

Expressions féminines de la présence divine et de son accueil

De multiples écueils se présentent à nous, lorsque nous cherchons à parler de Dieu, mot qui nous renvoie à une réalité absolue, ultime. Néanmoins, la tradition biblique atteste que Dieu lui-même se révèle aux humains en leur adressant sa Parole. Mais comment cette parole divine les rejoint-elle ? Dieu parle aux êtres humains en leur donnant de le dire ! L'apôtre Paul écrit aux Thessaloniens : « *Quand vous avez reçu la parole de Dieu que nous vous faisons entendre, vous l'avez accueillie, non comme une parole d'homme, mais comme ce qu'elle est réellement, la parole de Dieu, qui est aussi à l'œuvre en vous les croyants.* » (1 Th 2,13)

C'est par la médiation privilégiée des paroles humaines qu'il se communique lui-même et se fait connaître. Origène écrit à ce propos : « *Quand l'Economie divine (son projet de salut) se mêle aux affaires humaines, Dieu prend l'intelligence, les manières et le langage d'un homme.* »¹ La philosophe Marguerite Léna s'émerveille devant cette alchimie de la Parole divine dans nos mots humains : « *En empruntant pour se révéler les mots des hommes, en se donnant lui-même comme Verbe dans la chair, Dieu a assumé toute la richesse et toutes les fragilités de la parole ; en les assumant, il les a révélées à elles-mêmes ; en les révélant, il nous les a rendues, mais lestées tout à la fois de la gloire et de l'humilité de sa Présence. [Nous sommes] désormais capables d'en transmettre, de témoin en témoin, de culture en culture, de siècle en siècle, l'attestation intelligible et le mystère inépuisable.* »²

Ceci m'amène, dans un 1^{er} temps, à vous proposer quelques réflexions sur le statut de notre discours, lorsqu'il cherche à rendre compte du mouvement de la révélation divine au cœur de notre histoire et de la réponse des êtres humains à cette initiative. Dans un 2^{ème} temps, nous nous intéresserons à trois symboles féminins auxquels la Bible accorde une place déterminante. Enfin, nous montrerons que le fait de parler de Dieu (de sa présence et de son action) au féminin comporte des enjeux non négligeables.

I. Dire quelque chose de Dieu... (statut du discours relatif à Dieu)

Si nous ne pouvons parler de Dieu qu'avec un langage humain, le risque demeure d'enfermer Dieu dans ce langage, de réduire ou de gauchir notre relation à Lui. La **légitimité d'un langage anthropomorphique** (qui représente Dieu et le monde sous forme (*morphè*) humaine, tout comme la légitimité d'un discours positif au sujet de Dieu, sont aujourd'hui interrogées, voire contestées. Certains estiment que plus on libère nos représentations de l'absolu de toute allusion à ce qui est humain, mieux on parvient à l'approcher. D'autres ont une

1 Origène, *Homélie sur Jérémie*, t. II, SC 238, Paris, 1977, p. 199.

2 « Aujourd'hui la parole », *Christus* n° 225, janvier 2010, p. 8.

préférence pour la « voie négative » qu'ont empruntée des mystiques, soulignant l'inconnaissance de ce mystère et le fait qu'il est indicible, inexprimable.

Dieu n'est mesuré ni par notre expérience humaine ni par notre langage. Cela dit, **un discours positif sur Dieu serait-il une négation de Dieu comme absolu**, dans la mesure où tout discours affirmatif délimite ce qu'il prétend poser comme sans limite ? La théologie adopte une attitude critique par rapport au langage anthropomorphique, et l'expérience spirituelle conduit à accueillir Dieu également dans le silence. Cependant, dans le même temps, nous devons reconnaître que l'être humain ne peut pas renoncer à parler et que l'anthropomorphisme de ses représentations et de ses manières de s'exprimer a quelque chose d'inévitable. Nous en avons besoin pour entrer en relation concrète avec Dieu. Il a sa racine en nous-mêmes et dans nos relations avec le monde, avec autrui. C'est à partir de notre expérience personnelle et collective, dans laquelle nous pouvons découvrir la mystérieuse présence de Dieu, que nous élaborons un langage, des métaphores pour le désigner, le qualifier.

L'affirmation biblique de l'être humain « *créé à l'image et à la ressemblance de Dieu* » (Gn 1,27), tout comme la foi chrétienne en l'Incarnation, légitiment en quelque sorte le recours à l'anthropomorphisme et à ce qu'on appelle l'analogie. Dans le même temps, elles nous invitent à une conversion de nos images de nous-mêmes, d'autrui, du monde et de Dieu. Car nous risquons de vivre et de penser notre relation à Dieu en la calquant trop étroitement sur le mode des relations que nous entretenons avec les créatures. La lecture des Ecritures peut nous aider à corriger une image de Dieu trop étroite, trop partielle, voire erronée.

Choisir la voie négative (ou apophatique)³ comporte aussi des limites. Elles apparaissent à travers la sage recommandation que nous adresse Ghislain Lafont : « *Il est vrai, dit-il, qu'il **faudra toujours en théologie trinitaire adopter à un moment donné une attitude apophatique**. Mais il ne faut pas le faire trop vite, et il ne faut surtout pas que ce soit en désespoir de cause pour pallier une impuissance illégitime du discours théologique. **Il est normal que le langage humain soit inadéquat à la réalité divine ; encore faut-il situer avec exactitude cette inadéquation**. Elle intervient lorsque le Mystère révélé a reçu une expression culturelle qui le signifie avec exactitude et, de ce fait, dépasse les possibilités de compréhension de la raison elle-même qui forge cette expression : l'esprit s'ouvre alors à la transcendance suggérée par cette formule à la fois exacte et incompréhensible. L'expression 'une essence,*

³ Souligner qu'on ne sait rien de Dieu et donc qu'on ne peut rien dire de lui. Ou dire ce qu'il n'est pas...

trois hypostases' répond à ces caractéristiques. »⁴ Cette déclaration me paraît d'une grande pertinence, car elle va à contre-courant d'une tendance actuelle qui consiste à affirmer purement et simplement l'ineffabilité du mystère révélé, comme si cette attestation dispensait de tout effort d'intelligence pour le percevoir, le recevoir et en rendre compte dans les cultures humaines. Lafont rappelle que c'est au contraire au cœur même d'une expression culturelle ajustée de la révélation de Dieu que celle-ci peut être approchée et reçue dans son incompréhensibilité même.

Dès que l'on veut tenir un discours affirmatif au sujet de Dieu, le recours à l'analogie s'avère indispensable. Prenons un exemple : le discours de foi recourt à l'analogie lorsqu'il atteste : « *Dieu est Père* ».

