



Franchir le miroir patriarcal

Pour une théologie des genres

Sous la direction de
Monique Dumais

Collection
Héritage
et projet

F I D E S

FRANCHIR LE MIROIR PATRIARCAL

Collection
HÉRITAGE ET PROJET

Dirigée par André Charron et Guy Couturier, la collection Héritage et projet s'intéresse aux croyances, pratiques et institutions de la tradition chrétienne, qui est héritage et projet. Elle rassemble, sous une numérotation continue, des ouvrages appartenant à divers secteurs d'étude de ce fait religieux : Foi chrétienne – Éthique chrétienne – Études bibliques – Pratique ecclésiale – Histoire du christianisme – Sciences humaines et religion.

SOUS LA DIRECTION DE
MONIQUE DUMAIS

Franchir le miroir patriarcal
Pour une théologie des genres

Héritage et Projet — 72

F I D E S

*Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec et
Bibliothèque et Archives Canada*

Société canadienne de théologie. Congrès (38^e : 2001 : Université Laval)

Franchir le miroir patriarcal : pour une théologie des genres

(Héritage et projet ; 72)

Textes présentés lors du 38^e congrès de la Société canadienne de théologie tenu à
l'Université Laval du 19 au 21 oct. 2001.

Comprend des réf. bibliogr.

ISBN-13 : 978-2-7621-2713-3

I. Rôle selon le sexe - Aspect religieux - Christianisme - Congrès. 2. Femmes dans le
christianisme - Congrès. 3. Théologie féministe - Congrès. I. Dumais, Monique,
1939- II. Titre. III. Collection.

BT708.S62 2007 233'.5 C2006-941551-X

Dépôt légal: 1^{er} trimestre 2007

Bibliothèque et Archives nationales du Québec

© Éditions Fides, 2007

Les Éditions Fides reconnaissent l'aide financière du gouvernement du Canada par
l'entremise du Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition
(PADIÉ) pour leurs activités d'édition. Les Éditions Fides remercient de leur soutien
financier le Conseil des Arts du Canada et la Société de développement des entreprises
culturelles du Québec (SODEC). Les Éditions Fides bénéficient du Programme de
crédit d'impôt pour l'édition de livres du Gouvernement du Québec, géré par la
SODEC.

IMPRIMÉ AU CANADA EN MARS 2007

Introduction

Ce collectif émerge de longues patiences. Tout d'abord, il y a eu la ténacité d'une infime minorité de membres de la Société canadienne de théologie qui, dans les années 1990, année après année, proposaient, sous diverses formules, de se pencher collectivement sur les questions que pose le féminisme à l'Église et partant, à la théologie. À chaque fois, la proposition était rapidement rejetée, non sans mouvements d'impatience, même de la part de certaines. J'ai toujours été surpris par ce genre de résistance. Comment le comprendre? Était-ce le fait qu'un des enjeux prioritaires, la question de l'accès des femmes au sacerdoce, semblait sans issue? Que les hommes se sentaient exclus d'une telle problématique? Ou encore, qu'on n'en saisissait pas l'importance, voire la valeur heuristique?

Cependant, en l'an 2000, la proposition d'une réflexion collective sur le thème *Genres et théologie* entraînait un large consensus. Cela pouvait surprendre lorsqu'on sait que l'appellation *gender studies* n'est souvent que l'euphémisation de *feminist studies*. Reste que cette formulation ouvrait objectivement la porte aux contributions masculines.

L'attente de certains textes exigea ensuite sa part de patience. Doublement minoritaires, comme femmes et féministes, les professeures spécialisées sur ces questions s'avèrent particulièrement sollicitées.

On peut maintenant se réjouir de la publication de ce collectif parce qu'il témoigne de l'importance de l'investissement qu'a pris chez nous la question du genre en théologie, mais surtout parce qu'il illustre l'ampleur et la valeur heuristique de cette problématique.

Sous la pression de sa base, l'Église d'ici s'avère, en effet, sensible aux questions des femmes et ce, sans doute grâce au leadership d'universitaires en théologie comme en sciences humaines de la religion. Alors

que la première génération de ces professeures prend sa retraite ces années-ci, et que leurs héritières travailleront sans doute dans un tout autre contexte, il était opportun de recueillir des exemples des travaux de maturité des premières comme de prévoir les voies dans lesquelles s'engage la prochaine génération.

La principale valeur de ce collectif reste cependant dans le fait qu'il illustre l'ampleur et la profondeur de la problématique des genres, que ce soit par la diversité de ses objets et des disciplines mises en jeu ou par sa prospective méthodologique.

Qui lira ces pages fera un tour d'horizon qui va des problèmes les plus concrets jusqu'aux questions les plus fondamentales. On y évoque l'agression de religieuses par des prêtres en Afrique, la perception du temps par les aidantes naturelles auprès de malades en milieu domestique au Saguenay, les conditions des femmes engagées en pastorale, les caractéristiques d'une éthique féministe, voire les relations œcuméniques et interreligieuses. On y présente la vision qu'avait le pape Wojtyła des relations homme-femme dans le couple comme dans l'Église. On y discute de façon particulièrement serrée de l'usage par le magistère des textes bibliques pour fonder l'exclusion des femmes du sacerdoce ministériel. À un autre niveau, on articule la théorie des genres comme sa genèse dans la modernité. L'identité et le genre même de Dieu sont remis en question et on propose même une épellation nouvelle du terme: DieuE.

Il va sans dire qu'une telle pluralité thématique ne peut se réduire à une perspective ou à une discipline particulière. Les approches s'inscrivent dans la multi-, voire dans l'interdisciplinarité. On parcourt les voies qui vont de la théologie pratique à la théologie fondamentale en passant par l'exégèse, de la réflexion sociopolitique allemande à la psychanalyse française. Ce qui multiplie les croisements et entraîne l'apparition de nouveaux cas de figures. Ainsi on évoquera un «patriarcat chrétien» allant jusqu'à articuler un nouveau rapport au sexe masculin, soit le «genre clérical». Par ailleurs, une lecture plurielle de la dénonciation paulinienne de la confusion des genres dans l'homosexualité comme manifestation de l'idolâtrie laissera voir le caractère idolâtrique de cette même dénonciation. On dénoncera enfin le rationalisme moderne qui, avec sa logique dualiste, réduit la femme à n'être que *l'autre du même* sans jamais pouvoir être *l'autre de la différence*.

Cette contestation des prétentions de neutralité ou d'objectivité du discours du savoir moderne ouvre sur la reconnaissance du marquage de ce type de discours par le corps, le genre, voire corps et genre contextualisés. On trouve ici une prospective méthodologique des plus percutantes. Le discours théologique s'avère de moins en moins proclamation abstraite et autoritaire d'une minorité qui dénie la différence de son expérience de genre et prétend statuer sur une réalité humaine universelle. À plusieurs égards, ce livre déconstruit le miroir d'une théologie patriarcale pour resituer le discours dans l'aventure concrète des genres et des gens: balayage des différents théologiens qui s'intéressent à la problématique; efforts des femmes pour se donner des lieux où célébrer l'Autre parole, voire d'autres paroles, puisqu'elles émergent de contextes culturels différents.

Ce qui me donne à penser que le nom de Dieu, comme le nom des humains, hommes ou femmes, ne peut être l'objet d'un seul genre mais qu'on peut soupçonner l'ampleur de sa richesse dans la multiplicité des manières de se nommer des divers genres d'humanité.

La publication de ce collectif est d'autant plus importante que l'investissement majeur de théologiennes, voire de certains théologiens, dans cette problématique en a fait une des caractéristiques de notre théologie (et peut-être de notre Église).

Michel-M. Campbell
 Professeur honoraire
 Faculté de théologie et des sciences des religions
 Université de Montréal

I

THÉOLOGIES ET GENRES EN QUESTION

Sexe, genre et théologie

Marie-Andrée Roy
Université du Québec à Montréal

Je ne peux que saluer l'heureuse initiative de la Société canadienne de théologie de publier un ouvrage sur *Genres et théologies*. Ce choix éditorial de la Société constitue en quelque sorte une invitation à tous ses membres à mener une discussion scientifique sur une thématique qui a longtemps eu, et a sans nul doute encore, un statut plutôt marginal dans les arènes de la théologie. Nombre de théologiennes et théologiens, actifs dans ce haut lieu de savoir mixte, ont d'ailleurs accepté d'apporter leur contribution à cet ouvrage. Si nous sommes habitués à voir les réseaux féministes publier des collectifs d'auteurs sur les questions de genre et de rapports sociaux de sexe, il est loin d'être fréquent qu'une Société savante mixte fasse sienne cette problématique. En ce sens, la Société canadienne de théologie fait preuve de courage et d'innovation.

La conjoncture ecclésiale actuelle est loin d'être favorable pour la publication de cet ouvrage. En effet, en juillet 2001, Rome a demandé aux évêques du monde entier de tout mettre en œuvre pour que les femmes n'aient plus accès à des formations qui, directement ou indirectement, pourraient les amener à souhaiter et à demander l'ordination diaconale. Cette directive s'inscrit dans la lignée des directives romaines précédentes qui s'appliquent à restreindre de plus en plus le champ d'implication des femmes dans l'Église et à circonscrire les paroles autorisées en matière de questions « femmes ». Rappelons notamment l'interdiction qui vise à refuser aux petites filles l'accès au chœur (encore une fois pour ne pas sustenter leurs aspirations sacerdotales), celle de ne plus discuter de la question de l'ordination des femmes puisque le débat serait définitivement clos (pour qui?), et

celle d'interdire à différentes personnalités catholiques de participer et d'intervenir au Congrès international de catholiques pour l'ordination des femmes qui s'est tenu en Irlande en juillet 2001. Plus récemment, les interventions romaines sous la gouverne de Benoît XVI ont continué de marteler les interdits concernant les aspirations ministérielles des femmes et d'exiger la soumission des théologiens et théologiennes aux enseignements du Magistère. C'est donc dire que la liberté académique, si cruciale dans l'histoire du développement de la pensée occidentale et des institutions universitaires, joue ici un rôle stratégique de première importance puisqu'elle permet à l'Église de se penser malgré elle dans une dimension essentielle de son existence, à savoir l'apport des femmes à son discours et à son agir ecclésial.

