HOKHMA

un esprit, une équipe

La revue *Hokhma* vit de rencontres d'étudiants et de théologiens de différentes facultés et églises protestantes. Elle cherche à stimuler le partage de l'espérance chrétienne entre croyants d'horizons divers, en favorisant la réflexion et la prière communes. Dans ce cheminement, l'équipe *Hokhma* souhaite contribuer à un renouveau de la foi, autant par le moyen de la revue que par diverses rencontres et publications.

Partage

Hokhma place au cœur de sa démarche l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit qui se fait connaître aux hommes par les Ecritures. Etre fidèle à sa Révélation comprend une double exigence : penser la foi dans la crainte du Seigneur et ancrer ses efforts dans la communion de l'Eglise.

Fidélité

L'étude des Ecritures implique une attitude à la fois positive et critique à l'égard des méthodes d'approche de la Bible. Par ce discernement, *Hokhma* désire être un lieu où la recherche se met au service de la meilleure compréhension possible du texte. Dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture et l'ouverture aux interrogations du monde contemporain, *Hokhma* s'efforce de lire et d'interpréter les Ecritures à l'écoute de l'Esprit Saint.

Recherche

Hokhma est la transcription du mot hébreu signifiant « sagesse ». Notre revue essaiera, trois fois par an, de mériter son nom :

« Etre science dans la crainte du seul sage »

La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse

N° 74
2000

Revue de réflexion théologique

HOKHMA

1 *A la recherche d'une philosophie ouverte*
4e partie : Ludwig Wittgenstein et la philosophie analytique. De la multiplicité des mondes et de l'unité de l'homme
par Jacob Klapwijk

23 *La prédication féminine en protestantisme évangélique*
Le non-conformisme à l'épreuve
par Sébastien Fath

61 *Du lieu de passage au lieu de séjour*
Les catégories spatio-temporelles dans le récit de la Samaritaine – approche narrative
par Micaël Razzano

80 *Chronique de livres*

84 *Glossaire*

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921/1922), London, Routledge & Kegan Paul, 1971.

Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (1953), Oxford : Basil Blackwell, 1968.

Traduction française des deux titres précédents : *Tractatus logico-philosophicus*, suivi de *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, « Tel », 1988.

Sur le Cercle de Vienne

Alfred Jules Ayer, *Language, Truth and Logic*, London, Victor Gollancz, 1967. Traduction française : *Langage, Vérité et Logique*, Paris : Flammarion, 1956.

Alfred Jules Ayer, *Logical Positivism*, New York, Free Press, 1966.

Antonia Soulez, éd., *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits. Carnap-Hahn-Neurath-Schlick-Waismann-Wittgenstein*, Paris, P.U.F., 1985.

Littérature secondaire

Kuang Tih Fann, *Wittgenstein's Conception of Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell, 1969.

Pierre Jacob, *L'empirisme logique, ses antécédents, ses critiques*, Paris, Editions de Minuit, 1982.

François Schmitz, *Wittgenstein, la philosophie et les mathématiques*, Paris, P.U.F., 1988.

Hokhma 74/2000, pp. 23-60

LA PRÉDICATION FÉMININE EN PROTESTANTISME ÉVANGÉLIQUE

par Sébastien FATH,
chercheur au Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (E.P.H.E., C.N.R.S.)

LE « NON-CONFORMISME* » À L'ÉPREUVE

A l'orée du XXIe siècle, les « évangéliques » sont souvent critiqués par leurs autres frères et sœurs protestants pour leur timidité en matière de prédication des femmes. Il y a un, deux ou trois siècles, les critiques étaient inverses : on leur reprochait alors… de trop faire parler les femmes. Comment expliquer ce décalage dans le temps ? Le biais doctrinal et théologique offre un angle de vue indispensable sur cette question, qui provoque une véritable « guerre civile exégétique à l'intérieur du monde évangélique »[1]. Le recul analytique de l'histoire offre d'autres pistes d'analyse. Parce qu'il ne « prend pas parti » pour telle ou telle interprétation, mais qu'il décrit et ausculte des faits sur de longues séquences temporelles, il peut contribuer à éclairer un débat complexe où le réductionnisme fait des ravages.

Le protestantisme fait souvent figure aujourd'hui de religion progressiste. A l'appui de cette « modernité protestante », l'exemple des pasteurs-femmes est fréquemment utilisé par les médias. La multiplication des photographies représentant ces femmes (de préférence revêtues de la robe pastorale de rigueur) est utilisée à dessein, dans la grande presse ou par les maisons d'édition, pour produire l'effet suivant : voilà des chrétiens « à la page » puisqu'ils font parler les femmes[2] ! A ce pro-

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 84ss.

1 R.W. Pierce, cité par Alfred Kuen dans son introduction, *in La femme dans l'Eglise*, Saint-Légier, Emmaüs, 1994, p. 9.

2 Voir la couverture de Jean Baubérot, *Le retour des Huguenots, La vitalité protestante, XIXe-XXe siècle*, Paris, Cerf-Labor et Fides, 1985. La flamboyante Fanny Ardant y incarne une pasteur solennelle, Bible ouverte. Voir aussi

testantisme ouvert, moderne, sensible à l'expression féminine, on oppose souvent le catholicisme, qui serait plus « réactionnaire » car hostile à la prêtrise des femmes. De ce point de vue, la version « évangélique » du protestantisme n'apparaît guère sous un jour moins « vieux jeu ». Les observateurs ne manquent en effet pas de noter les fortes résistances que rencontre la prédication féminine dans les Eglises qui se réclament de l'étiquette « évangélique ». Les décisions fermes prises sur la subordination de la femme par les *Southern Baptists*, aux Etats-Unis, ou les difficultés rencontrées par les rares pasteurs-femmes évangéliques pour trouver des paroisses ou des Eglises locales, en Europe, confortent peu à peu cette impression : il existerait un net clivage entre un protestantisme de type « *mainline* » (assez perméable à la culture ambiante, de type « multitudiniste » et très ouvert au pluralisme) qui accueille à bras ouverts aujourd'hui les pasteurs-femmes, et les autres protestants « évangéliques », en retard sur les évolutions sociales et hostiles à une pleine « libération » de la femme dans l'Eglise.

Ces représentations sociales reposent sur le constat avéré d'un décalage : les pasteurs-femmes ne sont-elles pas de plus en plus nombreuses dans l'Eglise Réformée de France, par exemple, tandis que les pasteurs-femmes « évangéliques » sont toujours l'exception ? Mais les conclusions que l'on en tire souvent paraissent superficielles. L'hypothèse d'un protestantisme évangélique « réactionnaire » par nature vis-à-vis des femmes ne relève certes pas nécessairement de la catégorie des idées reçues, mais seule une analyse socio-historique sera à même d'évaluer son éventuelle pertinence. Le caractère souvent « non-conformiste » de la tradition protestante évangélique constitue un bon « fil directeur » pour conduire cette réflexion. Ce « non-conformisme » s'est affirmé au sein de l'histoire plurielle du protestantisme, de la « Réforme radicale » au « Réveil » d'Europe continentale au XIX[e] siècle[3]. Cette mise en perspective permettra d'éclairer dans un deuxième temps l'apparent paradoxe du développement précoce de la prédication féminine en protestantisme évangélique. Enfin, le rappel historique du rôle des femmes en protestantisme évangélique peut déboucher sur un inventaire des enjeux que la parole féminine pose aujourd'hui au sein des Eglises qui se réclament de cette mouvance.

Jean-Paul Willaime (avec D. Cusenier), *Protestantisme*, coll. « Histoire des religions », Paris, CRDP-Cerf, 1998, où l'on distingue nettement, entre un temple et une Croix Huguenote, la pasteur-femme Guillemette Schricke, de Clairegoutte (Haute-Saône), vêtue de la robe pastorale et d'une lourde Bible. On pourrait multiplier ces exemples.

[3] Par convention, on donnera une majuscule au « Réveil » européen du XIX[e] siècle, ainsi qu'au « Grand Réveil » américain du XVIII[e] siècle. Ces « Réveils », rappelons-le, n'ont pas seulement touché le protestantisme de type « évangélique ».

I. De la Réforme radicale aux « réveils » : des femmes qui s'émancipent (XVI[e]-XVIII[e] siècle)

L'émergence du protestantisme est considérée, d'une manière générale, comme un des facteurs culturels qui a contribué à l'émancipation progressive de la femme en Occident.

L'héritage global de la Réforme : « libération » ou « prison dorée de la famille » ?

De multiples ouvrages[4] ont traité de la contribution spécifiquement protestante à la cause féminine. Parmi les traits les plus significatifs de cet apport, on cite à raison l'abolition du célibat obligé des prêtres. Elle signifiait non seulement que la compagnie régulière d'une femme ne compromettait pas le sacerdoce, mais que l'activité sexuelle, l'union des sexes n'était pas de nature « inférieure », que cet accord des corps et des cœurs était bénéfique, béni de Dieu et utile dans l'exercice d'un ministère pastoral plein[5]. Dans un cadre familial, la femme se trouve ainsi nettement valorisée, suivant l'exemple de la « femme vaillante » des Proverbes. Elle ne constitue pas un « mal nécessaire » mais une auxiliaire bénie et nécessaire, y compris pour le pasteur, dans l'accomplissement de la vocation chrétienne dans le monde. En dehors de cette mutation considérable du mariage possible des « nouveaux clercs » que constituèrent les pasteurs protestants, les femmes tirèrent aussi profit d'un meilleur accès à l'instruction. Conformément à la doctrine du « sacerdoce universel des croyants » mise en avant par les Réformateurs, beaucoup de femmes ont été encouragées à lire, pour pouvoir, par elles-mêmes, méditer la Bible. Un tableau de Rembrandt, *Après la lecture de la Bible*, illustre très bien cette aptitude nouvelle des femmes de la Réforme à accéder aux Ecritures Saintes. La lectrice, binocle dans sa main gauche, vient de terminer sa méditation et réfléchit paisiblement sur le texte biblique qu'elle vient de découvrir, visiblement seule, seule dans son individualité face à Dieu[6]. Et on observe, de fait, « une relative avance » des pays de tradition protestante sur les autres en matière d'instruction féminine[7]. Enfin, la Réforme a pris position contre les

[4] Cf. par exemple le petit livre de Liliane Crété, *Le protestantisme et les femmes. Aux origines de l'émancipation*, Paris-Genève, Labor et Fides, 1999.

[5] Voir notamment à ce sujet la synthèse de Robert Grimm, *Luther et l'expérience sexuelle, Sexe, célibat, mariage chez le Réformateur*, Paris-Genève, Labor et Fides, 1999.

[6] Ce tableau est reproduit à la seconde page de D. Lortsch, *Histoire de la Bible en France...*, Paris-Genève, Société Biblique Britannique et Etrangère, 1910.

[7] Jean Baubérot, *in* G. Duby et M. Perrot (dir.), *Histoire des femmes*, tome 4, Paris, Plon, 1991, p. 200.

couvents, ce qui n'a pas été sans impact sur nombre de femmes, soumises parfois à une clôture sévère derrière les murs épais des monastères. Cette clôture, exceptionnelle pour les hommes, l'était moins pour les femmes (elle se développa même significativement après le Concile de Trente). Elle permettait certes l'exercice d'une paisible piété recluse, à l'abri des pressions de l'extérieur, et pouvait constituer, pour certaines femmes, une option séduisante. Le monastère pouvait leur donner accès à des responsabilités et une autonomie par rapport à la férule masculine qu'il n'était pas facile de concevoir dans le « siècle », comme l'a bien montré Claude Langlois à propos du XIXe siècle[8]. Mais la clôture monastique équivalait néanmoins souvent à une « prison perpétuelle » selon l'expression d'une contemplative[9]. Souvent contraintes par une pression conformiste à une vie recluse qu'elles ne voulaient pas vraiment, soustraites à la vie sociale globale, condamnées à faire le deuil de leur sexualité, de leurs relations familiales, les moniales représentaient, pour les protestants, un modèle féminin néfaste. Avec la Réforme et la dénonciation des cloîtres, que Victor Hugo appela plus tard les « cages des colombes »[10], beaucoup de femmes qui aspiraient à un épanouissement spirituel ont pu l'envisager dans un cadre plus ouvert, sans les ruptures que constituaient les vœux monastiques, et l'isolement souvent irrémédiable qu'ils entraînaient par rapport au reste de la société[11].

Ces éléments inhérents à la Réforme (revalorisation du mariage, sacerdoce universel, dénonciation des couvents) ont permis à bien des femmes d'obtenir davantage d'espace, de reconnaissance. Occasionnellement, certaines ont même pu exercer un rôle d'enseignement, voire de prédication, même si les prédicantes, au XVIe siècle, sont exceptionnelles. Durant les années 1520-1530, plusieurs interventions féminines dans le domaine de l'enseignement public des Ecritures sont attestées, mais le mouvement est canalisé ensuite. L'exemple le plus fameux est sans doute celui de Catherine Schütz, épouse d'un ancien curé et diaconesse, à Strasbourg, durant les années 1520. En dehors de son rôle d'accueil de réfugiés, elle organisa des réunions de prière, publia plu-

8 Claude Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1984.

9 Citée *in* Suzanne Cita-Malard, *Prisons du ciel*, Paris, Fayard, « Je Sais Je Crois », 1960.

10 Victor Hugo, cité par Suzanne Tunc, *Brève histoire des femmes chrétiennes*, Paris, Cerf, « Parole présente », 1989, p. 252.

11 Un témoignage récent d'une moniale finalement sortie du couvent (dans une ville à une centaine de kilomètres de Paris) semble indiquer qu'à l'entrée du XXIe siècle, le couvent catholique peut toujours, dans certains cas, représenter une contrainte très dure pour les femmes. Cf. Anne Pontillé, *Dieu ne m'a pas parlé. Vingt ans au couvent*, Paris, Anne Carrère, 1998. « Ce lieu où je fus prisonnière n'a pas réussi à me tuer. Et je crois que tout est là. Ecrasée, humiliée, la vie en moi est demeurée », dit-elle notamment (p. 279).

sieurs écrits et prêcha publiquement sur la Bible. Plus tard, la reine de Navarre, Jeanne d'Albret (1528-1572) aurait peut-être prêché à certaines occasions, mais ces quelques itinéraires de prédicantes sont exceptionnels. Les femmes ont certes joué un rôle considérable dans la diffusion de la Réforme : « Les femmes ont été les principales trompettes de votre Evangile », dénonçait même un polémiste catholique, au début du XVIIe siècle, s'adressant aux protestants « hérétiques »[12]... Mais leur prise de parole publique resta marginale.

