Clio. Femmes, Genre, Histoire

15 | 2002
Chrésiennes

Dieu au féminin dans l'Allemagne d'aujourd'hui

Edith Franke

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/clio/61>
DOI : 10.4000/clio.61
ISSN : 1777-5299

Éditeur

Belin

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2002
Pagination : 85-101
ISBN : 2-85816-620-X
ISSN : 1252-7017

Référence électronique

Edith Franke, « Dieu au féminin dans l'Allemagne d'aujourd'hui », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 15 | 2002, mis en ligne le 08 février 2005, consulté le 30 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/clio/61> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clio.61>

Tous droits réservés

Dieu au féminin **dans l'Allemagne d'aujourd'hui**

Edith FRANKE

C'est un panorama bigarré et hétérogène qui s'offre à qui voudrait se faire une idée de la situation des femmes dans le christianisme contemporain. Une participation à l'office dominical d'une paroisse évangélique luthérienne quelconque continuera très probablement de véhiculer une image traditionnelle : le pasteur célèbre l'office selon la liturgie habituelle et l'assistance, majoritairement composée de femmes âgées ou assez âgées, ne participe pas de manière active à son déroulement. Tout autre est l'impression que dégage une «méditation dansée du dimanche», par exemple à l'église de la Croix à Hanovre : on y rencontre des femmes qui exécutent en faisant cercle dans l'église une danse de méditation qu'elles conçoivent comme leur forme à elles de culte¹. Il se peut aussi qu'invité à suivre à Gelnhausen les travaux du Centre féministe d'études et de formation de l'Église évangélique en Allemagne (EKD), vous vous trouviez confronté un jour au sujet suivant : «Dieu, Déesse et moi»². Le moment de recueillement par quoi s'achève le séminaire est l'œuvre des seules participantes ; une réflexion ponctuée de temps de prière prend appui sur un texte biblique, mais aussi sur des mythes et images de déesses, et les invocations au divin sont bien entendu empruntées à des images et à des textes

1 Gundlach Sonnemann 2000.

2 Selon le titre d'un séminaire qui s'est tenu au printemps 1999.

chargés de symbolique féminine, à moins qu'on ne choisisse délibérément des concepts neutres tels que «énergie», «source de force», etc. Ce bref aperçu suffit à montrer toute la richesse et la diversité des pratiques religieuses des femmes dans le christianisme contemporain.

Fait d'observation évident, dans les nations occidentales modernes, la sécularisation de secteurs entiers de la société s'approfondit et la pratique religieuse chrétienne perd de son importance dans le quotidien du plus grand nombre. On observe parallèlement un regain d'intérêt pour les religions non chrétiennes, par exemple les religions orientales, et pour des contenus et des formes qui sont ceux de nouvelles orientations religieuses se rattachant à l'ésotérisme. Si les gens continuent, à l'occasion d'événements de vie importants tels que la naissance, le mariage, la mort, à solliciter et à célébrer en priorité les rituels de l'institution chrétienne, la religiosité ecclésiale semble là faire l'objet d'une demande qui vise principalement sa fonction de jalonnement biographique³. La fonction de réflexion sur soi attribuée à la religion et le besoin de spiritualité et de contemplation sont visiblement davantage recherchés – et trouvés – dans le contexte extra ecclésial. L'horizon auquel rapporter cet état de fait est la «dissolution des univers de vie traditionnels» dans la modernité, dissolution liée pour une part à l'apparition de nouvelles libertés, par exemple celle de choisir dans un vaste éventail de possibilités d'épanouissement individuel, mais aussi, pour une autre part, à de nouvelles contraintes et dépendances ainsi qu'à la perte des «béquilles traditionnelles»⁴. Du coup, les gens se voient confrontés, plus qu'ils ne l'étaient dans les sociétés traditionnelles, à la tâche de «bricoler» une biographie propre et de développer un cadre d'orientation et de sens.

Pour les femmes, ce processus se déroule dans des conditions particulières. Elles sont exposées davantage que les hommes à ce qu'on appelle «l'ambivalence des processus de libération», requises qu'elles sont, bien souvent, par l'assomption d'attentes divergentes de la part de la vie professionnelle et familiale⁵. L'érosion des liens et prêt-à-penser traditionnels,

3 Wohlrab-Sahr 1995.

4 Habermas 1988.

5 Born/Krüger 1993.

dans les projets de vie, modifie le rapport au religieux et aux articles de foi des religions établies. Celles-ci, par leur insistance à défendre une vision traditionnelle des rôles dévolus aux deux sexes et leur système symbolique androcentré, ont perdu en crédibilité aux yeux de nombreuses femmes.