Dans les lignes qui suivent, je rappelle d'abord à grands traits quelques éléments théoriques et épistémologiques qui ont permis, depuis une trentaine d'années, de penser le sexe et le genre tant dans le champ des études féministes en général que dans le champ religieux. Dans un deuxième temps, je cerne comment la question du sexe et du genre a retenu l'attention des théologiennes et des théologiens d'ici et tire quelques lignes de force qui se dégagent de ce tour d'horizon.

Penser le sexe et le genre

Pour penser le sexe et le genre, je présente en rafale des éléments d'épistémologie féministe, des théories sur le sexe et le genre, quelques modes de conceptualisation masculine du sexe et du genre et enfin, je fournis des repères pour analyser le clergé en tant que corps constitué de sexe masculin et de genre clérical.

Éléments d'épistémologie féministe

Les épistémologies féministes ont permis, au cours des trente dernières années, de mettre en relief, toutes disciplines confondues, le caractère situé des productions scientifiques occidentales. Elles ont démontré que les recherches avaient non seulement un sexe, mais que les concepts mis de l'avant dans le cadre de ces travaux étaient sexués, que les recherches traitant des femmes appartenaient à un savoir de seconde zone et que tout ce système hiérarchisé, qui relève de la

production sociale des sexes, était relatif et donc possiblement « transformable ». Reprenons ces différents éléments.

LE SEXE DES RECHERCHES. Nicole-Claude Mathieu a démontré que la majorité des écrits théoriques ou descriptifs généraux ne font pas référence aux catégories de sexe¹. Soit qu'ils traitent de l'Homme au sens générique du terme, le spécifique masculin ayant implicitement prévalence, soit qu'ils prennent l'être humain masculin comme catégorie sexuelle représentative de l'ensemble de l'humanité. Ces procédés sont actifs tant en sciences humaines et sociales qu'en théologie. Une étude féministe du phénomène religieux implique donc de rendre visible ces biais sexués des savoirs. En théologie, ce travail rencontre des embûches spécifiques, notamment d'ordre symbolique parce que la représentation dominante du Dieu des chrétiens, profondément inscrite dans la masculinité (Père, Fils et Esprit), contribue à légitimer une approche androcentrique de la réalité. Dans ce cas, faire de la théologie du point de vue des hommes, c'est simplement s'inscrire dans la tradition théologique la plus marquante de l'histoire du christianisme, celle qui a dit Dieu au masculin et qui a évacué les représentations féminines du divin.

CONCEPTUALISATION MASCULINE. Les concepts, souvent pensés du point de vue des hommes, constituent des révélateurs plus efficaces des apports masculins que féminins à la culture et à la société. Lorsqu'ils sont appliqués à la réalité ecclésiale et religieuse, ils poursuivent leur œuvre de distorsion.

Par exemple, en sociologie du travail, les concepts de « population active » et de « travail » ont été définis en fonction de la force de travail qui reçoit une rémunération. Cela a concouru à assurer aux hommes une meilleure reconnaissance de la valeur de leur production et une visibilité plus tangible de leurs contributions, tandis que les femmes, qui occupent la majorité des emplois à temps partiel, qui font passablement de bénévolat et qui assument toujours une part plus importante des travaux ménagers, sont désavantagées par ces concepts, et leurs contributions, sous plusieurs aspects, font l'objet d'occultation.

1. Nicole-Claude Mathieu, « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe », *Épistémologie et sociologie*, n° 11, premier semestre 1971, p. 19-39.

Appliquons cette logique à la réalité ecclésiale. Les femmes constituent la principale main-d'œuvre active, pourtant il n'en paraît rien. Ou, il serait plus exact de dire que ce sont les travaux de chercheuses qui ont permis de mettre en lumière la valeur et l'importance de cette contribution. Il n'en reste pas moins qu'officiellement le clergé est toujours reconnu comme assumant la plus large part du travail productif. L'occultation, au moins partielle, de l'apport des femmes à la vie de l'Église, est notamment liée au caractère bénévole d'une part importante du travail qu'elles effectuent, de surcroît, avec un statut de laïques. Dans cette Église sous domination masculine et cléricale, il n'y a pas reconnaissance de la pleine valeur marchande et symbolique de la production féminine. Pourtant, et c'est bien là l'intérêt de la question, nombre des tâches que les femmes exécutent actuellement étaient auparavant dévolues au clergé. Ainsi, avec ce mode masculin de conceptualisation du travail, ce n'est pas tant la nature de la tâche qui compte que la personne qui l'exécute et le statut que celle-ci détient dans l'institution.

On peut avancer aussi que la conceptualisation des questions religieuses est non seulement masculine mais également cléricale. La production est largement pensée en fonction du clergé ; ce mode d'appréhension du réel crée un effet de miroir grossissant sur le rôle et l'importance du clergé et un effet de miroir amincissant sur les diverses contributions apportées par les femmes. Qu'il suffise de rappeler les pratiques dominantes en matière d'histoire de l'Église et les productions qui en sont issues pour voir surgir l'immensité de la contribution des « hommes d'Église » à l'édification de cette institution et l'occultation quasi systématique et persistante de l'apport des femmes au fil des siècles d'histoire. S'il est vrai que les femmes, au cours des deux mille ans d'histoire de l'Église ont été des sujets socialement, politiquement et religieusement dominés et donc qu'elles n'ont pas pu avoir un apport plein et entier du fait de leur position sociale et religieuse, on constate que le mode dominant de production de l'histoire accentue cet écart en ne reconnaissant même pas à sa juste valeur l'apport des femmes qui ont pu se démarquer à l'intérieur de ce carcan patriarcal. Si on va jeter un coup d'œil du côté de l'ecclésiologie, on saisit rapidement que le courant de pensée qui prévaut actuellement en ce domaine et qui écarte les ecclésiologies plus « égalitaires », ne peut qu'avoir un effet d'exclusion des apports des

femmes parce qu'il est non seulement clérical mais aussi extrêmement centré sur des perspectives magistérielles.

SAVOIR DE SECONDE ZONE. Même après une trentaine d'années d'activités intenses, les théologiennes féministes ne sont pas parvenues à transformer le paradigme dominant en théologie qui demeure résolument décliné au masculin². Trente années, c'est certes peu pour changer deux mille ans de théologie, mais c'est tout de même une génération complète de théologiennes, la première en fait, qui doit vivre avec un certain nombre de constats alors même qu'elle prend le chemin de la retraite. La « question femmes » ou la considération des rapports entre les sexes occupe une place on ne peut plus périphérique dans les travaux actuels en théologie. En fait, dans les ouvrages dits fondamentaux, on n'ose plus ne pas traiter cette question, mais on la retrouvera comme un appendice un peu accessoire qui n'a pas véritablement d'impact sur la structuration de l'argument développé. Il faut souligner que ce sont principalement des femmes qui se sont chargées d'introduire cette question dans le champ de la théologie, la contribution des hommes étant à ce sujet somme toute limitée. Les écrits des théologiennes qui s'intéressent aux questions femmes ou aux problématiques féministes demeurent dans l'ensemble peu cités par leurs collègues masculins qui les lisent en général très peu quand ce n'est pas du tout. Dans un tel contexte, on comprendra qu'on ait du mal à repérer des auteurs femmes qui sont dits « incontournables » pour cerner les questions de théologie fondamentale. En fait, la question des femmes et des rapports hommes/femmes a un statut de sujet mineur qui se répercute, dans la communauté scientifique, sur le statut même des chercheurs qui s'y intéressent.

SYSTEME HIÉRARCHISÉ RELATIF. L'analyse féministe permet de comprendre que le mode de division des statuts et des rôles selon le sexe dans une organisation n'est pas universel, qu'il est relatif et qu'il ne constitue pas par conséquent une donnée immuable. Il arrive qu'il soit transgressé et il peut varier d'une société à l'autre, d'une religion à l'autre. Il s'agit d'un sexe social, d'un sexe construit socialement et religieusement, d'où la possibilité de l'interroger, de le déconstruire et d'en

2. Mais ce constat n'est pas spécifique à la théologie, il s'applique à l'ensemble des sciences humaines et sociales.

mettre un autre de l'avant. L'analyse féministe permet également de saisir que la place marginale dévolue aux problématiques reliées aux femmes et aux rapports entre les sexes en théologie, ou encore que le mode de traitement de ces problématiques par les théologiens et les théologiennes, ne découlent pas d'une science éternelle, qu'ils sont relatifs et peuvent, par conséquent, évoluer, se transformer. Cette possibilité de relativiser le statut des savoirs sexistes et androcentriques joue un rôle déterminant sur la capacité de production de savoirs qui font une place pleine et entière aux deux genres, et sur la reconnaissance de la valeur et de la légitimité de ces savoirs. Cette capacité joue également un rôle décisif sur la perception qu'ont les théologiennes d'elles-mêmes et de leur apport à la théologie. L'intériorisation des valeurs et des normes dominantes amène trop souvent des personnes à s'autodiscriminer : « je ne suis pas à la hauteur », ou à s'autocensurer. La capacité de relativiser n'est cependant pas acquise, particulièrement quand on intervient au sein d'une institution dont le chef peut prétendre énoncer des enseignements infaillibles, interdire le débat sur des questions controversées et sanctionner celles et ceux qui dérogent à ces directives.

IMPACT DE CE SYSTÈME. Toute cette production du savoir sexiste, qui fonctionne sous un mode systémique avec lequel il est difficile de prendre des « libertés », traîne avec lui sa kyrielle d'effets « secondaires ». Je me permets d'en répertorier quelques-uns.

LA NATURALISATION. La marginalisation des femmes dans les productions scientifiques est tellement répandue que les personnes apprennent à vivre avec celle-ci et la considèrent comme normale et « naturelle ». Cette intériorisation de la marginalité du sujet femme est complexe à défaire parce que la plupart des personnes ont appris à penser ainsi, à commencer par les femmes elles-mêmes. Pour la défaire, il faut parvenir à inscrire une rupture épistémologique radicale d'avec les modes habituels de penser et de produire du savoir et voir au développement d'une pratique systématique d'intégration des deux sexes dans l'ensemble du travail scientifique.