Il convient à cet égard d'éviter le regard complaisant, et cette forme d'auto-satisfaction protestante qui tend parfois à survaloriser certains ferments modernes. « Libération » des femmes grâce à la Réforme ? Peut-être... en partie. Mais un coup d'œil sur les tableaux de Lucas Cranach, qui mit son talent au service des premiers luthériens, invite à nuancer la perspective : la femme y apparaît bien souvent comme « la complice de Satan », comme l'expose avec talent Ann Brown dans une récente étude iconographique[13]. Dans le tableau *Le Paradis*, exposé au Musée d'art de Vienne, Satan lui-même, d'ailleurs, ne prend-t-il pas un visage féminin ? On retrouve aussi cette identification sur un relief du portail nord de Notre-Dame de Paris (daté du XIIe siècle), où le serpent arbore un buste de femme. Lucas Cranach n'avait donc pas innové, mais reprenait, dans le cadre d'une esthétique protestante, un thème misogyne éprouvé. La figure de la femme tentée et tentatrice reste très prégnante au sein du protestantisme du XVIe siècle. Dès que l'humanité au féminin s'abstrait de la famille, cadre naturel et obligatoire où sa vocation doit s'épanouir, l'ombre de la pécheresse dresse sa silhouette séductrice et inquiétante. Dans une contribution de Hans Güggisberg, il est ainsi rappelé que les XVIe et XVIIe siècle (surtout entre 1560 et 1630) furent caractérisés, en terre de Réforme, par une chasse aux sorcières souvent plus dure qu'en terre d'Inquisition. Pour reprendre une expression de Jean Delumeau[14], c'est la pastorale de la peur qui domine le siècle, côté réformé comme côté catholique, quoique sous des modalités différentes. Luther a ainsi soutenu sans retenue les persécutions à l'encontre des femmes décrites comme possédées, tout comme son collègue, le doux Mélanchton, pourtant de formation humaniste, ainsi que Calvin ou Bullinger... Et il semble que le plus grand nombre d'exécutions en Europe de femmes accusées de sorcellerie

12 Louis Richeome, *L'idolâtrie huguenote figurée au patron de la vieille païenne*, Lyon, 1608, livre VI, chap. 6, p. 573, cité par Marianne Carbonnier-Burkard et Francine Carrillo dans le dossier « Femme » de l'*Encyclopédie du Protestantisme*, Paris-Genève Labor et Fides, 1995, p. 571.

13 Ann Brown, *« Mesdames, acceptez nos excuses ». Les représentations chrétiennes de la femme*, Québec, éd. de La Clairière, 1997, p. 7.

14 Cf. Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989.

ont eu lieu en Ecosse, en Allemagne et dans le Canton de Vaud, terres éminemment protestantes. Dans le Nouveau Monde puritain, on ne plaisante pas davantage avec les sorcières, comme en témoigne l'exemple de Salem, en 1692, où une « sorte d'inquisition est temporairement établie et 19 personnes sont mises à mort »[15]. Il faut attendre 1782 pour que la dernière exécution pour sorcellerie ait lieu, en Suisse. Outre les sorcières, les prostituées sont alors impitoyablement poursuivies par les protestants, « sans doute plus durement que (par) les catholiques »[16]. Symboles de l'impureté, elles sont chassées des villes calvinistes comme réformées au XVI[e] siècle.

Toutes ces femmes pourchassées, parfois exécutées par les protestants n'étaient pas des femmes de mauvaise vie ni des « sorcières », loin s'en faut. Mais pour avoir transgressé, d'une manière ou une autre, les frontières étroites de la famille où elles étaient cantonnées, elles furent impitoyablement réprimées. Les effets sociaux de la Réforme sur la condition féminine se teintent ainsi d'une certaine ambivalence : « libération » il y eut, sans doute, sur le plan de l'instruction et vis-à-vis d'une conception trop négative du mariage et du « commerce avec les femmes », mais la valorisation de l'union conjugale et de la famille encouragea *aussi* une forme de carcan familial. Un cadre potentiellement épanouissant, certes, où le « sexe présumé 'faible' manifeste ses qualités de 'sexe fiable' »[17], selon une expression de Patrick Besson, mais non dénué d'une certaine relégation. Linda Ropper, dans sa remarquable étude sur la Réforme à Augsbourg, a bien montré l'impact de la Réforme en terme de domestication accrue des femmes dans la cité germanique. La discipline morale étant basée sur la domination masculine, toute femme seule se trouvant obligatoirement sous l'autorité d'un homme, la protestantisation de la société entraîna une certaine perte de liberté pour les femmes qui auraient souhaité s'exprimer en dehors du foyer[18]. On n'est pas loin de la fameuse, trop fameuse devise allemande, « Kirche, Küche, Kinder » (« Eglise, cuisine, enfants »), programme féminin où le premier « K » (Kirche) a même tendance à s'estomper un peu devant les deux autres (les occupations du foyer). Hors de la « prison dorée de la famille », point de salut social pour les femmes protestantes ?

15 Jean Baubérot, *Histoire du protestantisme*, Paris, P.U.F., 1987, p. 60.

16 Janine Garrisson, *L'homme protestant*, Paris, Complexe, 1986, p. 135.

17 Cf. Patrick Besson, *Le sexe fiable*, Paris, Michalon, 1998. D'après lui, ce « sexe fiable » s'avère, en réalité, supérieur au sexe masculin (abusivement dit « fort »). « Les preuves abondent et elles sont accablantes », dit-il. La plus indiscutable, « on n'opprime que ce qui nous est supérieur » (p. 173).

18 Linda Ropper, « Weddings and the control of Marriage », p. 132-165, *in The Holy Household, Women and Morals in Reformation*, Augsburg, Oxford, Clarendon Press, 1991.

Le courant de la « Réforme radicale », au XVI[e] siècle, s'est distingué par des accents plus audacieux. Les femmes y ont joué un rôle sensiblement plus important que dans les autres branches de la Réformation (la Réforme magistérielle, portée par les princes et les conseils urbains, et la Réforme anglicane). Marc Lienhard se montre curieusement discret sur cette caractéristique, dans les synthèses qu'il a consacrées à ce mouvement dans les vol. 7 et 8 de l'*Histoire du Christianisme* (parus en 1994 et 1992), mais un de ses plus grands spécialistes américains, George H. Williams, la souligne avec vigueur. Il n'hésite pas à évoquer, au sein de cette mouvance, une « égalité presque complète »[19] entre hommes et femmes au sein des communautés de croyants. Cette promotion de la femme a attiré l'attention, à l'orée du XXI[e] siècle, de nombreux auteurs, de plus en plus sensibles à l'histoire de l'émancipation féminine[20].

Cette mouvance radicale est marquée par un accent précoce sur la séparation nécessaire des Eglises et de l'Etat, une défense de la liberté de conscience et un modèle d'Eglise qui valorise l'assemblée locale de chrétiens engagés. Elle se rapproche du mouvement protestant que l'on a appelé, en Angleterre, « non-conformiste », parce qu'il avait refusé, en 1559, les Actes d'uniformité et de suprématie promulgués par Elisabeth Tudor pour instituer la *via media* dite « anglicane ». Refusant la « conformité » au modèle d'une Eglise d'Etat en Angleterre, ces protestants « non-conformistes » (*non conformists*) constituent, avec la mouvance anabaptiste (branche principale de la Réforme radicale, qui défend le baptême des croyants), les précurseurs du protestantisme que l'on appelle aujourd'hui « évangélique ». *Stricto-censu*, le « non-conformisme » n'a désigné, au départ, que les opposants à la synthèse anglicane, mais le terme est venu rapidement à désigner, par extension, la plupart des protestants de type « évangélique » (ainsi, parfois, que d'autres groupes religieux) qui demandent la séparation des Eglises et de l'Etat et valorisent fortement l'engagement de foi vécue[21]. Ces « non-conformistes » radicaux

19 Cf. George H. Williams, « Introduction » *in The Radical Reformation*, Philadelphia, The Westminster Press, third printing, 1975, où il évoque « ... the [...] elevation of women to a status of almost complete equality with men in the central task of the fellowship of the reborn. », p. XXX.

20 Voir en particulier la copieuse synthèse de Rosemary Radford Ruether, *Women and Redemption. A Theological History*, SCM Press, London, 1998. Cf. « Women in Radical Protestantism », p. 135-146.

21 Cet usage extensif de l'expression « non-conformiste » est accepté par la communauté scientifique. Jean Séguy y recourt, notamment dans son article « Le non-conformisme sectaire en France. Problèmes de recherche », *Revue française de Sociologie*, janv.-mars 1965, p. 44-57. Cf. aussi Marc Lienhard, « Les Non-Conformismes religieux à Strasbourg et en Alsace aux XVI[e] et XVII[e] siècle. Un projet de recherches », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 57, 1977, p. 223-227.

ont poussé plus loin que les autres protestants la mise en pratique du sacerdoce universel appuyé sur l'accès à la Bible, et ont parfois recherché une plus grande adéquation entre les exigences de l'Evangile et la vie du croyant, exprimant par là une forme de « monachisme de substitution », suivant l'excellente expression forgée par Neal Blough[22]. Tel un moine, mais en acceptant les formes courantes de la vie dans le monde (mariage, exercice d'une profession séculière), le chrétien de type « professant » et « non-conformiste » chercha, à partir du XVI[e] siècle, à manifester par son ascèse, son engagement, son témoignage, la présence de Christ au sein de la société. Ces accents sur des Eglises locales séparées de l'Etat et sur l'affichage d'une « différence » chrétienne (« non-conformiste ») ont influé sur le rôle de la femme.

En effet, la mise en avant d'une ascèse chrétienne ouverte à tous et la (quasi) abolition d'un cléricat spécialisé a ouvert des perspectives d'engagement inespérées jusque-là pour les femmes. Par ailleurs, l'importance primordiale des Eglises locales et des groupes de maisons, marqués par « une vie communautaire intense » et le « souci fraternel de l'autre »[23] donnèrent aux femmes un rôle d'accueil souvent prépondérant. Maîtresses chez-elles, elles pouvaient aisément, en recevant les chrétiens, manifester une forme d'autorité, voire de direction spirituelle. Le cadre plus « formel » d'un temple ne leur aurait pas permis une telle expression. Linda Ropper a très bien montré, au travers de l'exemple augsbourgeois, l'impact extraordinaire de l'anabaptisme et du spiritualisme sur les femmes. Les observateurs de l'époque ne purent que le noter, et les sources le confirment amplement, puisque lors des campagnes de répression contre ces protestants radicaux, en 1527-28 et dans les années 1530-40, la moitié des victimes, et parfois davantage, furent des femmes, lesquelles sont aussi parmi les plus ardentes récidivistes[24]. Elles s'affirmèrent comme des « figures cruciales » (*crucial figures*) dans la cohésion du mouvement anabaptiste en acceptant d'accueillir dans leur foyer les groupes clandestins, et en assurant ainsi la cohésion de congrégations fragiles et sans lieux de culte officiel. Elles occupèrent ainsi un « rôle pivot » (*pivotal role*) dans ce mouvement, fonction qu'elles n'atteignirent jamais dans la Réforme « officielle » des princes et des conseils urbains, selon Linda Ropper[25]. La lecture des martyrologes anabaptistes confirme

22 Voir Neal Blough, « Les Eglises de Professants : un monachisme de substitution ? », *Foi et Vie*, n° 2, avril 1994, p. 29 à 44.

23 Marc Lienhard, « Les Anabaptistes », chapitre 3 du tome 8 (« Le temps des confessions, 1530-1620 ») *in* Marc Venard (dir.), *Histoire du Christianisme*, Paris, Desclée, 1992, p. 144.

24 Voir Linda Ropper, « The Holy Family », *The Holy Household...*, *op. cit.*, p. 252-257.

25 Linda Ropper, *op. cit.*, p. 254.

cette part décisive des femmes dans le témoignage évangélique. Nombreuses sont les croyantes exécutées pour leur foi, après témoignage public. Le *Martyrs Mirror* de Thieleman J. Van Braght[26] a livré maints portraits saisissants de femmes anabaptistes qui témoignent haut et fort de leur foi, parfois devant les plus hautes instances de leur ville, avant d'être martyrisées. Tel est le cas de deux jeunes femmes de l'évêché de Bamberg, torturées puis exécutées en 1550, de l'enseignante anabaptiste Ursula, morte sur le bûcher à Maastricht en 1570, d'Anneken Heyndricks, brûlée vive à Amsterdam à l'âge de 53 ans après avoir refusé l'apostasie malgré la torture, ou encore d'Anneke Van den Hove, enterrée vivante à une demi-lieue de Bruxelles en 1597[27]. Ces multiples récits qui émaillent le *Martyrs Mirror* ont certes une valeur relative. Ils jouent un rôle de recueil d'*exempla* qu'il faut considérer avec un regard critique. Mais la forte proportion de femmes que l'on y découvre[28] confirme la part considérable qu'elles ont prise dans l'affirmation de la Réforme radicale. Prédicantes occasionnelles, témoins remplies d'audace, elles ont profondément marqué les débuts d'un protestantisme « non-conformiste » fondé sur des assemblées locales militantes. Cette empreinte se manifeste, un peu plus tard, dans le développement du baptisme, à partir des années 1610 : les femmes y sont explicitement acceptées comme « diaconesses » dans les textes fondateurs des premiers baptistes (John Smyth et Thomas Helwys)[29]. Ce rôle des femmes se retrouve ensuite au fil des dynamiques « revivalistes ».

26 Thieleman J. Van Braght, *Martyrs Mirror, The Story of Fifteen Centuries of Christian Martyrdom From the Time of Christ to A.D. 1660...*, traduit de l'édition hollandaise par Joseph F. Sohm, Herald Press, Scottdale, Pennsylvania, 5[e] éd. anglaise, 1950.

27 Voir Thieleman J. Van Braght, *Martyrs Mirror...*, *op. cit.*, aux pages 500-501, 842-844, 872-874, 1093-1095.

28 Sensiblement plus importante que dans le *Martyrologe* de Crespin (réformé, hostile aux anabaptistes), publié à partir de 1554, où l'on ne compte « que » 53 femmes sur un total de 742 martyrs.

29 Dans le paragraphe 16 de John Smyth, *Short Confession of Faith in XX Articles* (1609), il est indiqué : « The ministers of the church are not only bishops (« episcopos ») to whom power is given of dispending both the word and sacraments, but also deacons, men and women »... Deux ans plus tard, Thomas Helwys effectue la même précision à propos des « deacons » (« diacres »), « men or women » (« hommes ou femmes »), dans sa *Declaration of Faith of the English People remaining in Amsterdam in Holland*. Cité par John Briggs, « She-Preachers, Widows and other Women. The Feminine Dimension in Baptist Life since 1600 », *The London Baptist Quarterly*, vol. XXXI, n° 7, july 1986, p. 337.