Entre tradition et innovation, les réorientations religieuses du côté des femmes chrétiennes

Si l'on compare les projets de vie des jeunes femmes d'aujourd'hui à ceux de leurs mères ou grands-mères, on est frappé par les transformations décisives qui se sont produites avec l'extension des possibilités d'accès à la culture, l'augmentation du nombre des femmes exerçant une activité professionnelle gage d'indépendance financière et, d'une manière générale, par la diversification de leurs formes de vie. Ces processus de modernisation ont un effet ambivalent sur les projets de vie des femmes et sur l'image qu'elles ont d'elles-mêmes : dans le temps même où reculent les anciennes entraves et où s'ouvrent, en nombre important, les possibilités de développement, on voit s'installer de nouvelles dépendances et contraintes, dont on ne saurait encore évaluer les conséquences à long terme. Les femmes doivent développer aujourd'hui des projets de vie propres, sans pouvoir recourir à des modèles et traditions qui rassurent et fournissent des repères.

Comme dans beaucoup d'autres religions, c'est d'abord aux femmes qu'il revient dans le christianisme de transmettre aux jeunes générations et de mettre en œuvre pratiquement la foi religieuse au quotidien. En règle générale, ce sont elles qui assument l'éducation religieuse des enfants dans les familles, disent le bénédicité, racontent l'Histoire Sainte. Elles, encore, qui s'occupent des messes pour les enfants, organisent des après-midi pour les personnes âgées et visitent les malades. Plus de 80% du travail bénévole accompli dans les Églises l'est par des femmes et ce sont elles qui vont le plus assidûment aux offices religieux. Par contre, elles sont quasiment absentes des instances dirigeantes de l'Église, là où sont débattues les questions aux retombées importantes que sont les problèmes de finances, de recrutement ou de théologie. Les chiffres sont ici inversement proportionnels : plus les positions sont élevées et influentes, moins les

femmes sont représentées. Cette disproportion entre, d'une part, l'activité, l'engagement et la forte présence des femmes dans le quotidien des paroisses et, d'autre part, leur peu de poids dans la politique de l'Église comme dans la théologie est un point de fixation important pour l'émergence de la critique féministe au sein du christianisme et la prise de distance de nombreuses femmes par rapport aux pratiques religieuses traditionnelles des églises chrétiennes. Outre cela, c'est surtout le quasi-mono-pole qu'exerce le masculin sur la symbolique du divin et le manque de modèles et de projets de vie féminins positifs dans la tradition chrétienne que déplorent aujourd'hui les femmes. Il en a résulté, au cours des dernières années, de nombreuses confrontations féministes critiques avec la tradition chrétienne.

Le flou qui entoure aujourd'hui la question du rôle social et des projets de vie des femmes, joint aux incertitudes biographiques qui en découlent, ne conduisent cependant pas nécessairement à une prise de distance de type féministe critique. Il arrive aussi que des femmes se tournent au contraire vers des courants fondamentalistes chrétiens. On peut citer les manifestations dont la mouvance évangélique piétiste (protestante) est l'inspiratrice, tel le «petit déjeuner des femmes», une manifestation qui connaît une importante fréquentation. Ce «petit déjeuner des femmes» se tient dans les villes d'importance moyenne, dans des locaux publics (par exemple la salle des fêtes), et est proposé à intervalles réguliers. Les organisateurs sont en général des communautés chrétiennes libres «confessantes» qui mettent en débat d'une manière concrète des préoccupations quotidiennes des questions telles que «famille et profession» et proposent leurs interprétations. Dans un cadre détendu, où passe comme un vent d'ouverture, il est suggéré aux participantes confrontées à l'émiettement des rôles dans la modernité, de se caler sur les schémas de vie chrétiens traditionnels, déterminés par l'appartenance à l'un ou l'autre sexe.

En résumé, les orientations des femmes dans le christianisme contemporain semblent se distribuer selon trois attitudes. Ce peut être l'intérêt pour des groupes d'inspiration piétiste et chrétienne fondamentaliste favorables à un recentrage des projets de vie des femmes sur une tradition religieuse inscrite dans le quotidien. Autre attitude possible, la prise de

distance par rapport à la pratique religieuse classique et la quête de repères dans des groupes de spiritualité féministe extérieurs à la tradition ecclésiastique chrétienne ; groupes rituels féminins, groupes de thérapie à visée spirituelle (où chacune s'ouvre aux autres de ses problèmes dans l'espoir d'y voir plus clair en elle-même⁶) porteurs d'une conception originale des projets biographiques et religieux par-delà les systèmes religieux établis. Enfin, on voit se développer une forme de culture religieuse d'essence féministe, portée par des femmes à l'intérieur ou en marge du christianisme, dans le cadre de la théologie féministe, mais aussi dans d'autres manifestations organisées par et pour des femmes dans certaines paroisses et institutions culturelles. Des femmes critiques face aux institutions et aux traditions religieuses qui entendent s'appropriier ces questions et proposer des changements.