Cette proposition coordonne plusieurs temps distincts :

- J'ai une expérience et une idée initiale de la paternité et je la mets en rapport avec Dieu
- Dans cette mise en rapport, une négation s'opère d'elle-même : Dieu n'est pas Père à la manière des humains. Elle élimine ce qui ressemble à l'arbitraire, à la violence...
- J'aboutis donc à un rapport de rapports : le rapport *homme/père* est premier dans l'ordre génétique (il est enraciné dans une expérience familiale, sociale), en revanche, le rapport *Dieu/Père* est premier dans l'ordre de la signification, du contenu.

Marquée par la perspective biblique de l'Alliance, la représentation de Dieu comme Père peut opérer de façon prophétique, critique, contre les faiblesses et les dérives de la paternité telle qu'elle est vécue au plan humain. Le discours biblique relatif à la paternité de Dieu n'est pas seulement l'apothéose sacrée de la puissance paternelle ; il est aussi, en tant que son fondement, sa norme et sa critique. Le Nouveau Testament partage cette conviction. Dans sa lettre aux chrétiens d'Ephèse, Paul déclare : « *Je fléchis les genoux en présence du Père de qui toute paternité, au ciel et sur la terre, tire son nom.* » (Ep 3, 15).

Jésus invoque le Père en l'appelant « *Abba* ». Ce mot araméen connote une relation d'intimité et de familiarité entre Jésus et Dieu, ainsi que la compassion de Dieu face à la souffrance, sa bienveillance. Jésus ne cesse de souligner l'égalité des enfants du Père. Selon Mt 23, 8-12, il déclare : « *Pour vous, ne vous faites pas appeler 'Rabbi', car vous n'avez qu'un Maître et vous êtes tous frères. N'appellez personne votre 'Père' sur la terre, car vous n'en avez qu'un, le Père céleste. Ne vous faites pas non plus appeler 'Docteur' : car vous n'avez qu'un seul Docteur, le Christ. Le plus grand parmi vous sera votre serviteur.* » La relation à *Abba* entraîne l'appartenance à un réseau de relations mutuelles. Le don du salut que

4 G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?*, Paris, Le Cerf, 1969, p. 65.

Dieu offre à l'humanité par Jésus, dans la communion de l'Esprit, réaligne toutes les situations de pouvoir, transformant les personnages influents en serviteurs des petits.

Pour rendre compte de la révélation de Dieu, **le Nouveau Testament a privilégié les métaphores masculines** : le Père est l'origine et le contenu de la révélation, le Fils est le révélateur. Avec Jésus, la filiation a reçu un sens nouveau, en rapport avec l'expérience unique de la paternité de Dieu avec lequel il est en communion, dans l'Esprit (cf. Mt 11, 27). Néanmoins, la diversité des métaphores auxquelles fait appel la tradition biblique, la fluidité du langage de Jésus, ainsi que l'usage qu'il fait de la métaphore paternelle dans son discours, autorisent et laissent place à d'autres voies d'expression de la réalité de Dieu, (en sus du modèle de la paternité).

Le mystère de Dieu transcende toute réalité marquée par la finitude, il transcende donc la dualité masculin/féminin. Cependant, **si Dieu crée l'homme et la femme à son image**, s'il est la source de leur perfection, **ne peuvent-ils pas l'un et l'autre, à titre égal, servir de métaphore pour évoquer le mystère divin ?** Dans la pratique pourtant, les symboles religieux féminins du divin sont demeurés embryonnaires et marginaux.

Quand nous évoquons **le masculin et le féminin**, il faut être vigilant afin d'éviter de tomber dans des stéréotypes qui relèvent d'un modèle anthropologique dualiste qui consacre une polarisation des deux sexes, et leur attribue de manière exclusive des caractéristiques spécifiques : l'autonomie et la dépendance, la force et la faiblesse, la plénitude et le vide, le dynamisme et la passivité... Le féminin se trouve associé à des réalités telles que la nature, l'instinct, la corporéité, les rêves et les fantaisies inconscientes...

Une fois qu'elles sont affranchies de ces stéréotypes, les métaphores féminines peuvent représenter Dieu non seulement dans sa fonction nourricière, mais aussi dans sa puissance, son initiative, son action créatrice et salvifique/rédemptrice.

La voie à privilégier ne serait-elle pas d'exprimer le Mystère divin par des métaphores tirées de façon équivalente de l'expérience des femmes, des hommes, de la nature. Autrement dit, il s'agit de promouvoir un langage consacré à Dieu qui utilise des mots et des expressions féminins et masculins, ainsi que des symboles cosmiques et métaphysiques.⁵

5 « Une telle représentation de Dieu qui dépasse la personne humaine concrète, dans la coexistence des images masculines et féminines, met en lumière le mystère incompréhensible de Dieu et approfondit la conscience que nous en avons. » (Elizabeth A. Johnson, *Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui/Celle qui est*, Cogitation Fidei n° 214, Paris, Le Cerf, 1999, p. 92.)

Il y a 3 symboles bibliques qui permettent d'ouvrir la voie à un discours sur Dieu plus inclusif, laissant place aux métaphores féminines : l'esprit, la sagesse et la mère.

II. L'esprit, la sagesse et la mère : trois symboles féminins auxquels le discours biblique sur Dieu accorde une place déterminante

Nous allons examiner ces symboles tels qu'ils apparaissent dans la Bible et dans la tradition chrétienne ultérieure. Dans le même temps, nous tenterons aussi de percevoir comment ils intègrent un langage issu de l'expérience historique des femmes.

II.1 L'Esprit de Dieu

Job s'écrie (33, 4) : « *C'est le souffle de Dieu qui m'a fait, l'inspiration de Shaddaï qui me fait vivre.* » Le souffle de Dieu - *ruah* - est un mot féminin en hébreu ; le grec biblique le traduit par un mot neutre : *to pneuma* ; l'équivalent latin, *spiritus*, est masculin.

Les images cosmiques associées à l'Esprit (le vent, le souffle, l'eau qui coule, la flamme qui brûle...) concernent des éléments qui n'ont pas de contours stables, de formes définies. Ces qualités insaisissables, dynamiques, associées à l'Esprit, permettent d'exprimer l'expérience humaine d'un Dieu qui *transcende* toutes choses, tout en demeurant *présent en toutes choses et en communion* avec toutes choses, dans une dialectique de présence et d'absence. C'est toute l'expérience humaine et le monde entier qui peuvent être lieu de la manifestation de l'Esprit de Dieu et de son action créatrice et salvifique.