LA SECONDARISATION. Dans ce cas, il y a conscience du traitement inégal entre les deux sexes mais on qualifie la question de secondaire par rapport à d'autres « problèmes » passablement plus urgents tels que le

racisme, la pauvreté, les conflits armés. Ou encore, on remarque bien qu'il y a un problème mais on a le sentiment que soi-même on échappe à cette réalité de l'inégalité entre les sexes parce qu'on est parvenu à faire son chemin. On s'empresse alors de rappeler que le véritable problème c'est celui de la libération de toute l'humanité et pas simplement celle des femmes. Cette fuite en avant est difficile à stopper parce qu'elle est porteuse d'arguments qui font sens. Les autres problèmes identifiés sont bien réels et il n'est pas faux de soutenir que l'inégalité entre les sexes ne frappe pas toutes les femmes de la même manière. Les analyses intersectorielles le démontrent très bien. Le défi consiste à faire reconnaître le caractère structurant de l'inégalité des sexes pour la perpétuation des « autres problèmes » : la paix, la fin de la pauvreté et du racisme ne peuvent advenir sans l'égalité entre les sexes.

LA SPIRITUALISATION. Dans le champ religieux, cette voie d'évitement a une portée particulièrement décisive parce que l'on fait comme si ce champ pouvait échapper aux rapports de pouvoir. Il y a, soit occultation des conflits et des tensions parce qu'il existe en filigrane une croyance à l'effet que « l'amour » peut venir à bout de tout, soit conviction que la revendication est taboue, entache le religieux de souillure et qu'elle est donc à éviter à tout prix. On va alors banaliser le sexisme de l'institution théologique pour rappeler qu'après tout, Dieu n'a pas de sexe, que Dieu est au-delà du masculin et du féminin, qu'il y a des dimensions féminines du divin dans la bible, gommant ainsi l'existence d'une tradition dominante et structurante qui inscrit Dieu dans le sillon patriarcal.

Théories féministes sur le sexe et le genre

Examinons quelques définitions des concepts sexe et genre pour mieux saisir la complexité et la pluralité des sens reliés à ces concepts.

Le sexe, associé à un fait de nature (biologique), est généralement compris comme une donnée immuable, tandis que le genre, associé à un fait de culture, est plutôt vu comme une réalité mouvante selon les cultures et les époques. Les féministes radicales de langue française ont, au cours des années 1970-1980, mis l'accent sur l'analyse des rapports sociaux de sexe compris comme des rapports de pouvoir

entre les sexes, rapports impliquant hiérarchie et domination. Le concept de genre, qui s'est particulièrement déployé au cours des années 1990, a principalement été associé à la construction des identités individuelles et aux études de genre. Il a fait l'objet d'un accueil souvent positif de la part des institutions qui l'ont reçu comme un concept plus policé et moins polémique que celui de rapports sociaux de sexe associé aux études féministes.

En langue anglaise, le terme genre a une acception moins restrictive qu'en langue française. Pour l'*Encyclopedia of feminism*³, le terme « sexe » se réfère au sexe biologique tandis que le terme « genre » se réfère à l'ensemble des caractéristiques qu'une culture attribue à un sujet mâle ou femelle. Le genre apparaît comme la division socialement imposée entre les sexes : les individus de sexe mâle sont censés développer une identité « genrée » masculine, et les individus de sexe féminin, une identité « genrée » féminine. Mais cela ne coïncide pas toujours. Le genre, ainsi compris, appelle à une analyse à la fois des constructions des identités individuelles et du rôle des rapports sociaux dans cette construction.

Dans cette veine, on lira avec intérêt les travaux de l'historienne Joan Scott pour qui « le genre est un élément constitutif de rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes, et le genre est une façon première de signifier des rapports de pouvoir⁴ ». Le genre implique différents éléments : des symboles culturellement disponibles (Ève et Marie par exemple), et des mythes (virginité perpétuelle de Marie) ; des concepts normatifs qui circulent à travers les doctrines religieuses, politiques ou autres et qui prennent la forme d'oppositions binaires traduisant sans équivoque ce qu'est le masculin et ce qu'est le féminin et qui ont l'apparence d'une permanence éternelle. « Le genre est donc pour Joan Scott un moyen de décoder le sens et de comprendre les rapports complexes entre diverses formes d'interaction humaine⁵. »

Pour l'anthropologue Marie-José Nadal, le concept sexe/genre est une catégorie analytique complexe.

3. Lisa Tuttle, *Encyclopedia of feminism*, Harlow, Longman, 1986, p. 123-124.

4. Joan W. Scott, « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIF*, n^{os} 37-38, 1987, p. 141.

5. *Ibid.*, p. 144.

Il s'agit, en même temps d'un système symbolique (de définitions du masculin, du féminin et de la hiérarchie entre les sexes, élaborées à partir d'un certain nombre de dichotomies) et d'un système de rapports sociaux de sexe (catégorie complexe touchant à la division sexuelle du travail intra et extra-familiale, au contrôle de la sexualité des femmes et aux relations d'autorité dans le société, la famille ou le couple). En tant que système de rapports sociaux, le genre traverse tous les autres rapports sociaux ; en tant que rapport de pouvoir, il est constamment négocié et reconstruit⁶.

L'anthropologue française Nicole-Claude Mathieu identifie pour sa part trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre qui seraient présents à la fois dans la pratique des sciences sociales et dans les théories qui traversent le mouvement des femmes⁷. Ces modes de conceptualisation sont désignés sous les appellations suivantes : identité sexuelle, identité sexuée et identité de classe de sexe. Cette approche théorique des rapports entre sexe et genre ne fait pas l'unanimité mais elle a l'intérêt de questionner les visions « acquises » qui empêchent un renouvellement conceptuel et de faire place à l'homosexualité dans le champ de la sexualité.

L'IDENTITÉ SEXUELLE. À l'intérieur de ce mode dominant de penser dans nos sociétés, l'identité, écrit Mathieu, est basée sur une conscience individualiste du vécu psycho-sociologique du sexe biologique. Ce sexe biologique s'impose comme un donné fixe de la nature. Au sexe mâle correspond la masculinité et au sexe femelle la féminité. Il y a correspondance homologique entre sexe et genre : le genre traduit le sexe. Pour cette conception naturaliste et sexualiste des sexes, la différence entre les sexes joue un rôle déterminant. Elle fonde tant l'identité personnelle que l'ordre social et l'ordre symbolique.

On comprendra que les discours officiels de l'Église catholique, particulièrement ceux qui concernent différents aspects de la condition des femmes et leur « vocation féminine », s'inscrivent à l'intérieur de ce paradigme.

6. Marie-José Nadal, *Les Mayas de l'oubli. Genre et pouvoir : les limites du développement rural au Mexique*, Outremont, Éditions Logiques, 2001, p. 61.

7. Nicole-Claude Mathieu, « Identité sexuelle/sexuée/de sexe ? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre », dans *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, Université de Provence, Petite collection CEFUP, 1989, p. 109-147.

L'IDENTITÉ SEXUÉE. Dans ce mode de conceptualisation, l'identité personnelle est liée à une conscience de groupe où le genre est vécu pas seulement au plan individuel mais également comme un mode de vie collectif. On cherche à comprendre les formes que prennent l'élaboration et l'expression des différences biologiques dans le social. On a conscience qu'il y existe une imposition sociale des comportements des individus sur la base de leur sexe biologique ; cela permet, dans une certaine mesure, une contestation de l'ordre social fondé sur le biologique. Le genre symbolisant le sexe, on discerne une correspondance analogique entre sexe et genre. Dans ce mode de conceptualisation, très présent dans les sciences humaines et sociales, une optique pragmatique prévaut : l'adéquation entre sexe biologique et genre est moins « naturelle » que vue comme nécessaire pour le bon fonctionnement social. La bipartition du genre étant un symbole de la Culture ; on peut admettre des aménagements de la divergence entre sexe et genre tout en accordant une priorité au genre. On cherche en quelque sorte à aménager les cultures masculine et féminine, à détruire le lien hiérarchique qui les unit.

On comprendra que cette approche a prévalu dans le mouvement des femmes de même que dans les groupes féministes actifs au sein de l'Église. La pensée théologique féministe a aussi été profondément marquée par ce mode d'appréhension du rapport entre sexe et genre et du rapport entre les sexes masculins et féminins.

L'IDENTITÉ DE CLASSE DE SEXE. Ce troisième mode conceptuel est celui où Mathieu apporte une contribution particulièrement significative qui vient bousculer les schèmes de pensée traditionnels. Il se fonde sur l'idée que l'identité s'articule autour de la conscience d'une classe de sexe. La bipartition du genre (entre masculin et féminin) apparaît comme étrangère au sexe biologique. Considérant que les concepts de sexe et de genre sont hétérogènes (de nature différente), Mathieu avance que le genre ne traduit pas ou ne symbolise pas le sexe, mais qu'il le construit. Entre sexe et genre est établie, à partir d'une analyse matérialiste des rapports sociaux de sexe, une correspondance « socio-logique » et politique. Deux questions animent ce modèle conceptuel :

- 1) En quoi les sociétés utilisent l'idéologie de la définition biologique du sexe pour construire la « hiérarchie » du genre, qui est en retour fondée sur l'oppression d'un sexe sur l'autre.

- 2) En quoi les sociétés manipulent la réalité biologique du sexe à l'effet de cette différenciation sociale⁸.

Le genre n'est donc pas compris ici comme le marqueur symbolique d'une différence naturelle, mais comme un mode d'imposition sociale de comportements hétérosexués, « comme l'opérateur du pouvoir d'un sexe sur l'autre⁹ ». On pense ici à la différenciation sociale des sexes et la construction sociale de cette différence.

Ce troisième mode conceptuel entre directement en conflit avec le discours de l'Église sur la sexualité, la différence entre les hommes et les femmes et la spécificité de chacun des genres. Il déconstruit le modèle unique de l'hétérosexualité pour faire place à l'homosexualité. Il est repris par les courants plus radicaux qui interrogent l'hétérosexisme de l'Église et qui cherchent à démontrer le caractère oppresseur des modèles féminins normés (Ève et Marie).