Alors que se produit une consolidation des contenus chrétiens traditionnels, y compris du rôle imparti à la femme, dans les groupes chrétiens fondamentalistes, on doit aux deux courants d'inspiration féministe des innovations et des prises de distance critiques qui sont parfois de grande portée.

Une culture religieuse féminine d'inspiration féministe à l'intérieur ou en marge des Églises chrétiennes

L'existence d'une littérature désormais abondante et variée, et de manifestations qui ne le sont pas moins, dans l'Allemagne d'aujourd'hui, témoigne de l'effort entrepris en maints endroits par des femmes acquises au féminisme pour développer de nouvelles formes d'expression et de création religieuse. Après le rejet de formes de religion patriarcales de la part du mouvement féministe, on observe depuis la fin des années 1960 la quête d'une religiosité centrée sur les femmes, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur des religions traditionnelles. Quoique très hétérogènes, ces réorientations religieuses de femmes marquées par le féminisme ont souvent en commun un intérêt fort pour les images féminines du divin, pour les déesses et les cultures protohistoriques et non chrétiennes. Les déesses

6 Franke 1999.

deviennent alors le point de cristallisation de nouvelles formes de pratiques et représentations religieuses, dont l'objectif est d'en finir avec une vision de la féminité renvoyée sans cesse au déficit, à l'infériorité ou au péché. Le corps féminin et les expériences concrètes des femmes sont au contraire vus comme une expression immédiate du divin et un accès immédiat à celui-ci. C'est plutôt le fait, il faut le souligner, de groupes en rupture avec la tradition judéo-chrétienne qui revitalisent ou, selon les cas, développent des formes de spiritualité féministe non chrétienne, tels le «mouvement de la Déesse», ou les «nouvelles sorcières»⁷. Mais il y a aussi à l'intérieur et en marge des Églises chrétiennes diverses entreprises de fondation d'une théologie et d'une pratique religieuse portant le sceau des femmes. Le développement de nouveaux éléments et formes d'affirmation et de pratique de la foi est indissociablement lié à une critique de l'image chrétienne de Dieu, traditionnellement connotée en termes exclusivement masculins.

Dès la fin des années 1970, on a proclamé de diverses manières, dans les milieux féministes, la relégation du Dieu-père chrétien traditionnel. La pionnière en ce domaine fut la féministe et théologienne américaine Mary Daly qui a critiqué avec un mordant qui ne se dément point l'androcentrisme inhérent à l'histoire de l'Église et aux dogmes chrétiens fondamentaux⁸. Daly soutient la thèse que les connotations masculines de Dieu ont eu pour conséquence de faire regarder le masculin, en retour, comme divin lui aussi. Elle attire ainsi l'attention sur le fait qu'à bien des égards ce schème de pensée est à l'origine de la subordination des femmes aux hommes et qu'il lui a fourni sa légitimation. Pour les féministes, la seule

7 Christ/Plaskow 1979, Starhawk 1985, Franke 1999. On peut rassembler sous l'appellation «Mouvement de la Déesse» les différents groupements religieux qui s'intéressent aux déesses (Franke 1999 : 49-53). Par «nouvelles sorcières», on entend les femmes et groupements qui, à travers cette autodésignation, renouent explicitement avec la tradition de la sorcellerie du Moyen Âge et des temps modernes. Elles se réfèrent dans leur spiritualité à un savoir et à une médecine thaumaturgiques hérités de temps anciens, antérieurs au christianisme, et voient dans la «sorcière» un symbole de la puissance féminine à travers les âges (Starhawk 1985 : 20).

8 Daly 1984.

issue concevable est par conséquent, selon Daly, d'abjurer une religion qu'elle critique comme étant fondamentalement et irrémédiablement patriarcale. Pour nombre de femmes qui, malgré les critiques qu'elles lui adressent, ont dans le christianisme leur port d'attache religieux et souvent aussi social, un discours aussi radical n'est pas recevable. La discussion portant sur le point de savoir si l'on trouve dans le christianisme, malgré les pesanteurs patriarcales de l'histoire de l'Église et de la théologie, des éléments «philogynes» commence à dater un peu et donne lieu à échange d'arguments contradictoires. Depuis, un large mouvement féministe a pris naissance au sein des Églises chrétiennes en Allemagne et une avalanche de publications atteste de l'ampleur du spectre de la critique féministe et des réorientations qu'elle inspire dans la théologie et l'institution⁹.