C'est dans les « moments de crise » que la prise de parole des femmes a été la plus fréquente, note Marianne Carbonnier-Burkard[30]. Ces moments critiques ont souvent constitué, en matière de vie spirituelle, des épisodes marquants, portés par une tension particulière, que l'on peut approcher du climat des « réveils » où les conversions s'enchaînent et où la ferveur redouble. Le but de ces « réveils », d'après Laurent Gambarotto, « est toujours d'insuffler dans une piété trop formelle, sans saveur ni chaleur, une foi vivante et missionnaire »[31]. Ils ont touché toutes les Eglises protestantes, même si celles que l'on rattache à la tendance « évangélique » en furent plus massivement marquées. En France, le premier de ces épisodes se développa après la Révocation de l'Edit de Nantes (1685). Entre la fin du XVII^e^ siècle et le début du XVIII^e^ siècle, particulièrement en Cévennes, plusieurs femmes se mettent alors à prêcher, tandis que les armées du roi pourchassent sans relâche les protestants révoltés. On les retrouve aussi en Vivarais et en Dauphiné où se détache la figure d'Isabeau Vincent. Cette jeune bergère de 15 ans y prêche pendant 4 mois tous les soirs, de février à juillet 1688 (où elle est arrêtée). Parlant tout en dormant, elle enchaîne confession des péchés, exhortation, commentaire de la Bible (surtout l'*Apocalypse*), devant un auditoire sans cesse croissant. Les huguenots qui l'écoutent identifient alors cette prédication avec cette prophétie de Joël 3,1 : « Ces derniers temps, vos jeunes gens prophétiseront »[32]. Située dans une perspective eschatologique, la prédication de cette jeune femme était alors acceptée. Elle se situe cependant dans le cadre du protestantisme réformé, a priori distinct des protestants plus radicaux qui ont inspiré le protestantisme « évangélique » tel qu'on le connaît au XX^e^ siècle. Cependant, dans la mesure où le protestantisme cévenol est un protestantisme plus égalitaire que celui d'avant 1685, plus marqué par une forme de culture congrégationaliste et « professante », on peut y voir une expression protestante proche de la mouvance « non-conformiste ». Madeleine Blocher-Saillens, bien plus tard, exalta « cet extraordinaire ministère que la persécution [...] permit » aux femmes des

30 Marianne Carbonnier-Burkard, dossier « Femmes », *Encyclopédie du Protestantisme*, *op. cit.*, p. 577.

31 Laurent Gambarotto, art. « Réveil », *Encyclopédie du protestantisme*, *op. cit.*, p. 1326.

32 Il est à noter que cette prophétie de Joël avait été reprise par l'apôtre Pierre, le jour de la Pentecôte, dans Actes 2,17-18. Selon Frédéric de Coninck, il « s'agit précisément de tous ceux qui n'avaient pas le droit à la parole », et que l'Evangile est venu libérer. Cf. Frédéric de Coninck, « A propos du ministère féminin », *Hokhma*, 44/1990, p. 47.

Cévennes[33]. L'exemple spectaculaire des prédicantes et prophétesses cévenoles[34] inspira ainsi bien des femmes « évangéliques » en quête d'encouragements.

Outre-Manche, c'est à un autre moment de « crise », au XVII^e^ siècle, que l'on doit le premier épanouissement de la prédication féminine protestante. Elle s'affirme en particulier durant la Révolution anglaise de Cromwell, qui met à bas la monarchie de Charles I^er^ (décapité le 9 février 1649) et instaure un régime très particulier (momentanément « républicain » de 1649 à 1653) en s'appuyant sur les protestants les plus radicaux. Moment d'extraordinaire créativité sociale, politique et religieuse, sur lequel on n'a sans doute pas fini de réfléchir, et dont l'impact est toujours sous-estimé au sein de la tradition intellectuelle française et européenne, cette première révolution anglaise doit beaucoup à Olivier Cromwell, homme complexe, animé d'une foi chrétienne ardente, qui sut s'appuyer sur les protestants « indépendants », « non-conformistes ». A partir de 1653 (et jusqu'à sa mort, en 1658), le Lord Protecteur Cromwell prit ensuite peu à peu ses distances avec le « mouvement radical, qu'il parvient à émonder », mais « sans jamais empêcher les repousses »[35]. Au sein de cette mouvance protestante, les baptistes, les quakers, les niveleurs s'affirment haut et fort, se bousculent pour proposer des réformes sociales, instaurer le communisme, une société du Sermon sur la montagne. Les femmes, dans cette effervescente révolutionnaire et chrétienne, ne furent pas les dernières à se faire entendre. L'historienne Phyllis Mack[36] a ainsi dénombré 38 prophétesses en vue durant les années 1640-1650 en Angleterre. Elles prêchent à domicile, exceptionnellement dans certains temples ou en pleine rue, devant des foules parfois considérables, n'hésitant pas à intervenir sur la scène politique au nom de l'Evangile. Une pétition, rédigée le 5 mai 1649 par des femmes « niveleuses » (chrétiennes socialisantes), a été conservée, témoignage bouleversant de l'aspiration à l'émancipation qui était la leur au nom de leur foi chrétienne. Elle commençait ainsi : « ... Puisque nous sommes sur un plan d'égalité avec les hommes, assurées d'être

33 Madeleine Blocher-Saillens, *Libérées par Christ pour son service*, Paris, Les Bons Semeurs, 1961, p. 79 et suivantes.

34 Pierre Rolland, dans son dictionnaire, dénombre 198 femmes sur 2371 camisards dont on connaît les noms, ce qui revient à 8 % environ, comprenant épouses et compagnes d'une part, et prédicantes et prophétesses d'autre part, ces dernières jouant parfois un rôle guerrier. Un rôle lié au caractère familial de l'insurrection camisarde. Cf. Philippe Joutard, *Les Camisards*, Paris, Gallimard, 1994, p. 256, reprenant Pierre Rolland, *Dictionnaire des Camisards*, Montpellier, 1994.

35 Bernard Cottret, *Cromwell*, Paris, Fayard, 1992, p. 306.

36 Cf. Phyllis Mack, *Visionary Women : Ecstatic Prophecy in Seventeenth Century England*, Berkeley, University of California Press, 1992.

comme eux créées à l'image de Dieu, de participer à l'amour du Christ, d'avoir une part en proportion des libertés de la République, nous ne pouvons que nous étonner et que déplorer d'apparaître si méprisables à vos yeux au point d'être jugées indignes de présenter pétitions ou griefs à votre honorable Chambre (des Communes). N'avons-nous pas un intérêt identique à celui des hommes en ce qui touche aux libertés et aux garanties indiquées dans la Pétition du Droit et autres bonnes lois du pays ? »[37]. On le voit, l'argumentation féminine est fondée sur la Bible : c'est au nom d'une lecture universelle du récit de création de la *Genèse*, qui pose l'humain (et non l'homme de sexe mâle seulement) créé à l'image de Dieu, que ces femmes « niveleuses » revendiquent le droit à la parole, y compris sur le terrain politique. Cette revendication, particulièrement vive au sein des « non-conformistes », en particulier des quakers, fascina beaucoup d'observateurs et d'analystes, y compris, au XIX^e siècle, le « laïc » Pierre Larousse. L'encyclopédiste ne put s'empêcher, dans son *Grand Dictionnaire Universel* (paru entre 1866 et 1876 en quinze volumes et deux suppléments), d'admirer l'audace non-conformiste de ces quakers qui « ont devancé toutes les améliorations humanitaires »[38] (liberté de conscience, anti-esclavagisme, etc.). Une audace dont les femmes jouèrent : on devine la fascination de Pierre Larousse devant cette prophétesse, qui « se rua toute nue dans la chapelle de Whitehall, en présence du Protecteur Olivier Cromwell », ou cette « autre *quakeresse* » qui « reçut du ciel l'ordre de se présenter devant le Parlement, une cruche en main, et de la briser en terre, en s'écriant : 'Ainsi serez-vous mis en pièces !' »[39].

Cette prise de parole féminine, durant la première Révolution anglaise, a eu au total plus d'impact que l'épisode des prédicantes cévenoles en France. En effet, tandis que la prédication féminine, en Cévennes, Dauphiné et Vivarais, resta circonscrite et sans lendemain après la reprise en main par Antoine Court, elle continua à s'exprimer (malgré la décrue qui suit la fin de la première Révolution anglaise) dans certains milieux protestants anglais puis américains, en particulier dans les cercles quakers. Plus vivace dans l'aire anglo-saxonne que dans l'aire francophone, le protestantisme non-conformiste fut ainsi porteur, au XVI^e siècle (avec la Réforme radicale) puis au XVII^e siècle (avec la Révolution de Cromwell) de nouveaux modèles d'expression féminine. On les retrouve, sous une forme un peu atténuée, au XVIII^e siècle, au travers de deux grands mouvements de « réveil ». Le

37 Extrait de la « Pétition des femmes » (5 mai 1649), *in Les niveleurs, Cromwell et la République* (présentés par Olivier Lutaud), Paris, Julliard, 1967, p. 241.

38 Pierre Larousse, article « Quaker, eresse ou quakre, esse », *Grand Dictionnaire Universel*, réimpression de l'édition de Paris 1866-79, Paris, Slatkine, 1982, t. 13, 1re partie, p. 490.

39 Pierre Larousse, article « Quaker... », *op. cit.*, p. 489.

premier revêt, de 1734 à 1744, une dimension transatlantique. Avec Wesley, Whitefield et Jonathan Edwards, ce « Grand Réveil » bouleverse l'Angleterre et plus encore les colonies américaines, et plusieurs femmes participent en première ligne à ce mouvement de renouveau chrétien. John Wesley (1703-1791), à l'origine du méthodisme, les encouragea explicitement, quoiqu'il situe leur intervention dans le cadre d'un *extraordinary call* (« appel extraordinaire, non commun »). Madeleine Blocher-Saillens rapporte notamment l'exemple de Mary Porteus, prédicateur à Norwich, ou Sara Mallett dont l'œuvre est « bien accueillie du peuple »[40], qui reçoivent le soutien de John Wesley. Les conversions, souligne David W. Bebbington, principal spécialiste anglais des protestants évangéliques, touchent alors en plus large proportion les femmes que les hommes[41]. Le modèle d'Eglise de maison, que l'on retrouve dans ce *Great Awakening* (« Grand Réveil ») comme lors d'épisodes plus précoces du « non-conformisme » protestant, leur donna une fois de plus un cadre idéal pour s'exprimer, diriger les moments de prière, voire exhorter les assistants. Même si, en 1803, les wesleyens essaient de canaliser cette prise de parole féminine en interdisant explicitement la prédication des femmes, la pratique n'en continue pas moins dans certains groupes (les *Primitive Methodists*).

En parallèle au réveil méthodiste dont l'influence, au XVIII^e et au XIX^e siècle, renouvela profondément le protestantisme, le réveil piétiste, plus continental, plus germanique (au départ), constitua aussi, pour les femmes, un espace d'expression privilégié. Son développement, au XVII-XVIII^e siècle autour de Spener et Francke, coïncida avec le Réveil transcontinental impulsé par Wesley et Whitefield, et joua comme lui un rôle culturel de premier plan dans l'émancipation des femmes. Le piétisme favorisa un peu moins directement la prédication féminine que le méthodisme, mais les femmes trouvèrent dans l'essor de modèles de piété familiale et associative un climat favorable à leur intervention par la prière ou l'exhortation courte. Des conventicules piétistes, proches des Eglises de maison propres à la Réforme radicale, « la femme fut la grande bénéficiaire », d'après E.-G. Léonard[42]. Dans ces cercles empreints d'écoute et de chaleur affective, leur voix pouvait se faire entendre. Avec le piétisme européen se développent plusieurs figures de femmes inspiratrices et théologiennes, comme Anna Schurmann ou Eleonore

40 Madeleine Blocher-Saillens, *Libérée par Christ..., op. cit.*, p. 103.

41 A partir d'études fines, il souligne ainsi : « In any case, women were consistently found in larger numbers than men. Both Cambuslang converts in 1742 and Bristol Methodists in 1783 included two women for every man ». David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain, A history from the 1730s to the 1980s*, Routledge, London and New York, 1995, p. 26.

42 Emile-Guillaume Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, tome III, « Déclin et renouveau », Paris, P.U.F. « Quadrige », 1988, p. 100.

Petersen. Tout en restant relativement marginale jusqu'au XIXe siècle, la prise de parole féminine fut ainsi promue par les crises successives du protestantisme : au fil des persécutions (Cévennes), des révolutions (Cromwell) et des « réveils » (piétisme, méthodisme…), des femmes se sont dressées pour parler au nom de Dieu dans l'histoire troublée de leurs contemporains. Cette filiation, au moins typologique, que l'on peut établir entre la Réforme radicale et les manifestations « non-conformistes » ultérieures du protestantisme, débouche au XIXe siècle, sur un débat accru autour de la prédication des femmes.

II. Un accès précoce à la prédication (XIXe-XXe siècle)

Au XIXe siècle, sous l'effet du « Grand Réveil » du siècle précédent et de ses conséquences, les contours du protestantisme de type « évangélique » sont désormais très affirmés, même si, en France et en Suisse, ils demeurent un peu difficiles à saisir (en raison du caractère très minoritaire de ses représentants). L'historien anglais David W. Bebbington, repris ensuite par l'historien américain Mark Noll, a fourni quatre critères très commodes pour le définir[43]. Les protestants évangéliques combineraient l'accent sur la conversion (changement de vie sous l'effet de la foi en Jésus-Christ), le crucicentrisme (rôle majeur de l'expiation des péchés à la Croix par Jésus-Christ, Dieu fait homme), l'activisme (engagement chrétien résolu, souvent dans des Eglises locales de type « professant ») et le biblicisme (centralité de la Bible, reçue comme Parole de Dieu). Ces composantes, qui se sont forgées à partir de la Réforme radicale et d'une tradition protestante « non-conformiste » nourrie par les réveils, ont proposé aux femmes quatre conditions favorables à leur expression chrétienne : le congrégationalisme, l'égalitarisme, le pragmatisme et l'universalisme.

– *Congrégationalisme.* Le rôle de la conversion et de l'activisme ont favorisé le cadre d'assemblées locales professantes (groupes de maisons lors de la Réforme radicale, cercles « dissidents » en Angleterre, conventicules piétistes…). Elles ont nourri une ambiance « familiale » faite de chaleur, de spontanéité, de proximité affective. Les femmes, garantes traditionnelles du foyer, ont pu s'y exprimer plus aisément que dans le cadre d'un temple et d'une liturgie figée. Par ailleurs, en l'absence d'une institution centrale unifiant les comportements et les normes (où toute ouverture nécessite la mise en branle de l'ensemble de l'institution), l'indépendance des cellules congrégationalistes permettait plus d'innovation locale en terme de participation.