Les images utilisées à propos de l'Esprit de Dieu, ainsi que les fonctions qui lui sont attribuées, autorisent une expression de la réalité de l'Esprit fondée sur l'analogie de la réalité historique des femmes,⁶ car l'œuvre de l'Esprit dans le monde est évoquée dans la Bible par des images empruntées à des tâches qui échoient traditionnellement aux femmes : telle la **sage-femme**, elle travaille avec tous les êtres qui peinent pour mettre au monde une création nouvelle (Ps 22,10-11) ; telle la **blanchisseuse** qui fait disparaître les tâches, elle purifie de toute souillure et rend le son de la joie et de la fête, par son œuvre de réconciliation (Ps 51, 9 ; Is 4, 4) ; telle la **boulangère**, elle enfouit dans la pâte épaisse du monde, le levain de la tendresse, de la vérité, de la réconciliation, jusqu'à ce que tout ait levé (Mt 13,33).

L'une des images représentant l'Esprit est celle de **l'oiseau** et de **ses ailes**. Cet oiseau qui plane sur les eaux, oeuvrant à une création qui est sortie d'un chaos originel, en Gn 1, 2. Cet oiseau à qui le fidèle

⁶ Expression non exclusive, certes, mais légitime.

demande de le cacher à l'ombre de ses ailes (Ps 17,8 ; 36, 7), ou bien qui libère les esclaves en les emportant sur ses ailes (Ex 19,4 ; Dt 32, 11-12), traduit l'action de l'Esprit en éveillant des résonances féminines.

Dans le Nouveau Testament (NT), la conversation de Jésus avec Nicodème, rapportée par saint Jean, présente l'Esprit en faisant appel à une métaphore féminine. Jésus révèle à son visiteur qu'« à moins de naître d'en haut, nul ne peut voir le Royaume de Dieu... A moins de naître d'eau et d'Esprit, nul ne peut entrer dans le Royaume de Dieu. » (Jn 3, 4-6) L'Esprit de Dieu est ici comparé à une mère qui donne naissance à un enfant. L'Esprit enfante en celui ou celle qui l'accueille, une vie nouvelle : celle de Dieu.

Dans le NT, nous retrouvons les symboles du vent, du feu et de l'eau, ainsi que des images - une colombe, au moment du baptême de Jésus ; celle d'une nouvelle création dans les douleurs d'un enfantement (en Rm 8) - : ils représentent, avec les résonances de la féminité, l'exubérance du Dieu vivant ou le feu de son Esprit qui consacre une personne en vue d'une mission.

L'Esprit désigne plus particulièrement la puissance de Dieu à l'œuvre dans le ministère de prédication et de guérison de Jésus, qui le pousse à porter la bonne nouvelle aux pauvres et à annoncer aux captifs la libération (Lc 4, 18). L'Esprit renvoie aussi à la vitalité et à la présence du Christ ressuscité et au dynamisme spirituel de la vie nouvelle expérimentée dans la foi. Dans le 4^{ème} évangile, l'Esprit est identifié au Paraclet (mot grec qui signifie avocat, défenseur). Demeurant avec les disciples, en tant qu'« *Esprit de vérité* », elle les enseigne et leur rappelle l'œuvre de Jésus qu'elle poursuit (cf. Jn 16, 13). Elle rend Jésus personnellement présent, après sa résurrection.

Certaines communautés chrétiennes, au cours des premiers siècles, ont fait un usage explicite d'images féminines pour désigner l'Esprit de Dieu. Les chrétiens de Syrie emploient l'image maternelle de l'oiseau qui couve ou qui garde et protège. C'est notamment dans des prières que la maternité de l'Esprit a trouvé à s'exprimer : « *Le monde te regarde comme une mère miséricordieuse. Apporte avec toi la tranquillité et la paix et étend tes ailes sur notre siècle pécheur.* »⁷ Ces images maternelles ont progressivement été attribuées à l'Eglise et à Marie. Mais ces connotations sont toujours là, dans les Ecritures et dans des textes de la tradition ecclésiale.

L'Esprit renvoie au mystère de Dieu en qui nous recevons la vie, le mouvement et l'être (cf. Ac 17,28). Le Symbole de foi de Nicée-Constantinople l'atteste : l'Esprit donne la vie, il vivifie. Puisque le mystère d'un Dieu qui vient à la rencontre de l'humanité est médiatisé par

⁷ Cité dans Emmanuel-Pataq SIMAN, *L'Expérience de l'Esprit d'après la tradition syrienne d'Antioche*, coll. Théologie historique 15, 1971, p. 155.

des expériences très diverses, le langage relatif à l'Esprit est lui aussi très riche. E. Johnson déclare : « *Comme l'Esprit crée et donne la vie, la vie elle-même avec toutes ses complexités, son abondance, ses écueils, ses misères et ses joies, devient médiatisation essentielle de la dialectique de la présence et de l'absence du mystère divin.* »⁸ Celui-ci est souvent perçu obscurément plutôt que reconnu clairement ; à cause des violences et des forces maléfiques à l'œuvre, son action n'apparaît pas de manière évidente. Mais partout où il y a une vie véritable, l'Esprit de Dieu est à l'œuvre. Son énergie compatissante, libératrice a une portée universelle.

Le *Veni creator spiritus* (viens Esprit créateur), hymne du IXe siècle, dit l'attente de l'Esprit : sa présence est expérimentée sous le signe du « pas encore », donc de l'inachèvement de la création. Cette hymne dit également la reconnaissance du « déjà-là » de sa présence. Le pouvoir rénovateur de l'Esprit se manifeste en de nombreux combats pour un monde de paix, d'équité et de liberté.⁹ Pour opérer la transformation de structures injustes, il faut un engagement, une résistance active et non-violente. Au milieu de toutes ces souffrances, l'Esprit qui aime profondément les humains, leur enseigne la tempérance et la prudence, la justice et le courage (cf. Sg 8,7). Dans le même sens, Paul écrit aux chrétiens de Rome : « *Nous mettons notre orgueil dans nos détresses même, sachant que la détresse produit la persévérance, la persévérance la fidélité éprouvée, la fidélité éprouvée l'espérance ; et l'espérance ne trompe pas, car L'amour a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné.* » (Rm 5, 3-5)

Dans les Ecritures, la *Sophia* (Sg) est un autre symbole féminin pour exprimer le mystère de Dieu, une personnification de la présence et de l'action divine.

« *Le Seigneur, par la sagesse, a fondé la terre, il a établi les cieux par l'intelligence.* » (Pr 3,19)

II.2 La Sagesse-Sophia

Les termes qui désignent la sagesse sont féminins : *hokmah* en hébreu ; *sophia* en grec ; *sapientia* en latin. Le genre du mot employé n'a pas une signification particulière. Ce qui importe, c'est que la figure biblique de la Sagesse est toujours féminine : elle emprunte les traits d'une sœur, d'une mère, d'une bien-aimée, d'une prédicatrice, etc. Sophia est présentée comme une puissance bénéfique, présidant à une juste ordonnance du monde, en qui Dieu met sa joie et par qui il crée.