La confrontation critique avec des siècles de misogynie chrétienne et la quête d'un visage plus «philogyne» de cette religion n'ont cependant pas pour unique forum les discussions théologiques, les livres ni les institutions universitaires. Dans de nombreuses paroisses et institutions culturelles, lors des congrès synodaux de l'EKD et des «Katholikentage» et surtout dans des groupes de femmes qui se réunissent en privé, des femmes débattent de leur expérience personnelle à l'intérieur de la tradition chrétienne et développent des perspectives et interprétations propres. Précisons que la théologie féministe se conçoit comme un mouvement œcuménique. L'appartenance confessionnelle n'a dans la littérature et lors des manifestations liées à cette théologie qu'une importance secondaire. L'accent porte sur la référence à la tradition judéo-chrétienne, si bien que les manifestations ou publications en rapport avec la théologie féministe

9 On redécouvre ainsi et fait connaître à un public élargi des personnages bibliques féminins effacés et oubliés (Moltmann-Wendel 1980), les narrations de la vie de Jésus, en particulier ses rencontres avec des femmes, sont réinterprétées (Mulack 1987), ou les traits féminins du Dieu biblique mis en relief (Mollenkott 1990, Weiler 1989). De même, l'histoire de l'Église fait l'objet d'investigations critiques et est interrogée sous l'aspect de l'oppression des femmes ou du rôle qu'elles y jouent (*Frauenforschungs-projekt zur Geschichte der Theologinnen Göttingen* 1994 = Projet de recherche féminine de Göttingen sur l'histoire des théologiennes).

offrent le plus souvent un mélange de contributions catholiques, protestantes et parfois juives¹⁰.

Dieu au féminin ?

Quand on passe en revue la littérature féministe chrétienne et qu'on examine l'ensemble des nouvelles formes de pratique religieuse, on est frappé par la fréquente référence à des images et symboles féminins du divin. C'est l'indice d'un besoin de trouver une langue et une symbolique du divin qui inclue les femmes et soit en consonance directe avec leur sensibilité. Les concepts nouvellement développés de représentations féminines de Dieu dans la théologie féministe visent à trouver, à l'intérieur même des conceptions théologiques existantes de la compréhension chrétienne de Dieu, des possibilités d'interprétation ouvrant la voie à des symbolisations féminines du divin. Le dogme trinitaire se trouve ainsi soumis à une critique systématique et diverses approches sont mises en œuvre qui tendent à l'interpréter sur de nouvelles bases ou à en compléter les composantes. À cet égard, on s'attache pour l'essentiel à compléter l'appellation *Dieu le Père* en lui adjoignant une compagne féminine ou à accentuer ses «côtés féminins», à transmuier le *Saint-Esprit* en un principe féminin et à interpréter *Jésus* comme défenseur d'un courant «philogyne» du christianisme. Ainsi la théologienne protestante Elga Sorge associe au Dieu-Père céleste la déesse que figure la Terre-Mère, et interprète Jésus comme type du «héros matriarcal»¹¹. D'autres voient dans la Bible hébraïque un recueil de textes culturels matriarcaux, d'où a été éliminée la Reine des cieux¹². L'objectif poursuivi est ici de mettre au jour, en s'intéressant aux déesses de l'Orient ancien, les racines matriarcales de la religion judéo-chrétienne, avec pour schème directeur l'idée d'une «Grande Déesse», force censée réduire le dualisme patriarcal de la vie et de la mort.

10 Franke 1999 : 48. Il n'en demeure pas moins que certains objectifs ou contenus sont diversement accentués. Ainsi, les féministes catholiques continuent d'accorder une importance majeure à la revendication de l'ordination des femmes.

11 Sorge 1987.

12 Weiler 1989.

Les théologiennes féministes ne s'accordent pas sur la question de savoir si l'on peut regarder le personnage de Marie comme une figure d'identification positive, voire comme l'épiphanie d'une divinité féminine. Certaines établissent un parallèle entre le culte de déesses non chrétiennes et la vénération de la Vierge et interprètent le culte marial comme une rémanence dans la piété populaire de la religion de la Déesse. D'autres voient symbolisé en Marie, Reine des cieux, l'aspect féminin du Dieu chrétien et la nomment la «déesse secrète du christianisme»¹³. D'autres encore, telle la théologienne catholique Catharina Halkes, essaient de développer une «mariologie de la libération» féministe critique¹⁴.