43 Voir David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain…*, *op. cit.*, p. 5 à 17.

– *Egalitarisme.* Le biblicisme des protestants « évangéliques » qui valorise très intensément le rapport personnel à l'Ecriture, seule source normative pour la vie de foi, a contribué à une dévaluation particulièrement radicale du cléricat, au point de faire disparaître parfois la figure même du pasteur (dans les assemblées anabaptistes-mennonites, par exemple, ou chez les « frères »). Cette mise en valeur du sacerdoce universel, qui tend à gommer les hiérarchies, a profité aux femmes, traditionnellement inférioriséees dans la société globale. « A toutes, elle adressait le tutoiement en usage parmi les quakers, symbole de l'égalité qui règne entre les hommes, considérés dans leurs rapports avec leur Dieu et leur Rédempteur »[44], lit-on dans une biographie d'Elisabeth Fry.

– *Pragmatisme.* L'activisme des protestants évangéliques a toujours été tourné en priorité vers l'évangélisation, la transmission au « monde » du message libérateur de Jésus-Christ. Dans cette perspective d'entrepreneriat pragmatique, si les femmes qui prêchent voient leur ministère « béni » par des conversions, pourquoi ne pas le reconnaître ? Les hommes qui tinrent le raisonnement suivant ne furent pas rares : « […] Si les personnes qui exercent le ministère ont un bon impact », écrivait Hugh Bourne, le responsable des *Primitive Methodists*, en pensant particulièrement aux femmes, « et que le Seigneur gratifie leur travail en justifiant des pécheurs, nous ne pensons pas qu'il soit de notre devoir d'essayer de les dissuader »[45].

– *Universalisme.* L'intense crucicentrisme de la piété évangélique, focalisée sur le tournant crucial que constitue pour eux la mort et la résurrection du Christ, seul chemin de salut pour les âmes, a conduit bien des exégètes protestants de cette tendance à une forme particulière d'universalisme. Il n'implique pas que tous soient sauvés, mais accentue vigoureusement la dynamique libératrice et universelle de l'Evangile. Une accentuation qui trouva un débouché dans diverses initiatives humanitaires (anti-esclavagisme, anti-prostitution…), mais aussi dans une mise en avant de l'égalité des sexes au nom d'une interprétation libératrice de la Bible. Comme le rappelle Ann Brown : « On n'a pas seulement utilisé la Bible *contre* les femmes, on l'a également utilisée pour ouvrir *aux* femmes de nouvelles branches d'activité. »[46].

Ces quatre éléments favorables, particulièrement présents au sein de la mouvance évangélique du protestantisme (mais que l'on peut trouver aussi ailleurs, en des proportions moindres), expliquent pourquoi les spécialistes du protestantisme à l'époque moderne s'accor-

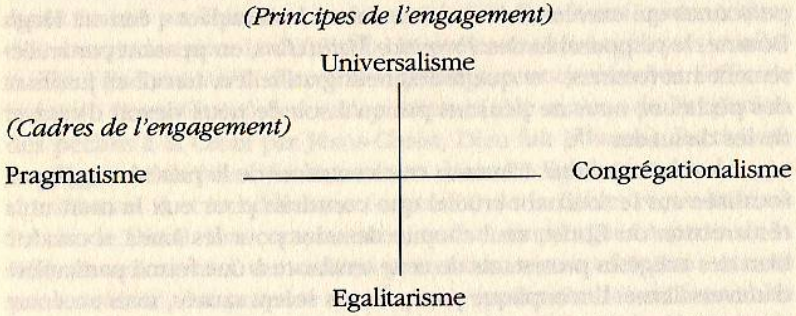
44 Cf. *Vie d'Elisabeth Fry…*, Paris-Genève, Grassart-Ducloux, 1852 (2e édition), p. 2.

45 Citation (traduite de l'anglais) *in* David W. Bebbington, *op. cit.*, p. 66.

46 Ann Brown, « *Mesdames…* », *op. cit.*, p. 12.

dent, selon les termes d'Ernst Troeltsch, à souligner que si le protestantisme calvino-réformé a « entièrement conservé l'idée patriarcale traditionnelle », les tendances issues plus ou moins directement de la Réforme radicale, « les anabaptistes, les indépendantistes, les quakers et les piétistes » ont au contraire favorisé « une émancipation religieuse des femmes »[47]. Les quatre éléments favorables à cette émancipation peuvent être repris sous la forme d'un schéma cruciforme. Sur l'axe horizontal sont figurés les cadres, les éléments de base de l'engagement ecclésial (pragmatisme, congrégationalisme) et sur l'axe vertical, les principes qui président à cet engagement (égalitarisme, universalisme). Cet axe double ne pose qu'un cadre, un « portrait-robot » (ou un *Idealtyp*, suivant la terminologie popularisée par Max Weber) qui schématise les forces principales qui ont porté avec des fortunes diverses, depuis le XVI[e] siècle, l'émancipation des femmes dans les Eglises rattachées au protestantisme évangélique. (cf. *infra*).

Les axes émancipateurs du protestantisme évangélique



Ces quatre éléments se sont conjugués, au XIX[e] siècle, pour accélérer le processus d'accès des femmes à la prédication… puis au pastorat à part entière. Cette accélération fut particulièrement sensible aux Etats-Unis.

L'élan américain

La situation des femmes protestantes en Europe, au XIX[e] siècle, n'est pas transposable partout. Ainsi, on observe un retard de la France (et des pays européens) par rapport aux Etats-Unis : outre-Atlantique, dès 1840 dans l'Etat de New York, une loi reconnaît la pleine capacité de l'épouse sur ses biens et sur les revenus de sa profession. Elle exerce librement ses droits dans un régime de séparation de biens. Peu à peu,

[47] Ernst Troeltsch, *Calvinisme et luthéranisme* (1909), publié in *Protestantisme et modernité*, Paris, Gallimard, NRF, 1991, p. 73.

tous les Etats américains ont adopté ce régime. Influence du protestantisme ? Force est de constater, en tout cas, l'avance affichée, en matière de droits de la femme, par un Etat fédéral très largement imprégné de puritanisme et d'une tradition protestante passablement « non-conformiste ». Tout en constatant le maintien outre-Atlantique de la mise en infériorité de la femme, Alexis de Tocqueville pouvait ainsi affirmer que si on lui demandait la principale raison de « la prospérité singulière et la force croissante de ce peuple » américain, il répondrait « que c'est à la supériorité de ses femmes »[48] !

Les réveils successifs qui dynamisèrent le protestantisme d'outre-Atlantique ont eu un effet accélérateur, ouvrant de multiples voies d'expression féminine, dès la fin du XVIII[e] siècle. Ainsi, en Nouvelle Angleterre les bostoniennes Esther Burr et Sarah Prince, femmes cultivées dont la correspondance dit l'amitié et la ferveur, animent une *Female Society* très radicale dans ses pratiques religieuses et sociales[49]. Plus tard, dès 1853, une première femme pasteur est ordonnée dans une Eglise congrégationaliste[50] (donc assimilable à la tradition « non-conformiste » du protestantisme anglo-saxon). La discrétion (ou parfois l'absence) des structures institutionnelles de contrôle autoritaire supra-ecclésial put fournir la souplesse nécessaire pour franchir le pas… presque quatre-vingts ans (deux générations !) avant qu'il ne soit franchi (et avec quelle difficulté…) en France. Dans les milieux quakers et shakers, la parole féminine se trouve alors particulièrement valorisée, y compris sur la scène sociale et politique[51], mais d'autres milieux protestants emboîtent plus ou moins timidement le pas à leurs « Amis » quakers. Dès le XVIII[e] siècle (sans prêcher toutefois), Barbara Ruckle

[48] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (texte de la douzième édition), Paris, Robert Laffont (Collection « Bouquins », avec *Souvenirs* et *L'Ancien Régime et la Révolution*), 1996, p. 574.

[49] Voir Lucia Bergamasco, *Condition féminine et vie spirituelle en Nouvelle-Angleterre au XVIII[e] siècle*, thèse E.P.H.E., 1987, citée en note par Michelle Perrot *in Histoire des femmes*, t. 4., *op. cit.*, p. 490. *The Bostonians* de Henry James (1886) décrit de manière saisissante, au travers des aventures d'Olive Chancellor et de Verena Tarrant, les luttes et les contradictions auxquelles sont confrontées, au XIX[e] siècle, les héritières de ces premières « féministes » américaines de Nouvelle Angleterre.

[50] Dans le protestantisme presbytérien, c'est en 1887 qu'apparaît, aux Etats-Unis (et dans le monde) la première femme pasteur, Louisa Mariah Layman Woosley, ordonnée pasteur dans la Cumberland Presbyterian Church. Elle « s'imposa tout d'abord comme prédicatrice et comme évangéliste », *dixit* Jean-Paul Willaime, *Protestantisme*, *op. cit.*, p. 150.

[51] Voir Rosemary Radford Ruether, « Shakers and feminist abolitionists in Nineteenth Century North America », *in Women and Redemption…*, *op. cit.*, p. 147-178. A propos des quakers, il faut préciser qu'à partir du XVIII[e] siècle et une évolution de moins en moins « bibliciste », leur rattachement au protestantisme évangélique pose question.

Heck, à l'origine des premiers groupes « méthodistes » dans la Vallée du Saint-Laurent, se signale par des initiatives missionnaires affirmées, tandis qu'après l'Indépendance américaine apparaissent plusieurs femmes-prédicatrices itinérantes. D'autres suivirent, parmi lesquelles Hannah Pearce Reeves, Lydia Sexton et les premières prédicatrices noires, Rebecca Gould Steward et Jarena Lee, mentionnées par Jean Baubérot[52]. Le pastorat, en dépit de l'avancée pionnière de 1853, reste cependant quasiment exclu, mais la parole publique des femmes se développe, stimulée par des initiatives spectaculaires comme la fameuse Convention du « droit des femmes » de Seneca Falls (Etat de New York) en 1848, où une résolution exigea que prenne fin le monopole masculin sur la prédication en chaire. Cette affirmation de la parole publique des femmes ne joua pas seulement au sein des communautés d'origine européenne : elle se manifesta aussi au sein des communautés noires, d'anciens esclaves, qui trouvèrent dans les Eglises évangéliques, et en particulier baptistes, un cadre d'expression identitaire et de solidarité active. Pour bien des femmes baptistes noires, au tournant du XIX^e^ et du XX^e^ siècle, l'engagement au sein des organisations chrétiennes (cadre de la *National Baptist Convention*) fut l'occasion de naître à la parole publique, à l'initiative collective, et parfois, tout simplement, à une dignité féminine plus affirmée[53].

Cette précocité féminine américaine, impulsée par les *Awakenings* (« réveils ») successifs[54] qui dynamisent les Eglises protestantes américaines depuis le XVIII^e^ siècle, n'est pas l'apanage du protestantisme dit « non-conformiste ». Bien des presbytériennes, par exemple (comparables aux réformées, en France), prirent une part active dans l'affirmation féminine dans les Eglises. Mais il n'en reste pas moins qu'une certaine culture protestante « non-conformiste », héritière du *Mayflower* et de ce puritanisme spécifique que l'Europe du XVI-XVII^e^ siècle rejeta outre-Atlantique, a influencé l'ensemble du protestantisme américain dans le sens d'une forme d'audace réformiste. Cette audace en matière d'expression féminine, revendiquée notamment par le célèbre revivaliste Charles Finney[55] (1792-1875), attira l'attention des protestants évangéliques européens qui eurent l'occasion d'en observer l'impact. On rencontre notamment cette fascination chez Jeanne et Ruben Saillens, le couple « revivaliste » le plus rayonnant du protestantisme francophone. Le premier, dans un courrier de 1892 adressé à sa femme restée en France, lui brosse en quelques phrases l'étendue du décalage entre la condition féminine aux Etats-Unis et la situation hexagonale : « [...] L'Amérique a une grande attraction pour nous autres Français. On s'y sent chez soi plus qu'ailleurs, excepté en France, naturellement. Ce qui me plaît surtout, à moi, c'est l'absence de formalisme dans les relations sociales. Jeunes filles & jeunes gens vivent dans la plus franche intimité, & les premières sont bien supérieures à leurs contemporains masculins. Dans les écoles mixtes, elles ont les places supérieures, dans la société elles se conduisent mieux. Elles ont les mêmes avantages que les hommes en toutes choses ; dans le Wyoming, par exemple, elles sont électrices et éligibles. Le fils aîné du Dr Gordon[56], qui est un garçon très éclairé, trouve cela très naturel ; & comme je lui disais que, à ce compte, les femmes seraient très bientôt magistrats et gouverneurs, 'Ce serait très bien, me dit-il ; elles s'acquitteraient bien mieux de leurs fonctions que les hommes'. Mme Gordon, lorsque je lui disais que la conséquence logique du principe de l'égalité absolue des sexes dans l'église serait d'avoir des pasteurs-femmes, m'a répondu qu'elle n'y voyait pas d'inconvénient, et qu'il est probable qu'il y en aurait bientôt. »[57] Il y en avait en réalité déjà, mais leur exemple, encore tout à fait exceptionnel, n'était alors pas connu de Mme Gordon !

Ruben Saillens rejoignait dans ses observations l'étonnement manifesté par beaucoup de compatriotes : « L'aspect de l'Amérique qui frappa les Français le plus fortement fut peut-être ses femmes », note justement Théodore Zeldin[58]. Même s'il ne faut pas idéaliser la condition féminine américaine, qui reste marquée par une certaine infériorisation et des difficultés d'expression dans l'Eglise, dont Frances Elisabeth Willard, en 1888, fit l'analyse dans une synthèse retentissante[59], le « Nouveau Monde » américain paraissait, pour bien des femmes, porteur de promesses. Un quart de siècle plus tard, Jeanne Saillens eut

---

52 Jean Baubérot, « De la femme protestante », *in Histoire des femmes*, t. 4, *op. cit.*, p. 202.

53 Voir à ce sujet la remarquable étude de Evelyn Brooks Higginbotham, *Righteous Discontent, The Women's Movement in the Black Baptist Church, 1880-1920*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993.

54 Voir « Women and Revivalism », *in Women and Religion in America*, vol. I : *The Nineteenth Century*, éd. Rosemary Radford Ruether and Rosemary Skinner Keller, San Francisco, Harper and Row, 1981, p. 1 à 9.

55 Charles Finney souligna, dans ses mémoires, l'importance de la prise de parole féminine publique, dont le Saint-Esprit s'est, selon lui, toujours servi lors des réveils spirituels de l'Eglise.

56 Le Dr Adoniram Judson Gordon (pasteur baptiste, ami personnel de Ruben Saillens) peut être considéré comme l'une des principales figures de proue, au sein du protestantisme américain, du courant pré-fondamentaliste modéré.

57 *Courrier de Ruben Saillens*, Lutnam, Connecticut, daté du 22 juin 1892, à sa « bien-aimée », la veille de l'anniversaire de Jeanne Saillens. (Fonds Blocher-Saillens).

