

BÉNÉDICTE DU CHAFFAUT*

FEMMES EN MOUVEMENT ... CHRÉTIENNES ET MUSULMANES

RÉSUMÉ : Cet article introductif au numéro veut en présenter la logique et le déroulement. Il prend acte de la mutation majeure de l'évolution du statut des femmes au 20^e siècle et de l'éclosion des mouvements de femmes à référence religieuse au sein de la société, et dans les institutions religieuses, au sein des univers chrétiens et musulmans. Dans un premier temps, l'article tente d'approcher la réalité mal connue des mouvements de femmes en monde musulman. Qu'elles se disent ou non féministes, ces femmes ont en commun de bousculer l'interprétation de leurs textes qu'elles disent vouloir réinterpréter à nouveaux frais, en mettant à mal les approches traditionnelles. On comparera leur façon de procéder et les fondements de leur herméneutique à ceux des femmes chrétiennes engagées dans les mêmes démarches. Par ailleurs ces approches textuelles nouvelles vont souvent de pair avec des engagements dans la société ou dans les institutions religieuses, où chrétiennes et musulmanes souhaitent s'inscrire de façon nouvelle. Ici encore des exemples de ces démarches seront pris, dans des contextes variés d'aires géographiques et de cultures, pour tenter de percevoir la dynamique commune à ces engagements, à savoir trouver leur statut de femme moderne, tout en étant fidèles à leurs valeurs religieuses.

L'évolution du statut des femmes dans les sociétés occidentales est l'une des mutations majeures du 20^e siècle, portée par de profondes transformations des modes de vies et des mentalités, notamment une volonté d'égalité homme/femme, assumée par de nombreux acteurs dont des mouvements de femmes¹. Qu'ils s'intitulent féministes ou non, ces mouvements, nés dans la société civile, se sont aussi largement développés dans la sphère religieuse, en particulier dans le monde chrétien. Par leur implication, des femmes, qu'elles soient catholiques ou protestantes, ont investi de nombreux domaines, religieux ou non, et se sont révélées être des protagonistes reconnues de la modernité.

* Bénédicte du Chaffaut est sociologue et théologienne, enseignante au Centre Théologique de Meylan–Grenoble, membre du Laboratoire de Recherche du Centre d'Etude des Cultures et des Religions de la faculté de Théologie de Lyon, membre du dernier Comité pour les Relations avec les Musulmans en Europe (CCEE–KEK), membre du Scientific Board de la revue *Islamochristiana*.

¹ *Le siècle des féminismes*, préface de M. Perrot, Les Editions de l'Atelier / Editions Ouvrières, Paris 2004.

I. EXISTE-T-IL UN FÉMINISME MUSULMAN ?

Ce mouvement n'est pas le propre de l'Occident, peut-être ne le sait-on pas assez. Le monde musulman est lui-même saisi depuis plusieurs décennies de ces mêmes mouvements. Leur émergence et la constitution de véritables courants de pensée marquent l'avènement d'un véritable « féminisme islamique », même si ce terme est différemment apprécié et revendiqué². Se battant pour une véritable égalité des sexes, ils se réfèrent clairement, d'une façon ou d'une autre, à l'islam. Du Maghreb au Machreq, ils connaissent aussi de larges ramifications, au delà du monde arabo-musulman, des Etats-Unis jusqu'à l'Afrique du Sud, et de l'Europe à l'Asie. Peu connus encore dans l'opinion publique qui considère souvent l'association des deux termes « féminisme » et « islamique » comme un oxymore, ils méritent d'être interrogés dans leurs outils de réflexion et leurs méthodes d'action, sans cacher les tensions existant entre approches laïques et religieuses de libération des femmes.

Ce numéro, qui ne peut, bien sûr, prétendre à l'exhaustivité, a pour objectif de donner la parole à des femmes actrices de cette histoire, qu'elles soient chrétiennes ou musulmanes, universitaires ou non, pour entendre leur parole, leurs analyses, leurs témoignages, y compris sur l'actualité récente. Après un retour sur les féminismes musulmans dont l'histoire est moins connue, l'intérêt sera d'abord centré sur la façon dont des femmes chrétiennes et musulmanes ont choisi de bousculer l'interprétation de leurs textes, conscientes que cette interprétation, tout comme l'appui sur leur tradition, a souvent légitimé l'infériorité de leur place dans la société. Dans un deuxième temps, l'analyse se portera plus sur leur engagement dans la société ou au plan religieux.

Un article fonctionne comme contrepoint : Hanan Haddad met en évidence l'importance que les femmes ont eu dans la vie de Tāhā Ḥusayn, comme lui-même le raconte dans son autobiographie. C'est surtout grâce aux femmes – la mère, les sœurs, la fille et, en particulier, son épouse Suzanne – qu'il a aimées et desquelles il a été aimé, qu'il a pu devenir un homme aussi exceptionnel, malgré sa cécité.

Le recueil des textes de ce numéro met en valeur les caractères communs mais aussi les diversités d'accents de ces cheminements des femmes chrétiennes et musulmanes. Il indique aussi les regards nouveaux, issus d'itinéraires croisés lorsque des femmes chrétiennes et musulmanes se rencontrent pour travailler les textes de leurs traditions ou promouvoir des engagements communs.

La naissance des féminismes musulmans : relecture d'une histoire controversée

De nombreux travaux, notamment ceux de Nilüfer Göle sur les femmes turques³, ont très tôt montré la place du référent religieux dans l'affirmation de trajectoires

² *Existe-t-il un féminisme musulman ?*, L'Harmattan, 2007.