Plus consensuelle est la revalorisation de la figure de la Sagesse dans les textes de la Bible hébraïque, revalorisation qui vise à battre en brèche le quasi-monopole du masculin dans le vocabulaire et les représentations mentales que transporte l'image judéo-chrétienne de Dieu (Dieu comme père, juge, seigneur, roi, etc.)¹⁵. L'idée est de mettre en avant des images de Dieu se rapportant aux fonctions protectrices et nourricières : la garde, l'approvisionnement en pain, la confection de vêtements et, de manière plus générale, à la sollicitude, au souci de préserver et perpétuer la vie. Des éléments localisés principalement dans la période tardive de l'histoire d'Israël, et liés à la figure de la Sagesse, de la «Sophia», qui renvoient, selon l'interprétation de théologiennes féministes, à des images d'embrassement, de guérison et de gouvernement éclairé¹⁶. Loin d'être bornée à la seule continuation de la tradition des déesses de l'Orient ancien, la tradition de l'Ancien testament est corrélée à des textes du Nouveau Testament tels que l'annonce de l'amour inconditionnel de Dieu dans le Sermon sur la montagne, comprise comme héritage de la tradition sapientielle. À travers la théologie de la Sagesse dans son ensemble, on se propose de dessiner les contours d'une religion «philogyne», non autoritaire, et d'ouvrir

13 Mulack 1985.

14 Halkes 1985.

15 Mulack 1983, Schroer 1989, Schüssler Fiorenza 1991 et Wodtke 1991.

16 Moltmann-Wendel.

un nouvel espace de liberté permettant d'intégrer les expériences des femmes dans l'interprétation de la vision chrétienne de Dieu¹⁷.

C'est à un même souci qu'obéit une interprétation féministe du personnage de Jésus. Celui-ci est en général interprété comme une figure positive et libératrice pour les femmes, porteuse de la tradition sapientielle de l'Ancien testament et personnifiant la Sagesse/Sophia divine, qui englobe tous les êtres humains, y compris les femmes¹⁸. Jésus demeure préservé, dans la théologie féministe, d'une critique poussée ; ici ou là, il est appelé « Fils de la Déesse » ou « héros matriarcal », on le crédite le plus souvent d'une attitude bienveillante envers les femmes et il est censé introduire dans la Trinité chrétienne un élément féminin¹⁹. Dans bon nombre de livres de prières, messes et liturgies féministes, il est fait appel à la « Sainte-Esprite » (en allemand : *Heilige Geistin*)/la Sagesse qui joue un rôle important et ouvre la possibilité d'un langage féminin du divin.

Ce matin nous voulons t'invoquer, Esprit de Dieu
Ruah, Sophia sont tes noms dans la Bible – sois avec nous.
L'Esprite puisse-t-elle ce matin nous remplir de sa vie.²⁰

Toi, tisseuse Dieu,
ouvre-nous les yeux pour accueillir le mystère et la force
De ton Esprite.²¹

La motivation qui pousse les théologiennes féministes à réinterpréter la Sagesse/Sophia et à lui donner du poids réside sans doute dans le fait que s'offre là un « espace de liberté légitime » pour développer les points de contact mettant en lumière les aspects féminins de la Trinité chrétienne et permettant un rééquilibrage des aspects masculins et féminins de l'image chrétienne de Dieu²². Dans les milieux pratiquant une spiritualité fémi-

17 Jakobs 1993 : 79-95.

18 Schüssler Fiorenza 1993.

19 Sorge 1987 : 122 et 127, Mulack 1983

20 Evangelische Akademie Bad Boll 1992 : 66.

21 Evangelische Akademie Bad Boll 1992 : 97.

niste non chrétienne, l'intérêt porté à une généalogie historique d'images féminines de Dieu est par contre limité ; on préfère se fonder d'abord sur les besoins actuels des femmes²³. Le recours à des images symbolisant la divinité féminine, voire des déesses, n'est cependant pas sans susciter une critique poussée de la part des théologiennes féministes. Celles-ci refusent fermement d'objectiver des images de «la Déesse». La tendance la plus répandue est de parler «maternellement de Dieu le Père» et, au travers de la «Sainte-Esprite», d'amalgamer des éléments féminins à la Trinité chrétienne. Dans cette perspective, la référence aux traditions bibliques demeure pour nombre de théologiennes féministes si importante que les rares passages de la Bible qui décrivent le divin sous le voile de figures et images féminines se voient revêtir d'une grande importance²⁴. On peut dire que si les théologiennes féministes développent des images féminines du divin, c'est, quasi exclusivement, en lien avec les traditions bibliques et avec le souci de l'exactitude historique et d'une déduction conforme aux règles de l'herméneutique.