58 Théodore Zeldin, *Histoire des passions françaises, 1848-1945*, t. 2 « Orgueil et intelligence », Paris, Point Seuil, 1980, p. 147.

59 Frances Elisabeth Willard, *Women in the pulpit*, Boston, Lothrop, 1888. Animatrice de l'Union modérée chrétienne des femmes, Frances Willard (1839-1898) constitue une figure de proue du « féminisme protestant » américain.

l'occasion de vérifier de ses propres yeux que les observations de son mari correspondaient bien à un décalage tangible des conditions, lors du grand voyage qu'elle entreprit avec son époux outre-Atlantique en 1918. Sa fille et biographe, Marguerite Wargenau-Saillens, souligne que son père admira « la manière simple dont les femmes prennent la parole dans les assemblées, ainsi que l'estime qui les entoure. Elle est très frappée de voir une femme, présidant une grande réunion missionnaire, rappeler gentiment à l'ordre un orateur qui a dépassé le temps prescrit, en mettant devant lui, discrètement, son sac à main élégamment brodé de perles. Cette visite aux Etats-Unis fit de Mme Saillens une féministe décidée et lui donna de l'assurance quand elle dut prendre la parole en public. C'est à cette occasion que se précisa dans son esprit le projet de créer en France un Institut Biblique qu'elle pensait destiner d'abord aux jeunes filles, et que Mlle Saillens pourrait diriger. »[60]. L'institut en question trouva partiellement réalisation à Nogent-sur-Marne à partir de 1921, mais les hommes y furent accueillis en plus grande proportion que les femmes. Cette avance américaine en terme de promotion sociale de la femme aurait sans doute été plus importante qu'elle ne fut s'il n'y avait eu, sur le vieux continent, l'influence du Réveil parti de Genève.

Le « Réveil » en Europe et l'audace des « Salutistes »

« A l'aube du XIX^e^ siècle, c'est peut-être dans le Réveil (...) que l'on trouve les indices les plus intéressants d'une évolution, certes limitée, de la situation religieuse des femmes protestantes. »[61]. Cette affirmation de Jean Baubérot se vérifie tout au long du siècle, qui voit les rôles féminins s'épanouir et se diversifier en Europe. Le Réveil, impulsé à partir de Genève depuis le Réveil initial de 1817 (autour de Robert Haldane) toucha souvent premièrement les femmes, engendrant des conflits, le prêche du pasteur revivaliste se révélant, sans préméditation, « socialement subversif, complice implicite d'actes féminins d'insubordination face à la 'puissance maritale ou paternelle' »[62]. La conversion personnelle étant fortement valorisée, la décision individuelle devient dès lors inaliénable, et la femme se trouve seule, dans sa conscience, devant Dieu, sans éprouver la tutelle, ni d'une Eglise autoritaire, ni d'un mari-dictateur.

Dans la prédication, l'intervention féminine est encore l'exception au XIX^e^ siècle ; en revanche, on note le développement du rôle d'hôtesse, c'est-à-dire, par exemple, d'organisatrice en chef de la venue d'un prédicateur. Par ailleurs, dans les domaines de l'action caritative

60 Marguerite Wargenau-Saillens, *Ruben et Jeanne Saillens évangélistes, op. cit.*, p. 197.

61 Jean Baubérot, *Histoire des femmes, op. cit.*, p. 201.

62 Jean Baubérot, *ibid.*

et des œuvres (cf. le développement des diaconesses en Europe à partir de 1836[63]), les femmes se situent souvent au premier plan dans le débat social : des personnalités comme les Anglaises Florence Nightingale (1820-1910) ou Joséphine Butler (1828-1906) ont marqué leur temps en créant les premières écoles d'infirmières et en combattant la traite des blanches. Dans le domaine plus spécifique (et brûlant) de la prédication féminine, c'est l'Armée du Salut qui développa les positions les plus audacieuses sous l'impulsion de Catherine Booth (1829-1890, épouse de William Booth) qui, dès 1859, publie *Le ministère des femmes ou leur droit à prêcher l'Evangile* : la constitution de l'Armée du Salut accorde une très large place aux femmes, puisqu'il est possible à une femme d'accéder à la responsabilité suprême du mouvement. Catherine Booth commença à prêcher occasionnellement dès fin 1858, malgré les critiques acerbes de beaucoup de protestants. Elle ne fit ensuite que développer ce ministère : en 1860, elle prêche pour la première fois dans un temple, lors du culte dominical. Cet épisode est ainsi rapporté par sa biographe : « Le Rubicon une fois franchi, il fut impossible à Mme Booth de revenir en arrière. Elle s'était à peine assise que son mari la pria de prêcher le soir même. Elle ne put s'y refuser. L'assemblée fut dans l'enthousiasme et la combla de félicitations. En rentrant de la réunion, sa domestique se mit à danser autour de la table en criant à la bonne d'enfants : 'La maîtresse a parlé ! La maîtresse a parlé !' »[64]. Prédicatrice de plus en plus confirmée, elle n'hésita bientôt plus à animer de longues campagnes d'évangélisation, prêchant jour après jour la conversion aux foules curieuses et attentives.

En France, la « Maréchale » Catherine Booth, fille aînée de William Booth, implanta le mouvement en 1881 et s'y distingua, ainsi qu'Evangéline Booth (quatrième fille du couple fondateur), dans l'exercice d'une évangélisation sensible aux conditions de détresse. Un peu plus tard, Blanche Peyron (1867-1933), fille de l'évangéliste Napoléon Roussel et « insigne gagneuse d'âmes »[65], marqua un peu plus tard de son empreinte le mouvement, aux côtés de son mari Albin Peyron (1870-1944). Elle qui s'étonne, au début de son engagement salutiste, de « certaines 'démonstrations de prophétesses' en écharpe blanche », lors des soirées d'évangélisation, « quand l'enthousiasme allait jusqu'à la danse et que toutes officières et cadettes, emportées comme par une musique de quadrille, exultaient en des rondes, des farandoles, avec toute la

63 En France, la première communauté de diaconesses est fondée en 1841 à Reuilly par le pasteur Antoine Vermeil.

64 Hélène Naville, *Catherine Booth et la fondation de l'Armée du Salut*, Genève, éd. Forum, 1925, p. 56.

65 Raoul Gout, *Une victorieuse, Blanche Peyron (1867-1933)*, Paris, éd. Altis, 1942, p. 27.

candeur des 'Laudesi' du XIII[e] siècle »[66], s'affirme peu à peu comme une organisatrice confirmée, et une prédicatrice occasionnelle apte à varier les registres. Lors des assemblées revivalistes auxquelles elle participe avec son mari de 1910 à 1913, ses interventions publiques sont décrites par l'officière Jeanne Pageau comme « le dernier coup d'archet nécessaire, qui faisait tout vibrer »[67]. Capable de s'entourer de collaborations féminines fidèles (comme Nadine Schindler, « une sorte de Gavroche fille » devenue « une des lionnes de l'Armée »[68]), elle développa aux côtés de son mari une œuvre durable, marquée par la création de nouveaux postes d'évangélisation et par une œuvre sociale inventive (création du Palais du peuple en 1925, du Palais de la femme en 1926, de la Maison du jeune homme en 1932 et de la Cité du refuge en 1933). L'audace de ces femmes salutistes constitua, pour beaucoup de femmes protestantes, un exemple puissant : à l'image de la domestique de Catherine Booth qui s'exclama, après la première prédication de sa maîtresse, « Elle a parlé ! Elle a parlé ! », elles donnèrent espoir à beaucoup qu'il leur serait désormais possible, à elles ou à leurs filles, de faire entendre plus ouvertement leur voix dans le concert du christianisme mondial.

Le réveil méthodiste comporte lui aussi une dimension féminine militante importante, quoiqu'un peu moins généralisée qu'au sein du salutisme : ainsi, en Angleterre, après Lady Huntingdon (1707-1791) qui donna un soutien efficace au mouvement méthodiste et protégea les prédicateurs, Lady Maxwell contribua beaucoup à l'introduire en Ecosse. Par élans successifs, le revivalisme « wesleyen » contribua à multiplier les effectifs des prédicatrices, au point que vers 1850, elles deviennent « communes », selon Bebbington[69]. Par ailleurs, dans les milieux quakers où la prédication féminine se pratiqua depuis les origines du mouvement, plusieurs figures de premier plan marquèrent le XIX[e] siècle, parmi lesquelles l'Anglaise Elisabeth Fry (1780-1845), missionnaire depuis 1811 au service de la société des Amis. Conférencière, prédicatrice, réformatrice sociale (dans le domaine de l'aumônerie des prisons), elle popularisa dans toute l'Europe son principe : « Il vaut mieux prévenir le crime que le punir ». Mère de 10 enfants, elle fut aussi à l'origine de la première maison de diaconesses, en Allemagne, et marqua profondément une génération de femmes[70]. Bien des journalistes manifestent, dans leurs colonnes, leur « grande envie d'entendre

66 Raoul Gout, *Une victorieuse…*, *op. cit.*, p. 130.

67 Jeanne Pageau, citée dans R. Gout, *op. cit.*, p. 322.

68 R. Gout, *op. cit.*, p. 138.

69 « Even female ministry, justified as an exceptional measure for exceptional times, became common, just as it had done among the early Primitives ». David. W. Bebbington, *op. cit.*, p. 117.

70 Au travers de maints ouvrages, comme cette *Vie d'Elisabeth Fry*, *op. cit.*, la mémoire de son œuvre s'est transmise. « Mme Fry serait placée au nombre

la célèbre Mme Fry »[71], interloqués par ses aptitudes peu communes de prédicatrice. Les baptistes, quant à eux, se montrent en retrait dans le domaine de la parole publique des femmes. Ces dernières n'apparaissent pour la première fois comme « platform speakers » qu'en 1889 en Angleterre, à l'assemblée de la *Baptist Union* (Mrs Medley et Mrs Dawson Burns). Quant à la prédication, il faut attendre le XX[e] siècle : après la Première Guerre mondiale, les premières femmes-pasteurs baptistes apparaissent alors, l'Angleterre montrant une certaine avance sur les baptistes des autres pays. Dès 1918, Edith Gates exerce la fonction de pasteur, et reçoit la consécration en 1922 (elle fut ensuite pasteur à Little Tew et Cleveley de 1918 à 1950). Elle est suivie de Mrs Maria Living-Taylor, co-pasteur avec son mari de 1922 à 1937, et par Miss Violet Hedger, formée au Regent's Park College et pasteur de 1926 à 1956 (après avoir figuré sur le rôle pastoral dès 1924)[72].

Au total, comme « dans l'aile gauche du puritanisme et dans le piétisme », les mouvements de réveil ont contribué à « favoriser une certaine promotion féminine »[73]. Même si les rôles traditionnels de la femme restent fortement majorés au sein du mouvement revivaliste (il faut tout de même le signaler[74] !), même si certains groupes évangéliques se montrent très conservateurs à l'égard des femmes, leur refusant même de prier publiquement (assemblées de frères), des ouvertures se font donc jour en Europe et en France au XIX[e] siècle. Elles suivent une pente ainsi résumée par Jean-Paul Willaime : « C'est par la parole et l'émotion, ainsi que par l'action sociale, que transita tout d'abord le rôle religieux de la femme dans le protestantisme »[75]. On retrouve ces

des saintes, si elle eût appartenu à l'Eglise romaine », y lit-on notamment (p. 2).

71 Cf. *Vie d'Elisabeth Fry*, *op. cit.*, p. 335. Cette citation émane d'un journal anglais de 1831. Le journaliste put ensuite écouter la prédicatrice prêcher sur les larmes versées par Jésus à la mort de Lazare.

72 Voir John Briggs, « She preachers, widows and other women… », *op. cit.*, p. 346-247.

73 Jean Baubérot, *Histoire du protestantisme*, *op. cit.*, p. 90.

74 Le pasteur Adolphe Monod, au milieu du XIX[e] siècle, pouvait ainsi déclarer que la femme n'a « pas une place inférieure » mais « une place secondaire et dépendante ; car la femme a été formée après l'homme, faite pour l'homme, enfin tirée de l'homme » (Adolphe Monod, *La femme, deux discours par Adolphe Monod*, Paris, Marc Ducloux, 1848, p. 10), et que « ce n'est que par exception qu'une femme pouvait être appelée à prier ou prophétiser devant des hommes » (A. Monod, *ibid.*, p. 12), rappelant qu'elle doit s'incliner devant l'autorité du mari, « dans une attitude modeste et soumise » (*ibid.*, p. 17). Ces propos du grand prédicateur du Réveil traduisaient alors fidèlement les représentations du plus grand nombre.

75 J.-P. Willaime, « L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 1996, n° 95, juillet-septembre 1996, p. 35.

ingrédients au début du XXe siècle lors du spectaculaire réveil du Pays de Galles (1904-1906), où de nombreuses femmes s'impliquent en première ligne dans le chant, l'exhortation et la prière publique, autour du promoteur principal du mouvement, le prédicateur et ancien mineur Evan Roberts. Miss Annie Davies, dont le timbre de voix bouleversa des milliers de mineurs, la mystique Miss Jones, qui s'essaie à la « parole en public » et poursuit, « soir après soir »[76], ses appels fervents (conduisant à la conversion la quasi totalité des adultes de son district, selon Henri Bois) et bien d'autres, participent au mouvement spirituel qui secoue les bassins miniers du Pays de Galles. La galloise Miss Jessie Penn-Lewis (1861-1927), conférencière et prédicatrice de renom international, encouragea ce mouvement du haut de son prestige, convaincue que l'Esprit souffle où il veut et que Dieu peut utiliser les femmes pour parler aux foules. Soumise à bien des attaques, elle pouvait écrire : « J'ai la conviction intime, profonde, que je dois imprimer ces lignes pour fortifier les servantes que Dieu peut appeler par Son Esprit à proclamer les choses magnifiques du Seigneur... Je ne dis plus à Dieu : 'Pourquoi as-Tu fait de moi une femme ?' car j'ai maintenant l'esprit en repos... Les intentions de Dieu dépassaient ce que j'imaginais en faisant de moi une femme... »[77]

Ces manifestations diverses de la prise de parole féminine lors de l'histoire des réveils protestants au XIXe siècle, en Europe comme aux Etats-Unis, ont trouvé par ailleurs deux débouchés nouveaux : les écoles du Dimanche, qui se créent et se développent comme une traînée de poudre sous l'impulsion des femmes, et la mission outre-Mer. Avec des figures comme celle d'Ann Judson, missionnaire baptiste aux côtés de son mari Adoniram en Birmanie, ou d'Amy Carmichaël (1867-1951), missionnaire en Inde, d'origine irlandaise, fondatrice de foyers d'enfants, et auteur de 35 ouvrages, la capacité de prédication et d'enseignement des femmes se manifesta au grand jour en Inde, en Chine, en Afrique et ailleurs, avec une certaine approbation masculine... tant que ces nouveautés se passent loin des métropoles ! Les femmes « appelées » par la mission durent cependant créer, au départ, des missions féminines, les hommes refusant d'accepter les femmes en tant que missionnaires dans le cadre des missions existantes ! Dans l'une des métropoles d'où partent quelques missionnaires, en France, le débat autour de la prise de parole féminine est encore loin d'être réglé.