³ N. Göle, *Musulmanes et modernes : voile et civilisation en Turquie*, La Découverte/poche (1993), 2003.

féminines spécifiques, s'inscrivant dans un nouveau paradigme de la modernité. Ceci, sans d'ailleurs faire appel à la notion de féminisme islamique.

De fait, pendant longtemps, le terme de féminisme a été plus associé aux féminismes séculiers, issus des politiques des puissances colonisatrices ou des Etats comme la Turquie de Mustapha Kemal ou l'Iran du chah, dont les régimes associaient, dans leurs discours, modernité occidentale et droits féminins. Ils ont été ainsi pensés comme exogènes à la culture de ces pays. L'historienne du féminisme égyptien, Leïla Ahmed, l'évoque clairement sous l'intitulé « féminisme colonial »⁴. Pourtant les liens des deux premières vagues féministes avec les mouvements nationalistes et les luttes anticoloniales, vont aussi faire de ces mouvements des cautions des identités culturelles et nationales, assurant ainsi leur caractère endogène. Cette évolution est repérable, entre autres, dans l'histoire des mouvements de femmes en Iran, dans l'article d'Azadeh Kian. Mais il est certain que les premières formulations des requêtes féministes dans un langage islamique ont été oubliées par l'histoire. Pourtant les premières pionnières égyptiennes, qui écrivent dès le début du XX^e siècle, se réfèrent bien à la réforme islamique et à ses interprétations du droit musulman, notamment Malak Hifni, Nabawiya Musa ou Bint al-Shati et plus tard Zeinab al-Ghazali.

Il faut attendre les années 1970/80 avec l'apparition de l'islam politique, qui va s'attacher à diffuser un nouveau langage islamique de la modernité, pour modifier cette perception. Les féminismes séculiers vont tendre alors à être disqualifiés, considérés comme exogènes, importés d'occident, et associés à l'échec relatif des régimes musulmans postcoloniaux et des mouvements nationalistes, mais aussi des partis séculiers de gauche.

Ce type de lecture oppose deux types de féminismes irréductibles, l'un occidentalisé, séculier et élitiste, donc importé et critique, l'autre, promu par des figures islamiques, culturellement et socialement mieux ancrées. Pourtant des historiennes des mouvements féminins en Egypte, et ailleurs, proposent de relire cette histoire autrement, ainsi Margot Badran⁵ pour qui les premiers féminismes égyptiens étaient séculiers et non pas laïcs, c'est-à-dire inclusifs des diverses religions, liant femmes musulmanes et femmes coptes, en contenant déjà les germes d'un féminisme islamique. A ses yeux, il s'agit d'un féminisme endogène, spécifiquement égyptien et arabe, même s'il dialogue avec des féminismes européens ou américains.

Aujourd'hui encore, la promotion par les Etats d'organisations ou d'actrices valorisant les droits féminins ouvre à un jeu subtil de prise en compte des mouvements de femmes qui se réfèrent à des valeurs religieuses. C'est le cas du Maroc où le référent féminin religieux a été mobilisé pour la réforme de la famille, la *Mudawwana*, en 2004, pour ancrer socialement un islam d'Etat modéré⁶.

⁴ L. Ahmed, *Women and gender in Islam : historical roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven-London 1992.

⁵ M. Badran, *Feminists, Islam and Nation : gender and the making of the Modern Egypt*, Princeton University Press, Princeton 1994.

⁶ N. Guessous Idrissi, « Féminisme musulman, féminisme islamique ou féminisme en terre d'Islam : l'exemple du Maroc », in *Existe-t-il un féminisme musulman ?*, pp. 97-110.

La troisième vague de féminisme : le renouveau intellectuel d'un islam individualisé

L'analyse de Stéphanie Latte–Abdallah⁷ conforte la précédente en évoquant la troisième vague de féminisme islamique des années 90 « qu'il ne s'agit pas de penser, dit-elle, comme l'avenir du mouvement séculier auquel il se substituerait, mais de comprendre dans une continuité historique ». Elle indique que s'ouvre ainsi une troisième voie entre des courants religieux ou politiques islamiques, rigoristes le plus souvent, et d'autres courants plus séculiers. Ces derniers marquent la possibilité d'une émancipation féminine qui ne passe pas par un phénomène de sécularisation.

En élaborant de nouvelles théologies, le féminisme islamique influence à la fois la sphère religieuse, les mobilisations féminines et la sphère politique. Insistant sur le renouveau intellectuel d'un islam individualisé, Stéphanie Latte–Abdallah indique comment la démocratisation des sciences religieuses permet l'émergence de femmes aux postures intellectuelles audacieuses qui critiquent des textes juridiques, en se référant au Coran comme autorité ultime. Une première herméneutique a pris en compte l'historicisation des textes fondateurs et des traditions. Mais depuis les années 2000 se développe une herméneutique plus radicale axée sur l'esprit du texte coranique et la compréhension contemporaine de la justice et de l'égalité.

Ces travaux ont pour conséquence de renforcer l'autorité religieuse féminine. Pour cela des réseaux globaux se sont mis en place, depuis les « Sisters in islam » en Malaisie jusqu'au GIERFI (Groupe International d'Etude et de Recherche sur les Femmes en Islam) dont Asma Lamrabet est la présidente, et bien d'autres encore, notamment des réseaux anglophones...

Et au sein même des pays, des féministes islamiques tentent d'influencer et de s'intégrer à des institutions existantes. En Turquie, par exemple, Hidayat Tuksal, théologienne, a été intégrée dans un vaste chantier gouvernemental pour retirer les *ḥadīṭ*-s misogynes dont l'interprétation est problématique. Et en Indonésie, des théologiennes, encore, se sont engagées dans une perspective féministe de relecture des textes religieux, en lien avec le réseau des universités islamiques d'Etat où elles enseignent. Il faut cependant distinguer féminisation de la sphère religieuse et féminisme islamique car la féminisation de la sphère religieuse profite aussi à des groupes pieux féminins qui peuvent parfois être très rigoristes.