Dans le cadre d'une enquête empirique qualitative sur l'évolution des représentations de Dieu chez des femmes de culture chrétienne protestante et acquises au féminisme d'une ville d'Allemagne du nord, j'ai pu constater qu'une réévaluation critique de leur image de soi en tant que femmes va de pair avec un déplacement des représentations de Dieu dans le sens d'une prédilection pour les images féminines du divin²⁵. Il est apparu que ces images revêtent une signification importante, dans le contexte ecclésial chrétien, en tant que support de réflexion et incitation

22 Wöller 1987 et Schlügel 1996.

23 Franke 1999.

24 Mollenkott 1990.

25 Dans cette étude j'ai interrogé dix femmes d'une grande ville de l'Allemagne du nord, marquées par la culture féministe en même temps que par la culture d'Église, sur le changement de leurs représentations du divin, et ce, au moyen d'interviews semi-guidées. L'enquête s'est étendue sur les années 1993-94. Les femmes enquêtées avaient toutes plus ou moins reçu une éducation chrétienne et gardaient avec l'Église protestante un lien étroit ou plus lâche, avec toutes les nuances intermédiaires. Elles avaient entre 26 et 70 ans et présentaient, comme il est courant chez les membres des Églises, un niveau de culture majoritairement élevé. Franke 1999 : en particulier 90-101.

au développement d'une religiosité féministe chrétienne. L'étude a montré que les femmes interrogées ne se sentent plus guère chez elles dans les contextes ecclésiaux traditionnels. Beaucoup naviguent entre le christianisme institutionnel, la théologie féministe et de nouvelles orientations religieuses comme les groupes rituels féminins. Elles ont congédié une image de Dieu traditionnelle, masculine et paternelle, et on observe chez elles un fort désir de se pencher sur les images féminines de Dieu, sans pour autant que celles-ci se substituent nécessairement aux images de Dieu connotées en termes masculins²⁶.

Trois attitudes semblent se dégager à propos des représentations féminines de Dieu. Il y a d'abord les femmes qui parlent naturellement ou le plus souvent du divin/sacré à travers des images féminines. Elles utilisent des images de la «Déesse» (en allemand *Göttin*) issues de divers contextes de l'histoire religieuse, mais ne les absolutisent pas ni ne les considèrent comme seules valables. D'autres sont réceptives à l'idée d'une représentation féminine de Dieu mais ne sont pas en mesure de la formuler. Les images de «la Déesse» sont plutôt étrangères à ce groupe de femmes, mais elle rencontrent leur intérêt et éveillent en elles le souhait d'approfondir cette idée. Enfin il y a les femmes réfractaires à l'idée d'une représentation féminine de Dieu, qui ne peuvent imaginer d'exprimer le divin/sacré dans des symbolisations féminines ni même à travers des images anthropomorphes. Mais elles refusent aussi les images de Dieu connotées en termes masculins et recourent de préférence à des concepts neutres (tels que «force», «énergie», etc.)²⁷. Chacun des trois groupes comprend des femmes jeunes et moins jeunes. Du point de vue du lien avec l'Église, nul écart notable ne permet de conclure à des spécificités de groupe.

Les femmes enquêtées allient parfois des éléments de la foi chrétienne à des images et des formes de pratique religieuse non chrétiennes. Ainsi, l'une d'elles, qui se qualifie de «disciple de longue date de Kali», ne voit par exemple nulle difficulté à placer à côté de la Croix une figure de «la Déesse». Elle voit en Jésus un compagnon consolateur dans une situation

26 Franke 1999 : 232-241.

27 Franke 1999 : 227-230.

de crise personnelle²⁸ et elle conçoit sa danse du ventre comme une danse en l'honneur de «la Déesse». Dans le même temps, une autre femme entend ne pas renoncer aux formes liturgiques des offices traditionnels alors même que ceux-ci ne représentent plus grand-chose pour elle. La transcendance s'exprime pour elle dans le couple Dieu/Déesse. Dans des services religieux réservés aux femmes ou des rituels avec des femmes, elle s'essaie à de nouvelles formes de pratique religieuse parce que celles-ci répondent à ses besoins personnels – c'est là, dit-elle, qu'elle peut le mieux vivre sa religiosité. Il n'est donc pas rare que coexistent ou, selon les cas, s'interpénètrent chez les femmes imprégnées de culture ecclésiale-chrétienne et féministe des identifications religieuses diverses. Malgré l'intérêt porté aux cultures religieuses étrangères, on voit que la combinaison de nouvelles symbolisations religieuses avec la religion chrétienne, familière à ces femmes, reste une aspiration importante.

