

DU MÊME AUTEUR
A LA MÊME LIBRAIRIE

Saint Thomas d'Aquin. — *L'être et l'essence, « De Ente et Essentia »*,
texte latin, avec traduction et notes. In-16 jésus de 94 pages.

Autour du décret de 1210. — III. *Amaury de Bèze*. Étude sur son
panthéisme formel. In-8 de 118 pages.

A LA LIBRAIRIE GÉNÉRALE
DE DROIT ET DE JURISPRUDENCE

Le vœu d'obéissance des Origines au XII^e siècle. Étude juridique,
Paris, 1959.

BIBLIOTHÈQUE THOMISTE

Directeur : M.-D. CHENU, O.P.

XLIII

THOMAS D'AQUIN
FÉMINISTE ?

PAR

Catherine CAPELLE

Docteur en théologie catholique

Avant-propos de J. M. AUBERT



PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE, V^e

—
1982

AVANT-PROPOS

L'intérêt actuel pour les problèmes posés par la condition féminine a suscité une abondante littérature, de qualité fort inégale. Parmi cette production littéraire les ouvrages historiques sont relativement peu nombreux. Aussi peut-on saluer celui-ci avec plaisir, car il vient combler une lacune. Il a le mérite de clarifier un débat déjà ancien : saint Thomas d'Aquin fut-il un misogyne, comme le laisseraient supposer un certain nombre de ses affirmations détachées de leur contexte et que l'on se repasse de livre en livre ?

Le livre de Catherine Capelle est une partie de sa thèse de doctorat d'État en théologie catholique, dont j'ai eu l'honneur de présider le jury ; et il présente une particularité et un mérite qu'il faut d'emblée souligner : saint Thomas y est interrogé à propos de ses réactions sur les textes de saint Paul relatifs à la femme. Quand on sait l'importance des écrits pauliniens et des discussions suscitées par les passages où il est question des femmes, on saisit l'intérêt de cette enquête, sorte de lecture au second degré : la femme perçue par saint Thomas à travers les textes de saint Paul sur elle. Ce procédé littéraire d'interrogation a l'avantage de nous ouvrir à une dimension diachronique, pour la compréhension d'une pensée aussi importante que celle du Docteur Angélique, qui a profondément marqué toute la théologie ultérieure.

Par delà bien des simplifications courantes en un tel sujet, cet ouvrage a le mérite de révéler la complexité du problème herméneutique posé sur ce thème. En effet, saint Thomas, comme tous les médiévaux, n'envisageait pas le commentaire et l'exégèse de l'Écriture comme nous les concevons de nos jours ; il lisait ces textes en fonction de la culture de son temps et de son propre contexte social et religieux, et surtout en fonction de son projet fondamental, celui d'aboutir à une synthèse doctrinale très structurée théologiquement. Et pour parvenir à ce but, il utilisait les ressources irremplaçables fournies par ses deux principaux maîtres à penser, Aristote et saint Augustin dont il n'hésitait pas d'ailleurs à se séparer, sous l'influence d'un autre facteur déterminant, qui était son souci de juger de tout en fonction d'un point de vue strictement théologique, tout centré sur le salut chrétien.

L'auteur de ce livre a eu la préoccupation minutieuse de repérer tous ces divers apports et d'en déceler l'influence sur la pensée personnelle de l'Aquinat, dont l'originalité est par là mieux mise en lumière, à travers

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'Article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les Articles 425 et suivants du Code Pénal.

© *Librairie Philosophique J. VRIN*, 1982

ISBN 2-7116-2020-4

bien des nuances que seule une telle approche historique peut faire comprendre. A ce titre, une telle enquête est très enrichissante, en nous montrant comment un théologien de la stature de saint Thomas a intégré dans sa propre synthèse tant d'éléments venus d'horizons bien divers.

Autre intérêt de cette recherche : elle peut aider à mettre en garde contre une tentation fréquente en nombre d'ouvrages qui évoquent ce passé médiéval, celle de juger ce passé en fonction de nos préoccupations actuelles. C'est en effet par manque du sens de l'histoire que l'on en vient à interpréter les auteurs anciens à la lumière de l'évolution des idées et des mœurs à notre époque. Ainsi, taxer saint Thomas de misogynie c'est oublier qu'il a été l'homme d'une époque bien déterminée, et que malgré les idées reçues dans la culture de son temps il a néanmoins affirmé sur l'essentiel l'égalité des sexes.

En effet, tout en remarquant que la société médiévale faisait à la femme une meilleure part que dans la société bourgeoise symbolisée par le Code de Napoléon, on ne doit pas oublier les structures socio-culturelles de toutes les sociétés traditionnelles issues du patriarcalisme antique. Acculées au problème fondamental de la survie, menacées en permanence par de nombreuses causes de mortalité aggravées par une espérance de durée moyenne de vie très inférieure à la nôtre, ces sociétés donnaient une priorité absolue à la procréation. De ce fait, la maternité apparaissait comme la raison d'être essentielle de la femme, un impératif auquel elle devait se soumettre, et que les auteurs anciens (Aristote, les Stoïciens, par exemple) avaient tenté d'expliquer par des considérations biologiques et anthropologiques appropriées.

Un autre facteur socio-culturel jouait aussi puissamment : la hiérarchisation stricte de la société féodale instaurait un régime de subordination rigoureuse entre les couches sociales et se reflétait à l'intérieur de la société domestique. Ce souci de la hiérarchisation, et donc de soumission qui lui est lié, était un des traits caractéristiques de la société médiévale finalisée par la foi religieuse, et où tous les êtres étaient perçus comme des degrés variés dans la participation à Dieu. Dans cette vision participative, chaque être trouvait sa place, comme en une sorte de grandiose pyramide, et recevait l'influx divin par la médiation de celui qui était au-dessus. Mais, et ceci est essentiel, la subordination fonctionnelle des êtres à l'égard d'autres n'entamait en rien leur égale dignité quand il s'agissait des personnes humaines.

Ainsi malgré la structure sociale qui subordonnait la femme à l'homme, saint Thomas a eu le mérite de bien marquer qu'une telle subordination ne concernait qu'un aspect secondaire du problème. Et là il n'a pas hésité à ne plus suivre Aristote, en raison d'une vérité de foi, celle de la vocation de tout être humain à vivre de la vie de la grâce, du fait que tous, hommes comme femmes, sont également images de Dieu à un niveau fondamental : « l'image de Dieu se trouve aussi bien chez l'homme que chez la femme en ce qui concerne l'essentiel, c'est-à-dire leur nature intellectuelle » (Som. théol. I, 93, 4, ad 1 ; ou de même, I, 93, 6, ad 2). Aussi, dans le domaine de la grâce, il y a égalité entre les sexes (II. II, 177, 2, ad 2).

Certes, de nos jours, dans notre monde sécularisé, la limitation de l'égalité entre les sexes au domaine de la grâce peut paraître bien réductrice. Mais pour un médiéval, c'était vraiment l'essentiel ; la subordination ne pouvait lui apparaître comme ne concernant qu'un domaine contingent, lié à une culture et un mode de vie, qu'il n'appartenait pas au théologien de contester. Aussi, la pensée de saint Thomas était-elle ouverte à des possibilités de changements, quand se modifieraient ces structures socio-culturelles, l'essentiel étant sauf.

On pourrait relever bien d'autres points où le Docteur Angélique a tenu à faire passer dans la réalité quotidienne cette exigence d'égalité fondamentale, par exemple à propos de l'acte conjugal, à l'égard duquel la femme est à égalité avec l'homme (Suppl. 65, 5, co.). Notons aussi combien saint Thomas avait une appréciation positive à l'égard de la sexualité conjugale, à l'encontre d'une opinion courante erronée. Alors que de nombreux Pères de l'Église n'avaient pas hésité à lier le mariage et la sexualité au péché originel, au point que si Adam n'avait pas péché, la reproduction humaine aurait été réalisée par un mode spirituel ; saint Thomas a une vision des choses autrement plus optimiste : dans l'état d'innocence primitive le mariage aurait été un état de vie plus parfait que la virginité (Comment. des Sentences, II, 20 expos. textus, et id. IV, 49, 5, 3, 1, ad 3).

On doit savoir gré à l'auteur de ce beau livre de nous rappeler tout au long de ses pages que l'on ne doit pas juger un auteur comme saint Thomas à partir de propositions, qui sont surtout le reflet de sa culture et des idées de son temps, et qui n'ont donc, dans sa pensée, qu'un caractère contingent ; mais qu'on doit le faire en dégageant ce qui pour lui est fondamental, et qui demande à être actualisé et incarné dans le contexte social de notre temps. Ce serait alors la meilleure manière de manifester la permanente actualité de l'enseignement du Docteur Angélique.

Strasbourg, le 2 février 1982,

Professeur Jean-Marie AUBERT,
Faculté de Théologie catholique.

PRÉFACE

Pourquoi ce titre interrogatif ? N'aurait-il pas mieux valu intituler ce travail « La femme selon Thomas d'Aquin » ? Non. Et voici ce qui a déterminé mon choix : « La femme selon Thomas d'Aquin » supposerait qu'on puisse trouver dans son œuvre un « Traité de la Femme », comme on y trouve un traité de la Trinité ou de l'Incarnation, des Sacrements, etc., et même de l'Homme dans sa masculinité. Mais de la femme, en fait, notre auteur parle assez peu. A part les Commentaires sur les premiers chapitres de la Genèse, on ne trouve guère chez Thomas de considérations sur la femme qu'à propos du sacrement de mariage.

Pour connaître sa pensée, il nous faudra donc rechercher, à travers toute son œuvre, des allusions plus ou moins dispersées ; et sans doute les trouverons-nous plus dans ses Commentaires sur l'Écriture Sainte que dans ses grandes synthèses théologiques : Commentaires sur les Sentences de Pierre Lombard ou Somme théologique. Mais, malgré cette dispersion, nous aurons de quoi, me semble-t-il, nous faire une idée sur ce que Thomas aurait écrit si le problème de la femme et de sa place dans l'Église s'était posé à lui.

Une autre interrogation se présente à nous et donnera peut-être la raison historique de notre recherche.

L'Église romaine est-elle misogyne ? Certes oui, répondront beaucoup. Parmi les Églises chrétiennes, elle se voit entourée de toutes les chrétiens issues de la Réforme qui ont adopté ou adoptent progressivement le sacerdoce féminin.

L'Église romaine misogyne ? Comment donc ! Au Concile de Trente qui a, pour ainsi dire, fondé tout le catholicisme des siècles dits modernes, n'a-t-elle pas mis sur le même plan ses deux sources essentielles : la Bible et les œuvres de Thomas d'Aquin ? Or, Thomas a écrit que la femme est un être incomplet, inachevé ; et, à la suite de l'Apôtre Paul, que, si Dieu est la tête de l'homme, il ne saurait être celle de la femme...

A cela se joint, bien sûr, l'influence du Droit romain, celle du Droit canonique qui y est apparenté de si près. Au point même que, dans le projet du nouveau Code de Droit canonique demandé par le Concile Vatican II, le canon 968 du Code de 1917 est reproduit presque mot pour mot. On en connaît les sources : surtout le Décret de Gratien (1145), et une réponse de la Congrégation du Saint-Office aux Anglicans, de 1842. Le monde n'a-t-il pas évolué depuis le XII^e siècle, et même depuis la première moitié du XIX^e siècle ?

Mais nous tenons à rester ici en dehors de toute polémique. La présente recherche voudrait être menée avec toute l'objectivité, toute la sérénité possibles : nous cherchons seulement à cerner ce qu'a été la pensée de Thomas d'Aquin sur la femme.

Il s'imposera alors à nous une pensée thomiste dégagée des contingences historiques qui l'enrobent, et capable de saisir l'être féminin au plan métaphysique et au plan spirituel.

C. C.

INTRODUCTION

A.

LA FEMME DANS LA SOCIÉTÉ DU XIII^e SIÈCLE

1^o ESQUISSE DE LA SOCIÉTÉ MÉDIÉVALE

A) *Cadre général.*

Il serait bon de situer l'élaboration intellectuelle de Thomas d'Aquin dans son cadre sociologique précis. Mais cette recherche est sinon impossible, du moins difficile, et en tout cas imprécise. En effet, l'Occident chrétien du XIII^e siècle présente une diversité sociologique considérable, et tout d'abord géographique ; des régions relativement proches présentent des divergences sociales assez nettes. Or Thomas, né dans le Royaume des Deux-Siciles, a vécu en Allemagne, à Paris, en Italie du Sud et à Rome.

A cette diversité géographique s'est jointe celle des couches sociales ; mais la division seigneurs-manants est trop simpliste ; en réalité, il faut compter aussi avec toute la variété des habitants des villes où les *marchands* présentent, à partir du XI^e siècle, toute une hiérarchie de mondes plus ou moins diversifiés. Sans doute la société est-elle présentée sous l'aspect d'un triple peuple : prêtres, guerriers et paysans. Mais si cette présentation vaut pour l'an 1000, elle ne saurait exprimer la réalité sociale à partir de 1150, et surtout dans le cours du XIII^e siècle où le cadre tripartite se complique et s'assouplit. En effet, un sermonnaire allemand de 1230 énumère vingt-huit états, ou plus exactement, une double hiérarchie parallèle des clercs et des laïcs conduite chacune par le pape et l'empereur : d'une part, cardinaux et bien d'autres, puis moniales ; d'autre part, nobles, bourgeois, marchands, paysans, etc... Dans les deux cas, la femme arrive toujours en queue de liste¹.

Enfin, en un même lieu, ou en des régions proches voisines, le droit qui régissait les populations pouvait être différent ; le droit romain régnait

1. Cf. J. LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, 1965, p. 326.

en France jusqu'au nord de Lyon ; mais les droits locaux, subsistances des droits germaniques, avaient encore leurs zones d'influence ; le droit ecclésiastique était aussi en vigueur partout où s'étendaient des territoires en dépendance des évêchés ou des monastères. En Italie, les trois droits étaient en concurrence : droit romain, droit canonique et droit germanique².

C'est le moment où le développement des villes fut considérable, bien qu'elles furent jugées à l'époque comme créations de Caïn. Alors que l'importance de la terre était considérable encore au XI^e siècle où neuf hommes sur dix étaient concernés par elle, qu'ils aient été nobles ou rustres³, déjà, à partir du XII^e siècle, le commerce et l'industrie se développent, et l'agriculture cesse d'être la seule activité de l'Occident : les produits agricoles ne servent plus à la simple consommation locale immédiate ; objets d'échange, et par la suite de transports, ils créent la nécessité de routes et par là même de lieux de carrefour : de nouvelles villes apparaissent au bord des fleuves et des routes, sur les côtes ; et d'anciennes villes romaines reprennent vie. C'est ainsi que naît une nouvelle classe sociale, celle des marchands, qui vient se situer entre la noblesse et la paysannerie ; elle tend à devenir une bourgeoisie mais sans se séparer tout à fait de son origine paysanne, car « la vie physique du bourgeois dépend du paysan, mais la vie sociale du paysan dépend du bourgeois »⁴.

On peut distinguer trois aspects principaux qui caractérisent le monde d'alors : 1^o Le respect de l'autorité qui vient de l'insécurité : chaque classe cherche une protection auprès de celle qui la domine, d'où le danger d'identifier la force et la justice, surtout la justice royale ; 2^o La docilité à l'Église terrestre dont la puissance est quelque peu confondue avec celle de l'État. C'est pourquoi l'activité tant artisanale que rurale est plus ou moins dominée par des préoccupations religieuses : pensées, serments, pèlerinages. Il en résulte, troisièmement, la conviction d'une unité de la communauté humaine : on se trouve en présence d'un monde uni où les nationalismes n'existent pas, où l'intérêt local doit céder devant l'intérêt public. Il n'existe qu'un seul ennemi réel, c'est le non-chrétien. Telle est, en gros, la mentalité des médiévaux jusque vers la fin du XIII^e siècle : c'est entre 1250 et 1280 que ces convictions tendent à se relâcher⁵.

Une autre diversité se trouve dans les langues. Le XIII^e siècle est celui de l'épanouissement des langues vernaculaires. Sans préjudice pour le règne du latin en tout ce qui relève directement de l'Église, de la cléricature au sens le plus large du mot et par suite de l'instruction, les langues locales se développent graduellement ; elles se répandent parfois fort loin de leur lieu d'origine : c'est ainsi qu'en Italie, l'auteur anonyme d'un poème sur l'antéchrist l'écrivit en français ; en français également Brunetto Latini écrivit son *Trésor*. Mais le plus étonnant pour nous est le propos de Hildegarde de Bingen : elle pensait qu'Adam et Ève ne pouvaient s'entre-

tenir ensemble qu'en allemand !⁶ Ceci soit dit simplement pour que nous prenions conscience de l'extrême diversité de la société où allait s'incarner la pensée du Docteur Angélique.

Au moment où les villes se développent, l'expansion commerciale s'accompagne de l'expansion monétaire : les villes et les états frappent monnaie. Aussi a-t-on pu dire que le XIII^e siècle était celui « du retour de l'or »⁷ : en effet, le florin est créé en 1252, l'écu de Saint Louis en 1263-1265, et le ducat de Venise en 1284. Ce développement économique, qui est l'un des facteurs essentiels de la transformation de l'Occident médiéval, est exactement contemporain de l'activité professorale de Thomas.

Mais il se trouve que l'Aquinate, témoin de l'expansion économique, en est en même temps l'adversaire : en effet, la création des Ordres Mendiants est encore récente ; elle vise essentiellement les centres urbains par opposition au monachisme antérieur qui était depuis des siècles implanté dans les campagnes. Mais ce milieu marchand des villes visait au développement de la richesse ; les promoteurs de la pauvreté et de la mendicité s'inscrivaient donc en adversaires de l'expansion économique en cours. Les luttes qui, au sein de l'Université de Paris, opposaient séculiers et réguliers, luttes sanctionnées tantôt par l'évêque, tantôt par Rome, ne concernaient pas seulement les universitaires ; elles avaient leur parallèle sur les places du marché ; aussi en trouve-t-on des échos jusqu'en la littérature de l'époque ; c'est pourquoi Jean de Meun, dans la seconde partie du Roman de la Rose, s'en prend aux Mendiants⁸.

La place de la femme, son rôle dans la société variaient selon ces divers facteurs d'autant plus que ceux-ci évoluaient encore selon les événements historiques. C'est ainsi que lors de la croisade des Albigeois, terminée en 1229, la France du nord, plus peuplée que celle du midi, colonisa pour ainsi dire cette dernière⁹ : les mœurs ont dû s'en ressentir : il se produisit sans doute une régression, au moins momentanée, de l'influence féminine.

Cependant, ce furent surtout les différences des classes sociales qui firent varier considérablement les situations féminines.

B) Société de classes.

C'est que la complexité des groupes sociaux du Moyen Âge se révèle d'importance : le statut juridique l'emporte sur l'inégalité de richesse : par suite, l'aristocratie est une condition juridique avant d'être une classe sociale. Elle est caractérisée par la profession des armes et le respect du sang, de la lignée. L'hérédité est en effet un caractère qui s'y retrouve partout, mais sa qualification économique n'est nullement homogène : la condition de la famille diffère selon les lieux. Mais partout, l'idée de puissance l'emporte sur celle de richesse. A l'extrême opposé, les *pauperes* ne

2. Cf. Guido ROSSI, *Statut juridique de la femme dans l'histoire du droit italien*, Recueil Jean Bodin, XII, p. 115, 116.

3. Cf. Robert FOSSIER, *Histoire sociale de l'Occident médiéval*, 1970, p. 121.

4. Henri PIRENNE, *Les Villes du Moyen Âge*, 1927, p. 91.

5. Cf. Robert FOSSIER, *op. cit.*, p. 123.

6. Cf. Jacques LE GOFF, *op. cit.*, p. 342.

7. Roberto LOPEZ cité par J. LE GOFF, p. 112.

8. Nous reviendrons plus loin sur les indications sociologiques fournies par les romans de l'époque.

9. Cf. J. LE GOFF, *op. cit.*, chap. III.

relèvent pas d'un statut social précis, car on y trouve les pèlerins, les ermites aussi bien que les ménages aux faibles ressources. Par contre, la réalité sociale intermédiaire, les marchands, les maîtres-artisans et même les valets constituent des classes sociales précises bien connues¹⁰.

Voyons donc ces diverses classes qui caractérisent toute l'Europe médiévale. Et pour cela, remontons un peu le cours du temps. Dans les anciens droits germaniques, la majorité était la même pour les filles et les garçons : douze ans ; quatorze ans dans le droit wisigothique et quinze dans la Loi rúpère en Austrasie, comme aussi pour le droit burgonde. Seul, le droit lombard créait une incapacité absolue d'exercice des droits du fait du sexe, et exigeait la *tutelle du sexe* plaçant la femme sous la dépendance du père ou du mari ; il en est de même dans le droit saxon. Quant au droit franc, il faut distinguer entre le ripuaire régissant l'Austrasie, et le droit salien. Le premier ne révèle aucune incapacité de la femme ; le second non plus, sauf en cas de succession des *immeubles héréditaires*, c'est-à-dire ceux dont le légataire avait lui-même hérité. C'est là le cas français de la loi dite *salique* que la royauté française a invoquée pour éviter l'emprise d'un roi anglais¹¹. Mais un édit du VI^e siècle avait mis fin à cette incapacité dans la pratique. Cet usage était alors tempéré sous l'influence du droit romain et de l'Église¹². C'est pourtant par assimilation du pouvoir royal au patrimoine immobilier que des filles en ont été exclues, sinon sous forme de régence. Par ailleurs, l'amende pénale punissant l'homicide était la même pour l'homme et pour la femme ; celle-ci n'était donc pas tenue pour un être humain spécifiquement inférieur¹³. Les droits germaniques du midi de la Gaule influencés par le droit romain accordaient à la femme une protection moindre. À l'inverse, la protection pénale de la femme est plus grande dans les droits alamaniques et bavarois du sud de la Germanie. C'est ainsi que l'avortement est taxé double si le fœtus est féminin. Il faut dire aussi que les droits francs, salien ou ripuaire, protègent surtout, dans la femme, la productrice d'enfants ; pour l'homicide de la jeune fille ou de la femme après la ménopause la taxe est la même que pour l'homicide de l'homme ; mais au cas d'une femme apte à avoir des enfants la taxe est triplée.

Le régime féodal existe déjà aux IX^e et X^e siècles ; mais il n'est systématisé qu'au XI^e siècle ; la période de son plein développement se situe entre les XI^e et XIV^e siècles. Notre XIII^e siècle y est donc bien inclus. Or, l'essentiel des institutions féodales est, comme le mot l'indique, le fief. Celui-ci passait par succession légitime au fils aîné, les filles et les cadets étant en principe exclus de l'héritage. Quant aux filles, cette disposition s'explique pour une raison très simple et déterminante : le fief, c'est-à-dire la possession terrienne, appartient au vassal du fait de son allégeance au suzerain. Or cette allégeance est d'abord et surtout militaire : le possesseur de l'héritage a pour fonction et premier devoir de servir militaire-

ment le suzerain¹⁴. La femme étant inapte à ce devoir militaire l'est, par le fait même, à l'héritage. C'est là le privilège essentiel de la masculinité, conséquence du régime patriarcal dans lequel l'une des principales fonctions sociales est la guerre.

Dans la pratique, ce privilège masculin a été quelque peu atténué en son application par la force des choses : par exemple, quand le vassal avait des filles et point de fils, le fief était partagé également entre elles. En ce cas, une femme possédant un fief devait se faire remplacer par un homme (normalement son mari) pour les services à remplir à l'égard du suzerain, tant dans l'armée que dans la justice et le conseil. Cette dérogation au droit de l'époque était admise parce que la femme était considérée comme *bailliste* des fiefs de ses fils mineurs. Mais on comprend, en conséquence, combien le seigneur était intéressé au mariage de la fille de son vassal : imposer à celle-ci le futur pseudo-vassal de son choix était quasi de rigueur ; et en tout état de cause, le mariage en question ne pouvait se faire sans l'autorisation dudit seigneur.

Le mariage était en effet l'épreuve par excellence de la jeune fille noble : un seigneur se marie pour accroître son fief et pourvoir à sa descendance : la femme représente une terre ou un château ; et le mariage est un traité d'alliance. Ce qui deviendra réalité politique au niveau des États est dès le Moyen Âge affaire courante dans tous les rangs de la noblesse. L'époux est donc choisi par le père de la jeune fille. Si elle est orpheline, c'est au *bailliste* qu'il appartient de choisir : parent de la fille ou suzerain de son père. Mais jamais l'intéressée n'était consultée sur ce choix. Par contre, la répudiation existait : il suffisait alors que le mari déçu trouve un motif valable au regard de la loi de l'Église. Le plus souvent invoqué fut le degré de parenté éloigné ou imaginaire, ou encore la maladie ou la stérilité ; l'adultère, la sorcellerie, la violation de sépulture pouvaient aussi être invoqués. Il est clair que la femme n'avait aucun droit unilatéral de se séparer de son mari. Après la répudiation effectuée par le mari, l'un et l'autre conjoints pouvaient se remarier ; l'Église l'interdisait, mais cet interdit n'était guère respecté en fait, surtout dans les rangs les plus élevés de la société. Le remariage de la veuve suivait les mêmes règles que celui de la jeune fille¹⁵.

Une fois mariée, l'épouse était sous la tutelle de son mari, elle lui devait obéissance et respect : il est le *signor*, le *sir* ou le baron ; elle est son *ancilla*. Il a le droit de la battre — à condition que mort ne s'en suive ! — Le mari administre non seulement les biens communs, mais aussi ceux propres à la femme, encore qu'en certaines régions — le midi de la France par exemple — un régime dotal un peu plus libéral pour la femme ait existé. Par ailleurs, l'épouse n'a pas le droit de tester sans l'autorisation de son mari ; telle est du moins la coutume de Paris ; ailleurs il n'en est pas de même.

10. Cf. Jacques PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, 1973, p. 272.

11. La chose a été parfaitement élucidée par J.-M. AUBERT, *La femme*, 1975.

12. Cf. François L. GANSHOF, *Statut de la femme dans la monarchie franque*, dans Recueil Jean Bodin, XII, p. 37.

13. *Idem*, p. 47.

14. « La défense d'un fief, en cette époque où le seigneur accomplit personnellement les opérations de police indispensables, exige la présence d'un homme capable de revêtir la cotte de mailles et de manier l'épée. » Régine PÉRNoux, *Aliénor d'Aquitaine*, 1965, p. 92.

15. Cf. LEHMANN, *Le rôle des femmes dans l'Histoire de France au Moyen Âge*, 1952, p. 223, 224.

En résumé, la famille féodale agnatique est fondée sur la fonction militaire ; en son sein les relations personnelles présentent la fidélité comme la vertu par excellence qui l'emporte sur toute autre, car la lignée masculine en dépend. Il est clair en conséquence que la place de la femme et de l'enfant est quasiment inexistante. Mais il s'ajoute à cela une forme atténuée de malthusianisme, car, dans cette société militaire à prédominance virile, la fécondité apparaît plutôt comme une malédiction : en effet les partages entre les enfants amoindrissent les possessions, et les cadets deviennent un encombrement. On peut se demander si ce n'est pas de là qu'est venue l'interprétation sexuelle et procréatrice du péché originel : la femme apparaît alors comme première responsable du péché originel. Dans quelle mesure cet aspect de la société féodale n'a-t-il pas influencé la théologie contemporaine¹⁶ ?

Malgré cette situation défavorable de la femme, c'est un fait cependant que, dans les rangs de la noblesse, des épouses ont pu, à titre exceptionnel, tenir la place d'un véritable chef de leur fief. L'histoire a retenu bien des exemples de ces femmes exerçant avec succès ces fonctions vassaliques. Donnons simplement quelques-uns de ces cas. Il est impossible de ne pas citer en premier lieu Aliénor d'Aquitaine : bien qu'antérieure à notre période, son exemple situe le cadre social dans lequel Thomas va évoluer. Mais déjà la reine Mathilde, belle-mère d'Aliénor par son second mari Henri Plantagenet, avait passé sa vie à préparer le règne de son fils. Aliénor en fit autant : elle partagea d'abord la vie et l'activité politique de son premier mari Charles V de France jusqu'à l'accompagner à la croisade ; elle exerça ensuite une influence déterminante dans la politique d'Henri II d'Angleterre ; lorsqu'elle fut abandonnée par ce second mari, elle joua un rôle incontestable dans les activités militaires et matrimoniales de ses enfants. C'est grâce à elle que Richard Cœur-de-Lion devint roi d'Angleterre, grâce à elle aussi que sa petite-fille Bianca de Castille épousa le dauphin de France et fut la Reine Blanche que l'on sait. Je reviendrai plus loin sur le rôle d'Aliénor aux divers plans économique et littéraire¹⁷. Mais il faut noter aussi Blanche de Champagne qui, au début du XIII^e siècle, gouverna son comté au nom de son fils et assista, à la place de celui-ci, au Parlement convoqué par Philippe-Auguste en 1213. Il en est de même pour Lix de Vergi, duchesse de Bourgogne, et pour Marguerite de Flandre. En 1270 — donc bien à l'époque qui nous intéresse — une affaire portée au Parlement opposait Eléonore, châtelaine de Beauvais, à l'évêque : les droits d'Eléonore furent reconnus. Voici un autre cas de l'exercice des droits féminins : Hermengarde de Narbonne, héritière de son père, gouverna le vicomté de Narbonne pendant cinquante ans : elle défendit ses droits en haute justice, fit hommage au roi et conduisit même ses troupes à la guerre¹⁸.

C'est là ce qui fondait le droit des reines de France à la régence : le sacre associait la reine aux pouvoirs de la couronne. Mais c'est à partir

16. Cf. LE GOFF, *op. cit.*, p. 353, 354.

17. Cf. l'ouvrage de Régine PERNOUX, *Aliénor d'Aquitaine*, déjà cité.

18. Sur ces différents exemples, cf. André LEHMANN, *Le rôle des femmes dans l'Histoire de France au Moyen Age*, 1957, p. 204 sq.

du XIII^e siècle précisément que, sous l'influence du droit romain, le rôle des femmes souveraines déclina, du moins en France ; ce n'est qu'en cas de régence que celui-ci reprit son sens. Le cas exemplaire de Blanche de Castille, deux fois régente de France, était presque contemporain de l'enseignement parisien de Thomas. Les cas analogues à la régence pouvaient se présenter en dehors de la royauté : par exemple, lors des absences des seigneurs pour les guerres, croisades, pèlerinages ou autres aventures¹⁹.

Retenons encore deux circonstances où l'incapacité féminine est contrebalancée : c'est d'abord la constitution d'un douaire : du fait de l'impossibilité pour la veuve d'hériter, elle aurait été sans ressources lors du décès de son mari. C'est pourquoi le vieux droit germanique avait accordé un droit d'usufruit sur le tiers ou la moitié de l'avoir du mari. Une ordonnance de Philippe-Auguste de 1214 reprit cet usage et le rendit obligatoire : l'épouse doit avoir en douaire la moitié des biens de son mari ; en ce cas la veuve exerce sur ses terres tous les droits du seigneur en pleine indépendance, mieux encore que le mari lui-même car le droit de l'épouse est protégé par l'Église.

Une seconde circonstance est plus étrange : on sait que le jeune chevalier devait recevoir l'adoubement, c'est-à-dire être armé chevalier : l'épée lui était remise alors qu'il s'engageait par serment à ses nouveaux devoirs. En cette circonstance le parrain était normalement son père, son oncle, ou le suzerain ou quelque notable. Mais il arriva aussi qu'il y eut des adouvements féminins : c'était alors la dame qui remettait l'épée et recevait le serment : je n'en donne comme exemple que Cécile, fille de Philippe-Auguste, veuve de Tancrede, qui arma chevalier Gervais-le-Breton et plusieurs autres écuyers²⁰. Le cas fut fréquent de suzeraines, de parentes, etc... qui effectuèrent l'adoubement, actes apparemment contradictoire puisqu'elles donnaient l'épée qu'elles ne pouvaient elles-mêmes porter. Mais la contradiction n'était peut-être qu'apparente, car le *pouvoir* symbolisé par l'épée pouvait leur appartenir dans une certaine mesure.

Malgré ces exceptions, il apparaît que, dans la société féodale, la situation de la femme noble était très défavorable ; retenons cependant qu'elle résultait des structures militaires de cette société et donc de l'incapacité physique de la femme, mais nullement de son incapacité morale ou intellectuelle ; les exceptions à la règle générale en témoignent.

Nous retrouverons cette même inégalité si, hors de la Gaule, nous considérons la condition de la femme en Italie. Là se trouvait, comme il a été dit plus haut, la rencontre des trois droits romain, canonique, germanique. Sans doute l'intervention de l'Église usait-elle de son influence en faveur d'une égalité des enfants de Dieu : elle donna au mariage les caractères d'une institution divine. Nous y reviendrons plus loin. Malheureusement cette action fut contrecarrée, dans la pratique, par l'influence de certains dres juridiques et patristiques. Ainsi l'axiome romain « *deterior est conditio foeminarum quam masculum* » fut complété par des assertions comme « *imbecillitas sexus* », « *infirmis consilii* », « *animi levitas* »,

19. *Idem.*

20. A. LEHMANN en donne une série d'exemples, *op. cit.*, p. 217.

etc...²¹. A cela est venue s'ajouter l'influence masculinisante de l'invasion lombarde : comme en toute société basée sur la guerre et l'organisation militaire, la femme y était en condition inférieure à celle du mâle. C'est pourquoi la femme lombarde, inapte à porter les armes, se trouve en tutelle perpétuelle à l'égard du père, des parents, du mari ou du roi. En fonction de quoi on trouve une série de jugements portés par les juristes qui sont défavorables aux femmes²². Ce mépris des capacités féminines se retrouve évidemment dans le principe justinien « foeminae ab omnibus civilibus vel publicis remotae sunt ».

Paradoxalement, c'est le droit féodal qui le premier portait remède à cette exclusion de tout pouvoir féminin : il reconnut en effet le droit de la femme à succéder à son père ou à son mari, comme nous l'avons vu ; et, en ce cas, elle exerçait un véritable droit régalien, à savoir : assistance à l'assemblée des barons, droit de suzeraineté avec le pouvoir d'imposer tributs, de frapper monnaie, de rendre la justice, etc... On connaît également quelques femmes qui, en Italie, ont exercé un tel pouvoir : Béatrice, marquise de Toscane (1015-1076), Mathilde de Canossa (1046-1115), et d'autres à une période postérieure à celle de Thomas.

Nous verrons plus loin ce que devaient être l'éducation des filles et leur accès aux connaissances.

Considérons maintenant la situation des femmes dans les rangs de la bourgeoisie. On a noté plus haut l'importance des villes. Comment donc était constituée leur population ?

L'expansion commerciale semble avoir commencé par Venise ; elle se serait répandue ensuite à Gênes, à Pise, plus tard à Marseille et à Barcelone. Puis, par le moyen de la navigation, elle atteignit aussi Bruges et de là, Cologne, Rouen, etc... Qu'étaient donc ces commerçants qui se déplaçaient si facilement ? Sans doute des fils de serfs. Mais parce qu'ils quittaient leur pays d'origine, leur état de servitude était ignoré et leur seigneur n'avait plus de prise sur eux. Ils se trouvaient affranchis du fait de leur déracinement : sans revendiquer la liberté ils en jouissaient parce qu'on ne pouvait prouver leur servitude²³.

Les marchands étaient donc des hommes libres, et les villes où ils exerçaient leur commerce tendaient à devenir des *communes* ; mais à côté d'eux se trouvaient des immigrants venus des campagnes proches, et par suite facilement récupérables par leurs seigneurs respectifs ; c'étaient les artisans qui conservaient encore leur condition servile.

Qu'en était-il des femmes ? Les femmes des marchands ne pouvaient être que serviles, car aucun chevalier n'aurait permis à sa fille une telle mésalliance, sauf en un cas d'intérêt extrême : un marchand assez riche pour payer les dettes du seigneur pouvait alors prendre la fille en échange ! Mais ici intervenait le droit avec — hélas ! — toute sa brutalité : normalement la femme noble mariée à un roturier ne transmet pas sa noblesse à ses enfants. Mais à l'inverse, les enfants d'une femme servile sont serfs, la liberté du père ne pouvant se propager, car, selon l'adage

21. Ces textes sont cités par Guido ROSSI, *op. cit.*, p. 117.

22. *Idem*, p. 118.

23. Henri PIRENNE, *Les villes au Moyen Age*, p. 112-113.

« partus ventrem sequitur », l'enfant suit le ventre²⁴. On relève, en fait, un cas de noblesse maternelle qui aurait existé en Champagne et qui apparaîtrait dans les coutumes rédigées au xv^e siècle mais bien antérieures à cette date ; en ce cas, les enfants des femmes nobles étaient nobles de droit, ou le devenaient en renonçant à l'héritage de leur père²⁵. Mais c'est là une exception, car souvent la femme prenait le rang inférieur de son mari.

Cependant, les villes continuaient à se développer en luttant pour leur indépendance contre les nobles et contre les évêques. Les Capétiens les défendaient en tant qu'adversaires de la haute féodalité. Le même phénomène se produisit dans les territoires français des Plantagenet : la reine, Aliénor, pour gagner les populations à son fils Jean Sans-Terre, après le décès de Richard, parcourut ces régions en distribuant des chartes aux communes et en affranchissant les bourgeois de leurs obligations envers leurs seigneurs ; elle « assista elle-même à l'élection du premier maire de La Rochelle »²⁶. Ces villes, libérées soit des seigneurs, soit des abbayes, se sont alors constituées des chartes : celles-ci accordaient l'affranchissement aux serfs, créaient un droit de justice locale, un droit de législation municipale. C'était de ce droit que relevaient les *bourgeois*. Ceux-ci étaient tels par naissance, par admission moyennant paiement, ou par mariage avec la fille d'un bourgeois.

Les *corporations* qui furent, comme l'on sait, l'élément moteur des communes, pouvaient inclure des femmes parmi leurs membres. Il y eut même certaines corporations exclusivement féminines. Les métiers pratiqués alors par des femmes, établies même à leur compte, pouvaient être : brodeuses, *coiffières*, tisserandes, etc..., mais il y avait aussi des *mirgesses*, c'est-à-dire des femmes médecins. Le travail de la soie était réservé le plus souvent aux femmes. En ces divers cas, les femmes pouvaient avoir, comme les hommes, leurs maîtresses jurées²⁷. C'est dire que les femmes ont par là contribué dans une certaine mesure à l'émancipation des villes²⁸. Rappelons en passant que le commerce au XIII^e siècle commence à être rémunéré. A ceux qui font métier, *ministerium*, de faire commerce, on reconnaît la légitimité d'un gain parce que l'on découvre l'utilité sociale du commerce et le risque qu'il implique²⁹. On admet même que l'association commerciale échappe à la condamnation de l'usure³⁰.

Par ailleurs, l'administration des villes avait choisi, pour base de la

24. Cet adage est déjà signalé dans le Décret de Gratien où il est emprunté au droit romain. Cf. à ce sujet J.-M. AUBERT, *Le droit romain dans l'œuvre de saint Thomas*, 1955, p. 50.

25. Germaine MAILLET, *La vie rurale et ménagère au Moyen Age*, 1932.

26. Régine PÉRON, *Aliénor d'Aquitaine*, p. 268.

27. Cf. FARAL, *op. cit.*, p. 141.

28. Cf. A. LEHMANN, *op. cit.* Rappelons que c'est une femme noble qui donna la première charte d'une commune de France : Saint-Quentin, avant 1109, cf. *idem*.

29. Thomas d'Aquin reconnaît même la légitimité d'un intérêt pour le prêt, cf. *Summ. Theol.* IIa, IIae, Qu. 78, art. 2, ad 5 m ; il admet également la rémunération liée au change : *id.* IIa, IIae, Qu. 77, art. 4, ad 2 m.

30. Cf. Jean IBANES, *La doctrine de l'Eglise et les réalités économiques au XIII^e siècle*, Paris, 1967, p. 82.

répartition des impôts, le feu comme unité du revenu des propriétés immobilières. Aussi les femmes devaient-elles y avoir largement part comme propriétaires, célibataires ou veuves. Il est certain en tout cas que les femmes participaient avec les hommes aux décisions intéressant les communes³¹. Il faut noter aussi qu'à partir de 1175 on trouve, dans les archives, une croissance irréversible des « actes conjugaux » par rapport aux actes individuels. On constate par là que les femmes sont de plus en plus propriétaires de biens ; ceux-ci restent cependant administrés par leurs maris³².

Voilà pour le positif. Mais le négatif est bien là aussi. La femme bourgeoise était soumise à son mari autant que la femme noble, elle et ses biens. Pourtant la négociante, pour les seules affaires de son négoce, avait le droit d'ester en justice. Mais ces possibilités, comme les interdictions contraires, dépendaient tellement des lieux et des coutumes locales qu'il est difficile d'en conclure un état social précis.

En Italie, une évolution se produisit en un sens quelque peu différent, et ce sont les statuts municipaux qui semblent limiter la capacité et la liberté de la femme. En effet, la politique économique de la ville s'opposait à la migration des capitaux : une femme, en se mariant à un étranger, pouvait emporter avec elle une certaine richesse au dépens de la ville. C'est pourquoi on invoqua l'agnation qui maintenait la tutelle de la femme. Pour arriver au même résultat on se prit à donner à la femme une dot insuffisante et parfois même à la déshériter en partie ou en totalité. Pour éviter cet exode de richesses, il arrivait que le mariage, ou même l'entrée en religion, de l'intéressée fussent décidés sans son avis³³.

En plus de ce dam provoqué par les préoccupations économiques, la puissance maritale était extrême dans les classes moyennes : à la femme sont imposés les devoirs de fidélité, obéissance, cohabitation, etc... Le droit de correction est accordé au mari : même dans la bourgeoisie celui-ci a droit à un siège plus élevé que celui de l'épouse, c'est une sorte de roi. La femme prise en flagrant délit d'adultère est passible de mort. Par contre rien de semblable n'est imposé au mari, la fidélité moins que tout.

Comme on l'a déjà vu, la femme de rang supérieur mariée à un homme de rang inférieur perd le plus souvent son rang et prend celui de son mari. Dans le cas inverse elle ne prend pas le rang supérieur du mari. Elle n'a sur ses enfants aucune puissance, ni droit de tutelle. Mais là aussi l'exercice d'un commerce, dans la commune, libère la femme et lui donne la possibilité de s'obliger en justice librement ; elle est alors apte à administrer ses propres biens et à en disposer. Elle peut même faire partie des corporations, ester en justice et même, en cas de faillite, séparer sa propre responsabilité de celle de son mari.

Tout ceci montre l'importance d'une activité professionnelle pour la

31. A. LEHMANN, *op. cit.*, donne quelques proportions : à Garchy en Champagne, 32 veuves votent sur 193 électeurs ; dans le comté de Bigorre, les femmes qui avaient le droit de *voisinage* pouvaient voter. Enfin, pour les Etats-Généraux de 1308, les femmes de Touraine prirent part aux élections (p. 243).

32. Cf. FOSSIER, *op. cit.*, p. 130.

33. Cf. Guido Rossi, *op. cit.*, p. 121.

femme médiévale ; mais il faut bien reconnaître qu'il y a là libération de la commerçante, non de la femme. Car, en dehors du cas de négoce, l'impuissance féminine demeure entière : la succession des biens paternels est remplacée par la dot ; la succession du mari n'existe qu'en l'absence d'agnats et de cognats.

Il y a cependant, en droit pénal, un privilège pour la femme si l'on peut ainsi dire, mais qui est plutôt une injure ; c'est le principe du « favor *sexus* » qui atténue la responsabilité féminine, évidemment en raison de l'*imbecillitas*³⁴. C'est aussi pourquoi, à partir du XI^e siècle, peut intervenir un *advocatus* qui, à côté de la femme romaine, lui évitait d'ester en justice personnellement, ce qui ne convenait pas à la « pudor *sexus* » : c'était en réalité l'interdiction d'ester pour la femme mariée, ou pour toute femme. Seule, comme on l'a dit, là aussi, la profession de commerçante donnait à la fois ce droit et celui de témoigner, de prêter serment dans les affaires civiles. En fait, le témoignage féminin fut toujours moins considéré que celui de l'homme.

Passons aux rangs inférieurs : à l'époque qui nous retient, les paysans sont regardés encore quasiment comme des esclaves ; ils sont liés à la terre, ce sont donc, au vrai sens du mot, des *objets* de production. De ce fait, ils peuvent être aussi objets de vente, surtout de donation au même titre que les terres qu'ils travaillaient. Les femmes serves pouvaient, elles aussi, être données ainsi, spécialement par testament, à des abbayes. Il arrivait même que mari et femme pussent appartenir, par circonstances diverses, à des maîtres différents. En ce cas les enfants étaient partagés entre les différents propriétaires. Autrement les enfants appartenaient de droit au maître de leurs parents³⁵.

Il est vrai qu'aux XI^e et XIII^e siècles l'Église obtint par son influence une amélioration de l'état de servage : le mariage de deux esclaves ou d'un esclave avec un conjoint libre était reconnu comme sacrement : l'union était donc protégée ainsi que la famille. Il était interdit, en principe, de séparer les époux entre eux et eux-mêmes de leurs enfants.

Le travail de la paysannerie était bien sûr exclusivement l'agriculture ; mais celle-ci présentait alors un caractère extrêmement rudimentaire. A vrai dire, le Moyen Age redécouvrit deux richesses que l'Antiquité connaissait déjà mais utilisait peu : la charrue et le moulin à eau. Ce dernier fut progressivement employé pour bien d'autres choses que de moudre le blé ; leur nombre se multipliait dans les campagnes pour actionner les soufflets des forges, broyer le tan, brasser la bière, battre le chanvre, fouler le drap ou même activer les scies des charpentiers. Ce fut donc un allègement relatif du travail humain ; mais ce progrès ne fut encore que peu de chose en raison de la mentalité des grands de l'époque essentiellement anti-technique : la notion de *progrès* n'existait évidemment pas ; par suite la perfection apparaissait dans la notion de repos, *quies*. Une des conséquences de cette mentalité fut l'abandon fréquent du travail de certaines terres : on laissait celles-ci longtemps sans production, en jachères³⁶.

34. *Id.*, p. 116.

35. Cf. G. MAILLET, *op. cit.*

36. J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 265.

La femme serve vivait dans une case sur le domaine du maître pour lequel elle devait travailler ; celui-ci, en effet, recevait du serf tenancier de sa terre des redevances en nature et en journées de travail. La femme devait donc soit travailler la terre, soit pourvoir aux besoins familiaux, par exemple : elle devait faire le pain, filer la laine, confectionner les vêtements, etc...³⁷.

Quant à ses rapports avec son mari, ils ressemblent quelque peu, par imitation, à ceux du seigneur avec son épouse : c'est dire que l'autorité maritale et paternelle est très affirmée : si le mari n'est plus *signor* ni la femme *ancilla*, du moins a-t-il le droit de la battre, comme aussi ses enfants³⁸. Cependant dans la mesure où il existait un patrimoine familial, celui-ci était soumis en principe à un partage de l'héritage entre les enfants, mais forcément au détriment des filles ; en tout cas les dérogations étaient fréquentes³⁹.

La situation de la paysannerie était certainement la plus défavorisée de la société médiévale : mais au sein même de cette population serve, le destin de la femme était plus misérable encore que celui de l'homme : son travail était équivalent à celui du mari pour certaines choses ; mais pour d'autres, elle avait ses spécialités : « filer la laine, broyer le lin, *teiller* le chanvre, battre le linge, arracher les betteraves... » ; mais aussi la brasserie, l'entretien du bétail. Ailleurs, les femmes pouvaient être groupées dans le château en des sortes de gynécées pour pratiquer des métiers de luxe : tissage d'étoffes précieuses, broderies, tapisseries, ce sont les ouvrières textiles. Aussi a-t-on pu dire que dans le château on distinguait « côté épée — côté quenouille »⁴⁰. Et l'on appela chansons de « toile » les chansons des femmes.

2° INFLUENCE DE L'ÉGLISE SUR L'APPRÉCIATION DE LA FEMME AU MOYEN AGE

Cette société laïque, comme nous l'avons vu, vivait au sein d'un univers christianisé où l'Église jouait un rôle primordial. Qu'a donc fait l'Église en faveur de la femme au XIII^e siècle ? La réponse à cette question n'est pas simple. D'abord, il faut prendre conscience d'une mentalité atavique qui existait depuis des siècles : la possibilité même de la fameuse question au pseudo concile de Mâcon de 585⁴¹ où la discussion grammaticale avait finalement tourné à l'avantage de la femme, dénote une méfiance plus ou moins larvée à l'égard du sexe jugé faible en raison du mépris de la force brutale. Étant donné cette faiblesse, supposée morale autant que physique,

37. Cf. A. LEHMANN, *op. cit.*, p. 197.

38. Cf. BOUTIE, *Paris au temps de Saint Louis*, Paris, 1911, p. 257, qui cite FUSTEL DE COULANGES, *L'alleu et le domaine royal*.

39. *Idem*, p. 363.

40. LE GOFF, *op. cit.*, p. 355.

41. On sait qu'il n'est question de ce concile dans aucune des collections de conciles ; il n'apparaît que rapporté par Grégoire DE TOURS dans son *Historia Francorum*.

il était normal de « ne voir en la femme que l'Ève par qui l'homme avait été égaré »⁴².

Comme à toutes les époques, on peut remarquer au Moyen Age des attitudes exactement contraires même chez les clercs : certains prédicateurs, par exemple, critiquent les défauts féminins, d'autres exaltent leurs vertus ; par exemple, Berthold de Ratisbonne déclare : « Vous, femmes, vous êtes mésericordieuses et allez à l'Église plus facilement que les hommes », « vous écoutez mieux les sermons et gagnez plus volontiers les indulgences »⁴³. Mais plus souvent c'est l'attitude inverse qui est adoptée, ainsi Aegidius Colonna : « En général on trouve une bien plus grande tendance au mal chez les femmes que chez les hommes, car elles ont peu de jugement »⁴⁴. Selon Philippe de Novare dont nous aurons à reparler, auteur d'un traité de morale en 1265, « la femme n'est que légèreté et sensualité, être faible, séducteur qui ne doit être élevé que dans l'obéissance, la soumission afin de ne pas causer de mal »⁴⁵. Mais il faut préciser que ce Philippe était laïc et non clerc ; troubadour, il avait eu des expériences scabreuses avec quelques princesses. Pourtant, un autre auteur du temps présente les trois fléaux de la demeure comme suit : la fumée, les mouches, la femme⁴⁶.

Il est incontestable que les clercs de l'époque ne se lassent pas d'énoncer les critiques faciles sur les femmes, ainsi Jacques de Vitry : duplicité, inconstance, égoïsme⁴⁷. Mais le jugement des laïcs n'en diffère pas. Le Moyen Age est misogyne, c'est incontestable. Sans aborder encore l'étude de la littérature de l'époque, il faut bien noter ici les poèmes de Marbote, d'Hildebart au XI^e siècle, le Roman de Lancelot du début du XIII^e siècle : la femme y est toujours présentée comme l'incarnation de l'Ève tentatrice et corruptrice⁴⁸. Il est vrai qu'au XII^e siècle les clercs commençaient à s'instruire de l'Antiquité latine : Ovide devint le maître à penser dans certains milieux : la femme est entremetteuse, magicienne, marâtre, perverse, etc...

Les femmes sont aussi l'enjeu des rivalités masculines dans chaque classe sociale. A juste titre, l'historien Le Goff remarque à ce sujet : « Les jeux plaisants entre mâles et femelles sont pourtant une des expressions les plus âpres de la lutte des classes »⁴⁹.

En présence de cette situation, qu'a été le rôle de l'Église ? Selon qu'on entend par Église l'attitude des clercs ou les décisions de l'autorité spirituelle la réponse changera du tout au tout.

C'est en effet le christianisme qui a déclaré, le premier dans cette société patriarcale, l'égalité des sexes, comme nous le verrons au cours

42. SCHNURER, *op. cit.*, p. 708.

43. Cité par *id.*, p. 707.

44. *Idem*.

45. Cité par *id.*, p. 708.

46. FARAL, *Vie quotidienne au temps de Saint Louis*, chapitre VII. D'autres jugements défavorables étaient portés, par exemple la critique de l'élégance des femmes, citée par BOUTIE, *op. cit.*, p. 217.

47. FOSSIER, *op. cit.*, p. 129.

48. FARAL, *op. cit.*, p. 130.

49. *Op. cit.*, p. 377.

de ce travail. Cet enseignement ne fut pas lettre morte au XIII^e siècle, il s'en faut ! En effet, il imposa des devoirs mutuels à tous les membres de la famille, mais surtout il éleva l'union de l'homme et de la femme dans le mariage au rang d'une institution divine indissoluble : le père et la mère ont des devoirs réciproques, des devoirs communs et une même autorité (au moins en principe) sur les enfants. Sans doute ces exigences demeurent-elles plutôt à l'état de principes, et la pratique y contredit-elle souvent. Le mariage en tant que sacrement a tout de même exercé une influence déterminante — mais non pas exclusive, malheureusement — dans les divers rangs de la société. D'abord la limite d'âge est posée : quatorze ans pour les garçons, douze pour les filles, mais non point sans quelques modifications selon les lieux. Le mariage s'effectue en trois actes : contrat, fiançailles, cérémonie sacramentelle. Le libre consentement est demandé dès les fiançailles : mais comme le prêtre assiste aux trois actes, les intéressés ne savent pas toujours lequel des trois est le sacrement indissoluble en principe. Mais le droit canonique a d'abord voulu donner aux conjoints — mais surtout à la femme — la liberté du consentement : l'approbation paternelle n'est pas requise à la validité du mariage, du reste pas plus pour le garçon que pour la fille, mais celle-ci fut la principale bénéficiaire de cette mesure. Il faut noter aussi une influence de Pierre Lombard et de l'École de Paris qui, plus libérale que celle de Bologne encore imbue de droit romain, visa à établir une égalité quasi complète entre les conjoints. C'est donc la doctrine, plus précisément l'étude de l'Écriture Sainte, qui apporta cette libéralisation par rapport aux textes juridiques⁵⁰. De même, les empêchements au mariage sont les mêmes pour les deux sexes. En droit canonique — quoi qu'il en soit des droits locaux dont nous avons vu les variétés — « l'homme libre qui épouse une femme de condition servile est traité de la même manière que la femme libre qui épouse un homme de condition servile »⁵¹. Autre conséquence du mariage valide : les vœux de continence ou d'entrer en religion exigent le consentement du conjoint de l'un ou l'autre sexe sous peine d'invalidité. Malgré le primat donné par la société ambiante à l'homme, cependant l'Église intervient en cas de séparation légale pour garantir à la femme la restitution de ses biens. Le texte d'Urbain III (fin du XII^e siècle) en témoigne ; sauf, précise un autre texte de Clément III, si la femme est coupable d'adultère⁵². Pourtant si le mari, pareillement coupable d'adultère, n'est pas privé de ses biens, c'est que la fameuse question du *sang* joue toujours. Ce point de vue fait que l'adultère du mari n'est qu'à peine coupable...⁵³ Sans doute l'Église tend aussi, mais avec un

50. Cf. R. METZ, *La protection de la liberté des mineurs dans le droit matrimonial de l'Église*, dans *Acta Congressus internationalis juris canonici*, Rome, 1953, p. 174 sq.

51. R. METZ, *Le statut de la femme en Droit canonique médiéval*, Bruxelles, 1963, p. 88.

52. Cf. *idem*, p. 90.

53. Peut-on rappeler ici quelques extraits de la semonce qu'Henri II obtint d'un archevêque de Rouen, Rotrou de Warwick, à l'adresse de son épouse Aliénor qu'il avait abandonnée pour une autre femme ? « Nous déplorons... que toi, femme prudente entre toutes, tu te sois séparée de ton époux... Séparée de la tête, le membre ne la sert plus... Reviens, ô reine illustre, vers ton époux et ton sir... reviens vers le mari à qui tu dois obéir, et auprès duquel tu es tenue de vivre... Ou bien tu reviendras vers ton époux, ou bien par le droit canonique nous serons contraints d'exercer contre toi la censure de l'Église... à moins que tu ne te repentes avec larmes et douleur... » Cité par Régine PERNOUX, *op. cit.* p. 175.

succès relatif, à obtenir l'indissolubilité du mariage. En effet, elle interdit la répudiation qui est assimilée, après le mariage valide, au faux serment particulièrement honni. Cette nette position de l'Église ne l'empêche pas, comme on l'a vu, d'accepter certains cas d'annulation : l'impuissance et la consanguinité sont, pour cela, exploitées, sinon inventées, dans tous les rangs de la société depuis les rois jusqu'aux serfs.

Cependant, en dehors du plan sacramentel et de celui de la piété, il faut bien dire que le droit ecclésiastique est, au XIII^e siècle, effroyablement misogyne. L'influence du Décret de Gratien composé au début du XII^e siècle est en effet déterminante sur ce droit : il rassemble des textes juridiques émis depuis le début du christianisme. Or, d'après le Décret, « la femme se trouve en condition de servitude telle qu'en tout elle doit être soumise à l'homme »⁵⁴. En *tout*, c'est beaucoup dire ! et cela se fonde sur des citations d'Augustin, de Jérôme, d'Ambroise, etc... Le droit romain y ajoute son apport et les textes pauliniens, interprétés dans un sens manifestement unilatéral, y joignent le leur. Il y a même un passage extrêmement grave où la suppression de la fonction de *Juge*, exercée dans l'Ancien Testament par des femmes, est présentée comme un progrès apporté par le Nouveau Testament « perfectione gratiae »⁵⁵. Il semble que la perfection même de la Loi évangélique exclut les femmes de certaines fonctions. C'est dire qu'il y a des choses possibles aux mâles qui sont trop parfaites pour que les femmes puissent y accéder.

Cette exclusion aura un effet parfaitement rigoureux en un domaine précis : la réception du sacrement de l'Ordre. Il y a là, pour la plupart des auteurs du Moyen Âge, une incapacité absolue. Mais on ne s'entend pas sur les raisons de cette incapacité : selon Huguccio, ce ne serait qu'une interdiction positive de l'Église⁵⁶ : « Id est constitutio ecclesie facta propter sexum ». A cause du sexe ; mais pourquoi le sexe a-t-il cette conséquence ? Le canoniste ne le dit pas. Et bien des auteurs de l'époque voient là une interdiction de droit divin, dont ils ne donnent pas davantage la raison. Quelques canonistes cependant, Jean le Teutonique et Raymond de Pennaford entre autres, admettent la capacité théorique de la femme à recevoir les Ordres sacrés parce que « tout baptisé est apte à recevoir le pouvoir d'ordre »⁵⁷. C'est dire, selon M. Metz, que « l'exclusion des femmes est une question de fait et non de droit »⁵⁸. Nous verrons plus loin ce qui concerne les abbesses et leur droit de juridiction. Mais il faut noter tout de suite que cette exclusion de toute cléricature a, pour les femmes, des conséquences multiples : le Décret de Gratien pose : « Mulierem constat... nec docere potest, nec testis esse... »⁵⁹. Elle

54. R. METZ, *Le statut de la femme...*, p. 174, qui cite C. 3395 *dictum post c. II*, FRIEDBERG, t. I, col. 1254 : « Propter conditionem ». Sur toute cette question, voir l'ouvrage capital d'IDA RAMING, *Der Ausschluss der Frau vom Priesterlichen Amt*, Köln, 1973.

55. FRIEDBERG, § 1 et 2.

56. Cf. R. METZ, *op. cit.*, p. 98 et note 3.

57. Cf. GILLMANN, « Weibliche Kleriker... », dans *Arch. f. kath. Kirchenrecht*, t. XCIII, 1913, p. 246, note 5.

58. *Op. cit.*, p. 99.

59. C. 33, q. 5, c. 17 ; FRIEDBERG, *op. cit.*, t. I, col. 1255.

ne peut enseigner, donc elle n'a guère de raison d'être instruite, nous y reviendrons ; elle ne peut témoigner dans les causes criminelles, ni dans les causes civiles graves ; elle ne peut non plus être témoin dans les testaments⁶⁰. L'exclusion de l'Ordre entraîne aussi pour la femme les interdictions liturgiques que l'on sait : approcher de l'autel durant les offices, servir la messe, faire les lectures liturgiques, participer au culte public, etc...

Par ailleurs, en dehors de ces cas strictement sacramentels, l'Église intervient aussi dans la spécificité des péchés : elle reconnaît les péchés de classe déterminés par l'activité des diverses couches sociales, ce qui donne lieu à des morales professionnelles : le thème remonte au XIII^e siècle fondé sur la légende des neuf filles du Diable que celui-ci a mariées... la simonie aux clercs séculiers, l'hypocrisie aux moines,... le sacrilège aux paysans,... la pompe mondaine aux femmes de qualité, le tout étant dominé par la luxure ; mais celle-ci n'est point réservée aux femmes. De fait, les manuels de confession du XIII^e siècle distinguent les péchés selon les diverses classes sociales, et bien entendu selon les sexes⁶¹.

Mais il est un point sur lequel je voudrais attirer l'attention, c'est l'absence d'infanticide féminin ; on sait ce qu'il en fut dans la société hellénique. Or les pénitentiels du Moyen Age qui donnent d'effroyables catalogues de crimes ne mentionnent nulle part la suppression des petites filles⁶².

Enfin, il est encore un point où l'influence bénéfique de l'Église pour la femme ne peut être contestée : c'est le culte de Marie, mère du Christ, qui se développe au XII^e et au XIII^e siècle : Thomas d'Aquin l'explicitera théologiquement avec un très haut degré de perfection. Le culte de Marie-Magdeleine l'accompagne : dans les deux cas, il s'agit d'une glorification de la femme et du rejet des thèmes « femme-nouvelle incarnation d'Ève », ou infériorité naturelle de la femme comme telle. Cette position de l'Église est-elle à l'origine ou au terme d'une évolution sociale en faveur de la femme ? Le Goff la considère comme l'aboutissement de la progression⁶³. Mais il est probable que l'exaltation de Marie ait joué un rôle aux deux extrémités de l'évolution avec un succès limité en chaque cas. Car la condition de la femme se dégradera plutôt au XIV^e siècle avec l'amplitude d'une certaine barbarie dans les mœurs. On peut donc conclure avec M. Fossier⁶⁴ que l'Église s'est attachée au sort de la femme : « Elle s'y attache pour l'honneur d'une créature divine ». Sans doute a-t-elle voulu par là consolider son emprise sur la famille conjugale. Mais c'est la femme qui en a été la principale bénéficiaire car « la sacralisation du mariage jointe au culte marial a tenté de donner à l'épouse une situation d'égalité en face de l'homme »⁶⁵. Parce que le mariage est un contrat consensuel, il protège désormais l'épouse contre le mari.

60. REIFFENSTUEL, *Jus canonicum universum*, livre 2, tit. 20, n. 88.

61. Cf. LE GOFF, *op. cit.*, p. 328.

62. La chose est relevée par LE GOFF, *op. cit.*, p. 355.

63. *Op. cit.*, p. 353.

64. *Histoire sociale de l'Occident médiéval*, p. 129.

65. *Idem*.

3^o LA VIE RELIGIEUSE FÉMININE

Certes, c'est bien ici que nous allons trouver quelques-unes des meilleures réussites féminines médiévales. Mais l'importance de la femme en ce domaine n'était pas nouvelle : la vie religieuse masculine ou féminine avait suivi, ou plutôt reflété l'évolution sociale. C'est pourquoi les grandes abbayes bénédictines, héritières d'une législation romaine, présentaient le monastère comme une famille au sens large du mot dont l'abbé était le *pater familias* avec tous les pouvoirs de celui-ci. L'abbaye du Mont-Cassin qui reçut Thomas d'Aquin dès l'âge de cinq ans était certainement de ce type. Mais l'extraordinaire est que de ce type il y eut des parallèles féminins, ce qui évidemment échappait tout à fait au modèle antique. Quelques-unes des grandes abesses du Moyen Age ont laissé un nom tant dans l'hagiographie que dans la littérature. Mais il ne faut pas oublier l'encadrement de ces grandes figures féminines. Les clivages sociaux se retrouvaient dans les monastères, et les grandes abesses étaient souvent de grandes princesses : à l'inverse, les classes bourgeoises et paysannes n'étaient représentées en général que dans les rangs subalternes des cloîtres. Notons qu'au Moyen Age le parallèle était maintenu entre abbayes masculines et féminines : même règle, mêmes droits et devoirs réciproques. L'abbesse avait le même pouvoir que l'abbé, pouvoir à la fois féodal et religieux : on donne toujours comme exemple l'abbesse de Remiremont qui portait le manteau d'hermine, la crosse d'or et la bague, symbole de son autorité. La réunion de son chapitre présentait quatre-vingts chanoinesses qu'elle bénissait solennellement. Lors des grandes circonstances, la procession faisait précéder l'abbesse d'une longue suite de gentilshommes, chanoines, etc...⁶⁴. Le pouvoir de l'abbesse était incontestablement une juridiction ; elle nommait et révoquait aux bénéfices curiaux, aux chapelanies, aux canonicats, convoquait des synodes, assistait aux conciles⁶⁵. C'étaient de véritables pouvoirs épiscopaux, mais au plan strictement juridique. Et de ce pouvoir de juridiction était exclu le pouvoir d'ordre qui normalement l'accompagne⁶⁶. On a donc là une sorte de corps sans âme, un contenant sans contenu : pouvoir de juridiction certes, mais au seul plan du for externe⁶⁷. Cependant dans ces abbayes, le soin des affaires économiques était le plus souvent confié à un *avoué*, normalement un homme ; mais cette charge d'avoué devint un fief qui, comme tout fief féodal, changeait de main par héritage ; aussi pouvait-on, à l'occasion, trouver des femmes avouées de monastères, comme héritières de bénéfices. A l'époque où nous sommes, les règles de la clôture, pour les monastères féminins, commençaient tout juste à apparaître dans les Ordres nouveaux, mais la législation bénédictine les ignore.