L'influence du féminisme sur l'islam politique

Les femmes ont été convoquées dans la sphère politique afin de participer au mouvement de réislamisation, mais elles ont été souvent déçues par les restrictions qui leur ont été imposées. Cela les a conduites à s'engager autrement en politique, de façon plus indépendante, à distance des organisations officielles. C'est ainsi qu'apparaît un

⁷ S. Latte–Abdallah, in *Critique internationale (Le féminisme islamique aujourd'hui)* 46 (janvier–mars 2010).

discours renouvelé sur les droits de la femme en islam, en lien avec la référence des droits féminins et des droits humains.

Certes, la question de l'égalité entre hommes et femmes fait l'objet de nuances, sinon de dissensions. Certaines exigent une égalité complète dans tous les domaines, d'autres restent sur l'idée que les différences biologiques appellent des complémentarités. Le concept de genre est aussi en débat car il remet en cause les rôles masculins et féminins et les identités sexuelles, c'est à dire la norme hétérosexuelle.

Mais plus largement, les réflexions des mouvements sont de plus en plus influencées par les références séculières de pluralisme, de développement durable, de bien public ou de citoyenneté sociale, métissées avec des références religieuses, comme dans le mouvement Hamas, en Palestine. Et les modes d'actions qu'ils mettent en place sont ceux qu'utilisent les organisations séculières, par exemple cette ligne téléphonique d'urgence pour dénoncer les dysfonctionnements familiaux en Jordanie.

De même, l'horizon d'un état islamique n'est plus celui de la majorité des militants liés à l'islam politique, mais plutôt celui d'un état capable de garantir les droits humains et sociaux de ces citoyens, dont la liberté personnelle et religieuse.

Enfin, cette troisième vague de féminisme s'illustre par des voies différentes et originales de faire de la politique. L'alliance entre femmes issues des mouvements séculiers et religieux y est manifeste et emprunte des voies pragmatiques. La réforme de la *mudawwana* évoquée précédemment ressortit de telles alliances. Et plus récemment les transitions démocratiques vécues aujourd'hui dans le monde arabe où des formules de partage du pouvoir sont à l'oeuvre entre des partis de gauche, séculiers ou islamiques, où les femmes ont largement leur place.

II. QUAND LES FEMMES BOUSCULENT L'INTERPRÉTATION DES TEXTES

L'émergence et l'évolution de ces féminismes islamiques ouvrent de multiples lieux de réflexion quant au positionnement des féministes chrétiennes dans nos sociétés occidentales, où les religions ont été bien souvent la cible des critiques des féminismes séculiers, les premiers à avoir émergé chronologiquement dans le temps. L'émergence de ces mouvements, en Occident, est une longue histoire à comprendre à partir d'une multiplicité de contextes qu'analyse très précisément Florence Rochefort⁸.

Ici encore, on peut distinguer historiquement plusieurs vagues. Dans la première vague (1920–1960), les premières contestations féministes au sein même des religions ont d'abord été faibles. Elles ont consisté surtout à revendiquer un engagement pour les femmes, inspiré par des principes religieux, mais sans porter le débat au sein des églises. Même les féministes protestantes, réputées plus battantes, n'engagèrent pas la contestation au sein de leurs églises, la priorité étant de porter le combat pour l'égalité des sexes dans le monde politique.

⁸ F. Rochefort, « Contrecarrer ou interroger les religions », in *Le siècle des féminismes*, Editions de l'Atelier, 2004

Féministes chrétiennes à la conquête des savoirs théologiques

Mais avec la deuxième vague, dans les années 1960–70, la confrontation devient évidente. Le climat a changé, et la révolution sexuelle impulsée par les féministes conduit les femmes à se dégager des prescriptions morales héritées du monde judéo-chrétien. En se focalisant sur les droits à l'avortement, la contraception, et sur la libération sexuelle, les féministes affrontent directement les morales religieuses et les pouvoirs religieux. La réponse des féministes chrétiennes se traduira par la volonté de concilier féminismes et religions. Cette radicalisation sera sans précédent dans les pays anglo-saxons, notamment en Amérique du Nord. Les travaux américains de Rosemary Radford Ruether et d'Elisabeth Schüssler Fiorenza⁹, tout comme ceux des pionnières canadiennes, marquent un passage à la conquête des savoirs théologiques. L'influence de ces féministes américaines s'étend en Europe, à la faveur du dynamisme des groupes oecuméniques et du relais des groupes féministes, via les traductions de leurs ouvrages.

La tâche est immense et concerne autant le rapport aux textes, aux dogmes, aux rites que la spiritualité et l'expérience religieuse, intime ou collective des femmes. En France, des femmes comme France Quéré¹⁰, qui se démarquent d'ailleurs du féminisme, écrivent de nombreux ouvrages sur les femmes dans les écritures qui infléchissent la culture théologique protestante. Côté catholique, trois théologiennes lyonnaises, Marie-Jeanne Bérère, Renée Dufourt et Donna Singles, font paraître un ouvrage intitulé « Et si on ordonnait des femmes ? »¹¹.

La réflexion se poursuit aussi dans des groupes comme « Femmes et Hommes dans l'Eglise », groupe oecuménique fondé en Belgique en 1970, ou le groupe d'Orsay, constitué depuis 1976 par des protestantes issues du mouvement Jeunes Femmes, qui a choisi de se déconfessionnaliser. Mais le dialogue reste moins aisé en Europe qu'aux Etats-Unis où la tradition des lectures féministes est très enracinée.