La Déesse à côté de la Croix, pluralisation et innovations religieuses

Il y a bien au sein même ou dans la mouvance des Églises chrétiennes allemandes, une culture spirituelle des femmes, d'essence féministe, numériquement faible mais dotée d'un fort pouvoir d'essaimage, jouissant d'une large audience et débordant les milieux étroits du seul féminisme en titre²⁹. L'élaboration et la participation active à des services religieux spécialement réservés aux femmes, l'échange d'idées dans des

28 Jésus fait alors office de modèle d'éthique chrétienne, élément qui l'emporte sur sa dimension divine. Une enquête sur la signification de la christologie dans la vie des femmes protestantes aboutit à un résultat comparable : elle constate que le centre de gravité de la signification de Jésus est à chercher du côté d'un «Jésus éthique». Taube/Tietze-Buck/Klinge 1995.

29 À preuve, le volume, désormais impossible à embrasser, de la littérature et des publications relatives à ces sujets et surtout le fait que font aujourd'hui régulièrement partie intégrante de la «norme» des institutions culturelles ecclésiales des offres concernant les théologie, liturgie, services religieux féministes, etc. En outre, une étude quantitative que j'ai menée pour le compte de l'Église évangélique de Brême en 1991-92 (il s'agissait là d'une vaste enquête représentative sur la situation et l'état d'esprit des femmes de cette Église régionale) a montré qu'une grande majorité des sondées

groupes de femmes, l'assistance à des séminaires ou ateliers choisis dans une optique précise ainsi que l'accomplissement, seule ou avec d'autres femmes, d'actes rituels, sont pour les femmes concernées le lieu privilégié où exprimer leur foi religieuse.

Les images féminines de Dieu revêtent dans ce processus de réorientation religieuse des femmes une importance centrale, quoique ambivalente. À cet égard, elles fonctionnent au premier chef comme modèles ou constructions choisies en pleine connaissance de cause par contraste avec des images de Dieu androcentrées. La référence à des images féminines de Dieu vise à casser les conceptualisations traditionnellement masculines et à faire plus largement place au féminin y compris dans sa participation à la transcendance. Dans cette démarche, les représentations du divin sont choisies de telle sorte qu'il est possible de trouver en elles un miroir ou une extension de l'identité propre. La possibilité d'interprétations et de créations subjectives suggère que la dimension de «thématisation de soi» est à ranger parmi les facteurs importants de cette quête religieuse. Ce processus se caractérise en outre par une grande tolérance vis-à-vis des religions non chrétiennes et des nouvelles orientations spirituelles. La confrontation avec des images de «la Déesse» et des éléments religieux non chrétiens conduit souvent les femmes à des mélanges «syncrétiques sous l'égide du quotidien»³⁰. Au cœur de ce travail de refonte, on observe, de manière récurrente, le besoin de trouver dans le contexte religieux des moments auto réflexifs et fondateurs d'identité. Ce n'est que secondairement, semble-t-il, qu'est posée la question de savoir s'il peut en résulter des conflits avec l'appartenance à l'Église. Certaines femmes acceptent d'en payer le prix : une existence en marge des Églises, que compense, il est vrai, la solidarité qui les unit à d'autres femmes de sensibilité philosophique voisine. D'autres trouvent dans l'Église leur port d'attache religieux pour autant qu'il y soit fait une place aux manifestations organisées par et pour des femmes. La remarque de cette femme proposant de

(70%) estimait souhaitable, voire nécessaire, de se pencher sur la théologie féministe, preuve que l'intérêt pour les questionnements et sujets de réflexion féministes débordent le cercle étroit des féministes (Franke 1999 : 30-35).

30 Daiber 1990.

«mettre la Déesse à côté de la Croix» témoigne des impulsions nouvelles, qui émanent d'une culture religieuse féminine et féministe et qui ont pour effet de renforcer la pluralisation religieuse à l'intérieur du christianisme contemporain.

Traduit de l'allemand par Marc Béghin (Université Grenoble 3)

Bibliographie

- BECK Ulrich, 1986, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M.
- BECK Ulrich / BECK-GERNSHEIM Elisabeth (dir.), 1994, *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a. M.
- BORN Claudia / KRÜGER Helga (dir.), 1993, *Erwerbsverläufe von Ehepartnern und die Modernisierung weiblicher Lebensläufe*, Weinheim.
- CHRIST Carol / PLASKOW Judith (dir.), 1979, *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, New York.
- DAIBER Karl-Fritz, 1990, «Alltagssynkretismus und dogmatische Tradition», in Wolfgang Greive / Raul Niemann (dir.), *Neu glauben? Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderungen an das Christentum*, Gütersloh, pp. 102-113.
- DALY Mary, 1984, *Jenseits von Gottvater, Sohn und Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*, München (Boston 1973).
- Evangelische Akademie Bad Boll (dir.), 1992, *Feministische Theologie-Praxis. Werkstattbuch 2. Arbeitshilfen*, Heft 5. Bad Boll.
- FRANKE Edith, 1995, «Dem Vatergott habe ich abgeschworen». Spirituelle Frauenkultur in der Kirche», in Donata Pahnke / Regina Sommer (dir.), *Göttinnen und Priesterinnen. Facetten feministischer Spiritualität*, Gütersloh, pp. 56-67
- , 1999, *Die Göttin neben dem Kreuz. Zur Entwicklung und Bedeutung*