Donnons quelques exemples de ces abesses féodales, à peu près

64. LHEMANN, *op. cit.*, p. 233.

65. R. METZ, *op. cit.*, p. 99-100.

66. *Id.*, p. 101. Sur les monastères doubles cf. *idem*, p. 99, note 5.

67. Cf. SCHNURER, *op. cit.*, p. 694 sq.

contemporaines du Docteur Angélique : le monastère de Rupertsberg, près du Rhin, avait été fondé par sainte Hildegarde qui mourut en 1179 en laissant de nombreux écrits ; ses visions d'abord, mais aussi un manuscrit sur les plantes médicinales, le *Jardin de Santé*. Elle ne faisait que continuer la tradition des Radegonde, des Odile, des Gertrude ; et plus tard de Relinde et d'Herrade ; cette dernière a laissé une encyclopédie en prose et en vers. Notons encore Hedwige de Silésie et sa nièce Élisabeth de Thuringe, toutes deux veuves princières ; Mechtilde de Magdebourg est célèbre par ses visions. Sainte Gertrude enfin, entrée à cinq ans au monastère d'Hefta, fut instruite en théologie et en lettres⁶⁸.

Pendant le cas le plus typique est évidemment celui de la fondation de Robert d'Arbrissel, en 1099, qui non seulement posait l'égalité des deux sexes dans la législation religieuse, mais excluait la gent masculine de tout gouvernement de l'abbaye : Fontevrault, création unique en son genre, devait traverser les siècles avec son originalité et durer jusqu'à la Révolution Française. Son originalité ? Certes : à sa création, l'abbaye comprenait en effet un monastère d'hommes et trois de femmes : l'un pour les moniales de chœur, un autre pour les pécheresses converties, un troisième pour les lépreuses : cette discrimination n'était donc pas, en principe, fondée sur les classes sociales. La première abbesse en fut Pétronille de Chemillé. Mais le plus remarquable est que les moines étaient soumis par le vœu d'obéissance à l'abbesse : cette domination du sexe dit faible sur l'autre était une remarquable exception dans les mœurs de l'époque.

Il est incontestable pourtant que la sève proprement bénédictine, avec ses qualités et ses défauts, perdait de sa vigueur vers le XII^e siècle, d'où une certaine décadence. D'autres ordres prirent la relève : il y eut des monastères de Prémontrés et de Cisterciennes et même des monastères doubles dans ces deux Ordres ; mais il y eut aussi, en tout ceci, des crans d'arrêt comme nous en verrons avec les Mendians : en 1121, les Prémontrés étaient au nombre de dix mille : aussi le Chapitre général de 1198, confirmé par Innocent III, interdit-il toute nouvelle admission de femmes. De même les Cisterciens, en 1228, interdirent la fondation de nouveaux monastères féminins.

Alors apparurent les béguinages : c'étaient là des groupements de femmes qui se firent connaître à la fin du XII^e siècle. L'origine en est mal connue. On signale l'existence d'un certain prêtre Jean qui favorisa une communauté religieuse pour des femmes et des jeunes filles. Leur nom de *begginae* voulait dire hérétiques, car on appelait les Albigeois des *beggini*. Ce nom compromettant leur venait sans doute d'une certaine ressemblance avec les Cathares ; parmi ceux-ci, on trouvait en effet les *parfaits*, les purs, ceux qui, ayant reçu le *consolamentum*, s'orientaient vers une pureté de mœurs. A leur suite, Pierre Valdot (ou Valdez), un laïc de Lyon, abandonna toutes ses terres à sa femme et se mit à prêcher dans les rues ; son exemple fut suivi par des hommes de bonne volonté, mais

68. Sur les grandes Abbesses, voir l'excellent ouvrage de Joan MORRIS, *Against Nature and God*, éd. Mowbrays, London and Oxford, 1973, qui malheureusement n'a pas été traduit en français.

sans instruction : c'était la porte ouverte à l'hérésie. L'autorité religieuse protesta et la prédication fut interdite aux laïcs ; finalement, le pape Lucius III excommunia les Vaudois en 1184. Plus tard, le projet fut repris en Lombardie où les *humiliati* constituèrent trois ordres : celui des chanoines vivant ensemble de travaux manuels ; un deuxième ordre réunissait des hommes et des femmes vivant ensemble, mais en communautés séparées, et qui avaient adopté le tissage comme moyen de vivre ; le troisième ordre était celui des gens mariés continuant à vivre chez eux. Ces ordres furent confirmés par Innocent III en 1201⁶⁹. Ils n'eurent pas beaucoup de succès. Les béguines, au contraire, ayant emprunté indirectement leur nom à l'hérésie, se développèrent beaucoup : c'étaient là des femmes qui n'entraient dans aucune classe sociale reconnue par l'époque : échappant à la famille et à la domination d'un homme, elles ne se situaient dans aucun cadre religieux, monastère ou autre, reconnu par la législation. Pourtant, il n'y avait pas lieu de mettre en doute leur orthodoxie ; Jacques de Vitry les prit sous sa protection, et en 1241, elles étaient mille cinq cents⁷⁰. Les béguines n'émettaient pas de vœux, mais une simple promesse de chasteté ; l'obéissance était promise également, mais seulement pour le temps de leur séjour dans une communauté donnée qui pouvait être temporaire : on est donc loin de la stabilité bénédictine. Ces femmes relativement indépendantes pouvaient se livrer à des activités profanes, spécialement à l'assistance aux malades et aux miséreux. Rejetant les revenus féodaux aussi bien que la mendicité, leur subsistance devait être assurée par leur travail. Les mystiques furent particulièrement nombreuses parmi elles ainsi qu'en témoignent les écrits de Jacques de Vitry et plus tard de Thomas de Chantimpré. On peut penser qu'au XIII^e siècle, certaines béguines s'attachèrent à l'idéal spirituel des Mendians et devinrent moniales ou tertiaires de Saint François ou de Saint Dominique. Pourtant, ni Claire d'Assise, ni Diane de Bologne n'avaient été béguines.

L'apparition des Ordres mendians est l'événement primordial de la vie religieuse médiévale au début du XIII^e siècle. Se situant dès l'abord en dehors des cadres féodaux, leur champ d'action fut essentiellement urbain : c'était le temps de l'extension des villes, de la conquête des libertés communales. Leur législation démocratique se ressentit de ce cadre social. Mais qu'en était-il des femmes ? Ici, il faut bien reconnaître un net recul de l'influence féminine. Plus exactement, les femmes furent exclues des Ordres nouveaux, non pas par quelque volonté misogyne, mais par la force des choses. Et pourquoi ? La notion même d'Ordres mendians contredisait pratiquement celle de femme. Autant l'idéal religieux monastique pouvait être vécu indifféremment par l'un et l'autre sexe, autant la notion même de mendicité faisait barrage devant la gent féminine. En effet, selon l'idéal de François et de Dominique, voués essentiellement à la prédication, les frères devaient voyager, passer d'une ville

69. SCHNURER, *op. cit.*, p. 489. Ainsi apparaissent les structures des futurs tiers-ordres réguliers et séculiers qui, appuyés sur les grands Ordres, devaient avoir un grand développement.

70. Cf. SCHNURER, *op. cit.*, p. 696-698.

à l'autre en enseignant la doctrine du Christ. Or, les voyages se faisant à pied étaient, sinon impossibles, du moins difficiles pour les femmes ; de plus, la mendicité risquait de créer des difficultés pour la chasteté. Si la mendicité excluait les femmes, la prédication les excluait plus encore : en effet, au moins chez les fils de Dominique, sinon chez ceux de François au tout début, la prédication s'apprenait dans les écoles et les Universités d'où les femmes étaient exclues puisque l'entrée en exigeait la cléricature. Enfin, comme nous l'avons vu, la prédication était interdite aux laïcs. C'est dire que les Franciscaines et les Dominicaines n'ont jamais pu porter ces appellations au vrai sens du mot. Et jamais non plus les Ordres masculins ne les ont reconnues comme membres à part entière : l'idéal spirituel des fondateurs a sans doute pu attirer des femmes qui se sont jointes à leur prédication, mais d'une façon purement spirituelle. Les chefs des Ordres Mendicants, pour divers qu'ils aient été, ont toujours repoussé l'agrégation des femmes en leur sein. Les Dominicains, tout en acceptant pour leurs sœurs l'appellation de Dominicaines ont explicité cette exclusion : si l'on donne aux moniales la spécification de « second ordre », ce n'est pas qu'il fut postérieur à la création de l'Ordre des clercs par Dominique puisqu'au contraire il lui fut antérieur⁷¹. Mais ce mot *second* a un sens qualificatif et non chronologique : ce fut un adjuvant, l'aide spirituelle des moniales apportée à l'activité des frères pour un meilleur rendement de leur action. C'est pourquoi les frères sont constamment en réaction contre une assimilation trop encombrante des femmes de leur ordre. Humbert de Romans, maître général, décrète que les frères ne doivent pas être retenus par le service spirituel des moniales, et encore moins par leur service économique⁷². Rappelons, en effet, que c'est le moment où s'établit la clôture des monastères féminins, c'est-à-dire l'interdiction aux femmes de sortir et de s'occuper elles-mêmes de leurs affaires civiles. Par là, les moniales tombent en tutelle : et faute d'un clerc de leur ordre, c'est le plus souvent un délégué de l'évêque qui est chargé de pourvoir à leur vie matérielle. Aussi est-il bien évident que les décrets d'exemption, émis nombreux par les papes en faveur des Ordres mendicants, n'ont pas concerné directement les moniales de ces Ordres, ou tout au moins ne les ont concernées qu'au plan purement spirituel. Est-il étonnant dès lors que certains membres de ces Ordres, un Thomas par exemple, aient pu considérer les femmes comme quelque chose de relativement étranger, un monde différent, quelque peu inconnu ?

71. On sait que le monastère de Prouille fut créé par Dominique, en 1215, avec des femmes converties de l'hérésie qui demandaient protection, alors que le Père des Prêcheurs n'institua son premier couvent de frères à Toulouse qu'en 1217.

72. Humbert de Romans fut le troisième maître général de l'Ordre après Dominique et mourut en 1270 ; il fut donc contemporain de Thomas d'Aquin. Dans une notice suggestive, M^{me} DE FONTETTE a fait remarquer à ce sujet : « Les moniales ont bien du mal à se faire admettre par leurs frères ; elles sont trop nombreuses, trop ferventes, trop remuantes : elles ne prirent pas l'initiative de se constituer elles-mêmes en Ordres, et les Ordres masculins ne les encouragent pas dans cette initiative. C'est que "la tradition scripturaire et patristique", fortement imbu de l'incapacité féminine, est encore proche, avec sa méfiance des initiatives féminines. » M^{me} DE FONTETTE, *Les sœurs rattachées aux Ordres Mendicants*, plaquette.

Pourtant, cette vie religieuse féminine représente, en un sens, l'une des meilleures réussites des femmes au Moyen Age. La catégorie des vierges et des veuves était tenue en particulière estime par l'Église. On trouve dans le Miroir des Vierges, *Speculum Virginum*, l'explicitation suivante de la parabole évangélique : les femmes mariées récoltent trente fois la semence, les veuves soixante fois, et les vierges cent pour cent⁷³. L'indépendance par rapport au mâle est donc présentée comme une perfection féminine. Mais c'est là une perfection morale et non sociale : de plus en plus, la femme consacrée (et donc, nous le verrons, instruite) est pour ainsi dire exclue de la société : son influence porte sur l'Au-delà, mais n'a que peu de rayonnement sur le monde d'alors. Ce que je dis là n'est nullement pour déprécier la valeur de cette influence toute spirituelle, mais simplement pour constater qu'au plan social cette influence est minime.

4^e L'ACCÈS DES FEMMES A L'INSTRUCTION

Je n'étonnerai personne en disant qu'au Moyen Age l'éducation des filles a été très négligée ; mais celle des garçons non destinés à la cléricature ne le fut guère moins. De fait, l'on pouvait, en prétendant s'appuyer sur l'Église, refuser la culture féminine ou au contraire l'imposer.

Le christianisme demande en effet cette instruction parce que, selon le propos de nos universitaires de jadis, « bien que soumise à l'homme, la femme ne vaut pas devant Dieu moins que l'homme, elle ne fait qu'une chair avec l'homme, participe à ses devoirs en ce monde et à sa destinée dans l'autre »⁷⁴.

Mais qu'en pensaient les contemporains ? Le roi Louis IX donne des « enseignements à sa fille Isabelle ». On y trouve qu'il lui « faut aimer Dieu, s'inspirer de cet amour en toutes choses, fuir le péché mortel, pratiquer les devoirs religieux, secourir les malheureux, obéir humblement à son mari, à son père, à sa mère »⁷⁵. Ceci nous renseigne peu sur l'instruction. Mais Isabelle, la propre sœur du roi qui fonda l'abbaye de Longchamps, savait si bien le latin qu'elle corrigeait celui de ses chapelains⁷⁶. Robert de Blois, son contemporain, a écrit le *Chastoiement des Dames* et veut leur apprendre comment elles doivent se comporter : c'est un recueil de préceptes sur la propreté, le régime, la tenue à table, la tenue à l'Église, etc... « Dans la rue marchez avec dignité ; avec les hommes soyez réservées, pas trop décolletées, que vos jambes ne soient pas visibles. Le visage doit être voilé à cheval, mais dévoilé à l'Église, et aussi pour rendre son salut à un seigneur ; à une proposition galante, la femme doit toujours répondre par un refus, etc... »⁷⁷.

D'autres auteurs proposent au contraire de suivre les exemples donnés

73. Ceci est rapporté par LE GOFF, *op. cit.*, p. 385.

74. Charles JOURDAIN, *Mémoire sur l'éducation des filles au Moyen Age*, 1874, p. 3.

75. Cf. Ed. FARAL, *Vie quotidienne au temps de Saint Louis*, 1938, p. 133.

76. Cf. L. BOUTIE, *Paris au temps de Saint Louis*, Paris, 1911.

77. Sur tout ceci, cf. *idem*.

par Ovide et enseignent les mœurs faciles. Élie de Winchester, par exemple, recommande que l'habillement soit séduisant, que la femme sache se mettre en valeur en jouant de la guitare ou du psaltérion, en lisant à haute voix, en dansant, etc... Mais certains, surtout les prédicateurs, décrient l'élégance, se moquent des coiffures, tels Lecroy de La Marche, et des fards et cosmétiques⁷⁸.

Mais, pour en venir à l'instruction proprement dite, il faut dire que deux possibilités se présentaient ; et le cas le plus général était l'instruction donnée aux filles dans les monastères : riches, pauvres, nobles ou roturières y recevaient l'instruction estimée nécessaire dans leur rang social. On enseignait ainsi les connaissances usuelles : lecture, écriture, comput, chant, voilà pour les filles modestes. Aux autres, le latin et la littérature de l'Antiquité, l'enluminure des manuscrits et les éléments d'art sacré. Pourtant, il existait aussi, depuis le XI^e siècle, des écoles plus ou moins indépendantes des monastères où des femmes instruisaient les petites filles. Mais c'était encore rare. Ainsi, à la fin du XIII^e siècle, il y avait à Paris, sur onze écoles de garçons, une seule de filles. Plus fréquemment, les jeunes filles étaient instruites chez leurs parents par des maîtres privés. C'est ainsi que la célèbre Héloïse eut un maître laïc pour l'instruire. Cet enseignement à domicile semble s'être développé au cours du XIII^e siècle avec des maîtresses particulières pour les filles, comme des clercs familiers pour les garçons. L'objet de l'enseignement féminin était : la doctrine chrétienne, la langue française, des éléments de latin, la littérature latine et médiévale, de la musique — la viole et la harpe — et aussi quelques rudiments de médecine, un peu d'astrologie et de fauconnerie.

L'instruction, en tout cas, était encouragée par les papes : Alexandre IV veut que l'on n' « interdise à aucun homme probe et lettré d'ouvrir une école » ; les pauvres doivent y être instruits gratuitement, et semble-t-il, filles et garçons.

Cependant, l'on prétendait s'appuyer aussi sur le christianisme pour refuser l'instruction aux femmes. C'est encore Philippe de Navarre qui écrit : la première vertu à enseigner aux femmes, c'est l'obéissance car les « femmes sont faites pour obéir ». Il précise : il n'est pas bon qu'une femme sache lire et écrire sinon pour entrer en religion, car une femme instruite est peu sûre et peut tromper son mari. Elle ne doit être ni hardie, ni coureuse, ni convoiteuse, ni dépensière... Filer et coudre, cela oui, pour sa famille ou pour diriger le travail de ses servantes. Le même auteur poursuit sa désapprobation de l'instruction des filles qui, dit-il, est une cause de dissipation⁷⁹. C'est lui encore qui rapporte ce conseil d'un homme à son fils : « Ne prends pas une femme pour sa beauté, ni parce qu'elle sait lire... ». On se méfie toujours des femmes qui savent le latin, qui aiment à écrire des lettres, à *lettoier*. Pourtant, cette position est contraire à celle de l'autorité religieuse qui approuve, nous venons de le voir, les écoles pour les filles : celles-ci sont instruites autant dans les

78. *Idem.*

79. FARAL, *op. cit.*, p. 137.

familles que dans les annexes des communautés religieuses, ou les dépendances d'organisations capitulaires qui désignent des maîtresses pour les écoles de filles.

Mais nous avons d'autres jugements masculins portés dès le XII^e siècle : dans la littérature, on trouve toujours les deux tendances : désapprobation de l'instruction féminine avec l'idée de la femme incarnation de l'Ève tentatrice, et au contraire l'admiration et les louanges portées aux célèbres femmes fortes. Ces deux tendances sont explicitées dès le début du XIII^e siècle dans les écrits de Marbode (1035-1123) et d'Hildebert⁸⁰. Des clercs louent les vertus féminines, car, disent-ils, il n'est pas écrit : « L'homme devra mépriser la femme ».

A partir du XIII^e siècle, la culture se répand dans les cours, d'abord dans le midi de la France, puis dans le nord : la femme prend alors de plus en plus d'importance dans la société. L'homme s'aperçoit que la force ne lui suffit pas pour la conquérir ; il devra y ajouter son mérite. Il apprend alors à plaire à la femme, à la respecter, à la regarder avec déférence ; par fiction la femme joue le rôle de la personne par excellence, le suzerain, et le mâle devient son homme-lige. Nous y reviendrons dans le paragraphe suivant. C'est que la femme noble était associée à toutes les activités du seigneur, sauf la guerre ; en conséquence l'éducation de la jeune fille devait l'y préparer. Ainsi il lui appartenait de recevoir les hôtes du manoir paternel, de pourvoir à leurs repas, à leur coucher, etc... : c'était l'apprentissage pratique de la noblesse.

On peut donc dire en résumé que l'instruction des filles dans la société médiévale, pour n'être pas universelle, certes, n'était cependant pas rare. Il faut remarquer aussi le primat donné en ce domaine à la vie religieuse : celle-ci exige l'instruction plus que toute autre fonction sociale.

La négociante, à son tour, était instruite autant que l'exigeait son commerce ; et comme nous avons vu plus haut qu'il existait des commerçantes indépendantes, et même des électrices, l'on doit conclure qu'elles étaient suffisamment instruites pour tout ce qu'exigeaient leurs fonctions.

Mais c'est, bien sûr, dans la noblesse que l'instruction se répandit davantage, au moins au XII^e et au début du XIII^e siècle. Remarquons cependant qu'il se produisit une sorte de déclin dans l'instruction des filles, dans la mesure où les écoles qu'étaient pour elles les monastères déclinaient du fait de l'expansion des universités : celles-ci réservées aux seuls clercs n'étaient naturellement pas accessibles aux femmes. La culture pour celles-ci dut se chercher ailleurs : ce fut alors la littérature courtoise qui, faute de mieux, vint combler, pour les femmes, le besoin de nourrir leur esprit.

5° L'AMOUR COURTOIS

L'amour courtois semble être né de plusieurs causes, parfois apparemment contraires. L'Église avait enseigné la protection due par les forts

80. 1055-1133, auteur du *Traité de l'honnête et de l'utile*.

aux faibles. Les seigneurs de l'époque, prenant conscience à la fois de leur force et de la faiblesse du sexe dit précisément *faible*, se sont sentis obligés de lui porter secours et protection ; ce fut alors une sorte de culte que le chevalier porta à sa *dame*. Mais l'équivoque s'y mêlait évidemment, ce qui fait que l'Église ne s'y associa guère sous cette forme. De plus, la littérature, à la fois cause et effet de ce premier humanisme, présenta diverses œuvres qui qualifient ce mouvement.

Celui-ci provient donc à la fois de la faiblesse sociale des femmes et de leur force comme personne puisque le chevalier devait toujours considérer sa dame comme un être qui lui est supérieur, auquel il doit vénération, obéissance et dévouement jusqu'à la mort. Cette littérature est donc à la fois déterminée par cette situation sociale et déterminante à l'égard de son évolution. Elle prend naissance dès la fin du XII^e siècle au moment où paraît le *Tournoiement des Dames*⁸¹, récit d'un tournoi dont les acteurs sont des femmes. Un siècle plus tard, on verra un *Tournoiement des Dames de Paris*⁸² écrit par Pierre Gentien, un jeune bourgeois de Paris. Cette fois il met en scène à la fois des femmes de la noblesse et celles de la bourgeoisie.

Le fait est que les femmes commencent de plus en plus à être nombreuses à aimer la lecture, du moins dans les classes élevées où le travail ne les absorbe pas : c'est ainsi que poètes et romanciers rentrent en scène : à la cour de France, à celle de Champagne surtout, on lit, on encourage les auteurs : Aliénor d'Aquitaine et sa fille Marie de Champagne, Marie de France aussi, furent de véritables mécènes des lettres. Ces écrits vont donc révéler une prépondérance de l'influence féminine qui, partie de l'aristocratie, finit par gagner la bourgeoisie.

Pourtant au XII^e siècle, avait paru la *Légende de Tristan*, œuvre du poète Thomas qui choqua les esprits, heurta la délicatesse d'une Marie de Champagne parce qu'elle chantait les passions qui débordent la morale chrétienne. La raison en est que toute cette littérature s'inspire de l'Antiquité, et spécialement d'Ovide et de Lucrèce : les universités, en effet, commencent à livrer aux clercs étudiants les œuvres de la littérature païenne. On apprend ainsi que l'amour doit l'emporter sur les conventions sociales ; mais alors la femme devient un simple objet de désir. On voit là le rôle nocif des clercs qu'il ne faudrait pas confondre avec le rôle de l'Église elle-même. Des dialogues de l'époque nous rapportent parfois des controverses entre le clerc et le chevalier : comme c'est le clerc, le seul normalement instruit, qui écrit, il se donne le beau rôle et l'emporte sur le chevalier. Le cas le plus typique de cette controverse est le poème du *Concile de Remirement* : les moniales y décrètent l'excommunication contre celles d'entre elles qui choisissent des chevaliers et rejettent les clercs. Mais ceci est un phénomène plus tardif.

La *courtoisie* qui apparaît à la fin du XII^e siècle avait une toute autre perspective : c'est à la fois le goût des choses de l'esprit et le respect de la femme. Née dans le midi de la France, avec les troubadours, elle gagne

81. Edité par JEAUROY (*Romania*, t. XXVIII, 232).

82. Edité par PELAEZ (*Studj romanzi*, n° XIV).

bientôt le nord où les trouvères les imitent. Selon Lavissee⁸³, « le seigneur courtois est celui dont l'essentiel désir est de plaire à la dame qu'il a choisie pour être l'inspiratrice unique de sa pensée et de ses actes. Il doit mériter son amour en s'illustrant à la guerre ou à la croisade, en montrant toutes les qualités et les vertus de sa noblesse ».

Voyons donc l'origine de la littérature qui reflète cette *courtoisie* : on peut se demander en effet quelles circonstances ont pu en déterminer la naissance. Diverses causes inexactes en ont été proposées : les fils cadets, exclus des héritages, auraient-ils cherché là une raison sociale ainsi qu'un *gagne-pain* ? Cette explication est difficile à tenir si l'on se rappelle que le créateur de la poésie courtoise est Guillaume IX duc d'Aquitaine, c'est-à-dire un très grand seigneur. Du reste c'est en Aquitaine qu'apparut la courtoisie et c'est précisément là que les coutumes de la succession furent le moins marquées par la féodalité. On a proposé aussi d'attribuer ces œuvres à une valorisation de la femme du fait que les croisades et les longues absences des maris donnaient aux femmes l'occasion de gouverner seules leurs fiefs. Mais la femme à laquelle s'adresse l'amour courtois n'est précisément pas celle qui gouverne ses états. Selon J. Paul⁸⁴ les causes que nous cherchons sont à la fois politiques, sociales et psychologiques : « Le déclin de la puissance politique et les déceptions des entreprises armées orientent vers la courtoisie, la face pacifique et humaniste de la vie aristocratique, la richesse et le raffinement qu'elle autorise : c'est l'évolution des sensibilités et de la psychologie. »

Essayons donc de voir le contenu de cette littérature. A la fin du XII^e siècle, l'essor imprévu de la bourgeoisie et des classes moyennes créa une activité littéraire : ce furent les fabliaux, et — dans un tout autre esprit — les premiers éléments du Roman du Renard. En s'enrichissant la bourgeoisie demanda à s'instruire : les chansons de gestes trop militaires ne lui conviennent pas ; faute de mieux on traduit alors des œuvres de l'Antiquité et surtout Ovide, nous venons de le voir : ce sont par suite des contes grivois, des narrations satyriques où le mari est plus souvent battu que la femme — mais ce sont les maris qui le disent ! — Cependant on trouve aussi des œuvres morales, et même des compilations scientifiques : il y a là un éveil de la curiosité. Aussi bien l'Église s'inquiète : Jean de Meun cherche à la rassurer « en proclamant les droits de la science et de la raison naturelle, sans ébranler les fondements du dogme, ni porter atteinte à la foi »⁸⁵. Je reviendrai plus loin sur Jean de Meun, car ce n'est pas de lui que vient l'inspiration du Roman de la Rose. Comme l'on sait, c'est Guillaume de Lorris qui en eut l'initiative dans les premières années du XIII^e siècle : c'est là le récit d'un rêve où l'auteur tombe amoureux d'une rose dans un beau jardin. D'autres personnages interviennent : Jalousie, Honte, Bon-accueil. L'inspiration est fine, poétique, réservée.

Mais quarante ans plus tard Jean Chopinet, de Meun-sur-Loire, reprit le roman et le continua dans un esprit tout différent : c'était là un clerc

83. *Histoire de France*, t. III, 1^{re} partie, Livre III, chapitre 4, III.

84. *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, p. 65.

85. Cf. Robert BOSSUAT, *Le Moyen Age*, dans *Histoire de la Littérature française*, p. 322.

érudit, bon connaisseur du latin ; mais ce nouvel auteur est surtout prodigieux en digressions imprévues : Raison intervient pour chapitrer Amant ; Ami enseigne à corrompre les femmes ; on y apprend aussi les relations des débauchés avec les filles de joie. De fait ce sont surtout batailles d'abstractions personnifiées. Chemin faisant on critique Franciscains et Dominicains. Finalement l'auteur donne sa philosophie : la Nature gouverne le monde, seul l'homme refuse d'obéir à ses lois, et transgresse les volontés de l'Amour. « Tout ce que le Moyen Age a pu trouver de plus méchant et calomnieux sur la femme se trouve dans cette deuxième partie du roman de la Rose achevé en 1277 ». On trouve chez son auteur une « rudesse bourgeoise qui est en réaction contre l'amour courtois »⁸⁶.

Les fabliaux sont de même veine, simples distractions pour les bourgeois. Mais la poésie courtoise vise, au contraire, à la divinisation de la femme, sous une forme, sans doute, quelque peu déformée et peut-être malade.

C'est à Poitiers qu'avait éclos la poésie des troubadours ; la ville était alors un centre de vie chevaleresque : de là sont partis un rayonnement de l'esprit, l'amour des lettres et du beau langage : musique de troubadours, poésie courtoise, discussions subtiles et passionnées racontées dans le livre d'André le Chapelain *Traité de l'amour*. Avec Aliénor d'Aquitaine, alors reine de France, qui souffrait de la vie monotone de Paris et d'Étampes, chansons, violes, flûtes et cithares, jeux poétiques, etc... arrivèrent à la cour de France, et furent imités par les trouvères : la petite fille de Guillaume IX d'Aquitaine avait en effet été élevée dans cet univers plaisant et policé. C'est le poète Marcabru, familier de Guillaume X, le propre père d'Aliénor, qui introduisit cette poésie à la cour de France. Un beau type en est donné par Bernard de Ventadour, fils de serf mais protégé d'Aliénor :

« Dame vôtre suis et serai
A votre service donné ;
Vôtre homme suis, je l'ai juré
Et l'étais dès auparavant.
Et vous êtes ma joie première
Et serez vous ma joie dernière
Tant que sera ma vie durant. »⁸⁷

Pourtant les propos des troubadours sont souvent propos immoraux. Mais lorsque la femme commence à jouer un certain rôle dans les cours féodales, les chansons de gestes, composées pour les chevaliers, ne plaisent plus, comme déjà elles ne convenaient pas à la bourgeoisie. On fit alors, pour l'auditoire féminin, des romans composés avec des rimes légères, destinés à être lus à voix haute, mais non chantés : c'était des histoires d'amour et non plus de guerre. Il s'en trouve une floraison abondante pendant deux siècles.

86. Ce jugement est porté par SCHNURER, *op. cit.*, p. 708, 709.

87. Cité par Régine PÉRNAUX, *Aliénor d'Aquitaine*, p. 107, qui qualifie Bernard de Ventadour de « plus grand auteur de notre XIII^e siècle », *op. cit.*, p. 118.

Cet élan poétique qui accompagne Aliénor la suivra quand elle deviendra reine d'Angleterre : au château de Tintagel, le roi Arthur aurait tenu sa cour autour de la Table Ronde : toutes les légendes irlandaises et galloises envahirent alors la littérature, spécialement avec Geoffroy de Monmouth qui rassembla dans l'*Historia regum Britanniae* toutes les aventures attribuées au roi Arthur. C'est pourquoi, abandonnant les imitations de l'Antiquité, on s'inspira désormais des traditions celtiques : Cornouaille, Pays de Galles, Irlande, Armorique furent mises à contribution. A cela s'ajoutèrent les brèves nouvelles qu'étaient les *lais*, et aussi des romans d'aventures qui narraient soit l'amour innocent, aboutissant à un mariage, soit l'amour coupable, incestueux ou adultère, soit enfin la vertu calomniée et justifiée. Dans l'entourage d'Aliénor se trouvait aussi le romancier Chrétien de Troyes, qui avait fréquenté la cour de Poitiers : il écrivit le *Conte de Lancelot* qui exprime si fortement le culte de la Dame.

Pendant les cours poétiques s'établissent un peu partout : Ermenegarde de Narbonne fut également chantée par les troubadours. Marie de Champagne, une des filles d'Aliénor, celle qui lui ressemblait le plus, le fut aussi. Marie de France écrit des *lais* en vers qui expriment les sentiments courtois et chevaleresques ; mais sur des thèmes celtiques. Aliénor de Castille, encore une fille d'Aliénor d'Aquitaine, épouse d'Alphonse VIII, entretint une cour brillante comme celle de Poitiers : Castille et Catalogne accueillent troubadours, chevaliers et jongleurs.

Dans cet ensemble, les poètes chantent les défaites comme les victoires, les morts comme les noces, le tout plus ou moins imaginé ou brodé sur la réalité.

Il faut ajouter que Richard Cœur-de-Lion fut aussi grand poète, à ses heures : le seigneur courtois, en effet, doit être lettré autant que courageux : il doit pratiquer amour, justice et largesses autant que pardon.

A l'opposé, Philippe-Auguste fut hirsute et discourtois : sa mère Adèle de Champagne, comme sa femme Isabelle de Hainaut eurent à souffrir de sa rudesse. Aussi bien, il n'aime pas les trouvères et exclut de sa cour poètes et musiciens.

Ceci dit, il ne nous appartient pas de traiter ici des œuvres de l'époque ; nommons simplement *Jonfrois* qui fut composé probablement sous ce même Philippe-Auguste et *Flaminia* qui décrit les mœurs au temps de Saint Louis⁸⁸. Ces deux œuvres encadrent pour ainsi dire la période qui nous intéresse avec Thomas d'Aquin.

Mais il faut bien dire que le meilleur et le pire voisinaient dans cette littérature. Si bien que certaines femmes furent blessées par elle, car la mauvaise conduite féminine y était mise en relief. Par la suite cette critique des femmes finit par passer de la littérature à la société, et le mépris de la femme augmenta vers la fin du Moyen Age. C'est à ce moment-là, en effet, que se multiplia le nombre des maisons pour femmes publiques dans les villes⁸⁹.

88. Cf. pour plus de détails Ch.-V. LANGLOIS, *La Vie en France au Moyen Age (fin XII^e-XIV^e siècles) d'après les romans mondains du temps*.

89. SCHNURER, *op. cit.*, p. 709.

A ce propos on accuse souvent Louis IX d'avoir créé les maisons closes : c'est là une accusation inexacte, bien qu'il y ait un fondement réel à cette appréciation : il est vrai que le XIII^e siècle vit, comme nous l'avons rappelé plus haut, l'extraordinaire extension des villes où les marchands et les immigrants se rencontraient, souvent fort éloignés de leurs pays d'origine et de leur famille. Les besoins de ces mâles ne pouvaient être satisfaits que par rapt et viols. Aussi dut-on prendre des mesures pour protéger une partie de la population féminine. Malheureusement, ce ne put être qu'au détriment d'une autre. C'est à ce moment-là que la femme commence à apparaître comme une sorte de bétail nécessaire à l'alimentation sexuelle des mâles. Cette circonstance réagit sur la gent féminine toute entière : ce fut alors la dégradation de l'influence sociale de la femme et son appréciation comme un élément purement sexuel.

L'amour courtois a été un essai pour repousser cette échéance, mais n'y réussit pas. Comment alors faut-il qualifier, par rapport à la situation de la femme dans la société, la littérature courtoise et les mœurs qu'elle relate ? C'est à l'historien Fossier que je demanderai cette conclusion⁹⁰.

Selon lui, il ne s'agit là que d'un « épi-phénomène restreint à un cercle d'individus ». « Né dans le pays d'Oc, ce culte de la femme idéale n'a probablement pas connu l'aspect désintéressé qu'on lui prête. Le rituel vassalique qui l'accompagne est une mode sous laquelle le relâchement des mœurs trouvait à se satisfaire ». « Il est possible que plus au nord, au XIII^e siècle, il y ait eu un dépassement de soi-même, mais ce n'est pas pas certain ». Enfin « le fondement extra-marital de cet amour est si contraire à l'enseignement de l'Église qu'il a fallu vraiment un puissant épanouissement de la personnalité féminine pour l'imposer aux clercs ». J'ajouterai que ce succès passager et sectoriel de la femme n'a sans doute pas été sans provoquer une réaction contraire sur la mentalité des clercs et peut-être en particulier sur l'Aquinate. Il n'est pas impossible, selon l'auteur cité, que les mêmes sentiments courtois aient existé dans le cadre du mariage. Mais ce que nous avons vu sur les unions matrimoniales dans toutes les classes sociales en fait douter quelque peu.

C'est dire que Thomas ne connaîtra, dans la société de son temps, qu'une femme mineure et relativement dépréciée.

90. Cf. *Histoire sociale de l'Occident médiéval*, p. 131.

B.

PERSONNALITÉ DU DOCTEUR ANGÉLIQUE

Sans revenir sur la biographie de Thomas, bien connue par ailleurs, ni non plus sur le cadre universitaire où il évolua, je voudrais tirer de l'une et de l'autre quelques témoignages personnels qu'il peut avoir eus de la femme.

D'abord, sa mère Théodora était une dame noble de Naples ; on croit qu'elle a vécu jusqu'en 1260. Elle eut de nombreux enfants : les auteurs en nomment douze, dont Thomas était le septième fils ; et il y aurait eu cinq filles. Deux épisodes de l'enfance du saint furent retenus par les historiens : d'une part, il fit un voyage avec sa mère à Naples ; d'autre part, il faillit être victime d'un orage dans lequel l'une de ses sœurs fut foudroyée.

En présence d'une descendance si nombreuse, les parents devaient être, comme toujours, embarrassés par l'avenir de leurs cadets. Or, dans la région se trouvait l'abbaye bénédictine du Mont-Cassin : des garçons y étaient conduits par leurs parents, soit pour leur éducation, soit comme oblates, c'est-à-dire offerts à Dieu par l'intermédiaire du monastère. C'est sans doute à cette fin que le petit Thomas y fut conduit à l'âge de cinq ans... accompagné de sa nourrice !

Thomas reçu le froc bénédictin pendant l'abbatit de Landulf Sini-baldi (1227-1236) : né en 1225, il avait donc onze ans en 1236 : il semble qu'il faille situer cette vâture vers dix ou onze ans. L'éducation était faite de prière et de travail : celui-ci était dirigé par un maître spécial pour les oblates, et consistait surtout en étude des mystères de la foi et en fonctions liturgiques : il dut apprendre à lire et à écrire, et acquies certainement une bonne formation classique : littérature, un peu de logique et de philosophie de la nature : ce devait être vraisemblablement un écho lointain de la logique d'Aristote et des éléments d'un néo-platonisme plus ou moins arabisé.

Mais, en 1239, par suite d'une lutte (fréquente alors) entre le Pape et l'Empereur, celui-ci expulsa les moines de l'abbaye qui fut transformée en place forte. C'est alors, sans doute, que le jeune Thomas, transféré à Naples, y commença des études universitaires. Il avait alors quatorze ans ; c'est l'âge à peu près normal pour commencer la longue série de ces études. C'est ainsi qu'il dut prendre contact avec les philosophes grecques et arabes, peut-être enseignés par Martin de Dacie. « Les leçons

De naturalia comprenaient aussi la métaphysique du professeur Pierre d'Irlande qui possédait une connaissance profonde des doctrines et des livres d'Aristote »¹. Il y avait aussi à Naples des traducteurs comme Michel Scot qui « livraient aux latins les sources de la pensée grecque et orientale »².

Tout en s'initiant aux sciences de son temps, le jeune Thomas prenait connaissance des ordres nouveaux : car il y avait à Naples, pour chacun des Ordres Mendiants, San Domenico Maggiore, San Francesco et San Augustino.

La profession religieuse de Thomas date à peu près de 1241. De toute façon, il devait avoir plus de quinze ans et avait donc dépassé l'âge de la majorité de l'époque, quatorze ans. Ses parents ne pouvaient, en conséquence, faire obstacle à son choix. Mais sa mère décida de passer outre. Le père étant mort, elle était devenue chef de famille. La vocation de Thomas lui déplaisait surtout parce que ces Ordres Mendiants étaient mal vus de la noblesse et, de surcroît déplaisaient à l'empereur par leur attachement même au Saint-Siège. Pour éviter un enlèvement possible du jeune Thomas, ses supérieurs le firent partir pour Rome. Mais là, au lieu de le garder à Sainte-Sabine, le maître général l'envoya vers le nord. C'est en chemin que Renaud d'Aquin, le quatrième avec un autre de ses frères, alors au service de l'empereur, réussirent à se saisir de lui : c'était en 1244, près d'Acquapendente : ils l'envoyèrent au château San Giovanni Campano, près de Frosinone, non loin de Rome, car, à l'époque, le royaume de Naples s'étendait jusqu'au nord de Rome sur la côte adriatique. Le propos des frères d'Aquin était manifestement de faire renoncer Thomas à son projet de devenir Mendiant, et de le ramener à leur mère. C'est alors qu'on situe une scène — peut-être légendaire ? — mais en tout cas non étrangère à notre problème. S'emparant du jeune Thomas, ses frères l'auraient mis en présence d'une femme avec mission pour celle-ci de le séduire : voici donc ce garçon de dix-neuf ans qu'on peut supposer sans expérience sexuelle, et par ailleurs prisonnier, aux prises avec sa première rencontre féminine. Il ne faut certainement pas exagérer l'influence de cette scène sur le penseur de plus tard, mais tout de même on ne peut non plus la taire tout à fait, car elle est bien dans la mentalité de l'époque. L'expérience échoua. C'est de là, selon l'un de ses panégyristes, que lui serait venu le titre d'*angelicus*³. Toujours est-il que Thomas fut ramené par ses frères jusqu'à Roccasecca où il fut interné pendant un an. On ne parle pas alors d'une action directe de sa mère, mais on

1. L'ouvrage classique sur ce sujet est celui de FÉRET, *La Faculté de Théologie de l'Université de Paris, 1897* ; précédemment avait paru Ch. THUROT, *Organisation de l'Université de Paris, 1850* ; cf. également : D'IRSAY, *Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours*, t. I, 1933 ; Christine THOUZELLIER, dans *Histoire de l'Église*, Fliche et Martin, t. X, ch. IV, 1950 ; M.-D. CHENU, *Maîtres et Bacheliers, Études d'Histoire et du même, La Théologie comme Science*, 3^e édition, 1957 ; mais surtout Jacques PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, 1973.

2. Pierre MICHAUD-QUANTIN, *Universitas : Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, 1970 : cf. spécialement p. 341, 342.

3. Guillaume DE TOCCO ; selon d'autres, ce titre lui viendrait du développement considérable donné par l'Aquinat à la théologie des anges.

peut la supposer. Il était, par ailleurs, en contact avec ses sœurs qu'il instruisait en Écriture Sainte, tout en continuant lui-même ses études ; il gagna même une de ses sœurs, Marotta, à la vie religieuse. Après une année de cette vie semi-familiale, semi-claustrée, il regagna le couvent de Naples. Toutes les espérances maternelles s'étaient évanouies.

Mais arrêtons-nous un peu sur cette expérience. Étant entendu que sa famille était de petite noblesse, nous pouvons deviner dans quel cadre elle évoluait : le rôle des femmes n'y était pas négligeable, mais il était très strictement localisé.

Rappelons que de cinq à quatorze ans, la formation du jeune homme fut faite par des hommes et pour un univers — celui de la cléricature — exclusivement masculin. Ensuite, entre sa sortie de l'abbaye et son entrée chez les Prêcheurs, s'étend une période de trois, quatre ou cinq années pendant lesquelles Thomas a mené une vie séculière ; il logeait vraisemblablement dans quelque maison d'étudiants, mais circulait librement dans la ville de Naples pour fréquenter l'université. Il a dû avoir l'occasion de rencontrer quelques femmes dans les rues. Mais quelles femmes ? Possiblement quelques prostituées que ne pouvait manquer d'intéresser le grand jeune homme blond. Quant à lui, il ne les voyait guère, tout absorbé sans doute par la science qu'il était en train d'acquérir et par la stabilité de sa volonté de chasteté. Pourtant, il ne pouvait ignorer tout à fait l'existence de ces êtres humains qui sont comme des hommes et ne sont cependant pas des hommes. N'oublions pas que ces expériences se présentent à un jeune homme un peu au-dessous de vingt ans.

Mais voilà que sa mère, qu'il a si peu connue dans son enfance, se manifeste à lui — hélas ! presque en ennemie. Toute l'aventure de l'enlèvement et de l'internement tramée par deux de ses frères semble avoir été inspirée par leur mère. Pourquoi donc, puisque celle-ci avait accepté la donation de son fils Thomas à la vie religieuse ? Il semble que des raisons sociales soient intervenues ici. Autant l'abbaye du Mont-Cassin présentait une valeur dans sa dignité monastique, autant ces nouveaux Ordres Mendiants devaient choquer, par leur démocratisation, la personnalité d'une mère noble ; de plus et surtout, dans la donation faite à Dieu, les parents voyaient l'espérance de l'abbatiate même, alors que les Mendiants, comme leur nom l'indique, sont détachés de la terre, seule valeur absolue dans ce monde médiéval : il y avait entre la volonté de la mère et le choix du fils la différence entre la stabilité de la dignité sociale et le vagabondage des randonnées pédestres abandonnées aux insécurités mendiantes.

Mais pour compréhensible que soit le ressentiment de la mère, c'est un fait que le jeune Thomas ayant compris l'idéal de Dominique, y tenait et entendait briser tous les obstacles entre lui et sa vocation. Est-ce que son père aurait mieux compris son choix et se serait opposé aux agissements de son épouse et de ses autres fils ? On ne peut le savoir ; mais il n'est pas impossible que le jeune Thomas ait vu, dans l'attitude de sa mère, un manque d'intelligence caractérisant la gent féminine. C'est dans ce contexte que se situe la scène de la séduction ratée dont il a été question plus haut. Elle a pu rappeler au jeune homme des souvenirs retenus des rues de Naples.

Jusqu'à là donc, le jeune Thomas n'a eu des femmes que des expériences négatives.

Mais voici tout de même quelque chose de positif : c'est pendant cette même période d'hostilité familiale qu'il retrouve ses sœurs. Ont-elles cherché d'abord, selon les instructions maternelles, à convertir le prisonnier à la vie séculière ? Peut-être, mais c'est l'inverse qui se produisit, car outre que Marotta, la fille aînée, se décida à la vie religieuse, toutes devinrent ses élèves en Sainte Écriture : les femmes sont donc des êtres qui peuvent se consacrer à Dieu autant que les hommes ; elles sont capables aussi d'être instruites et de pénétrer les secrets divins de l'Écriture, à condition toutefois qu'il y ait quelqu'un pour les instruire puisque les Écoles leur sont fermées au plan universitaire.

Passons sur les débuts de la vie dominicaine de Thomas : après un séjour à Cologne, il fut chargé de donner un premier enseignement à Paris comme bachelier au *Studium generale* du couvent de Saint-Jacques. Pour ce faire, il arriva à Paris en 1252. Or, cette même année mourait, en novembre, la reine Blanche de Castille qui avait gouverné le royaume pendant deux régences. Cette reine, décriée par beaucoup pour sa sévérité, avait montré cependant, dans son gouvernement, à la fois la hardiesse et la sagesse qui font les vrais chefs. Son autorité était telle que bien des lois anti-féminines du temps avaient cédé devant elle. Citons simplement le chapitre général des Cisterciens (1244) où elle avait été reçue, malgré les lois de la clôture, par une dispense spéciale du Pape.

Lors de son départ pour la croisade, le roi Louis lui confia le gouvernement qu'elle avait déjà exercé pendant sa minorité. « Je vous laisse mes trois enfants... et vous laisse à gouverner le royaume de France ; et je sais bien qu'ils seront bien gardés et le royaume bien gouverné... »⁴. Ceci soit dit selon le Ménestrel de Reims. Que pouvait-on penser de cette femme lors de sa mort dans le pays qui accueillait Thomas ? Les chroniques du temps nous le diront : d'abord celle de Matthieu Paris, mort il est vrai avant la reine en 1349 : « Femme par le sexe, elle fut virile par le conseil »⁵. Puis « Blanche la sage, Blanche la vaillante, la bonne reine de France qui si bien et si sagement gouverna le pays, elle sut si bien maintenir le royaume tant que son fils fut outre-mer, qui ne connut, tant qu'elle vécut ni reproche, ni malveillance du peuple »⁶. Elle avait en effet prit la défense du petit peuple contre les seigneurs et les chanoines, des Juifs contre leurs adversaires. Par Matthieu Paris on sait, en effet, qu'à la fin de sa vie elle manifesta en plusieurs occasions sa volonté de faire libérer les serfs de la domination de leurs maîtres. C'est pourquoi, conclut le chroniqueur, « elle laissa le royaume inconsolé »⁷. Thomas n'a pas pu ignorer cette femme dont le souvenir était dans tous les esprits, dont la sagesse et la force de gouvernement étaient affirmées par tous les contemporains, cette reine dont le fils devait plus tard le recevoir lui-même à sa table, lors de son second séjour à Paris.

4. Cf. Régine PERNOUX, *La reine Blanche*, 1972, qui cite ce texte p. 300.

5. Matthieu PARIS, *Chronica*, III, p. 196.

6. *Chronique anonyme*, publiée dans *Revue des Hist. de France*, XXI, 116.

7. Suite de Matthieu PARIS, *Chronica*, III, p. 196.

Quand nous verrons plus loin l'Aquinat affirmé — apparemment ! — que la femme est un homme *manqué*, nous faudra-t-il penser qu'il a oublié ces quelques cas féminins dont il avait eu quelque expérience ?

Mais ce n'est pas tout. Dans sa propre famille, Thomas a eu à s'occuper de sa nièce Françoise de Ceccano. C'est chez celle-ci qu'il s'arrêta en sa dernière randonnée en vue du Concile de Lyon, et où il tomba malade. Entre-temps, il avait séjourné chez la deuxième de ses sœurs, Théodora, comtesse de San-Severino.

Thomas a donc tout de même connu des femmes de l'aristocratie médiévale : il a pu voir en elles des êtres capables de connaissances, de dévouement et d'amour. Mais certainement, il a dû remarquer aussi que ces êtres différents des mâles avaient, en dehors de l'appel monastique, la fonction essentielle de produire des enfants. Cette perspective cadrerait parfaitement avec le rôle spécifique que certaines interprétations bibliques attribuaient à la femme : faire l'enfant. On peut faire grief au Docteur Angélique d'avoir adopté cette attitude. Mais pouvait-il, dans son contexte sociologique et mental penser autrement ? Dans ce contexte, il a vu aussi des châtelaines enseigner la religion à leurs domestiques ; par là, il pouvait affirmer leur devoir d'enseignement doctrinal⁸. L'expérience ne fut donc pas vaine.

C'est précisément à la recherche de ces points de vue différents que nous appliquerons nos efforts dans l'étude de la pensée de Thomas sur la femme.

Mais une autre remarque s'impose encore avant d'entreprendre cette enquête : les études de Thomas l'avaient conduit à s'inféoder, pour ainsi dire, à la pensée d'Aristote. Or, celui-ci ne fut pas pour lui un auteur que l'on choisit de suivre parmi d'autres en raison d'une sorte de parenté intellectuelle, d'une préférence doctrinale : il a été pour lui comme — sur un autre plan — la Bible et Pierre Lombard, une sorte de canevas sur lequel la pensée s'élabore.

A partir du moment où l'on prend conscience de cette situation doctrinale, on peut mieux apprécier jusqu'où le docteur chrétien suit la pensée du païen.

La philosophie de Thomas est bâtie sur l'acte et la puissance, la matière et la forme, le genre et la différence spécifique ; c'est grâce à ces notions que jouent les *analogies* de sa connaissance. Mais il ne manque pas de remarquer, chaque fois qu'un problème spécifiquement chrétien déborde ces notions, que l'analogie comporte plus de différences que de ressemblances et *a fortiori* que d'identité.

Le problème de la femme présentait à l'Aquinat un double schéma négatif : un schéma social, elle n'existe pas au plan universitaire, ni au plan ecclésiastique ; un schéma physique : le Stagirite ne lui voit que potentialité. Comment donc Thomas aurait-il pu transcender à la fois son milieu historique et son milieu intellectuel pour voir une valeur proprement humaine dans cet *autre* homme ? L'étonnant — pour ne pas dire le miraculeux — c'est qu'il ait, en fait, transcendé ces deux aspects négatifs

8. *Summ. Theol.* IIIa, Quest. 55, art. I, ad 3m.

de l'humanité féminine pour proclamer qu'une femme l'emporte, en valeur absolue, sur tous les hommes de tous les temps : la Vierge Marie⁹. Il est clair qu'en science il suffit d'un seul cas qui contredise une hypothèse pour détruire celle-ci. Par ailleurs il serait contraire à la pensée de Thomas de suggérer que le miracle puisse changer une nature : il ne peut qu'ajouter à celle-ci ; mais cet ajout n'est possible que si rien n'y contredit dans la structure physique et métaphysique d'un être. Thomas n'a pas lui-même tiré de conclusions sur ce point. Mais il paraît certain que s'il avait disposé des connaissances que nous avons en physiologie, tout en conservant son canevas aristotélicien d'acte et de puissance, il aurait déplacé la base précise de ces notions et découvert que l'acte et la puissance se trouvent dans la femme comme dans le mâle. Au fond, dans son aristotélisme, Thomas, suivant en cela son maître Albert, nous montre l'exemple : nos bases métaphysiques étant ce qu'elles sont, nous avons à les appliquer au réel tel que la science contemporaine nous le révèle.

Mais ceci n'est qu'un jalon jeté en perspective de ce que l'étude postérieure devra nous apporter.

9. Je reviendrai plusieurs fois sur la place de Marie dans la pensée de Thomas ; mais j'indique tout de suite l'étude fondamentale sur ce point : William G. COLE, S.M., *Thomas on Mary and women*, University of Dayton, U.S.A., texte photocopié.

CHAPITRE PREMIER

CONCEPTION THOMISTE DE LA FEMME EN GÉNÉRAL

1° AU PLAN PHILOSOPHIQUE

Il apparaît que sur la différence entre les sexes, nous devons envisager la position de l'Aquinat sous deux aspects différents et complémentaires : un aspect métaphysique et même physique d'une part, un aspect théologique, c'est-à-dire à base scripturaire mais interprété dogmatiquement, d'autre part.

a) Preuves métaphysiques de l'égalité des sexes.

Dans son Commentaire sur la métaphysique d'Aristote, Thomas étudie les différences entre les êtres : il y a, dit-il, celles qui relèvent de l'espèce, ce sont les *contraires*¹. Mais il y a aussi des contraires qui ne sont pas des différences spécifiques. Alors la question se pose : la femme ne diffère-t-elle pas spécifiquement de l'homme puisque *femme* et *homme* sont des contraires dans l'espèce humaine ? et que la contrariété crée une différence spécifique ? Il peut sembler en effet que la différence mâle-femelle soit une différence spécifique parce qu'elle ne se réfère pas à *animal* de façon accidentelle, comme le noir et le blanc, mais elle ressemble plutôt au rapport entre le pair et l'impair au sein du nombre : en effet, *nombre* est posé dans leur définition de même que *animal*, dans la définition du mâle et de la femelle. Le fondement de cette question est double : d'une part la contrariété crée une différence spécifique ; d'autre part, les différences qui divisent le genre en diverses espèces sont des différences essentielles, *per se* du genre.

Eh bien ! non, pense Thomas : à y regarder de près, certaines contrariétés divisent le genre, et certaines, non, parce que certaines contrariétés affectent des qualifications propres au genre, alors que certaines autres lui sont moins propres. En effet, le genre est donné par la matière qui,

1. Cf. S. THOMAE AQUINANIS, *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, Lib. X, lectio XI, éd. Marietti, n° 2127 sq.

elle, est déterminée par la forme. Et une même forme spécifique peut déterminer une multitude de matières individuelles ; et celles-ci seront porteuses de propriétés individuelles. Il en résulte que des accidents individuels ne se réfèrent pas directement au genre comme la contrariété des différences formelles. Dans le composé sans doute, il y a matière et forme : celle-ci constitue l'espèce, celle-là (la matière) est principe d'individuation. Tout ce qui est principe de contrariété de la part de la forme apporte une différence d'espèce. Mais les déterminations qui viennent de la matière sont propres aux individus et ne font pas une différence d'espèce. Ainsi l'homme blanc (c'est l'exemple de Thomas) est *cet* homme particulier, cet homme-ci, concret, composé de telle matière ; mais, encore une fois, la matière n'apporte pas de différences spécifiques. L'homme est dit « blanc » *per accidens*, accidentellement par rapport à sa nature, car ce n'est pas en tant qu'homme qu'il est ainsi qualifié, mais en tant que *cet* homme-ci. Or cette détermination individuante lui vient de la matière. Au contraire, l'homme blanc et le cheval noir diffèrent d'espèces, bien que ce ne soit pas par la couleur qu'ils sont d'espèces différentes.

Il faut donc conclure que la contrariété qui vient de la forme crée une différence d'espèce ; à l'inverse, une différence qui vient de la matière ne fait aucune différence d'espèce. Or mâle et femelle sont des qualités propres de l'animal impliquées dans la définition de l'un et de l'autre, sans doute. Mais ces déterminations conviennent à l'animal, non pas selon la forme, mais proviennent de la matière et du corps. La preuve en est, pour notre auteur, que le même sperme peut faire un mâle ou une femelle, selon la diversité des circonstances. Or cela serait impossible si le mâle et la femelle différaient d'espèces : en effet, un même *semen* ne peut produire des êtres de diverses espèces, car c'est en lui que se trouve l'élément actif qui détermine l'espèce.

Ainsi donc, parce que le masculin et le féminin ne diffèrent pas selon la *forme* (au sens métaphysique du mot), ils ne peuvent être différents d'espèce. Telle est la conclusion à laquelle Thomas se tiendra toujours : quelle que soit la perfection ou l'imperfection de tels ou tels individus de l'espèce, quelle que puisse être une faiblesse, une « mollesse » supposée de la nature féminine, jamais l'Aquinate n'abandonnera ce principe absolu : pour misogyne qu'il puisse paraître, la femme sera toujours, pour lui, un être humain à part entière ; mieux : il n'y a *nature* féminine qu'au plan accidentel.

S'il en est ainsi, nous devons conclure que les raisons physiques qu'il nous reste à voir ne parviendront pas, dans la pensée de Thomas d'Aquin, à légitimer une ségrégation sexuelle : l'homme et la femme sont, selon lui, différents au plan accidentel en fonction de leur matière : ils diffèrent seulement comme le blanc et le nègre. Mais, pour nous en convaincre, il nous faut rechercher ce que Thomas entend par *nature*.

b) Métaphysique thomiste de la nature.

La notion de nature est complexe, imprécise en un sens, ou plutôt extrêmement nuancée et qui peut varier selon le point de vue envisagé. Une première définition de la nature, la plus générale, peut déjà nous

orienter : « La nature n'est rien autre que le principe du mouvement ou du repos en ce en quoi elle se trouve *primo et per se* »². A la suite d'Aristote, en effet, Thomas distingue trois sortes d'êtres : ceux-ci peuvent se présenter comme *a natura, ab arte* ou *a casu*³. Les êtres naturels, *a natura*, sont donc ceux dans lesquels se trouve un principe de « mouvement et de repos ». Il faut entendre par là un principe de transformation intérieure, un germe qui tend à exister et à se développer. Là apparaît tout de suite la différence entre êtres naturels et êtres artificiels : les premiers émanent d'un principe intérieur (plantes ou animaux), les seconds d'un principe extérieur dont l'exemple le plus courant est celui de la statue de pierre : l'image de la statue existe d'abord dans la pensée et l'imagination de l'artiste ; reproduite dans la pierre, elle y demeure inapte à toute variation ; si elle est brisée, ce sera sa matière seule qui sera atteinte, car l'image, elle, lui est extrinsèque, elle n'est pas principe de mouvement, de transformation inhérente à l'œuvre d'art. Notons les expressions précises employées ici : la nature est dite principe de mouvement et de repos dans les êtres naturels, *primo et per se*, c'est-à-dire de façon primordiale et essentielle ; tandis que les choses artificielles ne recèlent une nature que *per accidens*, accidentellement, par rapport à ce qu'elles sont : si la statue est en bois elle est apte à pourrissement, en fonction de sa matière, mais non en fonction d'elle-même.

Qu'est-ce donc que ce principe intérieur de transformation inné à l'être naturel ? Ce principe *moteur* doit être cerné de plus près : une comparaison nous y aidera : l'animal qui tombe de haut en bas est mû sans doute, mais par la pesanteur et non par une force interne. Au contraire le développement de la plante se fait selon un germe : poussée et structure intérieures qui vont déterminer la chose à être ceci ou cela. En outre cette poussée intérieure se situe à plusieurs plans qu'il ne faudrait pas confondre : en se référant à la distinction scolastique de *matière* et de *forme*, il faut relever que la nature se situe dans la matière en tant que celle-ci en est le sujet ; mais c'est bien la forme qui détermine ce sujet à être ceci ou cela. Aussi cette notion de nature doit-elle être envisagée du point de vue du sujet, mais aussi de ses qualifications plus ou moins essentiellement (*accidens*). C'est dire que l'expression *secundum naturam* ou *quantum ad naturam* peut se référer soit à une substance, soit à l'une ou l'autre de ses qualifications. Il peut donc y avoir un *quantum ad naturam* accidentel, comme il y a aussi référence à la nature essentielle d'un être ; par exemple, la nature essentielle d'un enfant est d'être un humain doué de vie, de sensibilité, d'intelligence ; sa nature accidentelle sera d'être blond ou brun, aux yeux bleus ou marrons, etc...

C'est dire que l'être concret ne doit évidemment pas être confondu avec la nature : un homme n'est pas la nature humaine ; mais il est *selon* la nature humaine, c'est-à-dire contient en soi un principe inné de jaillissement intérieur conforme à la définition *homme*. Et cette notion est introduite par l'expression *quantum ad*. Que signifie donc *quantum ad* ? plus

2. *Commentaire sur les Physiques d'Aristote*, Livre II, lect. I (éd. Parme, t. XVIII, p. 261 b).

3. *Idem* a.

précisément *quantum ad aliquid*? « Pour ce qui est de... » C'est l'idée d'une référence : c'est en somme une restriction de langage à un point précis dont il va s'agir.

c) *Physique aristotélicienne de la génération.*

C'est qu'en effet la nature est le domaine où joue la génération. C'est d'abord à travers Albert-le-Grand que Thomas s'est assimilé les données physiologiques du Stagirite. Qu'y trouve-t-il?⁴ D'abord une affirmation nette⁵ : l'homme comme tout animal supérieur engendre *per coitum*. Comme il est dit dans la Genèse⁶ : « C'est d'un accouplement que la femme conçoit. » Or qui dit accouplement dit évidemment deux facteurs : c'est donc la « conjunctio maris et feminae » qui produit la génération. Ceci dit, attention ! une remarque aristotélicienne vient continuer l'exposé : « Puisque dans tous les êtres sexués la force active se trouve dans le mâle et la force passive dans la femelle, l'ordre de la nature exige que, pour la génération, il y ait rencontre mâle et femelle dans le coït. » Un autre texte vient préciser encore l'affirmation : « Selon Aristote au II^e Livre du *De generatione animalium*⁷ chez les animaux supérieurs où la génération se fait par le coït, la force active est dans le semen mâle, et la matière du fœtus est fournie par la femelle »⁸. Ce sont donc les lois de la génération animale qui posent dès l'abord cette différence radicale entre les deux éléments concourants à la production des humains. Telle est la racine métaphysique de ce qu'on a appelé l'anti-féminisme de Thomas d'Aquin. Essayons de comprendre sa pensée : l'être nouveau est le résultat de l'union entre une forme et une matière, c'est-à-dire un élément déterminant et un élément déterminé. La génération suppose ce double point de départ : tant dans le végétal que dans l'animal, on croit discerner le conçu comme le résultat d'une union entre ce qu'on appelle le *sperme* masculin et le *sperme* féminin ; mais l'un est considéré comme déterminant et l'autre comme déterminé ; l'un est *forme*, l'autre, *matière*, l'un est acte, l'autre puissance. Ceux qui connaissent la valeur métaphysique de ces expressions peuvent en tirer des conséquences fondamentales dans le rapport des sexes. Mais restons, pour l'instant, au plan physique. Le schéma donné ici est, à vrai dire, un peu simpliste, car en réalité la science médiévale est plus complexe ; mais il doit, je crois, suffire à notre propos. De là il apparaît évidemment que, dans la génération, le mâle, acte et forme est déterminant à l'égard de la femelle qui est puissance, matière, déterminée. Pourquoi donc cette perspective a-t-elle été adoptée ? L'imagination jouant tout simplement sur les données immédiates de l'observation l'aura élaborée : les hommes sont plus grands, plus forts physiquement que les femmes ; dans les classes sociales les plus élevées, ils ont

4. Plutôt que de suivre l'évolution intellectuelle de l'Aquinat sur ce point en partant de ses Commentaires sur les Physiques, je crois préférable de prendre sa pensée en pleine maturité telle que nous la trouvons dans la Somme Théologique.

5. *Summ. Theol.* I a, Qu. 98, art. 2. c.a.

6. 38/18.

7. Lib. II, cap. III, 4.

8. *Summ. Theol.* I a, Qu. 118, art. 1, ad 4 m.

un rôle déterminant : aux hommes, la guerre, le gouvernement, aux femmes les activités domestiques. C'est encore l'image de l'artisan qui s'impose : on voit l'artiste modelant la pâte, inerte en elle-même et qui, grâce à lui, va devenir statuette⁹. Comment même les analyses physiques d'Albert pouvaient-elles révéler une fonction efficace dans les deux causes de la génération ? Si donc l'on croit devoir constater la coïncidence d'un élément actif et d'un élément passif, il devait paraître évident d'attribuer le premier au mâle, le second à la femelle. En conséquence, si le mâle est actif, et la femelle passive dans l'acte de procréation, comment l'intervention de la femelle pouvait-elle avoir un contenu positif ? De la relation entre les sexes, ainsi conçue dans la procréation, on conclut d'abord à une constitution différenciée entre mâles et femelles ; puis, du fait de cette différenciation, supposée *naturelle*, on déduira la constitution propre à la femme et son activité spécifique.