⁸ E. Johnson, *id.*, p. 203-204.

⁹ « La puissance créatrice qui tisse sans cesse la trame de notre disposition existentielle, répare aussi, continuellement, la texture abîmée de notre vie, ourdissant de nouvelles configurations, faisant apparaître des formes neuves. » (E. Johnson, *id.*, p. 224).

Visitons quelques textes bibliques dans lesquels *Sophia* est présente, agissante :

Dans trois grandes odes à la Sagesse-Sophia, le livre des Proverbes (ch. 1, 8 et 9) en offre une personnification qui allie un caractère transcendant et une entrée en dialogue avec l'être humain qui est interpellé dans sa vie quotidienne.

Sophia existait avant l'origine du monde. Quand Dieu crée, elle est là à ses côtés, comme un maître d'œuvre ou une enfant chérie ; elle fait les délices de Dieu (cf. Pr 8, 22-31). Architecte de la création, agent de la justice, enfant chérie de Dieu, elle est aussi viticultrice, hôtesse, prophète... (cf. Pr 9, 1-6) Elle cherche sans cesse à entraîner les êtres humains sur un chemin de vie. Elle proclame, de sa propre autorité, que ceux et celles qui négligent ses conseils vont à leur perte (cf. Pr 1, 20-33).

Au ch. 8 (v.12s) du livre des *Proverbes*, Sophia parle à la 1^{ère} personne. C'est d'elle qu'il est question, de sa nature, de ses œuvres. C'est la vérité que sa bouche proclame : elle possède le savoir-faire, la science et la réflexion, ainsi que la puissance - elle est donc capable d'instruire. Cet autoportrait est très éloigné des stéréotypes de la féminité !

La personnification de *Sophia* atteint son apogée dans la *Sagesse de Salomon* (1^{er} siècle avant notre ère). De par leur grande affinité, la Sagesse et l'Esprit, deux symboles de l'énergie divine suscitant la vie dans l'univers et l'intervention des prophètes en faveur de la justice, sont assimilés l'une à l'autre dans cet écrit : « **La Sagesse est plus mobile qu'aucun mouvement, à cause de sa pureté. Elle passe et pénètre à travers tout. Elle est un effluve de la puissance de Dieu, une pure irradiation de la gloire du Dieu souverain ; c'est pourquoi nulle souillure ne se glisse en elle. Elle est un reflet de la lumière éternelle, un miroir sans tâche de l'activité de Dieu et une image de sa bonté. Comme elle est unique, elle peut tout : demeurant en elle-même, elle renouvelle l'univers et, au long des âges, elle passe dans les âmes saintes pour former des amis de Dieu et des prophètes.** » (Sg, 7, 24-27).

La Sagesse permet aux hommes de connaître la volonté de Dieu : « *Et ta volonté, qui donc l'aurait connue, si tu n'avais donné toi-même la Sagesse et envoyé d'en haut ton saint Esprit ?* » (Sg 9, 17).

Sophia se révèle encore sous une figure nouvelle en s'unissant, en Jésus, à la chair même de l'humanité.

Jésus-Sophia

La tradition vétéro-testamentaire de la Sagesse personnifiée a joué un rôle dans le développement de la christologie. En effet, les affirmations

les plus profondes du NT, cherchant à dire l'identité et la mission de Jésus en tant que Christ, traduisent les catégories de cette tradition sapientiale.

L'apôtre Paul est le premier à expliciter ce lien : il identifie le Christ crucifié à la Sagesse de Dieu : « *Nous proclamons, nous, **un Christ crucifié**, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et **Sagesse de Dieu**.* » (1 Co 1, 22-24). La Sagesse est ici associée au ministère, à la Passion et à la mort de Jésus, ainsi qu'à sa résurrection. La divine Sophia se manifeste ici, non plus dans des faits glorieux, mais dans l'amour inconditionnel d'un Dieu sauveur qui, en son Fils, s'identifie aux souffrants, aux victimes, aux pécheurs.

Dans son évangile, Matthieu (Mt) présente Jésus comme l'enfant de Sophia qui incarne sa bienveillance agissante, notamment lorsqu'il accueille les personnes rejetées par la société, lorsqu'il transmet son message prophétique. Comme Sophia, Jésus prend plaisir à fréquenter les humains ; ceux-ci trouvent auprès de lui la joie, la lumière et la voie qui mène à Dieu.

Le Jésus de Mt reprend l'invitation de Sophia : « *Venez à moi* », promettant de soulager ceux et celles qui peinent et ploient sous le fardeau. A l'instar de Sophia, il les invite à se charger de son joug¹⁰ (à se mettre à son école), afin de trouver un soulagement pour leur âme (Mt 11, 28-30). Selon Gerhard von Rad¹¹, Mt signifie ainsi que Jésus est l'accomplissement de la Torah ; il est ici identifié à Sophia qui est une figure de la Torah.

Chez Mt, c'est également cette tradition sapientiale qui sous-tend l'attestation d'une connaissance intime partagée entre Jésus et son Père : « *Jésus prit la parole et dit : 'Je te bénis, Père, Seigneur du Ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir. Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler* » (Mt 11, 25-27). Mt attribue au Fils l'exclusivité de la connaissance mutuelle que la tradition sapientiale avait jusque-là reconnue dans la relation entre Dieu et Sophia. Dans le Premier Testament, seule Sophia avait part à cette connaissance mutuelle : seul Dieu connaît la Sagesse (Jb 28, 1-7 ; Si 1,6.8 ; Ba 3,15-32), seule la Sagesse connaît Dieu (Pr 8, 12 ; Sg 7, 25s). Cette connaissance, Sophia l'enseigne aux êtres humains.

L'évangile de Jean accorde une importance particulière aux catégories sapientiales. Le *prologue* (Jn 1, 1-18) évoque la préhistoire du Verbe/Fils en puisant dans le récit biblique de l'histoire de Sophia : il

¹⁰ Dans l'Ancien Testament, l'image du joug désigne la Torah.

¹¹ *Théologie de l'Ancien Testament, t. II. Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 298.

existait « au commencement », il a participé activement à la création du monde, il est venu dresser sa tente parmi les humains, certains l'ont rejeté, mais à ceux qui l'ont reçu il a donné de devenir enfants de Dieu.