76 Cf. Henri Bois, *Le Réveil au Pays de Galles*, Toulouse, Société des Publications Morales et Religieuses, 1906, p. 352.

77 Jessie Penn Lewis, citée par Madeleine Blocher-Saillens, *Libérées par Christ...*, *op. cit.*, p. 218-219.

Sur le terrain des œuvres sociales, les manifestations du « réveil », en France, ont accordé une place significative aux initiatives féminines. C'est moins net dans le domaine de la prise de parole publique et de la prédication proprement dite. On constate, là, un net retard, non seulement sur les Etats-Unis, mais aussi sur l'Angleterre. Le terrain d'expression le plus ouvert aux femmes reste celui de la famille, où elles jouent un rôle d'évangéliste parfois décisif, comme dans le cas de l'implantation baptiste en France où elles sont bien souvent les premières à se convertir. Par leur présence fréquente au foyer, lors du passage du colporteur, ou par leur activité au marché, où l'évangéliste s'arrête parfois, elles jouèrent dans bien des cas le rôle d'interface entre la prédication nouvelle et les familles, entraînant peu à peu la conversion de l'ensemble du foyer[78]. En dehors de cet espace, l'interprétation qui est faite des textes bibliques relatifs à la parole féminine conduisit les protestants « évangéliques » à barrer généralement aux femmes l'accès des estrades et surtout des chaires. Deux « brèches », cependant, jouèrent en faveur d'une expression féminine plus grande. On retrouve, là, les axes émancipateurs évoqués précédemment. Les impératifs de l'évangélisation, associés à un certain pragmatisme, intervinrent en faveur d'une aide féminine substantielle, lorsque les hommes venaient à manquer. Ruben Saillens, dès 1873, semble ne pas exclure la participation active de femmes en tant qu'évangélistes. Il écrit en effet, dans le *Bulletin de l'Union chrétienne de Jeunes Gens de France* du 20 septembre 1873, cité par sa biographe : « Quoi, s'écrie-t-il, pas un apôtre parmi nous ? Et faudra-t-il faire appel aux Priscilles si les Timothées ne se trouvent pas ? »[79]. La vocation apostolique féminine n'est évoquée que sous forme de question, et dans la perspective du manque de vocations masculines[80], mais la question, tout du moins, est posée. La seconde ouverture se dessina sur le terrain ecclésiologique. La souplesse des assemblées locales permettait bien des accommodements par rapport à une « ligne » doctrinale générale hostile à la prédiction des femmes. Ainsi, dans la première assemblée baptiste de Nomain, « les femmes peuvent comme les hommes parler dans les réunions quand elles se

78 Voir Sébastien Fath, « Immigrés de l'intérieur ? Socio-histoire de l'implantation baptiste en France, 1810-1950. Une autre façon d'être chrétien en France », thèse de doctorat E.P.H.E., décembre 1998, tome 2, chapitre II.3.2, « La femme baptiste, évangéliste de la famille », (p. 173 à 186 du tome 2).

79 Marguerite Wargenau-Saillens, *Ruben et Jeanne Saillens évangélistes*, *op. cit.*, p. 62.

80 Ce qui restera, jusqu'à la fin de sa vie, sa position. C'est en fonction de ce schéma (une vocation féminine à la prédication ne correspond qu'à des situations exceptionnelles) qu'il évalua bien plus tard la vocation pastorale de sa fille, Madeleine Blocher-Saillens.

sentent inspirées »[81], précise un rapport de police. La valorisation de la participation de tous dans le cadre de l'Eglise locale, doublée avec un accent important sur le « sacerdoce universel » concrètement mis en pratique, ouvrait la porte à une parole enseignante féminine dans l'Eglise, et ce dès 1820. Un peu plus tard, la figure haute en couleur d'Esther Carpentier, seule femme colporteur du XIXe siècle, croyante évangélique et « compagnon de route » des baptistes, illustra concrètement la possibilité pour une femme protestante, en France, d'accéder durablement à la parole publique, parlant partout, sur les routes de Picardie, « de son Saint Livre, ainsi que du salut gratuit qu'il annonce aux pauvres pécheurs perdus »[82]. Sa vocation est cependant exceptionnelle, et propre à une femme qui a sacrifié plusieurs dimensions de la féminité : d'allure masculine, célibataire et sans enfants, Esther Carpentier constituait difficilement un modèle généralisable.

Pionnière en la matière, Esther Carpentier fut imitée plus tard par les prédicatrices de l'Armée du Salut et par plusieurs *Bible Women*, missionnaires consacrées à l'évangélisation des enfants et des femmes. L'exemple de l'implantation baptiste en France montre à l'œuvre plusieurs de ces femmes, au tournant du XIXe et du XXe siècle. Une Mme Robert, qui anime plusieurs réunions dans le temple de l'Eglise baptiste de Lyon en 1875, semble s'être fait beaucoup apprécier. Elle « a bien parlé » souligne Jean-Baptiste Crétin, alors pasteur de l'Eglise, lors de la première réunion dans la « chapelle », le 25 juin 1875[83]. Soutenues par des sociétés missionnaires féminines, ces « femmes de la Bible » contribuèrent à affirmer le dynamisme nouveau des femmes, stimulé par le souffle du Réveil, sur le terrain de l'évangélisation[84]. Parmi elles, Madame Lambert, au sein de l'Eglise baptiste parisienne conduite par Philémon Vincent, effectua un travail d'évangélisation considérable durant les vingt-cinq années qui précèdent la Première Guerre Mondiale. Madame Reichmann, qualifiée dans un rapport missionnaire de « zélée et dévouée »[85], effectue

81 *Rapport de police sur le groupe de Nomain* (vers 1820 ?), cité par Alice Wémyss, *Histoire du Réveil, 1790-1849*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1977., p. 105.

82 Aimé Cadot, *Notes et récits sur les origines des églises baptistes du Nord de la France et de la Belgique et sur quelques-uns des ouvriers de cette œuvre*, Mont sur Marchienne, Imprimerie Evangélique, 1907, p. 8.

83 Jean-Baptiste Crétin, *Journal de bord* (dactylographié sous une forme provisoire par Jacques-Emile Blocher).

84 Voir notamment R. Pierce Beaver, *American Protestant Women in World Missions : History of the first Feminist Movement in North America*, Grand Rapids, M.I., Eerdmans, 1980, éd. révisée, et Helen Emery Falls, « Baptist Women in Missions Support in the Nineteenth Century », *Baptist History and Heritage*, 12, jan. 1977, p. 27 à 36.

85 Jean-Baptiste Cretin « receives important aid from a zealous and devout Bible woman, Madame Reichmann »..., *Fifty-Eight Annual Report*, A.B.M.U., Boston, July 1872, p. 57.

le même type de travail à Lyon dans les années 1870. Eunice Lemaire fut à l'origine de l'(éphémère) Eglise baptiste de Rouen à la fin du XIXe siècle, au prix d'un travail d'évangélisation préparatoire de sept ans, avant qu'un évangéliste-homme ne la relaye[86]. Mlle Louise Dinoir, à l'origine d'un groupe baptiste à Roubaix au tournant du siècle, dans un local qu'elle organisa elle-même en lieu de culte (au 6, rue de Tunis, où son hospitalité est proverbiale), laissa quant à elle un souvenir marquant dans la région. Fondatrice d'une « école du jeudi » dans les années 1890 à Roubaix-Tourcoing, elle assura pendant des années, dans ce cadre, un important travail d'évangélisation auprès des enfants, la plupart catholiques. Par ailleurs, elle « prêche l'Evangile »[87] toutes les deux semaines à une quinzaine de femmes réunies pour un atelier de couture, que la Mission Mac All avait lancé à Roubaix avant de l'abandonner aux baptistes. Elle est qualifiée de *saintly woman* dans un rapport de 1901[88]. En Bretagne, Marie-Françoise Ricou, directement à l'origine de l'Eglise baptiste de Trémel par le biais de l'école itinérante qu'elle anima avec succès dans le Trégor, ou Emma, Elisa, Isabelle Jenkins, qui se dévouèrent jusqu'à leur mort pour la mission baptiste de Morlaix, exercèrent un travail d'évangélisation similaire. En Cévennes, aux côtés du jeune Robert Dubarry, pasteur de l'Eglise baptiste naissante de Nîmes, c'est une pimpante couturière, Filia Lamouroux, qui s'illustre à l'entrée du XXe siècle (1901-1911) par de remarquables aptitudes à l'enseignement et à l'évangélisation des adultes. « Par des lectures intelligentes elle se qualifia pour expliquer les Ecritures et pour parler dans ses réunions de cuisine ou dans les temples de la montagne cévenole », rapporte Robert Dubarry[89]. De la cuisine au temple, tout l'itinéraire d'une prédicatrice de talent, qui fut progressivement financée pour pouvoir exercer son ministère à plein temps. En quelques années, par ses « lectures intelligentes » (ce qui revient à parler de « prédication »), elle se montra à l'origine de cent cinquante conversions, avant qu'un décès prématuré ne mette fin à son ministère. Un peu plus tard, Mlle Pedley, au Havre, se distingua particulièrement, prolongeant à sa manière

86 « (...) A Baptist lady, daughter of Pastor Cretin, has been laboring in that city (Rouen) under her own responsibility for seven years »... *Seventy-Eighth Annual Report*, A.B.M.U., Boston, July 1892, p. 142.

87 « (...) She meets about fifteen women every fortnight, preaches the Gospel to them while at their work ». *Eighty-third Annual Report*, A.B.M.U., Boston, 1897, p. 191.

88 *Sixty-Fifth Annual Report*, A.B.M.U., Boston, 1901, p. 212. Le rapport précise aussi que Louise Dinoir est « a Bible woman, manager of a Dorcas society and a Thursday school ».

89 Robert Dubarry, *Pour faire connaissance avec les bonheurs d'une vie reconstruite, Souvenirs et Commentaires*, Valence-sur-Rhône, Imprimeries réunies, 1955, p. 187. La précision chronologique (1901-1911) provient d'une note de Jean Humbert.

le sillage exceptionnel d'Esther Carpentier. Cette demoiselle anglaise porta à bout de bras une petite assemblée baptiste localisée dans le quartier de Sanvic, de 1920 à 1940. Dotée d'une « personnalité très forte », elle assura la direction de l'Eglise et prêcha assez régulièrement, semble-t-il, mais à l'image d'Esther Carpentier, elle n'était pas mariée, et l'impression qu'elle dégageait n'était pas celle d'une femme : « On ne pensait pas d'elle comme une femme ; elle était tout simplement Miss Pedley »[90]. Au-delà du cas particulier de Mlle Pedley, propre à une toute petite assemblée (auquel on peut associer Mlle Biolley[91], autre prédicatrice havraise, à l'origine de l'implantation pentecôtiste), une évolution supplémentaire se dessina au XX^e siècle, avec l'accession plénière au pastorat de Madeleine Blocher-Saillens (1881-1971).

Le rôle de femme de pasteur, au sein des Eglises protestantes évangéliques comme au sein des autres Eglises, renvoie à un « sacerdoce obligé »[92]. « La situation habituelle des femmes de pasteurs » n'était pas « foncièrement différente de celle des 'hôtesses' au sein du Réveil »[93]. Elles sont associées au ministère de leur mari dans les dimensions de l'accueil et de l'organisation, elles enseignent parfois et soignent, et peuvent même ponctuellement assurer une suppléance religieuse (animer une étude biblique). C'est une tâche difficile, dans des conditions matérielles précaires et avec l'obligation d'un travail de coulisse de tous les instants pour permettre au mari, le pasteur, d'exercer ainsi plus pleinement – croit-on – son ministère. Que de dévouements anonymes, dans l'ombre et l'effort quotidien, pour permettre aux maris de tenir le devant de la scène[94] ! La femme de pasteur « évangélique » tient donc un rôle

90 Témoignage rapporté dans « L'Eglise Evangélique Baptiste du Havre, esquisse de son histoire », notice historique de deux pages (s.d., aimablement communiquée par Daniel Geoffriau).

91 A son propos, Madeleine Blocher-Saillens formule dans son journal ces remarques significatives : « 15 avril 1912. Voyage vers Londres. Au Havre nous sommes allés au restaurant de tempérance. Nous avons parlé avec Mlle Biolley, 'une vraie chrétienne, mais une originale' ». Cf. *Journal* de Madeleine Blocher-Saillens, « notes saisies au fil du texte », par J.-E. Blocher, p. 19.

92 Sur le sujet, consulter Bernard Reymond, *La femme du pasteur, un sacerdoce obligé ?*, Genève, Labor et Fides, 1991.

93 Jean Baubérot, *Histoire des femmes*, *op. cit.*, p. 203.

94 Le portrait saisissant qu'effectue Robert Dubarry de sa première épouse, E. Pichon, montre à quel point la femme de pasteur « évangélique » pouvait être exclusivement identifiée à ce rôle de coulisse : « Je puis dire que, littéralement, ma regrettée compagne n'a vécu que pour me soulager et me réconforter dans mon ministère, qu'elle tenait à voir entièrement allégé de tout souci matériel et de toute inquiétude déprimante, et qu'elle n'alourdit jamais par un conflit personnel avec qui que ce soit ». Cf. *Pour faire connaissance avec les bonheurs d'une vie reconstruite*, *op. cit.*, p. 39.

de coulisse, mais un rôle (obligé) de militante tout de même, où la proximité quotidienne avec le pasteur de l'Eglise créée un phénomène de ricochet : une femme de pasteur n'est pas tout à fait une femme comme une autre, le prestige pastoral de son mari rejaillissant sur l'épouse. Ce rejaillissement fut particulièrement net dans le cas de Jeanne Saillens, souvent associée, dans les hommages, au ministère de son mari Ruben. C'est dans cette famille, comptant une véritable lignée de pasteurs et de femmes de pasteur, que s'affirma, au XX^e siècle, celle qui allait franchir le pas du pastorat à part entière : Madeleine Blocher-Saillens. A la mort de son mari (Arthur Blocher), dans des circonstances exceptionnelles, elle fut investie par son assemblée, l'Eglise baptiste parisienne du Tabernacle, de la fonction de pasteur, dès 1929 ! A cette date, aucune autre union d'Eglises (libriste, méthodiste, frère, mennonite…), en France, n'a franchi le pas. Selon certains auteurs, elle constitue alors la « première femme pasteur en France » au plein sens du terme[95]. Elle exerça ensuite son ministère avec énergie et constance, jusqu'en 1952, tout en maintenant, d'un point de vue doctrinal, des positions plutôt fondamentalistes. Une fois de plus, les données sociales spécifiques au protestantisme « évangélique » et à sa filiation « non-conformiste » purent produire, en 1929, une innovation de taille en France. Le poids de la lignée pastorale dont elle faisait partie joua son rôle, renvoyant à ces remarques de Jean-Paul Willaime, suivant lequel la « qualification théologique ne fut pas, au début, suffisante. Un certain nombre d'atouts sociaux furent les bienvenus pour forcer les portes et changer les traditions »[96]. A l'« atout social » d'un certain prestige familial s'ajouta l'effet du congrégationalisme et du démocratisme des Eglises protestantes de type « évangélique » (et plus spécifiquement « baptiste », dans ce cas). Enfin, il faut garder à l'esprit que « le fondamentalisme protestant est un radicalisme religieux affirmant l'infaillibilité de la Bible et non un intégrisme affirmant l'infaillibilité de l'institution »[97]. Reportant la source de l'autorité sur un texte (sujet à des interprétations diverses), les convictions évangéliques teintées de fondamentalisme dont se réclamait Madeleine Blocher-Saillens induisaient ainsi une logique psychosociale toute différente de la soumission à une hiérarchie religieuse, puisque la soumission ne peut s'effectuer que sur la base d'un débat herméneutique, toujours susceptible, par essence, de retouches et de déplacements. De fait, y compris dans les franges évangéliques françaises proches du courant fondamentaliste, le débat herméneutique était possible, même si la position largement dominante refusait le pastorat féminin.