Ces différentes compréhensions des rapports entre sexe et genre nous indiquent bien qu'il existe un pluralisme de la pensée dans le domaine, mais également des tensions, même entre les groupes qui aspirent à la transformation de ces rapports. Pour ma part, j'insisterais sur l'importance de maintenir un usage simultané et articulé des concepts de sexe et genre parce que le seul usage du concept de genre « peut masquer l'évitement de la problématique du rapport de domination entre les sexes et le camouflage du rôle des femmes dans la reproduction biologique et sociale auquel est liée la subordination¹⁰ ». Pour les travaux touchant le champ religieux, il importe de maintenir une analyse au niveau social et ecclésial de la construction des sexes et une analyse au niveau individuel, c'est-à-dire des identités religieuses féminines et masculines. L'analyse de la construction de sexes permet de cerner les rapports de pouvoir et les modes de hiérarchisation des sexes qui prévalent dans l'organisation ecclésiale. L'analyse des identités religieuses et de leurs rapports avec le social et l'ecclésial sert à comprendre comment les personnes construisent et affirment leur genre en composant avec les choix et les contraintes de leur Église et de leur société, en faisant preuve de conformité et ou de transgression.

8. *Ibid.*, p. 133.

9. *Ibid.*, p. 135.

10. Marie-Claude Hurtig, Michèle Kail, Hélène Rouch (dir.), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Paris, CNRS Éditions, 2003, p. 9.

Conceptualisations masculines du sexe et du genre

Parmi les chercheurs masculins, on peut repérer des travaux qui traitent des hommes et du genre masculin. Les typologies élaborées par deux Américains, le philosophe Kenneth Clatterbaugh¹¹ et le docteur en médecine Terry A. Kupers¹², qui présentent différentes perspectives contemporaines sur la masculinité sont particulièrement évocatrices. On en retrouve une présentation fort intéressante dans les travaux de Marie-Josée Béchar¹³, que je reprends ici de manière très synthétique.

LA PERSPECTIVE CONSERVATRICE. Cette perspective suppose la croyance en une nature biologique. Les attitudes et les comportements masculins seraient liés à leur nature biologique et la domination masculine serait naturelle aux hommes. Ralliant des hommes de la droite religieuse américaine, cette perspective invite les hommes à reprendre leur place au sein de la famille, à tenir leurs « promesses » d'être des pères et des maris responsables. Ce faisant, on assure la reproduction de la famille de type patriarcal.

LA PERSPECTIVE PRO-FÉMINISTE. Cette perspective soutient que la situation sociale masculine, fondée sur le concept de genre masculin, est maintenue par un système de récompenses, de stéréotypes et d'idéaux sociaux qui enferme les hommes dans leur masculinité. On propose aux hommes de désapprendre leurs rôles masculins traditionnels en ayant notamment des discussions entre hommes sur leur condition. Il s'agit de parvenir à transformer la masculinité acquise dans l'ordre patriarcal pour parvenir à développer des attitudes et des comportements qui reconnaissent dans les faits l'égalité entre les sexes.

11. Kenneth Clatterbaugh, *Contemporary Perspectives on Masculinity: Men, Women and Politics in Modern Society*, Oxford, Westview Press, 1990, 182 p.

12. Terry A. Kupers, « Le mouvement des hommes aux États-Unis », dans Daniel Welzer-Lang (dir.), *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2000, p. 221-235.

13. Marie-Josée Béchar, « Le mouvement des hommes des États-Unis au Québec » dans Marie-Josée Béchar, Annie Martin et Pierre-Olivier Sénéchal, dir., avec la collaboration de Joanne Burgess, *L'union fait la force : mouvements et associations dans le temps et l'espace*. Actes du deuxième colloque multidisciplinaire de l'Association étudiante des cycles supérieurs en histoire de l'Université du Québec à Montréal, le 15 février 2001, Montréal, AÉCSH-UQAM, 2002, p. 46-61.

LA PERSPECTIVE DES DROITS DES HOMMES. À l'intérieur de cette perspective les hommes soutiennent subir de multiples injustices, notamment autour du divorce et de la garde des enfants, et ils nomment celles-ci sexisme. Les hommes seraient opprimés autant, sinon plus que les femmes, par un système qui leur impose un genre. Cette situation serait créée par le mouvement féministe qui constitue un mécanisme de contrôle des hommes par les femmes.

LA PERSPECTIVE SPIRITUELLE. Les meneurs de cette perspective affirment que la masculinité est malade parce qu'elle est le résultat de privilèges patriarcaux et que les hommes vivent en rupture avec leur dimension féminine. Certains avancent aussi l'idée que le mouvement des femmes libère des énergies qui ont pour effet de blesser les hommes. Cette perspective encourage le recours à des mythes, à des rituels vécus entre hommes pour la redécouverte de soi et de la masculinité.

LE COURANT SPÉCIFIQUE À L'ORIENTATION SEXUELLE. Ce courant met l'accent sur ce qu'il appelle la masculinité hégémonique du groupe des hommes blancs, de classe moyenne, chrétiens et hétérosexuels et le fait que les « autres », qui ne correspondent pas à ces caractéristiques, soient discriminés. Les principales actions menées par les tenants de ce courant visent à lutter contre l'exclusion et l'homophobie. Tout en acquiesçant aux théories féministes sur la domination masculine, ils s'objectent à l'idée que toute forme de masculinité sert à asseoir le pouvoir mâle sur les femmes.

Ces différentes perspectives sont présentes au sein de l'Église québécoise, à des degrés fort variables cependant, et sont énoncées beaucoup plus en sourdine que sur la place publique. En fait, le discours ecclésial officiel a davantage mis l'accent sur la construction du genre féminin que sur celle du genre masculin. Mais, ce faisant, il a aussi soutenu implicitement un mode de construction du genre masculin qui mériterait d'être davantage décortiqué parce que pas moins réel et contraignant. Par ailleurs, du côté des théologiens, il importe de souligner la contribution de Patrick Snyder, qui s'est intéressé à l'être masculin selon Jean-Paul II et à la relation femme-homme dans le champ religieux. Il y a aussi Jean-François Roussel dont les travaux, depuis plusieurs années, ont trait au genre masculin ; il oscille entre les perspectives pro-féministe et spirituelle. Et Jean-Guy Nadeau dont

certaines contributions touchent à la problématique du genre masculin. Leur apport aurait avantage à être étudié pour être situé en regard des différentes approches et pour cerner leur rayonnement dans le monde de la théologie en général qui est fortement sexuée mais qui n'avoue guère son caractère sexué. Entre-temps on pourra lire avec intérêt leurs contributions dans le présent ouvrage.

Sexe masculin, genre clérical

On ne peut pas s'intéresser aux rapports entre sexe et genre dans le champ religieux catholique sans essayer de situer le clergé à l'intérieur de ces rapports. Il s'agit de cerner comment ce dernier, qui détient les pouvoirs d'enseignement, de sanctification et de gouvernement dans l'Église, constitue un genre distinct du genre masculin, un sexe et un genre socialement et culturellement construits, un sexe masculin de genre clérical. Tous les prêtres du clergé catholique doivent être des sujets de sexe masculin afin d'agir *in persona Christi*, comme si l'essence du Christ se trouve logée dans son sexe. Il y a association fusionnelle entre divin et masculin. Mary Daly a écrit avec à-propos : « If God is male the male is God. » On aura compris que l'association de la divinité à un sexe joue un rôle décisif dans la constitution du pouvoir de ce sexe.

Les individus de sexe masculin et de genre clérical empruntent à la fois au genre masculin et au genre féminin. Tout en reprenant nombre de caractéristiques du genre masculin tel qu'il se déploie dans notre culture, ils incarnent une transfiguration symbolique du genre féminin. Ils s'approprient le féminin tout en s'en distanciant et en cautionnant la subordination des femmes dans le champ religieux. Les clercs se reproduisent à l'intérieur d'une organisation qui s'apparente à la fois à la caste et à la classe. La caste est entendue ici au sens d'un « groupe social qui se distingue par des privilèges particuliers, un esprit d'exclusive à l'endroit des autres » (et non de la caste héréditaire comme la caste hindoue)¹⁴. La caste sacerdotale exige de ses membres une forme de pureté rituelle (célibat obligatoire/chasteté) qui les différencie des laïcs. Elle se reproduit dans un espace clos, grâce à une longue formation intellectuelle, spirituelle, personnelle et sociale, où elle initie ses

14. *Le petit Larousse illustré*, Paris, Larousse, 2000, p. 184.

membres aux valeurs, règles, symboles, mythes et rituels spécifiques à cette caste et qui est interdit aux sujets de sexe féminin et à toutes les personnes appartenant à la caste des laïcs. On ne naît pas prêtre, on le devient. C'est parce que le prêtre est reconnu comme vivant un état de pureté rituelle et est détenteur d'un savoir spécifique qui permet la médiation avec le divin qu'il détient un pouvoir et un statut hiérarchiquement plus élevés que celui des laïcs à l'intérieur de l'organisation catholique. Plus il y a séparation claire entre les laïcs et les sacerdotaux, plus le pouvoir clérical se manifeste avec force. L'abandon de signes distinctifs (collet romain, soutane) chez les prêtres a contribué, à compter des années 1970, à éroder leur pouvoir spécifique. Le concept de classe sacerdotale est repris ici en analogie avec celui de classe bourgeoise qui possède la propriété des moyens de production ; la classe sacerdotale est reconnue comme la classe légitimement détentrice des moyens de salut, dont sont exclus tous les laïcs, femmes et hommes.

Comme je l'ai mentionné plus haut, le genre clérical exige de la part des prêtres l'abstinence en matière d'activités sexuelles et l'appropriation des éléments du genre féminin et leur transfiguration symbolique. Ceux qui décident de se faire « eunuques¹⁵ » pour le Seigneur acquiescent en quelque sorte à leur castration symbolique. Celle-ci est « compensée » par des bénéfices symboliques (pouvoir religieux, statut d'homme de Dieu, etc.). Ce pouvoir religieux qui exige le « sacrifice » du corps sexué masculin se construit sur le contrôle des autres corps sexués, particulièrement celui des femmes : suspicion à l'endroit du plaisir, interdiction des relations sexuelles en dehors du mariage, condamnation de la contraception et de l'avortement, etc. Le genre contrôlé se fait contrôlant.

Le genre clérical implique une appropriation camouflée des caractéristiques du genre féminin tel que culturellement compris, élaboré, construit et imposé dans nos sociétés occidentales. Ce féminin donne la vie, soigne les malades, nourrit la famille, réconcilie les enfants, lave les corps, prépare les fêtes, accompagne dans les deuils, etc. Le genre clérical exerce les mêmes fonctions, mais transfigurées à travers les sacrements et les rituels liturgiques. Il donne aussi la vie, mais pas n'importe laquelle, la vie spirituelle, notamment à travers le baptême.