Attestant que **Jésus est l'être en qui Sophia (la Sagesse divine) a pris une figure humaine**, une christologie d'inspiration sapientiale met en lumière la relation *ontologique* entre Jésus et Dieu.¹² Elle permet également d'exprimer l'importance cosmique de l'événement Jésus-Christ, rattaché à la création et à l'histoire du salut.

La thématique de la Sagesse imprègne tout l'évangile de Jean. Quand Jésus prend la parole pour la première fois, il s'adresse à des gens qui l'ont cherché et qui le trouvent - thème constant dans les relations entre Sophia et les êtres humains : « *Que cherchez-vous ?... Où demeures-tu ?... Venez et voyez.* » (Jn 1, 38.41). Qui aime Jésus, comme jadis Sophia, a part à un échange profond, au point d'être appelé ami de Dieu (Jn 15,15). A l'instar de Sophia, Jésus s'adresse à la foule dans des lieux publics ; son message comporte à la fois bénédictions et menaces (Jn 7, 28.37). Les symboles du pain, du vin et de l'eau, les invitations à manger et à boire, traduisent des correspondances avec les fonctions nourricières de Sophia.

Si la tradition sapientiale a une telle influence sur le portrait johannique de Jésus, on peut se demander pourquoi le Prologue de Jean proclame le Verbe(Logos)/Fils plutôt que la Sagesse/Sophia.¹³ Plusieurs explications sont proposées : le recours au *Logos/Verbe* rejoignait le thème biblique majeur de la Parole de Dieu et permettait d'établir un lien avec la philosophie grecque où cette notion occupait une place centrale ; en outre, à la fin du 1^{er} siècle, le terme *sophia*, adopté par des mouvements gnostiques de plus en plus nombreux, était devenu suspect. Par ailleurs, la pensée de Philon d'Alexandrie, philosophe juif hellénistique, aurait aussi influencé cette évolution. Il a fait sien le dualisme grec et soutenu que le féminin est lié au monde des sens, irrationnel, passif, tandis que le masculin représente le monde de l'esprit, la rationalité et l'initiative. Dans cette perspective, comment la divine Sophia pouvait-elle conserver son caractère féminin ?

Nous l'avons vu, les symboles féminins exprimant Dieu débordent le champ de la maternité. Toutefois, celle-ci représente un rôle vital qui échoit uniquement aux femmes. Quelle signification cette métaphore de la

12 « Une christologie d'inspiration sapientiale reflète les profondeurs du mystère de Dieu et ouvre la perspective d'une christologie inclusive exprimée en des symboles féminins. » (E. Johnson, *id.*, p. 160.)

13 La Parole et la Sagesse sont synonymes dans le *Livre de la Sagesse* : elles désignent un principe actif dans la création du monde.

maternité divine peut-elle avoir, aux côtés de celle de la paternité divine¹⁴ ?

II.3 La Mère

Un constat : « *Dans la Bible Dieu n'est jamais appelé directement 'mère'* »¹⁵. Il y a cependant des textes bibliques où il est décrit comme une mère, mais sans recevoir ce titre. Ces textes évoquent divers aspects de la maternité (la conception, la grossesse, l'accouchement, l'intervention de la sage-femme, l'allaitement, la relation avec le petit enfant, l'éducation...), comme autant de métaphores figurant les rapports de Dieu avec le monde.

Concernant la maternité divine dans la Bible, il est commun de partir du terme hébreu *rahamim* qui désigne la miséricorde, la compassion, et d'y voir une caractéristique féminine, car ce terme se rattache au substantif *rehem* qui désigne l'utérus, le sein maternel. Quand le texte biblique parle d'un Dieu miséricordieux, la teneur sémantique de ce mot renvoie à un sein maternel qui s'émeut, à une peine éprouvée devant la détresse ou l'égarement de ses enfants. Le mouvement de Dieu envers son peuple indocile est celui de l'amour et de la tendresse maternels.

Mais la miséricorde divine est aussi paternelle : « *Comme un père est tendre pour ses enfants, le Seigneur est tendre pour ceux qui le craignent* » (Ps 103,13). Voir également Is 63, 15-16.

Dans une perspective de conversion du peuple infidèle à l'alliance, la Bible retient aussi l'image de la mère puissante et redoutable : « *Aussitôt arrivés au pâturage, ils se rassasièrent, une fois rassasiés, leur cœur s'est enflé. C'est pour cela qu'ils m'ont oublié. Je devins pour eux comme un lion, comme une panthère sur le chemin, je guette. **Je les attaque comme une ourse à qui l'on a ravi ses petits...*** » (Os 13, 6-8).

L'origine d'un terme ne suffit pas pour déterminer son usage soit masculin soit féminin (comme on vient de le voir avec *rahamim/rehem*). Dès lors, pour approfondir la métaphore de la maternité de Dieu dans l'Écriture, Jacques Briend¹⁶ propose de partir de verbes strictement maternels comme « concevoir » ou « enfanter », et de découvrir les textes où ils sont appliqués à Dieu de manière métaphorique.

14 Selon Thomas d'Aquin, « le nom de 'père' signifie une relation », soit la relation de la vie engendrée, d'une part, la relation de la vie reçue comme un don d'autre part. (cf. *S. th.*, I, q.33,.a.2).

15 Jacques Briend, *Dieu dans l'Écriture* (Lectio Divina 150) Paris, Le Cerf, 1992, p. 71.

16 Cf. *Dieu dans l'Écriture* (Lectio Divina 150) Paris, Le Cerf, 1992, p. 71-90.

Nb 11,11-15. Il s'agit d'une prière de lamentation de Moïse, qui dit au Seigneur : « **Est-ce moi qui ai conçu tout ce peuple ? Est-ce moi qui l'ai mis au monde que tu me dises : 'Portes-le sur ton sein comme un nourricier porte un petit enfant, sur le sol que tu as juré à ses pères ?** » (v.12) Moïse récusé la charge qui lui a été confiée à l'égard du peuple d'Israël, charge qu'il trouve lourde à porter. Il ne peut pas nourrir un peuple dont il n'est pas la mère ! Il rappelle à Dieu que c'est lui qui est la mère du peuple.

Dt 32, 1-43 : ce cantique de Moïse (souvent daté de la période post-exilique) offre l'exemple d'une perception du Dieu d'Israël comme père et mère du peuple.