Par ailleurs, cette relation mâle-femelle est commune aux hommes et aux animaux supérieurs, car « sans diversité de sexe, il n'y a pas de génération »¹⁰. En effet, toujours selon Aristote, il s'impose que les facteurs de la génération soient séparés chez les animaux supérieurs : le *virtus* actif chez le mâle, le *virtus* passif chez la femelle. Cette séparation suggère que, même chez les animaux, la recherche d'une descendance n'est pas la seule fin à poursuivre : leur rencontre doit donc n'être qu'épisodique¹¹. Mais cette opposition actif-passif qui distingue les sexes suggère forcément la supériorité du mâle. Et cela même chez les animaux, selon Aristote ; mais les observations d'Albert le-Grand récuse quelque peu cette hiérarchie, car elles révèlent la supériorité des femelles sur les mâles dans certaines espèces. Pourtant, même chez le docteur de Cologne, le primat du métaphysique — relation acte-puissance — semble devoir l'emporter sur les observations.

Cette opposition homme-femme étant établie, voici qu'intervient un nouvel élément de grande importance : celui de la ressemblance. Revenons au cas de l'art, de la création artisanale qui explique l'évolution de la pensée : l'artiste et l'artisan ont en commun de tendre normalement à reproduire aussi parfaitement que possible l'idée créatrice qui doit être incarnée dans le réel : l'œuvre parfaite exige la reproduction parfaite de l'idée conçue par l'artiste. Pourtant la matière employée peut porter préjudice à la perfection de la ressemblance, les nœuds du bois par exemple. Certes, la génération diffère de l'œuvre artistique en ce que dans le premier cas, il s'agit d'une œuvre naturelle ; mais tous deux, la génération et l'art, tendent toujours à faire du « semblable à soi » : selon le cas, semblable à son être total ou semblable à l'idée créatrice. S'il en est ainsi, comme l'artiste veut que la statue ressemble à son idée, de même l'engen-

9. D'autres exemples du même type sont donnés, par exemple : *Summ. Theol.* III a, Qu. 32, art. 4, ad 2 m : le père se sert de son sperme comme d'un outil, la matière étant fournie par la mère ; cf. *Comm. Sent.* II, dist. 18, quest. 2, art. 1 et *Comm. Métaph.* VII-8 ; l'homme est le maçon, la femme, les pierres dont il fait la maison... Sur cette conception de la génération, cf. II Sent. dist. 20, quest. 1, art. 2 ; Contra Gentiles, III, 94 ; ces références n'épuisent pas le sujet.

10. *Summ. Theol.* I a, Qu. 96, art. 3.

11. *Id.* 92, c.a. Cf. plus loin, p. 52-53.

drant actif, parce qu'il est mâle, vise à produire un mâle; un être féminin ne peut être, en conséquence, que quelque chose d'imparfait, de déficient, provenant d'un défaut de la matière ou d'une circonstance extérieure, un hasard faisant achopper l'intention primordiale incluse dans la nature même de l'engendrant. Qu'on ne rie pas trop vite du « mas a casu », de l'influence du vent défavorable! L'engendré aurait dû logiquement reproduire l'image de son principe actif, le mâle; comment se fait-il que l'image soit imparfaite et reproduise l'élément passif et matériel de la génération? Cet élément étant passif, ne peut être lui-même cause déterminante de cette génération quasiment ratée qu'est une fille; celle-ci ne peut donc venir que d'une contingence extérieure, non voulue positivement. Si l'on ajoute — pour préciser encore la chose! — que la génération s'effectue grâce à un certain calor de l'élément mâle, on comprend tout de suite qu'un vent froid puisse y porter préjudice... L'idée de cet être *a casu* vient tout simplement de la difficulté qu'avaient les anciens à concevoir comme actifs les deux éléments intervenant dans la génération.

Cependant des questions ne manquaient pas de se poser au sujet de cette procréation des filles. Si vraiment l'*intention de la nature* tend, dans l'engendrant, à procréer un mâle, et si, grâce à la perfection de la nature, il en était toujours ainsi, il n'y aurait jamais de femelles engendrées: comment se produirait alors la persistance de l'espèce? Cette question n'est pas vaine, car Platon l'avait posée pour l'humanité, et résolue par la négative: dans la première humanité, celle qui possédait toute perfection, il n'y avait que des mâles: l'imperfection que constitue la féminité était exclue de soi... Hélas! la société hellénique l'avait résolue aussi par l'exposition des petites filles: il faut si peu de femelles pour maintenir l'espèce! Mais Thomas, lui, élevant son point de vue, voit une différence entre la volonté individuelle d'un père qui souhaite avoir un fils, vouloir qui devrait *naturellement* s'accomplir, et le vouloir universel auquel n'échappe pas le vouloir profond d'une génération des deux sexes. Or, du point de vue de la nature universelle, la femme n'est pas un *aliquid occasionatum*¹².

Cependant, à nous en tenir à ce qui vient d'être dit, l'exposé sur la génération ainsi comprise serait incomplet: « La génération humaine se fait par la vertu générative qui a un organe corporel... »¹³. Mais l'âme rationnelle est une forme entièrement spirituelle: elle ne dépend donc pas du corps ni ne se communique au corps dans cette opération. C'est pourquoi l'âme rationnelle ne peut d'aucune manière être produite par une force qui serait dans le semen. Elle ne saurait émaner d'une puissance matérielle, car certaines de ses opérations, étant entièrement spirituelles, prouvent qu'elle ne peut être tirée de la matière corporelle. L'âme rationnelle n'est donc produite par aucune vertu générative: il y faut l'intervention d'une *création* divine. Il n'y a cependant pas simple juxtaposition de cette âme créée par Dieu et du corps engendré, car le sperme des

12. *Summ. Theol.* I a, Qu. 99, art. 1, ad 1 m, et ad 2 m.

13. La thèse sur la génération humaine a été longuement exposée par Thomas, non seulement dans ses Commentaires sur Aristote, mais aussi dans la Quest. Disp. *De Potentia*, Quest. 3, art. 9, c.a., ad 5 m, ad 11 m, d'où est prise cette citation; et *id.* art. 12.

engendrants contient une certaine *virtus animae* qui se développera en âme végétative dans le fœtus¹⁴. Celle-ci servira de lien entre le *créé* et l'*engendré*.

d) *Différence entre les sexes au plan naturel, et dépendance de la femme à l'égard de l'homme.*

Sans doute la volonté universelle (que Thomas traduit par Providence) exige-t-elle l'existence du sexe féminin. Mais il reste qu'au plan rigoureusement naturel, l'Aquinat semble ne voir dans la femme que l'instrument de la procréation, ou plutôt la matière fournie à l'activité génératrice du mâle; le rapport d'acte à puissance noté plus haut suggère évidemment une infériorité de la femme par rapport au mâle. Et cette relation passe même du domaine strictement physique de la génération à tous les autres domaines, spécialement dans la comparaison psychique des deux sexes: la femme étant passive dans l'accouplement doit avoir une constitution plus faible que celle de l'homme; aussi ses perceptions sensibles sont-elles moins vives; par suite son activité intellectuelle (qui dépend en aristotélisme de la qualité des sensations) est inférieure à celle de son compagnon.

S'il en est ainsi, le mieux du couple exige la domination du mâle sur la femme. L'infériorité de celle-ci sur tous les plans veut qu'elle soit *dirigée*, conduite, donc soumise afin de parer à cette infériorité. Selon Aristote, cette soumission est *politique* et non servile: cette dernière soumet l'esclave à son maître au bénéfice de ce dernier. Tandis que, en principe au moins, la soumission de la femme à son mari est à son propre bénéfice à elle¹⁵. En effet, les textes tant d'Aristote que de Thomas distinguent les deux sortes de domination: celle du serf et celle du gouverné: l'homme libre est celui qui est « *causa sui* », c'est-à-dire celui qui fait ce qu'il veut¹⁶; mais à l'opposé le serf ne fait pas ce qu'il veut parce qu'il travaille au bénéfice du maître. Et cette sorte de domination ne peut être sans dommage pour celui qui la subit. Au contraire, il y a une sorte de domination qui est au bénéfice de celui sur qui elle porte: ainsi le gouverné dans une ville ou un état est dominé par celui qui gouverne, mais celui-ci n'agit qu'au bénéfice du citoyen. De même que toute société exige une personne qui gouverne en vue du bien commun et donc au bénéfice de ses membres, de même dans le couple, la femme doit être gouvernée par son compagnon, supposé plus fort, plus intelligent, plus vertueux qu'elle... mais en vue de son bien à elle. Ce qui n'empêche évidemment pas — le monde étant ce qu'il est — que le gouverneur ne tourne au déposté, que le mari ne règne en égoïste, et que dans les deux cas le supérieur fasse de ses inférieurs des serfs.

Intentionnellement j'exclus pour l'instant tout l'apport scripturaire: nous nous plaçons au plan naturel où Thomas s'inspirait surtout des apports aristotéliens. Là nous trouvons évidemment la subordination de

14. *Idem*, Quest. 3, art. 9, ad 19 m.

15. *Summ. Theol.* I a, Qu. 96, art. 4.

16. *Metaph.* Lib. I^o, lectio 3 (édition Marietti n° 58).

la femme, pour reprendre l'expression rendue célèbre par K. E. Borresen¹⁷. Nous pouvons peut-être emprunter à cet auteur le constat de l'accord entre la pensée de Thomas et la situation sociale ambiante : « Pour lui cet état (de subordination) se constate comme un fait qui n'a pas à être prouvé ou justifié parce qu'il est tout à fait enraciné dans la structure de la société et dans les mœurs de l'époque »¹⁸. Mais nous verrons plus loin que ceci n'est qu'un volet du dyptique par lequel nous voudrions présenter la pensée de l'Aquinat.

En résumé, il faut dire que la femme est inférieure à l'homme parce qu'elle est puissance et lui acte — ce qu'exigent les lois aristotéliennes de la génération ; cette infériorité se situe au niveau physique, moindre robustesse, au niveau psychique, intelligence limitée et faible volonté ; il s'ensuit une incapacité sociale qui exige, pour son propre bien, d'être gouvernée par le mâle, de lui être subordonnée. Et cela, au plan naturel en tous les domaines.

2° THÉOLOGIE DE LA FEMME

Je voudrais envisager ici la théologie de la femme telle que Thomas a pu la penser. Je m'écarte en cela d'une autre forme de recherche — intéressante par ailleurs — que propose, par exemple, le Père P. Camus¹⁹. Ses deux articles portent sur *la nature et le rôle de la femme dans l'œuvre de S. Thomas*. Mais pour cet auteur « l'anthropologie de la féminité, bien que périmée, reste susceptible de revêtir un sens symbolique qui la soustrait aux conditions de son émergence... »²⁰. C'est donc la symbolique de la féminité sous-jacente à la pensée de Thomas d'Aquin qui est recherchée par cet auteur. Malgré l'intérêt de ce point de vue, ce n'est pas là l'objet de mon enquête : je voudrais saisir la pensée de l'Aquinat telle qu'elle a été élaborée par lui au niveau même de sa conscience. Le symbole est, en effet, pour lui un mode de connaissance applicable à l'Écriture Sainte, mais non aux réalités *naturelles*, physiques. Celles-ci doivent être connues par une saisie directe de l'intelligence et des sens. Or l'objet de notre étude est la nature féminine telle que Thomas pouvait la saisir à travers sa documentation intellectuelle. A l'inverse un autre dominicain contemporain étudie la *Condition de la Femme selon S. Thomas d'Aquin*²¹. Cet article cherche à atténuer les dires de l'Aquinat sur la question, en corrigeant les textes les uns par les autres ; mais sans aucune référence au contexte mental et social qui seul explique les textes cités et en indique l'interprétation.

La philosophie de la génération ayant été rappelée, il est bien certain

17. Kari Elisabeth BORRESEN, *Subordination et Equivalence : Nature et Rôle de la Femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, 1968.

18. *Idem.*, p. 142.

19. *Revue Thomiste*, 1976 (2), p. 243 sq.

20. *Op. cit.*, p. 246.

21. R.P. Arturo Bernal PALACIOS dans *Escritos del Vedat.*, vol. IV, 1974, p. 285-335.

que la femme ne peut y avoir qu'un rôle secondaire. Thomas croit trouver dans l'Écriture Sainte des preuves de cette hiérarchie Homme-Femme. Mais, en réalité, c'est sa philosophie qui interprète l'Écriture, ou plus exactement elle crée le cadre intellectuel dans lequel va venir s'insérer la Parole révélée ; celle-ci sera interprétée par celui-là. Ce procédé n'est pas nouveau : tous les siècles et toutes les cultures ont interprété le Donné révélé, qui pourtant, demeurant lui-même, apporte à chaque époque une nourriture rendue assimilable pour la pensée contemporaine. Il ne faut donc ni nous étonner, ni nous scandaliser de certains propos, car en fouillant un peu la pensée de l'Aquinat nous y retrouverons la vraie sève du Révélé.

Il est infiniment regrettable, pour notre dessein, de n'avoir pas, parmi les œuvres authentiques de Thomas, un commentaire de la Genèse, livre qu'il a certainement dû lire dans son enseignement. Force nous est donc de chercher dans les autres œuvres de Thomas sa pensée sur la femme : nous considérerons successivement les textes concernant la création de la femme et ceux qui traitent de son rôle dans le péché originel.

1. Création de la femme.

Nous avons vu plus haut la manière médiévale d'étudier l'Écriture Sainte : il est bien certain qu'au XIII^e siècle le contenu des trois premiers chapitres de la Genèse ne donnait lieu à aucune recherche exégétique : les deux récits de la création sont conçus, non pas comme deux traditions différentes, mais comme un texte continu enseignant une suite unique d'événements. Comment comprendre alors les deux récits si différents de la création de la femme que présentent le chapitre I et le chapitre II de la Genèse ? Une explication augustinienne distinguait la création du monde dans ses *raisons séminales*, relatée au chapitre I, et cette même création dans sa réalité concrète, rapportée au chapitre II. Mais telle n'est pas la pensée de Thomas. A vrai dire, nous ne voyons pas chez lui un exposé et une critique de cette manière de voir : on ne s'oppose pas ainsi au plus docte des Pères latins ! Mais, comme nous allons le voir, la pensée de l'Aquinat se révèle assez facilement en divers textes. Rappelons que les problèmes théologiques ont été traités par lui au début de son enseignement dans le *Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard* ; et, en fin de carrière, les mêmes problèmes sont étudiés par lui dans la *Somme Théologique*, parfois même dans le même ordre ; cependant la construction intellectuelle est différente dans les deux cas. La *Somme* présente une élaboration plus logique, plus claire, nous dirions : mieux construite ; c'est une œuvre personnelle et non plus un commentaire. Il se trouve que dans les deux œuvres une section entière est consacrée à la *création de la femme* : *Commentaire des Sentences* Livre II, Distinction 18, question 1 ; *Somme Théologique* I a, question 92 en entier. Dans les deux œuvres, cette étude est précédée d'une recherche similaire sur la création de l'homme²². Il semble que nous arriverons mieux à notre dessein en sui-

22. *Comm. des Sent.*, Livre II, Dist. 16 et 17 ; *Summ. Theol.* I a, Qu. 90 et 91.

vant le texte de la Somme. Ce qui, pour nous, est curieux et instructif c'est que les deux récits de la création, dont on vient de parler, aux chapitres I et II de la Genèse, sont pour ainsi dire mélangés et mis sur le même plan : c'est là, enore une fois, un récit continu portant sur le même fait : c'est pourquoi Thomas invoque dans son étude l'un ou l'autre texte. D'où vient l'âme d'Adam ? Manifestement d'une création de Dieu, car de même que dans la génération l'âme ne peut, en raison de sa spiritualité, émaner de l'engendrant, de même l'âme du premier homme ne peut qu'être créée ; et c'est ce dont témoigne le chapitre I de la Genèse, verset 27 : « Dieu créa l'homme à son image »²³. Mais tout aussi bien : « Dieu souffla sur sa face et elle prit vie » au chapitre II, verset 7. C'est là pour lui un unique événement. Et ainsi Thomas abandonne la position augustinienne. Mais la première de ces citations s'arrête là : il n'est pas question de l'autre sexe dans ce rappel du texte sacré, alors que cependant Thomas admet parfaitement qu'il soit inclus dans cette création du sixième jour. Mais là il s'agit d'Adam et non d'Eve. En ce qui concerne le corps d'Adam et d'Eve c'est le chapitre II qui est invoqué²⁴ : Dieu fit le corps de l'homme du limon de la terre, le corps de la femme de la côte d'Adam. Puis tout de suite apparaît une entorse donnée au texte biblique que Thomas ne modifie pas, mais qu'il interprète. Au *Sed Contra* de la question 92, article 1, il cite : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul : donnons-lui une aide semblable à lui ». C'est tout : l'auteur de la Somme n'aurait pas eu l'idée d'ajouter quelque chose à la citation biblique. Pourtant tout de suite après, le Corps d'article nous apprend que l'*aide*, l'*adjutorium simile sibi* ne peut être qu'en vue de la procréation. En effet, s'il avait fallu, pour combler la solitude du premier homme, une simple compagnie de camaraderie ou même l'aide de quelque industriel ami pour prendre part à ses jeux ou à ses sports... il eût mieux valu la création d'un autre mâle. Si Dieu a créé un être dissemblable à Adam ce ne peut être que pour cette fonction unique qu'elle seule peut accomplir : fournir à l'homme la matière nécessaire à sa fécondité. Or cette motivation de Dieu est purement inventée par l'Aquinat ; elle ne se trouve pas dans l'Écriture. Interprétation ? Certes ! Mais combien logique, inévitable même dans le contexte de la physique aristotélicienne. Et nous en verrons d'autres en sens inverse. Cette manière de penser spécialise immédiatement la femme dans sa fonction de genitrice : à quoi sert d'être femme, ou plus précisément à quoi sert d'être, sans être homme ? Ce ne peut être évidemment que pour faire ce que l'homme ne peut faire, la procréation et la perpétuité de l'espèce. Au point qu'on pourrait en venir, dans cette visée, à exclure tout être féminin qui ne soit mère. Et pourtant... nous verrons au chapitre III ce que Thomas en pense !

La suite du texte rapporte les lois physiques de la Génération selon Aristote. Mais ensuite Thomas avance une thèse de première importance, prise aussi d'Aristote, pour légitimer l'existence de ce second sexe : chez les animaux supérieurs, les organes génitaux gagnent à être séparés dans

23. I a, Qu. 90, art. 2, *Sed contra*.

24. Respectivement Qu. 91, art. 1, S.c. et Qu. 92, art. 3, S.c.

des individus différents, car leur union, loin d'être constante, ne doit se produire que, soit naturellement, au moment du coïtus, soit chez les être rationnels, par un acte de volonté. En effet, l'être humain est ordonné à autre chose qu'à la seule reproduction : la majeure partie de son temps devrait être consacrée à une œuvre plus noble à laquelle il est destinée : « quod est *intelligere* ». On ne dit nullement que cette intellection n'appartienne qu'à l'homme et non à la femme. Voici donc déjà une égalité suggérée, bien que sous-entendue. Thomas suit encore le texte sacré en rappelant que du fait de l'acte sexuel « ils seront deux en une seule chair »²⁵.

La réponse à la première objection nous informe de ce qu'est cet être *occasionnel* qu'est la femme « *deficiens et occasionatum* ». La déficience est conséquence de la non-ressemblance avec l'humain parfait qu'est le mâle. Nous reviendrons sur cette assertion. Mais *occasionatum* est un mot qui n'existe pas en latin classique, ni même dans celui des premiers siècles chrétiens. *Occasio* désigne, en classique, une occasion mais avec la nuance d'une occasion favorable, c'est une chance plutôt qu'un hasard. Chez les chrétiens, le mot évolue vers le négatif : ce peut être une occasion fortuite, mais c'est aussi l'occasion de pécher. Ici apparaît l'adjectif dérivé *occasus*, mais avec le sens de fin, de mort, bien que le sens de cause, de condition ne soit pas exclu. Cependant, l'adjectif médiéval *occasionatum* désigne manifestement le hasard : le sens est même inversé : c'est un effet sans cause connue, rationnelle. Il semble bien que ce mot ait été inventé au Moyen Age pour traduire le grec *αὐτόματου*²⁶, littéralement ce qui arrive tout seul, et donc ce qui arrive spontanément, par hasard, sans l'intervention d'une volonté humaine. Le sens du texte est plus exactement celui d'un être imprévisible dans ses causes car celles-ci, en fait, sont de divers ordres : psychologiques chez le père et la mère ; mais aussi bien physiques et même météorologiques ! Mais pour occasionnelle qu'elle soit, la naissance de cet être féminin appartient à l'ordre établi par Dieu. Il y a même une opposition dans le texte : par rapport à la nature particulière (le père), il y a être déficient ; mais par rapport à la nature universelle « *femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinata* ». Or l'intention de la nature universelle dépend de Dieu, auteur de la nature. Aussi pour créer l'univers Dieu doit produire non seulement des mâles mais aussi des femmes²⁷. Mais qu'y gagnons-nous ? Pour cesser d'être occasionnelle, la femme ne subsiste que pour produire des enfants. Et voici encore la femme réduite à l'« *opus generationis ordinata* » qui la spécifie et semble la réduire à cette seule fonction, car pour tout le reste il vaudrait mieux

25. Genèse II, 24.

26. Cf. ARISTOTE, *De Generatione Animalibus*, L. IV, cap. II. Ce mot *occasionatum* reparait plusieurs fois dans l'œuvre de Thomas, toujours à propos de la femme, entre autres dans le *Commentaire sur l'Évangile selon S. Jean*, chap. XVI, 21 : la femme qui va enfanter est dans la tristesse, mais elle sera heureuse quand elle aura mis un homme au monde : la naissance d'une fille ne donnerait qu'une joie relative, car la femme est un être imparfait et *occasionatum* ; celle d'un garçon donne au contraire une joie *maximum* (éd. de Parme, vol. X, p. 583 b).

27. Cf. *Summ. Theol.* I a, Qu. 92, art. 1, ad 1 m.

un collaborateur mâle supposé plus efficace²⁸. On sent ici Thomas très proche d'Aristote, très enfermé (si l'on peut dire) dans la mentalité hellénique, celle de la pédérastie et des gynécées pour femmes enfermées. Et quand le Docteur s'inspire de l'Écriture, l'horizon ne s'éclaircit guère au point précis de notre enquête²⁹. Le récit de la création de la femme au chapitre II de la Genèse veut montrer à la fois la légitimité et la conséquence fondamentale de cet agir divin : la femme est produite de l'homme, ainsi la primauté du mâle est affirmée et tout autant l'indéfectible liaison des deux sexes³⁰. Mais la femme étant *dérivée* se situe tout naturellement à un rang inférieur par rapport à son principe. Cette primauté du mâle est illustrée par Thomas, entre autres textes, dans son *Commentaire sur le Livre de Job* : étant donné cette infériorité de la femme, il est normal que des parents préfèrent la naissance d'un garçon à celle d'une fille : aussi, chez Job, ses sept fils et ses trois filles indiquent-ils une bénédiction de Dieu : les rapports entre les deux groupes d'enfants sont en effet ceux du parfait à l'imparfait : de plus, nous dit-on, les garçons apportent à leurs parents plus d'avantages que les filles³¹. Il est inutile de remarquer à quel point cette dernière assertion relève d'un contexte sociologique.

Revenons au texte de la Somme, question 92, article 1° : la réponse à la deuxième objection rappelle l'autorité politique qui devait être celle de l'homme sur la femme même avant le péché. Car déjà les inégalités existaient dans la création, et de fait il y avait de par la nature des choses, nous dit-on, plus de raison chez l'homme que chez la femme. Voilà une attestation qui vient d'Aristote, mais qui n'est nullement contenue dans la Genèse.

La troisième objection est plus grave encore et annonce déjà notre paragraphe suivant : Dieu devait prévoir que la femme allait entraîner l'homme dans le péché, que n'a-t-il évité cette création désastreuse ! La réponse à cette troisième objection ne manque pas d'ironie : si Dieu avait dû éviter de créer tout ce qui provoque le péché chez l'homme, il aurait dû ne rien créer du tout !

Voulant serrer le texte sacré de plus près, Thomas recherche pourquoi la femme a été créée de la côte de l'homme. Les quatre raisons du Corps de l'article 2 sont bien connues ; elles ont été analysées judicieusement par Borresen³². Le première se trouvait déjà chez Pierre Lombard³³ : de même que Dieu est cause et maître de tout l'univers (parce que celui-ci vient de Dieu), Adam est premier et chef de toute l'humanité, féminité comprise : ce qui émane d'une chose est inférieur à sa source et dépendant d'elle dans son existence : tel serait le rapport homme-femme... La deuxième et la quatrième raison sont tirées d'Augustin : le fait qu'Elle

28. *Id.* Qu. 98, art. 2, S.c. 2.

29. Car nous verrons qu'il en est d'autres : je parlerai plus loin des textes inspirés par l'assertion d'*image de Dieu*, cf. chapitre IV.

30. Cf. *Summ. Theol.* I a, Qu. 92, art. 2.

31. *Comm. Job*, cap. 42, Lectio I, éd. Parme, t. XIV, p. 146 b.

32. *Op. cit.*, p. 131.

33. Cf. *Commentaire de Thomas*, L. II, dist. 18.

vient de Lui crée l'intimité de leur union et explique la parole divine « il quittera son père et sa mère et adhèrera à elle »³⁴. Le troisième argument vient d'Aristote³⁵ : chez les humains l'union homme-femme n'est pas nécessaire seulement pour la génération, mais elle l'est aussi pour l'éducation des enfants et tout ce que comporte la vie domestique.

Lorsque cette doctrine est projetée sur le cas du Christ, nous y voyons à la fois la confirmation et l'exception : en toute naissance humaine, la matière fournie par la mère dérive d'Adam ; de même, le semen du père en vient également mais porteur de la tache originelle. Or, si le Christ est fils d'Adam au premier point de vue, il ne l'est pas au second, car la Vierge Marie n'apporte à l'être nouveau que la matière, sans doute dérivée d'Adam ; mais le semen viril destiné à informer cette matière est remplacé par l'opération du Saint-Esprit³⁶. Du reste, selon le *Compendium Theologiae*³⁷, la Vierge Marie a vraiment conçu le Fils de Dieu ; elle est donc réellement sa mère. Mais pour tout être humain, l'âme ne vient ni du père, ni de la mère ; elle est créée directement par Dieu. Sans doute, chez les autres animaux, selon Thomas, l'âme vient du père, le corps, de la mère. Mais pour les hommes il n'en est pas de même, nous l'avons vu ; aussi affirme-t-il la spiritualité de l'âme et la paternité directe de Dieu. [C'est pourquoi il peut noter : le Seigneur a dans le Ciel un père et point de mère ; et sur la terre, une mère et point de père³⁸].

Cependant, le *Commentaire sur Matthieu* nous place dans une toute autre perspective et doit nous apprendre à relativiser quelque peu l'apport négatif de textes invoqués jusqu'ici. La généalogie rapportée au chapitre 1° de cet Évangile ne cite que trois femmes, les trois pécheresses : une prostituée, une idolâtre, une adultère ; sans doute étaient-elles déjà purifiées par la pénitence lors de leur rôle dans l'ascendance du Sauveur. Mais on s'attendrait à ce que Thomas note : aucun dommage à l'intervention de ces pécheresses puisque les femmes n'ont pas d'action positive dans la génération : elles sont simple terrain pour l'action positive du mâle, d'après Aristote. Cette remarque est absente du *Commentaire sur Matthieu* : on ne donne que des raisons spirituelles à l'intervention des pécheurs. Et la peccabilité supposée naturelle de la femme n'est nullement invoquée, car c'est celle de David qui est bien rappelée.

Quelques éléments d'égalité, sinon de supériorité féminine, pourraient donc être tirés des textes cités. D'autre part, on nous rappelle que la création d'Ève comme celle d'Adam exige manifestement l'intervention divine : faire l'homme du limon de la terre et la femme de la côte d'Adam suggère l'un et l'autre l'impossible réalisé. Mais on ne remarque pas assez ce que sous-entendent les images du texte biblique, à les prendre dans leur littéralité : la matière préexistante à l'homme est la terre inerte ; la

34. Le symbolisme sacramental qui introduit ici le quatrième argument sera étudié plus loin au chapitre VII.

35. VIII° Livre des Éthiques, cap. XII, n. 7 : *Comm. de Thomas*, lectio XII.

36. *Summ. Theol.* III a, Qu. 31, art. 1, ad 3 m. Cf. *idem* Qu. 32, art. 3 ; et *Quaest. Quodl.* Qu. II, art. 2.

37. *Comp. Theol.* cap. 222.

38. *Comp. Theol.* cap. 223.

matière préexistante à la femme est matière animée, vivante, sensible. Je ne connais pas de commentateur ancien ou moderne qui ait relevé cette supériorité autre que Raïssa Maritain. D'autre part, on remarque qu'Ève n'est point engendrée d'Adam : selon le texte, elle n'est point sa fille ; au même titre que lui, elle est créée corps et âme directement par Dieu.

L'égalité des sexes est encore suggérée par l'image, si médiévale, rapportée à l'article 3 de notre même question 92 : Ève n'a pas été créée de la tête d'Adam comme si elle devait le dominer, ni de ses pieds comme s'il devait la mépriser, mais bien de son côté pour marquer leur égalité.

Elle est confirmée par l'article 4 : à en revenir au schéma aristotélicien, on constate que « la matière de laquelle est engendré tout être humain, c'est la *semen* de l'homme et de la femme. En dehors de cette production naturelle, aucune source ne peut produire un corps humain si ce n'est Dieu, cause première de tout l'univers ».

Ainsi donc cette question, effectivement défavorable à la femme puisqu'elle se fonde sur une interprétation aristotélicienne de la Genèse (si l'on peut ainsi dire !) suggère tout de même une égalité des sexes en ceci : Adam et Ève sont tous deux créés directement par Dieu quant à l'âme ainsi que tous les humains ; mais ils le sont également quant au corps puisqu'ils ne sont engendrés ni l'un, ni l'autre ; en outre Ève est l'égale d'Adam du fait de la création à partir de la côte. Mais nous n'avons ici que quelques remarques sur le sujet. Plus loin nous verrons, dans les développements faits par l'Aquinat, ce qu'il a été réellement tiré de la scène biblique de la création de la femme.

2. Le péché originel.

Le récit de Genèse III est expliqué et détaillé en divers textes de Thomas. Nous retrouvons au *Commentaire des Sentences* et dans la *Somme théologique*³⁹ bien des allusions au texte biblique ou plus précisément à l'interprétation intellectualiste de celui-ci : « Le péché n'est pas entré dans le monde par la femme, mais par l'homme »⁴⁰. Seul, en effet, un acte d'Adam, chef de l'humanité, pouvait influencer toute la race humaine. « Mais la femme a été au commencement de la faute, comme la Vierge Marie à l'origine de la rédemption ». La femme est seconde dans la gravité du péché, seconde dans la responsabilité. Mais l'acte du péché n'en est pas moins significatif de la nature même de la femme. C'est déjà par une faute du jugement, et donc une infériorité, qu'elle a jugé le serpent capable de parler — erreur dans laquelle Adam n'est pas tombé. Sans doute attribuait-elle cette parole à quelque pouvoir spirituel, et a-t-elle évité l'erreur grossière d'imaginer un être irrationnel doué du signe de la raison⁴¹. Mais plus gravement, « la femme n'aurait pas cru à la

39. Cf. entre autres, respectivement : *Comm. Sent.* II^o livre, dist. 21, 22 ; *Summ. Theol.* I a II ae, Qu. 81, 82, 83 ; II a II ae, Qu. 163, 164, 165 ; *Quaest. Disp. De Malo*, Qu. IV.

40. *Comment. Sent.* Liv. III, dist. 12, Qu. 3, art. 1, sol. II, ad 1 m.

41. *Summ. Theol.* I a, Qu. 94, art. 4, ad 1 m et ad 2 m.

parole du serpent si déjà elle n'avait pas eu, en son esprit, cet amour de son propre pouvoir, une certaine présomption »⁴² : c'est donc un amour intellectuel de la science, c'est-à-dire une présomption orgueilleuse qui a déterminé le péché⁴³. Cet orgueil est souvent appelé, par Thomas, *elatio*, terme pris d'Augustin dans son *Commentaire sur la Genèse ad litteram* : la séduction de la femme a précédé l'acte même du péché, car Ève n'aurait pas cru en la parole du serpent si son esprit n'avait été déjà envahi par cette présomption⁴⁴. Le texte de Thomas en arrive à une très grande précision dans cette analyse du péché : l'orgueil est, pour ainsi dire, en attente à l'arrière-plan ; dès que la parole du serpent est émise, l'esprit d'Ève est envahi par la poussée de cet orgueil qui détermine l'adhésion, et le convainc de la vérité de l'assertion démoniaque⁴⁵. Un autre texte précise⁴⁶ : l'orgueil dans l'âme fut, pour l'homme et pour la femme, le premier péché mortel car, en un sens, « il précède la réalisation de l'acte extérieur du péché... ». Qu'est-ce à dire ? La situation d'Adam est différente de celle d'Ève : la tentation de celle-ci consiste en la parole du serpent : « Dieu vous a dit de ne pas manger... mais ce n'est pas vrai : vous ne mourrez pas ». En cédant, elle a donc douté de la parole de Dieu. Pour Adam, ce doute pratique n'a sans doute pas été conscient, car il a simplement voulu une expérience de la similitude de Dieu. Chez elle, c'est l'audition du précepte divin qui déclencha l'orgueil ; celui-ci alors « envahit toute l'âme en sorte qu'elle ne voulait plus se tenir sous le précepte »⁴⁷.

Mais qu'est-ce donc que cette *similitude* de Dieu qu'Ève poursuivait envers et contre le précepte divin ? Thomas répond à cette question⁴⁸ : la similitude parfaite de l'être premier était évidemment impossible à désirer par la créature, d'autant plus que la perfection de nature des premiers humains leur indiquait l'inanité d'un pareil désir. Mais il peut y avoir une similitude par imitation, et celle-ci leur était possible : c'est là participer à une similitude de Dieu « secundum suum modum », selon son mode, dans la mesure de ce que l'on est : tout ce qu'il y a de bon dans la créature est une participation du premier bien. Mais *secundum suum modum* ! Dès que la créature désire un bien « supra suam mensuram », qui dépasse sa mesure, son désir de perfection divine est désordonné. Or, la créature rationnelle peut participer à la similitude divine de trois manières : 1^o quant à l'être même et telle fut la similitude imprimée par Dieu dans la création de l'être humain ; 2^o quant à la connaissance :

42. *Id.* ad 1 m.

43. *Id.* II a II ae, Qu. 163, art. 1, ad 4 m.

44. Cf. *Summ. Theol.* I a, Qu. 94, art. 4, ad 1 m.

45. « ...quod non est sic intelligendum, quasi superbia praecesserit suasionem serpentis, sed quia statim post suasionem serpentis invasit memtem ejus elatio, ex qua consecutum est, ut crederet verum esse quod daemon dicebat » (*Idem* II a II ae qu. 163, art. 1, ad 4 m). Cf. également *Comment. Sent.* L. II, dist. 23, qu. 2, art. 3, ad 1 m : « Aux paroles du serpent, une certaine *elatio* envahit l'esprit de la femme, en sorte qu'elle crut vrai ce dont il cherchait à la convaincre ; et c'est pourquoi la séduction suivit l'*elatio* qui fut le premier péché ; et de même pour l'homme. »

46. I a II ae, Qu. 89, art. 3, ad 2 m.

47. *Id.*

48. II a II ae, Qu. 163, art. 2.

celle-ci n'existait chez le premier homme qu'en puissance, car en acte, il lui fallait encore l'acquérir ; 3° quant au pouvoir d'agir : celui-ci non plus ne lui fut pas donné dès l'origine dans sa perfection : il lui fallait agir pour parvenir à la béatitude.

Le premier péché de l'homme, c'est-à-dire celui d'Ève puisque c'est d'elle qu'il s'agit, se situe exactement dans la deuxième perspective ici envisagée, car elle a visé à obtenir la « science du bien et du mal » ; or celle-ci lui aurait permis de déterminer par ses propres facultés naturelles ce qui est bien ou mal à faire ou à obtenir dans l'avenir ; cette « similitude de Dieu », lui aurait permis d'obtenir la béatitude par ses seuls moyens. Augustin, en bref, précise : « L'esprit de la femme est capté par l'amour de son propre pouvoir »⁴⁹. C'est en définitive le refus de l'ordre établi par Dieu, c'est la poursuite d'une perfection personnelle en dehors de la règle divine. Au sens très large du mot, ce serait une démarche *athée*, c'est-à-dire une négation pratique de l'autorité de Dieu : cette recherche de perfection vise à aboutir au mépris de l'ordonnance divine. Mais cette perfection poursuivie est, on ne le redira jamais trop, une perfection intellectuelle : c'est la recherche d'une connaissance : ce dont il s'agit est un orgueil intellectuel.

Et qu'en est-il de la gravité de ce péché⁵⁰ ? En étudiant ce point, dans la Somme Théologique, Thomas traite du « péché de nos premiers parents », c'est-à-dire celui d'Adam et d'Ève : nous voyons par là que les deux sexes sont mis sur le même plan : Ève autant qu'Adam a commis un péché de présomption intellectuelle, a recherché une connaissance spéculative du bien et du mal. Par conséquent, toute la suite de l'étude concerne la femme puisque l'auteur ne distingue pas entre les deux premiers parents. Le problème de la gravité du premier péché sera ainsi résolu : il y a deux sortes de gravité, dit l'Aquinate : celle qui est prise de l'objet de la transgression, celle qui vient du sujet pécheur ; et des deux, le premier est le plus significatif. Or, quant à l'objet du péché, celui d'Ève ne fut pas le plus grave de tous les péchés : en effet, l'orgueil qui nie ou blasphème Dieu est plus grave que celui qui cherche à s'approprier une similitude divine de façon désordonnée. Mais quant à la personne même du pécheur, ce péché fut le plus grave de tous étant donné son statut de perfection. Aussi, conclut l'article, le péché des premiers parents fut-il le plus grave *secundum quid*, mais non *simpliciter*, relativement, mais non absolument.

Jusqu'ici donc, Adam et Ève sont jugés sur le même plan ; une nouvelle comparaison s'établit à l'article 4 de cette même question 163 : cette fois, sur la responsabilité relative de l'un et de l'autre des premiers parents et ici, sans parler de l'initiative du péché, nous avons un virage imprévisible dans les thèses précédemment établies par notre auteur : le péché d'Ève est plus grave que celui d'Adam. Le *Sed contra* en indique

49. « Verbis serpentis mulier non crederet, a bona, atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi jam inesset menti amor ille propria potestatis, et quaedam de se superbia praesumptio. » XI *Super Gen. ad litt.*, cap. XXX, cité par *Summ. Theol.* II a II ae, Qu. 163, art. 1, ad 4 m.

50. *Summ. Theol.* II a II ae, Qu. 163, art. 3.

une raison logique pseudo-scripturaire : le châtement d'Ève est plus grave que celui d'Adam ; il s'impose en conséquence que son péché ait été également plus grave. Mais qu'en est-il de cette *gravité* plus grande du châtement ? Ce sera peut-être à voir ! Pour l'instant, considérons le texte même du *Respondeo* : la gravité du péché vient plus de l'espèce même du péché que de la personne du pécheur. Or, des deux personnes en présence, l'homme était plus parfait, *perfectior* que la femme. Quant à l'espèce du péché, elle fut la même pour les deux, étant tous deux coupables d'un péché d'orgueil. Mais dans l'orgueil, il peut y avoir plusieurs degrés, et l'acte de la femme fut un péché d'orgueil plus grave que celui d'Adam. Thomas le démontre par trois preuves : 1° - l'orgueil d'Ève fut plus grand que celui d'Adam, car elle crut vraie la parole du serpent : « Dieu vous a interdit... de peur que vous ne parveniez à la similitude avec lui » : l'orgueil de la femme consiste donc en ce qu'en voulant obtenir cette similitude divine, elle s'élevait directement contre la volonté de Dieu. Adam, au contraire, n'aurait pas cru à la parole du serpent : il n'a donc pas voulu cette similitude contre la volonté de Dieu. Mais son orgueil a consisté en ce qu'il a cherché à obtenir cette similitude par lui-même. Cajetan remarque à ce sujet que le mépris de la parole divine fut explicite chez Ève, implicite chez Adam : faut-il y voir une différence de plus franc à plus surnois ? La différence entre l'acte de l'un et de l'autre consiste à ce que la femme a cru à la véracité de la parole du serpent. Adam n'y a pas cru ; mais, mésestimant la sévérité divine, il n'a pas pensé perdre son immortalité dans l'acte de transgression.

La deuxième gravité du péché d'Ève consiste en ce qu'elle n'a pas seulement péché contre Dieu, mais aussi contre le prochain, ayant créé la tentation d'Adam. Tandis que, troisièmement, l'auteur trouve, pour l'homme, une circonstance atténuante dans le fait qu'il n'a cédé à l'invitation de sa compagne que par amour pour elle. On pourrait tout aussi bien raisonner à l'inverse, et taxer de plus grave le péché d'Adam puisqu'il a préféré à la parole divine l'objet de son amour...

Pourtant, Thomas estime que le châtement d'Ève est plus grave que celui d'Adam. Et il a dans chaque traité un article pour le démontrer. Mais les textes ne semblent pas confirmer tellement ce propos⁵¹. Essentiellement, le châtement des premiers parents fut la mort : l'état d'innocence consistait, selon Thomas, en ce que l'unité établie entre l'âme et le corps humain était complète : les éléments matériels ne pouvaient échapper à l'emprise de l'âme, c'est-à-dire de la vie ; la mort et tous les désordres physiques étaient donc exclus. Mais cette emprise spirituelle était miraculeuse, ne tenant qu'à une volonté spéciale de Dieu ; elle n'était nullement inscrite dans la nature de l'âme humaine. Il a donc suffi que Dieu, à titre de châtement, laisse la nature humaine retomber à son état propre pour qu'apparaissent la mort, les maladies et tous les désordres qui s'ensuivent⁵². Jusque-là, nous avons donc une identité de peine pour

51. *Id.* art. 4 ; *Comm. Sent.* II, dist. 22, Qu. 1, art. 3.

52. *Id.* II a II ae, Qu. 164, art. 1.

les deux pécheurs. Mais des précisions vont suivre⁵³ : et ici nous allons voir une diversification du châtement quant au corps et quant à l'âme. C'est seulement à propos du châtement atteignant le corps humain que l'Aquinat fait intervenir la différence des sexes. En effet, la femme souffrira de ses menstrues et de ses enfantements ; mais de plus, elle aura à supporter la domination de son mari dans les affaires domestiques, domination qui, de naturelle qu'elle était au préalable — nous l'avons vu — deviendra désormais lourde et possiblement despotique. Par contre, l'autre sexe souffrira de la malédiction de la terre, de l'anxiété du gagne-pain, des épines et des tribulations dont sa vie sera parsemée. Quant à l'âme par contre, le châtement est le même pour l'un et l'autre sexe : ils souffriront de la rébellion de la chair contre l'esprit et surtout de ce que l'âme abandonnera son corps qui alors retombera en poussière : « Pulvis es et in pulverem reverteris ».

Considérons de nouveau la question posée plus haut : selon le texte même de la Somme, le châtement de la femme est-il plus grave que celui de l'homme ? Enfantement contre épines ? Il est difficile de répondre. Mais il faut noter que la décision, prise par le pape Paul VI, d'accepter pour les femmes chrétiennes les normes de l'accouchement sans douleur, crée une ouverture qui n'a peut-être pas été assez remarquée : transcendant les images du texte sacré, l'Église nous place devant la responsabilité morale qu'implique toute vie humaine quel qu'en soit le sexe⁵⁴.

Mais restons-en au texte de l'Aquinat : jusqu'ici, nous n'avons donc pas trouvé une responsabilité spéciale d'Ève dans le premier péché, bien que le châtement, supposé plus grave, conduise à l'induire plus grande. Nous devrions trouver celle-ci à la question suivante du même texte⁵⁵. On y traite des modalités de la tentation. Mais là, nous ne la trouvons guère que sous la forme d'une assertion donnée comme une évidence. La première objection s'exprime ainsi : comme l'ange est supérieur à l'homme, celui-ci est supérieur à la femme. Quoi qu'il puisse en penser, Thomas ne mettrait jamais en doute que cette supériorité soit pour le moins différente dans les deux cas. Le texte continue : comme le plus fort (l'ange) a tenté le plus faible (l'homme), celui-ci aurait dû tenter la femme et non l'inverse. On nous apprend à l'Ad 1m que dans l'acte de tentation, le démon est comme un agent principal et Ève comme l'instrument de la tentation pour tromper Adam. Instrument ? Parce que, plus faible que l'homme, elle pouvait être plus facilement séduite ; et instrument bien approprié en raison de son intimité avec Adam. Ce n'est cependant là qu'une comparaison, dit le texte, et il n'y avait pas en réalité entre le démon et Ève un rapport d'agent principal à instrument.

D'autres précisions nous sont encore données sur le rôle d'Ève dans le péché⁵⁶ : étant donné la nature de l'être humain, à la fois intellectuel et sensible, il est normal que la tentation porte sur ces deux modes

d'être : ainsi, Adam fut tenté d'atteindre la similitude de Dieu par l'obtention de la science « que, dit Thomas, tout homme désire naturellement » ; mais il fut aussi tenté au plan sensible par son attrait pour la femme. Cependant dans ce processus, nous l'avons vu, elle est instrument en tant qu'intermédiaire entre l'esprit du mal et Adam : parce qu'Ève est inférieure à Adam, elle fut plus facilement séduite que lui par le démon ; et par l'intimité que créait son union avec lui, elle avait tout le crédit nécessaire pour en être écoutée. Ailleurs, Thomas n'hésite pas, en suivant la typologie augustinienne, à voir en l'homme seul le symbole de l'intelligence : en commentant l'Évangile selon Saint Jean, il trouve au chapitre IV la scène de la Samaritaine : la femme aux multiples amants figure, selon Augustin, la volonté qui conçoit et enfante la connaissance des choses. Mais elle doit y être déterminée par la raison qui la meut (la féconde) ; et cette raison qui détermine l'inconstance de la volonté c'est le mari, figure de l'intelligence⁵⁷.

Mais il faut remarquer que ces divers propos sont des interprétations du texte sacré que celui-ci n'implique nullement de soi : il est vrai que Thomas a pensé ainsi ; mais il ne l'a pensé qu'en fonction de la physique aristotélicienne : s'il n'avait été convaincu que la femme est plus faible que l'homme, il n'aurait pas interprété ainsi la Genèse.

En passant du cas typique à son universalisation, on en conclura que la femme est inférieure à l'homme en qualité morale et qu'elle est plus sujette que lui aux tentations. Il ne faudra donc pas s'étonner de trouver en toute mauvaise conduite d'une femme le reflet du péché d'Ève⁵⁸. La scène du péché originel suggère une infirmité naturelle de la femme : si elle n'avait été si faible, elle ne se serait pas laissée tromper par le tentateur. Pourtant la tentation, encore une fois, l'atteint dans sa pensée, et c'est dans le *savoir* qu'elle a voulu gagner la similitude de Dieu. L'homme, lui, s'est révélé plus fort de nature car la tromperie démoniaque ne l'a pas atteint directement : il a fallu que la séduction de la science lui soit présentée au travers de l'être aimé pour qu'il y cède.

Selon P. Camus, « le rôle d'Ève dans la perspective (du péché) la grandit et la dépasse en lui conférant une dimension symbolique, mais la diminue sur le plan psychologique et au niveau de la liberté »⁵⁹. En somme, l'infériorité naturelle de la femme, décelée par Aristote, est illustrée par la scène du péché originel ; il en résulte la subordination de la femme à l'homme qui, de ce fait, est légitime. Mais l'infériorité résulte-t-elle de la subordination, ou la subordination de l'infériorité ? P. Camus tranche pour la première⁶⁰ ; les textes thomistes me semblent plutôt suggérer que c'est l'infériorité naturelle de la femme qui nécessite la subordination.

Au-delà de cette scène du péché, Thomas aura souvent l'occasion de réfléchir sur l'Ancien Testament. Et d'abord dans la transmission de ce

57. *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, éd. de Parme, t. X, p. 365 a.

58. *Comm. sur Job*, chap. II, lectio 2 (éd. de Parme, t. XIV, p. 11 a). « Par elle, le démon poussait l'esprit de l'homme juste, lui qui, par la première femme, avait fait tomber le premier homme. »

59. *Op. cit.*, p. 256.

60. *Id.*, p. 251.

53. *Id.* art. 2. L'exclusion du paradis dont traite le début de cet article n'est qu'une confirmation imagée du châtement principal qu'est la mort.

54. *Id.*

55. *Summ. Theol.* II a II ae, Qu. 165, art. 2.

56. *Id.*

péché dont la femme est l'instigatrice, mais l'homme, le principal responsable : il note que le père seul transmet la tache originelle, et non la mère : si Ève avait péché et non Adam, la race humaine n'aurait pas été entachée ; si Adam avait péché et non Ève, malgré l'importance caractérisée de celle-ci dans la parturition, le péché aurait été transmis à tous les descendants, mâles et femelles⁶¹. Cette conséquence paraît évidente à partir du moment où l'on se place dans une problématique aristotélicienne : Thomas le reconnaît lui-même, « il est manifeste, selon la doctrine des philosophes, que le principe actif de la génération vient du père et la matière, de la mère »⁶². C'est ainsi que la femme a un rôle bien effacé dans la génération. C'est si vrai que, chez les Juifs, la circoncision ne concerne que les hommes (et pour cause !). Ce sont eux qui transmettent le mal ; et c'est sur eux que porte la promesse d'un Rédempteur devant sortir de leur race⁶³. L'imperfection du féminin se retrouve aussi dans les sacrifices de l'Ancienne Loi qui exigent un animal de sexe mâle : c'est vrai de l'holocauste⁶⁴ ; c'est vrai aussi de l'agneau pascal. Il faudrait donc en conclure que la femelle signifie imperfection en tous ordres, indignité de Dieu. Comment expliquer cela alors que dans le monde animal — et végétal en un sens — le sujet producteur est plus apprécié que le fécondateur ? L'explication ne peut venir que du contexte social, patriarcal, où s'impose le primat de la guerre, de la force physique. Mais la scène du péché originel a certainement influencé les esprits en toute civilisation formée par les textes de l'Ancien Testament.

La physique aristotélicienne d'une part, le récit de Genèse III de l'autre, conduisent donc l'Aquinate à affirmer cette infirmité naturelle de la femme dont il trouve une confirmation dans la société patriarcale où il vit et qui n'est que la continuation des mœurs de l'hellénisme et du judaïsme. On pourrait dire, de façon peut-être un peu paradoxale, que l'anti-féminisme de Thomas est sociologique et non théologique : il n'est théologique qu'en fonction des bases scripturaires étrangères à sa propre spéculation : malgré la présence des deux articles cités plus haut⁶⁵ sur la gravité plus grande du péché d'Ève, il n'a trouvé celle-ci que dans l'orgueil déterminant la crédulité de la femme à la parole tentatrice. L'orgueil d'Adam, toujours selon l'Aquinate, n'est guère moindre puisque lui aussi croit obtenir la similitude désirée avec Dieu par ses propres moyens. Il ressort des textes étudiés que la position de notre auteur est assez délicate : il s'agit de démontrer, à la fois, que la femme est plus faible — la société, l'Église, la Tradition, la liturgie la posent comme telle — et que son acte a été cependant plus déterminant, ce qui augmente sa responsabilité bien que celle-ci ressortisse au premier homme, chef de l'humanité. Quant à la gravité venant du châtement, nous avons vu qu'elle est purement sociologique. Ceci nous permet de conclure avec M. le Pro-

61. Cf. *Comm. Sent.* II, dist. 31, Qu. 1, art. 2 ad 4 m.

62. Cf. *Summ. Theol.* I a II ae, Qu. 81, art. 5 c.a.

63. *Summ. Theol.* III a, Qu. 70, art. 2 et *id.* I a II ae, Qu. 81, art. 5.

64. Cf. *Summ. Theol.* I a II ae, Qu. 102, art. 3 ad 9 m.

65. *Summ. Theol.* II a II ae, Qu. 163, art. 4 ; II *Sent.* dist. 22, Qu. 1, art. 3.

fesseur J.-M. Aubert⁶⁶ : « Thomas a eu le mérite d'introduire la philosophie d'Aristote dans la spéculation théologique ; et il est incontestable que cet apport a été largement positif, ne serait-ce que par l'avantage d'un outillage conceptuel et surtout d'une mentalité plus réaliste et plus optimiste, caractéristiques de la mentalité aristotélicienne. Mais tout ne fut pas bénéfique dans cette opération... En ce qui concerne notre propos, si tout ne fut pas négatif, la sexologie aristotélicienne ne pouvait que renforcer l'interprétation masculinisante des données de l'Écriture sur l'origine de la femme ».

3° JALONS POSÉS EN VUE DE LA RECONNAISSANCE D'UNE ÉGALITÉ DES SEXES

L'imperfection féminine s'est révélée à nous dans la physique aristotélicienne de la génération, et se projette sur la valeur morale de la femme que vient illustrer son rôle dans le péché. Mais nous avons vu que ces conclusions n'étaient que relativement définitives : la différence physique entre l'homme et la femme n'est qu'*accidentelle*, et l'importance du péché d'Ève ne dépasse guère celui d'Adam.

a) *L'égalité au plan théologique.*

Ici, le premier texte à examiner serait évidemment celui du chapitre I de la Genèse : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, mâle et femelle il les créa ». Mais d'une part, il n'y a pas à tenir compte du commentaire inauthentique de Thomas sur ce texte. D'autre part nous aurons, plus loin, à consacrer toute une étude à l'image de Dieu avec les réactions de Thomas à la I^o aux Corinthiens : ce sera notre chapitre IV.

Mais en bien d'autres occasions, notre auteur révèle sa pensée. Curieusement, celle-ci évolue dès qu'elle aborde les mêmes questions au regard du Nouveau Testament. Dans la comparaison entre la circoncision et le baptême, c'est très net⁶⁷ : alors que la circoncision, réservée au peuple juif, ne concerne que les mâles, le baptême qui contient toute l'efficacité du Christ est « cause universelle de salut pour tous ». Ici l'égalité est établie entre la femme et l'homme. Pourquoi ? Dans une perspective d'Ancien Testament, la femme aurait très bien pu participer à la sanctification des élus seulement par l'intermédiaire de son mari. Logiquement ce serait possible. Mais l'Évangile, en excluant l'hypothèse, révèle la Nouveauté de l'Église ; et Thomas revendique le baptême pour les femmes. Celles-ci peuvent même être ministres du baptême ; sans doute en cas d'exception ; mais cette restriction n'a d'autre fondement que la physique que nous avons vue.

À l'égard des sacrifices de l'Ancienne Loi, sa position est parallèle. Car les sacrifices étaient symboles du Christ. Et si l'on pose la question

66. J.-M. AUBERT, *La Femme*, p. 103.

67. Cf. *Summ. Theol.* III a, Qu. 70, art 2, ad 4 m.

du sexe assumé par le Fils de Dieu dans son incarnation, ce n'est pas seulement une question d'École⁶⁸ : la masculinité du Christ n'était pas indispensable pour que l'humanité assumée soit authentique et concrète. L'assomption d'un être humain de sexe féminin aurait été possible pour le Christ car il est venu sauver l'un et l'autre sexe. Pourtant, le sexe féminin ne convenait pas, non pas en raison d'une imperfection fondamentale de la féminité — il eût été si facile de rappeler ici le sexe de l'agneau pascal, etc... — mais bien pour trois raisons d'ordre social : en effet, le Christ venait comme docteur, comme recteur, comme défenseur du genre humain⁶⁹ ; toutes choses qui ne pouvaient être réalisées, dans la civilisation ambiante, par une femme. Mais pour parer à cette impossibilité (provisoire) il fallait aussi que le Fils de Dieu prit chair d'une femme afin que les deux sexes soient à la fois glorifiés et sauvés dans l'incarnation⁷⁰. C'est dire que dans une civilisation où la femme pourrait être docteur, recteur et défenseur, l'incarnation eût pu se faire dans une humanité féminine.

S'il en est ainsi à l'origine du salut, la chose se manifestera de façon plus universelle encore dans la vie de l'au-delà. Le problème est posé très clairement dans le *Contra Gentiles*⁷¹ : « Certains pensent qu'à la résurrection, tous les défauts devront être supprimés pour que rien d'imparfait n'apparaisse chez les ressuscités. Ils en concluent que le sexe féminin sera supprimé des corps ressuscités ». Thomas proteste : les organes génitaux appartiennent à l'intégrité du corps humain : tant chez les hommes que chez les femmes, ils doivent subsister dans cet état de gloire aussi bien que les organes de la nutrition ; leur présence n'implique nullement leur usage. Mais le sexe féminin n'est-il pas de soi une imperfection ? Nullement, dit le texte : de soi, il s'insère dans la perfection de la nature et révèle la sagesse divine qui dispense toutes choses selon la perfection. Et à propos du chapitre XXII de l'Évangile selon Matthieu, Thomas précise qu'à la résurrection, bien que les noces soient inutiles à cause de l'immortalité, cependant, comme Augustin, il refuse que les mâles seuls doivent ressusciter : « Le sexe ressuscitera, or il y a un sexe chez les hommes et chez les femmes » : ils vivront donc les uns avec les autres dans l'au-delà⁷². Le Docteur Angélique évoque alors la scène suggérée par l'épître aux Ephésiens (4/13) : lors de la Résurrection finale, tous les élus iront à la rencontre du Christ, hommes et femmes, toute l'Église dont chaque membre aura la plénitude de sa personnalité⁷³.

Tout se présente donc comme si Thomas, devant le cas de la femme, se sentait poussé par deux données contraignantes : la physique aris-

68. III *Sent. dist.* 12, qu. 3, art. 1 en entier.

69. *Idem*, Sol. 2.

70. *Summ. Theol.* III a, Qu. 31, art. 4. A la réponse à la 1^{re} objection, Thomas cite Augustin : « Ne méprisez pas les hommes car le Fils de Dieu s'est fait homme ; ne méprisez pas les femmes, car le Fils de Dieu est né d'une femme » (*De Agone Christiano*, cap. II). Cf. également III *Sent. dist.* 12, qu. 3, art. 1, qc. 2, sol. II, où il est question également du rôle de *doctor, rector, propugnator*. Cf. également la suite du même texte : art. 2, qc. 2, S.c.

71. Livre IV, cap. 88, éd. Marietti, p. 544.

72. IV *Sent. dist.* 44, qu. 11, art. 3, sol. 3.

73. *Comm. Lectio IV*, éd. Parme XIII, p. 480 b.

totélicienne et les textes vétero-testamentaires ; mais, percevant en même temps que d'autres valeurs existent, il cherche à transcender l'une et les autres par l'apport du Nouveau Testament. La personnalité du Christ lui en donne une première occasion, continuée par la perspective de l'au-delà et confirmée par le texte paulinien aux Galates : l'inégalité prétendue naturelle entre les sexes, le caractère secondaire de la femme et son inclusion dans ses seules fonctions génitales, disparaissent devant l'universalité du salut chrétien. Car il y a, dit-il, la même égalité « entre hommes et femmes qu'entre les Personnes de la Trinité ».

Et ceci n'est pas tout : on sait que la théologie mariale de l'Aquinat est extrêmement développée.

b) *Témoignage de la mariologie.*

Et qu'y trouvons-nous ? Je n'insisterai pas beaucoup sur ce point qui a été développé par le Père William Cole⁷⁴. Selon cet auteur, la théologie mariale du Docteur Angélique montre que la façon défavorable qu'il avait de considérer la femme était déterminée par des positions non doctrinales. Je voudrais m'arrêter simplement sur trois remarques :

1° La nature de Marie est celle de toute femme ;

2° L'acquiescement du *Fiat* se présente comme un acte libre moralement et sociologiquement, excluant toute dépendance masculine ;

3° L'égalité des sexes se perçoit même dans l'aptitude à témoigner.

1° Que la Sainte Vierge ait la même nature que tous les êtres humains et non point une nature exceptionnelle en vue de son exceptionnelle destinée, l'affirmation en est très nette ; disons plus spécialement encore : Marie a la même nature que les autres femmes ; elle ne transcende en rien la *nature* humaine ou féminine : ce qu'est Marie, par nature, toute femme l'est. Si donc Marie est appelée, par un don exceptionnel de Dieu, à une telle primauté de grâce, c'est que toute femme dispose d'une nature au moins équivalente à la nature de l'homme : la grâce en effet doit ne pas détruire la nature, mais l'élever. Ce serait donc aller contre la pensée de l'Aquinat que de prétendre que le miracle de grâce fait par Dieu à la Vierge soit d'autant plus admirable que sa nature était plus incapable de la porter. La destinée d'être mère de Dieu dépasse toute possibilité humaine à l'infini : il est inutile de chercher des degrés de plus ou de moins dans cet infini. Et de fait, Thomas dit souvent que la différence des sexes se situe au seul plan corporel, matériel : au regard de la grâce, l'âme peut s'ouvrir différemment, mais cette différence vient d'une volonté de Dieu, d'une disposition personnelle ou de bien d'autres circonstances. Si, transcendant toute créature humaine par l'éminence de sa grâce, Marie est présentée comme la plus proche de Dieu, c'est en raison de son degré de charité, de sa proximité à la source de toute grâce qu'est le Christ. Mais ce faisant, cette grâce ne saurait détruire sa nature *féminine* qui ne peut donc être regardée comme inférieure à celle des mâles. La notion

74. William G. COLE, S.M., University of Dayton, U.S.A. : *Thomas on Mary and woman*.

d'image de Dieu que nous aurons à considérer plus loin illustre parfaitement ce point de vue⁷⁵ : elle est dans l'intelligence ; c'est le *mens* qui constitue cette image, c'est-à-dire ce qui différencie l'homme de la bête, ce qui fait que l'être mental est capable de raisonner ; et ce *mens* se trouve dans les deux sexes. Cette égalité est si vraie que dans l'état d'innocence, c'est-à-dire selon Thomas dans l'état de perfection humaine, les deux sexes co-existaient ; et que dans l'hypothèse d'une durée de cet état, les parents auraient pu choisir le sexe de leurs enfants, ce qui anéantit la possible supériorité d'un sexe sur l'autre...

Il apparaît donc là une parité entre les sexes que le témoignage de Thomas nous oblige à poser⁷⁶.

2° Mais le texte le plus typique sur la qualité de la nature humaine en Marie est donnée par Thomas à propos de l'Annonciation⁷⁷. Cette scène présente en effet, toujours selon Thomas, une femme en pleine possession de sa dignité et de sa liberté : l'ange lui demande, de la part de Dieu, une sorte de consentement. La question de Marie « Comment cela se fera-t-il ? » suggère tout autre chose qu'une passivité, une « mollesse » devant l'acte à prévoir. En fait, dans ce dialogue, Thomas relève les quatre qualités de la nature de Marie *avant* l'incarnation : son intelligence, le devoir de témoigner qui en découle, sa liberté, son aptitude à représenter l'humanité. Voilà qui pouvait être étonnant pour les contemporains de l'Aquinat. Dieu ne pouvait-il donc prendre de sa créature ce qu'il voulait sans autre débat ? Parmi les quatre raisons apportées ici, trois au moins touchent directement la conception que Thomas se faisait de la féminité et semblent contredire quelques autres de ses assertions : en premier lieu, il fallait instruire Marie sur ce qui allait se passer, car il ne convenait pas qu'un être humain — fût-ce une femme — agisse en si grave affaire sans *savoir*. Mais de soi, le savoir tend à s'exprimer : c'est alors le témoignage. De plus, il fallait que son consentement soit *libre*. Sur ce point, voici comment s'exprime le Père Cole : « Ce fameux *fiat*, la libre coopération d'une libre créature dont le consentement n'a été ni forcé, ni extorqué, mais qui procède d'une pensée rationnelle... est le modèle à suivre par toute femme libre qui embrasse sa tâche. C'est grâce à ce libre consentement, situé au niveau de la pensée, que Marie peut réaliser, et, en fait, réalise, la conception spirituelle du Christ par la foi avant qu'elle ne le conçoive matériellement dans son corps, ce sur quoi les Pères de l'Église ont insisté : quelle splendide rectification n'avons-nous pas là du propos sur le caractère exclusivement procréatif de l'aide apportée à l'homme ! Ici, nous voyons la femme coopérant spirituellement à la plus grande des œuvres : si celle-ci concerne une génération, cependant elle se réfère directement à l'union dans l'esprit, et à la rédemption spirituelle de l'entière race humaine »⁷⁸. Dans tout ce dialogue, on voit donc une personne auto-

75. Cf. entre autres *Summ. Theol.* I a, Qu. 93, art. 4 c.a. et ad 1 m.

76. Cf. en particulier *Id.* III a, Qu. 27, art. 3, 4, 5 ; Qu. 31, art. 6, ad 1 m et ad 3 m.

77. *Summ. Theol.* III a, Qu. 30, art. 1, c.a. ; mais toute la question est à voir à ce sujet.