Deux exemples, parmi d'autres, vont permettre d'illustrer en quoi consistent ces lectures, féministes ou féminines.

Un exemple de lecture féministe chrétienne à propos de Marie Madeleine

Julia Brumbaugh, jeune universitaire américaine, donne un aperçu très suggestif de ce que peut être une telle lecture, à partir d'une méthode en trois temps, celui de la critique, celui de la récupération de données et celui de la reconstruction. Faisant appel à des travaux de féministes universitaires, elle montre comment la mémoire de la figure de Marie Madeleine a été déformée et minimisée dans la mémoire chrétienne. Dans un second temps, elle recherche à partir de textes non-canoniques ce qui est suggéré de sa figure, puis elle reconstruit dans une perspective féministe un nouveau visage de Marie Madeleine qui puisse servir de modèle ecclésial.

⁹ E. Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*, Cerf, Paris 1986.

¹⁰ F. Quéré, *Les femmes de l'Evangile*, Seuil, Paris 1982.

¹¹ M.-J. Bérère, R. Dufourt, D. Singles, *Et si on ordonnait des femmes ?*, Le Centurion, Paris 1982.

Partant des textes des Evangiles qui insistent tous sur sa nature de pécheresse repentante, sauf l'Evangile de Jean, Julia Brumbaugh parcourt ensuite la tradition patristique des premiers siècles qui ne fait que confirmer cette première image, en minimisant la place de Marie Madeleine comme premier témoin de la résurrection.

Continuant sa recherche, elle convie ensuite, toujours par le biais de travaux universitaires, tous les textes apocryphes concernant Marie Madeleine. Son analyse permet de dégager un profil de femme de caractère, dotée d'une intelligence rare et d'une capacité visionnaire. Son rôle de leadership vis-à-vis des apôtres semble attesté, mais aussi une certaine réalité conflictuelle de leurs rapports. Ces textes indiquent pourtant que Marie Madeleine est au cœur d'un système d'autorité. Elle ne peut être présentée comme marginale dans la tradition, sauf à avoir été effacée par une mémoire résolument patriarcale, qui la réduit au rôle de pécheresse repentante.

La méthode employée par Julia Brumbaugh, est basée sur l'idée que les textes sont le produit de communautés diverses qui portent la mémoire du contexte patriarcal des premières communautés chrétiennes et des conflits qui couraient en leur sein. L'appel aux textes apocryphes, en permettant d'avoir accès à d'autres matériaux, fait surgir de nouvelles interprétations plus favorables à la figure de Marie Madeleine. Elle imagine l'appui que représente cette figure renouvelée de Marie Madeleine pour une réflexion dans l'Eglise aujourd'hui..

Un exemple de lecture féminine musulmane à propos du concept de « qiwāma »

Dans le monde musulman, la relecture des textes se porte aussi parfois sur ces figures féminines éminentes. Asma Lamrabet, elle-même, a écrit un ouvrage sur le personnage d'Aïsha, une des épouses du Prophète qu'elle promeut comme un vrai modèle pour les femmes musulmanes d'aujourd'hui¹². Dans ses autres ouvrages, elle pointe directement la question de la place des femmes musulmanes dans la société d'aujourd'hui¹³. Comme Julia Brumbaugh, elle propose aussi une relecture des textes, à partir du concept coranique de *qiwāma*, qui concerne l'autorité du mari sur la femme dans le couple. Cette recherche est très actuelle dans le monde musulman.

La thématique de la femme en Islam, restée depuis très longtemps tributaire d'une vision binaire, l'a enfermée, selon cet auteur, dans des grilles de lectures très réductrices. Entre une vision traditionnelle qui refuse toute idée de réforme par peur de perdre des valeurs identitaires idéalisées et une vision moderniste qui soupçonne le religieux, et l'islam en particulier, de tous les maux, toute la production intellectuelle sur les femmes lui semble être dans l'impasse aujourd'hui. Comment ouvrir une vraie perspective réformatrice contemporaine et contextualisée, sinon en redonnant la parole aux femmes elles-mêmes ?

La relecture du concept de *qiwāma*, dans le cadre d'une réappropriation féminine

¹² A. Lamrabet, *Aïsha, épouse du Prophète ou l'Islam au féminin*, Tawhid, Lyon (2003) 2008.

¹³ A. Lamrabet, *Musulmane tout simplement*, Tawhid, Lyon 2004 et *Femmes, Islam, Occident: chemins vers l'universel*, Séguier-Atlantica, Paris 2011.

de l'interprétation des textes sacrés, trop longtemps sous le monopole exclusif des savants musulmans, va permettre, selon elle, de répondre aux arguments religieux erronés qui ont cautionné pendant très longtemps la discrimination des femmes au nom de l'islam. Pour contrer une lecture littéraliste qui a pris le dessus, au détriment d'une lecture spirituelle contextualisée, elle va développer une lecture qu'elle qualifie de « féminine ».

L'analyse détaillée des versets du Coran se référant à ce concept (4,34 ; 4,135 et 5,8), du contexte dans lesquels ils ont été révélés, mais aussi des commentaires qui en ont été faits, laisse apparaître l'exigence de justice qui doit animer les coeurs et la conscience de tout homme ou toute femme dans l'espace public socio-politique. Et force est de constater, dit-elle, le décalage existant entre la pratique religieuse et l'éthique islamique. Elle dénonce donc la vision de l'exégèse classique qui prend appui sur l'idée d'une prédisposition naturelle de l'homme à détenir l'autorité. Cette lecture patriarcale qui prend pour grille de lecture le concept de *ḥākimiyya*, détourne l'interprétation pensée seulement en terme d'honneur et de privilège, alors qu'il est question de responsabilité et de contrainte. C'est d'ailleurs en ces sens qu'ira l'interprétation de commentateurs contemporains comme Mohammed Abduh ou Mohammed Shaltout auxquels elle se réfère.