15. Pour reprendre une formule de Jean-Paul II.

Il assure la réconciliation des personnes avec Dieu grâce au sacrement du pardon qu'il a le pouvoir d'administrer. Il procure à la communauté la nourriture spirituelle dont elle a besoin à travers l'eucharistie. Il accompagne les personnes dans la souffrance et la mort par le sacrement des malades. Toutes ces fonctions, de domestiques qu'elles sont quand elles sont exercées par des femmes, deviennent sacramentelles quand elles sont l'œuvre de sujets masculins de genre clérical.

L'identité de la classe sacerdotale catholique est tout à fait redevable au genre féminin. Le maintien de cette identité, telle qu'elle est définie présentement, n'est possible que dans la préservation de la séparation du genre clérical d'avec les femmes. L'arrivée des femmes dans le champ sacerdotal pourrait compromettre l'identité de ces hommes fondée sur un genre féminin camouflé et exigerait une redéfinition du sacerdoce lui-même.

La première partie de ce texte m'a permis de dresser un tableau du contexte épistémologique et théorique dans lequel prend place la théologie féministe québécoise. Pour ce faire, je me suis appliquée à : cerner le poids de la culture patriarcale sur la production du savoir et son impact sur les femmes ; esquisser les concepts qui servent à rendre visible et à appréhender la question du genre et des rapports sociaux de sexe dans nos productions scientifiques ; rappeler que des hommes conceptualisent, de leur point de vue et de différentes manières, le genre et les rapports sociaux de sexe ; suggérer que des acteurs importants de la théologie catholique, les membres du clergé, se distinguent des hommes et des femmes laïques et que cette différence n'est pas sans impact sur les rapports de pouvoir entre les acteurs et sur la production du savoir théologique. Examinons maintenant la production théologique québécoise du point de vue des questions de sexe et de genre.

Sexe et genre dans les écrits théologiques

Après une rapide évocation du contexte qui fournit quelques repères conjoncturels, les modes d'appropriation des concepts de sexe et de genre par les théologiennes d'ici et un rappel des rapports qu'elles ont tissés avec le mouvement des femmes, je m'applique à retracer les discours théologiques qui intègrent les questions de sexe et de genre.

Contexte

L'arrivée des femmes dans le champ de la théologie au Québec remonte au milieu des années 1950. Grâce à la détermination de Sœur Sainte-Madeleine-du Sacré-Cœur, directrice des études chez les religieuses de la Congrégation Notre-Dame, et des supérieures générales des religieuses éducatrices établies dans la région de Montréal, les religieuses et les laïcs auront pour la première fois accès aux études théologiques à l'Institut supérieur de sciences religieuses de l'Université de Montréal¹⁶. Puis, l'ouverture plus généralisée du champ de la théologie aux femmes se fait à la fin des années soixante, au début des années 1970, soit à partir du moment où la formation théologique se déplace en partie des grands séminaires aux universités. À cette arrivée des femmes dans le champ de la théologie va correspondre le déploiement de nouvelles réflexions sur la situation des femmes dans l'Église et les représentations de celles-ci dans les discours et les pratiques ecclésiales. On va également s'interroger plus globalement sur la part faite au féminin dans cet univers religieux surdéterminé, dans ses représentations du divin et des fonctions ministérielles, par le masculin.

Plusieurs éléments conjoncturels expliquent cette ouverture. Le concile Vatican II, qui s'est terminé quelques années plus tôt, a ouvert la voie à une transformation des pratiques ecclésiales et favorisé le développement d'une théologie « ouverte sur le monde¹⁷ ». Par ailleurs, la sécularisation de la société québécoise amorcée dans les années 1960 entraîne une « décote » des études théologiques et de la profession qui y est rattachée. Les femmes peuvent avoir accès à cette chasse gardée qui n'en est plus une et qui a, en bonne partie, perdu son auréole. La démocratisation de l'enseignement permet l'accès à un

16. Lire à ce sujet l'analyse très bien documentée de Madeleine Sauvé, « Féminisme anonyme ou occulté? En marge de l'Institut supérieur de sciences religieuses », dans Alain Gignac et Anne Fortin (dir.), *Christ est mort pour nous. Études sémiotiques, féministes et sotériologiques en l'honneur d'Olivette Genest*, Montréal, Médiaspaul, 2005, p. 243-265.

17. Cette ouverture sera suivie, une vingtaine d'années plus tard, par un mouvement de fermeture, initié par Rome, qui viendra paralyser l'élan de changement pour une réelle intégration des femmes dans le champ religieux catholique. Jean Paul II sera la figure de proue de ce revirement.

plus grand nombre aux études universitaires¹⁸, y compris la théologie. Et le mouvement des femmes soutient l'entrée des femmes dans toutes les disciplines, y compris celles traditionnellement réservées aux hommes, de même que l'intégration d'un questionnement féministe dans ces disciplines.

Les théologiennes d'ici se sont approprié les concepts de sexe et de genre dans leur pratique théologique. Deux grandes tendances marquent l'usage du concept *sexe* à travers les « rapports sociaux de sexe ». D'une part, il y a un vaste mouvement majoritaire qui promeut *l'égalité entre les sexes* et qui articule son analyse des rapports sociaux prévalant dans le champ religieux catholique avec la reconnaissance de la légitimité des aspirations égalitaires des femmes. Se modelant sur les revendications pour l'égalité des sexes qui ont marqué l'ensemble du mouvement social de libération des femmes, ces théologiennes mettent en relief l'ensemble des inégalités qui frappent les femmes dans le champ religieux et leur impact sur la vie des femmes et de l'institution ecclésiale. Dans ce discours, il s'agit de faire une place à part entière aux femmes dans l'Église sans nécessairement bousculer l'ordre ecclésial existant. D'autre part, il existe un courant qui insiste sur les *rapports de pouvoir liés à la division ecclésiale des sexes*, sur la hiérarchisation entre les sexes qui se reflète dans le discours théologique officiel, et sur la légitimation des pratiques de domination et de subordination des femmes à partir du discours religieux. Ce courant cherche non seulement à faire une place aux femmes dans l'Église existante, il remet aussi en question le pouvoir sacerdotal tel qu'il est pensé, la hiérarchisation clercs/laïcs qui en découle et l'absence de pratiques démocratiques au sein de l'Église. Il intervient sur les questions de division sexuelle du travail dans l'Église et de contrôle du corps des femmes. Bref, ce courant remet en question l'ordre ecclésial autoritaire, centralisateur et sexiste existant qui cautionne à son avis les régimes politiques du même type et promeut un modèle d'Église communautaire, démocratique et faisant pleinement place aux femmes et aux hommes.

18. J'ai tout à fait conscience d'être tributaire de cette vague de démocratisation qui a permis aux élèves qui ne sont pas passés par les collèges classiques (impensable pour la fille de milieu ouvrier que j'étais), d'accéder au collège puis à l'université.

L'usage du concept *genre* qui s'intéresse particulièrement aux constructions identitaires prend deux tangentes. L'une soutient que le genre qui *symbolise le sexe* est un construit individuel et collectif et non un donné inné qui surdétermine les personnes dans leur développement identitaire. Le genre s'inscrit dans l'espace/temps et prend différentes colorations selon les cultures et les organisations. Ce discours théologique sur le genre fait notamment place à la parole des femmes, à l'affirmation d'une spiritualité femme en tant que parole et spiritualité qui puisent au cœur de l'expérience des femmes et qui sont appelées à entrer en dialogue avec l'expérience des hommes. Il y a reconnaissance de la valeur, de la pertinence et de la nécessité de cette parole des femmes. Il n'y a pas de parole chrétienne sans ces deux paroles « genrées » reconnues et respectées. L'autre soutient que le genre *traduit le sexe* que, conformément à l'ordre naturel, les individus de sexe masculin s'expriment dans la masculinité et les individus de sexe féminin à travers la féminité. Il y a ici affirmation stricte et stéréotypée de la différence sexuelle en même temps qu'une exaltation du féminin, particulièrement à travers l'icône mariale qui constitue la quintessence de la féminité et le modèle par excellence pour les femmes. Cette différence sexuelle devient source d'explication de la différenciation des rôles et des statuts dans l'Église.

Les théologiennes n'utilisent pas de manière exclusive l'un ou l'autre concept. On observe une certaine circulation entre les concepts de sexe et de genre selon les thématiques abordées. En même temps, il y a un départage assez clair entre les tenants d'un sexe et d'un genre « naturel » et les personnes qui soutiennent l'idée d'une construction sociale et culturelle des sexes et des genres.

Les théologiennes d'ici présentent une caractéristique intéressante : la plupart d'entre elles sont en lien étroit avec le mouvement des femmes et particulièrement avec celui qui se déploie dans l'Église. En effet, la majorité des théologiennes sont soit membres actives ou sympathisantes de différentes organisations féministes au sein ou en marge de l'Église. Chose certaine, elles jouent un rôle décisif dans l'élaboration de la parole féministe énoncée dans l'Église. Signalons particulièrement le groupe Femmes et ministères et la collective L'autre Parole qui rassemblent depuis plus d'un quart de siècle la plupart des théologiennes qui s'intéressent aux problématiques reliées au sexe et au genre.

Paroles de théologiennes sur le sexe et le genre

Après un court rappel des pionnières en théologie au Québec et un bref recensement des théologiennes en action entre le début des années 1970 et 2006, j'évoque les recherches menées sur la situation des femmes dans l'Église et les principaux travaux en théologie féministe produits au cours de cette période.

Au préalable, je tiens à rappeler que l'absence de théologiennes patentées avant la fin des années 1960 n'a nullement empêché le développement d'une théologie sur « la femme » et plus particulièrement l'affirmation d'une incroyable théologie mariale qui a mobilisé les forces vives des théologiens d'ici. Il semblerait qu'au cours des années 1940-1950, c'est plus de la moitié de la production théologique qui portait sur Marie Mère de Dieu et Mère de tous les humains, Immaculée dans sa conception, sujet de l'Annonciation, de la Visitation et de l'Assomption et Mater dolorosa au pied de la croix qui est avec nous maintenant et à l'heure de notre mort. Cette théologie mariale, qui avait aux yeux de certains une importance démesurée (détournement des enseignements du Christ et du rôle du Dieu trinitaire), a subitement presque disparu au tournant des années 1960, laissant plutôt Marie à la dévotion populaire et aux centres de pèlerinages.