78. *Op. cit.*, p. 54-55.

nome agissant en pleine liberté, sans aucune dépendance d'un homme. C'eût été facile cependant, socialement parlant : déjà fiancée à Joseph, elle aurait dû, semble-t-il, demander un délai pour avoir le temps de le consulter. Cela aurait évité l'inquiétude de son futur époux et sa décision de renvoi. Mais non ! Marie, sans se préoccuper des conséquences, donne son accord en pleine liberté, ayant conscience qu'aucune dépendance mâle ne la lie en quoi que ce soit.

Mais peut-être le plus étonnant est-il que la Vierge doive être *témoin* : quand on se rappelle ce que faisait l'époque du témoignage féminin on peut évidemment s'étonner : on sait que la femme était placée avec les fous, les enfants et les pécheurs publics dans cette catégorie de gens dont le témoignage n'était pas reçu. Pourtant Thomas reconnaît en Marie le pouvoir de témoigner : c'est que seule la Vierge pourrait, par la suite, faire connaître la nature de son fils et les circonstances de son incarnation. Ce recours fait, par Dieu, au témoignage féminin, indique clairement que l'impossibilité relevée tant dans les sociétés antiques que dans celle du XIII^e siècle — au moins selon les droits romain et canonique — est purement sociologique, et par suite temporaire : même selon Thomas, elle ne saurait tenir à la nature des choses.

Et enfin voici que Marie représente l'humanité auprès de Dieu. Selon l'image biblique des épousailles entre Dieu et son peuple, représenté par le roi ou le grand-prêtre, Thomas nous montre ici le mariage réalisé entre le Fils de Dieu et l'humaine nature. Or, tout mariage exige un consentement ; et celui-ci est donné, devant Dieu, par une femme, la Vierge Marie, apte par conséquent à représenter l'humanité complète, hommes et femmes. Mieux : la Vierge fait plus que représenter l'humanité : elle est l'humanité. Lorsque nous prenons conscience des lois de la génération, non plus selon la physiologie médiévale, mais selon nos connaissances actuelles, nous devons reconnaître que, d'après les données mêmes de notre foi, tout ce que Jésus-Christ possède d'humanité il le tient de sa mère. Il ne s'agit pas bien entendu de concevoir une humanité masculine et une humanité féminine, et d'attribuer celle-ci au Christ à l'exclusion de celle-là ; mais ce dont il faut prendre conscience c'est que, si le Christ est homme, il ne l'est qu'en tant que fils de Marie : la nature humaine de Marie n'est donc rien d'autre que la nature intégrale de toute l'humanité. C'est pourquoi nous pouvons proclamer, à la suite de Sa Sainteté Paul VI, que le Christ est « Fils de Marie et Fils de Dieu »⁷⁹.

Sans doute le cas de Marie est-il unique ; mais il révèle que, dans la pensée thomiste, la femme n'a aucune imperfection naturelle autre que celles de tous les humains, et que, par suite, son indépendance à l'égard du mâle est légitime au plan naturel.

Jusqu'ici nous avons considéré la nature générale de la femme. Ce n'est là qu'une sorte de prélude, car les cas du mariage, du célibat, de l'instruction, etc... nous montreront, dans la suite de cette étude, comment, en définitive, Thomas d'Aquin conçoit cet autre homme qu'est la femme.

79. Homélie Nuit de Noël 1976.

CHAPITRE II

LA FEMME DANS LE MARIAGE

Devant la perspective d'une union conjugale faite du don réciproque et total dans une rigoureuse égalité spirituelle et corporelle des conjoints, sans autre fin que l'exaltation réciproque dans le salut commun, on peut craindre d'aller plus loin dans notre enquête. En effet Thomas traite aussi du mariage. Mais que connaissait-il, notre saint docteur de l'état conjugal ? Considérons-le dans sa vie concrète : où a-t-il vu des gens mariés ? C'est à peine s'il a connu dans son enfance une vie familiale. Sa mère semble s'être présentée à lui comme l'Ennemie, celle qui, vexée du choix méprisable de « mendiant » que son jeune fils avait fait contre celui d'une éminente abbaye, avait lancé contre lui ses fils aînés pour le mettre à la raison *manu militari*. C'est donc une femme qui s'est dressée contre la réalisation de sa vocation, à la fois révolutionnaire, si dernier cri et si choquante pour une petite noblesse en recherche de survie. Mais cette femme était sa mère ; l'a-t-il jamais vue mener une vie conjugale avec son père ? C'est douteux. Pourtant Thomas n'était pas un niais et devait bien savoir ce qu'est la vie. Il ne fut pas un de ces moines enfermés entre le travail des champs et la vie chorale. Dans les universités, mêmes cléricales, les frottements avec toutes sortes de gens étaient fréquents. Mais surtout il y avait ses voyages : de Naples à Paris, de Paris à Cologne, etc., les routes étaient longues. Les étapes se faisaient certes aux mille monastères parsemés sur les routes quand ce n'était dans les maisons de son Ordre qui peu à peu fleurissaient comme relais sur les grands axes de l'Europe. Pourtant les randonnées étaient parfois très longues pour ces marcheurs, et l'arrêt dans des auberges ne devait pas être exceptionnel. On imagine, avec la brutalité de l'époque, ce que ces auberges pouvaient suggérer sur les mœurs... que sont les hommes ? A quoi sert une femme ?

Qu'il soit bien clair dès maintenant que je me propose ici, non pas d'étudier le mariage selon Thomas d'Aquin — ce qui a déjà été largement fait — mais la situation de la femme mariée et par suite l'égalité des sexes dans le mariage. Le sujet est donc plus restreint. Pour ce propos je voudrais considérer successivement :

- 1) La nécessité du mariage, qui est affaire de justice ;
- 2) Les conditions grâce auxquelles cette justice pourra s'exercer ;

- 3) Les conséquences du mariage ;
- 4) Le rôle du chef de famille ;
- 5) La rupture de mariage.

1° NÉCESSITÉ PRATIQUE DU MARIAGE

En dehors de la *Somme Théologique* où l'étude sur le mariage n'est pas de Thomas lui-même, nous avons sur ce sujet un Commentaire assez développé sur la I^a Epître aux Corinthiens, chapitre VII, où l'Apôtre Paul traite longuement de ce sujet. Dans ce Commentaire¹, il apparaît tout de suite une différence de perspective entre Paul et Thomas. Paul fonde la nécessité du mariage sur l'impossibilité, pour beaucoup, de garder la continence sexuelle ; mais il s'élève ensuite jusqu'à percevoir une collaboration spirituelle entre les époux. Pour Thomas nous partons du Livre de la Genèse, chapitre II : « La femme a été donnée à l'homme *ad adiutorium generationis* » : l'instrument de l'enfantement, telle est la femme. Mais parce que, à la différence de la fonction de nutrition, celle de la génération ne concerne pas chaque individu, mais l'espèce dans son ensemble, ce ne sont pas tous les individus qui doivent se charger de cette reproduction. C'est pourquoi l'on ne peut pas dire de façon universelle qu'il soit ou non « bon pour l'homme de toucher à la femme ». Et de fait, celui qui « touche à la femme » en pâtit de trois façons, nous dit-on : quant à l'âme — et de citer le 1^o Livre de Samuel 21/4 : « Si les hommes de David ne se sont pas souillés avec des femmes, ils peuvent manger le pain consacré ». Je ne note qu'en passant cet aphorisme qu'on trouve constamment dans l'Ancien Testament : l'acte sexuel est de soi source de *souillure* : tout épanchement physiologique est souillure, celui-ci autant que tout saignement, etc... Mais la chose à noter de terrible conséquence est que c'est l'union à la femme qui produit la souillure ; la femme est donc un être essentiellement impur puisque son contact produit l'impureté, et que l'absence de contact préserve la pureté : il ne s'agit nullement ici d'opposer la fornication à l'acte conjugal avec la femme légitime. Le texte de Samuel ne se place pas au plan moral, mais bien au plan physique ; et Thomas, se situant ici, dans un climat d'Ancien Testament, y trouve l'argument dont il a besoin. Continuons le texte : quant au corps, l'homme est soumis par l'acte conjugal au pouvoir de la femme. Or rien n'est plus amer que cette soumission. Troisièmement enfin quant aux choses extérieures, car le père doit nourrir femme et enfants, dur travail qui portera préjudice aux loisirs de la contemplation... Voilà un beau tableau ! Mais constatons que Thomas, jusqu'ici ne juge que sur des textes de l'Écriture, il ne regarde pas encore le réel. A quoi bon l'acte sexuel si ce n'est pour la propagation de l'espèce humaine et parce que la femme a été donnée à l'homme pour cela ? Cette question s'appuie sur Genèse 1/27-28 dont notre Docteur semble ne retenir ici que la fin « croissez et multipliez », sans

1. Ed. Parme, t. XIII.

s'arrêter à l'égalité si fortement affirmée au verset 27 : « Croissez donc... » mais, pense Thomas, ceci était valable au début de l'humanité. Qu'avons-nous besoin, dans nos sociétés surpeuplées (même à l'époque, toute proportion gardée), de faire croître encore nos populations ? Cette croissance lui paraît tellement inutile, invraisemblable même, que Thomas l'interprète spirituellement comme la génération par l'eau et par l'Esprit qu'annonce l'Évangile selon Jean dans le dialogue entre Jésus et Nicodème². « A cause de la fornication, il faut que chaque homme ait sa propre femme », avait dit Paul³. Autrement dit, si le mariage a eu une première fonction au profit de la nature, il doit en assumer maintenant une seconde, le remède à la faute. On ne nous précise pas quel est le rôle de la femme dans cette seconde fonction ; mais il se devine clairement, et l'on insiste sur la nécessité de celle-ci : la concupiscence de la chair demeure, en effet, dans le croyant après le baptême ; sans doute ne saurait-elle le dominer, pourtant son emprise est telle que l'homme a bien de la peine à résister à ces jouissances. Cette force du désir sexuel est si grande que les hommes en arrivent à ne plus comprendre ce que le mot *continence* veut dire : « tous ne comprennent pas cette parole », celle de Jésus enseignant le primat de la virginité⁴.

Voilà donc que la femme, déjà instrument de génération, devient panacée contre le désordre sexuel. Et ce remède est utilisé en connaissance de cause puisque la raison, chez l'être humain mâle, doit dominer l'attraction sexuelle. Remarquons cependant qu'entre les deux (remède panacée et office de nature, c'est-à-dire procréation), ce dernier l'emporte sur le premier. C'est pourquoi il devait y avoir mariage avant le péché⁵ ; et cette perspective de l'enfant implique aussi éducation. Car s'il appartient à la raison de diriger chez l'homme, c'est que la génération qui suit l'acte n'est pas seulement un phénomène physiologique, mais implique un autre contenu. Voici que Thomas semble se souvenir des leçons d'Albert et fait un petit détour par l'histoire naturelle : parmi les animaux, il y a ceux chez qui la femelle suffit à l'entretien de la progéniture : mais chez d'autres, plus parfaits, le mâle doit intervenir aussi « simul nutrit prolem cum femina ». Mais alors les petits ne peuvent être « indéterminés », il faut qu'un mâle particulier se joigne à une femelle déterminée. Et tel est le cas de l'humanité ; bien plus, ici il ne se s'agit pas seulement de nourriture à fournir aux petits, c'est l'éducation qui est en cause, la nourriture de l'âme. C'est donc une raison naturelle qui exclut de l'humanité les accouplements incertains, lesquels ne sont en fait qu'œuvres de fornication ; mais il faut à un homme déterminé une femme déterminée. Et cette détermination n'est autre que le mariage.

Thomas conclut de là les trois *biens* du mariage : le premier est l'enfant, c'est-à-dire procréation et éducation ; le deuxième est, pour traduire littéralement, le « remède à la concupiscence » qui lie à une personne

2. Évangile selon S. Jean 3/5.

3. Mt. 19/11.

4. IV *Sent.* dist. 26, q. 2, art. 2 ad 2m.

5. Ed. de Parme, XIII, p. 200 b.

déterminée et qui a nom *fidélité*. Ici Thomas pose l'égalité de réciprocité entre les deux sexes. Le troisième bien du mariage est sa qualité de sacrement⁶. Pour Thomas c'est d'abord l'enfant qui légitime l'union et sa spécificité; en même temps, et comme de surcroît, le désordre sexuel sera par là à la fois calmé et réglé. Pour Paul, l'enfant est pour l'instant hors de jeu: à ceux qui ne peuvent porter la continence sexuelle le mariage s'impose.

Remarquons l'introduction ici du point de vue de l'enfant: explicitation du contenu scripturaire ou développement dogmatique? Paul n'ignorait pas l'enfant, il en parlera dans la suite du même texte; mais c'est pour lui une conséquence du mariage plutôt que sa raison déterminante. D'où donc Thomas a-t-il pris ce rôle de l'enfant, dans la famille? Sans doute du contexte social: alors que la société grecque, à la différence de la juive, ignorait pratiquement la cellule familiale, celle du Moyen Age chrétien était fondée sur la continuité de filiation plutôt que sur l'individualisation exclusive d'un chacun. La théologie accentuera très fortement — peut-être trop — ce primat de la procréation dans la morale conjugale. Le moins qu'on puisse dire est que tel n'est pas le contenu de l'épître paulinienne. Pourquoi? Parce que Paul suit son contexte social.

Mais n'exagérons pas ce primat apparent de l'enfant: il ne supprime nullement l'importance du reste. Cependant, Thomas paraît plus proche d'une équité conjugale quand il commente l'Écriture que dans la dogmatisation de l'apport scripturaire. Un exemple, en passant: commentant le chapitre XIX de l'évangile selon Matthieu, il trouve la question sur le divorce posée à Jésus par les pharisiens⁷. Et là, le Docteur donne une petite leçon d'exégèse: citant Genèse 1/27: « Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance », ce n'est pas, précise-t-il, que d'abord Dieu créa quelque androgyne et le sépara ensuite en deux sexes. Pour le prouver il se base sur Genèse II, Dieu créa d'abord l'homme et de lui tira la femme. Et telle est la forme du mariage, car c'est pour s'aimer qu'ils furent ainsi créés. Par là devaient être révélées à la fois la légitimité du mariage et aussi la latitude de s'en dispenser. Il va même jusqu'à dire: « Dans l'acte du mariage, l'action et la passion sont conjuguées, c'est pourquoi ils sont deux dans une seule chair. » Du rappel de cette dichotomie, Thomas ne tire pas ici de conséquence défavorable à la femme. Malheureusement, il le fera ailleurs. C'est un fait que si l'on en revient aux rapports d'acte et de puissance, de forme et de matière, l'inégalité conjugale saute aux yeux. Mais la pensée de l'Aquinate est plus nuancée: ce qui le fait sortir de cette simple perspective métaphysique, c'est précisément sa théorie des trois biens du mariage: enfant, fidélité, sacrement. Et nous verrons que l'égalité se trouve en deux de ces biens; un seul admet l'inégalité, mais il sera instructif de savoir sur quoi celle-ci alors se fonde.

6. Sur les trois biens du mariage voir IV *Sent.* dist. 26, qu. 2, art. 2.

7. *Comment. Mt.* éd. Parme, t. X, p. 174 b.

2° CONDITION DE LA JUSTICE

Avec le deuxième bien du mariage, Thomas introduit le critère de justice, car telle est la condition selon laquelle elle s'exerce: que l'homme rende son dû à la femme et que la femme donne son dû au mari; et là le Docteur Angélique est très catégorique: « Parce qu'à cet égard ils doivent être jugés égaux »⁸. Et de rappeler l'image déjà donnée plus haut à propos de la création d'Ève, du côté, « de latere tanquam socia ». Cette égalité est une réciprocité. Thomas développe ici une pensée de Paul: la femme pourrait, au choix de son libre arbitre, se refuser ou se donner ou encore se donner à un autre homme. Mais la loi du mariage intervenant, ce libre arbitre lui est enlevé: c'est le mari qui décide si elle se donne à lui ou non. « C'est pourquoi la femme doit offrir à son mari l'usage de son propre corps ». Mais semblablement... et la réciproque est affirmée: « le mari doit offrir son corps à sa femme, tout empêchement devant céder devant cet impératif ». Les termes de la réciprocité ne sont pas exactement les mêmes, mais la pensée est identique. « Ne vous fraudez pas réciproquement », continuait le texte paulinien: c'est donc bien qu'il s'agit de justice à laquelle s'oppose la fraude. Cette fraude consiste à retirer à l'autre ce qui lui est dû. Et cela n'est pas moins grave dans l'acte conjugal qu'ailleurs.

De cette appartenance d'un des conjoints à l'autre, Thomas tirera ailleurs biens des conséquences; signalons ici celle de l'impossibilité du vœu⁹: « nul ne peut faire à Dieu le don de ce qui ne lui appartient pas; or, après la consommation du mariage, le corps du mari appartient à la femme; il ne peut donc être offert à Dieu par le vœu de continence — du moins sans l'autorisation de l'épouse ». On ne signale pas ici la réciproque; mais elle est bien dans la ligne de la pensée.

L'exigence et l'égalité du don réciproque s'imposent aussi, pour Thomas, à d'autres points de vue: ce n'est pas ici le lieu de détailler un traité thomiste du mariage, mais rappelons simplement que le libre consentement des deux conjoints est nécessaire à la validité du mariage: la contrainte, ou même l'ordre du père enlèvent l'authenticité de l'union. Toute erreur sur la personne et sa condition sociale, de même. Très spécialement la servitude¹⁰, qui existait encore au Moyen Age et pouvait être plus ou moins facilement dissimulée, romprait la validité de l'union, toujours pour cette raison évidente que celui que ne serait pas maître de son corps ne pourrait le donner à son conjoint, ce qu'exige le mariage. Dans quel cas un empêchement analogue existerait-il dans notre société? Question de race ou d'origine dissimulées? Non. Mais il y a certainement des régions, hors d'Europe, où des filles sont mariées très jeunes sans savoir ni ce qu'elles font, ni à qui elles s'unissent. Et pourtant il peut exister

8. « *Quia quantum ad hoc judicamur pares on ad parier* », même éd., t. XIII, p. 201 a.

9. IV *Sent.* dist. 27, qu. 1, art 3, sol. 1°.

10. *Id.*, Dist. 36, qui traite en entier de la liberté du mariage sans distinction de sexe.

des contraintes créées par un état physiologique ou psychologique déficient, toutes situations qui créent des mariages invalides.

Mais je voudrais insister sur l'importance de cette condition d'authenticité : la liberté du consentement, aussi nécessaire pour l'un et l'autre sexe, établit bien une égalité fondamentale entre l'homme et la femme. Et ce malgré l'état de la société qui manifestement négligeait volontiers le choix libre de la fiancée, celui-ci pouvant être plus ou moins sollicité. Le réalisme de Thomas apparaît ici : parce que le mariage a une fonction, non seulement naturelle, mais aussi civile, il lui faut une manifestation extérieure et sensible, et tel est le consentement mutuel¹¹. Ce n'est pas qu'une vague approbation suffit : il faut consentir à se recevoir réciproquement et spontanément¹², c'est-à-dire consentir à l'union sexuelle avec cet homme de la part de la femme ; à la même union à cette femme de la part de l'homme¹³. Et il faut à cela des paroles exprimées au présent, et non point sous forme de promesse pour l'avenir¹⁴. Cette expression suppose l'intention intérieure sans quoi le mariage n'existe pas¹⁵. On accepte pourtant que la jeune fille, trop timide pour parler, laisse la parole à ses parents ! Mais il faut du moins qu'elle n'exprime pas son refus par quelque geste contraire¹⁶. Cette question du consentement me paraît tellement importante que j'ose insister encore grâce à l'apport d'autres textes parallèles : parce que le mariage a, comme nous l'avons vu, une fonction dans la nature et une autre dans la vie civile, il faut que le lien spirituel soit manifesté par quelque chose de matériel, et tel est le consentement mutuel exprimé en paroles audibles¹⁷. Aussi, les paroles du consentement sont-elles le nœud de l'union¹⁸, ou, en d'autres termes « le consentement est la cause efficiente du mariage », ou encore « le mariage a pour cause *nostrum consensum* »¹⁹. Mais qu'est-ce en somme que ce consentement ? C'est consentir à l'union, littéralement la *conjonction* à l'homme de la part de la femme, à la femme de la part de l'homme²⁰. Et c'est pourquoi le mariage est un pacte par lequel chacun des conjoints donne à l'autre pouvoir sur son propre corps dans l'acte sexuel, comme nous l'avons vu.

Considérons la chose de plus près : cet échange de consentements libres exige manifestement une égalité au moins relative entre les conjoints, et c'est là ce que Thomas s'efforce d'affirmer en d'autres passages de ses œuvres : il y a, en effet, deux sortes d'égalité : celle d'un homme à l'égard d'un autre homme, *simpliciter*, deux concitoyens par exemple ; et celle qui se réfère à autre chose : *aliquid alterum, non sim-*

11. *Id.*, Dist. 27, qu. 1, art. 2.

12. *Id.*, Sol. 1, ad 3m, et *id.*, Sol. 2, ad 3m.

13. *Id.*, Sol. 3.

14. *Id.*, et ad 1 m.

15. *Id.*, Sol. 4.

16. IV *Sent.* dist. 27, qu. 1, art. 2, sol. 2, ad 3m et sol 4, ad 2m.

17. *Id.*, Dist. 26, qu. 2, art. 3 ad 2m.

18. *De Veritate*, qu. 28, art. 8 ad 7m.

19. IV *Sent.* dist. 27, qu. 1, art. 2 ad 3m, et *idem* dist. 37, qu. 1, art. 2 ad 5m ; cf. Quodl. V, 8, 15.

20. Quodl. V, 8, 15. Sur *conjonctio* cf. entre autres IV *Sent.* dist. 40, qu. 1, art. 3 ad 3m.

*pliciter*²¹. Ici intervient la notion d'appartenance : parce que le fils est quelque chose du père, il n'y a pas entre eux une simple relation d'égalité. Il en est de même de l'épouse qui est *aliquid viri*, elle se réfère à lui un peu comme si elle était son propre corps ; mais de ce point de vue il y a réciprocité chez l'autre conjoint. Aussi notre auteur remarque-t-il que l'épouse dépend moins de son mari que le fils ne dépend de son père ou le serviteur de son maître parce qu'elle « est assumée dans une certaine vie sociale, matrimoniale », régie, non par la justice politique (de supérieur à inférieur), mais par une justice économique, c'est-à-dire ordonnée au bien de la maison. L'idée est, en somme, que s'il n'y a pas égalité parfaite entre les conjoints, c'est parce que leur fonction familiale diffère : il y a égalité parfaite dans l'acte conjugal, ce que Thomas tient de Paul ; mais le rôle de la femme est différent de celui de l'homme dans la famille : dans la procréation, la différence est d'actif à passif ; dans le gouvernement du foyer la différence est entre membre et chef : l'égalité est alors proportionnelle. Mais la pensée de l'Aquinate va plus loin ; et, malgré toute apparence contraire, c'est Aristote qui lui inspire la véritable relation d'égalité matrimoniale : en commentant l'Éthique à Nicomaque, il trouve, dans le fameux Livre VIII consacré à l'*Amitié*, le cas des époux²². D'abord, la société conjugale est prioritaire au plan naturel : le mari et l'épouse sont en effet plus nécessaires à la famille que tous les autres biens apportés par la société ; telle est la pensée à la fois d'Aristote et de Thomas : l'homme est un animal conjugal avant d'être un animal politique, pense le Stagirite. Mais les époux ne collaborent pas seulement dans la procréation : l'éducation des enfants exige encore leur *partnership*. C'est pourquoi l'amour conjugal, *amicitia conjugalis* n'est pas seulement naturel, comme chez les autres animaux ; mais il est économique (au sens ancien du mot) et donc ordonné à la vie domestique. L'amour conjugal porte ainsi trois fruits : jouissance, vertu et utilité.

Les enfants sont le bien, à la fois du mari et de l'épouse : preuve de leur amour, ce sont eux qui doivent le conserver.

Où se situe alors la justice entre époux ? Elle consiste en ce que chacun préserve ce qui est juste à l'égard de l'autre. Ceci établit donc une égalité entre les conjoints qu'il ne nous faudra pas oublier quand nous trouverons des assertions apparemment contraires.

3° LES CONSÉQUENCES DU MARIAGE

Thomas pose donc que le mariage est l'union conjugale des deux époux en vue de l'enfant, de l'aide réciproque contre le mal et pour constituer une société matrimoniale. La première conséquence du mariage est donc l'établissement du foyer. Or, dans son Commentaire sur les Politiques d'Aristote²³, Thomas reproduit la division tripartite de la famille : celle-ci

21. Cf. *Summ. Theol.* IIa IIae, Qu. 57, art. 4 ; *Comm. Polit.*, Livre I^o, lect. 3.

22. Cf. *Comm. Ethicorum*, Livre VIII, lectio 7 (éd. Parme, t. XXI).

23. Livre I, lectio 2 (*idem*).

comporte une triple relation : de maître à serviteur, de mari à femme, de père aux enfants, celle-ci étant la suite naturelle de la deuxième. La relation maître-serviteur est qualifiée de despotique, dominative ; la troisième est paternelle ; la relation mari-épouse est conjugale et matrimoniale. Qu'est-ce à dire ? Les conjoints sont égaux certes. Mais *essentiellement* dans l'acte sexuel : serait-ce seulement ? Le Docteur Angélique peut-il faire abstraction de la société dans laquelle il vit ? Pas plus que Paul ne pouvait oublier les esclaves et les gynécées, Thomas ne saurait ignorer les inégalités de la société féodale. Il y a chez lui des affirmations qui feraient sourire si l'on négligeait ce contexte social. Par exemple : pourquoi ce mot *matrimonium* qui vient manifestement de *mère* pour désigner le couple ? Autrement dit : pourquoi l'état conjugal est-il spécifié par son élément féminin ?²⁴ Il est clair qu'une chose doit être désignée par le plus important de ses composants : il faudrait donc que l'union soit désignée par le père plutôt que par la mère : « *pater dignior est matre* », affirmation qui n'a pas besoin d'être démontrée, il suffit d'ouvrir les yeux. « Bien que le père soit plus digne que la mère, cependant celle-ci remplit auprès de l'enfant une fonction plus efficace que le père ». C'est donc un détour par l'enfant qui fournit la réponse ; mais celle-ci ne suffit pas à l'auteur : on peut dire encore que la femme est faite principalement pour l'aide à la procréation tandis que l'homme n'est pas fait pour cela, il n'est pas fait *que* pour cela ; c'est pourquoi il appartient plutôt à la mère qu'au père de qualifier l'union. Ici certes se pose une question grave : y a-t-il tout de même égalité entre l'homme et la femme ? Non, car la femme est faite pour l'enfant, l'homme n'est pas fait pour l'enfant, il est fait pour autre chose. C'est là un aphorisme, non pas thomiste, mais universel en chrétienté depuis dix-neuf siècles : à en prendre conscience, on s'explique bien des comportements dans la société ecclésiale. Or, cette définition de l'union conjugale *matrimonium* n'est pas sans préoccuper Thomas : y a-t-il vraiment société conjugale ?²⁵ Oui, car cette union en tant qu'ordonnée à la génération et à l'éducation de l'enfant, est ordonnée de fait à la vie domestique. L'état matrimonial est la conséquence de l'union des corps et des âmes. Une précision est alors donnée sur cette union : qu'est-ce, en effet, qu'une unité ? Celle-ci peut être prise soit de ce qui la produit, soit des sujets unifiés, ainsi la *similitudo* : les sujets de la similitudo sont individuellement différents, mais identiques de par la qualité qui fait leur unité. Bien ! Or dans le mariage, l'unité c'est la cause qui est unique, ordonnée qu'elle est à la génération ; mais du point de vue des sujets, ils sont des individus distincts. Aussi la relation à la cause constitue-t-elle une unité, mais la relation aux sujets constitue une multiplicité : d'où les trois expressions : épouse, époux, d'un côté, et unité matrimoniale de l'autre.

Cependant, dénommer cet état par *matrimonium*, c'est-à-dire par la mère à l'exclusion du père, a évidemment de quoi troubler ces esprits virilisants ; aussi faut-il l'expliquer, et Thomas s'y applique avec force

24. IV *Sent. dist.* 27, qu. 1, art. 1, qc. 2 et sol. 2, ad 1m.

25. *Summ. Theol. Supp.* Quest. 44, art. 1, c.a. et ad 3 m.

détails²⁶ : *matrimonium* peut venir de *matris munium* : c'est dire que la fonction d'éduquer l'enfant incombe principalement à la mère (*maxime*)²⁷. Mais le mot peut venir aussi de *matrum muniens*, parce que cet état suppose que la mère soit défendue, confortée par l'époux. Ou encore de *matrem monens*, à savoir que l'homme n'abandonne pas sa femme, ne s'unit pas à une autre ; *matrimonium* peut encore rappeler la *materia unius*, c'est-à-dire l'identité de matière que fait l'union d'où procède la naissance. Mais ce primat donné à la mère n'est pourtant qu'un faux-semblant d'égalité. En effet, l'égalité conjugale est traitée par Thomas explicitement au Commentaire des Sentences²⁸ : ici apparaît la différence entre une égalité stricte, qu'il appelle arithmétique et l'égalité de proportion... La première n'existe pas selon Thomas, entre les conjoints, ni quant à l'acte conjugal, ni quant au gouvernement de la maison : en effet, dans l'acte conjugal « ce qui est le plus noble est dû au mari »... et dans la maisonnée l'épouse est gouvernée, le mari gouvernant. Nous voilà fixés ! Ici, l'on retrouve l'application de cette vieille idée aristotélicienne : la différence fondamentale entre l'actif et le passif. Le *dû* conjugal n'est pas équivalent de part et d'autre : comme l'agir est plus noble que le pâtir, ainsi l'homme est plus noble que la femme : et ce qui est relevé ici de l'acte sexuel sera projeté sur toute l'activité féminine et masculine. Cependant, la rigueur de ces propos ne semble pas avoir été reprise dans la *Somme Théologique*. Pour continuer le texte des Sentences, disons qu'il existe entre les conjoints une égalité de proportion : qu'est-ce-à-dire ? De même que l'acte sexuel et le gouvernement de la maison sont assumés par le mari selon ce qu'il est, de même à l'acte sexuel et au gouvernement de la maison, la femme prend part selon ce qu'elle est. C'est donc la nature de l'individu qui détermine sa participation au faire et au subir, et si les deux participent au faire et au subir selon leur qualité propre, l'égalité de proportion est respectée. L'on est quelque peu troublé, au *xx^e* siècle, de trouver pareil raisonnement. Car il nous rappelle douloureusement autre chose. Ne parlons pas même de racisme ; un certain colonialisme nous replace devant quelque chose de semblable : pourquoi libérer certaines populations en « protection » coloniale ? Étant donné ce qu'*ils sont*, ils sont parfaitement heureux avec un salaire de survie ; étant donné ce qu'ils sont, ils n'ont guère besoin de l'apport de l'instruction, de la culture, de la participation à leur propre gouvernement. Tout le mal vient simplement de l'analyse insuffisante de *ce qu'ils sont*. S'ils sont des hommes à part entière, leur refuser ce qui est dû à l'humain, c'est les frustrer. De même si la femme, loin d'être une simple potentialité devant l'acte qui la détermine, est un être humain à part entière, eh bien ! cette égalité de proportion ne lui convient pas.

26. *Id.*, art. 2.

27. Convient-il de noter ici une différence, ou plutôt une gradation entre les deux textes cités : IV *Sent. dist.* 27, qu. 1, art. 1^o et *Summ. Theol.* IIIa (Supplément), Qu. 44, art. 2 ? L'activité de la mère auprès de l'enfant est, selon le premier texte, *magis officiosa* ; selon le second, il lui incombe *maxime* ; la différence joue entre *plus* et *maximum* : ici, le rôle du père semble réduit à néant. Mais n'oublions pas que cette partie de la IIIa Pars appartient au Supplément qui n'a pas été rédigé par le D^r Angélique.

28. IV *Sent. dist.* 32, qu. 1, art. 3.

Ailleurs, nous trouvons un autre texte thomiste qui cherche à légitimer le mariage et l'égalité relative des époux²⁹. On y affirme que l'enfant tient de ses parents l'existence, la nourriture et l'éducation ; mais pour que le père puisse éduquer son fils il faut que celui-ci soit né de l'obligation d'un homme à l'égard d'une femme déterminée ; il faut de plus que les devoirs de la vie domestique soient partagés entre les conjoints : « quaedam opera sunt competentia viris, quaedam mulieribus ». Cette compétence différente ne comporterait pas, de soi, une inégalité.

Un appel fait plus haut au Commentaire sur les Sentences s'explique parce que c'est là le seul texte général sur le mariage qui soit authentique puisque le traité du mariage dans la *Somme Théologique* n'a pas été écrit par le Docteur Angélique. Mais ce dernier texte n'est cependant pas sans intérêt ; et il est remarquable que les différences entre homme et femme y soient plus rarement notées, de même que les allusions à une infériorité juridique de la femme. Ces passages sont rares, certes : cependant ils existent ; ces exceptions sont cantonnées dans les sujets qui se réfèrent aux situations juridiques de l'époque. C'est surtout le statut de sujétion ou de servitude³⁰ qui entraîne une discrimination matrimoniale. Mais l'intéressant, pour nous, est de constater le raisonnement du théologien, et comment il s'appuie — de façon, semble-t-il abusive — sur des propos pauliniens pour trouver des solutions aux cas créés par la juridiction médiévale.

La clef de ce passage se trouve au *Sed contra* de l'article 2 de la question 52 ; c'est le rappel de Galates 3/28 : « Dans le Christ, il n'y a plus ni esclavage, ni homme libre. » Ce principe devrait éclairer tout le passage suivant. Mais le réalisme de l'auteur devait l'empêcher de passer outre aux différences de statuts qu'exigeait la société patriarcale où il vivait. A l'article 3, une objection³¹ veut arguer de l'égalité des sexes dans le mariage « vir et uxor ad paria judicantur ». Or la femme ne peut se donner en servitude (*ancilla*), et donc le mari non plus. Mais le Corps de l'article remet les choses au point : sans doute l'homme est soumis à la femme... « comme le demande l'Apôtre en I^{er} Cor. 7/4, mais seulement dans les actes qui relèvent de la nature ». Cette égalité ne saurait être étendue aux problèmes sociaux, comme la servitude. C'est pourquoi l'homme peut, sans l'autorisation de sa femme, se donner en servitude à un maître. Il y a là une contradiction avec le principe rappelé plus haut, selon lequel l'on ne peut donner ce que l'on ne possède pas, à savoir le corps qui appartient au conjoint. Mais peu importe, la latitude laissée à l'homme par ce texte est confirmée par l'Ad 3m : sans doute pour « les choses qui regardent la nature » — entendez l'acte sexuel — l'homme et la femme sont égaux ; mais non à l'égard de la condition de sujétion qui est une structure sociale artificielle. Ceci suffisait comme réponse. Mais pourquoi donc Thomas, ou plutôt l'auteur du Supplément, ajoute-t-il un

29. *Summ. Theol.*, Supp. quest. 44, art. 5.

30. Je préfère ici *sujétion* à servitude : la distinction est d'importance. Cf. à ce sujet l'un et l'autre des articles suivants : Arturo Bernal PALACIOS. *La Condición de la mujer en santo Thomas de Aquino*, dans *Escritos del vedat*, vol. IV, 1974. pp. 285-335, et P. CAMUS, *Le Mythe de la Femme chez Saint Thomas*, dans *Revue Thomiste*, 1976, n^{os} 2 et 3.

31. *Summ. Theol.* IIIa (Suppl.), Qu. 52, art. 3, c. et ad 3m.

addendum que n'appelait nullement l'objection : « en ce qui concerne l'organisation de la maison et autres choses qui y sont jointes, l'homme est tête de la femme » et doit la corriger, alors que l'inverse n'est pas exact : « c'est pourquoi la femme ne peut se donner en servitude sans l'autorisation du mari ».

L'article 4 de la même question nous apporte d'autres choses curieuses, toujours au plan social. Dans cette société de castes plutôt que de classes, quelles seront les conditions des enfants dont les parents seraient socialement inégaux ? L'être dépend plus de la forme que de la matière, dit l'un ; or, c'est le père qui donne la forme, la mère fournissant seulement la matière : la condition des enfants devra donc suivre celle du père³². Qui plus est : les généalogies que donne l'Écriture Sainte ne signalent que les lignées masculines³³. Le *Sed Contra* se présente avec une matérialité brutale : ce qui est semé dans la terre d'autrui appartient au propriétaire de la terre, non au semeur... Et le corps d'article débute par la citation du droit civil déjà vue : elle n'est pas plus réjouissante : « l'enfant suit le ventre ». Tel est le principe juridique sur lequel va se fonder le développement : l'enfant tient de son père son « complément formel », mais de sa mère « la substance de son corps ». Or, la servitude est une condition du corps, car le serf est comme l'instrument dont son maître peut se servir : c'est pourquoi l'enfant subit la condition de sa mère. A l'inverse, ce qui relève de la dignité, ce qui vient de la forme d'un être suit la condition du père, comme les honneurs et autres avantages semblables³⁴. Mais l'auteur est décidément très attentif aux droits civils : en certains endroits, c'est l'époux de condition moindre qui impose sa condition à l'enfant : en ce cas d'un père serf et d'une mère libre, les enfants seront de condition servile. Cependant, si le père se donne en servitude après le mariage, et cela sans le consentement de son épouse, l'enfant demeure de condition libre. Passons sur les cas que présentent ces sortes de législation. La conclusion du corps d'article apporte une brutale crudité : ce qui est reçu dans un récipient prend la forme de ce qui le reçoit... — on voit tout de suite la friture dans la poêle ! — et non celle de qui le donne : « c'est pourquoi il est rationnel que le *semen* reçu dans la femme prenne la condition de celle-ci ». La matérialité de cette conclusion nous bouleverse quelque peu !

Les réponses aux objections sont de la même veine. L'Ad 2m se tient dans cette perspective strictement aristotélicienne : dans ce qui relève de la forme, l'enfant suit le père, dans ce qui relève de la matière il suit la mère ; or, les conditions sociales sont déterminées par la matière. L'Ad 4m résume ces données d'une façon quelque peu scandaleuse : l'honneur du fils vient plus de son père que de sa mère. C'est pourquoi dans les généalogies de l'Écriture, l'usage est de nommer les fils d'après leurs

32. *Id.*, art. 4, 2^e objection.

33. *Id.*, 4^e objection.

34. On voit tout de suite le seigneur abusant de la bergère, mais réclamant, pour le fils de ses œuvres, les honneurs dus à son rang.

pères plutôt que d'après leurs mères. « Cependant, pour ce qui regarde la servitude, ils suivent plutôt la mère »³⁵.

Il est intéressant de constater à quel point l'auteur est enserré dans son temps ; sa théologie est incarnée dans une société donnée, dans des circonstances concrètes et un enracinement précis : il tient compte des lois civiles au point de leur évolution qui concerne son temps. Mais c'est dans Aristote qu'il va trouver le fondement d'une évolution possible des civilisations, ainsi qu'en témoigne un autre texte du Supplément³⁶ qui s'appuie encore sur Aristote : « La nature humaine n'est pas immuable — comme la nature divine — aussi peut-elle changer selon les conditions, les situations, les décisions du Droit ». Voici donc qu'intervient, dans la législation du mariage, une possibilité d'évolution. De fait, nous remarquons, à propos des versets 27 et 28 du chapitre VII aux Corinthiens, que les problèmes ne se posent pas de la même façon du I^{er} et au XIII^e siècle : en face des données sociales, les réactions de l'auteur interprètent l'apport scripturaire : « garder la continence » devient « entrer en religion » ; la vierge qui se marie ne pêche pas, sauf si elle est « Deo dicata », expressions qui sont hors de perspective pour l'Apôtre. Mais il est normal que les solutions morales et juridiques varient avec le temps, Thomas nous en a prévenus. Cependant, du point de vue qui est le sien, il se trouve toujours dans une même sorte de société patriarcale : que ce soit avec les généalogies de l'Évangile ou avec le détail des juridictions médiévales, Thomas pense toujours au travers d'une grille patriarcale : les détails des lois de servitude et les précisions des ressemblances parentales s'originent à des conditions pré-conçues, mais toutes d'origine sociale : il n'y a rigoureusement rien en tout ceci de théologique, rien qui relève d'un donné révélé lui-même, débarassé de sa gangue. En un sens, il apparaît que l'Angélique nous serait un exemple : le donné étant dégagé et explicité selon les lois universelles de la pensée humaine, il s'agit ensuite d'en incarner les conclusions dans un contexte social déterminé ; mais le théologien n'avait évidemment pas à légiférer pour le XXI^e siècle ; il avait devant lui une société concrète avec ses terribles imperfections, avec ses brutalités hypocrites voilées par des principes juridiques venant d'autres temps et d'autres circonstances. Son rôle à ce moment précis n'était pas d'en faire la critique, ni la réforme. C'est pourquoi le Docteur Angélique doit toujours être compris plus dans ses principes que dans ses applications concrètes : dans ses principes, c'est-à-dire dans l'élaboration rationnelle qu'il fait du donné révélé ; et c'est ensuite aux théologiens du XX^e siècle de réincarner cet apport rationnel, théologique, dans le monde d'aujourd'hui. Il ne serait pas difficile de transposer les principes de la théologie du mariage à la société contemporaine. On trouverait alors ce qui s'accorde — et ce qui ne s'accorde pas — avec le donné révélé dans son essence. Mais tel n'est pas notre propos ici ; nous cherchons simplement à saisir la pensée de Thomas toute incarnée qu'elle fut dans la société médiévale.

35. *Summ. Theol.* IIIa, (Suppl.), qu. 52, art. 4 ad 2m et ad 4m.

36. *Summ. Theol.* IIIa, qu. 41, art. 1 ad 3m.

4^e LE RÔLE DU CHEF DE FAMILLE

Considérons maintenant le mariage constitué ; il s'agira de déterminer les devoirs réciproques des conjoints, en dehors des relations sexuelles.

Encore une fois, comprenons bien la situation intellectuelle de Thomas : non seulement il ne prend pas conscience de la valeur relative de la situation sociologique où il se trouve, mais encore il tend à accentuer son sens misogyne en donnant à ce qu'il étudie une valeur dogmatique inspirée, semble-t-il, à la fois des préalables aristotéliens et de quelques citations bibliques qu'il pense référer aux matières ici étudiées.

Ses Commentaires sur les textes aux Colossiens 3/19 et aux Éphésiens 5/25³⁷ sont presque parallèles : « Après avoir traité de ce qui concerne tous les chrétiens, l'Apôtre considère ce qui concerne des personnes en particulier... ». « Or Aristote, dans les Politiques... ». Voilà donc le Philosophe invoqué, une fois encore, pour expliquer les devoirs des chrétiens ! C'est que la société d'Athènes cadre étrangement, à certains égards, avec celle du Moyen Age chrétien, au moins sur le point dont il s'agit ici. Il rappelle donc que toute maison implique trois sortes de relations et que la perfection de celles-ci constitue la perfection de ladite maison. C'est à savoir : les relations époux-épouse, père-fils, maître-serviteur. Ces trois groupes étant bien établis, il s'agira de spécifier les devoirs corrélatifs de chaque partenaire : à la soumission de l'un des termes, femme, fils, serviteur, devra correspondre la bonté et le dévouement de l'autre, époux, père, maître. Ou en d'autres termes, « l'exhortation est double : l'obéissance aux *soumis*, la modération aux *supérieurs* »³⁸. L'Aquinat continue son explication par des citations scripturaires : la soumission de l'épouse est ordonnée par Dieu selon Genèse 3/16 et I^{er} Cor. 14/34 : loin de prendre la parole, les femmes doivent être soumises : tel est l'apport du Commentaire sur les Colossiens. A propos du texte aux Éphésiens, il rappelle encore I^{er} Cor. 14/34 ; mais, ajoute-t-il, selon II/3, l'homme est tête de la femme ; soumission aussi dans I^{er} Petri 3/I. Mais, dans les deux commentaires, il en appelle à Aristote pour expliquer l'ordre du Seigneur : c'est qu'il appartient à la raison de gouverner ; or les hommes ont plus de raison que les femmes, c'est pourquoi c'est à eux de gouverner. Tel est le motif dans le Commentaire aux Colossiens. Mais celui aux Éphésiens ajoute malheureusement une référence à l'Écclésiastique³⁹ : « Mulier si primatum habeat, contraria est viro suo », ce que la Polyglotte⁴⁰ traduit littéralement : « si la femme a autorité, elle est contraire à son mari ». C'est évidemment en ce sens que Thomas comprend le texte. Cependant les traductions actuelles por-

37. Edition de Parme, t. XIII : respectivement, chap. III, lectio 4 et chap. V, lectio 8, pp. 552 a et 495 a.

38. *Commentaire aux Colossiens*, *idem* : le texte cité précède immédiatement : « Vous de même, femmes, soyez soumises à vos maris. »

39. 25/30, cf. v. 24.

40. Bible Polyglotte, t. IV, p. 123.

tent : « Ne laisse à l'eau aucune issue, ni à la femme méchante, aucune autorité⁴¹. L'adjectif qualifiant ici la femme en légitime le sens ; mais, présent dans le texte grec, il a disparu du texte latin dont disposait Thomas : bel exemple d'un trucage involontaire inclus dans les traductions ; mais c'est encore un trucage à sens unique, car il n'est pas pensable qu'on ait pu supprimer l'autorité d'un mari « méchant » sur sa femme. Cependant, en ces deux textes, l'Aquinate à la suite de l'Apôtre, en appelle à l'amour du mari, devoir aussi impérieux que la soumission des épouses. Et il ajoute, à la différence de Paul, que rien n'empêche, dit le Commentaire aux Colossiens, que les époux soient aimés des épouses. Voilà bien une différence entre le Moyen Age chrétien et la civilisation hellénistique où cet amour réciproque était impensable. Et comme Paul, en ce texte, parle de « l'amertume » de certains maris, Thomas continue avec une citation du prophète Michée⁴² « comment pourrait-elle espérer le bonheur celle qui demeure « in amaritudinibus » ?

Dans le Commentaire sur les Éphésiens, Thomas insiste en raison du texte même de l'épître, sur la soumission due au mari « comme au Seigneur, car... la femme est à l'égard de son propre mari dans la situation du serf vis-à-vis de son maître, en tant qu'il doit la gouverner par mandat du Seigneur ». Telle est l'interprétation que donne l'Aquinate à ce qui apparaît plutôt comme un « lien spirituel » dans lequel s'effectue cette soumission. Mais le texte continue heureusement en marquant la différence entre le gouvernement du maître et celui du mari : alors que le maître se sert de ses serviteurs dans son propre intérêt à lui, le mari doit gouverner femme et enfants dans leur intérêt commun. « C'est pourquoi " sicut domino " doit s'entendre non pas comme si le mari était vraiment Seigneur, mais comme agissant tel le Seigneur ». Cette distinction entre les deux sortes de *subjectio* est exposée également dans la *Somme Théologique*⁴³ : la soumission servile est au profit du maître, tandis que la soumission économique ou civile, à la différence de la première, existait avant le péché « pour le bien de l'ordre dans la multitude humaine » : c'est le gouvernement des plus sages. Et telle est la sujétion naturelle de la femme à l'égard de son époux, parce que *naturaliter* il y a en lui plus de raison qu'en elle.

Mais le péché originel a eu lieu ; et Thomas nous rappelle que la différence fondamentale entre l'homme et la femme est prise de la « peine du péché »⁴⁴. Thomas la pose dans une sorte de glose sur le chapitre III de la Genèse : le châtement de la femme, dû au péché originel, présente deux faces se référant toutes deux à ses rapports avec le mari : la génération des enfants d'une part, l'activité domestique de l'autre : c'est pourquoi elle devra souffrir en portant l'enfant, plus encore en l'accouchant ; de plus, la domination du mari lui sera pénible car le péché aura rendu celui-ci dur et acariâtre. Le châtement de l'homme dû au péché originel est la stéri-

41. Traduction Crampon ; cf. Bible de Jérusalem.

42. 1/12 : il s'agit en réalité de l'annonce des malheurs qui doivent frapper le territoire de Juda, et d'un jeu de mots sur la ville de la Maroth dans la traduction de la Vulgate.

43. Ia Pars, Qu. 92, art. 1 ad 2m.

44. *Summ. Theol.* IIa Ilae, Qu. 164, art. 2.

lité de la terre, ronces et anxiétés sur la culture, d'une part ; de l'autre, la révolte du corps contre l'esprit, la conscience de la faute et la perspective de la mort. On saisit combien cette analyse est partielle, car la révolte du corps, la conscience et la perspective de la mort frappent la femme autant que l'homme. Mais ce sont là réflexion et prise de conscience auxquelles on croit la femme incapable. Plus simplement, ces châtements respectifs sont calqués sur le texte de Genèse III, lui-même récit imagé, tracé à partir d'un contexte social bien déterminé.

Or le but du récit est de montrer que, du fait du péché, l'hostilité s'est installée entre les éléments de la création : entre la terre et le cultivateur, entre la femme et ses propres fonctions physiologiques, et finalement entre le mari et l'épouse⁴⁵.

Mais, en serrant de plus près le contexte doctrinal, nous devons apporter une conclusion plus nuancée. Sans doute le mari n'est tête de la femme que dans le ménage. Mais pourquoi l'est-il ? Et si nous nous plaçons dans la perspective des causes de cette manière de penser, nous devons élargir l'assertion. Pourquoi le mari est-il tête de l'épouse dans le ménage ? C'est, outre l'affirmation de la 1^{re} épître aux Corinthiens^{45 bis} parce que la femme est un être faible et irrationnel, parce que le rôle plus effectif qu'elle a eu dans le péché originel a attiré sur elle le châtement d'être *dominée* par l'homme. Aussi faut-il transposer, hors du ménage, ces deux défauts fondamentaux de la femme : humanité imparfaite, humanité châtiée précisément par la sujétion. S'il en est ainsi c'est toute femme en toute circonstance et tout genre de vie qui devra présenter une *incapacité* intellectuelle et morale, à laquelle suivra l'incapacité juridique. Aussi bien l'Église ne s'est-elle pas privée, au long des siècles, de faire subir à la femme — en tout cadre de vie possible — la domination du mâle, ce dont le Droit canonique témoigne au long des siècles, au cours de toutes les étapes de la civilisation⁴⁶.

Et si, par effort de reconstitution intellectuelle, nous essayons de nous placer dans la mentalité qui fut celle de Thomas, nous devons relever le bien fondé de sa conviction : s'il est vrai que la femme soit un être humain de qualité inférieure, si l'on voit dans les détails précis du chapitre III de la Genèse une valeur dogmatique fondée sur la réalité concrète des événements relatés, alors la femme doit rester gouvernée par le mâle dans la société et dans l'Église. Que si, au contraire, l'évolution de la société et de la science nous oblige à reconnaître, dans la femme, un humain à part entière, si les preuves de ses aptitudes intellectuelles et morales la montrent capable à la fois dans les sciences contemporaines et dans la valeur éthique de sa conduite, si enfin une exégèse de la Genèse nous oblige à relativiser les événements rapportés au chapitre III, alors la position de notre auteur en serait de toute évidence transformée. Pour Thomas, en effet, il faut bien voir que, enserré dans la mentalité cléricale de son temps, il n'aurait pas pu penser autrement qu'il ne le fait sur le problème, au fond, secondaire pour lui qu'était la place de la femme dans

45. IV *Sent.* dist. 35, Qu. 1, art. 4.

45 bis. 11/3.

46. Cf. Ida RAMING, *Der Ausschluss der Frau vom priesterlichen Amt*, Köln, 1973.

la société et dans l'Église. Mais il m'apparaît que sa probité intellectuelle l'aurait conduit à récuser cette misogynie dans la mesure où, prenant racine dans l'égalité métaphysique entre l'homme et la femme qu'Aristote lui a fait découvrir⁴⁷, il verrait l'inconsistance des théories physiques du Stagirite et la valeur purement mythique de la Source à laquelle appartiennent à la fois le chapitre II et le chapitre III de la Genèse. Ces textes, comme nous l'avons vu plus haut, prennent leurs images des mœurs contemporaines à leur composition, c'est-à-dire à une société patriarcale et sémite.

Au point où nous en sommes de notre enquête, nous pouvons, me semble-t-il, apporter une première conclusion : l'Aquinate est matériellement misogyne, formellement il ne l'est pas, car les raisons pour lesquelles il l'a été ne correspondent pas à la réalité fondamentale de sa pensée ; elles n'auraient plus de valeur de motivation pour lui, en un autre état de l'évolution du monde et de l'Église.

5° RUPTURE DU LIEN CONJUGAL

Si le mariage est essentiellement le don réciproque de l'homme et de la femme dans l'acte sexuel, il ne peut évidemment être rompu que par la mort de l'un des conjoints. Pourtant, en dehors de ce cas extrême, trois possibilités de rupture peuvent être envisagées : l'adultère, le divorce, l'incroyance. Mais pour tous ces cas il faut relever une différence fondamentale que Thomas établit entre les deux causes du mariage que sont le consentement et l'union sexuelle : celle-ci seule consomme le mariage et rend la rupture légalement impossible. Dans son commentaire sur I^{er} Cor., chapitre VII (vv. 27, 28), l'Aquinate y insiste : « si tu es lié à une femme... » dit l'Apôtre ; mais le lien est double, précise Thomas : consentement et consommation : la rupture du lien est possible quant à l'absence de consentement, non quant à la consommation. Certes, cela se comprend : l'union peut avoir défloré la femme, provoqué un début de grossesse. Et en tout ceci la femme est protégée par l'impossibilité absolue de tout divorce postérieur. Cependant nous sommes quelque peu gênés par ce primat donné au geste physique : le consentement qui implique si fortement la liberté des conjoints et par suite leur égalité semble inefficace pour créer l'union, et disparaît devant la brutalité matérielle du geste. Nous sommes gênés, oui ; mais au regard des contingences historiques et sociales, le réalisme de Thomas a sans doute sa raison d'être.

Voyons donc ces trois cas possibles de rupture :

a) L'adultère.

Thomas en traite en bien des passages de son œuvre : il est très catégorique dans son Commentaire sur Job⁴⁸. C'est là l'un des péchés les plus

47. *Comment. Métaph.*, Livre X, lectio II, éd. Marietti, n° 2127.

48. Cap. 31, lect. 1 (Parme X), p. 106 a.

graves : d'abord parce qu'il s'oppose à la loi de Dieu qui a établi l'union de l'homme et de la femme dans le mariage. Ensuite parce qu'il s'oppose à la loi humaine : et là l'adultère est l'iniquité maximale, l'injure la plus grave : en effet la gravité du vol est proportionnée à la chose volée — celui qui vole un bœuf et celui qui vole un œuf ! — Or celui qui commet l'adultère vole la femme d'un autre, il prend donc ce qui est un avec la propre chair de celui-ci. C'est dire que rien n'est plus grave⁴⁹. Mais de plus il vole encore l'enfant en risquant une nouvelle descendance qui porterait préjudice à la descendance légitime. Remarquons en passant une fois de plus combien les problèmes économiques sont proches, en Thomas, des déductions théologiques. Cependant une mise au point s'impose sur le texte cité. Serait-ce que le vol de la femme d'autrui ne relève seulement que de la justice humaine ? Dieu ne serait-il atteint que parce que la société établie par lui serait bafouée ? Non, bien sûr : la justice divine, dont la justice humaine n'est qu'une expression à notre portée, est également atteinte au travers de tout péché puisque le péché contre le prochain implique de soi une offense à Dieu. Mais la distinction ici faite veut montrer que, dans cette injustice humaine, et logiquement antérieure à elle, il y a, dans le cas présent, une offense directe contre Dieu parce que c'est Dieu qui, selon Genèse II, a créé le mariage : « ils sont deux dans une seule chair ». Ceci sans préjudice, bien sûr, de l'offense à Dieu incluse dans l'injustice à l'égard du conjoint lésé.

Est-ce que la gravité de l'adultère est égale selon les sexes ? Ici l'on penserait que, guidé par l'opinion de tous les temps, Thomas trouverait une culpabilité de la femme plus grande que celle de l'homme. Eh bien ! non. Du moins la chose est nuancée : considérant les trois *biens* du mariage dont il a été question plus haut, on nous affirme que, quant à la fidélité dûe et quant au sacrement, la culpabilité de l'un et de l'autre époux est identique. Cependant quant à l'enfant, on estime que la culpabilité de la femme adultère est plus grave que celle de l'homme adultère. Si l'on envisage la première éducation de l'enfant si grandement dépendante de sa mère nous pourrions peut-être en être d'accord. Mais pour Thomas le problème n'est pas là. Il a déjà été question de ce que les anciens qualifiaient de « sang mêlé ». C'est de cela aussi qu'il s'agit ici : soit que le fœtus soit déjà formé, soit que la femme attende encore la fécondation par l'époux légitime, le fait de la copulation avec l'étranger apporte un élément nouveau inacceptable pour l'enfant formé ou à former⁵⁰. Mais, indépendamment de cela, l'incertitude qu'il y aurait sur le père de l'enfant suffirait à taxer gravement l'adultère de la femme⁵¹. Si donc sur ce point — ce seul point — la culpabilité de la femme est, pour Thomas, plus grave que celle de l'homme, la raison lui en vient du contenu précis de ses connaissances physiologiques. Il est intéressant de noter que même du point de vue du sacrement, c'est-à-dire de l'exem-

49. La gravité de l'adultère « iniquitas maxima » vient de ce qu'il est le vol de la chose la plus précieuse, vol de ce qui est un dans la chair du volé, et aussi à cause de la succession : cf. *Comment. sur Job*, chap. 31, lect. 1, p. 106 a.

50. IV *Sent. dist.* 35, qu. 1, art. 4.

51. *Summ. Theol.* IIa IIae, qu. 154, art. 8.

plarité du Christ et de l'Église, le péché de la femme ne l'emporte nullement sur celui de l'homme⁵².

Mais pourquoi donc trouvons-nous, dans l'œuvre de Thomas, bien des passages qui traitent de l'adultère de la femme⁵³ mais que jamais l'on ne parle de l'adultère de l'homme ? Spécialement au *Commentaire sur les Sentences*⁵⁴, Thomas traite longuement de l'adultère de la femme et du comportement de son mari à son égard ; mais on ne trouve aucune étude parallèle sur l'adultère du mari et sur le comportement de son épouse en pareil cas. Il y a sans doute un peu de naïveté à se poser la question du pourquoi ! Les mœurs du XIII^e siècle expliquent cette inégalité, celle aussi de tous les siècles de régime patriarcal : le droit patriarcal paraît en effet fondé sur le fait que l'adultère de l'homme, au contraire de celui de la femme, n'a pas de suite visible. Aurait-il fallu attendre que la femme puisse supprimer en elle les conséquences visibles de l'acte sexuel pour que la théologie établisse sur ce point une égalité entre les sexes ? Non, car du point de vue de la fidélité promise et due par chaque conjoint, l'adultère est aussi grave chez l'un et l'autre époux ; et il mérite le divorce comme sanction dans les deux cas. Il n'en est pas de même du point de vue de l'enfant, nous l'avons vu. Pourtant, insiste Thomas, il doit y avoir identité de sanction, bien que les causes de celles-ci ne soient pas égales.

Mais voici une indulgence rapportée par Thomas, dans une objection⁵⁵, et dont nous nous passerions peut-être : le péché de l'homme doit être jugé plus grave que celui de l'épouse parce qu'il y a, en elle, une plus grande fragilité au péché que chez l'homme. C'est là ce qu'affirment à la fois Aristote et Jean Chrysostome⁵⁶, Thomas rejette cette conclusion sur les bases d'une équivalence physiologique chez l'un et l'autre conjoint. Mais il reste que la lésion portée au mariage par l'adultère de la femme est plus grave — pour les raisons que nous avons dites — que ne l'est l'adultère du mari, selon l'esprit du temps.

Encore un essai pour aggraver la culpabilité chez l'époux : celui-ci étant « tête de la femme » doit la corriger : par suite quand il pèche il doit être puni plus qu'elle⁵⁷ : non, dit Thomas, qui en revient toujours à la responsabilité féminine à l'égard de la descendance : « Bien que le gouvernement de l'épouse donnée à l'homme soit une circonstance aggravante, cependant il y a d'autres circonstances qui peuvent intervenir et changer la spécificité du péché ». Mais, bien que *tête de la femme*, cependant le mari ne saurait être son juge : celà l'Aquinate l'affirme clairement⁵⁸ ; respect du juridique ? Certes, en aucune circonstance, ni le mari

52. IV *Sent.* dist. 39, qu. 1, art. 6 ad 1m.

53. Par exemple Quodlibet V, art. 16.

54. IV *Sent.* dist. 35, qu. 1, art. 1, 2, 3 et 4.

55. *Idem*, obj. 5 et ad 5m.

56. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VII^e livre, chapitre 8. Jean CHRYSOSTOME (*Auctor Oper. imperf. in Matth.* hom. 40).

57. *Summ. Theol.* IIa IIae, Qu. 164, art. 2, c.a. Sur la culpabilité du mari, cf. spécialement *Contra Gentes*, L. III, cap. 122 et 123.

58. IV *Sent.* dist. 35, Qu. 1, art. 4, ad 4m.

ne peut juger son épouse, ni celle-ci, son époux. De ce point de vue, égaux devant Dieu, ils le sont également devant la justice des hommes.

b) *Le divorce.*

L'adultère est souvent donné comme cause plus ou moins légitime du divorce ou de la répudiation ; pour Thomas le divorce n'est rien autre que la sanction de l'adultère. A ce sujet c'est au texte de Matthieu qu'il faut nous référer avec l'extraordinaire nouveauté apportée par le Christ : la répudiation permise par Moïse est désormais interdite. Mais remarquons d'abord une petite erreur exégétique de Thomas riche en enseignements pour nous : les femmes, pense-t-il, semblent plus portées au mal que les hommes (?) c'est pourquoi le Christ interdit à l'homme la répudiation, mais ne l'interdit pas aux femmes⁵⁹. Que l'interdiction de la répudiation ne soit pas faite aux femmes, c'est tout simplement parce que pareil geste n'existait pas dans la société juive du I^{er} siècle. Mais que notre Docteur n'ait trouvé, pour expliquer le fait, que la propension de la femme au péché, c'est que, d'après le texte, il s'est instruit dans l'Écclésiastique⁶⁰ !

Voyons donc le rapport entre l'adultère et le divorce : le lien matrimonial, nous dit-on, peut être envisagé à trois points de vue : quant à la société fondamentale que constitue le mariage, quant au dû sexuel réciproque, et quant à la cohabitation. Le lien du premier point de vue ne peut être rompu que par la mort ; le deuxième se trouve rompu par l'adultère. La cohabitation devrait être rompue par l'hérésie, le gangstérisme et choses semblables. Cependant dans certains cas le mari n'a pas le droit de renvoyer sa femme coupable : c'est d'abord quand il a lui-même commis l'adultère ; ensuite si c'est le mari qui a prostitué sa femme en se faisant souteneur ; de plus si la violence intervient, non pas une simple colère, mais vraiment un mauvais traitement de la femme par le mari. Il peut y avoir aussi erreur : nous sommes au XIII^e siècle, la femme peut croire son mari mort aux croisades ou en voyage ; le cas de changement de croyance (hérésie, schisme et conversion à ceci ou à cela) entre aussi en cause, nous y reviendrons. En tous ces cas, nous dit Thomas, s'appuyant sur la Glose d'Augustin et de Chrysostome, le mari ne peut renvoyer sa femme apparemment coupable.

Qu'en est-il de l'inverse ? Le mari coupable peut-il être renvoyé par sa femme ? A ce sujet, Thomas apporte une belle citation de Jérôme : « Ni l'adultère de la femme, ni le crime de l'homme ne sont raisons suffisantes de divorce, car autre est la loi de César, autre celle du Christ. Pour la première, la répression de la femme appartient aux hommes ; pour la seconde, cela n'est permis ni aux femmes, ni aux hommes, en égalité, parce que l'un et l'autre sont dans la même condition, dans le même service ». De toute manière, dans la mesure où le divorce est la sanction de l'adultère, celle-ci ne peut être décrétée par le

59. *Comm. sur Matt.*, p. 176 a.

60. Eccli. 25/13, 23, 26, etc.

mari : bien que l'homme soit *tête* de la femme, selon le texte fameux de l'Apôtre, cependant il ne saurait être son juge, nous l'avons vu⁶¹.

Revenons au texte commenté de Matthieu⁶², la répudiation par l'homme et son mariage avec une autre femme n'est rien autre qu'un adultère, et nullement une union légitime, car le premier mariage n'est pas rompu. En ce cas l'homme doit donc ou rester sans se remarier ou se réconcilier avec sa femme.

Le divorce et la répudiation, de quelque côté qu'on les envisage sont interdits par la loi chrétienne, et cela en égalité relative entre les sexes — je dis relative car il faut bien tenir compte des usages de l'époque : chez les Juifs, une femme ne pouvait légalement répudier ; chez les chrétiens, malgré des coutumes diverses selon les lieux, l'initiative de la femme était rare. Mais, dans la mesure où elle pouvait exister, la loi chrétienne assumée par Thomas reconnaît l'égalité foncière entre les sexes à ce point de vue.

J'ajoute la cause légitime de divorce... c'est le danger de meurtre : de deux maux il faut choisir le moindre : mieux vaut pour la femme être abandonnée qu'assassinée⁶³ !