Le v. 6 évoque la paternité divine de façon explicite : « **N'est-ce pas lui ton père qui t'a créé, lui qui t'a fait et qui t'a établi ?** » Mais ce Dieu auquel Israël doit son existence aussi celui qui, par un changement de métaphore, est la mère d'un peuple oublieux, car le v. 18 déclare : « **Le rocher qui t'a engendré, tu l'as négligé ; tu as oublié le Dieu qui t'a mis au monde.** » Dans ce v. 18, la forme verbale du second verbe (*hîl*) est la même que celle qui est appliquée à Sara comme mère d'Israël en Is 51,2, et aux biches qui mettent bas en Jb 39,1. Le 1^{er} verbe (*yld*) est équivoque : si le sujet est masculin, il signifie *engendrer* ; si le sujet est féminin, il signifie *concevoir*. On peut penser que les deux verbes sont presque synonymes et ont une valeur féminine. L'étude des verbes montre que, dans ce cantique, la maternité est attribuée à Dieu.

Selon J. Briend, ce passage de la figure paternelle (v. 6) à la figure maternelle (v. 18) à valeur théologique : Dieu n'est pas lié au masculin.¹⁷

On retrouve ce passage de la figure paternelle à la figure maternelle en Is 45, 10, où apparaît le binôme père/femme (mère) : « *Malheur à celui qui dit à un **père** : 'Qu'as-tu engendré ?' et à une **femme** : 'De quoi as-tu accouché ?'* ». Dieu est comparé à la fois à un père et à une mère à qui on reproche son action créatrice et salvatrice. (Ce verset appartient à un oracle où le Seigneur annonce le choix qu'il fait de Cyrus.)

Par la double comparaison, Dieu ne peut pas être identifié purement et simplement soit au masculin, soit au féminin.

D'autres oracles du Second Isaïe, ch. 40 à 55, font appel à des images maternelles pour parler de l'action de Dieu. En Is 42, 13-14, le prophète exprime l'action imminente de Dieu - qui va provoquer le bouleversement cosmique décrit au v. 15 - à l'aide d'une comparaison qui évoque la respiration haletante d'une femme en train d'accoucher : « *Comme celle*

17 *Id.*, p. 77

qui met au monde, je vais souffler, respirer et aspirer tout à la fois » (v. 14).

En Is 49, 15 : le mot « mère » est évité alors qu'il s'impose, car la référence maternelle est évidente : « *Une femme oublie-t-elle son nourrisson ? De chérir le fils de son ventre ? Même si celles-là oublieraient, moi je ne t'oublierai pas.* » Ce texte souligne l'écart entre l'attitude humaine et l'attitude divine. Comme mère d'Israël, le Seigneur ne peut pas oublier son enfant. L'expression de la mise au monde d'un être nouveau, avec toutes ses consonances physiques, psychiques, constitue une figure analogique des profondeurs insondables de l'amour divin. L'évocation du sein maternel, associée à l'expression biblique de la miséricorde ou de la compassion de Dieu, multiplie les images implicites de l'amour maternel de Dieu.

Is 44, 2.24 ; 46,3

En Is 44, on rencontre à deux reprises l'image du Seigneur qui façonne dès le sein (*mibètèn*) : « **Ainsi parle le Seigneur qui t'a fait, qui t'a façonné dès le sein et qui t'aide.** » (v. 2). « *Ainsi parle le Seigneur qui t'a racheté, qui t'a façonné dès le sein ; c'est moi le Seigneur qui ai fait toutes choses.* » (v. 24). Dans le second Isaïe, le verbe façonner fait partie des verbes de création : le prophète l'emploie aussi bien pour la création de la terre, que pour parler de la création d'Israël (43, 1) ou des Israélites en exil (43, 7). Ce verbe, qui se réfère à l'activité du potier, est ici associé au sein maternel pour dire la tendresse de Dieu dans la création. Dieu n'est pas extérieur à la naissance du peuple d'Israël, il est engagé comme une mère dans la naissance de son enfant. Et il continue de prendre soin de cet enfant : « *Ecoutez-moi, maison de Jacob, tout le reste de la maison d'Israël, vous qui, depuis le sein maternel, êtes pris en charge et portés depuis des entrailles maternelles.* » (Is 46,3).

Dans les textes bibliques qui attribuent à Dieu une attitude maternelle, nous constatons qu'il y a divers cas de figure : parfois il s'agit d'une simple comparaison : « *Comme celui que sa mère console, moi aussi, je vous consolerais.* » (Is 66,13). Dans d'autres textes, les figures paternelles et maternelles surgissent côte à côte. Enfin, il y a des textes où Dieu est implicitement la mère d'Israël, où il est présenté comme celui qui a façonné Israël dès le sein maternel.

Cette métaphore inspire à l'apôtre Paul un comportement similaire à l'égard de ses frères et sœurs chrétiens. Dans une lettre aux Thessaloniens, il déclare : « *Nous avons été au milieu de vous pleins de douceur, comme une mère réchauffe sur son sein les enfants qu'elle nourrit. Nous avons pour vous une telle affection que nous étions prêts à vous donner non seulement l'Évangile de Dieu, mais même notre propre vie, tant vous nous étiez devenus chers.* » (1 Th 2, 6-7).

Ce symbole de la maternité est puissant pour signifier tant l'action créatrice de Dieu que son amour inconditionnel, indéfectible, et sa compassion : son souci du faible et du pauvre « dont il sauve la vie. Cet amour divin, l'être humain ne peut le gagner ni le mériter ; il lui est donné gratuitement.

Le Second Isaïe insinue avec force que Dieu est la mère d'Israël. Pourtant, Dieu n'est jamais appelé « mère », ce qui maintient une certaine censure, observe J. Briend.¹⁸ La Bible a été réticente aussi à appeler Dieu « père » ; cette désignation ne s'est répandue qu'à une époque tardive. **Comment expliquer la réticence du Premier testament à appeler Dieu Père et, à plus forte raison, Mère ?**

Briend l'explique en faisant tout d'abord appel à l'histoire des religions. Dans le Proche-Orient ancien, dieux et déesses recevaient ces titres de père et mère. Cette désignation pouvait par conséquent prêter à équivoque, en laissant croire à un être bisexué. La conception de dieux androgyne ou bisexués était fréquente en Egypte. Le monde des dieux était décalqué sur celui des hommes : c'est un monde sexué où se constituent des couples de divinités qui engendrent des enfants.

Il n'en reste pas moins que dans la Bible paternité et maternité sont attribuées à Dieu.

Pour conclure...

Les Ecritures usent avec une grande liberté du langage humain pour parler de Dieu, alors même que ce langage est marqué par la sexualité. Cette liberté se retrouve chez les Pères de l'Eglise et jusque chez certains auteurs du Moyen Age¹⁹, aussi bien chez les théologiens que chez les mystiques. C'est précisément cette liberté que les théologies féministes nous invitent à retrouver aujourd'hui.