95 *Dixit* Jean Baubérot, article « BLOCHER-SAILLENS, Madeleine », *Encyclopédie du protestantisme*, *op. cit.*, p. 152.

96 J.-P. Willaime, « L'accès des femmes au pastorat… », *op. cit.*, p. 36.

97 J.-P. Willaime, *La précarité protestante, Sociologie du protestantisme contemporain*, Paris, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 64.

Jusqu'au début du XXe siècle, on constate donc que le protestantisme de type « non-conformiste » (typologiquement proche de ce que l'on appelle, aujourd'hui, le protestantisme « évangélique ») a manifesté globalement une certaine avance, en terme d'expression féminine, sur le reste du christianisme (et notamment sur le protestantisme plus « institutionnel » ou « concordataire », dans le cas français). Ce rappel permet donc, pour le moins, de nuancer vigoureusement l'image d'un protestantisme évangélique « rétrograde » par nature en matière d'émancipation des femmes. A bien des égards, une telle représentation paraît relever de l'idée reçue. Pourtant, il faut bien convenir qu'au cours du XXe siècle, la part des femmes dans l'expression religieuse publique n'a que peu évolué au sein de ce protestantisme, tandis qu'elle a beaucoup progressé ailleurs. La figure de pionnière de Madeleine Blocher-Saillens, qui mériterait un travail spécifique[98], constituerait-elle l'arbre qui cache... le désert ? Les avancées précoces de la prise de parole féminine, chez les « évangéliques », ne doivent pas occulter le fait qu'aujourd'hui, les femmes qui veulent prêcher sont beaucoup mieux accueillies au sein des Eglises protestantes non classées comme « évangéliques » (au sens de Noll et Bebbington) comme, en France, l'Eglise Réformée. En 1996, rappelle Jean-Paul Willaime, les femmes forment « environ 15 % du corps pastoral » de France[99]... Mais moins de 1 % dans les Eglises protestantes évangéliques où, hormis de rares exceptions, on ne les accepte pas en chaire. On constate le même type de phénomène dans d'autres pays. Par ailleurs, en dépit d'une participation féminine globalement importante dans les assemblées (et d'une multiplication assez récente des étudiantes en théologie), sa part reste fortement minoritaire dans la production intellectuelle du courant évangélique : un survol de six titres « évangéliques » français pour l'ensemble de l'année 1998 aboutit aux statistiques suivantes : les deux mensuels baptistes dépouillés (*Construire Ensemble* et *Lien Fraternel*) révèlent respectivement 84 % et 77 % d'articles d'au moins une page écrits par des hommes (contre 21 % et 15 % d'articles au féminin, le restant étant écrit par des plumes « mixtes » – un homme et une femme –). Quant à *Servir en L'attendant*, organe des Communautés et Assemblées Evangéliques de France, 82 % des articles émanent cette année-là des hommes contre seulement 9 % des femmes (et 9 % « mixtes »). La proportion est un peu moins écrasante dans le cas de *Christ Seul*, mensuel des Eglises mennonites de France, mais on atteint néanmoins 74 % d'articles au masculin (contre 21 % d'articles au féminin). Le *ratio* est encore plus

98 Un ouvrage est en préparation à son sujet, aux éditions Labor et Fides.

99 Jean-Paul Willaime, *Protestantisme*, *op. cit.*, p. 153. Pour une étude plus détaillée, voir, du même auteur, « Les femmes pasteurs en France : socio-histoire d'une conquête », *in* Françoise Lautman (éd.), *Ni Eve ni Marie. Luttes et incertitudes des héritières de la Bible*, Paris-Genève, Labor et Fides, 1997.

équilibré dans le cas de *Pour la Vérité*, mensuel de l'Union des Eglises Evangéliques Libres, puisqu'environ 70 % des articles « seulement » *(sic)* sont signés par des hommes, contre 29 % par des femmes. Il faut cependant signaler, dans le cas de ce mensuel, que la totalité des éditoriaux de l'année ont été écrits par la même rédactrice (Mireille Boissonnat), ce qui contribue à « gonfler » la statistique féminine qui resterait, sinon, à un niveau encore plus bas. Enfin, le magazine « évangélique » inter-dénominationnel *Témoins*, ouvert à certains milieux catholiques (charismatiques), affiche finalement les statistiques les plus « équilibrées » : 53 % d'articles au masculin, 33 % d'articles au féminin, et 14 articles « mixtes ». Mais il faut préciser que ce magazine est largement fondé sur les « témoignages », plus traditionnellement ouverts aux femmes. Les articles de « fond », ici comme ailleurs, restent très majoritairement signés par des hommes[100]. Au total, on découvre que moins d'un article sur cinq est signé par une femme, alors qu'on compte aujourd'hui dans les instituts de formation évangélique de France presque autant d'étudiantes que d'étudiants. De telles statistiques (dont on pourrait certainement trouver des parallèles dans le reste de la presse protestante, dans la presse catholique et la presse profane) rappellent une réalité : dans le protestantisme évangélique du début du XXIe siècle, les femmes ne s'expriment pas publiquement à parité, loin de là. En quelques décennies, « l'avance » évangélique traditionnelle, depuis les antécédents de la Réforme radicale, en matière d'expression féminine se serait peu à peu estompée, voire transformée en « retard » (dans le domaine de la prédication), si l'on se base du moins sur l'évolution générale du rôle de la femme en société. Trois hypothèses explicatives peuvent être formulées pour rendre compte de cette mutation.

III. Pour conclure : le « non-conformisme » évangélique et les femmes : des enjeux spécifiques

Au début du XXIe siècle, les quatre « axes émancipateurs » spécifiques au protestantisme évangélique jouent-ils moins que par le passé ? L'égalitarisme du « sacerdoce universel » dans un cadre local et démocratique (congrégationaliste), l'universalisme libérateur d'un Evangile missionnaire associé au pragmatisme de l'évangélisation ont-ils perdu

100 Au total, cette étude a permis de survoler 43 articles d'au moins une page (en comptant l'éditorial) de *Servir en L'attendant*, 93 articles de *Christ Seul*, 83 articles de *Pour la Vérité*, 68 articles de *Construire Ensemble* (parcouru à partir de son numéro zéro de sa nouvelle formule, en mars 1998), 57 articles du *Lien Fraternel* et 43 articles de *Témoins*. Les statistiques fournies sont à prendre comme des ordres de grandeur.

de leur impact sur les femmes ? Trois hypothèses, qui constituent autant d'enjeux, invitent à des réponses nuancées.

Hypothèse 1 : du « non-conformisme » au « conformisme » ?

La première hypothèse serait de conclure, au travers de l'exemple de l'expression féminine, en une atténuation voire une disparition progressive de la tradition de « non-conformisme » social du protestantisme de type évangélique. Le trajet serait donc celui-ci : du « non-conformisme » précurseur à un « conformisme » réactionnaire. On se situe ici dans des problématiques plus générales, liées au rapport complexe entretenu entre un christianisme minoritaire et la société ambiante. Ce rapport n'est jamais à sens unique : il peut fort bien exprimer, à certaines époques, une forte « différence » des minoritaires tandis qu'à d'autres époques, ces minoritaires, par la suite de diverses circonstances (et notamment le fait qu'ils deviennent parfois *moins* minoritaires !) auront tendance à davantage de conformisme social. Ce processus a été très bien décrit, récemment et dans un autre contexte, par l'historienne américaine Christine Leigh Heyrman. Dans sa synthèse sur le sud des Etats-Unis, *Southern Cross*[101], elle a pu montrer comment le protestantisme évangélique, au départ « non-conformiste » et novateur sur le plan social, s'est peu à peu imprégné des valeurs conservatrices des planteurs du Sud, pour devenir finalement le « ciment » conservateur (conformiste) d'une société esclavagiste, machiste et inégalitaire.

On peut formuler l'hypothèse, au travers de l'influence de certaines franges du mouvement fondamentaliste, né au début du XX^e^ siècle, d'une pression conformiste de cet ordre qui aurait agi, sur le protestantisme évangélique d'aujourd'hui, comme un frein à une certaine affirmation des femmes. Par souci de ne pas faire peur, de ne pas « innover pour innover », selon la formule du pasteur baptiste Robert Dubarry[102], on se serait retranché sur une *via media*, faite de « bon-sens » biblique et de conformisme rassurant. Sur la « croix » de l'émancipation féminine en protestantisme évangélique, c'est l'axe vertical des principes « universalisme-égalitarisme » qui se trouverait en quelque sorte privé de sa force subversive. Cet ordre d'explication, trop général pour être accepté d'un bloc, n'est pas sans une certaine pertinence, d'autant qu'il correspond à une logique sociale universelle, de l'ordre

[101] Elisabeth Leigh Heyrman, *Southern Cross, The Beginnings of the Bible Belt*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London, 1997.

[102] Dans un courrier privé à M. Ondet du 24 juillet 1963, Robert Dubarry utilise cette expression pour freiner une évolution vers la prédication féminine qu'il approuve par ailleurs (mais à titre personnel et - à l'époque - confidentiel). Archives Dubarry communiquées par Jean Humbert.

de ce que Max Weber appellerait la « routinisation du charisme fondateur ». Après un premier élan révolutionnaire (du type de celui du Christ, très en avance sur son temps en matière de prise en compte des femmes), le « souffle » ralentit, se routinise, et la pression ambiante des conformismes reprend le dessus. Les femmes se trouvent alors réduites à un rôle en coulisse, à l'impact certes considérable, mais privé de reconnaissance et entravé dans ses effets. En dehors des dynamiques des « réveils », le protestantisme évangélique n'est pas à l'abri de ce type d'évolution « conformiste ». A en juger à la difficulté des femmes à prêcher dans le protestantisme évangélique d'aujourd'hui, faut-il en conclure, à la nécessité d'un nouveau « réveil » à l'horizon 2000 ? Là n'est pas le rôle de l'historien, même si la question effleure sans doute nombre de femmes... et d'hommes.

Hypothèse 2 : Un « non-conformisme novateur » qui se maintient, mais sous des formes différentes

Une seconde hypothèse explicative consiste, au contraire, à valoriser le maintien d'une forte dynamique anticonformiste au sein du protestantisme évangélique en matière d'expression féminine. Le « non-conformisme » précurseur des protestants radicaux du XVI^e^ siècle se serait perpétué, au nom d'une même exigence évangélique fondée sur la Bible, mais sous des formes différentes. En d'autres termes, le respect plénier des Ecritures Saintes dont se réclament les « évangéliques » aurait conduit, au XVI^e^-XVII^e^ siècle, à « corriger » le machisme inégalitaire ambiant en favorisant, de manière très audacieuse pour l'époque, la parole des femmes. Au XX^e^ siècle, ce même respect aurait au contraire à « tempérer » un possible excès inverse d'une valorisation trop individualiste et catégorielle de l'expression féminine. Compte tenu du contexte différent, un même « non-conformisme » évangélique, fondé sur la Bible, aurait produit deux effets opposés à quelques siècles d'intervalle. « Moteur » de l'expression féminine à une époque où celle-ci était fort peu encouragée, le protestantisme évangélique s'avérerait aujourd'hui « modérateur » d'une expression encouragée à hue et à dia, sans discernement, par les trompettes d'une modernité jugée trop féministe, individualiste et oublieuse des vérités éternelles de la Bible.

Cette hypothèse n'est pas sans poids. Le « coût social » de la prudence protestante évangélique en matière de prédication féminine est considérable. La pression médiatique est sensible et continue en direction de l'accès des femmes aux différents sacerdoces. Quant aux coups d'œil volontiers goguenards et condescendants de certains de leurs frères protestants (qui oublient la posture longtemps « retardataire » de leurs Eglises en matière d'expression féminine), ils s'avèrent lourds de

reproche. Les évangéliques, pour répondre à ces derniers[103], paraissent parfois se laisser intimider, oubliant quelque peu de mentionner les multiples dimensions émancipatrices concrètes que peuvent comporter leurs Eglises (indépendamment de la question difficile du pastorat féminin). Ils négligent aussi (est-ce par charité fraternelle ?) de suggérer à leurs interlocuteurs dits « progressistes » que derrière l'instauration (récente) du pastorat féminin dans leurs Eglises (luthériennes et réformées), se cache peut-être *aussi* autre chose que de nobles motifs émancipateurs... Les rudes réalités du manque de vocations masculines par exemple ! Ils omettent aussi de suggérer que ces Eglises « progressistes », en revendiquant aujourd'hui l'accès sans restrictions des femmes au pastorat, « surfent » peut-être sur un certain air du temps féministe (en tout cas en Occident), tout comme elles surfaient déjà sur l'air du temps (plus machiste) du XVI^e^ au XIX^e^ siècle... en refusant aux mêmes femmes toute possibilité de prédication. Ces protestants *mainline*, historiquement en lien étroit avec les autorités politiques (luthéranisme et calvinisme ont souvent généré, en Europe, des Eglises d'Etat) seraient donc passés d'un certain « conformisme » social (machiste au XVI^e^-XIX^e^ siècle) à un autre « conformisme » (féministe, à la fin du XX^e^ siècle).

