effet, l'anthropologie dualiste adoptée par la plupart des Pères de l'Église, impose une définition de l'être humain où la différenciation sexuelle est limitée au corps et où l'image de Dieu est limitée à l'âme rationnelle. Cette scission fondamentale est préservée par Augustin, malgré son effort pour affirmer la création unique. Il en résulte un "féminisme" dualiste, où la *femina* est définie comme *homo* en tant que créée à l'*imago Dei* selon son âme asexuée. D'autre part, à cause de l'incompabilité foncière entre le divin et le féminin, la *mulier* ne peut être un symbole de cette image en tant qu'être sexué. Gardant la cohérence entre masculinité et *imago Dei*, propre au monisme androcentrique, Augustin cherche à expliquer l'existence de la féminité dans l'ordre créé. Lorsqu'il définit la raison d'être de la *femina* par sa fonction auxiliaire dans la procréation charnelle, elle reste coincée par cette finalité spécifique, axiomatiquement subordonnée.

¹⁸ Pour une vue d'ensemble voir Kari Elisabeth Børresen, La féminologie d'Augustin, dans *From Patristics to Matristics*, 61-89.

Conclusion

En perspective opposée du féminisme moderne, où l'équivalence des sexes est axiomatique, la féminologie d'Augustin reste donc très ambivalente. Trois éléments sont contraires aux droits humains des femmes: la hiérarchie des sexes ordonnée par Dieu bloque leur équivalence bio-socio-culturelle. La transposition de cette asymétrie à l'ordre du salut par la typologie Christ-Église renforce leur incapacité culturelle. L'autonomie reproductive des femmes est empêchée par la doctrine du péché originel, où le mal de la concupiscence est neutralisé par le bien de la fécondité, selon son adage de "bene uti malo".

Depuis le concile Vatican II, l'Église romaine a cessé de favoriser la subordination des femmes dans la société civile. Il faut aussi noter que la structure hiérarchique du mariage est quasi disparue dans le *Codex Iuris Canonici* (1983). En contraste, l'état subordonné du sexe féminin est conservé dans les institutions ecclésiales. L'asymétrie typologique est invoquée pour exclure les femmes du sacerdoce et de l'épiscopat, aussi bien dans le catholicisme que dans l'orthodoxie. Par cet *impedimentum sexus*, elles restent écartées du gouvernement et du magistère de l'Église. Il est donc important d'observer que la typologie classique est élaborée à partir du 2^e siècle par Justin et Irénée, en conformité avec le premier stade de l'anthropologie chrétienne. Ici, l'élément primaire, le nouvel Adam, est à la fois andromorphe et divin, tandis que l'élément subordonné, la nouvelle Ève, est à la fois gynécomorphe et humain. Cette transposition de la relation asymétrique de l'ordre créateur à l'ordre du salut est logiquement incompatible avec l'attribution postérieure de l'*imago Dei* aux femmes dès la création. Cherchant d'harmoniser ces deux thèmes incohérents, Augustin souligne que la nouvelle Ève garantit la rédemption de l'humanité féminine, et que les femmes vont ressusciter avec leur sexe restauré.

En effet, l'exégèse "féministe" d'Augustin a eu un tel succès que la théologie contemporaine moins historique croit que les femmes sont théomorphes déjà selon la Génèse *ad litteram*! Ce voilement du fait que l'inclusion des femmes dans l'*imago Dei* est réalisée au cours de l'histoire chrétienne, produit une confusion apologétique d'image ajustée et de typologie arrêtée¹⁹. Le procédé sert surtout à obscurcir

¹⁹ Ce mélange disparate caractérise la féminologie de Jean Paul II, cf. Kari Elisabeth Børresen, *Image ajustée, typologie arrêtée: analyse critique de Mulieris dignitatem*, dans Børresen & Vogt 1993, 343-357; Kari Vogt, *Catholicisme et Islam: Une rhétorique apologétique commune à propos de la femme*, dans *ibid.*, 359-365

l'androcentrisme foncier du symbolisme typologique, qui constitue la christologie, l'ecclésiologie et la mariologie, tant catholiques qu'orthodoxes.

Plus funeste en contexte global est la lutte vaticane contre les moyens efficaces de contraception, parce que la fécondité volontaire est une *conditio sine qua non* pour la collaboration des deux sexes dans tous les domaines de la société. C'est précisément à cause de cette révolution biologique que le féminisme est devenu un mouvement de masse dans les pays développés. De même, les organisations des Nations Unies travaillent pour assurer le droit humain de reproduction autonome aux femmes du tiers-monde. Paradoxalement, le concept stoïcien de fertilité "naturelle", invoquée par les Pères de l'Église pour défendre le mariage contre l'ascétisme encratite, est aujourd'hui repris *in absurdum* par le Saint-Siège. Condamnant l'usage des préservatifs pour arrêter le fléau global de SIDA, l'Église institutionnelle agit en obstacle aux droits humains. Dans cette situation infortunée, il faut justement valoriser l'effort d'Augustin pour inclure les deux sexes dans l'humanité créée à l'image de Dieu.

Kari E. BØRRESEN