Pour reprendre à nouveau frais l'interprétation du concept de *qiwāma*, il faut, dit-elle, tenir compte de l'intégralité du texte coranique, comprendre le contexte de l'époque et les impératifs pratiques des temps modernes. Et de conclure que cette relecture féminine et réformiste constitue l'un des grands espoirs de l'édification d'une nouvelle pensée musulmane mais qu'une des conditions pour que cette lecture puisse se faire passe par la constitution d'espaces démocratiques : « Il serait illusoire, dit-elle, de prétendre isoler la thématique des femmes sans tenir compte de la globalité des problèmes politiques qui minent profondément les sociétés musulmanes ».

On l'observe déjà, même si les univers historiques, culturels et religieux des deux approches textuelles chrétienne et musulmane, proposées à titre d'exemple dans ce numéro, sont très différents, la façon dont des femmes revendiquent une lecture féminine ou féministe trouve ses raisons dans un même fondement, à savoir la contestation d'un mode de lecture patriarcal dans leurs mondes religieux respectifs et l'idée que le monde d'aujourd'hui, parce qu'il postule une réelle égalité entre hommes et femmes, exige une nouvelle interprétation de ces textes. Mais la question se pose de savoir si ces type d'interprétations sont proches dans leur mise en œuvre et en quoi elles diffèrent éventuellement. Plus largement, que se passe-t-il quand des femmes chrétiennes et musulmanes se retrouvent pour parler de leurs textes ?

Une herméneutique féministe à expérimenter

Ce troisième volet, issu d'une expérience de partage des textes, vécu dans un groupe de chrétiennes et de musulmanes, en Norvège, fait l'objet d'une analyse menée avec beaucoup de perspicacité par une jeune chercheuse norvégienne, Anne Hege Grung.

Le contexte, cette fois-ci européen, est marqué par les cultures de l'Europe du Nord. Le thème de la recherche est aussi celui de l'autorité.

Dans un premier temps, Anne Hege Grung compare les travaux de recherches de féministes musulmanes (Amina Wadud et Mir-Hosseini) et chrétiennes (Eriksson et Kwok) pour illustrer la diversité de leurs approches herméneutiques. Si Amina Wadud, théologienne musulmane afro-américaine, se concentre sur le texte du Coran, notamment sur les textes de création, pour montrer comment il peut être source d'une nouvelle interprétation qui libère d'une lecture patriarcale¹⁴, Mir-Hosseini¹⁵ s'emploie à renouveler l'interprétation du *fiqh*, opérant la distinction entre la *šarī'a* comme expression de principes éternels et divins, et le *fiqh* comme expression d'un droit fait par des hommes.

Anne Hege Grung compare ensuite ces deux positions musulmanes avec celles de deux féministes chrétiennes, l'une norvégienne, l'autre chinoise. Anne-Louise Eriksson, théologienne féministe luthérienne suédoise, s'engage dans une critique très radicale, celle du texte même de la Bible, en voulant dégager les structures de pouvoir qui y sont incorporées. Cette attitude ne met pas en cause seulement l'interprétation, mais le texte lui-même.

Pui-Lan Kwok, théologienne féministe chinoise, développe, quant à elle, une théologie féministe asiatique et postcoloniale¹⁶ dont les accents sont encore différents. Mais toutes deux ont en commun, souligne-t-elle, de pointer l'importance du positionnement du « lecteur » qui participe au travail d'interprétation communautaire, délivrant ainsi une nouvelle interprétation. Si Anne Hege Grung a privilégié l'approche de ces deux théologiennes, c'est parce qu'elle rejoint la méthode du groupe de femmes norvégiennes, chrétiennes et musulmanes, dont elle décrit ensuite le travail.

Leur démarche est, en effet, de se constituer comme « lectrices et interprètes » des textes afin d'en faire surgir le sens pour elles, comme croyantes. Accepter de se mettre au cœur de l'acte d'interprétation, assumer la responsabilité de lecteur permet de contester une lecture ressentie comme patriarcale et peu fidèle à l'esprit des textes. Une différence se manifeste cependant entre musulmanes et chrétiennes dans cette approche : alors que les femmes musulmanes ne remettent pas en cause le texte coranique lui-même et restent dans le cadre classique des principes islamiques de l'interprétation du Coran, les chrétiennes, elles, vont jusqu'à remettre en cause le texte biblique lui-même.

Mais cette position active de lecteur engage plus encore, comme le développe Anne Hege Grung. L'universitaire musulman Khaled Abou Fadl a lancé, en 2002, le concept « d'enrichissement moral des textes coraniques » en écrivant que « le texte

¹⁴ A. Wadud, *Qu'ran and Woman. Rereading the Sacred Text from a woman's perspective*, Oxford University Press, New York-Oxford 1999.

¹⁵ Z. Mir-Hosseini, *Islam and Gender. The religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, Princeton 1999.

¹⁶ P.-L. Kwok, *Postcolonial imagination and feminist theology*, Westminster John Knox Press, 2005.

peut enrichir le lecteur, mais seulement si le lecteur enrichit aussi le texte »¹⁷. En ce sens, on peut parler d'une véritable obligation ou d'une véritable responsabilité du lecteur pour créer une dynamique herméneutique entre texte et lecteur. Elisabeth Schüssler Fiorenza s'appuie, d'ailleurs, dit-elle, sur une notion très similaire de « critique éthique »¹⁸ qui se situe non seulement dans l'acte d'interprétation, mais concerne l'intention même du texte.