Je me suis intéressée à la recherche menée par Elizabeth Johnson. Quelles critiques adresse-t-elle au discours chrétien sur Dieu ? A ses dires, le problème réside dans l'utilisation « exclusive, littérale et patriarcale » d'une terminologie masculine. Elle écrit : « *La représentation exclusive et littérale d'un Dieu patriarcal entraîne le maintien d'une subordination de la femme à l'homme dans toutes les structures civiles et religieuses de quelque importance. Ce symbolisme justifie aussi la vision androcentrique du monde - vision d'un monde où l'homme est considéré comme supérieur à la femme.* »²⁰ En refusant de considérer la réalité des femmes comme une source de métaphores aptes à exprimer Dieu, « ce discours

18 Cf. *Dieu dans l'Ecriture*, p. 84.

19 Clément d'Alexandrie, Angèle de Foligno, Catherine de Sienne, Thérèse d'Avila, Bernard de Clairvaux.

20 *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 63

légitime la domination des hommes tout en dénigrant la dignité humaine des femmes. »²¹ Or toute représentation tronquée de l'être humain s'accompagne d'une falsification de l'idée de Dieu. Inversement, des visions partiales du divin peuvent générer des structures et des comportements inhumains.

Dans la perspective d'une valorisation de l'humanité égale des femmes et des hommes, en tant qu'image de Dieu, il importe d'intégrer des métaphores féminines à nos efforts langagiers pour dire l'indicible.

Le symbole de Dieu opère dans la vie personnelle et dans la vie sociale où il contredit ou légitime des valeurs, des comportements, des structures. L'image de Dieu est la référence ultime des valeurs d'une communauté.

Sœur Maryline Darbellay,

Conférence donnée le 14 janvier 2014,

dans le cadre du programme annuel de l'AJC d'Annecy

21 E. Johnson, *Id.*, p.61-62.

Citations

cf. Conférence de Sr Maryline Darbellay, 14/01/2014 :

Expressions féminines de la présence de Dieu et de son accueil

« *Quand vous avez reçu la parole de Dieu que nous vous faisons entendre, vous l'avez accueillie, non comme une parole d'homme, mais comme ce qu'elle est réellement, la parole de Dieu, qui est aussi à l'œuvre en vous les croyants.* » (1 Th 2,13)

« *Quand l'Economie divine (son projet de salut) se mêle aux affaires humaines, Dieu prend l'intelligence, les manières et le langage d'un homme.* »

(Origène, *Homélie sur Jérémie*, t. II, SC 238, Paris, 1977, p. 199.)

« *En empruntant pour se révéler les mots des hommes, en se donnant lui-même comme Verbe dans la chair, Dieu a assumé toute la richesse et toutes les fragilités de la parole ; en les assumant, il les a révélées à elles-mêmes ; en les révélant, il nous les a rendues, mais lestées tout à la fois de la gloire et de l'humilité de sa Présence. [Nous sommes] désormais capables d'en transmettre, de témoin en témoin, de culture en culture, de siècle en siècle, l'attestation intelligible et le mystère inépuisable.* »

(Marguerite Léna, « Aujourd'hui la parole », *Christus* n° 225, janvier 2010, p. 8.)

« *Il est vrai qu'il faudra toujours en théologie trinitaire adopter à un moment donné une attitude apophatique. Mais il ne faut pas le faire trop vite, et il ne faut surtout pas que ce soit en désespoir de cause pour pallier une impuissance illégitime du discours théologique. **Il est normal que le langage humain soit inadéquat à la réalité divine ; encore faut-il situer avec exactitude cette inadéquation.** Elle intervient lorsque le Mystère révélé a reçu une expression culturelle qui le signifie avec exactitude et, de ce fait, dépasse les possibilités de compréhension de la raison elle-même qui forge cette expression : l'esprit s'ouvre alors à la transcendance suggérée par cette formule à la fois exacte et incompréhensible. L'expression 'une essence, trois hypostases' répond à ces caractéristiques.* »

(G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?*, Paris, Le Cerf, 1969, p. 65.)

« *Je fléchis les genoux en présence du Père de qui toute paternité, au ciel et sur la terre, tire son nom.* » (Ep 3, 15).

Jésus déclare : « *Pour vous, ne vous faites pas appeler 'Rabbi', car vous n'avez qu'un Maître et vous êtes tous frères. N'appellez personne votre 'Père' sur la terre, car vous n'en avez qu'un, le Père céleste. Ne vous faites pas non plus appeler 'Docteur' : car vous n'avez qu'un seul Docteur, le Christ. Le plus grand parmi vous sera votre serviteur. Quiconque s'élèvera sera abaissé, et quiconque s'abaissera sera élevé.* » (Mt 23, 8-12).

« C'est **le souffle de Dieu** qui m'a fait, **l'inspiration de Shaddai** qui me fait vivre. » (Jb 33, 4)

« A moins de naître d'en haut, nul ne peut voir le Royaume de Dieu... A moins de **naître d'eau et d'Esprit**, nul ne peut entrer dans le Royaume de Dieu. » (Jn 3, 4-6)

Dans l'Eglise de Syrie, la maternité de l'Esprit a trouvé à s'exprimer dans des prières : « Le monde te regarde comme une mère miséricordieuse. Apporte avec toi la tranquillité et la paix et étend tes ailes sur notre siècle pécheur. »²²

« Comme l'Esprit crée et donne la vie, la vie elle-même avec toutes ses complexités, son abondance, ses écueils, ses misères et ses joies, devient médiation essentielle de la dialectique de la présence et de l'absence du mystère divin. » (Elizabeth A. Johnson, *Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui/Celle qui est*, Cogitation Fidei n° 214, Paris, Le Cerf, 1999, p. 203-204).

« Nous mettons notre orgueil dans nos détresses même, sachant que la détresse produit la persévérance, la persévérance la fidélité éprouvée, la fidélité éprouvée l'espérance ; et l'espérance ne trompe pas, car L'amour a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné. » (Rm 5, 3-5)

« La Sagesse est plus mobile qu'aucun mouvement, à cause de sa pureté. Elle passe et pénètre à travers tout. Elle est un effluve de la puissance de Dieu, une pure irradiation de la gloire du Dieu souverain ; c'est pourquoi nulle souillure ne se glisse en elle. Elle est un reflet de la lumière éternelle, un miroir sans tâche de l'activité de Dieu et une image de sa bonté. Comme elle est unique, elle peut tout : demeurant en elle-même, elle renouvelle l'univers et, au long des âges, elle passe dans les âmes saintes pour former des amis de Dieu et des prophètes. » (Sg, 7, 24-27).
« Et ta volonté, qui donc l'aurait connue, si tu n'avais donné toi-même la Sagesse et envoyé d'en haut ton saint Esprit ? » (Sg 9, 17).