L'indissolubilité du mariage est enseignée par Thomas très spécialement dans son Commentaire sur la I^{re} épître aux Corinthiens⁶⁴. Il rappelle Matthieu 19/6 : « ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas ». Notons ici une belle expression thomiste : « Similis forma in viro et in muliere servatur »⁶⁵. La même loi vaut pour l'homme et pour la femme. A ce sujet l'Angélique rapporte une opposition entre Ambroise et Pierre Lombard : selon le premier la réciproque n'est pas vraie parce que l'homme et la femme se réfèrent l'un à l'autre comme le supérieur à l'inférieur. Le Lombard proteste et Thomas avec lui : « C'est faux ! et il n'y a pas à tenir compte de ce dire »⁶⁶.

c) L'incroyance.

Tel est donc l'enseignement du Christ. Vient maintenant celui de Paul : c'est le cas de la diversité de croyance. Le chrétien ne doit pas renvoyer le païen si celui-ci consent à la cohabitation pacifique ; et dans ce cas l'homme païen est sanctifié par l'épouse chrétienne : il s'agit de l'un ou de l'autre sexe. Thomas pense que c'est là un conseil de Paul, mais non un précepte ; il montre l'opposition, dans le texte, entre ce qui vient « ex Deo » et ce qui est « ex ore proprio ». Selon la Glose la conduite opposée ne serait pas une transgression de la loi de Dieu. Puis Thomas suit l'Apôtre dans le raisonnement qui concerne l'un et l'autre sexe : « Ne renvoie pas ton mari », c'est un conseil, non un ordre : en effet, bien qu'il

61. IV *Sent.* dist. 35, qu. 1, art. 4, ad 4m.

62. *Comm. sur Matt.*, p. 62 a.

63. Le Commentaire de Thomas sur la I^{re} aux Corinthiens cite (éd. Parme, Tome 13, page 203 b), les sept cas d'interdiction de renvoi de la femme par le mari : on cherche nettement à réduire cette possibilité.

64. *Id.*, Lectio 2, p. 203 a.

65. *Idem*.

66. *Idem* a et b.

soit permis au chrétien de renvoyer le païen, cela ne convient pas. Thomas semble biaiser un peu avec le texte. Et l'on trouve, chez lui, une sévérité plus grande que dans l'Épître : la cohabitation avec celui ou celle qui ne croit pas au Christ est une injure au Christ et rompt de soi l'union conjugale ; mais ceci est donné selon la Glose : c'est donc une opinion qui n'est pas personnelle à Thomas.

Il arrive, certes, que l'homme païen soit sanctifié par la femme chrétienne : il arrive que l'un ou l'autre soit converti à la foi et par là sanctifié. Thomas se plaît à citer un exemple historique où la femme convertit le mari. En ce cas il n'est pas question de « renvoyer » le non-croyant puisque la cohabitation avec lui ou elle ne provoque aucun préjudice à la partie croyante.

Quant à la *sanctification* du mari par la femme, Thomas en trouve bien des exemples : le cas de sainte Cécile l'arrête. Puis il prolonge son commentaire sur trois points précis : la nature, la grâce et la doctrine. La nature humaine se trouve, bien sûr, dans la femme ; la grâce se trouve dans le mari sanctifié ; en sorte que celui qui était le plus noble par nature devient, par la foi, humble devant Dieu et utile au prochain par la doctrine qu'il pourra, à son tour, enseigner aux autres : le converti recommande la doctrine, la prêche en acte, en s'opposant à l'incroyant qu'il était.

Dans l'opposition des sexes, le mâle étant le plus fort est le plus difficile à sanctifier. Et cependant c'est une femme qui le fait : par la doctrine elle convertit l'incroyant, amolite sa dureté, purifie sa souillure, et par là sanctifie l'homme incroyant. A cela beaucoup de qualités féminines peuvent contribuer, et Thomas donne bien des exemples de ces femmes fortes prises dans la Bible : sages, justes, pures, modestes, discrètes, prudentes (au sens fort de ce dernier mot en thomisme où la prudence est une vertu intellectuelle) et surtout pleines de grâce comme la Vierge Marie⁶⁷.

Thomas paraît tellement frappé par le cas féminin qu'il ne parle pas du cas parallèle masculin, qui sans doute va de soi. L'étonnant c'est le primat de la faiblesse féminine sur la force virile, œuvre de la grâce qui l'emporte à la fois sur la soi-disant supériorité physique et psychique du mâle et sur la place du masculin dans la société ambiante. Insistons un peu sur cette interversion entre faiblesse et force : bien sûr, au surnaturel, rien n'est impossible ! et peut-être la pensée de notre Docteur frappée par la puissance de Dieu s'en tiendrait-elle là. Mais cette conquête de la grâce s'incarne dans une réalité sociale ; et, qu'il le veuille ou non, Thomas est obligé de constater cette action féminine dans le monde contemporain. Encore une fois c'est le réalisme de la philosophie thomiste, c'est-à-dire l'incarnation du surnaturel dans le réel contemporain qui fait que la révolution d'origine spirituelle devient sociale par son incarnation même.

Cependant l'épître paulinienne envisageait aussi l'échec possible de cette évangélisation conjugale ; en ce cas, concession est faite à la partie

67. *Comm. I^{re} Cor.*, chap. VII, lectio 2, p. 204 b.

chrétienne de quitter l'incroyant et donc de rompre le mariage. Et cela pour deux raisons : la liberté des enfants de Dieu : « le frère est libre et ne doit pas être soumis à la servitude », et la sœur de même ; « Dieu vous a appelés dans la paix ». Si l'homme ou la femme païens quitte le croyant par haine de la foi, qu'il parte. La fidèle ainsi abandonnée peut alors se remarier parce que son premier mariage est de soi invalide. La Glose précise : si la femme doit *suivre* son mari, cependant en ce cas la femme chrétienne ne doit pas suivre l'infidèle dans sa haine de la foi : « Nous ne devons pas être liés à qui a la haine de la foi »⁶⁸. En d'autres termes, même si l'époux croyant n'est pas soumis à une servitude morale, cependant il ne doit pas supporter des scènes de discorde et de dispute dans son ménage. Car, et c'est la seconde raison, cette conversion n'est rien moins que sûre. La suite du texte dans le Commentaire paraît assez difficile au point que je croirais voir un contresens à la fin du paragraphe⁶⁹. « Que sais-tu ? » Paul nous laisse sur cette incertitude de l'avenir : cela peut arriver, mais qu'en sais-tu ? Thomas interprète : Tu sais déjà une chose c'est que Dieu prédestine l'un à une chose, l'autre à une autre, l'homme à dominer, la femme à se soumettre... Ou encore : tu sais une chose c'est que Dieu ordonne l'un ou l'autre à croire et à être sauvé. « Et donc tu dois espérer et demeurer ». Il me semble que Paul disait au passage commenté : « Tu n'es pas sûr de convertir l'infidèle, quitte-le donc ». Thomas comprend : « Espère et prends patience. » Mais surtout la position de Thomas est explicitement différente de celle de Paul, et il le dit : dans la primitive Église on recherchait les conversions ; dans l'Église du XIII^e siècle on craint plutôt la subversion ; et, par le fait même, la conversion des chrétiens aux schismes et aux hérésies.

Thomas rappelle à la fin de cette *Lectio* que le mariage donne lieu à un lien identique en l'un et l'autre conjoints ; ce lien n'est rompu que dans l'un et l'autre à la fois et au même degré, ou encore dans aucun⁷⁰. Et s'il y a une différence entre les conjoints du point de vue d'une séparation, cette différence n'est pas entre homme et femme, mais entre chrétien et non-chrétien. De toute manière, la répudiation, c'est-à-dire le primat d'un conjoint sur l'autre, est exclue par la loi de l'Évangile⁷¹.

Cependant, du point de vue de la culpabilité de l'adultère, la pensée de l'Aquinat est très nuancée : sans doute, ce mal porte-t-il un préjudice direct au premier bien du mariage qu'est l'enfant. Mais cette gravité est en un sens dépassée par l'offense portée à la fidélité conjugale — et là la gravité est égale quant aux deux conjoints — car celle-ci est l'image mystique de l'union Christ-Église. En effet le primat des biens du mariage, chez Thomas, se prend tantôt du côté de l'essentiel, l'enfant, tantôt du côté de la dignité, le sacrement.

Un regard d'ensemble sur la position de Thomas en ce qui concerne le mariage nous révélera une position très nuancée. Alors que la femme en général apparaissait au Docteur Angélique comme un être à part dans

68. *Id.*, p. 205 a.

69. *Idem.*

70. *Id.*, p. 206 b.

71. *Id.*, p. 206 a.

l'humanité, inférieure physiquement et psychiquement à l'homme, mais héritière de toute la promesse rédemptrice du Christ et de ce point de vue foncièrement son égale, maintenant nous voyons s'accroître quelque peu cette égalité. En effet, s'il est un point où le social interfère avec le théologique c'est bien le mariage. Il est impossible, traitant d'une telle union légale sur laquelle est fondée la majeure partie de la société, de ne pas tenir compte des usages sociaux, des décisions juridiques, du cadre politique de la dite société.

Or nous avons remarqué dans le présent paragraphe, que l'égalité stricte des conjoints est affirmée pour le consentement qui est l'essentiel du contrat matrimonial, pour l'éducation des enfants et même pour l'adultère et la séparation. Sans doute la fiancée peut s'en remettre à ses parents, sans doute l'adultère de la femme est traité avec beaucoup plus de développements que celui de l'homme. Mais la gravité de l'adultère féminin est en fonction seulement de l'enfant, et par suite, des connaissances physiologiques du temps. Pourtant l'égalité fondamentale est affirmée dans le principe ; ce ne sont que les applications de ce principe d'égalité qui donnent lieu à des perspectives différentes pour les deux sexes. Or ces applications ne peuvent que cadrer avec le contexte social et juridique ambiant.

Nous pourrions donc dire, en gros, que nous avons affaire à une égalité nuancée, mais une égalité tout de même. La vérité nous oblige cependant à atténuer cette affirmation : Thomas demeure, chaque fois qu'il traite de la femme, influencé par la philosophie d'Aristote : celle-ci est tellement fondamentale à sa pensée qu'il ne peut s'en abstraire. Et certes, il n'y a pas lieu de le regretter ! C'est grâce à la Logique aristotélicienne que Thomas a pu faire la révolution dogmatique que fut la découverte de la *Science* théologique. C'est par l'apport psychologique et moral du Stagirite que furent dressées les analyses de la pensée humaine, celles des vertus, etc... Cependant, avec la Physique, nous sommes moins à l'aise ; mais il est incontestable que toutes ces données ont contribué à créer cet apport irremplaçable que fut le thomisme pour la pensée chrétienne. Pourtant il n'appartenait pas à l'Aquinat lui-même de décanter entièrement les conquêtes des philosophes grecques et arabes. Nous avons trouvé ce texte étrange où Thomas voit entre l'homme et la femme une égalité de proportion. Sans doute connaissons-nous cet instrument de connaissance : ce n'est rien autre que l'*analogie*, ce par quoi l'homme ressemble à Dieu, ce qu'il y a de commun entre la créature et le Créateur. Et voilà, nous dit-on, qu'il y a analogie entre l'homme et la femme : tous deux se réfèrent à l'humanité, mais de façon différente. Pourquoi donc, s'il n'y a que ressemblance de proportion entre l'homme et la femme, pourquoi donc sont-ils égaux dans le consentement, égaux dans l'acte sexuel, égaux dans l'adultère et le divorce ? Allons-nous accuser Thomas d'illogisme ? Non, bien sûr ! Mais il nous faut mesurer et comparer ce qu'il accorde et ce qu'il refuse. Le gouvernement de la famille appartient au mari plus qu'à qu'à l'épouse. Mais peut-il en être autrement au XIII^e siècle ? La révélation du Christ a apporté, Paul en est le garant, l'égalité entre les époux ; comment donc concilier cette égalité avec les données d'une société

patriarcale qui se prétend chrétienne? Il faut du temps, beaucoup de temps pour que le message du Christ s'incarne dans l'humanité. Et en attendant? On devra trouver des solutions intellectuelles pour joindre le réel à l'idéal : la proportionnalité en est sans doute un exemple.

Mais ce texte, et quelques autres qu'on pourrait peut être trouver, ne font pas le poids auprès de l'égalité fondamentale que voit Thomas entre les contractants du mariage. Il reste donc que la misogynie de Thomas d'Aquin recule un peu à mesure qu'on avance dans l'étude de sa pensée.

CHAPITRE III

LA CONTINENCE

S'il est un domaine où la libération de la femme a été effectuée par le christianisme c'est bien celui de la consécration à Dieu. Depuis les origines jusqu'au Moyen Age on pourrait tracer les jalons de cette histoire : Augustin, Jérôme, Benoît, Césaire d'Arles, pour ne citer que quelques étapes. Mais il ne faudrait pas croire que l'évolution se fit en ligne droite dans le sens que nous pourrions souhaiter : l'histoire comporte des zig-zag ; et il arrive que la complexité des circonstances concrètes donne parfois des coups de barre inattendus dans le cours des événements. C'est ainsi qu'après l'épanouissement de la vie monacale féminine où la sainteté, la science et même le droit, avec les juridictions abbatiales, atteignirent de véritables sommets, une sorte de rechute se produisit au début du XIII^e siècle. Nous avons vu plus haut que les femmes n'avaient pas participé directement à l'émancipation des Ordres Mendiants : bien que celle-ci ait été une véritable révolution dans la vie religieuse de l'Église, les femmes n'en ont cependant guère bénéficié. Influencé par le mouvement des Communes et la démocratisation des structures sociales, les Ordres Mendiants furent des créations faites par des hommes pour des hommes : la prédication comme la mendicité étaient en effet impossibles aux femmes. Celles-ci n'avaient au plan social guère de pouvoir, et il n'était pas question de leur en donner. Qui plus est : cette démocratisation, dans la mesure où elle enlevait un certain pouvoir à la noblesse, diminuait même le crédit que des femmes pouvaient posséder en certains rangs de cette noblesse. Les Ordres Mendiants n'ont jamais eu dans leurs perspectives de se propager en milieu féminin ; mais il s'est trouvé que des femmes, individuelles ou en groupe — une Claire d'Assise, des converties des sectes albigeoises — ont été séduites par l'idéal spirituel des Mendiants et ont demandé à le suivre : elles ont donc été affiliées, mais non assimilées : elles sont toujours restées en dehors des Ordres eux-mêmes. Et l'intérêt porté par ces frères à leurs sœurs a toujours été mesuré, sinon négatif. Maints événements historiques le prouvent. C'est parfaitement logique car l'idéal même des Mendiants, tel qu'il était pratiqué au Moyen Age, ne pouvait être assumé par des femmes. C'est pourquoi les sœurs furent toujours considérées par les frères comme un corps étranger inassimilable.

Le fait incontestable d'appuyer leur action missionnaire sur la prière de leurs moniales ne pouvait faire une véritable unité de ces deux branches si disparates. Il en fut tout autrement dans l'Ordre de saint Benoît. Quand apparurent les Universités et le rôle éminent qu'y jouèrent dominicains et franciscains, la fissure entre les hommes et les femmes se fit plus profonde encore pour toutes les raisons sociologiques qu'on imagine facilement. Thomas d'Aquin, Mendiant s'il en fut et fier de l'être, n'échappe pas psychologiquement à la règle commune. Pourtant sa théologie trouve le cas de la continence féminine consacrée à Dieu : c'est en docteur qu'il en traite, mais non pas — si j'ose dire — en frère. L'Apôtre Paul avait traité du célibat à la suite de son étude sur le mariage dans la I^{re} épître aux Corinthiens. La pensée de Thomas n'est pas restrictive par rapport à celle de l'Apôtre ; mais nous n'y trouvons guère de progrès quant à l'épanouissement de la personnalité féminine. On peut penser que l'étude de la continence par Thomas devait porter, d'abord, directement sur la continence que pratiquait notre auteur et qu'il voyait vivre autour de lui : continence masculine donc. Mais l'Écriture et la patristique parlaient de continence féminine : c'est ainsi que la notion de « vierge consacrée à Dieu » entra dans sa perspective, mais d'une façon quelque peu indirecte, et non sans un certain étonnement : voilà cet être relativement imparfait qui constitue un modèle de perfection... ?

Pour mieux comprendre la pensée de l'Angélique sur ce sujet précis, nous croyons devoir envisager successivement :

- 1° Le sens du mot *continence* : vertu ou état de vie.
 - A - Ce qu'est une vertu en thomisme,
 - B - Ce qu'est un état de vie ;
- 2° Les textes du Commentaire I^{re} Cor. VII.
- 3° Les questions posées par ce texte :
 - A - La chasteté des célibataires et celle des gens mariés : le cas d'Abraham,
 - B - Les « gardiens des vierges »,
 - C - La parabole des dix vierges de Mt. chapitre XXV,
 - D - La différence entre homme et femme du point de vue de la chasteté ;
- 4° Conclusion sur l'égalité des sexes dans la continence.

1° LE SENS DU MOT CONTINENCE : VERTU OU ÉTAT DE VIE

J'emploie ici le mot *continence*, faute d'un autre. Mais il faut savoir qu'il risque de faire équivoque dans le vocabulaire thomiste. En effet *continence* peut désigner soit une vertu, soit un état de vie. Il est impossible que notre docteur ne tienne pas compte de sa conception de la vertu et de celle d'un état de vie.

La théologie thomiste de la vertu en général et des vertus en particulier est une doctrine complexe et très élaborée qu'il faut avoir présente à

l'esprit pour bien saisir sa pensée. Il me paraît donc nécessaire de résumer les données principales de cette doctrine pour comprendre la pensée thomiste sur la continence.

Le fondement de la conception thomiste des vertus en général est la structure psychologique de l'esprit humain et le rôle qu'y joue la raison. Or cette psychologie, d'inspiration aristotélicienne, distingue les deux facultés maîtresses de l'homme, la raison et la volonté qui constituent l'âme rationnelle ; s'y adjoignent les facultés de la sensibilité plus proches du corps et qui siègent dans l'âme sensitive. La raison est érigée en faculté maîtresse : c'est elle qui, par sa vision de la loi morale — loi divine — doit diriger toute l'activité humaine pour que celle-ci soit en conformité avec sa nature profonde et par suite réalise sa destinée d'être rationnel, créé à l'image de Dieu. La volonté est bonne ou mauvaise selon qu'elle suit ou non les données de la raison. Ceci est détaillé dans le *Commentaire sur les Sentences*¹.

Mais l'intervention du péché, de la déviation produite par la faiblesse peuvent se produire en toute faculté. C'est pourquoi chacune doit être perfectionnée, *informée*, au sens métaphysique de ce mot, par une détermination qualitative (*habitus*) qui ne sera autre que la vertu. A l'inverse toute faculté peut être déviée, pervertie par une information mauvaise, et ce sera le vice auquel sont susceptibles toutes les facultés de l'âme. Ainsi les vertus et les vices sont diversifiés selon leurs sièges propres². La raison est perfectionnée par la vertu de prudence qui la qualifie en rendant son jugement conforme à la loi morale. La volonté, à son tour, est orientée vers le bien par la vertu de justice. Mais ces deux facultés supérieures se projettent sur l'âme sensitive si bien que toutes les facultés peuvent être, suivant le cas, orientées vers le bien par des vertus propres, ou vers le mal par des vices déterminés. Au fond, la vertu consiste toujours en la conformité d'une faculté — et par suite de ses actes — à l'éclairage propre de la raison, et à sa mise en action par le dictat de la volonté également conforme à la saine raison. C'est ainsi que la morale thomiste apparaît comme essentiellement rationnelle, étant entendu que c'est l'intelligence qui a pour fonction de connaître la *fin dernière* de l'homme, c'est-à-dire l'union à Dieu et de juger des moyens d'y parvenir.

Ceci résumé en très gros, il faut ajouter que le réseau des vertus et des vices se complique considérablement par la distinction des diverses facultés, et ensuite par l'objet propre de chacune de ces qualifications bonnes ou mauvaises.

Puis donc que les facultés supérieures rayonnent sur les facultés de l'âme sensitive, nous allons trouver des vertus et des vices pouvant qualifier chacune de celles-ci. C'est ainsi que la tempérance est la disposition, rationnellement orientée au bien, qui qualifie cette partie spéciale de l'âme sensitive destinée à pourvoir à la survie de l'homme, survie indi-

1. III *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 4, sol. 2 (éd. Parme, T. 7, p. 364).

2. Une excellente et brève définition de la vertu se trouve précisément au début du Traité de la Tempérance : *Summ. Theol.* IIa IIae, qu. 141, art. 1 : « De ratione virtutis est ut inclinât hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit... Et ideo virtus humana est quae inclinât ad id quod est secundum rationem. »

viduelle ou collective de la race humaine ; celle-ci, en raison de la constitution de l'homme, se manifeste par des désirs et des plaisirs : la tempérance est donc le frein opposé à l'appel des plaisirs les plus attirants. « Les biens sensibles et corporels considérés en eux-mêmes ne s'opposent pas à la raison... Mais il peut leur arriver de porter l'appétit sensible en dehors de l'orientation rationnelle »³. Et c'est là que se situe exactement le rôle de la vertu de tempérance : qualification rationnelle de cette partie de l'âme sensible qui concerne les jouissances corporelles. Or celles-ci sont signes et témoins de ce qui est nécessaire à la survie de l'homme. Survie individuelle — et c'est de nourriture qu'il s'agit : de là, les vertus et les défauts concernant l'alimentation : abstinence, gourmandise, sobriété, ivresse, etc. Tel n'est pas notre objet. Mais il y a aussi la survie collective, c'est-à-dire la perpétuité de la race humaine qui implique, nous dit Thomas, une obligation affectant des individus, mais non pas forcément tous. Ici se situe la vertu de chasteté à laquelle il appartient de modérer l'usage des fonctions sexuelles selon le jugement de la raison et le libre choix de la volonté droite⁴. La chasteté concerne donc les plaisirs sexuels et les oriente selon la raison⁵. Or, c'est ici qu'intervient la virginité. Nous y reviendrons plus loin.

Si donc la tempérance est la vertu rationalisante de l'affectivité en général, qu'est-ce que la continence ? C'est en termes thomistes, une *partie potentielle* de la tempérance, c'est-à-dire une spécialisation de la vertu à un secteur déterminé. Précisons : toute vertu implique trois sortes d'éléments : les parties intégrantes, les parties subjectives et les potentielles : les premières désignent les conditions nécessaires à la présence de la vertu, les dispositions favorables de l'ensemble psychologique ; les deuxièmes sont fournies par la qualification de leurs objets, ainsi pour la tempérance, en matière de nutrition, ce serait les vertus d'abstinence ou de sobriété ; en matière sexuelle, la chasteté et la pudeur ; autrement dit, ce sont les points d'application de la vertu. Mais les parties potentielles sont des vertus secondaires spécifiées selon les facultés ou sous-facultés précises de l'organisme psychique, donc vertus secondaires ou spécialisations de la vertu principale : elles imposent à des matières secondaires la même rationalisation que la vertu principale à sa matière principale⁶. Par exemple, si l'on admet, selon la définition thomiste, que la tempérance soit la vertu qui rationalise la concupiscence, cette dernière pourra être considérée sous trois angles différents : cette concupiscence, c'est-à-dire une sorte de projection de soi, pourrait s'exercer à l'égard des mouvements intérieurs de l'âme, ou à l'égard des actes du corps, ou encore à l'égard des choses extérieures. Ainsi prennent place : dans le premier cas, la *continence*, action tempérante de la raison sur les mouvements intérieurs de l'âme, l'humilité, c'est-à-dire l'exacte appréciation de ce qu'on est soi-

3. *Id.*, art. 3.

4. *Summ. Theol.* IIa IIae, qu. 151, art. 1, ad 1m. Sur la fonction précise de la vertu de tempérance, cf. aussi *De Veritate*, qu. XIV, art. 4, fin du C.A.

5. *Summ. Theol.* IIa IIae, qu. 151, art. 3.

6. IIa IIae, qu. 143, C.A.

même par rapport à son comportement extérieur ; enfin, la mansuétude est la douceur avec laquelle les événements survenants sont accueillis.

Aussi la continence se présente-t-elle comme une partie potentielle de la tempérance ou sa spécialisation à l'égard des facultés sensibles de la sexualité : spécialisation ou détermination qui tend au refus ou à la réglementation de leur exercice. Nous pouvons considérer maintenant la virginité qui est présentée comme la perfection de la continence : la *Somme Théologique* y consacre une Question entière⁷. L'analyse de l'acte sexuel présente trois éléments, la rupture de l'intégrité physique de la femme, le plaisir sensible et la volonté de se livrer à ce plaisir⁸. Il apparaît que le premier élément est de peu d'importance quant à la vertu : l'intégrité physique purement matérielle ne change rien, de soi, à la qualification de l'âme ; par contre, le plaisir sensible est bien la matière propre de l'acte moral, et la volonté de s'y livrer en est la forme : c'est ici très précisément qu'intervient la moralité ou l'immoralité de l'acte, c'est-à-dire sa conformité ou son opposition à la raison. Par ailleurs, la gradation des biens extérieurs, des biens du corps, de ceux de l'âme, montre la qualité et par le fait même de la licéité de la virginité : tous ces biens sont ordonnés selon la progression susdite : les biens matériels aux spirituels, l'activité matérielle à la spirituelle, la vie active à la vie contemplative. Dans cette gradation, la virginité se situe au sommet ayant pour effet de préférer non seulement les biens du corps aux biens extérieurs, mais aussi à ceux-là, les biens de l'âme, et cela dans le but de « s'occuper des choses du Seigneur », dit Thomas en citant le texte paulinien de la I. aux Corinthiens⁹. Du point de vue de l'Angélique, en effet la virginité n'est pas d'abord un état, c'est une vertu : c'est le degré supérieur de la chasteté¹⁰. La comparaison des vertus est ici très intéressante : comme l'esprit l'emporte sur la matière, les vertus intellectuelles et théologiques sont supérieures aux vertus morales en fonction de leurs objets respectifs. Mais au sein des vertus morales, la comparaison peut s'établir par rapport à leur sujet, et là, la première sera la justice en tant que perfectionnement de la volonté. Mais d'un autre point de vue, la tempérance l'emporte sur toutes, car elle est la plus proche de l'information^{10 bis} rationnelle qui crée l'état vertueux : en effet, ce qui porte le plus grave préjudice à l'exercice de la raison, ce sont les jouissances sensibles, vénériennes ou gustatives qui l'obscurcissent. C'est pourquoi la chasteté a une valeur supérieure à l'égard des sciences spéculatives ; et, dans la chasteté, le degré suprême est tenu par la virginité. C'est pourquoi celle-ci, sans être la plus digne des vertus, est cependant la plus digne des vertus morales, et en fait la meilleure de toutes les espèces de tempérance ; ce qui ne

7. IIa IIae, Qu. 152.

8. *Id.*, art. 1.

9. *Id.*, art. 2.

10. IIa IIae, Qu. 151, art. 3. Une étude de la virginité en tant que vertu spéciale et perfection de la vertu de continence se trouve au *Commentaire des Sentences*, Livre IV, dist. 33, Qu. 3, art. 1 et 2. C'est là qu'on trouve cette qualification si parlante d'Augustin : la virginité est la *meditatio* de l'incorruptible dans la chair corruptible (*Lib. de Nuptiis et concupiscentia*, cap. 13). « La virginité est la vertu spéciale qui suppose l'état d'intégrité physique et consiste dans le choix de la conserver » (art. 2).

10 bis. *Information* est pris ici dans son sens métaphysique de *donner la forme*.

l'empêche pourtant pas d'être dépassée, dans l'absolu, par l'humilité¹¹. Ajoutons que la virginité l'emporte forcément en valeur et en mérite sur la chasteté conjugale qui ne fait s'abstenir que des jouissances pécamineuses, et sur la chasteté du veuvage qui, supérieure à celle-ci, est cependant inférieure à celle-là¹². Mais il est bien entendu que cette virginité ne vaut que si elle est orientée « ad bonum secundum contemplativam quod est cogitare quae sunt Dei »¹³.

Si l'on considère maintenant, non plus les vertus de continence et de virginité, mais leurs sujets, c'est-à-dire l'individu dit *continent*, l'on verra apparaître alors une autre différence entre le continent et le tempérant qui, à vrai dire, découle de ce qui a été dit plus haut. Plusieurs textes, en effet¹⁴, montrent le continent comme de qualité moindre que le tempérant : c'est la différence entre vertu secondaire et vertu principale : Thomas désigne par *tempérant* celui qui est entièrement maître de sa sensibilité, et par *continent* celui qui lutte encore, mais triomphe d'une sensibilité non totalement maîtrisée ; car la perfection de la vertu n'est autre que cette maîtrise totale de la raison sur la sensibilité dans la sérénité¹⁵. En un sens, la continence serait comme un instrument permettant à la vertu de tempérance de s'exercer en ce domaine particulier.

Quant au statut social de celui qui pratique la continence, nous ne croyons pas que Thomas en ait parlé très explicitement, si ce n'est d'abord dans le Commentaire de l'Épître paulinienne que nous allons voir plus loin ; et aussi sous d'autres formes : la comparaison entre l'état de continent et celui du mariage qui donne le primat au premier¹⁶ ; ou encore, entre l'état de virginité et celui de simple continent qui donne également la priorité au premier ; mais en ce dernier cas, si le primat est donné à la virginité, c'est surtout en raison de sa cause finale, la liberté d'être entièrement à Dieu¹⁷. De plus et surtout, étant donné le contexte social du XIII^e siècle, il semble que l'état de continent n'ait pu être conçu par lui qu'au sein de la vie religieuse ou consacrée, soit par ordination, soit par vœu. Mais ceci ouvrirait un tout autre problème dans lequel il n'y a pas lieu d'entrer ici, car il est en dehors de nos perspectives présentes ; on peut noter de plus que, dans la tradition des Frères Prêcheurs, le vœu de continence n'est pas émis explicitement : il est implicite dans l'obéissance : promesse faite à Dieu d'obéir à... (maître général) et de vivre selon les constitutions (qui, sous-entendu, impliquent pauvreté et continence).

Voilà donc le schéma mental à travers lequel Thomas va réfléchir sur la continence.

Venons-en donc au texte où il étudie la continence en commentant la I^{re} Épître paulinienne aux Corinthiens.

11. IV *Sent.* dist. 33, qu. 3, art 3 ad 6m.

12. *Summ. Theol.* IIa IIae, Qu. 152, art. 3, ad 5m.

13. *Id.*, art. 4.

14. Cf. entre autres *Summ. Theol.* Ia IIae, Qu. 58, art. 3 ad 2m.

15. Bien entendu, cette différence se situe à un plan purement théorique : il n'est pas question ici de *mérite* plus grand de l'un ou de l'autre.

16. Cf. entre autres *Summ. Theol.* IIa IIae, Qu. 186, art. 4, ad 2m.

17. Cf. *id.*, IIa IIae, Qu. 152, art. 3.

2^o RELECTURE DE L'ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS, CHAPITRE VII,
PAR THOMAS

Prenons donc cette épître aux passages concernés. Aux versets 7-6¹⁸, il est clair que « vouloir que tous les hommes soient comme lui » c'est souhaiter la continence universelle. Thomas comprend bien alors qu'il y a là explicitation du non-commandement du mariage pour tous ; car « aucun sage n'enseigne le contraire de ce qu'il pratique ». Mais s'il était suivi, la génération cesserait, et il n'y aurait pas assez d'élus. Aussi intervient l'*indulgence* qui reconnaît le « don propre à chacun reçu de Dieu » et donc sa vocation, sa place précise dans l'Église de Dieu.

Pourtant, il y a dans le Commentaire une hésitation : l'on se demande comment concilier ce désir pour tous et cette possibilité de mariage pour quelques-uns : sans doute, Paul désirait-il cette continence pour chacun de ses correspondants en particulier, mais non en fait pour tous. Thomas applique là la distinction entre volonté antécédente et volonté conséquente qui résout ailleurs le problème de la pré-destination : de volonté antécédente, Dieu veut le salut de tous¹⁹, et Paul, la continence pour tous ; mais de fait, il faut considérer les circonstances particulières de chaque personne et de chaque cas. C'est pourquoi, de volonté conséquente, Paul veut que certains se marient. Cette distinction n'est pas à prendre à la lettre : bien qu'il s'agisse de Jacob et d'Esau, d'élus et de réprouvés, Thomas n'insinue nullement que ceux qui se marient soient réprouvés ; car le *don propre* semble être, pour certains, le mariage. En sorte que la distinction entre les deux genres de vie s'illustre mieux par la citation que fait notre Docteur de Matthieu 25/15 sq., la parabole des talents.

Mais ici il s'agit donc, nous dit l'Apôtre des non-mariés, c'est-à-dire, précise-t-il des vierges et des veuves, de ceux qui demeurent dans l'état de continence. Que personne cependant ne préjuge de ses forces « car il vaut mieux se marier que de brûler ». Et Thomas ici a une jolie protestation : se marier est un bien, fût-il moindre, tandis que brûler est toujours un mal.

Aux versets 25-26, se présente la difficulté de cet enchevêtrement de versets concernant l'un et l'autre de nos objectifs : mariage et continence. Mais voici que la virginité est maintenant conseillée en elle-même, elle est conseillée et louée ; elle ne saurait pourtant être un précepte, elle relève d'un conseil. A vrai dire, celui-ci ne vient pas directement du Seigneur, tout en étant la chose la plus digne à conseiller. C'est donc là un conseil que Paul a le droit de donner : d'abord par inspiration du Saint-Esprit, ensuite « c'est pour que tu obtiennes la miséricorde de Dieu »,

18. Cf. éd. de Parme XIII, p. 202. Remarquons que le ἀλλὰ du verset 7 était traduit en latin par *enim* ; le texte utilisé par Thomas (du moins selon l'édition de Parme) porte *sed*, c'est-à-dire un *mais* indiquant une sorte d'opposition à l'égard de ce qui précède.

19. Cf. II^e Tim. 2/20 : c'est la distinction entre les vases d'or et d'argent et ceux de bois et d'argile ; c'est dire qu'il y a des élus et des réprouvés, mais aussi des vocations différentes : cf. *Commentaire de Thomas*, éd. Parme, XIII, p. 631 a.

c'est enfin parce que « j'ai été fidèle dans la dispensation des choses à croire » : tu dois donc croire à mes conseils. Une application pratique apparaît ici sous la plume du Commentateur : si le fidèle conseiller doit être toujours écouté, c'est qu'il faut « acquiescer au conseil du prélat »²⁰.

Par ailleurs, « j'estime, dit Paul, que c'est là un bien », car telle est la dignité de la chose conseillée : c'est un bien opportun et un bien honnête : opportun, vu les circonstances ; Paul s'étant placé dans les perspectives des derniers temps, il y a une instante nécessité à éviter les encombrements de la vie mondaine : dépenses et autres nécessités qu'implique la vie matrimoniale. Aux perspectives des derniers temps, telles qu'elles sont données par Luc 17/22 sq., Thomas apporte donc cette confirmation pittoresque « le mariage a une grande bouche »²¹.

Mais indépendamment de cette qualification qui peut, en dehors d'une imminente parousie, être discutée, il reste que la chose conseillée est excellente : cette continence est, en effet, honnête parce qu'elle implique la pureté ; elle est même délectable parce qu'elle apporte la liberté ; elle est supérieurement utile enfin devant obtenir comme récompense l'auréole de gloire. Selon La Glose, Augustin aurait affirmé : par la virginité, les hommes sont assimilés aux anges ; mieux : car tandis que les anges vivent sans corps, les vierges ont triomphé de la chair ! Mais la virginité n'est que le cas extrême de la continence. Celle-ci convient, selon la lectio 7, même aux temps actuels qui ne sont peut-être pas ceux de la parousie : car en nos temps plus calmes, la continence apporte la tranquillité dans l'amour de Dieu seul, et remplace la sollicitude du monde par celle du Seigneur : ne t'inquiète pas « rei uxoriae », ne te préoccupe pas d'affaires de femmes !²² Thomas apporte ici trois raisons prises de l'Écriture pour exclure le mariage : premièrement, évite la femme afin de n'avoir pas l'excuse de celui qui refusa d'aller aux noces évangéliques « je viens de me marier » (Lc 14/20) ; autre raison : la table et le vêtement selon Mt. 6/25 : « regardez les oiseaux du ciel » ; et enfin la bourse à cause de Prov. 11/3-4 : « la richesse ne sert à rien... la justice délivre de la mort. » Et Thomas de conclure : « heureux qui a fait vœu d'éviter la femme et dont le souci est de servir Dieu, dont le but est de plaire à Dieu »²³. Mais ensuite vient la réciproque affirmée tout aussi nettement pour la femme²⁴ : il y a deux raisons pour elle de rechercher la continence et, par suite, la sainteté : en effet, d'une part, la non-mariée s'efforce totalement de plaire à Dieu ; d'autre part, l'état de femme mariée oblige celle-ci à se partager pour plaire au monde et à Dieu. On insiste sur cette continence pour la femme : elle comporte un état, une connaissance, un fruit : l'état est *honestum*, c'est-à-dire le plus digne, celui qui implique honneur et considération ; la connaissance qu'on acquiert en cet état n'est autre que la connaissance de Dieu même et celle des choses de Dieu ; le fruit en est multiforme, c'est celui de la sainteté. Ainsi la femme célibataire, la

20. Lectio V, p. 207 b.

21. *Id.*, « matrimonium habet magnum os ».

22. Lectio VII, p. 209 b.

23. *Id.*, p. 209 b.

24. P. 210 a.

veuve et la vierge ont toutes des facultés de connaissance qui sont spirituelles et éternelles. « Elle connaît, dis-je, en tant qu'elle est plus sainte que la femme mariée. » Et sainte de corps et d'esprit, c'est-à-dire dans les actions matérielles comme dans les spirituelles ; c'est-à-dire encore sainte par opposition tant aux vices charnels qu'aux vices intellectuels. La connaissance de Dieu et des choses de Dieu est donc donnée à celle qui vit dans la continence parfaite, dans la virginité. Mais Thomas n'a-t-il pas appris d'Aristote que la femme a, par nature, une intelligence de qualité inférieure ? Parfois le grand rationnel qu'est l'Aquinat se montre splendidement illogique ! Mais en réalité, il n'y a rien d'illogique : il y a simplement dépassement des perspectives du Stagirite et prise de conscience du Don de Dieu. Les connaissances intellectuelles peuvent être plus visibles chez des mystiques dénuées d'autres connaissances humaines rationnelles, comme par exemple Catherine de Sienne ou Germaine Cousin, mais le caractère propre de cette saisie intellectuelle est tout aussi réelle chez une Hildegarde ou une Thérèse d'Avila. Thomas se plaît peut-être à constater là l'œuvre de la transcendance divine sur des intelligences peut-être peu préparées à le recevoir, de même qu'il admire d'autant plus les dons spirituels de Marie qu'ils perfectionnent une humanité soit-disant inférieure. Mais quelles que soient les raisons de son étonnement, il voit de toute évidence que les femmes peuvent être, dans l'état de virginité consacrée, sujets de la connaissance de Dieu et des choses de Dieu jusqu'au plus haut degré.

Revenons au Commentaire de l'Épître : reprenant le propos de l'Apôtre, Thomas insiste encore sur les avantages de la continence : cela vous est utile, honnête, facile²⁵. Mais au lieu de voir dans le texte l'opposition paulinienne entre l'utilité et le piège, le lacet, il y lit, semble-t-il, une sorte de *crescendo* : le lacet, c'est la fornication, et donc non seulement je vous suis utile en conseillant la continence, mais encore je vous évite par là le piège du péché ; ou encore : je vous mettrais dans un lacet si je vous conseillais le mariage. Mais le Commentateur rectifie quelque peu sa pensée : ce serait vous y mettre que de vous conseiller à tous le mariage. L'image du piège que Paul attribuait au conseil de continence est passé par Thomas au conseil du mariage. Ce n'est pas que le mariage ne soit pas un état honnête, précise-t-il, mais il est moins bon que la chasteté, sainteté du corps et de l'âme.

La citation du II^e Cor. 11/2 : « je vous ai fiancés, telle une vierge chaste, à un homme, le Christ » permet à Thomas d'insister encore sur les avantages qu'il y a à choisir l'état de continence : c'est là la plus grande utilité, « ubi majus commodum quia hoc ad utilitatem »^{25 bis} : cet état, en effet, comporte moins de périls, non pas qu'il y ait un lacet (dans le mariage), mais parce que l'état de continence, en outre de sa dignité, comporte la liberté de servir Dieu sans entraves. Remarquons cette insistance sur l'idée de liberté.

Un correctif est apporté ensuite : certes, les soucis du monde sont des entraves à cette liberté ; et pourtant, il y a des soucis et des sollicitudes

25. *Id.*, p. 210 b.

25 bis. *Id.*

qui sont des biens à respecter et à poursuivre : celles du prélat d'abord, celle du pilote (en tous sens de ce mot), celles du père de famille, du pédagogue, celles de l'ami pour conserver l'unité de l'esprit et les liens de la paix, et d'autres encore. Ces derniers propos indiquent bien que Thomas réprouverait l'érémisme égoïste de celui qui, sous prétexte d'union à Dieu, rejeterait soit les devoirs de sa charge, soit les obligations de charité mutuelle qui incombent à tous fils de Dieu dans la solidarité du Corps Mystique.

Avec la lectio VIII, nous parvenons aux versets 36 et suivants où Paul avait considéré le cas du choix entre mariage et célibat pour un fiancé présumé. Thomas interprète l'hypothèse selon la tradition latine, sans se poser de questions sur les circonstances de l'exemple envisagé. Mais au lieu du singulier qui se trouve dans le texte, le commentaire porte le pluriel : ce n'est plus un individu, mais plusieurs et, faute de savoir s'il s'agit d'un père ou non, Thomas envisage des *gardiens*, des responsables : ce sont littéralement des « gardiens de vierges » : « his agit de virginum custodibus »²⁶. Thomas adopte bien entendu le point de vue de l'Apôtre en ce qui concerne ces prétendus gardiens de vierges, mais le cas est tellement curieux que je crois devoir en remettre l'étude plus détaillée au paragraphe suivant ; cependant, le leitmotiv revient toujours le même : le mariage est bon, la continence est meilleure.

Tout se résume finalement en un jeu d'opposition entre le bien et le mal : ainsi, la continence dédiée à Dieu est un bien ; la même continence dédiée à une idole serait un mal²⁷. Mais il est toujours possible de se servir bien ou mal d'un bien. Ainsi, céder à la concupiscence par l'adultère, c'est se servir mal d'un mal ; le mariage dans le seul but de céder à la concupiscence, c'est se servir mal d'un bien ; mais on peut aussi se servir bien du bien qu'est le mariage, c'est le cas où l'on en use pour le bien du conjoint et pour la procréation. Quant à dépasser un bien par un mieux, c'est la continence de la vierge et de la veuve. Car le cas de celle-ci est également envisagé : son état est essentiellement celui de la liberté : la femme est en effet « liée par la loi » tant que vit son mari : liberté donc, non pas recouvrée car elle n'en avait guère avant son mariage, mais la liberté nouvellement découverte : que va-t-elle en faire ? Le mieux pour elle est de ne pas se remarier si le veuvage lui est possible²⁸.

Enfin, comme Paul insiste sur la valeur de son conseil, le Commentateur le suit en cela : le conseil de l'Apôtre, ce primat de la continence doit être accepté en raison de son *fruit*, celui qui agit ainsi sera plus heureux ; et aussi à cause de l'autorité de celui qui conseille, car Paul est inspiré du Saint-Esprit : « je crois avoir et j'ai vraiment l'Esprit de Dieu ».

26. P. 211 a.

27. P. 211 b.

28. P. 211 b et 212 a.

3° QUESTIONS POSÉES PAR CE TEXTE

Ce texte pose quelques questions sur lesquelles je voudrais revenir.

A - Il y a la chasteté des vierges et des continents, c'est-à-dire la chasteté absolue ; et il y a aussi la chasteté des gens mariés : il est inutile de revenir sur celle-ci qui n'entre pas dans l'objet du présent chapitre. Retenons simplement que par continence, ici Thomas entend la continence parfaite, c'est-à-dire l'abstention de tout acte sexuel ; et la motivation précise de ce comportement est le service de Dieu, la connaissance de Dieu, l'union à Dieu.

Mais les Pères de l'Église et les théologiens à leur suite ont quelquefois des idées bizarres ! Notre père Abraham est certainement le plus saint parmi les Saints de l'Ancien Testament — sinon du Nouveau ! — Mais il fut marié... et même deux fois ! Comment concilier cela avec le primat de la continence parfaite ? La trouvaille de Thomas ici, qui rejoint incontestablement la vérité, est de constater que tout dépend du « temps concerné »²⁹. Rien n'empêche d'imaginer qu'Abraham ait eu l'âme disposée à l'égard de Dieu de telle façon qu'en d'autres circonstances et autres temps, il aurait été prêt à observer la virginité ; en ce cas, le mérite de la continence conjugale vaut celui de la continence parfaite ; ceci amène le Docteur à faire le parallèle entre l'apôtre Jean et le patriarche Abraham : le premier a mis sa continence en acte, le second l'a conservée seulement en *habitus* : c'est-à-dire que la vertu est présente, mais ne se traduit pas en actes. Un autre texte revient sur le même problème³⁰. Le corps de cet article est particulièrement éclairant sur la valeur de la continence en vue du service et de la connaissance de Dieu : c'est un fait que l'activité sexuelle détourne de ce service à la fois par la véhémence des jouissances et par la surcharge d'occupations séculières nécessaires à l'entretien normal d'une famille. Mais selon Augustin, dans son *De bono conjugium*³¹, cité ici, Abraham possédait à la fois la chasteté conjugale et la chasteté parfaite, la première en acte, la seconde en *habitus* : « il vécut chastement dans le mariage, mais il ne convenait pas, à l'époque, de vivre chastement hors du mariage ». Pourtant, continue Thomas, les anciens Pères, *antiqui Patres*, avaient une qualité d'âme telle qu'ils pouvaient, sans préjudice de leur perfection, vivre avec les richesses et dans le mariage ; alors que ce serait fort présomptueux pour de plus faibles de tenter la même expérience. Et de donner l'exemple pittoresque de Samson : ce n'est pas parce qu'il triompha de ses ennemis avec une mâchoire d'âne que tous peuvent y réussir aussi bien. « Mais si les Pères avaient vécu en d'autres temps, ils auraient pratiqué la pauvreté et la continence ». Il nous est bon de constater à quel point le Docteur Angé-

29. *Summ. Theol.* IIa IIae, Qu. 152, art. 4 ad 1m : « Si esset tempore congruum ».

30. *Id.*, IIa IIae, Qu. 186, art. 4 ad 2m. Dans ce même article, le *Sed Contra*, cite le texte I^o Corinthiens 7/34.

31. Chapitre 22.

lique est sensible aux circonstances de temps et de lieux, à ce que nous appelons le contexte historique et social.

Ce texte semble indiquer la pensée de Thomas de façon catégorique, et pourtant un autre texte obligerait peut-être à la nuancer quelque peu, texte à vrai dire antérieur : le Commentaire sur les Sentences a apporté en effet quelque chose de curieux³². Si Adam n'avait pas péché, la virginité n'aurait eu, par rapport à la continence conjugale, aucune supériorité. Dans cette hypothèse, en effet, la psychologie humaine n'aurait subi aucune déviation, le désordre moral susceptible d'atteindre la vie sexuelle n'aurait pas existé ; de ce fait, la pratique de l'activité sexuelle n'aurait pu porter aucun préjudice à la vie spirituelle et, par suite, à l'aptitude de connaître Dieu. Mais étant donné l'état actuel de la nature humaine, la supériorité de la virginité paraît évidente. J'avoue me poser une question sur ce texte, et me demande si Thomas l'aurait maintenu tel quel à la fin de sa vie ? Que le primat donné à la chasteté parfaite ne dépende, pour lui, que du péché originel, voilà qui m'étonne. Sans doute l'hypothèse d'un monde sans péché est-elle difficile à imaginer, même pour l'Angélique ; mais il me paraît hors de doute que — même en ce cas de maîtrise totale de la sexualité — *l'exclusif* de l'amour de Dieu et du souci de l'Éternel, aurait laissé à la virginité son primat absolu.

B - Venons-en à l'hypothèse des versets 36-38 du texte paulinien : les *gardiens* des vierges pourraient être des pères, des tuteurs, mais aussi les maris fictifs des *virgines subintroductae*, les fiancés, etc., toutes les hypothèses pourraient tenir sous le nom de protecteur. Mais *custos* comporte malheureusement la nuance de surveillant, et même de geôlier. Le texte de Thomas en est alourdi et son sens, durci. Que faut-il entendre par ces « gardiens » ? Qui donc, dans les mœurs du XIII^e siècle pourrait correspondre à cette appellation si désobligeante à nos yeux ? A défaut d'une catégorie spéciale de mentors, je pense que c'est plutôt un terme générique enveloppant à la fois le père de famille et tous ceux qui en tiennent lieu : oncle, frère aîné, suzerain du père, ou même chef religieux : la femme n'étant jamais un être adulte *sui juris*, tout son comportement exigeait un... disons responsable — pour éviter le regrettable *gardien*. Ces gardiens peuvent épouser leurs vierges : cette possibilité montre que le pluriel du texte ne signifie pas ici que chaque gardien ait plusieurs vierges. Mais aussi bien ce *custos*, maintenant au singulier, peut donner sa vierge en mariage, supposé à un autre. Et s'il le fait, c'est à cause de quelque nécessité : par exemple, si la fille est enceinte, ou encore dans le cas où elle dépasserait la puberté (encore un petit contresens, à notre point de vue), ce qui n'est valable, dit l'Aquinate, que selon les jugements humains. Ce faisant, le gardien ne pêche pas, ni la fille non plus, selon la doctrine paulinienne. Mais s'il la conserve telle, c'est-à-dire non mariée, il fait mieux. Thomas apporte cependant à ce choix quatre conditions pour rendre légitime la décision de non-mariage : 1) que l'homme soit sûr de lui-même (il s'agirait donc plutôt du mari fictif que du père) ; 2) qu'il

32. IV *Sent.*, dist. 49, Qu. 5, art. 3, sol. 1, ad 3m.

soit sûr aussi de la vierge car s'il devait la voir tomber après cette décision, ce serait évidemment la catastrophe ; 3) arrive enfin la condition que nous aurions préféré lire en premier lieu : qu'il y ait chez la vierge un propos réfléchi de virginité perpétuelle ; 4) enfin, que cette décision soit prise avec délibération et non par légèreté d'esprit. Ces deux dernières conditions nous semblent modifier quelque peu la position de l'Apôtre, en y apportant, surtout par la troisième, un libéralisme de bon aloi.

La conclusion demeure la même : entre virginité et mariage, les deux sont permis, mais le premier est opportun et le second inopportun.

C - Mais il est impossible d'arrêter ce propos sur les vierges sans évoquer le Commentaire sur la parabole des dix vierges qui, en un sens, complète le texte étudié³³. Cette parabole, nous dit Thomas, concerne un défaut intérieur par opposition à la parabole des cinq talents qui suit, dans le texte de Matthieu, et concerne, elle, un défaut extérieur. Si donc il s'agit ici de virginité, c'est l'état de l'âme qui est en question et non celui du corps. Il faut d'abord expliquer ce nombre dix : parmi bien des propositions patristiques, retenons celle de Grégoire le Grand : dix, parce qu'il y avait cinq hommes et cinq femmes. Qui parle d'inégalité ? Ceci paraît très peu conforme à la probabilité mais très suggestif de la pensée patristique. Cependant, pour expliquer l'état de virginité, on invoque le même évangile 19/12 : « ceux qui se sont châtrés eux-mêmes pour le Royaume de Dieu sont dans l'état de virginité, état qui tombe sous le conseil, mais non sous le précepte ». Cependant, le mot *vierge* peut avoir un sens plus étendu : selon Jérôme et Origène, ce sont les fidèles qui n'admettent aucune corruption ou séduction.

Les lampes allumées de ces vierges sont les flambeaux de la foi reçue par le baptême, destinés à préparer l'âme, à la disposer aux bonnes œuvres. Mais voilà que ces vierges vont au devant de l'époux et de l'épouse : en quelles noces ? Ce serait soit le mariage de la divinité avec la chair, c'est-à-dire l'humanité, soit l'union du Christ avec l'Église. Quant aux vierges folles, elles illustrent ceux qui se détournent de Dieu par mauvaise intention ou fausse doctrine : ces folles voulaient en effet conserver leurs lampes allumées, mais sans huile suffisante : quelle folie ! « sultus » de croire conserver la lumière et ne pas emporter d'huile ! la foi est la lumière de l'âme, et c'est par elle que les bonnes œuvres sont nourries comme la flamme par l'huile. L'huile, nous dit-on, signifie la miséricorde. Et donc celui qui prétend conserver la continence et ne fait pas miséricorde est un fou. L'huile signifie encore la joie intérieure. C'est pourquoi ceux qui s'abstiennent de joies extérieures goûtent le bonheur intérieur de la conscience. « Aussi ceux qui gardent la continence ont-ils ces trois caractères : de faire miséricorde, de rechercher la joie intérieure et d'assumer la droite doctrine »³⁴. Mais le cri retentit dans la nuit : c'est la prédication extérieure et aussi l'inspiration intérieure de la grâce.

33. *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu*, chap. V (éd. Parme, t. X, p. 228-230).

34. *Id.*, p. 229 a.

Le Commentaire thomiste de cette parabole, bien qu'élargissant la perspective puisqu'il vise, comme l'Évangile lui-même, tous les chrétiens, revient cependant très fermement au sens premier de la parabole. Et c'est de ce point de vue qu'il complète la pensée de l'Aquinate sur la chasteté : il conclut bien en effet sur la virginité au sens propre et en donne les trois caractères éminents : miséricorde, joie intérieure et saine doctrine. Mais rien n'indique ici une ségrégation des sexes : ce sont donc les femmes comme les hommes qui sont invités au pardon, à la joie, à la doctrine. C'est ainsi que ce récit confirme l'impression d'universalité laissée par le Commentaire du texte aux Corinthiens. Les dix vierges de Matthieu ne sont en rien choisies comme telles de sexe féminin, bien que le sens propre du mot y eût porté ; en fait, il s'agit des chastes des deux sexes et le seul témoignage patristique se référant au sexe veut qu'il s'agissait de l'un et de l'autre. Ni la virginité n'est réservée aux femmes (malgré le mot) parce qu'elles sont plus écartées du monde, ni elle leur est refusée comme trop faibles pour porter cette vertu ou cet état.

D — Il nous reste donc à comparer maintenant l'homme et la femme du point de vue de la chasteté.

Or, dans tous les passages de l'Épître aux Corinthiens que Thomas a commentés dans les textes ci-dessus considérés, nous n'avons trouvé que très peu de différence entre les sexes du point de vue de la chasteté : la continence absolue ou virginité peut être vécue par les hommes ou par les femmes ; la continence matrimoniale doit être également le fait de l'un et l'autre conjoint ; les textes du *Commentaire sur les Sentences* et de la *Somme Théologique* que nous avons cru pouvoir invoquer au sujet de la vertu, en général, de la tempérance et de la continence en particulier, donneraient le même ton d'équivalence entre les vertus de l'un et l'autre sexe — à une exception près cependant. Il me semble en effet qu'elle est unique, mais, par le fait même, d'autant plus précieuse : il s'agit, dans la II^e de la *Somme* de la réponse à la première objection, Quest. 156, article 1^{er}. Nous avons vu que les vertus et les vices étaient les déterminations précises, les *habitus* qualifiant diverses facultés : ils sont donc les uns et les autres situés dans l'âme et non dans le corps, dans l'âme dont ils déterminent l'une ou l'autre faculté. Cette première objection propose que l'intempérance soit, au contraire, située dans le corps ; elle serait alors un défaut physiologique et non point un défaut moral. La motivation de cette objection est la suivante : la différence sexuelle vient du corps et non de l'âme — ce qui est toujours bon à tenir dans une affirmation thomiste. Or l'incontinence regarde le sexe, et donc le corps ; et Aristote a dit au VII^e Livre de l'Éthique à Nicomaque, que les femmes ne peuvent être ni continentes, ni incontinentes ! autrement dit, la continence est une vertu qui ne concerne que le sexe fort ! En se reportant au texte d'Aristote l'on s'aperçoit d'un tout autre contexte. Mais l'important pour nous est de voir la réponse que fait Thomas à l'Ad I^{er} : il commence par rappeler l'unité que forment l'âme et le corps : parmi les facultés, les unes sont liées à des organes, les autres ne sont pas sans relations avec les choses matérielles : car les sens fournissent à l'intelligence la matière de son activité, et la sensibilité impressionne la volonté

en un sens ou en l'autre. Mais selon Aristote, dit Thomas en invoquant la Physique Livre II, chapitre 5, la femme en général manque de fermeté dans son adhésion à la raison. Il s'en suivrait que ces dames ne peuvent être qualifiées de continentes parce qu'elles ne se *conduisent* pas, comme ayant une solide raison, mais elles sont conduites parce qu'elles cèdent facilement aux passions. Cette opinion d'Aristote vient peut-être de son expérience des femmes de son entourage ; mais je croirais plutôt qu'elle s'appuie sur une base pseudo-métaphysique : la femme n'est pas acte, mais puissance : n'étant pas acte elle ne peut conduire, mais seulement suivre : soit les ordres du mari vertueux, soit l'entraînement des passions. Dans l'un et l'autre cas elle ne peut être sujet de la continence — mais non plus d'aucune autre vertu qui demande en premier, selon Thomas, l'exercice de la raison. Ainsi la position invoquée d'Aristote prouve trop, et par-là même se détruit d'elle-même. Aussi Thomas ne s'y arrête-t-il qu'à peine. Pourtant dans la réponse à la 2^e objection apparaît encore une pensée influencée par ce point de vue : l'incontinence peut arriver, en effet, par faiblesse du jugement : le sujet n'adhère pas avec assez de fermeté à son propos vertueux ; et ce manque de fermeté... c'est de la féminité. Nous dirions, en français, un tempérament efféminé avec ce même sens péjoratif. Mais il est clair que ce point de vue où se place ici Thomas est fort éloigné de sa pensée la plus courante : dans l'ensemble de sa théologie des vertus comme en commentant l'épître paulinienne ou la parabole évangélique des dix vierges, il ne met pas en question la dualité sexuelle dans la pratique de la continence, ou plus exactement, il suppose une égalité rigoureuse des deux sexes eu égard à cette vertu, à cet état. Mais s'il arrivait à quelqu'un de considérer ce dernier texte à l'exclusion de tout le reste de l'œuvre de Thomas, et d'en tirer la conclusion qui s'imposerait, il commettrait, je pense, un immense contresens.

4^e CONCLUSION

C'est là ce qui nous permet de conclure cette étude sur la continence chez l'Aquinate : il nous semble bien que, pour lui, il n'y ait pas de différence entre homme et femme à ce propos : ni dans les Commentaires de l'Écriture, ni dans celui des Sentences, ni dans la *Somme* ; le *De Veritate* et le *Contra Gentiles* non plus ne soupçonnent, semble-t-il, aucune différence entre hommes et femmes à cet égard. Mais nous allons trouver un texte extraordinaire sur cette différence hommes-femmes dans une Question Quodlibétique fort étrange : Qu. VI, Question X, article 18³⁵. L'hypothèse de la question posée est vraiment pittoresque : « Serait-il possible, soit par nature, soit par miracle, d'être à la fois vierge et père ? » On comprend la raison de la question posée : puisque c'est arrivé à une femme, pourquoi pas à un homme ? La réponse de Thomas est fort subtile, car cette virginité d'un père ressemble bien un peu au sexe des anges ! Mais c'est un prétexte pour définir une fois encore la virginité :

celle-ci exige d'abord un choix, c'est-à-dire l'intention de la volonté se portant sur un parti précis ; et de fait il est requis à la virginité qu'un sujet refuse l'expérience sexuelle et ses jouissances. Deuxièmement il est requis aussi à titre de matière la faculté du désir sensitif, c'est-à-dire la jouissance éprouvée dans l'acte sexuel, mais que le sujet refuse ; si pourtant l'acte avait lieu dans le cas par exemple de la femme violée contre son gré, la virginité ne serait pas perdue pour autant ; nous l'avons vu plus haut : c'est la fermeté de volonté qui compte, non l'accident matériel. Pourtant le troisième élément de la virginité est normalement l'intégrité corporelle.

Tels sont donc les trois éléments de la virginité. Au plan naturel une femme ne peut être mère et conserver sa virginité ; mais elle le peut par miracle, comme dans le cas de la mère du Christ. Mais l'homme, lui, ne peut absolument pas être père, avec ou sans miracle, sans émettre le sperme ; en effet, si le corps de l'enfant est formé autrement que par le propre sperme de son père, il ne saurait en être le fils. Et pourtant Thomas imagine le cas étrange qui assimilerait l'homme à la femme violentée contre sa volonté : une pollution nocturne donc inconsciente et non voulue pourrait, en cas d'une proximité bien étrange, donner lieu à une conception... En ce cas l'homme demeurerait vierge au sens large ! Mais en considérant la chose de plus près, la perspective thomiste exclut qu'il puisse y avoir paternité dans l'hypothèse envisagée avec ou sans miracle. En effet, dans le cas de Marie, l'intervention divine joue le rôle du père. Comme il se doit en physiologie aristotélicienne, ce rôle est actif. Mais l'inverse supposerait, dans le cas d'un père vierge, que Dieu prenne le rôle de la mère, c'est-à-dire un rôle passif — ce qui est tout à fait impossible ! Voici donc que dans cette hypothèse quelque peu rocambolesque, Thomas en revient au rôle actif de l'homme et au rôle passif de la femme dans la conception de l'enfant. Cette différence, donnée comme essentielle et rappelée ici à propos de la virginité, ne permet cependant pas à l'Aquinate d'établir une différence de qualité entre la virginité de l'homme et celle de la femme. La différence homme-femme conçue comme une différence d'actif à passif disparaît précisément dans le cas de la continence, en raison de l'absence même de l'acte sexuel. Même en supposant Thomas enserré dans sa physique aristotélicienne, il ne pouvait que s'en abstraire dans la relecture de I^{re} Corinthiens VII, car l'égalité des sexes qui caractérise, au fond, sa pensée quant au mariage, se retrouve ici. Le cas spécial de la vierge étudié par Paul à I^{re} Cor. VII, 36-38, pas plus qu'un rappel de la physique d'Aristote qu'il rejette en définitive, ne le détournent de l'égalité fondamentale introduite dans un monde patriarcal par le Christ. Or la virginité dont il s'agit est la plus excellente des vertus dans le genre chasteté, car elle l'emporte sur celles de la veuve et de l'épouse. Mais elle est aussi la plus excellente en tous genres de vertus, si du moins l'on considère sa fin qui est la liberté de s'occuper des choses divines et de contempler la Cause première. Elle n'est dépassée en excellence que par les vertus théologiques, et aussi par le martyre³⁶. Aussi est-il facile à

36. Cf. *Summ. Theol.* IIa IIae, Qu. 152, art. 5, ad 2m.

Thomas de rejeter l'erreur de ceux qui combattent la continence³⁷, comme de ceux qui prétendent l'équivalence morale entre le mariage et la virginité³⁸. L'égalité des sexes dans la continence s'établit, pour l'Aquinate, dans la ligne droite de sa philosophie : la distinction des sexes se trouve, en effet, dans les corps et non dans les âmes ; or la continence n'est rien d'autre que le refus de l'acte sexuel, donc physique, le refus de ce par quoi la femme est *au-dessous de l'homme*, de ce par quoi elle est matière, puissance : puisque les âmes ne sont pas concernées par les différences venues du sexe, la continence établit une égalité parfaite entre les êtres humains. L'exaltation de la liberté du continent est pour lui, une occasion, peut-être inconsciente, de promouvoir la condition féminine : la vierge est en effet une femme qui tire sa perfection précisément d'une absence d'homme ; sa perfection est donc exclusivement féminine. Serait-il exagéré de dire qu'il voit l'égalité, mieux la promotion, de la femme dans le fait même qu'elle refuse l'homme, qu'elle se sépare de lui, et par là même trouve son indépendance ?

37. Cf. *Contra Gentiles*, L. III, cap. 136.

38. *Id.*, chap. 137.

CHAPITRE IV

L'IMAGE DE DIEU ET LE VOILE DE LA FEMME

Ce chapitre serait peut-être mieux intitulé « L'attitude de la femme devant la prière et la prophétie ». Mais ce serait passer sous silence des expressions qui, à la suite de l'Apôtre Paul, ont eu une grande répercussion sur la pensée et la pratique catholiques, et qui même de nos jours, ne s'estompent que lentement. En résumant très brièvement cette manière de voir, il faudrait dire que la femme n'est pas *image de Dieu* et qu'elle doit avoir la *tête voilée* pour prier.

Il est très certain que, pour Thomas d'Aquin, si cette nécessité intercalaire existe, elle est conçue de façon très différente de l'Apôtre Paul ; et surtout il lui est donné une importance bien moindre. Thomas voit, dans la société de son temps, les femmes jouer un rôle secondaire, certes, mais non pas inexistant ; et surtout il verra toujours, dans la femme, un être chrétiennement égal à l'homme. Il sera curieux pour nous de constater à quel point l'infériorité aristotélicienne de la femme et sa culpabilité spéciale dans le premier péché n'apparaissent, chez Thomas, dans les passages considérés maintenant, que d'une façon secondaire et accidentelle.