En refusant les interprétations traditionnelles des textes chrétiens ou musulmans parce qu'ils ne sont pas éthiquement recevables pour elles, ces lectrices norvégiennes manifestent qu'ils ne sont en accord ni avec leur conception de la justice et de l'égalité entre hommes et femmes, ni avec leur conception morale de croyantes. Mais Anne Hege Grung souligne très clairement qu'au delà des différences entre leurs fois respectives et la façon de les interpréter, ces femmes sont, de fait, influencées par le discours norvégien sur le genre, discours dominant et porteur dans le Nord de l'Europe.

Le positionnement sera différent dans d'autres groupes où femmes chrétiennes et musulmanes se retrouvent aussi pour lire leurs écritures, par exemple dans le groupe « Bible–Coran » issu du groupe d'Orsay qui dès 1984, cherche à approfondir le lien entre féminisme et foi. Né du mouvement protestant « Jeunes femmes », ce groupe réunit au départ essentiellement des protestantes sensibles aux théologies féministes qui se développent alors en Hollande, aux USA, en Allemagne et en Afrique. Dans un témoignage à deux voix, d'Evelyne Carrez, chrétienne, et de Faten Klouz, musulmane, toute l'aventure de ce groupe qui dure depuis vingt ans, est mise en perspective dans ses débats et sa convivialité.

L'aventure des femmes, qu'elles soient chrétiennes ou musulmanes ne se limite pas à la relecture de leurs textes sacrés, mais va souvent de pair avec une implication dans la société. C'est une caractéristique des mouvements de femmes que la relecture de leurs textes les conduit très souvent sur le terrain de l'engagement. A nouveau, de larges résonances seront trouvées entre les domaines qu'investissent les femmes chrétiennes et musulmanes.

III. QUAND LES FEMMES S'ENGAGENT DANS LA SOCIÉTÉ

Mathilde Dubesset, historienne, revient dans une large perspective historique sur l'engagement des femmes chrétiennes en France et en Europe, au XX^e siècle¹⁹. Liés, elle le rappelle, à cette mutation sans précédent du statut des femmes, permis entre autres par le développement de l'instruction des filles en Europe, dès la fin du XIX^e siècle et le développement de la dynamique pour l'égalité des droits entre hommes et

¹⁷ Abou El Fadl et al., *The place of tolerance in Islam*, Beacon Press, Boston 2002.

¹⁸ E. Schüssler Fiorenza, "The ethics of Biblical interpretation", in *Journal of Biblical Literature* 107 (1988) 3–17.

¹⁹ M. Dubesset (ed.), « Chrétiennes », *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés* 15/2002, Presse Universitaire du Mirail.

femmes, les engagements des femmes vont largement se déployer, et parmi elles celui des femmes chrétiennes. Les engagements se développent d'abord dans la sphère sociale, plus tard au plan politique. Les catholiques et les protestantes s'investissent sur le terrain en contribuant à faire avancer les questions féminines. Mais le lien avec les mouvements féministes sera plus facile dans le monde protestant que dans le monde catholique.

Des chrétiennes catholiques moins féministes que les protestantes ?

Dès le début du 20^e siècle se créent, en France, à la faveur de la loi de 1901, des associations comme les ligues féminines catholiques. Côté protestant, une véritable internationale féministe se dessine, en lien avec les réseaux féministes d'Amérique du Nord. Au lendemain de la première guerre mondiale, le vote des femmes est acquis dans plusieurs pays d'Europe et l'anticléricalisme français s'estompe. L'hécatombe de la première guerre mondiale va valoriser la maternité et l'engagement des femmes dans l'action sociale. La création de l'Union féminine civique et sociale remonte à cette époque, tout comme les mouvements de jeunesse catholique. Cette période va voir aussi la création des métiers du social, occasion de découverte pour beaucoup de femmes des milieux populaires.

Dans les années 1930–40, le thème de la mission dans les banlieues ouvrières déchristianisées va s'affirmer et des femmes vont y participer. L'aventure de Madeleine Delbrêl et de ses compagnes, à Ivry, en constitue un prototype. Le livre « Ville marxiste, terre de mission » paru en 1958 va servir de support au dialogue entre chrétiens et marxistes. Beaucoup de militantes de la CFTC sont passées par la Jeunesse ouvrière chrétienne féminine chez qui les préoccupations morales et religieuses se conjuguent avec l'attention aux conditions de vie des ouvrières.

Les années 1950–60 sont marquées par l'après guerre et par le « babyboom », et l'on voit des protestantes se montrer très actives dans les questions de régulation des naissances. Sous l'impulsion d'une femme médecin de culture catholique, c'est à cette époque qu'est fondée l'association « la maternité heureuse » qui deviendra plus tard le planning familial. Dans cette association, beaucoup de protestantes vont militer pour la contraception qu'une loi autorise à partir de 1967. Le discours de l'Eglise catholique reste très hostile à la contraception et l'Action catholique Générale Féminine reste très discrète sur ce sujet dans les années 60.

Les femmes catholiques seraient-elles moins féministes que les femmes protestantes ? La question peut se poser car au moment où la deuxième vague de féminisme se déploie, c'est à dire dans les années 70, la position des femmes catholiques est délicate face aux revendications du droit à l'avortement, très présentes dans les mobilisations féministes. Pourtant, un mouvement « Femmes et Hommes en Eglise », né en 1968, milite au sein même de l'Eglise catholique pour y porter la question de l'inégalité des rapports homme/femme, avec une insistance particulière sur l'impossible ordination des femmes.

Les protestantes sont, quant à elles, plus familières d'une référence au féminisme.