Rappel et recensement

Il me faut mentionner deux *pionnières* en théologie, celles qui les premières vont obtenir un doctorat en théologie au Québec : Madeleine Sauvé s.n.j.m. qui a fait une thèse sur la femme dans la Bible. Professeure à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal au cours des années 1970, elle n'a pas par la suite poursuivi de travaux dans ce domaine¹⁹. Anita Caron, première femme laïque à soutenir une thèse en théologie qui portait sur la démythologisation, s'est notamment intéressée, au cours de sa carrière au Département de

19. Elle est la seule femme que j'ai eue comme professeure pendant toute la durée de mon baccalauréat en théologie (1973-1976). Sa présence à la faculté a été significative pour moi.

sciences religieuses de l'UQAM, à la situation des femmes dans l'Église²⁰.

Faisons maintenant un *recensement* des théologiennes universitaires qui se sont intéressées aux questions de sexe et de genre entre le début des années 1970 et aujourd'hui²¹. Pour plus de commodité, je vais regrouper les théologiennes par université.

Au milieu des années 1970, à l'Université du Québec à Rimouski (UQAR), Monique Dumais est très active ; elle développe l'enseignement et la recherche sur les femmes et joue un rôle mobilisateur auprès d'autres théologiennes au Québec. Elle fonde en 1976, avec Louise Melançon et Marie-Andrée Roy, la collective de femmes chrétiennes et féministes L'autre Parole. Tout au cours de sa carrière, elle demeure l'unique théologienne féministe en poste à l'UQAR. À l'orée du troisième millénaire, elle prend sa retraite et n'est pas remplacée. Il y a même fermeture du Département de sciences religieuses de cette université.

À la même époque, il y a une activité féministe foisonnante à la Faculté de théologie de l'Université de Sherbrooke. Deux professeures, Louise Melançon, cofondatrice de L'autre Parole, et Marie Gratton, membre de la même collective, incarnent des figures de proue du développement de la pensée féministe au Québec. Elles prennent leur retraite au tournant du siècle. Yvonne Bergeron, membre active du groupe Femmes et ministères, travaille dans les années 1980-1990 comme chargée de cours dans cette université, puis se retire du milieu universitaire. Il reste actuellement deux porteurs de la théologie féministe dans cette université. Patrick Snyder qui, en tant qu'ancien étudiant de cette université, a été initié à la théologie féministe par Melançon et Gratton. Il est en poste depuis le milieu des années 1990. L'autre porteuse, Micheline Gagnon, également membre de L'autre Parole, spécialiste des femmes dans la Bible, travaille comme chargée de cours dans cette université.

20. Par son mode d'inscription dans la vie universitaire, en enseignement, en recherche et dans les services à la communauté, Anita Caron a été une véritable mentor pour moi.

21. Ce recensement ne prétend pas à la parfaite exhaustivité. Je m'excuse à l'avance des possibles omissions.

À l'Université de Montréal, on compte quatre théologiennes qui ont joué, au fil des ans, un rôle décisif pour le développement des théologies féministes. Au début des années 1980, Olivette Genest commence à s'intéresser aux épistémologies féministes et va devenir une des figures significatives de la pensée féministe sur la religion. Elle prend sa retraite à la fin des années 1990. Aldina da Silva, bibliste engagée, spécialiste de l'Ancien Testament, apporte au cours des années 1990 une contribution novatrice. Elle décède prématurément en l'an 2000 des suites d'un cancer. Lise Baroni, membre active de Femmes et ministères, est embauchée au début des années 1990 et va être une des figures interpellantes pour la transformation de la situation des femmes dans l'Église. Elle a pris récemment sa retraite. Est toujours en poste, la théologienne post-moderne Denise Couture, membre inspirante de la collective L'autre Parole, actuellement une des théologiennes féministes les plus productives et engagées au Québec.

À l'UQÀM, deux professeures en sciences des religions ont développé un dialogue fructueux avec des théologiennes féministes. Anita Caron, principalement entre 1980 et 1995, s'est intéressée à la situation des femmes dans l'Église; elle a pris sa retraite en 1993. Marie-Andrée Roy, entrée en poste comme professeure en 1994, porte ce dossier depuis le milieu des années 1970. Elle est membre fondatrice de la collective L'autre Parole.

À l'Université du Québec à Chicoutimi, la théologienne Nicole Bouchard, devenue professeure au cours des années 1990 et membre depuis peu de la collective L'autre Parole, intervient ponctuellement sur ces questions. Dans les autres constituantes de l'Université du Québec (UQTR, UQO, UQAT), il n'y a jamais eu de développement concernant la théologie féministe.

À la Faculté de théologie de l'Université Laval, la situation est un peu paradoxale. Il n'y a jamais eu de théologiennes féministes dans ce centre qui compte parmi les deux plus importants centres de théologie francophone au Québec. On peut simplement recenser des interventions ponctuelles, comme celles d'Anne Pasquier, spécialiste du christianisme ancien, sur des questions reliées aux femmes et le christianisme. Il faut par ailleurs souligner la contribution de la sociologie de la religion Denise Veillette, professeure au Département de

sociologie, notamment son analyse des discours des théologiennes féministes. Elle a pris sa retraite depuis quelques années déjà.

Il importe enfin de faire un détour par Ottawa, où on compte deux universités bilingues ; dans chacune de ces universités, il y a des théologiennes francophones qui ont été et sont en interaction constante avec les québécoises. À l'Université d'Ottawa, Élisabeth J. Lacelle est une pionnière déjà active dans les années 1970, qui organise les premiers colloques scientifiques sur les femmes et la religion et fonde en 1987 le Centre canadien de recherche sur les femmes et les religions. La théologienne, qui a pris sa retraite depuis une dizaine d'années, a collaboré à plusieurs reprises avec le groupe Femmes et ministères. Après son départ, il n'y a pas eu de remplacement dans son domaine d'expertise. Aujourd'hui, c'est à l'Université Saint-Paul que l'on retrouve quelques théologiennes féministes²². Fondatrice du Centre femmes et traditions chrétiennes de cette université, Pierrette Daviau est clairement engagée dans cette voie depuis une quinzaine d'années et travaille activement avec le groupe Femmes et ministères. Carolyn Sharp²³, qui s'est jointe à l'équipe de l'Université Saint-Paul à la fin des années 1990, est une personnalité marquante de la théologie féministe.

Que retenir de ce bref recensement ? Deux choses principalement, une force et une faiblesse. La force : on observe un lien étroit entre les groupes de féministes chrétiennes et les théologiennes féministes. Cela traduit bien le caractère incarné de la théologie féministe et sa capacité d'inscrire praxéologiquement le développement de sa pensée. Je dirais que théologiennes féministes et groupes de femmes se sont mutuellement fécondés. La faiblesse : les théologiennes de la première génération, féministes pour la plupart et porteuses du dossier femmes, ont toutes pris leur retraite et, dans nombre de cas, elles n'ont pas été remplacées. Elles ne sont plus que quelques-unes de la deuxième génération à s'intéresser aux questions de sexe et de

22. Il y a aussi quelques théologiennes féministes anglophones.

23. Carolyn Sharp, cette américaine d'origine en qui bouillonne le sang irlandais, est probablement la plus québécoise des théologiennes canadiennes !

genre en théologie. S'il n'y a pas de nouvelles embauches, l'avenir de ce champ semble gravement compromis²⁴.

Les études sur les femmes dans l'Église

La situation des femmes dans l'Église catholique québécoise a été finement investiguée, principalement par deux groupes de recherche²⁵. L'un a été initié par *Femmes et Ministères*, un réseau autonome de femmes engagées en Église qui compte parmi ses membres plusieurs chercheuses universitaires dont Lise Baroni (Université de Montréal), Yvonne Bergeron (Université de Sherbrooke), Pierrette Daviau et Micheline Laguë de l'Université Saint-Paul. Un autre est posté à l'UQÀM et rassemble plusieurs chercheurs dont Anita Caron et Marie-Andrée Roy, professeures à l'UQÀM, Agathe Lafortune, chercheuse autonome, et Marie Gratton de l'Université de Sherbrooke. Les deux groupes partagent un même diagnostic sur la situation des femmes engagées en Église : elles représentent une main-d'œuvre indispensable à l'intérieur de cette institution, exercent différentes fonctions pastorales et administratives, mais ne sont pas reconnues comme des membres à part entière. Elles n'ont pas accès à tous les ministères et sont confrontées à une hiérarchisation des fonctions entre clercs et laïcs qui a des conséquences négatives tant sur la vie des femmes que sur celle de l'institution.

En 1988, *Femmes et Ministères* publiait un portrait du personnel pastoral féminin au Québec préparé par Sarah Bélanger. Ce portrait empirique a permis de réaliser l'ampleur du travail accompli par les femmes, les difficultés qu'elles rencontraient et les changements qu'elles souhaitaient. En 1995, *Voix de femmes, Voies de passage*, une recherche-action menée par des chercheuses impliquées dans le Réseau Femmes et Ministères, explore avec les femmes engagées en

24. Comme semble également compromis l'avenir de toute la théologie québécoise qui, sous la poussée de la rationalisation des universités, a vu fondre ses effectifs professoraux et qui de plus s'est appliquée à développer d'autres champs connexes à la théologie (éthique, sciences des religions, etc.), dispersant d'autant ses forces et ses ressources.

25. Je reprends ici ce que j'ai écrit dans « Femmes, féminisme et religion », dans Jean-Marc Larouche et Guy Ménard (dir.), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Québec, Les Presses de l'Université Laval/Corporation canadienne de sciences religieuses, 2001, p. 343-359.

Église une autre façon de faire Église et propose une interprétation théologique et ecclésiologique des pratiques pastorales vécues et de celles que l'on essaie de mettre en place. Il en ressort qu'il importe de repenser les ministères pour transformer les pratiques actuelles qui sont discriminatoires et établir un véritable partenariat entre hommes et femmes en Église ; il en va de la crédibilité même de l'Église.