- weiblicher Gottesvorstellungen bei kirchlich-christlich und feministisch geprägten Frauen.* Dissertation Hannover (elektronische Veröffentlichung ; erscheint als Buch Dezember 2001 Diagonal Verlag Marburg). Frauenforschungsprojekt zur Geschichte der Theologinnen Göttingen, 1994, «*Drum wagt es, Schwestern ...*» : zur Geschichte evangelischer Theologinnen in Deutschland, Neukirchen-Vlyn.
- GUNDLACH SONNEMANN Helga Barbara, 2000, *Religiöser Tanz. Formen, Funktionen, aktuelle Beispiele*, Marburg.
- HABERMAS Jürgen, 1988, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M.
- HALKES Catharina, 1985, «Maria, die Frau. Mariologie und feminismus», in Walter Schöpsdau (Hg.) *Mariologie und feminismus*, Göttingen : 42-70.
- JACOBS Monika, 1993, *Frauen auf der Suche nach dem Göttlichen. Die Gottesfrage in der Feministischen Theologie*, Münster.
- KASSEL Maria (dir.), 1987, *Feministische Theologie. Perspektiven und Orientierungen*, Stuttgart.
- MOLLENKOTT Virginia R., 1990, *Gott eine Frau ? Vergessene Gottesbilder der Bibel*, München.
- MOLTMANN-WENDEL Elisabeth, 1980, *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus*, Gütersloh.
- , 1989, «Gott aus dem patriarchalen Gefängnis befreien», in Angelika Schmidt-Biesalski (dir.), *Befreit zu Rede und Tanz. Frauen umschreiben ihr Gottesbild*, Stuttgart, pp. 9-19.
- , 1995a, *Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie*, Gütersloh.
- (dir.), 1995b, *Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie*, Gütersloh.
- MULACK Christa, 1983, *Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Stuttgart.
- , 1985, *Maria. Die geheime Göttin im Christentum*, Stuttgart.
- , 1987, *Jesus – Der Gesalbte der Frauen. Weiblichkeit als Grundlage christlicher Ethik*, Stuttgart.
- SCHMIDT-BIESALSKI Angelika (dir.), 1989, *Befreit zu Rede und Tanz. Frauen umschreiben ihr Gottesbild*, Stuttgart.

- SCHROER Silvia, 1989, «Gott-Sophia und Jesus-Sophia», *Bibel und Liturgie* 62, n° 1, pp. 20-25.
- SCHÜNGEL-STRAUMANN Helen, 1996, *Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament kritisch betrachtet*, Mainz.
- , 1987, «Ruah (Geist-, Lebenskraft) im Alten Testament», in Maria Kassel (dir.), *Feministische Theologie. Perspektiven und Orientierungen*, Stuttgart, pp. 59-73.
- SCHÜSSLER Fiorenza Elisabeth, 1991, «Auf den Spuren der Weisheit - Weisheitstheologisches Urgestein», in Verena Wodtke (dir.), *Auf den Spuren der Weisheit : Sophia - Wegweiserin für ein weibliches Gottesbild*, Freiburg, pp. 24-40.
- , 1993, *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, Gütersloh.
- SORGE Elga, 1987, *Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum*, Stuttgart u.a.
- STARHAWK, 1985, *Der Hexenkult als Ur-Religion der Großen Göttin. Magische Übungen, Rituale und Anrufungen*, Freiburg i.B. (New York 1979).
- TAUBE Roslies / TIETZE-BUCK Claudia / KLINGE Christiane, 1995, *Frauen und Jesus Christus. Zur Bedeutung von Christologie im Leben protestantischer Frauen*, Stuttgart u.a.
- WEILER Gerda, 1989, *Das Matriarchat im Alten Israel*, Stuttgart u.a.
- , 1990, *Ich brauche die Göttin. Zur Kulturgeschichte eines Symbols*, Basel.
- WODTKE Verena (dir.), 1991, *Auf den Spuren der Weisheit : Sophia - Wegweiserin für ein weibliches Gottesbild*, Freiburg.
- WÖLLER Hildegunde, 1987, «Sophia (Weisheit)», in Maria Kassel (dir.), *Feministische Theologie. Perspektiven und Orientierungen*, Stuttgart, pp. 45-58.
- WOHLRAB-SAHR Monika, 1995, *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt a.M./New York.