Ici il me paraît intéressant d'invoquer d'abord les synthèses théologiques et de n'aborder qu'ensuite le commentaire sur l'épître paulinienne qui a donné lieu à ces expressions. Le contresens chronologique qu'il y a à procéder ainsi ne me paraît pas grave, car, bien que les Commentaires soient vraisemblablement antérieurs aux œuvres théologiques comme les Questions Disputées et la Somme, cependant on peut penser qu'avant leur rédaction, le Docteur Angélique avait dans sa pensée, dès le début de son enseignement, l'essentiel des positions qui seront consignées plus tard. C'est ce qui me permet, me semble-t-il, de présenter les parties du présent chapitre comme suit :

- 1° Les données théologiques sur l'*image de Dieu*.
- 2° Le Commentaire thomiste de la première aux Corinthiens, II/3-5 où apparaît la notion d'*image de Dieu*.
- 3° Ce que signifient, pour Thomas, les notions de *gloire* et de *voile*.

1° LES DONNÉES THÉOLOGIQUES DE L'IMAGE DE DIEU

Prenons donc, dans le *Commentaire sur les Sentences*, le Livre II¹ : toute cette question de l'image de Dieu est ici dominée par l'expression du chapitre I^{er} de la Genèse : que Dieu crée l'homme à son image, c'est à la fois la gloire de l'humanité et la « crux interpretationis » : qu'est-ce que cela veut dire ? Image signifie imitation, similitude, ressemblance. En quoi donc l'homme ressemble-t-il à Dieu ? Selon Thomas, c'est en ayant la même activité essentielle que lui. Or l'activité essentielle de Dieu n'est autre que la connaissance et la contemplation qu'il a de sa propre nature, et son ultime félicité se trouve dans cette contemplation même. L'homme sera donc image de Dieu dans la mesure où il pourra connaître Dieu et l'aimer ; de toute évidence cette connaissance s'opère par l'intelligence qui spécifie l'être humain. « C'est par le reflet de la bonté divine dans les natures créées que celles-ci sont constituées en similitude de la nature incréée : la participation ultime de cette dignité intellectuelle précède les autres, et c'est pourquoi la nature intellectuelle atteint à l'imitation divine, opération dans laquelle consiste la spécificité même de la nature humaine »². Aussi atteignons-nous notre ultime félicité de créature rationnelle dans l'opération en laquelle consiste la béatitude de Dieu.

Nous trouvons aussi au *Commentaire des Sentences* une expression fort intéressante, prise à vrai dire d'Augustin : l'âme est image de Dieu en tant que « capax Dei »³... Ce mot est extrêmement riche dans le latin patristique : être capable de Dieu c'est pouvoir en être saisi, mais c'est aussi pouvoir le recevoir.

Et en effet le texte continue : « d'autant plus une créature est parfaite, d'autant plus elle est similitude de Dieu. Or parmi les créatures, la nature rationnelle tient le degré le plus élevé de ressemblance avec Dieu. C'est donc en elle que se trouve l'image de Dieu »⁴. La suite du texte explique pourquoi : « La notion d'image est constituée par l'imitation qui réside dans l'espèce d'un être ; or l'espèce est déterminée par la différence spécifique, c'est-à-dire la détermination ultime. Par suite il est clair que, parmi les imitations de la bonté divine dans les créatures, celles qui sont constituées en similitude de la nature incréée présentent la participation ultime à l'Incréé, à savoir la dignité intellectuelle qui atteint à l'imitation de Dieu. Par ailleurs c'est dans l'activité de sa plus parfaite faculté qu'un être trouve sa suprême félicité. Or cette ressemblance d'avec Dieu, cette *imitation* au sens fort, fait que c'est dans la même opération que se trouve à la fois l'ultime félicité de la créature intellectuelle et que se trouve aussi la félicité de Dieu, à savoir la contemplation intellectuelle de sa propre perfection. Voilà pourquoi la créature intellectuelle est seule image de Dieu au sens propre, mais elle l'est dans tous ses individus »⁵.

1. II *Sent. dist.* 16, qu. 1, art. 2.

2. *Idem*, c.a.

3. Augustin, *De Trinitate*, L. XIV, cap. 8, cité ici au I^o *Sed Contra* de cet article 2.

4. II *Sent.*, *idem*, ad 2m.

5. *Id.*, ad 5m.

Considérons la suite du texte des *Sentences* : à l'article 3 de la même Question, on trouve comme une gradation des images de Dieu dans les créatures. Sans doute y a-t-il deux sens au mot *image* : au sens propre, on trouve la notion précise d'image ; mais un sens secondaire donnera une similitude d'image. Or l'image de Dieu proprement et principalement caractérise, nous venons de le voir, la nature intellectuelle et elle seule. Par suite l'image sera d'autant plus parfaite que la nature intellectuelle sera plus parfaite ; c'est pourquoi l'image de Dieu est plus excellente chez l'ange que chez l'homme, dans la mesure même où la nature angélique l'emporte en qualité intellectuelle sur celle de l'homme. Mais au sein de ces deux sortes d'être, une hiérarchie s'établit : l'image de Dieu est meilleure dans les anges supérieurs que dans les anges inférieurs. Et chez les êtres humains, elle est meilleure dans l'homme que dans la femme... Mais on précise que cette dernière diversité est moindre que la première, car il n'y a pas entre homme et femme une différence de nature spécifique ; et l'un et l'autre sont appelés à la même béatitude des seuls *intellectuels*.

Une autre différence est signalée entre l'image de Dieu dans l'homme et dans l'ange : comme Dieu est tout entier en chaque partie de l'univers de même l'âme est tout entière en chaque partie et de l'âme et du corps. Aussi la qualité de cette présence sera-t-elle dépendante de la qualité de l'activité humaine ou angélique en tout leur déploiement. De ce point de vue, rien n'empêche qu'un homme (ou une femme) soit plus image de Dieu qu'un ange. L'Aquinat l'affirmera de la Vierge Marie. Mais ce point de vue se situe dans l'accidentel et non dans la structure de l'être comme le précédent.

Nous allons trouver dans la *Somme Théologique*⁶ les mêmes idées, mais peut-être précisées et clarifiées : Thomas pose dès l'abord le principe qui semble dominer toute cette question : l'image de Dieu est ici encore fondée sur Genèse I/27 : « Dieu créa l'homme, à son image il le créa ; à l'image de Dieu, il les créa mâle et femelle ». C'est dire clairement que la notion d'image de Dieu est au-delà de la distinction sexuelle entre les individus. Cependant le Corps de l'article 1^{er} apporte une nuance en distinguant entre les notions de *similitude*, *d'image* et *d'égalité* : la similitude peut être une simple ressemblance extrinsèque ; l'image ajoute à cette ressemblance la notion de production vitale ; l'image est « ce qui est sorti de » ce dont elle est l'image. L'idée est certainement prise ici de la génération : l'image par excellence de l'homme c'est son fils. Mais il peut y avoir image sans « sortie de » et sans aucune égalité d'avec le modèle, ainsi l'image dans le miroir. Or l'homme, au-delà de sa ressemblance avec Dieu, en est l'image parce qu'il est sorti de Dieu et qu'il en est comme la reproduction ; mais cette image, pour authentique qu'elle soit grâce à la création, n'est cependant pas parfaite parce que le modèle est infini et que l'image est une créature finie. C'est là, pense l'Aquinat, ce que l'Écriture donne à comprendre par l'expression « *ad imaginem* » qui suggère une certaine distance.

6. *Summ. Theol.* Ia, Qu. 93, art. 1. Toute cette Question 93 est consacrée à la notion d'image de Dieu.

Pourtant ce n'est pas n'importe quelle similitude qui suffit à la notion d'image⁷ : l'accident ne peut donner lieu à une image au sens précis de cette notion : il faut à l'image une similitude d'espèce, car l'image est prise de la différence ultime : c'est l'espèce selon ses données formellement spécifiques qui la crée. La similitude de toutes choses au Créateur est certes une réalité, mais à des plans divers : premièrement et suprêmement toutes choses sont similitudes de Dieu en tant qu'elles existent ; mais certaines sont similitudes de Dieu encore en tant qu'elles vivent ; d'autres enfin sont similitudes de Dieu en tant qu'elles sont douées de connaissance intellectuelle, et telles sont les créatures les plus proches de Dieu. C'est ainsi que seules les créatures intellectuelles, et toutes les créatures intellectuelles, sont à proprement parler à l'image de Dieu. On voit tout de suite la conclusion naturelle que Thomas va tirer de ces présupposés : tout être humain, créature rationnelle, est image de Dieu, et le sexe ne saurait introduire une discrimination sur ce point : c'est donc que sans aucune référence au sexe, les êtres humains sont image de Dieu en proportion de leurs activités intellectuelles.

A cette même question 93, l'article 2 réaffirme ce que nous avons vu dans le *Commentaire sur les Sentences* à propos des divers degrés d'être et par suite d'images de Dieu. Des précisions sont encore données sur cette image de Dieu en l'être humain dans l'article 4. Revenons à nos principes : c'est en tant qu'être intellectuel que l'homme est image de Dieu. Par conséquent il sera d'autant plus image de Dieu que sa nature intellectuelle imitera mieux la nature de Dieu. Or la nature divine consiste — autant que nous pouvons le savoir par la Révélation de la Trinité — à se connaître et à s'aimer. Par conséquent, l'image de Dieu en l'homme pourra être considérée avec des perfections diverses : soit dans l'aptitude intellectuelle commune à tous les hommes, soit dans la possibilité de l'homme pieux de connaître Dieu par la vertu habituelle ou les actes de charité, soit enfin dans la connaissance et l'amour parfaits de Dieu dans la gloire de l'autre monde. Ainsi trouve-t-on, selon la Glose, une image de Dieu en tout être humain du fait de la création, une image de Dieu dans les seuls justes grâce à la re-création ou rédemption, et enfin une sorte d'assimilation chez les bienheureux. La I^{re} objection de cet article exploite le texte I^{er} Cor. II. Aussi donne-t-elle lieu à un Ad Im qui étudie le sujet de près. Au début se trouve une déclaration extrêmement catégorique en faveur de l'égalité des sexes : « Tant dans l'homme que dans la femme se trouve l'image de Dieu quant au principal de la notion d'image, à savoir la nature intellectuelle » ; ceci encore une fois est fondé sur le chapitre I^{er} de la Genèse, et ce qui constitue essentiellement l'image de Dieu dans l'homme et dans la femme, c'est leur nature intellectuelle. C'est dire que, pour Thomas, toute femme, du seul fait qu'elle est douée de raison, est image de Dieu. Il n'entend nullement par là que ce soit dans la mesure où elle est intelligente qu'elle serait image de Dieu. Non : c'est du seul fait qu'elle est un être rationnel, qu'elle tranche sur les animaux par sa sensibilité, son affectivité, son intelligence... de là suit qu'elle est image de

7. *Idem*, art. 2.

Dieu. Malheureusement ce texte si positif continue en introduisant une image secondaire de Dieu qui se trouve dans l'homme et non dans la femme. En effet — en se plaçant dans la perspective du chapitre II de la Genèse — il apparaît à l'Aquinate que l'homme est principe — côte d'Adam — et fin de la femme, son but, sa raison d'être... *comme* Dieu est principe et fin de toute la création. L'on est vraiment interloqué ! Comment Thomas, dans la conviction qu'il avait de la transcendance de Dieu qui n'est principe et fin de toute la création qu'en raison de cette transcendance même de l'être en tant qu'être, comment pouvait-il voir cette même relation de transcendance entre deux créatures rationnelles dont il vient d'affirmer l'égalité fondamentale ? La raison de cet extravagant illogisme se trouve dans la suite de la même réponse qui n'est qu'un rappel du texte paulinien I^{er} Corinthiens, II/3-5 : l'homme est image et gloire de Dieu, la femme est seulement gloire de l'homme — pourquoi ? parce que l'homme n'est pas *de* la femme, mais la femme est *de* l'homme ; et l'homme n'a pas été créé *pour* être le compagnon de la femme, mais la femme *pour* l'homme. Ainsi ce sont les images du second récit de la création dans la Genèse qui, s'appuyant sur les principes qui spécifient la valeur réciproque des causes — cause efficiente, cause finale — déterminent cette apparente aberration. Mais regardons le texte de plus près : il s'agit ici de l'image *secondaire*, tandis que ce que la notion d'image implique principalement c'est l'égalité des sexes. On croirait voir, chez Thomas, une sorte de jeu : il jongle avec les notions et les principes, autant qu'avec les citations : l'essentiel est posé, on croit la cause entendue ; mais non ! survient un texte en sens inverse... un tour de passe-passe (j'entends une distinction de plus !) et voici qu'à peu de choses près, on revient au point de départ. On pourrait noter aussi l'extrême largeur du sens de *sicut* : un exemple ? un reflet lointain ?... Mais ne faudrait-il pas donner à ce *secondaire* le sens de social avec tout ce qu'implique ce mot ? L'interprétation serait alors sans problème, car ce *secondaire* évolue avec les siècles.

L'article 6 de la même question nous réserve encore des découvertes. La première objection, s'appuyant encore sur I^{er} Cor. XI, voit une opposition entre l'esprit de l'homme et tout l'homme : où donc est cette image de Dieu, car l'homme n'est pas qu'esprit ? La deuxième objection avance le chapitre I^{er} de la Genèse : « Dieu créa l'homme à son image... mâle et femelle... » Mais la différence entre mâle et femelle n'est que dans le corps (et non dans l'esprit) : ce serait donc dans le corps que se trouverait l'image de Dieu ? Le problème pour l'objectant vient de la proximité, dans le texte, entre *image de Dieu* et *mâle et femelle*.

Thomas répond à ces difficultés en insistant sur la spiritualité de l'être humain. En effet, seul celui-ci présente, en tant qu'être rationnel, non seulement une similitude, mais une véritable image de Dieu ; et cette ressemblance chez l'homme lui vient de l'intelligence ; elle se situe dans le *mens*, dans ce qui fait que l'être humain *intelligit* : c'est la connaissance rationnelle qui lui donne sa transcendance à l'égard des autres créatures.

Pourtant la réponse aux objections oblige naturellement à des comparaisons — plus ou moins boiteuses, mais qui cherchent à fixer une

pensée imaginative : l'image de Dieu est dans l'homme, non pas dans son essence même — ce serait le cas du Verbe divin — mais comme une impression venue d'en haut, comme l'image de César sur le denier. Encore une fois, c'est là une explication sensible qui n'est pas à prendre à la lettre, car en réalité l'image du Créateur dans le spirituel est tout autre chose.

A l'Ad 2m, Thomas proteste contre l'assimilation absurde, que font certains, entre la Trinité et la famille humaine : le Fils procéderait du Père par une naissance, le Saint-Esprit serait la femme (esprit n'est-il pas au féminin en hébreu ?), il procéderait du Père comme d'un homme, mais sans être ni fils ni fille, et de lui procéderait encore le Fils comme l'enfant de sa mère... Pour réagir contre ces assimilations tendancieuses, Thomas en revient au chapitre I^{er} de la Genèse : « A l'image de Dieu, il le créa : mâle et femelle, il les créa ». Ce n'est pas en tant qu'image de Dieu qu'il y a distinction de sexe, affirme le Docteur : en effet l'image de Dieu est commune aux deux sexes, puisqu'elle est dans le *mens*, et que l'esprit comme tel n'est ni masculin, ni féminin. Il en appelle à Paul lui-même pour l'attester : Colossiens 3/11 veut que l'image de Dieu, en tout être rationnel, y soit l'effet de la création ; et Galates 3/28 affirme que les conséquences de la distinction des sexes sont supprimées. Mais dans le texte de Thomas, les deux citations sont comme accolées : on croirait que, pour lui, les oppositions de l'épître aux Colossiens « il n'y a ni Juifs, ni Gentils... » soient tout naturellement suivies de celle de Galates 3/28 : « il n'y a plus (non plus) ni homme ni femme ».

2° LE COMMENTAIRE THOMISTE DE I^{er} COR. XI⁸

Cette notion d'image de Dieu apparaît donc comme une idée force dans la pensée de l'Aquinat ; et les échos qu'il en trouvera dans les textes pauliniens ne seront que des applications de principes profondément élaborés au préalable. Il voit dans le texte ici étudié une hiérarchie qu'il va essayer d'expliquer malgré le manque de logique apparent de l'énoncé scripturaire : l'ordre naturel des choses veut que l'inférieur imite le supérieur autant qu'il le peut ; en conséquence la hiérarchie métaphysique montre l'agent cherchant à s'assimiler le patient. Or le principe primordial de toute réalité c'est le Fils de Dieu, selon Jean 1/3 ; il est donc présenté comme l'exemplaire primordial que toutes choses doivent imiter dans la mesure même où elles sont réelles : imiter c'est-à-dire reproduire, autant qu'elles le peuvent cette Image de Dieu qu'est le Fils. Je dis à dessein *image* car c'est explicitement d'exemplarité qu'il s'agit ; c'est pourquoi les créatures spirituelles sont principalement en cause. De ce point de vue, Thomas, dépassant Augustin, se place dans une perspective dyonisienne : l'exemplaire Christ est imité d'abord par les anges, puis par les créatures humaines ; mais parmi celles-ci ce seront d'abord les prélats

8. Édition de Parme, vol. XIII, p. 233 sq.

de l'Église, les Supérieurs, qui reproduisent l'Image de Dieu. A partir de ces humains, ainsi structurés par les modèles supérieurs, *informés* par les exemples et les enseignements du Christ, les autres humains subordonnés devront suivre les modèles ainsi proposés et y conformer leurs vies.

Cependant Thomas ne semble pas s'arrêter à l'ordre apparemment irrational du verset 3. Il retient certes que « de tout homme le chef est le Christ », et cela pour quatre raisons qu'il est intéressant de considérer, elles se fondent tantôt sur la ressemblance tête-membres, tantôt sur leurs différences⁹ :

1° La tête est plus parfaite que les autres membres (elle contient tous les sens alors que les membres n'ont que le toucher) ; comme le Christ possède la plénitude des grâces, la tête humaine possède des grâces particulières ;

2° Comme la tête est supérieure à tous les membres, ainsi le Christ est supérieur à tous les anges et à tous les hommes : il est tête de l'Église ;

3° C'est la tête qui influe sur les autres membres ; et, par exemple, les motions sont données à partir de la tête. De même le Christ imprime tous les mouvements spirituels aux membres de l'Église : c'est de lui que viennent les sens spirituels ;

4° Enfin, c'est parce que la tête se trouve en conformité de nature avec les autres membres qu'elle peut agir sur eux. Or le Christ, selon sa nature humaine, a aussi une conformité naturelle avec les hommes. Donc transcendance et immanence entre la tête et les membres.

Mais voyons la deuxième comparaison : elle pose, dit Thomas, l'homme par rapport à l'homme, « secundum comparationem ponit hominis ad hominem »¹⁰. La comparaison s'établit donc entre des êtres tombant sous la même appellation, la même définition d'*hommes*. Et le texte paulinien désigne l'un de ces hommes par *mulier*. La tête de la femme, c'est l'homme, et voilà qui va encore s'expliquer par quatre raisons :

1° L'homme est plus parfait que la femme quant au corps, selon Aristote, puisque « femina est masculus occasionatus » ; il l'est encore quant à l'âme selon une citation bien connue de l'Écclésiaste. Notre auteur la cite naturellement d'après la Vulgate 7/28 : « Virum ex mille reperi unum, mulierem ex omnibus non inveni »¹¹.

9. *Id.*, p. 234 b.

10. *Id.*, p. 235 a.

11. Un auteur contemporain traduit plus exactement l'hébreu : « une femme sur le même nombre » et non « une femme parmi toutes ». Cf. E. GLASSER, *Le Procès du Bonheur par Qohelet*, Le Cerf, 1970. On remarquera l'explication de ce texte donnée par cet auteur : cf. pp. 126, 127. Rappelons simplement à titre de précision que le mot Σξουδία qui se trouve dans l'Épître I^o Cor. 11/10 a été interprété, dans la patristique latine, comme désignant un « signe de soumission ». En réalité, ce mot signifie en grec « signe d'autorité », « signe de puissance ». Thomas n'a pu y lire, bien entendu, qu'un signe de dépendance.

2° L'homme l'emporte naturellement sur la femme puisque celle-ci doit lui être soumise selon Ephésiens 5/22 : « La femme est soumise à l'homme comme au Seigneur parce que le mari est la tête de l'épouse... » ;

3° L'homme gouverne la femme selon Genèse 3/16 : « Tu seras sous le pouvoir de ton mari » ;

4° Et pourtant ! Les femmes et les hommes sont *conformes* dans la nature. L'expression est à prendre avec le sens philosophique de la *forme*, c'est-à-dire d'espèce, ce qui spécifie, ce qui définit, c'est dire qu'ils sont égaux de nature, assertion que Thomas confirme par la citation de Genèse 2/18 : « Faisons-lui une aide semblable à lui ».

Ainsi des quatre motivations, la première, prise de la Physique aristotélicienne, est sans doute contestable ; les deux suivantes viennent de l'Écriture Sainte. Mais la quatrième qui semble contredire les précédentes pose une vérité métaphysique qui n'est que confirmée par le texte de la Genèse. Alors que Paul n'apportait aucune atténuation au primat du mâle, Thomas, sans que rien ne le suggère dans le texte, introduit déjà un point de vue nouveau.

Mais, dans le texte de l'Épître, une troisième comparaison survient qui bouscule l'ordre logique : la tête du Christ c'est Dieu. Devant cette assertion, semble-t-il évidente, Thomas paraît hésiter : il propose deux explications sans choisir entre elles : si le Christ est ici envisagé dans sa nature humaine alors *Dieu* signifierait, non le Père, mais la Trinité à laquelle est soumise l'humanité du Christ. Si, par contre, il s'agit de la personne divine du Christ, *Dieu* signifierait le père qui serait alors tête du Fils, non par une perfection plus grande, mais seulement en raison de l'origine : le Fils procède du Père dans une même nature. L'idée ici serait une contradiction portée au principe « ce qui émane de est inférieur à » : le Christ issu de Dieu n'est pas inférieur à lui en nature. Dans la métaphysique thomiste ce constat vaudrait pour la deuxième opposition aussi bien que pour la troisième : la tête de la femme c'est l'homme parce qu'elle émane de lui selon le chapitre II de la Genèse. Ceci n'implique nullement qu'elle lui soit inférieure en nature.

Évidemment, ces explications ne semblent satisfaire pleinement ni la théologie, ni la métaphysique du Docteur Angélique. Aussi en propose-t-il une exégèse « *mystique* », selon les divers sens de l'Écriture : c'est ici un sens symbolique plutôt que mystique. Mais cette application symbolique n'est faite qu'à la deuxième comparaison, ce qui est dommage surtout pour la pseudo-hiérarchie inter-trinitaire. Voyons donc le symbolique appliqué au cas de l'homme et de la femme : il y a dans l'âme comme un ménage spirituel : la sensibilité est unie à la raison, mais celle-là doit être dominée par celle-ci ; ou encore il s'établit une union salutaire entre la raison pratique et la raison spéculative, celle qui gère les affaires temporelles et celle qui contemple les réalités éternelles. Il est clair que dans l'un et l'autre cas, le premier doit être soumis au second : le pratique au spéculatif, le temporel à l'éternel. Mais pourquoi toujours illustrer le premier par la femme, le second, par l'homme ? Un simple regard sur le monde contemporain l'explique : dans les ménages, la femme apparaît

plus sensible, l'homme plus réfléchi : l'épouse est occupée par les contingences du ménage, le mari... par les vérités transcendantes ? — en ce cas, il ne serait point époux, mais moine ! — C'est dire que la comparaison est un peu boiteuse. Peu importe ! Il reste que Thomas tend à effacer d'une façon ou d'une autre la différence de nature suggérée par le texte paulinien : l'homme est tête de la femme.

Pourtant, avec la Lectio 2, le propos de l'Apôtre demeure dans cette même perspective d'opposition homme-femme.

En effet, dans l'analyse du texte apostolique, Thomas voit une double admonition : au sujet de l'homme, au sujet de la femme, toutes deux en référence au voile. Il est évident par la suite du Commentaire que Thomas est embarrassé par ces questions de couvre-chef. Et cela se comprend : pendant les douze siècles qui séparent les deux auteurs, les mœurs et les symboles ont eu largement le temps d'évoluer. Mais Thomas vise toujours à légitimer le texte de l'Apôtre, fût-ce par quelques détours. Il s'agit de démontrer d'abord que le voile est déshonorant pour l'homme. Pour cela on nous décrit une scène du Jugement : le juge suprême c'est Dieu ; mais il est entouré d'assistants, et ceux-ci, en fait des hommes, doivent signifier par leur tenue quelle est leur condition, leur dignité. Cette assistance au tribunal divin se présente sous une double forme : l'homme réfère les choses humaines à Dieu, c'est la prière, et réfère les choses divines aux hommes, ce sont les prophéties. Cependant l'auteur cite ici Joël 3/21 « Je répandrai mon Esprit sur toute chair et vos fils prophétiseront ». Pourquoi la citation s'arrête-t-elle devant « et vos filles » ? et tait : l'Esprit se répandra « même sur vos esclaves, hommes et femmes » ? C'est sans doute pour bien classer les propos de l'Apôtre : ici il s'agit des hommes, non des femmes : il faut montrer, pour l'instant, que l'homme assiste Dieu par la prière et la prophétie ; mais cette prophétie elle-même a deux sens : l'homme a pour fonction l'annonce aux autres des choses révélées par Dieu, nous dirions l'instruction en matière de foi ; mais aussi l'exhortation morale qui « édifie l'Église », comme on le verra plus loin¹². L'homme reçoit donc ici une mission d'intermédiaire entre Dieu et l'Église : il prie, il instruit tant au spéculatif qu'au pratique. Cette mission constitue sa dignité ; et c'est précisément à cette dignité que s'opposerait le port du voile. Pour Paul, c'est à la liberté conquise au chrétien par le Christ que s'oppose l'humiliation que constitue le voile, signe, par exemple, de deuil. Le voile se présenterait par suite comme une négation de la rédemption du Christ, donc au premier chef comme une offense au Dieu de la Rédemption. C'est cela que le texte veut mettre en relief. Thomas introduit ici une belle comparaison : comme la beauté du corps est faite de la proportion des membres dans l'harmonie et l'éclairage des couleurs, de même la beauté dans l'activité humaine vient de la proportion entre les paroles et les actes perçue dans la lumière de la raison.

Mais, au XIII^e siècle, bien des hommes prient la tête couverte... ne serait-ce que Thomas lui-même et tous les moines ! Pour répondre à l'objection il introduit une distinction : la prière privée est offerte par cha-

12. Même épître 14/4.

cun pour sa propre personne, tandis que la prière publique s'adresse à Dieu « in persona totius Ecclesiae » ; c'est alors l'invocation des prêtres en leur fonction officielle et c'est de celle-ci très précisément que parle l'Apôtre dans ce texte. Pourtant l'objectant insiste : prophétiser c'est bien prêcher, d'après la Glose, mais l'évêque prêche en portant la mitre... Alors intervient une autre distinction : celui qui prêche ou enseigne dans les écoles le fait en son propre nom : la tête couverte lui convient ; au contraire, celui qui lit l'Écriture Sainte le fait « in persona totius Ecclesiae » que ce soit leçon, épître, évangile, et telle est la notion de prophétiser selon Paul. Mais Thomas ne recherche pas plus avant le sens symbolique de la mitre épiscopale.

Voyons maintenant le cas de la femme. Si l'Aquinat voit dans la tête nue le symbole de la liberté, de l'indépendance civile, il est obligé de l'exclure de la femme. C'est par la sujétion féminine que Thomas pourrait rejoindre les aphorismes de Paul et les appliquer à son époque. On peut aussi voir dans la femme non voilée une servante, ou encore une prostituée qui se sert d'une chevelure déployée pour mieux séduire. La tête nue de la femme a en effet cette double signification d'infériorité sociale et d'attraction pécheresse. Aussi Thomas introduit-il, dans le texte même de l'épître¹³, une précision : la tête non voilée « répugne à sa condition » : il y a, pour ainsi dire, une contradiction entre la condition féminine respectable et la femme non voilée. Voici que, pour Thomas comme pour l'Apôtre, une coutume concernant le costume féminin prend valeur quasi métaphysique et tend à exprimer la nature des choses !

Cependant cette tête voilée semblerait, d'après l'épître, permettre à la femme la prière et la prophétie publiques à la différence du texte de la 1^{re} Épître à Timothée¹⁴. Mais pourquoi, demande alors Thomas, régler la manière de prier et d'enseigner la doctrine publiquement ? Eh bien ! non ; l'hypothèse que Paul semblait envisager ici est rejetée : les prières et les lectures que font les femmes sont des exercices de piété accomplis dans leurs propres monastères, sans doute à l'intérieur de la clôture qui est de plus en plus établie. Il reste que même là, et dans l'ombre du cloître la tête voilée est signe de la dignité de la femme.

Comme l'Apôtre, Thomas doit sentir la difficulté qu'il y a à démontrer rationnellement semblables questions de modes et de coutumes. Aussi l'argumentation se développe-t-elle à nouveau par une preuve en trois points et une réponse à l'objection. Cette preuve est prise de la triple référence à la nature humaine, à Dieu, aux anges. Considérons donc la nature humaine en comparaison avec les autres animaux : ceux-ci ont tout ce qu'il leur faut. Chez l'homme, non : il faut qu'interviennent la technique, la raison, les mains. A la différence du taureau qui dispose de ses cornes, l'homme est obligé de s'inventer des armes ; à la différence des autres animaux, les cheveux qui couvrent la tête de l'homme ne lui suffisent pas, d'où l'invention du couvre-chef. Mais la fonction de celui-ci n'est-elle pas la même que celle des cheveux ? Or il est naturel à la femme

13. Ed. Parme, *idem*, p. 236 a.

14. 2/12.

de soigner sa chevelure : elle y est portée par une disposition naturelle, une coquetterie, dirions-nous. La plupart (*in pluribus*) s'y efforcent plus que les hommes. C'est pourquoi il semble naturel à la femme, plus qu'à l'homme, de rechercher le voile. Il faut voir la finesse du raisonnement : à prendre les prémisses de l'argumentation, on pourrait dire : les femmes ayant plus de cheveux que les hommes ont moins besoin qu'eux d'un couvre-chef. Mais c'est l'inverse : c'est parce que les femmes ont tendance (supposée naturelle) à avoir une chevelure plus abondante que les hommes qu'elles sont conduites, par ce même élan, à cette super-chevelure qu'est le voile. Paul semble avoir jeté ces propos comme des aphorismes d'un grossier bon sens pour son époque sans avoir à y insister ; Thomas, au contraire, applique à cette bizarrerie toute l'argutie de son raisonnement. Le déshonneur d'une tête de femme dévoilée vient de ce que, sans voile artificiel, une calvitie plus ou moins accentuée serait visible. Or la calvitie est une nudité de la tête, celle des captives, des condamnées à mort¹⁵. Du reste Paul suggère explicitement l'assimilation : Si la femme rejette le voile artificiel, qu'elle rejette aussi ce voile naturel qu'est la chevelure, c'est-à-dire qu'elle se place elle-même en situation de condamnée.

Mais voici encore l'objection qui vient du cadre historique de Thomas : les saintes moniales sont tondues ! La première réponse est particulièrement suggestive : par le vœu de virginité ou de viduité ces femmes ont « épousé le Christ » ; par le fait même les voici promues à la dignité virile parce qu'elles sont libérées de la sujétion aux hommes : l'union directe au Christ les met pour ainsi dire dans la situation de l'homme vis-à-vis du Christ pour en revenir au schéma du début du chapitre. C'est donc que l'infériorité de la femme en comparaison avec l'homme est ici, pour Thomas, une sujétion de la femme à l'homme, sujétion qui n'est nullement naturelle puisqu'elle est supprimée par l'adhésion directe au Christ dans le vœu. En ce sens, on pourrait dire — et nous y reviendrons — que la tête de la femme c'est le Christ. Encore ce raisonnement de Thomas n'est-il pas tout à fait parfait : les nonnes ont la tête rasée, certes, ce qui montre leur indépendance par rapport à l'homme ; mais elles ont aussi le port du voile, ce qui exprime une soumission : à l'égard de qui ? Les autorités de l'Église ? Mais les moines également tonsurés n'expriment pas ainsi leur même soumission à leur ordre et à l'Église. La subsistance du voile exprime donc toujours une différence entre les sexes, même si la sujétion d'un sexe à l'égard de l'autre est ici supprimée dans la perspective du Docteur Angélique.

Mais revenons au texte du Commentaire : après la référence à la nature humaine, Thomas en vient à la référence à Dieu. Et c'est ici que nous allons trouver les longs développements sur l'*image* et sur la *tête*.

Il s'agit donc toujours de prouver que la femme doit être voilée et non l'homme : ce serait une honte de tondre la femme ou de la dévoiler, alors que ce serait une honte de laisser à l'homme de longs cheveux ou de lui voiler la tête¹⁶. La raison de cette différence est que « l'homme

15. Cf. Isaïe 3/16, 17.

16. Ed. Parme, *idem*, p. 236 b.

est image et gloire de Dieu ». L'homme est image de Dieu ce qui prouve la fausseté de la thèse disant que l'homme est seulement à l'image de Dieu ; pour l'Apôtre, en effet, il faut affirmer à la fois que l'homme est *image* de Dieu et qu'il est à l'image de Dieu. Tandis que le Verbe, seulement image et non à l'image de Dieu, est l'image parfaite. Pour bien établir son raisonnement, le Commentateur constate que la notion d'image inclut trois éléments : 1° il faut à l'image une similitude spécifique (au sens large) avec ce dont elle est l'image, ainsi le fils par rapport au père, et dans les choses matérielles, l'imitation de ressemblance, comme le tableau par rapport au cheval qu'il représente ; en ce sens l'image, comme dit Hiltaire, est indifférente à l'espèce, nous dirions à la matière. Il y faut 2° l'origine : la ressemblance du fils à son père, et 3° l'égalité. Or l'homme ressemble à Dieu parce qu'il possède la mémoire, l'intelligence et la volonté, cette trinité psychologique prise d'Augustin ; par là il a, pour ainsi dire, la spécificité de la nature intellectuelle qui appartient à Dieu. Sur l'origine, le texte ne revient pas car Dieu est bien l'origine de l'homme comme de tout — inutile de le redire. Voilà donc pourquoi l'homme est image de Dieu, créé de Lui et ressemblant à la divinité. Mais l'homme manque de l'égalité avec Dieu, c'est pourquoi il est dit à l'image, tandis que le Fils est image parfaite du Père. Certes, mais l'homme n'est pas seulement image, il est aussi *gloire* de Dieu. Là encore une distinction s'impose : Dieu est glorieux en lui-même : de ce point de vue, l'homme ne saurait être gloire de Dieu. Mais il l'est en un autre sens : la gloire de Dieu est le rayonnement qui dérive de lui, cette clarté dont parle l'Ancien Testament : la gloire de Dieu remplissait la Tente de réunion selon l'Exode 40/34. En ce sens l'homme est gloire de Dieu, c'est dire qu'il reflète la perfection divine de façon participée : « Fais lever sur nous la lumière de ta face »¹⁷.

Voilà donc l'homme bien établi image et gloire de Dieu. Mais qu'en est-il de la femme ? Selon le texte de l'Apôtre elle est « gloire de l'homme », c'est-à-dire, pour prendre le mot dans le même sens, elle est une clarté, un rayonnement qui dérive de l'homme. Comment ? A la scène de la création de la femme au chapitre II de la Genèse, celle-ci est dite « os de mes os... elle sera femme parce qu'elle a été tirée de l'homme »¹⁸. Le jeu de mots *vir virago* ne joue qu'en hébreu et en latin ; mais le grec comme le français l'excluent : peu importe ! L'essentiel ici est l'origine de la femme *tirée* de l'homme, en ce sens c'en est la gloire comme le rayon de l'astre

Mais tout de suite Thomas pose l'objection : l'image de Dieu se trouve, chez l'homme, dans son esprit : il doit donc se trouver tout autant chez la femme, car il n'y a pas de différence psychologique entre l'homme et la femme. Pour l'établir on s'appuie sur l'épître aux Colossiens 3/19, mais que Thomas semble interpréter ici de façon assez large : « aimez vos femmes », c'est-à-dire, pense-t-il, respecter en elles l'image de Dieu qui s'y

trouve. Et de conclure : « L'homme ne doit pas être dit image de Dieu plus que la femme »¹⁹.

Il semble que la pensée de l'Angélique joue constamment entre un excès et son opposé de façon à trouver ici le juste milieu à la fois vertueux et spéculatif. Une réponse à l'objection susdite fournira l'excès opposé : l'homme est dit image de Dieu par rapport à certaines choses extérieures. On voudrait comprendre : il s'occupe de négoce et de gouvernement ; mais non : l'homme à travers Adam est principe de tout le genre humain comme (?) Dieu est principe de l'univers. C'est l'extrapolation que nous avons notée plus haut. Et de plus du « côté du Christ endormi sur la croix ont jailli les sacrements du sang et de l'eau qui font l'Église »²⁰. Mais, par ailleurs, l'homme est encore image de Dieu par rapport aux choses inférieures, car, dans cette ressemblance, la raison masculine est plus puissante que la féminine.

Pourtant — et voici ce que j'appelle le juste milieu — « melius dicendum » : l'Apôtre parle ici par symboles. Il ne veut pas dire que l'homme soit à lui seul image et gloire de Dieu, tandis que la femme ne serait que gloire de l'homme. « Mais il faut comprendre qu'être image de Dieu est commun à l'homme et à la femme ; tandis qu'être gloire de Dieu appartient de façon plus immédiate à l'homme »²¹. Ceci se comprend parfaitement s'il s'agit de l'activité intellectuelle et sociale qui rayonne les bienfaits de Dieu, mais qui n'est à l'époque que le fait des mâles.

Nous n'en avons pourtant pas fini avec la question du voile ! « Il reste à considérer pourquoi l'homme ne doit pas se voiler la tête alors que la femme le doit »²². Thomas donne deux explications : le voile posé sur la tête est signe de la puissance d'autrui sur un individu. Comme l'homme dépend immédiatement de Dieu aucun voile ne doit signifier une sujétion quelconque. Mais la femme, au contraire, doit montrer par ce voile sa sujétion à l'égard de l'homme qui serait, pour elle, comme un intermédiaire entre Dieu et sa personne ; qui plus est : cette sujétion serait naturelle tandis que celle du serf ou de l'esclave ne le serait pas ; c'est pourquoi le voile ne conviendrait pas plus à ceux-ci qu'à l'homme libre. Telle serait l'explication sociologique. Et voici l'explication symbolique : la gloire de Dieu, c'est-à-dire l'homme, ne doit pas être cachée, mais plutôt révélée ; tandis que la gloire de l'homme, c'est-à-dire la femme, doit être cachée. Je ne pense pas que Thomas consentirait à ces propos en mettant sous le mot *gloire* des personnes concrètes : il a plutôt dans l'idée une comparaison entre la gloire de Dieu et celle de l'homme, et la leçon spirituelle à tirer de cette comparaison. La preuve en est la citation qu'il fait ici du Psaume « Non pas à nous, Seigneur, non pas à nous, mais à ton Nom donne gloire »²³.

Voilà donc comment Thomas interprète, dans son Commentaire, la difficile notion d'image de Dieu. N'oublions pas, par ailleurs, le contexte

19. Ed. Parme, XIII, p. 237 a.

20. *Idem.* p. 237 b.

21. *Idem.*

22. *Idem.*

23. Ps. 115 ou 113, v. 1.

17. Ps. 4/7.

18. Genèse 2/23.

doctrinal où il se situe : « La femme doit avoir la tête voilée parce qu'elle n'est pas l'image de Dieu », lit-on dans le Décret de Gratien²⁴. C'est plus catégorique ! Mais voyons de plus près les développements de l'Aquinate.

3° LES NOTIONS DE GLOIRE ET DE VOILE

Retenons donc que la femme est image de Dieu en tant qu'elle est un être doué de raison. Tel est le principe primordial en la matière, et tous les développements tentés pour expliquer les textes pauliniens n'y changeront rien. Mais il nous reste encore à voir comment l'Aquinate comprend cette proposition : « La femme est pour l'homme et non l'homme pour la femme ». Il s'y emploie dans la Lectio 3 du Commentaire : la femme est la gloire de l'homme pour trois raisons, dit-il : 1° par une certaine dérivation : selon Genèse 2/22, la femme, en effet, a été tirée de l'homme, et non l'inverse, alors que l'homme a été tiré du limon de la terre (Genèse 2/7). En somme elle est gloire de l'homme parce qu'il a servi à sa mise en existence. La deuxième raison, qui vient de la première, est la finalité logique de chacun : l'homme n'a pas été créé pour la femme mais la femme pour l'homme, argument déjà vu. Ici l'auteur distingue entre causalité physique et causalité logique : sans doute l'imparfait précède le parfait dans l'ordre du devenir physique : l'homme est enfant avant d'être adulte. Mais dans l'ordre de l'absolu, il ne saurait y avoir une réalisation imparfaite sans que le parfait ne le précède au moins logiquement, car l'enfant est un produit de l'homme, l'œuvre d'art suppose la conception de l'artiste. Or dans cet ordre de l'absolu, l'homme est plus parfait que la femme parce que l'homme est fin, la femme, moyen : « L'homme n'est pas créé pour la femme, mais la femme pour l'homme » ; elle est, selon Genèse 2/18 et sq., l'aide nécessaire à la génération : elle a donc fonction de moyen ; elle est la matière pour la cause formelle, le passif pour l'agent. « Faisons-lui une aide semblable à lui », dit le texte sacré, pour combler sa solitude. L'ordre entre les deux sexes ne peut, selon ce point de vue, que se présenter au désavantage de la femme. La troisième raison de la supériorité masculine est grosse de conséquences : c'est parce que l'homme est image et gloire de Dieu et que la femme n'est que gloire de l'homme que la femme doit avoir un voile sur la tête. Mais, précise le texte, non pas apparemment toujours, mais « quand elle assiste Dieu en priant ou en prophétisant ». La raison de cette exigence est de montrer qu'elle n'est pas en relation directe avec Dieu : elle est « sous Dieu », mais par l'intermédiaire de l'homme : elle est soumise à l'homme sous Dieu. Le voile signifie en effet ce quelque chose posé sur sa tête parce qu'une *puissance* doit la dominer. La traduction de la Vulgate qu'avait Thomas portait « debet mulier potestatem habere supra caput... », introduisant là un énorme contresens que le Commentateur ne pouvait éviter. Mais la difficulté ne diminue pas avec la causalité angélique qui intervient en ce

24. GRATIEN, *Décret*, éd. Friedberg, I, 1255 f.

verset 10²⁵. On nous donne le choix entre deux interprétations : les anges pouvaient se joindre aux réunions de fidèles et assister invisibles aux saints mystères : leur présence exigeait, de tous, convenances et bonnes manières. Mais, faute d'être célestes, on pouvait aussi désigner par *anges* les prêtres qui enseignent les vérités divines : ici non seulement les convenances s'imposent, mais la faiblesse du sexe fort doit être protégée par un voile, de la séduction possible d'un visage. Pour ce dernier cas, le Commentateur en appelle à l'Écclésiastique : « Crains le Seigneur et honore le prêtre », « Sur une jeune fille n'arrête pas ton regard »...²⁶. Il s'agit donc apparemment de la protection d'un sexe aux dépens de l'autre, si toutefois l'on doit considérer le port du voile comme un dommage. Ce n'est pas certain dans la pensée de l'Aquinate, mais c'est au moins une discrimination.

Thomas semble heureux d'apporter un correctif en en appelant au texte d'Augustin²⁷ : la femme autant que l'homme est à l'image de Dieu, et cette affirmation s'appuie sur l'épître aux Ephésiens 4/23 : « Renouvelez-vous dans l'esprit de votre *mens*, et revêtez l'homme nouveau... selon l'image de celui qui l'a créé, là où il n'y a ni masculin, ni féminin ». Augustin a manifestement modifié la fin du texte aux Ephésiens en y ajoutant un rappel de Galates 3/28. Thomas, lorsqu'il commente ce texte de l'épître aux Ephésiens²⁸, n'y introduit pas la référence aux deux sexes. Mais ici il utilise la citation augustiniennne pour réintroduire la vraie place de l'image de Dieu : elle se trouve dans l'homme *secundum spiritum*. Et en l'esprit, il n'y a pas de différence entre l'homme et la femme. C'est pourquoi, conclut-il, la femme est image de Dieu autant que l'homme. Un rappel de Genèse 1/27 en fournit la preuve. Et donc, pour expliquer ce passage difficile de Paul, Thomas suit encore Augustin dans son explication psychologique du texte : explication que je ne fais que rappeler : il y a dans l'âme une union spirituelle où la sensualité ou raison inférieure se comporte « per modum mulieris » et une raison supérieure dont l'activité est « per modum virum ». De ce point de vue il est clair que l'image de Dieu se trouve dans la raison supérieure symbolisée par le *vir*. Mais si l'auteur sacré s'était trouvé dans une société matriarcale où le gouvernement de la famille aurait été confié à la mère, l'homme n'étant que l'exécuteur manuel de ses directives, le symbolisme aurait dû jouer en sens inverse. Foin des hypothèses ! Nous sommes avec Paul et Thomas dans des sociétés patriarcales. C'est pourquoi le symbolisme joue dans le sens susdit : la femme est *de* l'homme ; elle a pour fin l'homme parce que l'administration des choses temporelles et sensibles auxquelles se réfère la raison inférieure, la sensibilité, doit être déduite de la contemplation des choses éternelles qui relèvent de la raison supérieure et doivent être ordonnées par elle. Si donc la femme doit avoir un voile ou un pouvoir sur la tête c'est pour signifier qu'à l'égard des choses temporelles, l'homme (et la femme) doit disposer d'une certaine force d'inhibi-

25. Ed. Parme, XIII, p. 237 b : lectio 3.

26. Respectivement 7/33 et 9/5 selon la Vulgate.

27. *De Trinitate*, L. XII, cap. 7.

28. Ici p. 153 et sq.

tion, une sorte de frein, pour ne pas dépasser la limite du rationnellement convenable dans ce qu'il peut aimer. Cette inhibition est nécessaire pour préserver les droits de l'Absolu : « Aime le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur »²⁹. Car s'il n'y a pas de mesure à l'égard de la Fin, il doit cependant y en avoir à l'égard des moyens. Aussi l'homme ne doit pas avoir de voile sur la tête à cause des anges (?) et Augustin d'expliquer encore que les démons peuvent être attirés par des choses sensibles servant de signes spirituels.

Ainsi donc l'Aquinate se donne bien du mal pour expliquer l'inexplicable qui n'est — nous l'avons vu — qu'un jeu d'images et de coutumes s'entremêlant. Mais il en revient toujours à une conclusion qui paraît être chez lui une donnée fondamentale : l'égalité des sexes. La suite du texte oriente, en effet, en ce sens. Chez l'Apôtre, il y a une sorte de retournement de la pensée, introduisant comme un argument opposé à celui qu'il venait d'utiliser : « la femme est *de* l'homme » dans la création, selon Genèse 2 ; l'homme est *de* la femme dans les générations humaines. Mais Thomas prend plutôt le rappel scripturaire dans le sens d'une adjonction : il ne faudrait pas croire, précise-t-il, que la femme ne soit pas *de* (ex) Dieu — directement — ou qu'elle n'ait pas *puissance* dans la grâce : en effet, l'homme ne peut être dans le Seigneur, c'est-à-dire produit par le Seigneur sans la femme, et inversement la femme ne vient pas à l'existence sans l'homme, ce qui ramène encore au texte de Genèse 2/27. En confirmation de quoi, on en appelle à Galates 3/28 : « Ni l'homme n'est sans la femme, ni la femme n'est sans l'homme », dans le Seigneur, car l'un et l'autre sont sauvés par le baptême dans le Christ : aussi pour « quiconque est baptisé dans le Christ... il n'y a plus de différence, selon les sexes, dans la grâce du Christ ».

Finalement Thomas veut transcender ces oppositions et ces hiérarchies prises de la particule *ex*, car en définitive tout est *ex operatione divina* ; c'est pourquoi tant l'homme que la femme appartiennent à Dieu « *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia* »³⁰. Sans doute ; mais cette commune dépendance de Dieu ne règle pas la question de l'égalité sexuelle ; car dans les œuvres de Dieu il y a bien des inégalités. C'est pourquoi en ce difficile texte des versets 12-16, nous ne trouvons guère plus de satisfaction chez Thomas que chez l'Apôtre lui-même : le premier ne fait que paraphraser sans chercher à appliquer les nuances et les distinctions proposées par Paul. C'est que nous revenons ici au cas bien concret, bien situé dans l'espace et le temps de la coiffure des femmes dans la communauté de Corinthe.

La difficulté vient de ce que l'Apôtre dans ses « réponses aux Corinthiens » ait mêlé de si près l'essentiel et le contingent, la matière de foi et les mœurs particulières. Par suite, l'Aquinate se trouve en présence d'un texte qu'il essaie d'expliquer en considérant tout sur le même plan. Évidemment le sens du recul historique ne lui était pas encore possible.

Ce texte malheureusement ne nous apportera rien de nouveau ni

29. Deut. 6/5.

30. Rom. II/36. Tout ce développement se trouve éd. Parme, XIII, p. 236 a et b.

quant à la soumission de la femme, ni quant à son égalité avec l'homme. Thomas commence par distinguer, dans les propos de l'Apôtre, une réponse aux gens sensés d'une réponse aux effrontés. En ce qui concerne les premiers, il leur demande d'abord de juger par eux-mêmes ; ce qu'il confirme par sa question : « Convient-il que la femme prie Dieu sans être voilée ? » L'appel que fait ici Thomas à la I^{re} Petri 3/3 montre bien toute la relativité de cette question de coiffure : car il s'agit, en ce dernier texte, d'éviter les excès d'ornements dans la coiffure et nullement de la recouvrir d'un voile. Sans doute la modestie est-elle toujours de mise, mais sous quelle forme ? Vis-à-vis des Corinthiens, le but de Paul était que les femmes — nouvellement libérées par le Christ, ne l'oublions pas — ne présentent pas des visages séducteurs à l'attention des nouveaux chrétiens³¹. L'auteur de la I^{re} Petri demande aux femmes, dans une sorte d'homélie générale, de diminuer la coquetterie de leurs bijoux.

Mais l'Aquinate en revient, avec Paul, à la nature comme apte à enseigner leur comportement aux hommes et aux femmes. L'inclination naturelle qu'ont les femmes à soigner leur chevelure, inclination que n'ont pas les hommes pense-t-on, indique le besoin d'un voile naturel. La nature, en tant qu'œuvre de Dieu, c'est-à-dire à l'exclusion de tout ce que l'homme y ajoute d'artificiel, est révélatrice de Dieu comme la peinture révèle l'artiste qui l'a exécutée. Or la nature, pour Thomas comme pour Paul, révèle ceci : l'homme qui soigne sa chevelure comme une femme est ignoble : *ignobilia*, sans doute parce qu'il est homosexuel. La citation du prophète Ezéchiel est rappelée « que les prêtres ne soignent pas leur chevelure »³². Par ailleurs s'il est question de longue chevelure pour les hommes dans l'Ancien Testament, il faut y voir le signe que la vérité révélée y était alors cachée. En principe donc l'homme ne doit pas soigner ses cheveux.

Au contraire, pour la femme, la chevelure bien soignée est sa gloire naturelle. Et l'on en revient à cette assertion, bizarre pour nous ; c'est la même raison qui veut, d'une part que la femme soigne sa chevelure et d'autre part qu'elle y ajoute un voile artificiel. Thomas en appelle ici au Cantique des Cantiques : évidemment les auteurs anciens avaient une grâce spéciale pour interpréter au spirituel tous les textes qui, au sens propre, pouvaient gêner leur argumentation ! Ici il est bien clair que les passages invoqués, 4/1 et 7/7 ne nomment la chevelure et le voile que comme instruments de séduction.

Mais Thomas est-il, au fond, dupe de son propre jeu ? On pourrait croire que non. Nous avons vu, en effet, comment il redresse parfois les textes pauliniens comme celui-ci, pour établir l'égalité des sexes dans la création et dans la rédemption. La femme est, selon lui, égale à l'homme parce qu'elle est l'image de Dieu autant que lui : cette image se situe en effet dans le *mens* non dans le corps. De plus elle est de ce fait apte à avoir une relation directe avec le Christ : la sujétion de la femme à l'homme qui établit un relais entre elle et Dieu ne se trouve qu'au plan

31. En ce passage, en effet, à la différence des textes précédents, on ne traite plus du symbole de soumission : la question « convient-il ? » ramène à la situation concrète.

32. Ez. 44/20.

social. Aussi, les rapports de la baptisée avec le Fils de Dieu peuvent-ils être directs dans les liens de la consécration. Ainsi donc, au-delà de tout intermédiaire marital — emprunté de loin à la synagogue — le Christ est-il tête de la femme au même titre qu'il l'est de l'homme. Et quand Thomas trouve chez l'Apôtre des affirmations aussi étranges que celle-ci : la femme doit avoir un voile sur la tête parce que la nature lui a donné le goût de soigner sa chevelure, je me demande s'il n'est pas porté à entrer dans le jeu : comment donc ! Chevelure, voile, coquetterie et séduction : tout est valable, au moins au spirituel et au symbolique. Et, comme l'on sait, le symbole peut servir à toute fin.

« Les Juifs qui croyaient dans le Christ, dit Thomas, n'avaient pas l'habitude de voir les femmes ne pas porter un voile pour prier... », il en est de même dans la Gentilité : il n'y a donc aucune raison pour agir contre cet usage : oui usage, mais non expression d'une vérité révélée.

Un texte d'Augustin confirme cette façon de clore le débat : tout ce qui n'est pas défini par l'Écriture doit l'être par les mœurs du peuple de Dieu et les décisions de ses chefs³³.

Ces derniers mots et l'appel fait par Thomas au Cantique montrent bien que la question du voile des femmes, si fameuse dans l'histoire des mœurs chrétiennes, le symbolisme si fortement attaché à ce voile instrument tantôt de réserve, tantôt de séduction, ne sont en définitive que signes socio-culturels liés à l'évolution du christianisme ; mais ils sont indépendants à la fois de la doctrine du Christ et des usages concrets d'autres sociétés également christianisées. Thomas a suivi les assertions de l'Apôtre à ce sujet parce que la société médiévale occidentale voyait aussi un signe de dignité dans le port du voile pour la femme. Mais il le suit, me semble-t-il, avec un sourire aux lèvres, car il maintient très fortement que la femme est de Dieu autant que l'homme et qu'ils sont égaux dans la rédemption du Christ comme dans la création.

Avant de clore ce chapitre, nous pourrions peut-être nous demander quelle pouvait être, au fond, la motivation profonde tant chez Paul que chez Thomas de leurs appréciations du voile de la femme. Préserver l'homme de séductions trop faciles ? Écarter le danger d'un primat de la femme ? Marquer la domination de l'homme sur elle ? Sans doute y avait-il de tout cela dans le subconscient tant chez l'Apôtre que chez le Docteur Angélique, subconscient que Paul n'a pas cherché à tirer au clair, que Thomas a essayé de rationaliser, non sans tomber parfois dans des contradictions : égalité dans la création et la rédemption, dépendance dans les faits concrets. Mais n'y aurait-il pas peut-être une motivation plus profonde et moins consciente encore ? Ne pourrait-il y avoir, à la base de cette attitude masculine à l'égard de sa compagne, une forme très primitive de ce à quoi Mgr. Nédoncelle a donné le nom de *pudeur*, dans un article marquant ?³⁴ Dans la mesure où la femme a pu être, non pas pensée mais sentie comme source de vie, n'était-elle pas quelque chose de sacré ? Or la pudeur, nous dit Nédoncelle, est « un effort pour enfouir le sacré. Le sentiment du sacré

33. Ed. Parme, XIII, p. 239 b.

34. Revue de Droit canonique, t. XXV, 1976, Études offertes à René Metz, t. I, p. 158-167.

surgit quand nous sommes sur le point de découvrir l'*ipséité* de l'étant que nous sommes ou d'un autre étant... La pudeur est une réaction et un sentiment destinés à cacher le sacré et les convictions qui s'y rapportent, non pas pour les nier ou les combattre, mais pour les mettre à l'abri de la profanation ». Est-ce que, dans le subconscient des peuples, le sacré, affleurant au concret dans la femme, n'aurait pas donné lieu à une réaction des mâles qui fut de cacher ce sacré pour en éviter la profanation et peut-être en réserver l'usage au seul intéressé ? L'application de ce principe au cas de la femme n'est pas faite par l'auteur cité, mais les considérations de celui-ci nous suggèrent la question : ne faudrait-il pas supposer, dans un très ancien subconscient, une perception valorisante de la femme, valeur telle que le voile s'imposerait pour en empêcher la profanation ? Les textes de Paul cadreraient peut-être avec cette perspective ; ceux de Thomas, moins, marqués, qu'ils sont par son fort rationalisme.

Que penser des perspectives ouvertes par cette hypothèse ? Psychologiquement, il me semble que la pudeur, venant pour ainsi dire au secours de la femme, serait plutôt le fait de la femme elle-même que de l'homme : la rougeur vient au visage de celle qui se sent vue, appréciée ; c'est le voile de Rebecca baissé quand elle aperçoit Isaac, mais inutile dans l'entretien avec le serviteur³⁵. Que ce soit primitivement plutôt l'homme qui ait imposé à la femme le voile par pudeur pour préserver de tout regard le sacré qu'est la vie, je croirais que ce ne pourrait être le fait que d'une société patriarcale. Or, les mœurs patriarcales ne semblent pas devoir être conçues comme primitives dans l'humanité^{35 bis} ; si elles ont fini par l'emporter, surtout chez les Sémites, on ne peut les considérer comme l'expression de la nature humaine elle-même. Car ces mœurs patriarcales ne font qu'exprimer le primat de la force physique, comme aussi cette force physique explique la disparition des mœurs matriarcales primitives. Mais surtout, à l'explication du voile de la femme par la pudeur, s'opposerait une raison profonde : le femme, pour valorisée qu'elle ait pu être comme donatrice de vie, serait non pas le sacré, mais l'*objet* sacré. Du fait même qu'elle est objet, elle est au service de quelque chose, en fait de la propagation humaine. Elle est objet et non sujet, non *personne*. C'est là une position qu'il est impossible de tenir en christianisme : elle s'origine en fait au sentiment de supériorité du mâle venant de la force physique, supériorité qui donnait lieu à la domination de l'homme sur la femme.

C'est pourquoi, en définitive, je croirais que, chez Paul, le voile de la femme a pour motivation de signifier — sinon la domination du mâle en général — du moins celle de l'époux sur l'épouse. Thomas a essayé, non sans peine, de le suivre sur ce terrain, car il avait aussi affaire à une société patriarcale. Mais, à la différence de l'Apôtre, l'Aquinat, prenant les choses d'un point de vue plus métaphysique, affirme, avec une très grande fermeté, l'égalité des sexes pour l'essentiel : parce qu'elle est esprit, *mens*, la femme est image de Dieu autant que l'homme. Quant aux détails

35. On sait qu'Eliezer n'est pas nommé dans la scène du puits, mais il est supposé présent par la tradition.

35 bis. Cf. entre autres Françoise d'EAUBONNE, Paris, Payot, 1976.

concrets d'application, ces textes sont la conséquence de leurs contextes sociaux : ils ne se réfèrent en rien à la nature de la femme, ni ne contiennent un apport spécial de la révélation³⁶.

36. Pour compléter la bibliographie sur le *Voile de la femme*, il convient de citer encore : R. DE VAUX, *Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien*, *Revue Biblique* 44 (1935), p. 397-412 ; A. JAUBERT, *Le voile des femmes* (1^o Cor. XI, 2-16), *New Testament Studies*, 18 (1971-72), p. 419-430 ; A. FEUILLET, *Le signe de la puissance sur la tête de la femme*, 1^o Cor. XI, 10, *Nouvelle Revue Théologique* 95 (1973), p. 945-954.

CHAPITRE V

LE DROIT A LA CONNAISSANCE RELIGIEUSE

Comme nous l'avons déjà remarqué plusieurs fois, Thomas d'Aquin semble être pris, dans sa considération de la femme, entre deux thèses apparemment contradictoires : l'infériorité de sa nature et son rôle primordial dans le péché donnent d'elle ce caractère négatif si nettement marqué. Pourtant l'égalité dans le salut apporté par le Christ, l'attitude de celui-ci à l'égard des femmes que révèle l'Évangile donnent l'impression contraire.

Dans le présent chapitre, cette contradiction semble atteindre à son paroxysme, d'autant plus que l'Aquinat lui-même ne semble aucunement percevoir cette contradiction.

Deux indications nous aideront peut-être à saisir son attitude : d'abord l'état social du monde médiéval, ensuite la notion de *verecundia*.

Nous croyons, nous autres, avoir des idées très claires sur l'égalité nécessaire entre les êtres humains et sur l'injustice fondamentale des discriminations de toutes sortes où qu'elles se situent. Au Moyen Age, il n'en était pas de même : société de classes certes, et de classes très tranchées. Mais, non seulement l'injustice de ces divisions n'apparaissait nullement au regard des responsables, mais ceux-ci vivaient dans la conviction qu'une justice en était la base : en effet, les serfs apparaissaient heureux de leur condition, les bourgeois n'avaient rien à envier aux nobles ; et à tous, quelque soit leur rang, le salut éternel était promis dans l'autre monde, monde où les divisions et les privilèges seraient fondés sur les seuls mérites, c'est-à-dire sur l'amour de Dieu et la grâce de la Rédemption. Mais dans le monde actuel, une chose à laquelle on tenait essentiellement, c'était que chacun reste à son rang : que le serf n'agisse pas en homme libre, ni le bourgeois en noble, car alors la société croulerait : cette compartimentation apparaissait comme la structure, l'ossature sociale.

De plus, en chaque classe, se trouvait une autre subdivision, celle de l'homme et de la femme : elle n'est pas la même en chacune des classes : dans la paysannerie, le rôle de la femme est sans doute plus développé que dans la bourgeoisie. Dans la grande noblesse, pour des raisons d'alliances et d'héritages, les femmes ont parfois plus de poids que les femmes de la bourgeoisie et de la petite noblesse. Cependant il demeure que là où elles

sont, des règles établissent leur statut, ce qu'elles doivent et peuvent faire, ce qu'elles ne doivent pas faire du seul fait de leur sexe. Et de même que toute sorte de jacquerie serait une révolte à châtier immédiatement, de même l'essai d'une femme de sortir de sa condition est hautement répréhensible.

Gardons ceci bien présent à l'esprit en lisant nos textes thomistes. Nous y trouverons — et c'est notre seconde remarque — un mot très spécial, presque intraduisible en français, c'est *verecundia*.

Il est intéressant de remarquer combien souvent ce mot revient dans les textes thomistes considérés maintenant ; ceci nous oblige à un petit retour sur des recherches lexicographiques. Ce mot se trouve en fait dans la vulgate, non en I^{er} Cor. 14/34, mais bien en I^{er} Tim. 2/9. Dans ce dernier texte il concerne l'ornementation de la femme : que sa toilette soit modeste — telle est la traduction de *αἰδοῦτος* — Ce mot, comme il arrive parfois en grec, peut avoir des significations contraires : il exprime d'une part, le vénérable, le digne de respect ; mais d'autre part, le honteux ; le passage d'un sens à l'autre s'est fait psychologiquement : ce qui est respectable devient objet de honte (s'il n'est pas respecté). Le même passage d'un contraire à l'autre se trouve dans le mot *αἰσχύνη* au sens assez proche : il désigne à la fois honneur et sentiment de honte, pudeur.

Le mot *verecundia* est peut-être moins riche de sens : considérons-le d'abord en latin classique. C'est d'abord une crainte respectueuse, une retenue, une timidité. C'est donc la crainte d'être vu en public. Et c'est aussi une pudeur par allusion aux parties honteuses du corps humain. Mais *vereor* signifie à la fois être respecté et être craint (par pudeur), et craindre, avoir peur. Nous retrouvons donc cette dualité de sens qui va se maintenir dans le latin médiéval : il s'agit en somme d'un bien respectable que l'on veut cacher parce que le dévoiler serait le profaner. Le mot français qui y correspond le mieux est *pudeur*, mot dont nous avons parlé à la fin du chapitre précédent. C'est l'acte même de dévoiler qui serait honteux. Mais il faut entendre par là que la *honte* dont il s'agit est toujours en référence à un bien, ou à quelque chose de respectable. Or nous constatons que ce mot est constamment utilisé dès qu'il s'agit de la femme. Il est beaucoup plus fréquent dans les textes thomistes qu'un mot parallèle ne l'est dans les textes pauliniens. Faut-il en conclure que l'estime de la femme a grandi pendant ces douze siècles ? Peut-être pas. Mais il pourrait se faire que la sorte de mépris qui caractérisait la femme dans l'Antiquité se soit teintée, en régime chrétien, d'un certain respect, respect pour la vie qui émane d'elle sinon pour la femme elle-même. En conséquence, chaque fois que nous allons trouver le mot *verecundia* dans les textes, nous devons y voir le double concept de « honte parce que respectable ».