Le collectif publié en 1991 sous la direction d'Anita Caron, *Femmes et pouvoir dans l'Église*, cherche à comprendre pourquoi, en dépit de la situation qui leur est faite dans l'Église, les femmes persistent à apporter leur collaboration. Il montre comment la division sexuelle du travail dans l'Église, fondée sur un accaparement masculin du sacré, empêche l'avènement de l'égalité entre les sexes et que la participation continue des femmes à la vie ecclésiale ne transforme pas significativement cette institution patriarcale. Marie-Andrée Roy, avec *Les ouvrières de l'Église* (1996), prolonge cette analyse et insiste sur les modes de reproduction du pouvoir clérical et sur la difficulté d'entamer la croyance en sa légitimité. Elle soutient que la participation des femmes à la vie ecclésiale, tout en ayant sa signification propre, contribue directement à la reproduction du pouvoir clérical et que les femmes vivent dans cette institution des rapports d'appropriation. Il appert que, dans le cadre restreint de la vie ecclésiale, il est difficile pour les femmes de prendre conscience de leur aliénation et qu'elles doivent se donner des lieux autonomes de réflexion et d'action pour penser le changement. Dans leur étude sur *Les rapports homme-femme dans l'Église catholique : perceptions, constats, alternatives* (1999), l'équipe de chercheuses de l'UQÀM explore des pistes de changement et Pierrette Daviau fait de même dans *Projets de femmes. Église en projet* (2000). Si les analyses des deux groupes de chercheuses comportent des différences sur les orientations stratégiques pour le changement, elles s'entendent sur l'importance d'effectuer des recherches en partenariat avec les femmes impliquées en Église pour que celles-ci soient les véritables initiatrices du changement.

Les travaux en théologie féministe

Il ne m'est pas possible de rendre justice à tout ce qui a été produit au cours des trente dernières années en théologie touchant les questions

de sexe et de genre. On lira donc mon propos comme une illustration de la fécondité de cette théologie et non comme un relevé exhaustif.

La majorité des travaux d'ici sont au confluent de quelques grandes sources d'inspiration : les théologies de la libération, les théologies féministes américaines et les théories féministes françaises et américaines. J'identifie six grands domaines où les théologiennes ont eu une production scientifique marquante : les études bibliques, l'écclésiologie, l'affirmation femme en théologie, le discours sur Dieu, l'éthique et la spiritualité.

LES ÉTUDES BIBLIQUES. On compte nombre de travaux touchant les femmes et la Bible ; je me permets d'en relater rapidement un certain nombre, histoire de démontrer la diversité et la fécondité des productions dans ce domaine. Puis j'évoque la figure féminine marquante en études bibliques, Olivette Genest.

Dès 1962, Madeleine Sauvé défend à l'Université de Montréal sa thèse de doctorat sur un sujet alors novateur, *La femme dans la Bible*. Trente-cinq ans plus tard, l'intérêt est aussi vif pour la question mais les théories et les méthodes se sont passablement transformées ; c'est ce que traduisent la thèse de Micheline Gagnon *Les femmes de la Bible : le double-rapport stérilité-fécondité et virginité-maternité* marquée par la sémiotique et celle de Nicole Bouchard publiée sous le titre *Quand une femme devient mère* qui s'inscrit dans la lignée de la théologie pratique, toutes deux soutenues dans la même Université. Au cours des années 1990, Aldina da Silva apporte une lecture renouvelée des femmes de l'Ancien Testament, notamment autour des figures de Ruth et d'Esther dont elle a d'ailleurs traduit les livres de l'hébreu et du grec pour la nouvelle traduction de la Bible parue chez Bayard/Médiaspaul. À l'Université Laval, les importants travaux de traduction et d'édition critique de différents écrits du corpus de Nag Hammadi ont permis à la professeure Anne Pasquier de montrer que certains de ces écrits appelés « gnostiques » mettent de l'avant une lecture qui amplifie sensiblement le rôle des femmes du Nouveau Testament, notamment celui de Marie Madeleine, qualifiée de disciple préférée du Sauveur. Dans le domaine de la vulgarisation maintenant, Monique Dumais a publié en 1985 un petit ouvrage sur *Les femmes dans la Bible*, visant une meilleure appropriation des figures féminines de la Bible par un vaste public.

Je m'en voudrais de ne pas mentionner quelques heureuses pratiques de dialogue hommes/femmes dans le champ des études bibliques. En 1987, les membres de l'Atelier de sémiotique du texte religieux (ASTER), composé de quatre femmes et six hommes, publient les résultats de leurs travaux dans *De Jésus et des femmes. Lectures sémiotiques suivies d'une entrevue avec A. J. Greimas*. Il s'agit d'une série d'analyses sémiotiques de différentes figures féminines des Évangiles dans leur rapport avec Jésus. En 1994, lors de son congrès annuel, l'Association catholique des études bibliques (ACÉBAC) s'est intéressée aux lectures féministes de la Bible. Cela a donné lieu à la publication de l'ouvrage *Des femmes aussi faisaient route avec lui. Perspectives féministes sur la Bible* qui compte neuf contributions, six masculines et trois féminines²⁶, qui traitent tant des approches féministes dans l'interprétation de la Bible que de la situation des femmes dans l'Orient ancien, et de l'analyse de textes concernant les femmes dans le Nouveau Testament.

La figure la plus marquante dans le domaine des études bibliques demeure Olivette Genest dont l'imposante contribution²⁷ a renouvelé la compréhension du rôle des femmes dans le Nouveau Testament et la compréhension des ministères. Que ce soit ses articles sur Paul et les épîtres pauliniennes ou les articles sur les femmes des Évangiles, l'auteure met constamment en œuvre deux outils d'analyse et d'interprétation : la sémiotique et la théorie féministe qui fait appel notamment aux catégories d'androcentrisme et de genre. Elle s'intéresse aux femmes *dans* la Bible, c'est-à-dire à la mise en discours de femmes dans les écrits bibliques. Elle a de plus un apport théorique majeur en établissant les liens entre les théories féministes et le langage religieux. Enfin, ses travaux sur les ministères des femmes dans le Nouveau Testament constituent une référence incontournable pour étudier la question des ministères aujourd'hui.

26. Du côté des hommes il s'agit de Gérald Caron, Marc Girard, Michel Gourgues, Jean-Jacques Lavoie, André Myre et Jean-François Racine ; chez les femmes, il s'agit d'Élisabeth J. Lacelle, Aldina da Silva et Olivette Genest.

27. On trouvera dans Alain Gignac et Anne Fortin (dir.), *Christ est mort pour nous. Études sémiotiques, féministes et sotériologiques en l'honneur d'Olivette Genest*, Montréal, Éditions Médiaspaul, 2005, p. 32-36, une bibliographie assez complète de ses écrits féministes.

L'ECCLÉSIOLOGIE. Les théologiennes d'ici ont porté une attention constante à la question ecclésiale. À travers leurs travaux, je discerne quatre grandes thématiques : la critique comme telle de l'institution ecclésiale, la mise de l'avant de modes et de modèles ecclésiaux alternatifs, l'analyse de la papauté et la question des ministères.

On trouve dans les écrits des théologiennes une analyse féministe des fondements mêmes de l'ecclésiologie mise de l'avant par le magistère qui tente de justifier la subordination des femmes. Pour la plupart des théologiennes (Dumais, Gratton, Couture, Roy, Bergeron, Baroni, etc.), l'Église constitue un des rouages du système patriarcal et sa structure autoritaire, centralisatrice, hiérarchisée et cléricale constitue non seulement une barrière pour les femmes qui veulent vivre pleinement leur engagement chrétien, mais elle est un déni du projet Jésus qui n'appelle en rien un tel appareil de pouvoir producteur de discrimination. Dans son langage coloré, Marie Gratton soutient que le problème majeur de l'Église, c'est son système hiérarchique et patriarcal, impénitent et triomphant, devenu son péché d'habitude dont elle ne s'accuse pas puisqu'elle le prend pour de la vertu ! Et Lise Baroni a fort bien expliqué dans le collectif *Voix de femmes. Voies de passages* les enjeux reliés à la nécessaire transformation ecclésiale : « Si l'institution ecclésiale ne reconnaît pas les femmes d'une façon pleine et entière, aux plans idéologique, structurel et juridique, elle devra faire face à une perte de crédibilité qui risque de compromettre très sérieusement sa pertinence sociale et culturelle, et cela pour plusieurs générations²⁸. »

Les propositions de modèles d'Église alternatifs sont nombreuses, je n'en retiendrai que quelques-unes pour fins d'illustrations. Dès 1991, Yvonne Bergeron, en collaboration avec le groupe Femmes et ministères, est très certainement celle qui a articulé avec le plus de précision et de persistance le modèle du partenariat homme-femme en Église. Il est question ici d'un partenariat intégral où femmes et hommes ont pleinement accès à tous les ministères. Mais il apparaît clairement que cette forme de partenariat s'attire toujours de vives résistances. En 2005, elle continue de se demander au nom de quoi les autorités ecclésiales peuvent affirmer que les femmes ne peuvent

28. L. Baroni et al., *Voix de femmes. Voies de passage. Pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux*, Montréal, Éditions Paulines, 1995, p. 243.

proclamer l'Évangile, sanctifier l'Église et la gouverner? Manifestement, les travaux du Symposium de 1996 sur le partenariat hommes et femmes en Église, organisé par le Comité des affaires sociales de l'Assemblée des évêques du Québec, pour lequel elle a grandement contribué, et qui a réuni « sur invitation » des théologiennes et des théologiens, des intervenantes et intervenants en l'Église et des évêques, n'ont pas réussi à « convaincre » les décideurs intéressés de la pertinence de passer à un véritable modèle partenarial. Pour sa part, Élisabeth J. Lacelle, tout en soutenant le modèle du partenariat hommes-femmes en Église, a mis de l'avant la piste de l'œcuménisme pour parvenir à une véritable transformation des rapports en Église. L'œcuménisme est à la fois un modèle d'ecclésiologie et un mode de rapports entre les hommes et les femmes. Dans ses travaux, elle développe la piste œcuménique en utilisant trois grands concepts : la coresponsabilité, la réconciliation et l'alliance. C'est en déployant ces trois concepts que l'on peut se retrouver sur la voie de l'affirmation d'une humanité nouvelle en Jésus-Christ. Enfin, il faut évoquer le concept d'*ekklésia* des femmes, inspiré des travaux de Schüssler-Fiorenza, particulièrement mis en valeur à l'intérieur de la collective L'autre Parole et développé notamment par Denise Couture. L'*ekklésia* des femmes, c'est l'*ekklésia* des disciples égaux où femmes et hommes peuvent se retrouver pour partager leur foi et leur engagement en l'Évangile de Jésus-Christ. L'*ekklésia* des femmes, c'est en même temps une communauté qui témoigne concrètement de son option pour l'égalité des sexes et qui fait place à toutes celles et ceux qui sont confrontés aux inégalités générées par notre système patriarcal et sexiste.