Elles président des associations féministes et militent dans les mouvements en faveur de la régulation des naissances. Le témoignage du groupe « Bible–Coran », évoqué plus haut, manifeste d'ailleurs fort bien les liens privilégiés du monde protestant avec les démarches féministes.

Quant à leur engagement politique, les femmes seront peu présentes, dans ces sphères, jusqu'au dernier tiers du 20^e siècle, bien qu'elles aient acquis le droit de vote après la seconde guerre mondiale. L'un des grands combats récents que soutiennent les femmes est celui pour la parité entre hommes et femmes en politique. Des femmes sont aussi arrivées à la tête de grandes organisations syndicales, comme Nicole Notat à la tête de la CFDT, héritière de la CFTC catholique.

Ayant déjà évoqué le travail de l'association « Femmes et Hommes en Eglise », depuis 1970, il convient de se demander maintenant plus largement quelle a été et quelle peut être la place des femmes dans l'Eglise, aujourd'hui.

Les femmes, avenir de l'Eglise ?

Marie–Jo Thiel, professeur à l'université de Strasbourg, entre de plein fouet dans l'actualité, en commençant son article par l'évocation des récents débats passionnés, en France, autour de l'introduction du « Gender » dans les manuels scolaires. Qu'on soit en faveur ou non de ce type d'approche qui, on l'a vu, suscite aussi beaucoup de réticences chez les féministes musulmanes, force est de constater que ce débat oblige à réfléchir à nouveau frais sur la place et le rôle des femmes, dans la société, mais aussi, et plus précisément au sein de l'Eglise catholique.

Et c'est sur cette dernière que l'auteur a choisi de faire porter sa réflexion en repartant des prises de position des autorités catholiques depuis le Concile de Vatican II et jusqu'à présent. Prenant acte des espoirs que ce dernier avait laissé entrevoir et des déceptions qui ont suivi, elle espère que puisse s'ouvrir aujourd'hui un nouvel espace de réflexion et de dialogue.

Le message final du Concile s'adresse de façon explicite à la femme, en se disant fier de l'avoir « magnifiée et libérée et d'avoir fait resplendir au cours des siècles, dans la diversité des caractères, son égalité foncière avec l'homme », mais l'ampleur de ce changement de statut n'y est pas encore mesurée puisqu'il y est question des missions traditionnelles de la femme (garde du foyer, transmission de la vie, éducation des enfants, vocation de dévouement).

En 1968, la parution de l'Encyclique « *Humanae Vitae* » trouble la conscience de beaucoup de chrétiens et notamment des femmes. Les conférences épiscopales accompagnent cette parution de textes pastoraux qui manifestent leur souci de tenir compte des foyers en difficultés. Tous les textes du magistère n'évoquent cependant pas directement les femmes, mais ils portent tous la marque d'un renforcement de type légal et bureaucratique qui ne leur laisse pas la possibilité d'exercer des responsabilités, à plus forte raison celle d'être ordonnées²⁰.

²⁰ Jean–Paul II, *Lettre apostolique Ordinatio Sacerdotalis*, 22 mai 1994.

Pour autant les femmes n'ont pas baissé les bras. Elles ont commencé à se former, de façon académique ou non, en montrant leur volonté d'être reconnues comme des partenaires compétentes, mais elles restent écartées des lieux centraux de décisions de l'Eglise. Ce sont le plus souvent les femmes qui composent le gros des troupes quand il s'agit de faire « tourner » les paroisses, assurer la catéchèse, animer des funérailles, tandis que les services de l'autel et des sacrements restent exclusivement masculins, au point, souligne Marie-Jo Thiel, d'interdire aux filles d'être enfant de chœur.

Dans les textes qui visent spécifiquement les femmes²¹, l'image de la femme, souvent sublimée, est, en décalage avec l'image que nos contemporaines se font d'elles-mêmes. S'il faut pouvoir critiquer les positions les plus radicales du genre, il faut aussi pouvoir entendre ce qui se dit du sentiment d'injustice des femmes quand elles ne veulent pas être seulement configurées à la maternité et à l'éducation, mais assurer aussi un travail de raison et de créativité : un débat qui dépasse de beaucoup la question de l'ordination des femmes.

Ces questions, même posées dans un contexte très différent et dans un univers de foi tout autre, résonnent aussi dans l'article d'Azadeh Kian évoquant l'émancipation des femmes iraniennes.

L'émancipation des femmes en Iran

Parce qu'il est un des plus anciens au Moyen-Orient, ce mouvement est particulièrement intéressant à décrypter. Né dès 1905 quand les femmes revendiquent des droits de citoyenneté, le mouvement est étatisé sous la dynastie des Pahlavi. La scolarisation des filles est accélérée et l'Université de Téhéran permet dès 1936, l'accès des femmes aux études supérieures, sans que soient reconnus leurs droits politiques. A partir de 1967 une nouvelle loi élargit les droits des femmes, tant dans la sphère privée que publique (répudiation abolie, divorce judiciaire reconnu, polygamie réglementée, accès des femmes à certains emplois facilité). Le droit de vote et d'éligibilité n'ont été possibles qu'en 1963.

Avec l'établissement du régime islamique, une lecture traditionnelle de la jurisprudence islamique est appliquée aux droits des femmes et au droit familial, provoquant un retour en arrière. Les femmes se sont alors mobilisées, qu'elles soient laïques ou religieuses, pour revendiquer leurs droits à travers une relecture du Coran. Les conséquences ont été défavorables pour les femmes modernes, mais non pas pour les femmes traditionnelles qui ont bénéficié d'études supérieures et se sont autonomisées par rapport aux hommes.