Les textes que nous allons voir énoncent évidemment que l'instruction de l'épouse doit se faire par l'époux. Mais Thomas ne s'arrêtera guère sur ce procédé d'instruction qui ne devait pas être courant au Moyen Age. L'essentiel de ce que nous allons trouver dans les Commentaires sur ces textes se réfèrent à l'impossibilité, pour la femme, d'enseigner la doctrine. Au fond, Thomas ne dit pas qui doit enseigner la femme en doctrine ; mais

c'est sur l'aspect actif de cet enseignement qu'il porte son attention. Aussi allons-nous considérer successivement :

- 1° La femme ne doit pas enseigner ;
- 2° Pourtant il y a des femmes célèbres qui ont joué un rôle actif dans l'annonce de la vérité religieuse ;
- 3° Comment résoudre cette contradiction ?
- 4° Que retenir, au XX^e siècle, de ces dires de Thomas ?

1° LA FEMME NE DOIT PAS ENSEIGNER

Abordons le Commentaire thomiste des deux textes I^{er} Cor. 14 et I^{er} Tim. 2. Je rappelle le contexte immédiat de l'Apôtre au premier : il pose d'abord le droit de chacun à prophétiser (v. 31)¹, les uns par l'enseignement, les autres par l'exhortation. « Mais que tout se passe en ordre car le prophète a maîtrise sur la prophétie. Dieu est un Dieu de paix comme je l'ai enseigné dans toutes les églises » (v. 33). Pourtant une accentuation différente apparaît dans le Commentaire : « Vous pouvez tous prophétiser, certes, les uns après les autres "per singulus" ; mais il appartiendra aux *majores* d'enseigner, et aux *minores* d'être exhortés : voici déjà posées les classes intellectuelles. En conséquence de quoi, il ne sera pas étonnant de trouver les *mulieres* exclues des *omnes* ». Ainsi s'amorce l'étude du verset 34. La dureté de l'Apôtre en ce verset est à remarquer. L'Aquinat, loin de s'étonner, renforce plutôt la position : « ici, dit-il, l'Apôtre indique les personnes auxquelles l'exercice de la prophétie est interdit ». Sans s'inquiéter de la contradiction entre cette position et le chapitre XI de la même épître, Thomas semble se trouver en présence d'une matière d'évidence : les femmes doivent se taire dans l'Église. Ce jugement, certes, sera atténué par la suite. Mais il est incontestable que, tel un coup de massue, le principe est affirmé dès l'entrée du débat. Pourquoi, dirions-nous, et qui pose ce dictat ? Il semble inutile de le préciser ici, car c'est sous-entendu : la femme est un être faible d'intelligence et facilement trompé par des illusions de vérité — telle la voix du serpent. Le subconscient du Docteur Angélique contenait certainement ces aphorismes. Mais je croirais que sa conviction, dans sa pensée immédiate, pouvait émaner d'un simple regard sur la société de son temps : voyait-on jamais une femme monter en chaire pour exhorter le peuple ? Même dans les couvents des *sanctimoniales*, celles-ci étaient si peu aptes à s'instruire et à s'exhorter elles-mêmes qu'elles en appelaient constamment pour cela à leurs frères, au grand dam de ceux-ci². Ainsi que nous

1. Édition de Parme, t. XIII, Lectio 7, p. 275.

2. On sait qu'au début de l'Ordre de S. Dominique, les frères voués à la *prédication*, comme leur nom l'indiquait, refusèrent, au nom de cette prédication, de se charger du soin spirituel de leurs sœurs, en particulier Humbert de Romans. Que n'ont-ils pensé, pour se libérer à meilleur compte, que les femmes avaient droit à la prophétie au sens paulinien du mot ? Le texte de notre Commentaire eut été alors différent, Mais à cela le contexte social s'opposait manifestement.

le verrons plus loin, il y a comme une contradiction entre *parler féminin* et *église*, contradiction d'autant plus virulante qu'elle est basée essentiellement sur la sensibilité. Ce qui est curieux, c'est que Thomas explique l'interdiction de Paul en 1^{er} Cor. 14 par celle de la première épître à Timothée : la preuve que les femmes doivent se taire à l'église c'est ce que dit le dernier texte invoqué. Mais le commentaire en appelle aussi à la patristique ; et ici c'est Chrysostome qui rappelle le cas d'Eve : « une fois la femme a parlé, et le monde entier en a été bouleversé ». Eve a trompé le monde en parlant ; comment se fait-il pourtant que dans la suite des siècles, dans le Nouveau Testament même, et jusque dans le texte même de Paul, nous entendions parler des femmes qui prophétisent ?

La contradiction est par trop violente : intervient alors la distinction qui sauvera et la logique et l'exclusion des femmes : autre est la révélation, autre la manifestation extérieure de cette même révélation. Les femmes ne sont pas exclues de la révélation, Dieu est libre de ses dons, et nombreuses sont les choses révélées par des femmes, comme par les hommes du reste. Mais la manifestation des choses révélées peut présenter les deux formes : publique ou privée. Si les femmes sont exclues de la manifestation publique des vérités révélées, elles sont aptes cependant à leur révélation privée, car alors il s'agit d'une annonce et non d'une prédication. Cette annonce est donc permise à la femme dans un cercle restreint ; mais jusqu'où s'étend ce cercle ? sera-ce la simple instruction religieuse de la maman à ses enfants en bas âge, ou l'enseignement à toute une cité comme le fit Débora ? Un texte de la Somme Théologique va nous renseigner sur ce point précis³. La femme peut enseigner dans sa maison : elle en a même le devoir à l'égard de ses enfants, de ses serviteurs, de ses serfs, parce que ceux-ci dépendent d'elle ; par conséquent la responsabilité de la femme s'étend sur eux. En d'autres termes : le droit — et même le devoir — de l'enseignement doctrinal s'étend jusqu'où s'étend l'influence sociale de la femme. Thomas n'avait pas à tirer de ce principe des conséquences qui auraient dépassé son époque. C'est à nous qu'il appartiendra de conclure de ce principe la conséquence adéquate à notre temps. Plus loin, Thomas précise ce qu'il faut entendre par « parler dans l'Église » : cette expression signifie parler avec autorité : enseigner, *docere*, implique de soi une autorité : *docere* suggère *praelatio, praesidentia* ; or cela ne convient pas à celles qui sont essentiellement des *subditae*, celles dont la fonction est d'être soumises aux hommes. Les *subditi* peuvent être aussi bien les serfs que les femmes, mais une différence précise est à noter entre les deux groupes : les serfs ne sont *subditi* que par accident, du fait de quelque circonstance historique, tandis que les femmes sont *subditae* par nature et donc d'une façon définitive. Malheureusement cette classification entre soumis et maîtres est encore complétée par une précision qui voudrait donner le fondement réel de cette discrimination⁴ : « la raison pour laquelle elles sont *subditae* et ne président pas c'est qu'elles sont déficientes quant à la raison » — alors que la raison est émi-

3. *Summ. Theol.* IIIa, Qu. 55, art. 1, ad 3m.

4. Ed. Parme, t. XIII, p. 276 a.

nement nécessaire à ceux qui président, comme le dit, à juste titre, Aristote⁵.

Essayons, pour comprendre ces déclarations, de replacer Thomas dans sa vie concrète : il a vu sa mère s'ériger contre sa vocation de Mendiant ; il n'a pu que taxer cette attitude d'inintelligence : sa mère a été incapable d'apprécier le bénéfice spirituel qu'il y avait, pour son fils, à quitter la plantureuse abbaye pour épouser la pauvreté comme François : manque d'intelligence, qui plus est : manque de perspicacité spirituelle. Une femme de cette sorte aurait dû être conduite, guidée par son mari. Certes. Mais n'a-t-il pas entendu parler aussi d'une reine comme Blanche de Castille ? Comme nous l'avons vu plus haut, celle-ci mourut à Paris en 1252, l'année même où Thomas y commençait son enseignement de bachelier. A-t-il pu ignorer cette femme qui gouverna la France pendant deux régences, qui eurent, le premier surtout, une influence considérable sur le pays où il vivait ? ne savait-il pas qu'elle avait accru le territoire royal des conquêtes méridionales ? qu'elle avait tenu tête aux ennemis du trône tant extérieurs qu'intérieurs ? qu'elle avait, de plus, exercé une influence hautement (pour ne pas dire rigide) moralisante autour d'elle ? s'il est une femme, parmi celles qui ont gouverné notre pays, dont la vie et l'activité démontreraient la non-déficience intellectuelle, ce fut bien celle qui lui fut contemporaine. Car Blanche a gouverné sans mari, sans fils et même sans ministre capable de l'influencer.

On ne voit en effet, dans son entourage immédiat aucun homme qui aurait pu conseiller son gouvernement. Un Thibaud de Champagne fut un allié politique, mais non un conseiller pour l'aider à gouverner. Nous ne savons certes, si Thomas a connu les détails de ce gouvernement ; nous savons encore moins quelles auraient été ses réactions devant la capacité politique et la piété de cette femme... Mais on peut imaginer quelle aurait pu être son attitude, s'il l'avait connue : l'exception pour prouver la règle ! le miracle comme celui qui sauva, des mains d'Athalie, le jeune roi de Juda ? Sans doute ! Mais plutôt que de confirmer la règle, cette exception semble ici en révéler l'inexactitude. Si le gouvernement de la reine Blanche démontre qu'une femme peut avoir la lucidité nécessaire pour équivaloir les meilleurs politiques de son temps, c'est que la déficience intellectuelle ne caractérise pas de soi la nature féminine, et c'est en conséquence que la raison de la discrimination — « quia deficiunt ratione » — ne vaut pas. Ici nous ne jugeons pas, nous ne faisons que d'en appeler de l'opinion de Thomas à l'expérience qui aurait pu être la sienne.

Mais nous n'en avons pas fini avec le Docteur Angélique et nous allons trouver chez lui bien d'autres positions, qui pourront à la fois compléter et contredire le jugement porté dans le présent commentaire. Cependant serrons de plus près la contradiction qui motive le jugement de l'Aquinat : « *docere* » implique être sur — non pas au sens de certitude, mais en un sens local — « être sur », au-dessus, donc une domination. Or le concept de femme inclut « être sous ». On pose que cet « être sous » est incontestable du fait de la nature d'*homme manqué*, du fait de la

5. *Politiques*, L. IV, chap. II.

création postérieure à partir d'Adam et de son rôle dans le péché. Cet « être sous » étant conséquence à la fois de la nature et de la révélation, il n'y a pas à le mettre en doute ; or il exclut l'enseignement qui, encore une fois, est un « être sur ». Pour mieux affirmer cette exclusion, Thomas suit Paul dans son interdiction même de la question posée : non, la femme interrogera son mari à la maison parce que, remarque-t-il, d'après I^{er} Tim. 2/11, la femme doit apprendre dans le silence et en toute sujétion. Pourquoi ? Parce qu'il est honteux — *verecundia* — pour une femme de parler dans l'Église. Et pourquoi donc y a-t-il honte à cela ? Parce que la parole tend de soi à être séductrice ; or tenter de séduire dans le lieu saint, c'est-à-dire faire porter l'attention sur le sexuel au détriment du spirituel, paraît un mal tel que l'auteur en devrait rougir, et que l'auditoire entier devrait mesurer l'affront qui lui serait ainsi porté. Le respectable violenté par cette parole féminine semble être ici la dignité de l'assemblée plus que la valeur de la femme qui se disqualifierait en prenant la parole. C'est pourquoi la *verecundia* est recommandée aux femmes plus qu'à quiconque. Le texte biblique invoqué ici est tout à fait en place⁶ : « gratia super gratia... », grâce sur grâce, c'est une femme sainte et pudique ; la Vulgate emploie l'adjectif *pudorata*, et non le substantif *verecundia*, mais le sens semble le même : la louange va à la femme qui sait se cacher ; alors que questionner et disputer en public est, pour la femme, signe d'*inverecundia* et c'est pourquoi, continue le texte, le Droit interdit à la femme de faire office d'avocat⁷.

La fin du texte est interprétée par Thomas d'une façon qui éclaire bien la perspective dans laquelle il se place : « est-ce que la parole de Dieu procède de vous ? » demande l'Apôtre aux Corinthiens ; Thomas comprend qu'il met en relief la primauté des Juifs dans la révélation messianique : Isaïe n'a-t-il pas proclamé « De Sion sortira la Loi, et de Jérusalem, l'oracle de Yavhé » ?⁸ La chrétienté de Jérusalem a établi ses lois, les chrétiens des autres lieux doivent s'y plier. Et les Corinthiens, tout mêlés de païens à peine dégrossis, n'ont qu'à se taire et à obéir. La Loi telle que Thomas la comprend ici est donc bien la loi de Jérusalem, c'est-à-dire les usages judéo-chrétiens, avec la sévérité anti-féminine qui leur est propre.

Dans son Commentaire sur la I^{re} Épître à Timothée, nous allons trouver l'Aquinate dans la même perspective d'opposition à la femme, apparemment sans nuance⁹. Ici Thomas croit lire en Paul ce qui est ordonné aux femmes, et cela d'abord quant à la prière : *similiter*, tous doivent observer les ordonnances concernant la prière. En d'autres termes, la prière est exigée de la femme chrétienne autant que de l'homme : il n'en est donc pas d'elle comme de la femme juive. Mais on ajoute à cette obligation deux recommandations : l'une concerne les *ornamenta* (ornements), l'autre la *verecundia*. La première recommanda-

6. Eccli. 26/19 dans la Vulgate. C'est le verset 15 dans la Bible de Jérusalem et la traduction française de Pirot.

7. Décret de Gratien, I, 750 ; cf. *Corpus Juris Civilis*, I, 17.

8. Isaïe 2/3.

9. I^o Tim. 2/9 sq. ; éd. Parme, t. XIII, lectio 2, p. 595 a.

tion s'impose parce que la nature de la femme fait de celle-ci un être plus mou quant au corps que l'homme, et plus débile quant à la raison. Décidément l'Aquinate conserve Aristote présent à la pensée et ignore Blanche de Castille ! Mais je croirais que, dans la suite du texte, il y a chez Thomas un contresens venant de l'interprétation du mot *ornatus* : c'est au verset 9 qui précède le texte étudié plus haut : l'épître s'exprime ainsi : « les hommes doivent prier en tout lieu... les femmes semblablement », « in habitu ornato » traduisant *καταστολῆ χοσμῶ* que la Bible de Jérusalem exprime par « tenue décente » : *καταστολῆ* en grec du N.T. signifie costume, habit ; et *χοσμῶς*, bien entendu, se réfère à une bonne organisation, d'abord celle de l'univers, ensuite celle de tout ensemble organisé. Le sens littéral semble donc bien être « que les femmes prient dans une tenue convenable ». Mais l'expression latine *ornato* qualifiant l'habit entraîne Thomas dans une explication pour le moins étrange : il traduit l'expression par « habit raisonnable », ou habit déterminé par la raison : il voit donc la nécessité de l'intervention de la raison dans la détermination de cet habit. Suivons le raisonnement : les hommes doivent prier, mais on ne nous parle pas de leur vêtement ; les femmes doivent également prier. Mais on ajoute, pour elles, la recommandation d'une tenue *ornatus*... ornementée ? ou dont les détails sont organisés par la raison ? D'après le texte du Commentaire, c'est le second sens qui vaut : comme la raison doit intervenir pour établir la beauté spirituelle de l'âme, de même les détails de l'habit doivent être calculés par la raison à laquelle il appartient d'ordonner les moyens aux fins. C'est donc d'un habit *convenable* qu'il s'agit, celui qui est le mieux ordonné à la femme et à son activité : nous dirions l'habit le plus pratique. Ceci est parfaitement justifié ; mais ce qui l'est moins, c'est la raison de cette précision... Que veut dire ces « chairs molles » dont parle l'auteur ? Peut-être s'agit-il des seins que la femme doit cacher et même éviter de laisser deviner. Là encore apparaîtrait une défense du mâle. Mais le texte continue... « ita et debilioris ratione... Et idea quia mulieres deficiunt à ratione requirit ab eis ornatum »¹⁰. Cette conclusion oblige à poser la question : la déficience rationnelle est-elle cause de l'habit convenable ? ou, en d'autres termes : est-ce parce qu'elles sont sottes que l'habit doit être convenable ? L'idée serait-elle qu'un mélange de bêtise et de coquetterie amènerait la femme accueillie à la prière à s'y présenter avec frou-frou et dévergondage ? C'est évidemment juger bien vite l'attitude de toutes les chrétiennes et faire porter sur ce *quia* une causalité bien lourde. Aussi voudrait-on demander quelle est la « raison » qui intervient dans l'organisation de cet habit ? est-ce celle des hommes qui gouvernent les femmes et doivent aussi dessiner leurs vêtements ? ou celle des femmes pourtant si déficiente ? ou celle de Dieu dans l'ordre de la nature ? Ici l'on sent que Thomas va jusqu'à dépasser l'auteur de la I^{re} à Timothée. Pourquoi ?

Il semble que dans le texte étudié — car ailleurs il en ira autrement — Thomas reprenant une attitude pré-chrétienne, se sente gêné par cette admission des femmes à la prière *comme* les hommes. Car la femme

10. *Id.*, Leçon 2, p. 595 a.

est par nature un être sensuel et inintelligent : elle ne sera acceptée à la prière que sous contrôle masculin.

Cependant cette précision n'est qu'un prélude ; ensuite intervient la *verecundia*. Thomas la définit fort bien : elle est la réaction saine devant un acte honteux. La suite du texte suggère une analyse psychologique qui pourrait être valable, mais dans laquelle les situations imaginées ne peuvent correspondre aux situations de tous les temps. Le principe du raisonnement est inattaquable : la vertu est d'autant plus admirable qu'elle se trouve en un sujet qui y est moins apte : ainsi les vieux, blasés par tout ce qu'ils ont vu et vécu, ne risquent guère de tomber dans les errements de la jeunesse. Mais les jeunes, entraînés par leur jeunesse même, sont sujets tout naturellement aux tentations physiques et intellectuelles. Asusi quand un jeune juge mauvaise la tentation et s'y refuse, est-il en réaction de *verecundia*. Ici il y a, dans la pensée de l'auteur, une opposition entre jeune et vieux, le premier étant plus susceptible de chute que le second : sa réaction de refus sera qualifiée *verecundia*. Mais pourquoi faut-il que chez notre auteur la femme en général soit assimilée au jeune et non au vieux, c'est-à-dire à ceux qui sont, de par leur constitution, plus portés au mal qu'au bien ? En raison de quoi se produit cette réaction de honte devant le mal, présent ou craint qu'il appelle *verecundia* ? Mais le mal auquel on pense n'est pas le seul en perspective, car la débilité de la raison exige aussi la sobriété ; l'ivresse chez les femmes est en effet plus répréhensible que chez les hommes. On en appelle ici aux premiers Romains qui interdisaient aux femmes de boire du vin. Le texte de l'épître est utilisé comme *Sed Contra* dans un article de la Somme¹¹ et le Corps d'article explique que la sobriété est plus nécessaire à la femme qu'à l'homme. Les vertus, en effet, se réfèrent soit à leur contraire, le vice opposé, soit à la fin à laquelle elles tendent, c'est-à-dire l'état moral de leur sujet. De ce dernier point de vue, on nous dit que la fonction du sujet détermine la nécessité de la vertu : à cet égard, la sobriété est requise des anciens pour le bon exemple, et aussi des évêques et des rois. Mais du premier point de vue, la sobriété s'impose surtout aux jeunes et aux femmes parce que la difficulté de résister au mal est plus grande : les jeunes en raison de la ferveur de l'âge, les femmes parce que la force de leur esprit résiste difficilement à la concupiscence. Je cherche toujours le pourquoi de cette attitude : essayons une fois encore de voir Thomas dans son milieu immédiat : vivant avec ses frères religieux, instruit par des hommes, instruisant des hommes exclusivement, il n'a pas eu de vie de famille, n'a pas fréquenté le « monde » ni en Italie, ni à Paris ; selon toute vraisemblance, il n'a exercé aucun ministère auprès de femmes. Où donc aurait-il rencontré des femmes ? au coin des rues sombres de Paris où des prostituées attireraient des soldats ou des étrangers ? Les femmes, par nature, cèdent habituellement au mal ; c'est pourquoi la résistance au mal provoque cette rougeur au front, cette honte, cette *verecundia*. L'épître ne dit pas pourquoi la prière de la femme doit s'accompagner de l'habit *convenable* et de la *verecundia*, mais Thomas

11. *Summ. Theol.* IIa IIae, Qu. 149, art. 4.

introduit dans son commentaire cette immoralité naturelle de la femme. S'il avait connu la reine Blanche aurait-il raisonné ainsi ? Mais ce n'est pas fini, car le texte continue et développe encore l'explication sur les deux points : habit et *verecundia*. Quant à l'habit on passe du vêtement *ornatus*, c'est-à-dire déterminé par la raison, aux ornements : je demande les ornements spirituels et j'exclus les ornements corporels, cheveux tressés avec des bijoux, etc. La tête de la femme est encore en cause : elle comporte le double voile selon I^{er} Cor. chapitre XI : les cheveux et ce que l'on met au-dessus : on exclut d'une part les cheveux ondulés, de l'autre le voile paré de bijoux, etc. Mais en tout ceci, Thomas s'essaie à l'esprit large : où y a-t-il vraiment péché ? C'est Augustin qui répond : d'abord s'il s'agit d'un simple ornement, par exemple une veste bien ajustée, un bijou, etc., il n'y a péché qu'en trois cas précis : si l'intention est de provoquer la concupiscence, ou de se parer de vaine gloire, si l'attitude prise est étrangère aux usages du pays, ou si, enfin, la toilette excède la condition précise de celle qui la porte. Mais si l'intention est droite, si l'usage du pays est respecté, ainsi que la condition précise de l'intéressée, il n'y a point de péché. Retenons ces deux dernières conditions : elles apparaissent de première importance dans la recherche qui est la nôtre : se conformer aux usages de la région, ne pas sortir de sa condition. Le géographique, le social doivent déterminer le comment de la tenue féminine. Plus simplement : la femme ne doit pas étonner, ne doit pas trancher, ni sur son milieu culturel, ni sur son rang social. Sortir de l'un ou l'autre serait originalité ou prétention qui l'une et l'autre exprimeraient une attitude condamnable. Ici nous touchons du doigt combien les règles proposées comme morales et même doctrinales sont, en fait, purement sociales. Mais secondairement, dit Augustin, il peut y avoir *fucatus* : c'est alors le cas du fard, des teintures, du faux : en ce cas il y a toujours péché. Et d'abord il y aurait mensonge à l'égard du mari : « il n'est permis aux femmes de s'orner que pour la satisfaction du mari... or le mari serait trompé si la teinture avait fait une blonde de sa femme brune ou inversement¹². Mais hâtons-nous vers la suite de l'argument : les femmes chrétiennes sont « déléguées à la piété » : *ἐπαγγελλομένων θεοσεβειαν* avait dit l'épître, « promittentes pietatem », dit la Vulgate, expression que reprend Thomas : or l'extérieur doit correspondre à l'intérieur ; c'est pourquoi cette délégation à la prière doit être exprimée extérieurement dans le vêtement. Pour les moines et pour les clercs (?), dit Thomas, l'extérieur doit traduire l'intérieur, autrement il y a fiction, tromperie. Le vêtement de la femme doit révéler son état intérieur, sa piété, c'est-à-dire le culte qu'elle rend à Dieu : l'extérieur doit *promittere*, annoncer au dehors (on dirait presque prêcher) sa piété intérieure. La correspondance

12. Cf. Ed. Parme, t. XIII, p. 595. Qu'on me permette ici une petite remarque peut-être un peu trop personnelle : devant cette assertion d'Augustin, un théologien d'aujourd'hui réagirait-il de la même manière qu'une théologienne ? Pour le premier, ce serait simple constatation : la teinture trompe évidemment... La seconde saurait qu'au *xx^e* siècle finissant la teinture et le maquillage sont choses si courantes, si normales que nul ne s'y trompe : qu'importe la couleur originelle ? Le mari aime autant le changement que sa femme. Je voudrais simplement, par cette remarque, attirer l'attention sur le fait qu'en références à nos conditions sociales, les détails consignés dans les textes étudiés doivent être considérablement relativisés.

entre l'intérieur et l'extérieur est donc requise ici. Thomas y insiste plus pour la femme que pour l'homme parce que l'épître parle de toilettes, mais il élargit la perspective en citant un texte de l'Écclésiastique : « le vêtement d'un homme, le rire des dents et sa démarche annoncent ce qu'il est »¹³. Voilà pour la tenue de la femme. Et nous venons de voir qu'il a été question de moine et du clerc pour lesquels la même loi de correspondance entre l'intérieur et l'extérieur existe. On pourrait en dire autant de tous les rangs sociaux. Il est inutile de revenir sur ce que nous avons dit plus haut sur la notion de *verecundia*.

Car tout ceci n'est qu'une introduction à la thèse fondamentale à laquelle nous parvenons à la *Lectio* 3, et qui concerne l'enseignement doctrinal de la femme. Thomas croit trouver ici des dispositions prises par Paul à cet égard. Nous savons par ailleurs que ces dispositions rapportées dans l'épître émanent d'un évêque d'une Église d'Asie. Mais l'analyse que fait du texte l'Aquinat nous intéresse au premier chef. Ces dispositions établissent d'une part ce qui convient aux femmes, d'autre part ce qui ne leur convient pas. Disons d'abord que trois choses leur conviennent, ce sont : la *taciturnitas* (c'est-à-dire le silence), la discipline, la soumission. Ces trois choses procèdent d'une seule cause qui les légitime et les explique, savoir le défaut d'intelligence de la gens féminine. Et d'abord le silence au sujet duquel on invoque, bien sûr, I^{er} Cor. 14/34, mais aussi Jacques 3/2, texte qui, selon son contexte, s'applique autant aux hommes qu'aux femmes. Mais les paroles de la femme sont des étincelles qui mettent le feu : « quasi ignis exardescit »¹⁴. Pourtant, loin de laisser les femmes dans leur ignorance de la doctrine, l'instruction leur est nécessaire, car c'est à ceux dont la raison est déficiente qu'il convient d'apprendre, à condition que ce soit selon I^{er} Cor. 14/35, le mari qui donne cet enseignement ; « Viris autem datur quod doceant », dit le Commentateur... Hélas ! Thomas n'avait pas notre expérience, celle, par exemple, de la société française à la fin du XIX^e siècle et au commencement du XX^e. La religion n'existait plus pour les hommes, ni son dogme, ni sa pratique, trop pris qu'ils étaient par la politique et, pour beaucoup, par la franc-maçonnerie. Seules les femmes maintenaient la foi et instruisaient leurs enfants en conséquence. Un exemple typique fut Jean Jaurès qui céda à sa femme et le baptême et la communion de l'enfant. Non, bien sûr, il n'appartient pas de soi aux maris d'instruire leurs femmes, sans quoi le christianisme aurait disparu depuis longtemps en France ! Mais de toute manière, l'instruction religieuse, la *disciplina* est nécessaire aux femmes. Malheureusement, cette déficience intellectuelle qui réclame l'instruction est encore à la base de leur soumission, troisième chose qui convient aux femmes. Nous ne serons pas étonnés de voir ici Thomas en appeler à Aristote : toute relation entre deux choses de valeur différente exige que la meilleure des deux ait domination sur la moins bonne : ainsi l'âme sur le corps, la raison sur la sensibilité : la domination doit appartenir à qui

13. Eccli. 19/27 d'après la Vg., mais v. 29-30 dans la Bible de Jérusalem qui suit le texte authentique.

14. Eccli. 9/11. Le texte grec v. 9, porte *φύλακα* ; mais la Vulgate, *colloquium* : est-ce l'amour de la femme qui enflamme ou sa parole ?

a le plus de raison, la soumission, à qui en a le moins. C'est pourquoi le chapitre III de la Genèse a énoncé : « tu seras sous le pouvoir de ton mari »¹⁵.

Retenons le principe : la domination appartient à qui a le plus de raison. Ainsi donc, si l'on trouve une société où la femme a plus de valeur intellectuelle que l'homme, le principe thomiste imposera que l'homme soit soumis à la femme. Mais comme en fait, l'un ou l'autre conjoint l'emporte à des points de vue différents, il faudra dire que, toujours selon la même principe, il n'y a aucune primauté de l'un sur l'autre, aucune domination de l'un, aucune soumission de l'autre, mais bien une équivalence et une collaboration réciproque.

Cependant, après ces trois choses qui conviennent à la femme, Thomas en arrive aux deux qui ne leur conviennent pas : ce sont l'enseignement et la domination sur le mari. Il est curieux de constater que l'enseignement soit conçu, par un maître, comme une domination. « Elle ne doit pas enseigner, car elle ne doit pas dominer ». Alors que nous le comprenons maintenant comme un service et au moins une collaboration. Les objections contre cet interdit d'enseigner étaient faciles à trouver dans la Bible : ce sera l'objet de notre prochain paragraphe. Mais, corrolaire à cet enseignement féminin, est présentée la domination sur le mari. On trouve facilement un texte de l'Écclésiastique pour illustrer la chose¹⁶. « Colère, insolence et grande honte quand c'est la femme qui entretient le mari ». Aristote dit que la « domination des femmes est la corruption des familles comme la tyrannie dans un royaume ». C'est là le règne de l'irrationnel qui crée la ruine.

Il est aisé de remarquer que tous ces textes négatifs d'où qu'ils viennent, de l'Écriture ou d'Aristote, se fondent tous sur cette affirmation : la femme est de qualité intellectuelle déficiente : si donc cette prémisse était supprimée par l'expérience d'un monde nouveau, la conséquence tomberait d'elle-même. Et c'est pourquoi, au regard du « docere... mulieri non permitto » de l'épître, la déclaration de deux femmes docteurs de l'Église prend une importance symptomatique de très grande importance. Le *docteur de l'Église* est celui qui doit enseigner l'Église. Sans doute, Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne n'ont à enseigner qu'en matière mystique : c'est le contenu de leurs écrits spirituels qui est proposé comme enseignement à l'Église. Ce ne sont ni les « Fondations » de Thérèse, ni l'activité politique de Catherine que l'on propose comme matière à enseigner à l'Église. Tout de même, dans leur domaine propre, et sans préjudice de la qualité de leurs vies respectives, il reste qu'en matière spirituelle, des femmes ont à enseigner l'Église. On admet donc que leur qualité intellectuelle le leur permet ; et la discrimination des sexes est, par le fait même, supprimée de l'enseignement officiel de l'Église.

Mais continuons le texte de Thomas en ce commentaire : après avoir interdit à la femme d'enseigner et de dominer le mari, il en vient à donner la raison de ces dispositions. Et là, hélas ! nous retombons dans

15. Ed. Parme, p. 596 a.

16. Eccli. 25/29-30, traduction Pirot.

les motivations étudiées au chapitre I^{er} au sujet de la Femme en général. En effet d'une part, l'ordre de la création, d'autre part l'ordre de la faute exigeraient la domination du sexe mâle sur l'autre. Pour le premier cas, un joli détour métaphysique amène à la conclusion voulue : le parfait et l'imparfait se réfèrent l'un à l'autre qu'il s'agisse de l'ordre du temps ou de l'ordre de l'essence : dans le temps l'imparfait précède : l'œuf avant la poule, mais dans l'ordre de l'essence, il ne saurait y avoir d'œuf sans poule. Et donc, si l'on se place dans l'ordre primordial des choses, la priorité dans le temps coïncide avec la perfection dans l'espèce¹⁷. La nature, en effet, émane toujours du parfait. De ce point de vue, l'homme étant parfait dans sa nature alors que la femme est un homme *manqué*, il convenait qu'Adam soit créé le premier selon Genèse 2/7, et que la femme soit créée ensuite de lui. De plus l'homme n'est pas créé pour la femme, mais la femme pour l'homme, ainsi que Thomas y a déjà insisté. Ce qui est curieux, selon cette perspective, c'est que tant qu'à juger les natures selon le chapitre II de la Genèse, aucun auteur sacré n'ait pensé à comparer la matière d'origine de ces deux êtres : si la matière dont l'artiste fait son œuvre détermine dans une certaine mesure la qualité de l'œuvre, il apparaîtra que le « limon de la terre » est de bien moindre qualité que la « côte d'Adam », déjà vivante et sensible. Mais c'est un fait qu'on ne trouve cette comparaison, à ma connaissance, chez aucun auteur avant le XX^e siècle¹⁸.

C'est dire que cet ordre de la création ne peut être pris en considération pour privilégier le mâle. On devine l'argument tiré de l'ordre de la faute. Parce que l'ordre de la corruption est inverse à celui de la génération, le plus parfait, qui est le premier à naître, est aussi le dernier à mourir : aussi la génération commence-t-elle par Adam, mais la corruption par Eve. Le texte de l'épître, qui nous étonne ici, est accepté par Thomas avec une simple adjonction : « Adam n'a pas été séduit, à savoir le premier » : la séduction du plus fort en premier lieu eût été impossible ; le tentateur a donc commencé par le plus faible pour séduire ensuite le plus fort. On en appelle donc à Genèse 3/12 : la réponse d'Adam à Dieu l'excuse de *séduction* : « La femme *socia* qui vient de toi m'a donné du fruit... » La séduction appartient à Eve, mais non à Adam, et d'expliquer ce qu'est la « séduction » ; elle est un choix : or un choix peut se faire dans l'universel ou dans le particulier ; Eve, en écoutant le serpent, a été séduite dans l'universel, elle a, pour ainsi dire, tout misé sur son choix. Mais Adam n'a fait que choisir dans le particulier... il n'a fait que choisir un fruit de préférence à un autre... pour faire plaisir à Eve¹⁹.

Pourtant ni l'Épître, ni le Commentateur n'omettent de répondre à une question tacite : à quoi bon alors la femme ? C'est là un texte qui est en général très sévèrement jugé par les femmes auxquelles il apparaît comme profondément offensant : « elle sera sauvée par la procréation des

17. Ed. Parme, t. XIII, p. 596 a.

18. Ce primat de la matière originelle d'Eve sur celle d'Adam a été remarqué par Raïssa MARITAIN, comme je l'ai signalé plus haut.

19. Cf. ce qui a été dit sur le péché originel et surtout *Summ. Theol.* Ia IIae, Qu. 82 et 83.

enfants ». Ainsi son sexe au service de l'homme serait son seul moyen de salut !... Eh bien, non, car l'Aquinate corrige, et c'est presque touchant de le voir ici se préoccuper de la valeur de la femme : si en effet celle-ci ne sert pas à l'homme, si elle l'entraîne au mal, elle lui est donc nuisible et devrait être supprimée : « ergo mulier non debet salvari ». Mais non ! posons une distinction entre salut temporel et salut éternel ! Du premier point de vue — commun avec les animaux — la féminité est sauvée, c'est-à-dire maintenue au bénéfice de l'humanité, et c'est là le sens de l'épître. Mais le salut éternel est tout autre chose : il est fondé sur la capacité de grâce et de gloire qui appartient à l'âme. Du premier point de vue elle est sauvée par la « génération à laquelle elle est ordonnée par Dieu »²⁰. Du second point de vue elle sera sauvée « si permanserit »..., dit le texte. Mais Thomas précise : « ce *si* a valeur causale : la persévérance est cause de salut plus que l'enfantement. Ici plutôt que de choisir entre salut par la maternité et salut par la virginité, Thomas préfère donner deux explications du texte : si l'on prend ces expressions dans leur sens symbolique, on appellera *homme* la raison supérieure et *femme* la raison inférieure qui sera fécondée par la charité. Mais si l'on parle au sens littéral on donnera au mot *per* non point un sens causal, mais une sorte de contradiction, une répugnance ; le sens serait alors : la femme sera sauvée même si elle se marie, et ce *per* reprendrait alors sa signification causale au sens d'augmentation : la femme sera sauvée malgré le mariage, car l'enfantement a pour but d'augmenter le nombre des enfants, témoins de la gloire de Dieu.

Thomas termine ce texte difficile par un rappel de ce qu'est le salut éternel : celui-ci exige la foi dans l'intelligence, la charité dans l'affectivité ; et, dans les actes extérieurs, à la fois la chasteté et la sobriété.

Ainsi donc il est clair, pour l'Aquinate, que la femme en raison de sa déficience naturelle et de son infériorité intellectuelle ne saurait enseigner la doctrine publiquement dans l'Église. Pourtant l'étude de cette même doctrine, loin de lui être interdite, lui est recommandée, à condition que cette recherche se fasse dans le silence et la retraite.

2° FEMMES QUI, SELON LA BIBLE, ONT JOUÉ UN RÔLE ACTIF DANS L'ENSEIGNEMENT DE LA VÉRITÉ RÉVÉLÉE

Dans le Commentaire même de la I^{re} aux Corinthiens, Thomas rappelle qu'après Eve, bien des femmes ont parlé, selon l'Écriture, et il en donne une belle petite liste : je ne sais quel ordre il a voulu suivre dans son énumération qui paraît un peu pêle-mêle : la Samaritaine, Anne femme de Phanuel, Débora, Josabeth, sœur du roi Ochozias²¹, les filles de Philippe qui prophétisaient d'après Actes 21/9 ; il y ajoute le texte de la I^{re} Cor. 11/5 : « toute femme qui prie ou prophétise... ». Un passage du Commentaire sur I^{re} Timothée se réfère également aux femmes prophètes trouvées

20. Ed. Parme, t. XIII, p. 596 b.

21. II^o Paralipomènes ou Chroniques 22/11-12.

dans la Bible : il n'exploite pas tous ces cas, mais ceux-ci lui suffisent : Débora instruit le peuple d'Israël, et « la mère qui instruit son fils »²². Dans le premier cas cet *eruditio* émane de l'esprit de prophétie, ce qui nous est une bonne occasion de lire de nouveau que le Saint-Esprit ne distingue pas entre homme et femme. Dans le second cas, c'est d'instruction privée qu'il s'agit et non pas d'un enseignement public « in Ecclesia ».

Mais c'est dans les autres œuvres de Thomas que nous trouverons des exemples de femmes enseignant la Vérité révélée, très spécialement dans les Commentaires des Évangiles. Nous considérerons ensuite quelques textes de la Somme Théologique.

Le Commentaire sur l'Évangile de Jean, à propos de la Samaritaine est du plus vif intérêt²³. Le dialogue entre le maître et la femme est présenté de façon curieuse, car Thomas cherche à interpréter les textes, comme les Pères, selon des symboles. Mais nous y trouvons cependant une pensée peut-être plus nuancée que dans les textes précédemment étudiés.

Reprenons donc le récit évangélique : le Seigneur dit à la femme d'appeler son mari : Chrysostome suggère : le Seigneur voulait donner l'eau spirituelle de sa doctrine, non pas à elle, mais à son mari en raison de I^{er} Cor. 11/3 et 14/15, car il ne convenait pas que la vérité parvienne à la femme sans passer par l'homme... C'est ainsi que les textes pauliniens deviennent fondement de l'Évangile au lieu que ce soit l'inverse!... mais c'est Chrysostome qui parle. Augustin est plus sûr en donnant l'explication symbolique courante : l'homme est l'intelligence, la femme, la volonté : celle-ci doit engendrer ce que l'intelligence lui apporte, et non pas ce qui lui est fourni par la sensibilité.

Thomas enfin intervient : le Christ, dit-il, est conscient de ce qu'est la femme, et c'est pourquoi il cherche à lui faire comprendre qui il est et à susciter la foi en sa divinité. Or la femme reconnaît en Jésus un prophète, et c'est déjà beaucoup²⁴. La femme ici est admirable, remarque le Commentateur, dans la rapidité avec laquelle elle réagit dans l'amour. Pourtant un petit retour d'agressivité chez Thomas rappelle que les femmes sont curieuses et inefficaces... mais ici elle réagit avec spontanéité de l'amour. Une remarque : cette femme est *docta*²⁵, instruite des affaires de la religion : elle attend le Messie selon les Livres de Moïse, et parle du lieu des sacrifices. Étonnement de Thomas qui explique cette science de la façon suivante : dans les lieux de contestation doctrinale, les gens simples — et même les femmes! — sont au courant des idées et des controverses. Pense-t-il aux régions hérésiarques, albigeoises ou autres? Mais, comme de juste, cette femme qui entend de la bouche de Jésus des choses aussi extraordinaires en demeure stupéfaite²⁶ : elle ne comprend rien ! quand elle entend « Je suis le Messie appelé Christ », elle répond : « je sais que le Messie viendra et alors il m'apprendra toutes choses ».

22. Proverbes 4/3, 4 : dans le texte de la Vulgate le sujet de *docebat* n'est pas précisé.

23. Ed. Parme, vol. X, cap. 4, lectio 2, n° 2.

24. P. 365 b.

25. P. 366 a.

26. P. 368 b.

Dieu ne s'est pas manifesté à la femme au début de l'entretien, car elle aurait pu croire qu'il se vantait ; mais, peu à peu, conduite à la connaissance du Christ, elle pouvait recevoir sa révélation. Les pharisiens avaient posé la question : si tu es le Messie, dis le clairement » ; mais à eux ne fut pas faite la révélation donnée à la femme de Samarie. Voilà pourquoi, nous dit le Docteur Angélique, cette femme assume l'office des Apôtres²⁷ qui se manifeste par trois choses : l'affection de la dévotion, le mode de la prédication et l'effet de cette prédication. C'est d'abord, si l'on peut dire, la précipitation dans l'amour : elle laisse là, cruche et eau, comme les Apôtres à l'appel « laissez vos filets » (Mt. 4/20). L'eau représenterait symboliquement les affaires du siècle. Quant à sa prédication, elle s'adresse non à une, deux ou trois personnes, mais à toute la cité : elle annonce et, ce faisant, remplit la fonction d'apôtre « apostolorum officium » qui n'est autre que : « allez, enseignez toutes les nations » (Mt. 28/9) ; qui plus est : elle inaugure la méthode d'enseignement qui convient : venez et voyez, car le monde est invité à voir Jésus : c'est ainsi que le vrai prédicateur doit, non pas se prêcher lui-même, mais prêcher le Christ. De plus elle se sert de l'argument fondamental : l'indice de la divinité est de connaître le secret des cœurs. Malgré son triste passé, elle n'a pas honte (*verecundia*) de s'en servir pour conclure : « ne serait-ce pas le Christ ? » mode interrogatif qui parfois sert mieux à convaincre que la seule affirmation. Elle n'ose pas, en effet, affirmer pour ne pas sembler enseigner « ne videtur alios velle docere ». Voilà que cette simple femme a usé du mode de prédication des Apôtres, ce que Thomas confirme bien joliment par un texte des Proverbes²⁸ : « (La Sagesse) a envoyé ses servantes proclamer... » Donc mode apostolique de prédication, mais aussi fruit de la prédication qui apparaît avec la sortie des Samaritains : ils quittent leur cité et viennent au Christ. Ce fruit de la prédication est développé à la Lectio 5²⁹ : c'est d'abord ce à quoi les Samaritains croient : le Christ, parce que la foi vient « ex auditu ». Puis, ce à quoi tend la foi, le désir de la chose à laquelle on croit : c'est pourquoi les Samaritains vont vers le Christ. Enfin venir vers ce qu'on croit ne suffit pas, on veut le posséder, et c'est pourquoi les Samaritains retiennent le Christ chez eux plusieurs jours.

Mais le cas de la Samaritaine remplissant la fonction d'Apôtre n'est pas la seule femme à laquelle Thomas s'arrête à la suite de Jean. A propos de Marthe³⁰, Thomas rapporte deux réflexions, celle de Chrysostome et celle d'Augustin. Jésus dit « Je suis la résurrection et la vie, crois-tu cela ? » Elle répond « je crois que tu es le Christ, fils du Dieu vivant qui est venu dans le monde ». Selon le Père grec, cette femme n'a rien compris, ces paroles étaient trop élevées pour elle : stupéfaite, elle répond : « Seigneur, je ne comprends pas ce que tu dis être la résurrection et la vie, mais je crois que tu es le Christ, fils du Dieu vivant ». Ce qui n'est déjà pas mal ! — Mais Augustin est plus bienveillant : non seulement

27. *Id.*, lectio 3, p. 369 a.

28. Proverbes 9/3.

29. Ed. Parme, vol. X, p. 373 a.

30. *Idem*, lectio 4 fine, p. 495, a et b.

elle comprend, mais elle donne la raison qui explique tout : « quoi que tu dises de ton pouvoir et de l'effet du salut, je le crois totalement parce que je crois à ce qui est la racine de tout, à savoir que tu es le Christ, fils du Dieu vivant, et c'est pourquoi tu es la résurrection et la vie ». Elle confesse ainsi la dignité, la nature et l'incarnation du Christ : oint de l'huile invisible de l'Esprit-Saint, sa nature est déclarée divine puisqu'il est Fils de Dieu, donc en connaturalité avec Lui, mais il est aussi sorti du Père, assumé dans la chair. Voilà donc encore une femme capable de connaître, suprêmement *docta*. On ne parle pas de la prédication de Marthe, car l'Évangile n'y oriente pas.

Mais nous allons nous rattraper à cet égard avec Marie-Magdeleine. Le Commentaire de l'Évangile de Matthieu³¹ introduit un thème que nous trouverons souvent chez l'Aquinate et chez bien d'autres auteurs : « c'est à la femme que le Christ a voulu apparaître en premier, lors de la résurrection, parce que, de cette façon, le sexe féminin se trouvait réparé : comme la femme a été la première à entendre l'annonce de la mort, de même elle fut la première à voir la Vie désormais immortelle. C'est pourquoi l'unité est rétablie entre Gentils et Juifs : tous ne font qu'un dans l'Église. Ce rappel par Thomas de Galates 3/28 suggère qu'il avait aussi dans l'esprit la fin de la citation : le sexe féminin étant régénéré par la Résurrection du Christ, il n'y a plus de distinction sexuelle qui fasse discrimination.

Mais le Commentaire sur le texte correspondant de Jean présente une autre force³². Marie-Magdeleine a eu un triple privilège : elle est prophète, elle remplit l'office des anges, elle est apôtre des apôtres. Prophète parce qu'elle a mérité de voir des anges : le prophète est en effet intermédiaire entre les anges et le peuple. Mais plus qu'intermédiaire, elle agit comme un ange par la promptitude, la hâte avec laquelle elle va vers le Christ. Mais surtout elle fait fonction d'apôtre : bien plus encore que la Samaritaine puisqu'elle est devenue « apostolorum apostola » : il lui a été donné d'annoncer aux disciples la résurrection du Christ. Elle est donc l'Apôtre par excellence. Aussi est-ce là le titre de gloire que la liturgie a rappelé dans une des antiennes de l'Office propre de sainte Marie-Magdeleine : « O mundi lampas... apostolorum apostola fieri meruisti »³³.

3° RÉPONSE DE THOMAS A CES CAS EXCEPTIONNELS

« Respondeo dicendum... »³⁴. Si Thomas a apporté l'objection c'est qu'il avait la réponse toute prête, et nous allons voir cette même réponse intervenir souvent dans tous les problèmes que pose cette intervention de la femme dans la doctrine. Nous trouvons ici la distinction fondamen-

31. Ed. Parme, vol. X, p. 273 a.

32. *Id.*, chapitre XX, lectio 3, p. 629.

33. Une des antiennes de Laudes de l'*Officium S.O.P.*, au 22 juillet.

34. Ed. Parme, XIII, p. 275 b et 276 a.

tale, d'abord entre la révélation elle-même et sa manifestation en public. Quant à la révélation elle-même, les femmes la reçoivent tout comme les hommes : le Saint-Esprit ne distingue pas entre les sexes. Mais quant à son annonce, elle peut être publique ou privée. Dans ce dernier cas elle est permise aux femmes parce qu'alors elle est une annonce et non une *predicatio*. En effet, ce qui est interdit à la gent féminine, tant selon I^{re} Cor. 14 que selon I^{re} Tim. 2 c'est de parler « ab Ecclesiae autoritate ». C'est en somme l'autorité qui est interdite à la femme, non la parole. On voit ici une différence notable entre les textes pauliniens et l'Angélique : selon le premier c'est la parole même de la femme qui est taxée d'inconvenante, ce qui doit provoquer honte chez son auteur ; tandis qu'au XIII^e siècle, c'est l'autorité de la parole, l'autorité que suppose la parole. Sans doute dans le texte à Timothée il y a aussi cette domination de la femme sur l'homme que l'on condamne, mais cela semble se situer dans un cercle plus restreint, entre mari et femme. Pour Thomas c'est l'enseignement officiel dans l'Église qu'il rejette. Il imagine sans doute la séance universitaire, ou l'assemblée dans la cathédrale, et... une femme montant en chaire. C'est impossible, impensable ! cela contredirait tout ce que nous savons de la femme, ce serait mettre en péril le dépôt divin de la doctrine. Non seulement la femme est inapte physiquement et psychologiquement, mais elle a dans sa nature même d'être soumise au mâle. Elle ne peut donc recevoir la fonction d'enseigner publiquement, de dominer par son savoir. Les exemples apportés le prouvent bien : la Samaritaine n'a pas prêché ; la veuve Anne n'a fait que rendre grâce à Dieu devant le groupe minuscule de la Sainte Famille ; des filles de Philippe, on ne sait rien de leur auditoire ; quant aux femmes de l'A.T. c'est plus tangeant. D'après Juges 4, Débora inspira Baraq grâce à ce que Dieu lui enseignait, mais ne prêcha pas ; elle jugeait les litiges entre les hommes, mais n'enseignait pas. — Pourtant si *juger* n'est pas *dominer* ? qu'est-ce donc ? — Judith montra courage et stratagème ; elle enseigna la confiance en Dieu, mais rien d'autre. Hulda n'a fait qu'exprimer aux envoyés du roi la parole que Dieu leur faisait dire (II^e Samuel chap. XX).

La liste proposée ne nous donne donc que des enseignements privés sauf le cas de la Samaritaine sur lequel nous allons revenir. A propos de la I^{re} à Timothée, Thomas cite de nouveau Débora qui « instruisit le peuple d'Israël » ; et y ajoute une citation des Proverbes où il s'agissait simplement d'une mère qui instruit son fils — encore le texte authentique ne précise-t-il nullement s'il s'agit du père ou de la mère ; le premier cas est plus plausible. Le texte de Thomas sur Debora est clair ; « Debora eructavit populum Israël ». Mais cette *eruditio* vient de l'esprit de prophétie ; et la grâce du Saint-Esprit « ne discernit inter virum et mulierem ». Cependant ce n'était pas une prédication publique, mais « elle donnait des conseils sous l'inspiration du Saint-Esprit » (id).

Dans le texte cité plus haut du Commentaire thomiste sur l'Évangile de Jean, nous avons cru voir une véritable admiration de Thomas pour la Samaritaine : elle a fonction d'apôtre, prêche comme les bons prédicateurs avec finesse : « il sait ce que j'ai fait » ; et doigté : interrogation plutôt qu'affirmation. Une seule phrase de Thomas, dans ce passage, montre sa réticence : « elle n'affirme pas pour ne pas sembler enseigner ».

Allégation affaiblie ensuite par le primat donné à la forme interrogative. Il semble que nous soyons ici en présence de deux Thomas : le maître bien campé sur ses convictions métaphysiques et vétéro-testamentaires, demeure là comme fond de toile ; mais au premier plan se joue le friand de l'évangile qui n'est qu'admiration et enthousiasme. Pourtant le fond du tableau réapparaît à la sauvette...

L'admiration de Thomas se renouvelle pourtant à propos de Marthe, nous l'avons vu ; mais là aucune réflexion ne vient atténuer son attitude positive : il n'est pas dit qu'elle prêche, mais elle confesse, elle déclare à qui peut l'entendre que le Christ est fils de Dieu, égal à Lui, incarné dans l'humanité.

Avec Marie-Magdeleine c'est la pleine prédication, apôtre des apôtres, modèle de la prédication. Là non plus, le Docteur Angélique ne met aucune sourdine à cette déclaration. Le féminisme de Thomas demeure donc jusqu'ici sans objection.

Mais l'objection apparaît dans la Somme : cette même distinction invoquée au sujet des femmes prophètes va servir contre les premiers témoins de la Résurrection³⁵ : l'objection pose la contradiction entre les dires de Paul et le fait des femmes témoins — témoins qui ne peuvent témoigner ! Vraiment le Christ a mal choisi son monde ! L'ad. 3^e répond qu'effectivement la femme n'est pas autorisée à enseigner publiquement dans l'Église, mais elle le peut en privé auprès des gens de sa maison. Ici revient l'idée d'Eve première messagère de mort ; il convenait qu'en contrepartie, des femmes soient les premières messagères de la vie : le genre féminin est par là absous de son ignominie et sa malédiction est répudiée. Ces premières apparitions aux femmes, loin d'être l'envoi de celles-ci à la prédication publique, viennent témoigner de l'état de gloire qui attend les femmes au même titre que les hommes. La mesure de gloire est à la mesure de l'amour : les femmes allant au tombeau ont témoigné au Christ plus d'amour que les apôtres ; c'est pourquoi elles ont été les premières à voir le Christ ressuscité dans sa gloire.

Cette même idée d'opposition entre le premier péché et les premiers témoins de la résurrection se trouve dans le Commentaire parallèle de l'Évangile de Mt. Mais le texte ajoute : « elles touchent le Christ par crainte et par joie ». « *Avete* », remarque Thomas, est une salutation de charité : « Annoncez à mes frères... ne craignez pas... » car ceux qui ont reçu un office de prédication ne doivent pas craindre », ajoute l'Aquinate : c'est donc qu'elles ont reçu cet office de prédication !³⁶. Mais ceci entre dans le cas de ce que j'ai appelé l'enthousiasme évangélique du saint docteur. Sa véritable pensée semble plutôt s'appuyer sur la distinction entre enseignement public et enseignement privé sur laquelle nous avons déjà insisté. Il est clair que cette distinction a une base purement sociale, et ne saurait être légitimée par aucun fondement scripturaire.

Une explication philosophique de cette manière de penser peut être décelée ailleurs dans l'œuvre de Thomas. Nous en verrons ensuite un

35. *Summ. Theol.* IIIa, Qu. 55, art. 1, 3^e objection et Ad. 3m.

36. Ed. Parme, X, p. 275 a.

corrolaire. Dans l'opuscule DE REGNO³⁷ l'Aquinate rappelle que « selon les philosophes » les femelles chez les oiseaux rapaces sont plus fortes que les mâles pour combattre les dangers et protéger les petits. S'il n'en est pas de même chez les humains c'est que l'être humain est, par nature, civil et économique. Or dans le gouvernement de sa propre famille, il appartient à la femme de faire tout ce qu'exige la nutrition des enfants et l'approvisionnement des denrées, ainsi que le soin de la maison. Au contraire, les affaires de la guerre ne la regardent pas : en effet, les femmes ont, dit Aristote, un corps plus faible que l'homme... ici interviennent les détails de la physique aristotélicienne. Mais si les hommes sont plus forts, cette force ne leur suffit pas pour combattre : il y faut encore l'intelligence, l'astuce, etc. (toutes choses qui ne se trouvent pas chez les femmes. Car il appartient à la femme de *pâtir* de l'homme et non d'agir ; c'est pourquoi, à l'encontre de Sparte, pense Aristote, il n'appartient pas à la femme de combattre à la guerre ; il lui appartient de gouverner ses affaires familiales. Aussi bien la femme forte des Proverbes³⁸ révèle les fonctions essentielles de son sexe : filer, prendre soin des enfants et des gens de sa maison ; et enfin honorer les amis de son mari. N'oublions pas que ce *soin* des enfants et des gens de sa maison implique, pour Thomas, l'instruction doctrinale domestique³⁹.

Nous voyons donc qu'en ce qui concerne la doctrine, Thomas pose une spécialisation de la femme qui correspond exactement à son rayonnement social. Mais cette restriction sociale va avoir pour conséquence une restriction liturgique : le baptême donné par la femme est à la fois valide et illicite — sauf nécessité⁴⁰. Valide, certes, parce que c'est le Christ qui, en réalité, baptise ; mais illicite car la fonction appartient au prêtre, et à défaut de celui-ci à un mâle plutôt qu'à une femme. Pourquoi ? La première objection cite, avec I^{er} Cor. 14, un canon de la collection dite IV^e Concile de Carthage qui s'exprime ainsi : « la femme, bien que docte et sainte, ne doit pas présumer d'enseigner... non plus que de baptiser »⁴¹. Qu'on remarque l'expression *présumer* ! et à l'ad. I^{er}, enseignement et baptême sont unis dans la même acceptation du privé, la même réprobation du public. Mais l'ad. 3^e apporte un point de vue intéressant, car la 3^e objection avait un peu exagéré dans son symbolisme misogyne : l'eau du baptême joue le rôle de la mère que le Christ va féconder par la grâce... ; par conséquent il faudrait plutôt qu'en cas de nécessité, ce soit le père qui baptise non la mère. Mais non, répond Thomas : il est vrai que dans la perspective aristotélicienne le rôle actif de la génération charnelle appartient au mâle, alors que le rôle passif est celui de la femme. Mais dans la génération spirituelle il n'en est pas ainsi : ni l'un ni l'autre ne peuvent agir autrement que sous forme d'instrument, car aucun agent humain ne peut sanctifier par sa vertu propre : c'est toujours la vertu

37. Livre IV, cap. 6.

38. Chapitre XXXI, v. 10 sq.

39. Au chapitre XIV du *De Regno* (livre IV), Thomas revient sur les activités féminines à Sparte et sur les objections qu'y oppose Aristote.

40. *Summ. Theol.* IIIa, Qu. 67, art. 4.

41. Ce texte canonique est cité dans le *Décret* de Gratien, I, 1367.

propre du Christ qui agit. En d'autres termes dans l'activité spirituelle, il y a égalité rigoureuse des êtres humains. Cependant la réponse essentielle de l'Aquinate aux exceptions féminines de la Bible se trouve dans un texte qui pose le problème de façon spécifique : « Les dons de parole, sagesse et science peuvent-ils être reçus par des femmes ? »⁴². L'article est un commentaire des deux textes étudiés dans le présent chapitre.

La première objection est féministe, mais s'appuie sur ce texte déjà vu, soi-disant Proverbes chapitre IV.

La seconde recueille les exemples vus ci-dessus : Débora, Hulda, les filles de Philippe et encore la citation de I^{er} Cor. 11 : « toute femme qui prie ou prophétise... ».

Le *Sed contra* conclut, des deux textes pauliniens, que la parole ne peut convenir aux femmes.

Mais le corps d'article pose la fameuse distinction : il y a une parole privée, de l'un à l'autre, en entretiens familiaux et là le don de parole convient parfaitement aux femmes. Mais, il y a aussi la parole publique dans l'Église, et celle-ci ne convient pas à la femme. Pourquoi ? premièrement et principalement — voici donc le fondement du refus — « à cause de la condition du sexe féminin qui est d'être soumis à l'homme, comme le dit la Genèse au chapitre III » ; or enseigner et persuader les autres publiquement dans l'Église ne saurait être le fait des *soumis* : c'est le fait des prélats, c'est-à-dire des premiers. Cependant, comme nous l'avons vu déjà, les hommes subalternes ne le sont que par accident, tandis que les femmes sont par leur nature même dans cet état de sujétion. La deuxième raison est le danger de séduction que pourraient exercer les femmes. La troisième est le manque de sagesse communément répandu chez les femmes, sagesse qui est cependant la première nécessité pour l'enseignement public de la doctrine.

Les réponses aux objections ne font guère que redire la différence entre les deux sortes d'enseignement. L'ad 2^e cependant rappelle que la grâce de prophétie est reçue, selon l'illumination de Dieu, dans la partie de l'être humain où il n'y a pas de différence entre les sexes. Ici encore Thomas se trompe de citation et intègre Gal. 3/28 à Col. 3/11. Peu importe ! Mais au contraire de cette illumination, la grâce de la parole relève de l'instruction dans laquelle se trouve la différence des sexes. Cette différence entre enseignement privé et public est encore mentionnée, par Thomas, dans son Commentaire sur l'épître à Tite⁴³ : « l'enseignement public est interdit aux femmes, mais l'enseignement privé par lequel on enseigne sa famille lui est concédé ». Le texte est introduit par la recommandation de l'épître « que les femmes âgées apprennent aux jeunes à aimer leurs maris et leurs enfants », etc... Le mot du verset 4 *doceant* avait évidemment de quoi troubler l'Aquinate ; c'est pourquoi il rappelle les deux textes étudiés ci-dessus. Mais dans ce commentaire, il introduit même une sorte de priorité donnée, non pas à la femme comme telle, mais à la femme *âgée*, pour cette sorte d'enseignement primaire ! Elle s'y entend mieux que les maris avec les enfants !

42. *Summ. Theol.* IIa IIae, Qu. 177, art. 2.

43. Édition de Parme, XIII, p. 652 b.

4^o CONCLUSION PAR RAPPORT AU XX^e SIÈCLE

Que pouvons-nous retenir de ces textes ? L'enseignement doctrinal reçu par la femme ne fait aucun problème ; l'enseignement donné par la femme exige au contraire la distinction entre enseignement privé et enseignement public : autorisé dans le premier cas, il est interdit dans le second. La raison fondamentale de cette interdiction est, nous l'avons vu, l'état de sujétion qui caractérise la femme. Or c'est là un état déterminé par la nature même, physiologique et psychologique, de la femme, tandis que la sujétion du serf est accidentelle, temporelle et peut cesser par l'affranchissement.

Pourquoi y a-t-il pour Thomas une telle détermination naturelle chez la femme ? La conviction du Docteur Angélique sur ce point est fondée sur deux bases essentielles : la physique d'Aristote, le chapitre III de la Genèse : « ton mari dominera sur toi ». Si la métaphysique d'Aristote peut avoir une certaine pérennité, au moins aux regards de quelques vues, il est bien clair que sa physique ne peut actuellement étayer aucun raisonnement. Sur le chapitre III de la Genèse, nous aurons l'occasion de revenir dans le chapitre suivant ; mais nous pouvons remarquer dès maintenant l'importance qu'il faut, me semble-t-il, attacher à l'autorisation donnée de l'enseignement privé : telle est la brèche dans la muraille de la misogynie par laquelle finira par passer l'accueil plénier à la féminité. Comment, en effet se mesure le champ de cet enseignement ? à sa maison, à son domaine... Ainsi la fermière enseigne à ses enfants, mais la châtelaine se doit d'instruire de la religion tous ses gens, serfs mâles compris. Si donc le rayon d'activité de la femme augmente, son enseignement de la religion devra s'étendre en même proportion. Peut-on dire en conséquence que — à nous en tenir au principe thomiste en la matière — la parole appartient à la femme dans la mesure de sa place dans la société ? Je le crois ; et si le fait social du XX^e siècle présente la réalisation du Gal. 3/28, si dans la famille, dans les professions, dans la politique, il n'y a plus de différence entre hommes et femmes, s'il n'y a plus de sujétion sociale d'un sexe à l'égard de l'autre, il est évidemment nécessaire d'admettre la possibilité de l'enseignement doctrinal par la femme jusqu'au niveau le plus élevé. Les réticences de Paul et de la I^{re} à Timothée avaient pour cause l'état particulier de leurs divers auditoires, celles de Thomas qui sont, du reste, moins rigoureuses que les premières sont calquées sur l'état social du XIII^e siècle. L'état social du XX^e siècle oblige à avoir des perspectives nouvelles.

Il n'est pas dans mon intention de traiter ici du sacerdoce, bien que la question accompagne souvent celle de l'enseignement. Mais j'ajoute simplement, pour corroborer la conclusion qui vient d'être proposée, que le principal argument par lequel Thomas rejette la possibilité du sacerdoce féminin est le même que celui qui vient d'être cité : dans le Supplément de la Somme, Question 39 article 1^{er}, nous lisons, : « le sacrement est un *signe*, et la fonction de signifier est incluse dans son efficience même... Or le sexe féminin ne peut signifier aucun degré d'éminence « quia mulier

statum subjectionis habet... ». C'est donc la sujétion sociale qui, au dire de Thomas, et elle seule, qui exclut le sacerdoce féminin. Dira-t-on que ce texte n'est pas de l'Aquinate ? Ouvrons donc le Commentaire des Sentences au passage correspondant⁴⁴ : le texte est pratiquement le même, le premier étant simple copie du second : par le sexe féminin, aucun degré d'éminence ne peut être signifié parce que « mulier subjectionis habet ». A l'Ad. I^{er} on note que la prophétie est possible à la femme parce qu'elle consiste en une réalité dans laquelle, au contraire du sacerdoce, il n'y a pas de différence entre l'homme et la femme. Et même, ajoute-t-on, la femme, quant à l'âme, l'emporte parfois sur beaucoup d'hommes⁴⁵.

Il reste que l'exclusion de la femme du sacerdoce, comme de l'enseignement doctrinal public, n'est fondée sur rien autre que sur la sujétion de la femme à l'homme, réalité sociale du XIII^e siècle. Sans doute, pour Thomas et ses contemporains, la sujétion en question n'est pas que sociale, car elle est fondée sur la *nature* même de la femme. Mais il nous est impossible — de toute évidence — de tenir compte de ce fondement pseudo-physique à une discrimination qui n'est en fait que sociale.