« Nous proclamons, nous, **un Christ crucifié**, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, c'est le Christ, **puissance de Dieu et Sagesse de Dieu**. » (1 Co 1, 22-24).

« Jésus prit la parole et dit : 'Je te bénis, Père, Seigneur du Ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir. Tout m'a été remis par mon Père, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (Mt 11, 25-27).

22 Cité dans Emmanuel-Pataq SIMAN, *L'Expérience de l'Esprit d'après la tradition syrienne d'Antioche*, coll. Théologie historique 15, 1971, p. 155.

« En tant que Sophia incarnée, Jésus, même en sa masculinité, peut être considéré comme une manifestation de la bonté d'un Dieu représenté sous des figures féminines. De même, la Sophia divine incarnée en Jésus invite toute personne à devenir amie de Dieu, et elle peut être représentée véritablement par tout être humain, femme ou homme, interpellé par son Esprit. Les stéréotypes du masculin et du féminin s'estompent, conséquemment, devant ces figures : Sophia (personnification féminine) représentant la transcendance créatrice, la passion primordiale de la justice, et Jésus, incarnant ces caractéristiques divines d'une façon immanente, liée à sa corporéité, à son référentiel terrestre. **La double figure paradoxale de Jésus-Sophia**, présence créatrice et rédemptrice, ouvre l'horizon d'une réconciliation de pôles opposés en une mosaïque de rôles libérateurs complémentaires. » (E. Johnson, *id.*, p. 267.)

« La relation de l'être humain avec l'origine créatrice du monde, exprimée traditionnellement dans le rapport à Dieu père, trouvera une excellente personnification dans le symbole de Dieu mère. » (E. Johnson, *id.*, p. 281.)

« Regarde et vois, depuis le ciel..., où sont donc ton ardeur et ta vaillance, l'émoi de tes entrailles ? Tes tendresses pour moi ont-elles été contenues ? C'est que notre Père c'est toi !... C'est toi, Seigneur, qui es notre Père, notre Rédempteur depuis toujours, c'est là ton nom. » (Is 63, 15-16)

« Aussitôt arrivés au pâturage, ils se rassasièrent ; une fois rassasiés, leur cœur s'est enflé. C'est pour cela qu'ils m'ont oublié. Je devins pour eux comme un lion, comme une panthère sur le chemin, je guette. Je les attaque comme une ourse à qui l'on a ravi ses petits... »
(Os 13, 6-8).

Prière de lamentation de Moïse : « Est-ce moi qui ai conçu tout ce peuple ? Est-ce moi qui l'ai mis au monde que tu me dises : 'Portes-le sur ton sein comme un nourricier porte un petit enfant, sur le sol que tu as juré à ses pères ? » (Nb 11,12)

Dt 32, 1-43 (cantique de Moïse) Exemple d'une perception du Dieu d'Israël comme père et mère du peuple. « N'est-ce pas lui **ton père qui t'a créé**, lui qui t'a fait et qui t'a établi ? » (v. 6) Mais le v. 18 déclare : « Le rocher qui t'a **engendré**, tu l'as négligé ; tu as oublié le Dieu qui t'a **mis au monde**. » Ce Dieu auquel Israël doit son existence aussi celui qui, par un changement de métaphore, est la mère d'un peuple oublié.

Les oracles du Second Isaïe, ch. 40 à 55, font appel à des images maternelles pour parler de l'action de Dieu :

En Is 42, 13-14, le prophète exprime l'action imminente de Dieu à l'aide d'une comparaison qui évoque la respiration haletante d'une femme en

train d'accoucher : « Comme celle qui met au monde, je vais souffler, respirer et aspirer tout à la fois » (v. 14).

En Is 45,10, apparaît le binôme père/femme (mère) : « Malheur à celui qui dit à un **père** : 'Qu'as-tu engendré ? ' et à une **femme** : 'De quoi as-tu accouché ?' ».

Is 49, 15 : le mot « mère » est évité alors qu'il s'impose, car la référence maternelle est évidente : « Une femme oublie-t-elle son nourrisson ? De chérir le fils de son ventre ? Même si celles-là oublieraient, moi je ne t'oublierai pas. »

En Is 44, on rencontre à deux reprises l'image du Seigneur qui façonne dès le sein (*mibètèn*) : « Ainsi parle **le Seigneur qui t'a fait, qui t'a façonné dès le sein et qui t'aide**. » (v. 2). « Ainsi parle le Seigneur qui t'a racheté, qui t'a façonné dès le sein ; c'est moi le Seigneur qui ai fait toutes choses. » (v. 24). Ce verbe, qui se réfère à l'activité du potier, est ici associé au sein maternel pour dire la tendresse de Dieu dans la création. Dieu n'est pas extérieur à la naissance du peuple d'Israël, il est engagé comme une mère dans la naissance de son enfant. Et il continue de prendre soin de cet enfant : « Ecoutez-moi, maison de Jacob, tout le reste de la maison d'Israël, vous qui, depuis le sein maternel, êtes **pris en charge et portés** depuis des entrailles maternelles. » (Is 46,3).

« Nous avons été au milieu de vous pleins de douceur, comme une mère réchauffe sur son sein les enfants qu'elle nourrit. Nous avons pour vous une telle affection que nous étions prêts à vous donner non seulement l'Évangile de Dieu, mais même notre propre vie, tant vous nous étiez devenus chers. » (1 Th 2, 6-7).

« La relation paternelle est une relation qui franchit la distance, un non-savoir, un secret. Elle passe essentiellement par la parole. L'altérité du père est une donnée première, tandis que l'image de la mère érigée en absolu pourrait suggérer un contact immédiat, un milieu, une enveloppe... Traditionnellement, les divinités féminines ont été et sont souterraines, « chtoniennes », (grec *chtôn* = terre). Elles sont liées aux cultes de la fécondité, à l'adoration de la vie naturelle. Pourrait-on dire alors que notre Mère primordiale serait plutôt la nature. » (Xavier Lacroix, *Revue de l'UCLy* n ° 22, 2012, p. 14)

« La représentation exclusive et littérale d'un Dieu patriarcal entraîne le maintien d'une subordination de la femme à l'homme dans toutes les structures civiles et religieuses de quelque importance. Ce symbolisme justifie aussi la vision androcentrique du monde - vision d'un monde où l'homme est considéré comme supérieur à la femme. » En refusant de considérer la réalité des femmes comme une source de métaphores aptes à exprimer Dieu, « ce discours légitime la domination des hommes tout en dénigrant la dignité humaine des femmes. » (E. Johnson, *Id.*, p.61-63.)