Après la guerre Iran-Irak (1980-1988), une certaine libération de la presse a permis la création de magazines féminins qui ont soutenu ces mouvements, notamment la revue *Zanān*, lancée en 1992. Cette dernière a permis aussi le dialogue entre militantes islamiques et laïques, favorisant le réexamen des versets coraniques au profit d'une lecture plus dynamique. Ce fût le cas, notamment, pour réfuter la légalisation de

²¹ *Inter Insigniores* 1976, *Mulieris Dignitatem* 1988.

la polygamie et en proposer une nouvelle interprétation. De même, la venue au travail de nombreuses femmes rend caduc le partage inégal de l'héritage.

La revue *Zanān* a aussi démontré que les femmes pouvaient prononcer des édits religieux et prendre part à la direction religieuse. Rétablissant la légitimité des femmes dans les institutions, ces réinterprétations ouvrent aussi aux femmes le domaine de la politique. Le modèle de la reine de Saba, Belqeys, est d'ailleurs invoqué en ce sens. Les iraniennes ont voté massivement pour les élections présidentielles, municipales et législatives et souvent pour les candidats réformateurs, mais le sixième parlement ne comptait que treize femmes en son sein. Le même constat est fait par Asma Nouira qui évoque dans ce même numéro, par son témoignage, les évolutions récentes en Tunisie, et le faible nombre de femmes élues dans l'assemblée constituante.

Depuis l'élection de Mahmoud Ahmadinejad en 2005, et sa réélection en 2009, les femmes continuent de se mobiliser alors qu'elles subissent de nouvelles séries de régressions de leurs droits (quotas dans les universités, restriction des emplois dans la fonction publique). Elles manifestent publiquement, s'expriment à travers des œuvres cinématographiques et littéraires contre le retour à un ordre patriarcal. Elles réinterprètent le Coran et les traditions au féminin, dit Azadeh Kian, pour rendre l'islam compatible avec la modernité.

Ces engagements dans la société représentent, bien sûr, des enjeux tout autres que ceux pour lesquels se battent les féministes chrétiennes occidentales, que ce soit au sein de la société ou au sein des institutions religieuses, mais ce qui les motive en profondeur est identique, à savoir le fait d'entrer comme femme dans la modernité, avec l'audace de relire et réinterpréter leurs textes.

Alors que vient le temps de conclure cet article, la nouvelle vient tout juste de tomber : Mehrézia Labidi-Maïza est élue vice-présidente de la nouvelle assemblée constituante de Tunisie. Elle devait participer à ce numéro pour y parler du Mouvement Religions pour la Paix, né en 1970, à l'initiative de personnalités religieuses de différentes confessions. Devenu très vite un réseau mondial, ce mouvement a créé dès 1999, à Amman, le groupe Femmes de Foi pour la Paix (Global Women of Faith Network) dont l'objectif est la protection, la défense et l'émancipation des femmes à travers le monde. Parmi les actions qu'elles peuvent revendiquer, on peut citer la création d'une plate-forme de développement et de lutte contre la pauvreté, avec des organisations de femmes et des agences de développement (WFDA) ou la contribution à la campagne de l'UNIFEM (Fonds de développement des Nations Unies pour la femme) contre les violences faites aux femmes. Mehrézia Labidi-Maïza, participante du groupe Bible-Coran du Groupe d'Orsay et qui fut à l'initiative de la création du réseau français des Femmes de Foi pour la Paix, le 13 février 2010, aborde donc de nouvelles responsabilités en Tunisie. On n'aurait pas pu mieux signifier ainsi la dynamique des femmes de foi dans leur engagement.

²² M. Labidi-Maïza, « Le dialogue pour la paix : une affaire de femmes », in *Chrétiens et musulmans : les enjeux de la rencontre*, Cahiers de l'Atelier n° 531, oct.-déc. 2011, Editions de l'Atelier.

Je conclus par ces paroles, prononcées par Mehrézia Labidi–Maïza, juste après son élection au poste de vice–présidente de l’Assemblée constituante de Tunis: « Aux femmes, nous affirmons qu’il n’y aura aucune atteinte à leurs acquis. Nous avons d’ailleurs proposé que le code de statut personnel, cet ensemble de lois progressistes qui visent l’égalité entre les hommes et les femmes, devienne une loi constitutionnelle pour réaffirmer cet engagement ferme pour les droits des femmes. A l’Occident interpellé par les résultats des élections, moi qui vis en Occident, je lui dis ‘Soyez à l’écoute des peuples de la rive sud de la Méditerranée’. Quoi de plus naturel que de vouloir être enraciné dans son histoire arabo–musulmane ? S’inspirer des valeurs spirituelles ne signifie en rien fermeture, mais plutôt ouverture sereine, dans un esprit de coopération au premier chef avec nos pays voisins et ceux du monde méditerranéen ».

SUMMARY

This introductory article to the issue would like to present the logic of this issue and its unfolding. It takes note of the major change in the evolution of the status of the women in the 20th century, and of the blossoming of women’s movements with a religious connection within society, and in the religious institutes, at the heart of both the Christian and the Muslim worlds. To begin with the article attempts to approach the ill–known reality of the women’s movements in the Muslim world. Whether those women call themselves feminists or not, they have in common an attitude of arguing against the interpretation of their texts which they say they want to reinterpret in a new manner, by showing up the traditional approaches. One can compare their way of proceeding and the foundations of their hermeneutics with those of the Christian women who are committed to the same ways of proceeding. Moreover, those new approaches of texts often go together with commitments in society or in the religious institutions where Christian and Muslim women wish to insert themselves in a new manner. Here again examples of such processes will be retained in order to try to detect, in varied contexts of geographical areas and cultures, the common dynamics of those commitments, namely to find their status of modern women while remaining faithful to their religious values.