44. IV *Sent.*, dist 25, Qu. 2, art. 1.

45. Pour bien comprendre ce raisonnement, il faut tenir compte de la doctrine thomiste du sacrement qui distingue : la réalité, le signe et une valeur intermédiaire « res et sacramentum ». Les trois sont nécessaires au sacrement ; mais ici le *signe* ferait défaut parce que la femme exprime la sujétion, alors que le Christ, agissant dans le sacrement, doit être signifié par un type de domination, le mâle.

CHAPITRE VI

LE SYMBOLE FEMME - ÉGLISE

A propos de ce texte fameux de l'Épître aux Ephésiens, il nous faut prendre bien conscience du symbolisme tel que le comprenait l'exégèse médiévale. Ainsi qu'on le sait, l'Écriture sainte, dans la pensée des auteurs du Moyen Age, présentait quatre sens désignés par des appellations différentes selon les auteurs mais qui revenaient à : historique, moral, symbolique ou métaphorique et anagogique¹. Quant au sens historique nous n'avons pas affaire ici à une *histoire* proprement dite comme, par exemple, le sauvetage de Noé ou la levée du siège de Jérusalem, ni non plus comme la multiplication des cinq pains d'orge. Mais nous avons un sens historique fondamental : le salut de l'Église par le Christ qui a donné sa vie pour la purifier. Il y aura donc lieu, au travers de cet acte rédempteur, que dis-je ? dans l'acte rédempteur lui-même, de trouver les réalités spirituelles qui se situent aux autres sens de ce texte. Malheureusement, Thomas ne les explicite pas ici. Et s'il est toujours difficile de suppléer à la pensée d'un auteur, il l'est certainement plus encore en une matière aussi délicate que celle de notre texte.

Il semblerait au premier abord que nous ayons un transfert très simple, presque élémentaire, du sens historique au sens moral, c'est-à-dire à la prédication courante « Femmes, soyez soumises... » On en resterait alors aux tout premiers éléments de la signification quadripartite, sans aborder les deux derniers sens symbolique et anagogique. Il est cependant difficile de croire que l'Aquinate ait banni de sa pensée une perspective dont les esprits d'alors étaient si pénétrés. C'est là ce qui nous oblige à creuser le texte de ce commentaire qui, au premier abord, pourrait paraître quelque peu plat.

Mais le sens métaphorique apparaît ici pour peu qu'on s'y attache : le don qu'a fait le Christ de sa vie à l'Église se réalise en chaque chrétien, homme et femme ; chaque âme est lavée, purifiée dans le bain de la grâce effaçant toute tache du péché, aussi bien du péché originel que de tous ceux

1. Cf. à ce sujet l'ouvrage classique : DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, Paris, 1954. Cf. *Quodlibet* VII, Qu. 6, art. 15, éd. Lethielleux, pp. 276-277 où Thomas en donne l'énumération selon Augustin et selon Bède.

que le sujet humain commet constamment : c'est parce que chaque âme individuelle est purifiée par le sang du Christ que l'Église l'est dans sa totalité : c'est parce que l'action rédemptrice du Christ s'exerce sur chaque âme que le Sauveur peut « se la présenter » et l'aimer véritablement comme l'époux aime l'épouse et trouve en elle sa joie. Cependant, l'union mystique, qui en résulte entre le Christ et l'âme, n'est pas encore le dernier mot de cette perspective, car le sens anagogique de ce texte nous mène plus loin. Il semble qu'en toile de fond se présente ici la Jérusalem céleste descendant « toute parée pour son époux » : c'est l'Église de la fin des temps et toutes les âmes témoins et participantes de ces noces éternelles qui apparaissent au regard du Docteur Angélique à la suite de l'Apôtre, ce qui explique l'exclamation enthousiaste de celui-ci : « Que cette révélation est grande ! » Certes, mais il est clair que les faits racontés et les choses futures annoncées sont suivis de préceptes dont l'observation est nécessaire pour obtenir le contenu de ces promesses.

Arrêtons-nous d'abord à l'exclamation qui sans aucun doute donne la clé de ce texte : « *Magnum mysterium !* » En latin médiéval quand *mysterium* ne se présente pas comme synonyme de *sacramentum*, il accompagne cette notion tel un corrélatif nécessaire, surtout pour l'Aquinat qui a tant développé la seconde notion dans sa riche théologie des sacrements. *Sacramentum* exprime l'extérieur, le signe, la lettre porteuse d'une signification, type corrélatif du mystère, *figura, imago*. *Mysterium* dit au contraire l'élément intérieur, la réalité cachée, l'*arcanum*, le signifié sous le signe, la vérité indiquée par la figure³ : c'est la *res* de la théologie sacramentelle de l'Angélique qui y ajoutera la notion intermédiaire, de *res et sacramentum*, le lien, la charnière entre la réalité et le signe. On trouve aussi ces deux expressions de *sacramentum* et de *mysterium* pour désigner, le premier, l'Ancien Testament, le second, le Nouveau. L'exclamation paulinienne se présente donc à Thomas comme exprimant la réalité fondamentale la plus profonde contenue dans la révélation christologique du Nouveau Testament.

Le Commentaire sur le texte aux Ephésiens ne développe pas ces perspectives, mais comment croire qu'elles fussent absentes de la pensée de Thomas ? Si son interprétation de l'Écriture Sainte s'est toujours présentée comme plus doctrinale que mystique, il ne faudrait pas croire que la mystique au sens où il l'entendait en fut absente. Du reste, la doctrine pour lui était *théologique*, c'est-à-dire connaissance de Dieu et de ce qui est en Dieu. S'il a, le premier, su faire de la théologie une *science*, pour autant elle ne cessa pas, certes, d'être pour lui connaissance de Dieu : « connaître » c'est-à-dire « être dans ».

Ces quelques remarques vont nous permettre, je l'espère, une meilleure relecture du Commentaire de l'épître aux Ephésiens. Bien avant Thomas, Origène et d'autres avaient saisi le sens symbolique du texte : Origène avait même rapproché l'*allégorie* contenue dans l'épître aux Galates (les deux femmes d'Abraham) du *mystère* de notre épître aux Ephésiens. Le Père de Lubac remarque, à propos de ce rapprochement

3. Cf. sur ces notions DE LUBAC, *op. cit.*, pp. 400 sq.

que, pour Origène, « haec quod allegoria mysteria continent », et ce *haec* c'est tout le contenu de la Bible⁴. De ce point de vue le Christ est le *sacramentum* du mystère de Dieu, c'est-à-dire l'instrument qui nous livre la connaissance de Dieu.

Mais, en raison des déficiences humaines, le sens moral se situe chronologiquement avant le sens mystique, la tropologie, avant l'allégorie : la morale est ainsi mise avant la mystique dont cependant elle dépend : c'est là un illogisme nécessaire⁵. Mais c'est une constatation fréquente en philosophie thomiste que l'ordre de l'être soit inverse à l'ordre du devenir.

Autant les liens d'égalité, rappelés à propos de l'épître aux Galates sont fondamentaux et définitifs, autant le contenu du chapitre sur le mariage nous a paru provisoire et dépendant de la situation sociale des époux tant au I^{er} siècle qu'au XIII^e siècle.

Ici nous ne sommes plus en dogmatique, ni en morale sociale : nous abordons l'aspect symbolique que présentent les rapports conjugaux ; il s'agit de passer du couple humain au couple Christ-Église, et non l'inverse. La pensée de l'Aquinat a-t-elle suivi le même cheminement ? Je crois qu'il faut répondre à la fois oui et non. Non car, au plan le plus immédiat, l'Écriture Sainte contient, selon lui, des vérités qui enseignent aux hommes leurs conduites respectives en vue du salut éternel : le but de l'Apôtre ici serait alors la bonne conduite des époux. Il apparaît donc à Thomas que ce membre d'épître traite des relations qui doivent être celles des époux prenant exemple sur l'attitude du Christ et de l'Église. Voyons donc ce Commentaire⁶. Il se fonde d'abord sur la description aristotélicienne de la *maison* que nous avons déjà vue : la maison inclut trois relations dont la perfection fait la qualité même des relations domestiques : mari-épouse, père-fils, maître-serviteur. Et c'est précisément là le plan du texte paulinien aussi bien dans l'épître aux Ephésiens que dans les textes parallèles⁷. Mais d'abord la femme : élément plus important dans la famille que les enfants et les serviteurs, elle arrive donc en premier lieu. Thomas affirme, à la suite de Paul, le premier devoir de chaque conjoint : la sujétion pour l'épouse, l'amour pour l'époux. Et pourquoi ? Parce que l'homme est *tête* de la femme, en conséquence de quoi la soumission s'impose à l'épouse, car son mari est maître : il doit la gouverner par mandat du Seigneur, c'est pourquoi l'attitude de l'épouse doit être, Thomas ne craint pas de le répéter, l'attitude du serviteur à l'égard de son maître. Certes, à la différence de ce dernier qui commande dans son propre intérêt, le mari doit commander la femme dans l'intérêt de celle-ci et des enfants.

La suite du texte nous donne le *quia*, la raison pour laquelle cette soumission s'impose. Et là aussi le raisonnement est distribué en trois membres : la raison, l'exemple, l'extension de l'exemple. Quant à la raison de cette soumission, Thomas y revient, c'est toujours la fonction de *tête*

4. *Id.*, p. 499 ; cf. également p. 477.

5. Cf. *idem* qui cite respectivement P.L. XCI, 328 C, 240, 243 D, 244 A, et P.L. LXX, 1068 B.

6. Édition de Parme, t. XIII, lectio 8, p. 495 a.

7. Colossiens 3/18-22.

attribuée au mari ; et Thomas ne diminue en rien le contenu quelque peu brutal que Paul donnait à cette notion. C'est donc en définitive un rappel de I^{re} Corinthiens II/3 avec tout ce que Paul et Thomas pouvaient mettre sous cette expression. Ici l'Aquinate complète sa pensée par une citation de l'Ecclésiaste : « Le sage a ses yeux dans sa tête, mais l'insensé marche dans l'obscurité »⁸. Le sens est très clair : puisque les yeux de l'épouse sont dans l'époux, la femme qui n'est pas soumise marche dans les ténèbres, comme une aveugle privée de ses yeux. La raison essentielle de la sujétion féminine est donc la capacité de vision, la lumière et donc le jugement qui ne peuvent se trouver, pour la femme, que chez son mari. Pour démontrer qu'il en est bien ainsi, Thomas apporte l'exemple, le modèle par excellence qui n'est autre que le Christ : le Christ a donné sa tête pour l'Église qui est son corps... et cela non pour son utilité à lui, mais bien pour celle de l'Église, « car il est le sauveur de son corps ». Cette notion de *tête*, Thomas sait bien la trouver ailleurs dans la Bible. C'est pourquoi il invoque, avec un parfait à-propos, le texte d'Étienne dans les Actes des Apôtres⁹ : « La pierre rejetée par les constructeurs... est devenue la tête d'angle ». Le texte d'Isaïe 12/2 est également bien adapté¹⁰. L'idée est la même : l'action de grâce des rachetés compare Dieu à celui qui délivre « ...celui qui a la force » de sauver. Ainsi donc le Christ nous est-il présenté dès maintenant comme la pierre d'angle grâce à laquelle tout le bâtiment trouve sa fondation, sa stabilité. Il est ce qui fonde l'Église. Transposé du plan matériel au plan psychologique, il est évident que comme le bâtiment ne peut tenir debout qu'en dépendant de sa clef de voûte, de même l'Église doit être soumise au Christ : mise sous (au sens littéral).

Mais le texte étend le cas de l'Église à celui de la femme : « Comme l'Église est soumise... ainsi les femmes doivent être soumises ». De même qu'un membre du corps ne saurait rejeter sa tête, de même il ne saurait convenir qu'une épouse aille vers une autre tête que la sienne, car *de même* que le Christ est tête de l'Église, ainsi l'époux est-il tête de la femme. Encore une fois, les références invoquées, par Thomas, explicitent sa pensée : il en appelle ici au psaume 61 (Vg.) V. 2. Mais une différence de traduction vaut peut-être d'être signalée : la Vulgate porte la forme interrogative : « Nonne Deo subjecta erit anima mea ? » alors que la Bible de Jérusalem donne simplement : « En Dieu seul le repos pour mon âme... », sans qu'il soit question de *subjectio*. L'Aquinate a donc le sentiment très vif, et vraisemblablement fondé sur les réalités sociologiques, de la faiblesse de la femme, de l'abandon où elle serait sans la lumière de sa *tête*, sans la force de l'appui marital. C'est tellement évident qu'on se demande même ce que vient faire le rappel de Genèse 3/16 : « Ton mari dominera sur toi ». C'est sans doute, pense-t-il, une confirmation apportée par Dieu à la loi de la nature.

8. Traduction E. GLASSER, *Le Procès du Bonheur de Qohelet*, 1970, p. 43.

9. Actes 4/11.

10. Texte de la Vulgate : « Ecce Deus salvator meus » ; Bible de Jérusalem : « Voyez, il est le Dieu de mon salut ».

Cette première partie du texte semble donc négliger le point de vue proprement symbolique du texte paulinien pour n'y voir simplement qu'une prédication aux femmes utilisant l'exemple du Christ et de l'Église. Malheureusement c'est souvent ainsi que le texte paulinien est présenté au plus grand dam, nous semble-t-il, de sa véritable signification.

A la deuxième partie il en sera de même : Thomas y voit l'exhortation aux maris « aimez vos femmes », c'est un ordre ; et voici la raison de ce commandement « comme le Christ a aimé l'Église » : le Christ donne donc le modèle de l'amour marital : celui-ci doit être absolu afin de maintenir la chasteté de l'intéressée et la paix entre les partenaires. « Veillez à ne pas amertumer vos femmes », avait dit Colossiens 3/19, ce que Thomas explique comme suit : parce que le mari doit aimer l'épouse comme le Christ a aimé l'Église, il doit l'aimer comme soi-même ; et le signe de cet amour c'est qu'il s'est livré pour elle ; c'est pourquoi le mari doit aimer sa femme comme son propre corps. Mais, détaillant ce modèle à suivre, le Commentateur continue : « Soyez imitateurs de Dieu comme des fils bien-aimés, marchez dans l'amour, car aussi bien le Christ vous aime. » La preuve de cet amour du Christ pour l'Église c'est qu'il s'est livré pour elle. Ici remarquons que le simple modèle proposé par le Christ à l'imitation du chrétien est maintenant dépassé par le sens symbolique : le modèle est alors perçu comme une réalité immanente. Car si le Christ s'est livré pour l'Église, s'il s'est donné à elle, c'est qu'il vit en l'Église, en chacun des chrétiens comme en l'Apôtre lui-même : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi »¹¹ : il s'est livré, et c'est le don du Serviteur souffrant d'Isaïe¹² : « Il a livré son âme à la mort... il a porté la faute de beaucoup... » Et pourquoi ? Pour sanctifier, car « ce Jésus devait sanctifier le peuple par son propre sang »¹³. « Sanctificate eos in Veritate » avait demandé au Père le prière de Jésus en Jean 17/17. L'effet de la mort du Christ c'est la sanctification de l'Église, c'est-à-dire la sanctification de tous les chrétiens. Mais il faut bien saisir que l'action rédemptrice du Christ n'est pas extérieure à celle-ci, elle est immanente : parce que le Christ est Dieu, il sanctifie l'Église de l'intérieur, il l'anime du dedans. Et ainsi apparaît la différence fondamentale entre les deux couples comparés dans nos textes : le mari quel que soit son amour reste extérieur à l'épouse, celle-ci quelle que soit sa soumission est un autre être que celui de son époux. Tandis que le Christ, intérieur à l'humanité rachetée et en chacun des chrétiens, les anime de sa force créatrice, salvifique et initiatrice de toute activité. Au sens métaphorique dont il s'agit ici, l'Église obéit au Christ comme la main à la volonté qui la meut... Que nous sommes loin ici des rapports inter-conjugaux ! Mais l'Aquinate a certainement suivi l'Apôtre dans ses perspectives spirituelles. Cette rédemption immanente est purification des taches, c'est-à-dire des péchés : l'Église est purifiée, lavée dans le bain d'eau, et lavée par la passion du Christ « Nous tous avons été baptisés dans la mort du Christ,

11. Galates 2/20.

12. Isaïe 53/12.

13. Ep. aux Hébreux 13/12.

c'est-à-dire ensevelis dans cette mort... »¹⁴. Et cela grâce à la source de la maison de David qui doit laver de toute souillure¹⁵, grâce aussi à l'aspersion qui rendra pur de toute souillure¹⁶. Mais les citations ne tarissent pas : le Verbe de Vie donne à l'eau le pouvoir de purifier et c'est pourquoi l'envoi qui achève l'évangile de Matthieu¹⁷ « Allez enseigner toutes les nations... » enjoint la nécessité du baptême dont la fonction est de laver. La sanctification de l'Église n'est rien d'autre en effet que sa purification. Pourtant les comparaisons quelque peu brutales qui suivent nous gênent un peu par leur simplicité : qu'elle soit purifiée afin qu'il puisse « se présenter à lui-même l'Église glorieuse » : il est inconvenant, en effet, qu'un mari immaculé conduise une épouse maculée », aussi l'a-t-il rendue immaculée maintenant par la grâce, dans l'avenir par la gloire, c'est-à-dire par la clarté de l'âme et du corps selon la transformation décrite en Philippiens 3/21. C'est la suppression de tout défaut : « maculam aut rugam » sont supprimés, ce qui s'entend de l'état des bienheureux décrit par l'Apocalypse¹⁸, et nous voici au sens anagogique : « Il n'y aura plus ni faim ni soif... » Ainsi donc l'action du Christ sur l'Église est à la fois la purification de tout péché et la suppression de tous les maux impliqués dans la vie d'ici-bas. Et le rapprochement, dans le Commentaire de l'Aquinate, n'est pas sans fondement : les nécessités d'ici-bas ne sont que l'aspect le plus visible des péchés de l'humanité. Ainsi la gloire de l'autre monde impliquera-t-elle à la fois le bonheur absolu et la purification totale. Dans la mesure où celle-ci peut exister dès ici-bas, la gloire de l'Église est de suivre le Seigneur. En effet, selon Jérôme « ceux qui sont unis au Christ et à l'Église n'ont pas la duplicité d'intention qu'exprime la tache, la *ruga* »¹⁹. Et l'Aquinate complète sa description par ce souhait : que l'Église soit sainte par sa tension vers Dieu et immaculée par une pureté totale ». Mais après ces perspectives mystiques, Thomas conclut — platement pourrait-on dire — « ainsi les maris doivent-ils aimer leur femme comme leur propre corps ». C'est que, étant donné la coexistence de tous les *sens* scripturaires inclus les uns dans les autres, il est normal de passer de l'un à l'autre, bien que cela gêne un peu nos façons de penser.

Ce commentaire suggère quelques réflexions. Il est clair qu'il n'apporte aucune lumière ni sur la théologie de l'Église, ni sur celle du mariage.

On sait que la théologie de l'Église n'a pour ainsi dire pas existé avant le xx^e siècle : c'est en effet, l'un des apports de la recherche récente que l'étude du Corps Mystique dans les textes révélés. Le Docteur Angélique ne pouvait pas se placer dans cette perspective : le passage étudié de l'épître aux Ephésiens ne devait donc rien nous apporter sur ce point. Et malheureusement la théologie du mariage tant développée par ailleurs dans son œuvre ne s'appuie que bien peu sur les comparaisons du cha-

14. Romains 6/4.

15. Zacharie 13/1.

16. Ezéchiel 36/25.

17. Mt. 28/19.

18. Apocalypse 7/16.

19. Jérôme : 2, 22.

pitre V de l'épître aux Ephésiens. Ce sont plutôt les premiers chapitres de la Genèse et la physique d'Aristote qui constituent les bases de sa théologie du mariage. Le Commentaire du texte ici considéré présente, d'une part, une simple suite de citations bibliques appelées par les mots de l'Épître. D'autre part, il nous est apparu qu'au sens littéral le rôle du Christ et celui du mari étaient présentés comme un couple de modèle et d'imitateur. Thomas ne semble pas se poser la question d'un lavage de purification que le mari devrait donner à sa femme ; mais il conclut simplement au devoir d'amour qui s'impose à l'époux, remarque, certes, d'importance capitale. Quant à la femme, il en est moins question dans ce texte : on nous rappelle simplement que la femme doit soumission à son mari comme tout corps à sa tête. Le décalage qui nous frappe si fort entre le couple humano-divin et le couple mari-femme ne semble nullement lui apparaître. Ce décalage disparaît ici dans le symbolisme. Serait-ce que, pour Thomas, le parallélisme s'imposerait comme exact ? Non, sans doute. Mais la formulation de sa pensée à une telle habitude du jeu de l'analogie que les nuances se situent comme d'elles-mêmes sans qu'il soit nécessaire de les exprimer.

On pourrait peut-être mettre en tableau l'analogie thomiste qui donnerait alors ceci :

époux	tête		chef		sauveur
_____	_____	=	_____	=	_____
épouse	corps	donc	subordonné	mais aussi	aimée

Et si, des perspectives du symbolisme nous retombons à celles de la science médiévale, nous devons rappeler que cette différence tête-corps n'est pas seulement attestée par le chapitre III de la Genèse ; elle est aussi *naturaliter* parce qu'il y a entre l'homme et la femme, même dans l'état supposé d'innocence, une différence absolue : chez l'homme il y a plus de raison que chez la femme²⁰. Si nous croyons devoir nier cette différence dans l'humanité du xx^e siècle, il faut cependant, pour comprendre la pensée du Docteur Angélique, nous placer dans cette perspective qui s'imposait à lui. Or, de ce point de vue, la différence ontologique entre les membres du couple humano-divin est, pour ainsi dire, analogiquement parallèle à la différence sociale entre homme et femme. Certes, je le répète, l'Aquinate ne voit nullement une différence de nature entre les époux ; mais la différence sociale qui s'impose à lui dans son contexte culturel présente un hiatus tel qu'il ne lui paraît pas choquant de comparer l'un et l'autre des deux couples aussi dissemblables.

A une première lecture de ce Commentaire, il peut, me semble-t-il, présenter une pauvreté relative dans son attention portée au couple Christ-Église. C'est que la perspective symboliste, sans être absente ne s'impose pas au premier regard. Sans doute le couple formé par l'amour humain tend à nous faire connaître l'intensité de l'amour du Christ pour l'Église. Mais de façon plus immédiate, c'est pour inciter la femme à la soumission et l'homme à l'amour qu'on leur donne pour modèle l'Église

20. Sur cette manière de voir, cf. entre autres *Summ. Theol.* Ia, Qu. 92, art. 1 ad 2m.

et le Christ. L'Aquinate, si friand pourtant de citations de l'Ancien Testament, ne rappelle à ce sujet aucun des textes — Osée et autres — qui parlent des épousailles entre Dieu et son peuple. Alors que le texte de l'Apôtre a semblé avoir fait une magnifique digression pour s'élever — à partir du mariage humain — à ce *mystère* d'une inconcevable grandeur, Thomas semble s'en tenir à sa morale conjugale telle qu'il l'a traitée dans le *Commentaire des Sentences* faute d'avoir pu en faire une étude originale dans la *Somme Théologique*. Serait-ce que le moraliste en lui efface les autres sens de l'Écriture ? Non, car ceux-ci s'imposent. Mais l'accent presque exclusif qu'il porte sur le couple homme-femme l'engageait à poser les devoirs respectifs et réciproques : soumission — amour. Et bien que l'insistance sur le couple Christ — Église soit moindre, l'attention de l'Aquinate ne le perd pas de vue. L'action du Christ, purificateur et rédempteur de l'Église, est posée en premier lieu comme devant donner son sens à tout le passage : cet acte historique s'incarne de nouveau dans les relations conjugales, et là nous sommes au sens tropologique de la simple exhortation morale. Mais les sens mystique et anagogique du texte ne sont pas exclus pour autant, et c'est là que nous trouvons les relations Christ-Église. Ceci nous permet de voir dans la relecture thomiste de ce texte la démarche suivante : on part de la relation Christ-Église dans l'acte de rédemption, en laquelle se montre l'exemple de la relation mari-épouse ; mais cette relation, le don d'amour que suggère, dans toute la Bible, l'image des épousailles Yahvé-Peuple élu, nous ramène de nouveau au couple Christ-Église, non pas par un retour au point de départ, mais au contraire par la découverte, dans la transcendance, des relations d'amour entre l'humanité et Dieu dans la Jérusalem céleste. Sans doute, Thomas n'explique-t-il pas cette vision. Et pourtant, l'exclamation qu'il répète après l'Apôtre « *mysterium magnum!* » aurait-elle un sens s'il en restait à la seule exhortation morale, soumission et amour dus respectivement par les époux ? Mais ce « grand mystère » conduit à une autre découverte : si l'union entre le Christ et l'Église, c'est-à-dire entre le Christ et chacun des chrétiens quel qu'en soit le sexe, est la réalité profonde apportée par le Nouveau Testament, et si cette union d'amour est signifiée par l'union conjugale comme par son signe privilégié, son *sacramentum* (expression lourde de sens en thomisme, nous venons de le rappeler) alors l'union de l'homme et de la femme se trouve élevée au rang de *sacrement* de la Nouvelle Loi. En d'autres termes, si le mariage est, en christianisme, un sacrement c'est parce qu'il révèle un contenu qui le transcende éminemment : l'amour de Dieu pour l'humanité. Mais ici il y a, me semble-t-il, une équivoque à éviter : l'union homme-femme est sacrement de l'union Christ-Église ; mais le parallélisme est établi entre les deux couples, ou plus exactement entre leur lien ; il n'y a pas lieu d'en conclure, même chez Thomas, que le mâle signifie le Christ et la femme l'humanité. Quels que puissent être les propos de l'Aquinate sur la féminité, c'est un fait que le parallèle susdit n'est jamais affirmé par lui : le *sacrement* porte sur l'union, non sur les personnes : ici nous sommes en plein sens symbolique, sur la lancée de cette pensée de l'Apôtre.

Mais que penser de ce texte par rapport à notre présente recherche ? A l'épouse il est demandé soumission, mais non amour ; à l'époux il est

demandé amour, dévouement et jugement pour gouverner. Que Thomas n'ait pas demandé à la femme d'aimer son mari, hélas ! il ne faut pas nous en étonner. Dans les couches supérieures de la société du XIII^e siècle — et même dans les autres — la jeune fille ne choisissait pas son mari : qu'elle l'aimât ou non n'était pas une question à poser. Pourtant, et c'est une nouveauté considérable du christianisme, le mariage exige le consentement explicite de l'épouse. Thomas y a insisté. C'est au mari d'aimer, car il a la responsabilité de la famille, responsabilité fondée sur la supériorité supposée de son intelligence. Quant à la soumission, comment le Docteur Angélique aurait-il pu concevoir la situation de l'épouse autrement que *mise sous* le mari puisque les usages et les droits médiévaux la présentaient ainsi dans leur majorité ? Les exceptions à la domination légale de l'époux étaient rares et surtout très limitées selon les régions. Mais cette soumission étant réalité commune, c'était rehausser la situation de la femme soumise que de la mettre en parallèle avec l'Église sauvée, aimée par le Christ.

C'est pourquoi le Commentaire de l'épître aux Ephésiens présente ici une certaine équivocité dans ses sens profonds : le mariage y est exalté en ce que les relations inter-sexuelles y sont fondées sur le modèle des relations Christ-Église : il devient par là *sacrement*. Et l'amour, le dévouement jusqu'à la mort sont demandés à l'époux. Mais d'autre part, le mariage y est, pour ainsi dire, rabaisé en raison de la différence ontologique entre l'Église et le Christ comparée à l'identité ontologique que présentent mari et femme. Ce déséquilibre dans le parallèle jette un certain discrédit, du point de vue féminin, sur le texte aux Ephésiens et par suite sur son Commentateur. Certes, ce n'est qu'une comparaison, dira-t-on ; mais si elle choque les mentalités féminines, il ne faut pas nous en étonner.

Il reste cependant qu'ici il ne s'agit pas de la femme comme telle, mais de l'épouse. Au XIII^e siècle, bien plus encore qu'au premier, les femmes consacrées à Dieu dans le célibat ou le veuvage échappaient bien entendu à cette comparaison Christ-Église, ou plus exactement la femme alors n'a de rapport qu'avec le Christ, elle est membre de l'Église à part entière, et n'a d'autre intermédiaire entre elle et Dieu que le Christ rédempteur lui-même. En cela elle est l'Église au même titre que le mâle.

Le texte de l'épître aux Ephésiens, chapitre V et son Commentaire par Thomas, peuvent apparaître comme profondément anti-féministes. Mais cette conclusion ne peut venir que d'une considération superficielle des deux textes : lorsque l'Église est mise en face-à-face avec le Christ, elle doit être comprise comme composée d'hommes et de femmes : l'obéissance, la soumission etc. sont exigées de lui comme d'elle. Et précisons : l'Église c'est-à-dire ses ministres, ses prélats, ses docteurs, etc., sont réduits eux aussi au rôle de la femme devant son époux en régime patriarcal. A vrai dire, s'il est demandé à la femme d'être soumise, obéissante, etc., c'est parce que l'Église en tous ses membres, des plus élevés aux plus minimes, doit être soumise et obéissante à l'égard du Christ. L'Apôtre et son Commentateur ont évidemment décrit les ménages comme les civilisations de leur temps les présentaient, mais pourquoi ? Non pas essentiellement pour ordonner aux femmes l'obéissance et aux hommes

l'amour, mais bien pour faire comprendre le rôle du Christ à l'égard de l'Église ; autrement aurait-il fait obligation à l'époux de donner sa vie pour l'épouse ? La preuve en est, du reste, le cri d'exaltation de Paul, répété par Thomas, « magnum mysterium ! ». Si l'admiration de Paul éclate ici, c'est bien qu'il voit, en une sorte d'extase, non pas le ménage humain, mais l'union mystique du Christ et de l'Église, c'est-à-dire du Christ et de chaque membre de l'humanité, femme et homme, en d'autres mots : la rédemption de l'humanité.

On peut donc conclure que, malgré toutes les apparences contraires, le texte de notre Commentaire maintient l'égalité fondamentale des êtres humains, serfs, paysans, épouses et époux.

Pourtant même à cette inégalité apparente, Thomas, avec l'Église, apporte un correctif adéquat : l'épouse doit être aimée, sauvée, choyée, comme l'Église l'est par le Christ. De même que les pauvres, les orphelins, etc. ont souvent été présentés comme les plus aimés parmi les membres de l'Église ; de même par ce texte, les épouses sont invitées à trouver dans la rédemption du Christ une part de prédilection toute spéciale au sein de l'Église.

Il viendra un temps où dans la société civile, la femme et l'homme seront égaux. A ce moment-là ce ne sera plus l'image homme-femme — Christ Église qui jouera, mais la réalité : le Christ sera « tout en tous », chacun, homme et femme, prenant conscience d'être sauvés par le Christ dans l'Église : « magnum mysterium » !

CHAPITRE VII

LE TÉMOIGNAGE DES FEMMES

Qu'a donc pu penser Thomas de la série de salutations qui termine l'épître aux Romains ? Le plus étonnant serait peut-être que l'Aquinate les considère sans étonnement¹. On s'attendrait à quelque *Sed contra hoc videtur* introduisant des affirmations sur l'infirmité de l'intellect féminin, sur l'incapacité venant de sa *sujétion*. Il eût été bien intéressant alors de lire le *Sed dicendum est* qui aurait suivi. Mais non ! Cette énumération de femmes adonnées à l'apostolat, nommées parmi les prédicateurs de l'Évangile, ne semble pas le gêner du tout.

Mais voyons d'abord les textes. Suivant celui de l'Apôtre, le cas de Phaebée est d'abord examiné² : bien que *Deo dedicata*, consacrée à Dieu, elle n'a pas suffisamment d'autorité pour se recommander elle-même ; Paul la déclare « sœur » ; enfin il nomme sa fonction « elle est *in ministerio Ecclesiae...* ». Quel est donc ce ministère ? C'est toute la question. En citant II^e Tim. 5/10 où la fonction spécifique de la femme semble être de laver les pieds aux voyageurs, une perspective restrictive de la Pastorale semble s'imposer. Qu'est-ce qu'un ministère d'Église dans le contexte du XIII^e siècle ? Il faut dire que Thomas rapproche Phaebée des femmes qui accompagnent Jésus selon l'Évangile de Luc 8/2 et 3 « les assistant de leurs biens ». Phaebée serait-elle donc « dame d'œuvres » selon l'expression rapportée par A.-M. Dubarle³ ? Malheureusement Thomas ne complète pas sa pensée sur le *ministerium* de Phaebée. Et dans le passage suivant il s'agit surtout d'assistance d'hospitalité — certes combien utile et dange-reuse en ces périodes de persécutions commençantes !

À propos de Prisca, l'Aquinate est plus catégorique : il remarque que Paul la nomme avant son mari : « peut-être est-ce en raison d'un plus grand dévouement dans la foi, car l'expression *mes aides dans le Christ*

1. Cf. *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, cap. XVI, lectio I^o, éd. Parme, t. XIII, p. 152 sq.

2. *Idem*, p. 153 a.

3. Article cité, *R.S.P.T.* (60), 1976, p. 267 ; l'auteur continue : « On voit bien que l'activité des femmes autour de Paul dépassait la gardienne d'enfants et la vente de charité, qu'elle comprenait une participation active à la catéchèse. »

Jésus ne peut s'entendre que de la prédication dans la foi au Christ. C'est donc que les femmes saluées dans l'épître aux Romains sont les *adjutores meos in Christo Jesu, idest in fide Christi praedicanda*. Mais ici nous voyons une faille relative dans la pensée de Thomas : l'œuvre de Prisca semble se résumer en ceci : aide apportée à Paul pour la foi à prêcher, c'est-à-dire procurer à Paul les moyens matériels de prêcher l'Évangile... Nous reviendrons par là à la fonction de la femme juive : favoriser matériellement le culte que le Juif seul doit rendre à Dieu. Thomas serait-il plus juif que Paul ? Ce faisant, l'assistance d'hospitalité a été rendue non seulement à l'Apôtre, mais à toutes les Églises des Gentils⁴ pour lesquelles travaillait Paul.

Dans l'expression de l'Épître « Saluez Marie qui a beaucoup travaillé pour vous », c'est sans doute le mot *laboravit* qui amène la citation de Sagesse 3/15 : « le fruit des bons travaux est glorieux »⁵. Mais on ne dit pas quel est ce travail si ce n'est qu'« elle a appelé les chrétiens à la concorde ». Et cet appel à la paix dans la communauté est déjà une sorte de prédication.

Quant à Tryphène et Tryphose, la même expression de la vulgate revient « laboraverunt in Domino » ; mais la suite est plus intéressante : « idest in ministerio sanctorum... » ; encore une fois quel est donc ce ministère ? On se demande si Thomas n'a pas essayé ici un jeu de mot : *ministerio* = *minimis*, puisqu'il cite Mt. 25/40 « ce que vous faites à l'un de mes petits c'est à moi que vous le faites » ? Ou bien est-ce simplement l'affirmation attribuée au Christ que le ministère féminin, de soi minime, le concerne cependant directement ?

Ensuite, vient Persis, très chère à l'Apôtre parce qu'elle « a beaucoup travaillé dans le Seigneur », à savoir : par le fait d'exhorter les autres » — voilà enfin une activité de prédication ! Mais le texte continue : « et en servant les saints », soit dans la pauvreté, soit dans les autres labeurs spirituels. Il entend par là les jeûnes et les veilles, selon II^e Cor. 11/27 ; et Thomas doit penser là aux moniales cloîtrées.

Cependant la mère de Rufus lui rappelle la recommandation de I^{er} Tim. 5/2 : « traitez les vieilles femmes comme des mères, les jeunes comme des sœurs en toute pureté ». Là il n'est plus question de travaux apostoliques, non plus qu'à propos des deux dernières femmes nommées, Julia et la sœur de Nérée. Mais ce qui est certain c'est que Thomas ne s'étonne pas de cet ensemble de femmes que Paul salue au même titre que ses compagnons d'apostolat.

Par ailleurs, nous l'avons vu, Paul nomme également deux femmes de Philippe⁶ : « *duae mulieres sanctae ministrabant sanctis...* » elles servent donc les saints ; l'Apôtre les appelle à la concorde. Ensuite « elles ont travaillé avec moi dans l'Évangile avec Clément et mes autres collaborateurs ». Voici donc que ces femmes sont mises sur le même rang que Clément et ceux qui travaillent avec Paul à l'implantation de l'Évangile.

4. Cf. Parme, t. XIII, p. 153 b.

5. Traduction de la Polyglotte.

6. Phil. 4/2 et 3 : *Comment.*, éd. Parme, *id.*, p. 525.

Il semble donc que le mot *ministrare* ait, pour Thomas, un double sens : primitivement c'est travailler au sens général de labeur, de fatigue, service d'hospitalité : les femmes font le ménage des prédicateurs. Mais un autre sens est sous-jacent : elles travaillent avec les Apôtres, comme les Apôtres : elles témoignent puisqu'elles ont pu être emprisonnées avec Paul. Plus encore elles prêchent, d'abord la concorde dans la communauté, et plus encore à implanter l'Évangile avec les collaborateurs de Paul : ainsi arrivons-nous au sens de *ministrare* qui conduit à *ministère* dans sa signification ecclésiale d'aujourd'hui.

Plutôt qu'une évolution, chez Thomas, à ce sujet, il y aurait peut-être une dualité de sens juxtaposés. Si j'ose tenter une explication, il semblerait qu'il faille distinguer deux penseurs dans l'Aquinate. Nous avons entendu le *docteur*, c'est-à-dire celui qui réfléchit sur les textes sacrés et profanes. Ceux-ci sont clairs : la femme est incapable, elle doit être soumise à l'homme. Mais, à côté du docteur, ou plutôt en lui, dans une couche plus profonde, il y a l'*homme*, celui qui ne peut pas ne pas se sentir incomplet dans son humanité mâle à tel point qu'il a dû proclamer son admiration, son amour pour la Vierge Marie, et rechercher sa protection. C'est à ce plan là qu'il faut, me semble-t-il, considérer le commentaire thomiste de ces textes. Et là nous le voyons prendre une certaine conscience de la valeur chrétienne de la femme et de son aptitude à l'évangélisation.

CONCLUSION

Pouvons-nous maintenant répondre à l'interrogation qui titrait notre recherche ? Je répondrais : oui, Thomas d'Aquin est féministe dans la mesure où il a su transcender son aristotélisme : l'incomplétude de l'être humain qu'est la femme ne se situe ni dans son intelligence, ni dans son âme. Puisqu'elle est apte au baptême elle est apte aussi à être membre de l'Église à part entière. En conséquence, les limites de son activité ecclésiale déterminées par la société ambiante tant à l'origine de l'Église qu'au XIII^e siècle, doivent tomber d'elles-mêmes. Tous les exégètes actuels voient les conséquences du péché d'origine équivalentes pour l'un et l'autre sexe. Thomas a vu dans la Vierge Marie la perfection de l'humanité, sans que son sexe ne porte aucun préjudice à cette perfection. On peut donc dire que, vue dans la projection de son œuvre à travers l'Église de tous les temps, la logique de sa doctrine, loin de porter préjudice à une promotion de la femme dans l'Église, y conduirait plutôt

A la suite des recherches ici entreprises — qui se sont voulues à la fois sociologiques et doctrinales — il apparaît qu'une question se pose : l'Église ne serait-elle pas incarnée, comme aussi bien la deuxième Personne de la Trinité s'est incarnée ?

Je précise : il ne s'agit nullement de considérer l'Église comme la *continuation* de l'Incarnation du Verbe¹. Mais si l'Église est un corps social qui, à la suite de l'événement historique que fut le Christ, continue son action salvifique dans l'humanité grâce à l'Esprit Saint, ce *corps* doit avoir une *histoire*, c'est-à-dire présenter une succession dans le temps. Ce sera l'histoire de la Parole de Jésus, du ministère des Apôtres, à travers les diverses phases de l'humanité. Mais qui dit histoire dit forcément civilisations diverses, changements, évolutions.

Prenons une fois encore le symbole de l'Épître aux Ephésiens 5/22 sq. Ce n'est pas que cette page de l'Apôtre soit parmi mes préférées, certes ! mais puisqu'il nous y engage, jouons le jeu jusqu'au bout : « ...Comme le Christ est chef de l'Église... ; le Christ a aimé l'Église... Il voulait se la présenter à lui-même... L'homme s'attachera à sa femme et les deux ne feront qu'une seule chair... je parle du Christ et de l'Église... » Mais dans

1. H. MUHLEN présente de façon plus satisfaisante l'Église comme « la continuation, dans l'économie du salut, de l'onction de Jésus dans l'Esprit-Saint » : cf. *L'Esprit de l'Église*, édition française 1969, t. I, pp. 245, 292, entre autres.

le symbole, on ne nous dit pas l'âge de la fiancée. Ni celui de l'épouse. Le Christ s'unit à l'Église, la grâce de son Esprit est communiquée à celle-ci ; mais dans le récit symbolique, la fiancée peut avoir douze ans, l'épouse quinze, puis elle en aura vingt, trente... Ce faisant, comme tout être humain, elle va changer, évoluer, d'abord vers l'état adulte, puis s'approfondir, prendre science et sagesse... L'Époux ici, au contraire, reste immuable dans sa personnalité divino-humaine ; c'est même là l'un des aspects de l'étrangeté de ce couple idéal. Mais alors, à considérer le récit symbolique de l'épître aux Ephésiens, nous constatons que l'Église doit changer. J'entends par là qu'elle s'incarne successivement en diverses civilisations successives pouvant présenter de grandes différences entre elles.

Du fait de l'incarnation du Verbe dans une civilisation déterminée, à un point précis de l'histoire humaine, il résulte que Jésus-Christ fut un Juif du 1^{er} siècle, caractérisé physiquement, psychiquement, sociologiquement et même doctrinalement par sa race, par l'histoire de son pays, par le moment précis de sa venue dans le monde ; après l'Exil, avant la conquête romaine, mais pendant l'occupation de César.

Mais s'il en fut ainsi du Fils de Dieu incarné il sera normal de voir l'Église, c'est-à-dire l'action sanctifiante de son Esprit, s'incarner progressivement dans les diverses civilisations humaines : juives avec Jésus « Je n'ai été envoyé que pour les brebis perdues d'Israël »² ; à la fois juive et grecque avec Paul³, et aussi barbare⁴, même si l'Apôtre n'a pas pu parcourir toutes les régions citées par lui. Quand l'Église s'implante à Rome avec les martyres de Pierre et de Paul, il était indispensable que les mœurs des apôtres s'harmonisent avec celles des évangélisés. Tout ce qui contredit directement le message du Christ, comme l'idolâtrie, les immoralités de toutes sortes, est exclu, mais tout le reste de la civilisation latine est assimilé par le christianisme naissant, la langue d'abord puisque le grec fut rejeté de la liturgie latine.

Nous savons par ailleurs quelle *femme* le Christ et les apôtres trouverent dans leur société ambiante. Pour ne retenir ici qu'un des caractères de cette sorte d'humains, rappelons que l'exercice du *témoignage* leur était interdit. Aussi eût-il été impensable que le Fils de Dieu plaçât des non-témoins parmi les Apôtres qu'il choisissait pour être des Témoins.

Toute société humaine a besoin, pour subsister, de certaines structures, de certaines hiérarchies ; et ici l'Église ne pouvait que tenir compte de la société civile dans laquelle elle s'implantait. Les maîtres en savoir, les préfets et les fonctionnaires étaient tous des mâles. Comment la société ecclésiale aurait-elle pu s'y intégrer en violant cet état de choses, en violant des idées courantes ? La révolution qu'apportait le christianisme était déjà assez irrecevable par elle-même pour ne pas la charger encore d'une contradiction à l'égard de la société ambiante.

Les femmes furent admises au baptême ; ceci est déjà extraordinaire, et d'un effet considérable puisque dans le baptême le tout du christianisme

2. Mt. 15/24, traduction Bible de Jérusalem.

3. 1^{er} Cor. 12/13.

4. Col. 3/11.

est inclu. Les Juifs refusaient l'intégration féminine dans l'essentiel de leur religion. La première conquête féminine, en régime patriarcal, fut précisément cette admission des femmes au baptême. Elle était grosse de tout ce qui allait suivre. Mais ce serait, me semble-t-il, manquer gravement de sens historique que de reprocher à l'Apôtre des Nations de n'avoir pas conçu les femmes autrement que ne le faisaient tous ses contemporains : soumise à l'homme dans la famille. Soumise dans l'instruction doctrinale où elle doit se taire. Soumission exprimée par le port du voile... Comment aurait-il pu en être autrement ?

Mais le monde poursuit son évolution : à travers les ruées barbares, la latinité fait son chemin : elle profite de l'apport vitalisant des nouvelles sociétés, tout en y apportant sa clarté d'esprit et son juridisme. L'Église, toujours incarnée, poursuit elle aussi son cheminement : elle demeure le corps social porteur de l'onction de l'Esprit Saint par laquelle elle sanctifie les humains en leur appliquant la rédemption du Christ. Dans les sociétés où elle s'incarne, elle trouve tantôt des femmes libérées, tantôt des femmes en servitude : son baptême est offert à toutes, et par là même la rédemption : des saintes apparaissent sous tous les climats et dans tous les rangs des diverses sociétés : bergères ou reines, recluses ou actives. Mais nulle part elles n'étaient dans la même situation sociale que les hommes ; nulle part elles ne *présidaient* la prière ou la Parole (sauf en ces abbayes seigneuriales dont nous avons dit à la fois la rareté relative et le caractère limité d'une autorité exclusivement juridique). Il ne pouvait être question de conférer à la femme un pouvoir d'Ordre puisque celui-ci était, en tant que représentant du Christ, signe d'autorité alors que la femme exprimait, par son être même, la sujétion, et par là même excluait la notion d'autorité. C'eût été une contradiction insupportable aux esprits du Moyen Âge que de penser autrement. C'est ainsi que nous avons trouvé Thomas d'Aquin réagissant normalement dans l'Église incarnée dans la société du XIII^e siècle. Qu'il ait vu dans la femme un « homme manqué », qu'il ait cru à une culpabilité plus grande d'Eve que d'Adam dans le péché originel, ce n'est que normal étant donné l'incarnation doctrinale de l'Église médiévale. Mais ce qui n'est pas normal, ce qui est, me semble-t-il, l'imprévu, l'incompréhensible, c'est le point précis où philosophiquement il place la distinction sexuelle : celle-ci n'est que dans le corps, elle n'est pas dans l'âme, elle n'est pas dans l'intelligence. Cette vérité n'était nullement inscrite dans ses prémisses. Comment l'a-t-il trouvée alors que rien dans la société ambiante ne la suggérait ? Le signe du génie est précisément d'aller au-delà des données contemporaines. Il a discerné métaphysiquement que la différence *spécifique* ne se trouvait pas entre l'homme et la femme ; il a pris conscience spirituellement de la sainteté de Marie avec tout ce que suppose cet état suréminent de *sagesse* (au sens fort de ce mot). Comment aurait-il pu projeter cette saisie sur la société de son temps ?

Cependant le monde a continué à évoluer et l'Église s'est incarnée dans les sociétés successives et dans des civilisations diverses selon les lieux et les temps.

Au XX^e siècle, nous découvrons que non seulement la femme est l'égal de l'homme dans son âme et dans son esprit, mais qu'elle doit l'être aussi

dans toute son activité manuelle, intellectuelle et spirituelle. Si la femme du XX^e siècle est apte à exercer des professions et à remplir des fonctions au même titre que l'homme, l'incarnation même de l'Église exige qu'elle s'ouvre aux femmes comme elle s'est ouverte à toutes les races. Cette conclusion est inscrite dans sa Tradition même : c'est Paul qui a fait la deuxième découverte (la première étant le fait de baptiser les femmes) : il n'y a plus, dans le Christ, de différence sexuelle qui compte. Thomas a fait la troisième : cette différence n'est que corporelle.

C'est pourquoi nous nous inscrivons en faux contre l'accusation portée à l'auteur ici étudié d'avoir été *misogyne*. Il ne l'a pas été : il a vécu dans une société patriarcale et par le fait même *misogyne*. Mais dans la mesure de sa grâce et de son acuité intellectuelle, sa vision a dépassé le point précis de l'incarnation de l'Église de son temps pour prévoir et annoncer une libération de la femme à l'égard de certaines servitudes d'un autre âge où d'aucuns voudraient la tenir enfermée, faute de tenir suffisamment compte de cette incarnation de l'Église dont nous parlons. Celle-ci explique le négatif des textes étudiés, et laisse entrevoir les fruits auxquels leur positif semble conduire.

Mais peut-être l'expression ici employée d'incarnation de l'Église pourrait-elle faire difficulté. C'est pourquoi je crois devoir y revenir. Ce qui fait problème, en ce qui concerne l'Église, ce sont les relations précises entre le Verbe de Dieu et les membres de l'humanité. Au moyen d'un texte d'Augustin, l'auteur cité ci-dessus cherche à les préciser⁵ : « Le Christ est à la fois tête et corps, un homme entier dans son intégrité » (*in* Ps. 58/2 : P.L. 36/693). Cela signifie que « maintenant un seul homme parle en toutes langues dans toutes les nations, un seul homme tête et corps, Christ et Église ». C'est que Jésus a légué aux Apôtres le *pneuma* qui lui était propre (Jean 20/22) ; celui-ci a alors son histoire dans la succession des ministères et dans la tradition de la Parole. Il suit de cette histoire et de cette tradition de la Parole que l'Esprit de Dieu n'est ni séparé de la première, ni confondu avec la seconde. Par conséquent l'Esprit-Saint unit de multiples personnes au Christ et entre elles. Et c'est cet Être unique qui vit, qui prie, qui sauve. Comment peut-il y avoir une telle unité dans la multiplicité ? La théorie thomiste de l'*exister* nous aidera peut-être à le comprendre : *l'être en tant qu'être* n'est pas pour l'Aquinat un abstrait : c'est la réalité profonde de tout ce qui existe ; et cette réalité est Dieu même, non pas évidemment dans une perspective panthéiste, mais bien dans la saisie de l'*analogie* : Dieu, Être parfait subsiste dans son *asiété*, mais ce faisant il fait subsister dans l'*exister* chaque être selon son degré de participation à l'Être. Semblablement au plan surnaturel, le Christ peut être dit « une Personne en de multiples personnes », ainsi que s'exprime l'encyclique *Mystici Corporis*⁶. Il en résulte que c'est l'Esprit-Saint, l'Esprit du Christ qui anime chaque chrétien et le fait adhérer à Dieu dans tout ce qu'il a de positif ; son action mauvaise

5. H. MÜHLER, *op. cit.*, pp. 56, 57.

6. Cité par *idem*, p. 141 sq.

est au contraire une sortie de l'Esprit, comme elle est au plan métaphysique une sortie de l'Être, une négation d'être, un néant.

S'il en est ainsi, et si l'Église n'est rien autre que la continuation de l'action du Verbe par l'Esprit *envoyé* à l'humanité⁷, celle-ci doit nous apparaître comme revêtant successivement les diverses civilisations du temps et de l'espace, et comme s'incarnant successivement ou corrélativement en toutes. Comme l'humain marque et détermine le divin dans le Verbe incarné Jésus-Christ, ainsi les sociétés marquent et concrétisent la rédemption universelle en des civilisations qui ne progressent que lentement vers un état de l'humanité qui approcherait de la parousie. Mais à chaque étape, l'Église de la terre doit rectifier sa position : et, sans changer bien évidemment l'essentiel du Dépôt à elle confié, s'adapter au monde contemporain : les progrès de l'humanité ont toujours été assumés par l'Église, ils devront l'être toujours, soit qu'elle les provoque dans une société donnée, soit qu'elle reçoive de celle-ci les suggestions que l'Esprit ne cesse d'inspirer aux sociétés successives.

« Notre corps en son unité possède plus d'un membre et ces membres n'ont pas tous la même fonction, ainsi nous, à plusieurs, ne faisons qu'un seul corps dans le Christ, étant chacun pour sa part membres les uns des autres... »⁸. Ce texte est habituellement interprété dans le sens des diverses fonctions contemporaines dans l'Église. Mais, étant donné l'immense diversité des âges et des civilisations, il pourrait peut-être prophétiser les diverses attributions dans les fonctions ecclésiastiques au cours des siècles.

7. Cf. sur tout ceci l'*op. cit.* à partir des pages 247 et suivantes.

8. Rom. 4/5.

BIBLIOGRAPHIE

ÉDITIONS UTILISÉES POUR THOMAS D'AQUIN

En principe, on a eu recours le plus souvent à l'édition Léonine (Rome, 1882). Mais faute d'y trouver toute l'œuvre du Docteur Angélique, nous nous sommes servi surtout de l'Édition de Parme (éditée à partir de 1852). Les petites éditions de Marietti, etc., ont également été utilisées, spécialement pour les *Commentaria in Metaphysicam Aristotelis* (Taurini, 1926).

On sera peut-être étonné de ne pas trouver, dans notre bibliographie, les noms des thomistes du xx^e siècle : les Sertilanges, les Maritain, les Gilson, etc. ; mais l'auteur a tellement fréquenté leur pensée qu'il lui semble difficile de proposer des citations précises.

-
- ACTES du Colloque « La femme dans la civilisation des x^e-xiii^e siècles : Université de Poitiers. Centre d'Études médiévales, 1977.
- AUBERT (J.-M.), *Le Droit romain dans l'œuvre de Saint Thomas* (1955).
— *La femme : Antiféminisme et Christianisme* (1975).
- BLHETZRIEDER, *Autour de l'œuvre d'Anselme de Laon*, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* (1929).
- BOSSUAT (Robert), *Le Moyen Age dans Histoire de la Littérature française*.
- BOUTIÉ, *Paris au temps de Saint Louis* (Paris, 1911).
- CHENU (M.-D.), *Maîtres et Bacheliers : Études d'histoire*.
— *La Théologie comme science* (3^e éd., 1957).
- FARRAL (Edmond), *La vie quotidienne au temps de Saint Louis* (1920).
- FERET, *La Faculté de Théologie de l'université de Paris* (1897).
- FEUILLET (A.), *L'homme gloire de Dieu et la femme gloire de l'homme* (Revue Biblique, 1974).
- FOREST (Aimé), dans *Fliche et Martin, Histoire de l'Église* (t. XIII).
- FOSSIER (Robert), *Histoire sociale de l'Occident médiéval* (1970).
- FUSTEL DE COULANGES, *L'alleu et le domaine rural*.
- GANSHOF (François L.), *Statut de la femme dans la monarchie franque*, dans *Recueil Jean Bodin*, XII.

- GIDE (Paul), *Étude sur la condition privée de la femme dans le Droit ancien et moderne* (Paris, 1885).
- IBANES (Jean), *La doctrine de l'Église et les réalités économiques au XIII^e siècle* (Paris, 1967).
- IRSAÏ (d'), *Histoires des universités françaises des origines à nos jours*, (t. I, 1933).
- JAUBERT (A.), *Le voile des femmes dans New Testament Studies* (1971-1972).
- JEAUROY, éditeur du *Tournoiement des dames* (Romania, t. XXVIII).
- JOURDAIN (Charles), *Mémoire sur l'éducation des filles au Moyen Age* (1874).
- LAGARDE (G. DE), *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age* (1942).
- LANGLOIS (Ch. V.), *La vie en France au Moyen Age d'après les romans mondains du temps*.
- LAVISSE (Ernest), *Histoire de France*, t. XIII, 1^{re} partie, livre II.
- LE GOFF (J.), *La civilisation d'Occident médiéval* (1965).
- LHEMAN (Andrée), *Le rôle des femmes dans l'Histoire de France au Moyen Age* (1952).
- LUBAC (DE), *L'exégèse médiévale* (1954).
- MAILLET (Germaine), *La vie rurale et ménagère au Moyen Age* (1930).
- MANDONNET (D.) et DESTRET (J.), *Bibliographie thomiste* (1921).
- METZ (René), *Le statut de la femme en droit canonique médiéval dans Recueil Jean Bodin*, t. XII.
- MICHAUD-QUANTIN (Pierre), *Universitas; Expression du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*.
- MORRIS (Joan), *Against Nature and God* (London, 1973).
- MUHLEN, *L'Esprit dans l'Église*, (t. I, éd. franc., 1969).
- PAUL (Jacques), *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval* (1973).
- PELAEZ, éditeur de *Tournoiement des Dames de Paris*.
- PERNOUX (Régine), *Aliénor d'Aquitaine* (1966).
— *La reine Blanche* (1972).
— *Pour en finir avec le Moyen Age* (1977).
— *La femme au temps des cathédrales* (1980).
- PIRENNE (Henri), *Les Villes du Moyen Age* (1927).
- RIGAUD (Louis), *L'évolution du droit de la femme de Rome à nos jours* (1930).
- ROSSI (Guido), *Statut juridique de la femme dans l'histoire du Droit italien*, dans *Recueil Jean Bodin*, XII.
- SCHNURER (Gustave), *L'Église et la civilisation du Moyen Age*, t. II (éd. franc.), 1935.
- THOUZELLIER (Christine), dans : *Fliche et Martin, Histoire de l'Église*, t. X, chap. IV.
- THUROT (Ch.), *Organisation de l'Université de Paris* (1850).
- TOURON (A.), *La vie de Saint Thomas d'Aquin* (Paris, 1737).
- VAN STEENBERGHEN dans *Fliche et Martin, Histoire de l'Église*, t. XIII.

TABLE DES PRINCIPALES CITATIONS DE THOMAS D'AQUIN
CLASSÉES PAR CHAPITRES

CHAPITRE PREMIER					
Comment. Aristote	Phys.	De gener.	Metaph.	Eth.	Polit.
	II. 1 II. 3	II 3 IV II	I 3 VII 8 X 11	XII 7 XIII 7	I 2 II 2
Comment. Écrit. Ste	A. T.	Évang.	Épîtres		
	L. Job 2-2 • 42-1	Joan. IV Joan. XVI 21	Gal. III 28 Eph. IV 13 Rom. XVI		
Comm. Sent.	Livre II	Livre III	Livre IV		
	16	12-3-1	26-2-2		
	17	12-3-2	27-1-1, 2, 3		
	18-2-1		44-11-3		
	20-1-2				
	21 22-1-3 31-1-3 31-2 ad 4m				
Summ. Theol.	Ia	Ia IIa	IIa IIae	IIIa	Supp.
	90-2	81-5	57-4	12-3	44-1
	91-1	82	163-1	27-3	44-2
	92-2, 3	83	163-2	27-5	
	92-4	89-3 ad 2m	163-3	30-1	
	93-4-c.a	102-3 ad 2m	163-4	31-1	
	et ad 1m	114-2	164-1	31-4	
	94-2		164-2	32-3	
	94-4		165-2	32-4	
	96-3			70-2	
	96-4				
	98-2				
	98-3				
	99-1 ad 1m et ad 2m 118-1				
	Contra Gentiles	III 94	IV 88		
Quaest. Disp.	De Pot.	De Malo	Quodlib.		
	3-9 ad 5m	4-12 ad 19m	II-2		

	3-9 ad 11m et ad 19m 3-16		V-3 15	
<i>Compend. Theol.</i>	221 222 223			
CHAPITRE II				
<i>Comment. Aristote</i>	<i>Éthique</i> 7-7 7-8 8-7 6-12	<i>Polit.</i> 1-2 1-3 2-1	<i>Metaph.</i> 10-11	
<i>Comm. Écrit. Ste</i>	<i>A.T.</i> Job 31-1	<i>Evang.</i> Mt. 5 Mt. 19/11 Joan. 3/5	<i>Éptres</i> 1° Cor. VII/1 VII/2 XI/3 Col. 3/19 Eph. 5/25	
<i>Comment. Sent.</i>	IV 26-2-2 26-2-3 27-1-1 27-1-2 27-1-3 32-1-3 35-1-4 37-1 39-1-6 40-1-3			
<i>Summ. Theol.</i>	I° 92-1-ad 2°	II° II°° 57-4 154-8 164-2 169-1	III° 2-4 ad 2M 44-1 41-1 52-4	<i>Suppl.</i> 44-1 44-2 44-5 52-3 52-4
<i>Quaest. Disp.</i>	<i>De Veritate</i> 28-8 ad 7m	<i>Quodlibetiques</i> 5-8-15 5-8-16		
<i>Contra Gentiles</i>	III-122 III-123			
CHAPITRE III				
<i>Comment. Écrit. Ste</i>	<i>Évang.</i> Matt. V	<i>Éptres</i> I° Cor. VII 5 . VII 7 II° Tim. II 20		
<i>Comment. Sent.</i>	III 33-2-4	IV 33-3 ad 4 33-5 ad 5m 33-3 ad 6m 49-5-3-1 ad 3m		

<i>Summ. Theol.</i>	<i>Ia Ilae</i> 58-3 ad 2m	<i>Ila Ilae</i> 141-3 144-1 151-3 152-2 152-3 152-4 ad 1m 152-5 ad 2m 156-1 186-4 ad 2m
<i>Contra Gentiles</i>	III 136 137	
<i>Quest. Disp.</i>	<i>De Veritate</i> XIV-4	<i>Quest. Quodl.</i> XIV-10-18
CHAPITRE IV		
<i>Comment. Écrit. Ste</i>	<i>Éptres</i> I° Corinth. caput XI lectio 2 lectio 3	
<i>Comment. Sent.</i>	II 61-1-2 61-1 ad 2m 61-i ad 5m	
<i>Summ. Theol.</i>	<i>Ia</i> 93-1 93-2	
CHAPITRE V		
<i>Comment. Écrit. Ste</i>	<i>Evang.</i> Matt. cap. 20 Joan. cap. 4 : lect. 2, 3, 4.	<i>Éptres</i> I° Corint. XIV lect. 6 XIV lect. 7 I° Thimothée II/31 IV/2 Tite II/1
CHAPITRE VI		
<i>Comment. Sentences</i>	IV 25-2-1	
<i>Summ. Theol.</i>	II° II°° 149-4 177-2	III° 55-1 ad 3m 67-4
<i>De Regno</i>	Cap. XIV	
<i>QUODLIBET</i>	VII-6-15	
CHAPITRE VII		
<i>Comment. Écrit.</i>	<i>Éptres</i> Rom. XVI II° Cor. Phil. I Tim.	lectio 1 11/37 4/2 et 3 5/2

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS par J.-M. AUBERT.

PRÉFACE	7
INTRODUCTION	9
A. La femme dans la société du XIII ^e siècle	9
B. La personnalité du Docteur Angélique	37
CHAPITRE PREMIER. — Conception thomiste de la femme en général ..	43
1 ^o AU PLAN PHILOSOPHIQUE	43
A) Preuves métaphysiques de l'égalité des sexes.	
B) Métaphysique thomiste de la Nature.	
C) Physique aristotélicienne de la génération.	
D) Différence entre les sexes au plan naturel.	
2 ^o THÉOLOGIE DE LA FEMME	50
A) Création de la femme.	
B) Le péché originel.	
3 ^o JALONS POSÉS EN VUE DE LA RECONNAISSANCE D'UNE ÉGALITÉ DES	
SEXES	63
A) Égalité au plan théologique.	
B) Témoignage de la mariologie.	
1 ^o La nature de Marie.	
2 ^o L'acquiescement qu'est le <i>fiat</i> .	
3 ^o L'égalité des sexes se perçoit dans l'aptitude à témoigner.	
CHAPITRE II. — La femme dans le mariage	69
1 ^o NÉCESSITÉ DU MARIAGE	70
2 ^o CONDITION DE LA JUSTICE	73
3 ^o CONSÉQUENCES DU MARIAGE	75
4 ^o LE RÔLE DU CHEF DE FAMILLE	81
5 ^o RUPTURE DU LIEN	84
a. Adultère.	
b. Divorce.	
c. Incroyance.	

CHAPITRE III. — La continence	93
1° SENS DU MOT	94
A) Ce qu'est une vertu en thomisme.	
B) Ce qu'est un état de vie.	
2° LE TEXTE DU COMMENTAIRE DE 1° COR. VII	99
3° QUESTIONS POSÉES PAR CE TEXTE	103
A) Chasteté des célibataires et celle des gens mariés.	
B) Les « gardiens » des vierges.	
C) Commentaire sur la parabole des dix vierges.	
D) Différences entre l'homme et la femme du point de vue de la chasteté.	
4° CONCLUSION SUR L'ÉGALITÉ DES SEXES DANS LA CONTINENCE	107
CHAPITRE IV. — L'image de Dieu et le voile de la femme	111
1° DONNÉES THÉOLOGIQUES SUR L' « IMAGE DE DIEU »	112
2° COMMENTAIRE THOMISTE DE LA 1° ÉPITRE AUX CORINTHIENS 11/13 OÙ APPARAÎT LA NOTION D'IMAGE DE DIEU	116
3° LES NOTIONS DE <i>Gloire</i> ET DE <i>Voile</i>	124
CHAPITRE V. — Le droit à la connaissance religieuse	131
1° LA FEMME NE DOIT PAS ENSEIGNER	133
2° DES FEMMES ONT CEPENDANT JOUÉ UN RÔLE ACTIF DANS L'ANNONCE DE LA VÉRITÉ	143
3° RÉPONSE À CES CAS EXCEPTIONNELS	146
4° CONCLUSION PAR RAPPORT AU XX ^e SIÈCLE	151
CHAPITRE VI. — Le symbole « Femme-Église »	153
CHAPITRE VII. — Le témoignage des femmes	163
Conclusion	167
Bibliographie	173
Table des citations du Docteur Angélique classées par chapitres ..	175
Table des Matières	179