Face aux pressions de tous bords, les tentations « conformistes » ne manquent pas d'interpeller les « évangéliques ». S'ils résistent globalement à cet « air du temps », insistant sur la difficulté d'interpréter les textes bibliques en faveur d'un pastorat féminin calqué sur celui des hommes, n'est-ce pas qu'il existe, dans leur logique sociale, une certaine attitude « non-conformiste », fondée en l'occurrence sur le biblicisme traditionnel qui les caractérise et sur une résistance traditionnelle aux valeurs ambiantes ? Qu'un Alfred Kuen ou un Henri Blocher maintiennent à la fin du XX^e^ siècle, malgré de fortes pressions extérieures, une exégèse « évangélique » des écrits bibliques qui leur accorde valeur d'autorité normative par eux-mêmes, témoigne de ce biblicisme persistant, sans lequel l'identité protestante évangélique se dilue, disparaît. Cette exégèse n'évite pas les interrogations, les hypothèses, les voies ouvertes. « Equilibre difficile entre l'autoritarisme et l'égalitarisme, entre l'immobilisme des uns et l'impatience des autres ! »[104], s'exclame Alfred Kuen. L'ouvrage de synthèse de ce dernier sur la question des femmes dans l'Eglise témoigne de cet irénisme prudent et rigoureux. La prédication féminine n'y est nullement condamnée, même si des questions se posent sur ses modalités et sur les conditions d'un pastorat féminin à part entière.

[103] Voir par exemple le débat sur le thème « Homme et Femme » entre Emile Nicole, doyen de la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine et le pasteur réformé François Clavairoly lors d'un des ateliers organisés par le rassemblement du Palais des Congrès à l'occasion du quatrième centenaire de l'Edit de Nantes, le 28 février 1998.

[104] Alfred Kuen, *La femme dans l'Eglise*, *op. cit.*, p. 266.

Nuancée, cette réflexion demeure focalisée sur l'intellection des textes bibliques dans leur densité et leur autorité propre, selon l'analogie de la foi (expliquer un texte biblique par rapport à l'ensemble de l'Ecriture) et en évitant de tout réduire au contexte, ni d'incriminer le « machisme » supposé de tel ou tel auteur biblique. Une telle posture est difficilement compréhensible dans les logiques d'une société médiatisée prompte à stigmatiser ceux qui n'emboîtent pas le pas aux évolutions sociales générales. On peut éventuellement la taxer de « réactionnaire », d'« irréaliste », mais elle ne manque peut-être pas d'un certain aplomb anticonformiste. On peut y voir une manifestation pérenne d'une posture « évangélique » précoce. Hier villipendés pour trop de « féminisme », aujourd'hui critiqués pour manque du même « féminisme », les évangéliques paieraient ainsi le prix du maintien de leur axe anticonformiste, qui aurait résisté aux évolutions sociales ambiantes au nom de la fidélité hier, aujourd'hui et demain à l'autorité de la Bible.

Cet anticonformisme pourrait cependant rester interprétable en tant que « précurseur » (ou novateur), même s'il apparaît légèrement en « retard » sur les évolutions de la société globale en matière d'accès à la parole publique des femmes. En effet, le champ de l'émancipation féminine ne se limite pas à la prédication et au pastorat. Tout en restant prudents sur ce terrain pour des raisons bibliques[105], il est des protestants évangéliques sensibles aux questions d'une participation féminine plus tangible à l'enseignement et à la réflexion dans l'Eglise, à un meilleur partage des tâches dans le foyer entre l'homme et la femme, à une image plus respectueuse de la femme dans les médias ou la publicité (où elle est parfois réduite à un pur objet sexuel), et d'une autorité gérée différemment dans l'Eglise, suivant ces observations du sociologue Jacques Maître : « Beaucoup souhaitent un autre mode de relation que celui de l'autorité. Avec une place plus importante accordée à l'intuitif, à l'émotionnel, au partage, à l'oblativité, à la tendresse. N'oublions pas que nous sommes nés, prématurés, d'une femme. Ce n'est pas sans conséquences »[106]... Plusieurs auteurs de ligne clairement « évangélique »

[105] Ce qui n'empêche pas plusieurs théologiens ou leaders évangéliques de premier plan de défendre le droit des femmes à prêcher : c'est en particulier le cas de Billy Graham. Lorsque David Frost lui demanda s'il approuvait la prédication féminine, il répondit : « Yes. Women preach all over the world as foreign missionaries, and it doesn't offend - it doesn't bother me at all from my study of the Scriptures, and there were many women preachers in the Bible ». Cf. David Frost, *Billy Graham, Personal Thoughts of a Public Man*, Chariot Victor Publishing, Colorado Springs, 1997, p. 75.

[106] Jacques Maître, « Notre mère qui êtes aux cieux », entretien à *Télérama & L'Actualité Religieuse*, n° spécial : « Le XXI^e^ siècle sera-t-il religieux ? »..., Hors Série 1998, p. 42. Jacques Maître est l'auteur d'une synthèse récente intitulée *Mystique et féminité. Essai d'une psychanalyse socio-historique*, Paris, Cerf, 1997.

défendent cette conception élargie de l'émancipation féminine, comme combat au cœur de l'Evangile. Robert Dubarry, en privé et sur le tard, observait déjà, en 1963, « la condition scandaleusement injuste imposée partout à la femme », qu'il considère comme la plus grande iniquité de toute l'histoire humaine[107]. Ann Brown, Larry Crabb, Kathy Kay[108] et quelques autres s'avancent, aujourd'hui, pour mettre l'accent sur la force subversive et libératrice dont l'Evangile, à leurs yeux, est porteur. Pour toutes les femmes négligées, dominées, bafouées parfois, il est des protestants évangéliques pour dire « non » et mettre en œuvre un réflexe anticonformiste et émancipateur. Cela vaut, bien sûr aussi, dans le cadre de l'Eglise, suivant en cela le geste prophétique du Christ, qui invita Marthe, non pas à scruter de plus belle ses fourneaux, mais à participer pleinement à la réception de l'Evangile. Indépendamment des pasteurs-femmes, dont la légitimité est matière à un débat herméneutique*, peut-on parler d'une véritable émancipation féminine tant que les femmes de l'assemblée ne pourront pas exercer à part entière leur droit d'expression et de participation ? Tant que beaucoup de maris protestants continueront à demander à leurs épouses une prise en charge quasi totale des tâches domestiques ? Tant qu'aux journées fraternelles, on dira en chaire, sourire en coin : « Nous comptons sur nos sœurs pour préparer quelques tartes aux pommes et bons gâteaux ! » (comme si les hommes ne pouvaient pas aussi s'y essayer ?). Tant que 95 % des adultes qui assurent les garderies d'Eglise, le dimanche, restent des femmes (alors que ce sont déjà elles, en semaine, qui s'occupent souvent des enfants) ? En défendant une conception élargie de l'émancipation féminine, les protestants évangéliques peuvent être compris comme des « non-conformistes » toujours novateurs. Mais il est une dernière hypothèse interprétative qui vient nuancer – et compléter – l'analyse.

Hypothèse 3 : d'un « non-conformisme » précurseur à un « non-conformisme » conservateur ?

Les mutations qui ont affecté la condition féminine ont connu une évolution presque sans précédent au cours du XX^e^ siècle occidental. L'essor d'une civilisation démocratique, le déclin du droit romain patriarcal, l'accès à la contraception libre, la légalisation progressive, partout en Europe et en Amérique, du divorce… Les changements ont été prodigieux, et source d'une certaine anxiété pour les dépositaires d'un

107 Robert Dubarry, *lettre à M. Ondet, ibid.*

108 Voir (entre autres) Ann Brown, *« Mesdames, acceptez nos excuses »…* (déjà citée), Kathy Kay (éd.), *Men, Women and God*, Marshall Pickering, 1987, Larry Crabb, *Men and Women : Enjoying the Difference*, Zondervan, 1991.

« sens » immémorial, à commencer par les chrétiens. Du coup, les positions de repli conservateur n'ont pas manqué, parmi les catholiques, les orthodoxes comme les protestants, par peur de se laisser emporter dans une déferlante d'innovations où le pire côtoie le meilleur. Parmi les protestants, les « évangéliques » ne sont pas à l'abri d'une position de retrait, défendue comme courageuse (l'image du combat contre le courant dominant, etc.), mais à l'allure bien « conservatrice ». Reproduire à l'identique comme par le passé, éviter l'innovation, synonyme de contamination néfaste, de « libéralisme » inacceptable. En matière de prédication féminine, ce type de position revient à dresser une barrière préventive, au nom d'une certaine exégèse (argument explicite) mais aussi d'une forme de repli conservateur de principe (argument rarement exposé comme tel, mais qui joue). Cette option s'accompagne aussi, dans bien des cas, d'un discours éminemment traditionnel en matière familiale, professionnelle, etc. : aux femmes les tâches du foyer (dans cet « Evangile », Jésus approuverait-il Marthe et ses soucis ménagers ?), les tartes aux pommes des journées fraternelles, aux hommes l'espace public, la réflexion distanciée.

La « conservation », en soi, constitue certes une tâche des différentes Eglises, notamment celles qui valorisent beaucoup l'idée de la fidélité (que les évangéliques situent par rapport à l'Ecriture seule, tandis que les catholiques la recadrent aussi dans la perspective de la Tradition). Mais le conservatisme va plus loin. Il pose le maintien des positions comme principe directeur, oubliant que toute idéologie, toute croyance, toute foi revêt *aussi* une dimension prophétique, innovante, réformatrice. Il se revêt du confort ambigu du mimétisme (reproduire comme « avant »), confort parfois bien proche d'une forme de paresse intellectuelle. C'est contre cette dernière que butent un certain nombre de réflexions de l'ouvrage d'Alfred Kuen sur le ministère féminin. « Heureux le chrétien qui ne lit qu'un seul commentaire, car il a toutes les réponses et son esprit demeure tranquille », s'exclame par exemple Matthias Radloff, cité par Alfred Kuen[109]. Satisfaction trompeuse sans doute que celle du conservateur sûr, par principe, que le maintien du *statu-quo* ante s'impose, mais sentiment sans doute partagé, dans différents milieux évangéliques.

* * *

Non-conformisme toujours subversif, non-conformisme de plus en plus conservateur, ou non-conformisme tirant vers le conformisme ? On laissera au lecteur le soin de choisir parmi les trois hypothèses interprétatives qui expliqueraient l'attitude ambivalente des protestants évangéliques face à la parole publique des femmes. On se risquera

109 Matthias Radloff *in* Alfred Kuen, *op. cit.*, p. 14.

cependant à suggérer que ces trois hypothèses ont chacune du poids, et qu'elles se complètent sans doute davantage qu'elles ne s'excluent. Elles posent question aux Eglises en les confrontant à leur héritage et à ses tensions présentes. Longtemps « en avance » sur les autres Eglises et sur la société globale en matière d'accès à la parole publique des femmes (de la « Réforme radicale » aux « réveils »), les protestants évangéliques apparaissent aujourd'hui en retrait sur le terrain de la prédication féminine. Mais au-delà de ce sujet sensible (connexe à la question très médiatique du pastorat), de multiples terrains, où se joue la participation féminine dans l'Eglise, constituent des enjeux de premier plan dans bien des assemblées, oscillant entre réflexes conservateurs et redistributions des rôles.

Dans ce débat, les spécificités (relatives) des « évangéliques » (les axes émancipateurs de l'égalitarisme-universalisme et du congrégationalisme-pragmatisme) ne jouent pas de manière univoque. Il en est de même de la notion de « soumission », *a priori* si opposée à l'idée de « libération des femmes », comme l'a montré l'ethnologue R. Marie Griffith (dont l'arrière-plan personnel n'a rien à voir avec la sphère « évangélique »). A partir d'une étude sur un groupe de prière de femmes évangéliques, elle montre que le fait d'accepter la « soumission » peut *aussi* s'avérer libérateur : « Convaincues que le pouvoir provient de la vulnérabilité – ou, paradoxalement, que la vulnérabilité se recrée elle-même comme pouvoir –, ces femmes revendiquent leur capacité à renouveler toute création »[110]. A l'intérieur même d'une logique acceptée de la soumission, un pouvoir libérateur ? Derrière ces conclusions « scientifiques » de la jeune ethnologue américaine (à manier avec prudence), le lecteur peut estimer que l'on n'est pas si loin de l'Evangile, et de cette parole du Christ : « Si quelqu'un veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur »... (Mt 20,26). Une logique du service mutuel que les hommes, tout autant que les femmes, n'ont pas fini d'ausculter. Cette humanité divisée, marquée par le sexisme, mais invitée, au seuil du christianisme des années 2000, à croire que l'« Evangile est une bonne nouvelle pour les femmes »[111]. ■

[110] « Believing that power issues from vulnerability - or, paradoxically, that vulnerability recreates itself as power - these women avow their capacity to remake all creation ». R. Marie Griffith, *God's Daughters, Evangelical Women and the Power of Submission*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1997, p. 199-200.

[111] Ann Brown, *« Mesdames, acceptez nos excuses »...*, *op. cit.*, p. 140.

DU LIEU DE PASSAGE AU LIEU DE SÉJOUR

par M
RAZZ
Rosny-so

LES CATÉGORIES SPATIO-TEMPORELLES DANS LE RÉCIT DE LA SAMARITAINE

APPROCHE NARRATIVE

Au chapitre 4 de l'évangile selon Jean, Jésus a l'intention de se rendre en Galilée. Pourtant ce qui ne devait être qu'un passage de la Judée vers la Galilée se transforme en une étape de deux jours au cours de laquelle des Samaritains confessent Jésus comme le Sauveur du monde. Comment un lieu de passage est-il devenu un lieu de séjour ?

Si Jésus, personnage central du récit, est présenté comme étant de passage d'un point à un autre, le lieu où se déroule la scène est fixe : le puits de Jacob. Jésus ne bouge pas de là[1] contrairement aux autres protagonistes qui vont et viennent du puits à la ville sans toujours se rencontrer. Ce chassé-croisé porte un éclairage d'autant plus fort sur le lieu où Jésus demeure. Si le puits de Jacob sert de point d'ancrage géographique au récit, il en donne aussi son épaisseur historique. Témoin du passé, il situe le dialogue de Jésus avec ses interlocuteurs dans la tradition patriarcale (v. 5 et 12). Témoin du présent avec ses contraintes, il rappelle les nécessités incontournables du quotidien (la soif : v. 7 ; la faim : v. 31). Là encore, il semble que ces dimensions temporelles coexistent sans toujours se rencontrer donnant lieu parfois à des malentendus qui à leur tour font évoluer l'intrigue (v. 15).

Partant de ces remarques, nous étudierons comment les catégories spatio-temporelles font progresser le récit. Permettent-elles d'éclairer le processus qui prend place entre la proposition de départ d'une simple traversée de la Samarie et la situation finale d'un séjour de deux jours en Samarie ? Pour répondre à cette question, nous utiliserons la méthode

[1] Si ce n'est, on le suppose à la fin du récit (v. 41-42).