L'analyse de la papauté, de ses représentants et de leur compréhension des genres et des rapports sociaux de sexe a été particulièrement développée par Patrick Snyder, Denise Couture et Marie-Andrée Roy. La thèse de doctorat de Patrick Snyder, publiée sous le titre *La femme selon Jean-Paul II*, a permis d'investiguer le modèle anthropologique sous-jacent aux discours du pape polonais sur les femmes et de démontrer l'impasse du déterminisme corporel inhérent à ce modèle. Denise Couture montre, en s'inspirant de la théorie de Judith Butler, comment, dans la théologie du Saint-Siège, la femme est produite comme l'autre de l'homme selon une triple opération d'appropriation, de distanciation et de subordination. Marie-Andrée Roy s'intéresse au mode de déploiement du pouvoir pontifical, aux pratiques de contrôle mises

en place pour contrer les pratiques de changement et aux représentations normatives des femmes et du féminin contenues dans les interventions magistérielles et qui s'inscrivent dans une dialectique d'exaltation/contrôle des femmes.

En ecclésiologie, la question des ministères est incontournable et elle a retenu l'attention de la plupart des théologiennes qui s'entendent pour soutenir le principe du droit d'accès des femmes à tous les ministères et pour reconnaître le caractère sexiste et discriminatoire de leur exclusion actuelle du sacerdoce. Les travaux d'Olivette Genest sur « Le poids du genre dans les fondements bibliques de l'exclusion des femmes du sacerdoce ministériel » (voir son texte dans le présent ouvrage) apportent une contribution importante au débat et constituent une référence incontournable tant ici qu'en Europe. Si, il y a une trentaine d'années, les théologiennes étaient partagées sur les stratégies à adopter en Église pour promouvoir la question des ministères (demande d'études bibliques, historiques et théologiques sur le sujet, option étapiste revendiquant d'abord le diaconat ou revendication claire de l'accès des femmes à tous les ministères), il apparaît aujourd'hui difficile de trouver une théologienne qui n'est pas en faveur de l'accès des femmes à tous les ministères ! S'il est une tendance qui s'affirme de plus en plus clairement, elle va en direction d'une impatience ouvertement déclarée, sans doute nourrie par la rigidité des déclarations romaines qui ont mis un terme à toute discussion sur le sujet. Les théologiennes sont aujourd'hui convaincues de la pleine légitimité de leur option pour le sacerdoce des femmes et pensent que l'Église se discrédite en continuant d'en écarter les femmes. Par exemple, Pierrette Daviau soutient que l'Église doit accueillir les femmes prêtres si elle veut signifier la réconciliation rédemptrice avec Dieu et les humains et si elle veut être crédible en tant que sacrement de l'humanité sauvée. Yvonne Bergeron souligne l'incohérence persistante de l'Église entre son discours sur l'égalité des humains et sa pratique de discrimination systématique à l'endroit des femmes. Elle affirme que l'accès des femmes au ministère ordonné est indispensable pour la réalisation d'un partenariat intégral entre hommes et femmes. Et plusieurs autres théologiennes avancent des arguments favorables. C'est sans parler des deux thèses de doctorat sur la question des femmes et des ministères ordonnés récemment défendues dans nos universités. C'est dire la force de la tendance pro-ministère.

L’AFFIRMATION FEMME EN THÉOLOGIE. On discerne chez les théologiennes féministes une volonté continue de faire une théologie qui s’articule avec l’expérience des femmes : expérience de joie et de douleur, d’aliénation et de libération, de stérilité et de fécondité, de vie et de mort. L’herméneutique de ces expériences permet de les saisir comme lieux d’émergence de la conscience féministe à l’endroit du système patriarcal, lieux de valorisation des pratiques de solidarité et de libération et comme lieux d’engagement pour créer une culture faite de justice, d’égalité et de solidarité entre les sexes. Des théologiennes comme Lacelle, Couture, Dumais, Melançon ont chacune à leur façon mis en relief l’expérience des femmes ; je me permets de revenir brièvement sur les travaux de Dumais et Melançon. Chez Dumais²⁹, l’expérience passe par le corps, présenté comme lieu d’incarnation et de révélation. Ce corps sexué et désirant constitue fondamentalement le lieu de l’expérience religieuse. Pour Dumais, les paroles de la consécration eucharistique, « ceci est mon corps, ceci est mon sang », rejoignent intimement l’expérience des femmes, notamment quand la mère, qui vient de donner naissance à un enfant, dit : « ceci est mon corps, ceci est mon sang ». Également, chaque mois, quand les femmes voient couler le sang menstruel, elles peuvent l’associer au sang sacrificiel de Jésus. Chez Melançon l’expérience passe davantage par la prise de parole des femmes, parole à libérer de son carcan patriarcal, à faire émerger pour rendre compte de l’expérience des femmes en tant que femmes. Cette « autre parole » est tantôt individuelle, tantôt collective ; elle dénonce le sexisme religieux, crie la souffrance et la révolte des femmes et a des mots pour dire leur espérance et leur sororité.

LE DISCOURS SUR DIEU. La théologie féministe d’ici a fait preuve d’une certaine originalité dans son discours sur Dieu. Entre le « Sortir Dieu du ghetto masculin » de Monique Dumais³⁰ en 1985 et le « Je crois en

29. Monique Dumais, « Femmes faites chair », dans Élisabeth J. Lacelle (dir.), *La femme, son corps et la religion. Approches pluridisciplinaires*, Montréal, Bellarmin, 1983, p. 52-70 ; Monique Dumais, « Éthique féministe de la relation et perspectives sur le corps », *Laval théologique et philosophique*, 53, 2, 1997, p. 377-384.

30. « Sortir Dieu du ghetto masculin », dans Monique Dumais et Marie-Andrée Roy (dir.), *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal, Éditions Paulines, 1989, p. 135-146, version légèrement modifiée d’un article publié dans *Prêtre et Pasteur*, vol. 88, n° 4, avril 1985, p. 194-202.

Dieu... » de Louise Melançon³¹ en 2000, il y a eu de nombreuses propositions, notamment formulées par Carolyn Sharp, Denise Couture et Marie-Andrée Roy. Je me permets de les rappeler. Au départ il s'agissait de remettre en question le discours théologique sur Dieu exclusivement au masculin et de montrer que l'on retrouve dans la tradition chrétienne elle-même de nombreuses traces de Dieu au masculin et au féminin. C'est ce qu'a fait Monique Dumais dans son « Sortir Dieu du ghetto masculin ». L'enjeu de cet exercice est assez clair ; en sortant Dieu du ghetto on vise non seulement à en avoir une représentation plus juste, on espère également que cette représentation plus égalitaire entraîne une transformation de la situation des femmes et des rapports entre les hommes et les femmes dans l'Église. Carolyn Sharp soutient pour sa part qu'il faut sortir le Christ de l'univers masculin pour « renouer avec la radicalité d'un Christ qui n'est ni masculin ni féminin³² ». Elle récuse en quelque sorte les idolâtries qui l'enferment dans un sexe, qu'elles soient au masculin ou au féminin, et appelle à un recentrement sur la figure du Christ mort ressuscité. Fidèle à ses orientations sociales et politiques, elle va, pour sa thèse de doctorat, chercher d'autres manières de dire Dieu dans le vécu des femmes du milieu ouvrier du Québec. Au cours de la même période, dans un essai présenté à la Société canadienne de théologie, Denise Couture et Marie-Andrée Roy expliquent l'utilisation du vocable Dieu développé par la collective L'autre Parole dans le cadre de ses réflexions théologiques et de ses célébrations liturgiques³³. Ce choix théologique et politique s'inscrit dans une pratique collective où des femmes, qui forment *ekklesia*, exercent solidairement leur pouvoir spirituel et religieux. Elles prennent le risque de nommer Dieu sans prétendre toutefois en faire un dogme ou un mode exclusif de dénomination. Ce type d'exercice a aussi conduit la collective L'autre Parole à explorer la figure du Christ comme *Christa* et de Dieu comme *Sophia*. En 2000, Couture revient sur ces pratiques exploratoires et les situe dans le contexte nord-américain.

31. « Je crois en Dieu... La théologie féministe et la question du pouvoir », *Théologiques*, 8/2, 2000, p. 77-97.

32. « La christologie féministe », *Relations*, 616, 1995, p. 301.

33. « Dire Dieu », dans Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), *Dire Dieu aujourd'hui*, Montréal, Fides, 1994.

Dans la perspective nord-américaine, on part de l'expérience spirituelle de femmes en vue de donner un accès, depuis notre propre corps de femmes et depuis nos propres expériences, au divin, jusqu'alors exclusivement masculin. Les vocables émergent d'une liberté que les femmes s'accordent à elles-mêmes de nommer jusqu'à la divinité à partir et en vue de leur subjectivité de femmes. La multiplicité des noms provient de la méthode de construction du concept, qui se présente comme un processus de création située et, souvent, collective, au sein de la « communauté de base », que l'on appelle l'*ekklesia* féministe ou encore la communauté des disciples égales. Les nominations demeurent non définitives, elles bougent, elles peuvent changer, elles disent un mouvement vers... D'où un éloge de la diversité des appellations féminisées de Dieu dans le mouvement féministe et chrétien nord-américain³⁴.

Louise Melançon a également travaillé cette question³⁵. Elle rappelle comment ce vaste mouvement de travail sur les représentations, les symboles et les images vise à permettre aux femmes de se nommer, de nommer le monde et Dieu à partir de leurs propres expériences et de ne plus être soumises aux représentations sexistes du monde patriarcal. Elle rappelle que la féminisation de Dieu n'est pas libératrice à tout coup, qu'elle peut être porteuse de modèles féminins traditionnels, subordonnés au masculin. Un des problèmes est sans doute lié au fait que, dans notre culture, l'on parvient à attribuer du féminin aux hommes, mais pas de masculin aux femmes. Le défi consiste à faire en sorte que l'on puisse saisir dans une image féminine du divin l'intégralité du divin. Elle propose comme tâche commune aux hommes et aux femmes, d'établir, dans leurs diverses communautés, un dialogue qui exprime une pluralité de « parler-dieu ».

L'ÉTHIQUE. Nombre de théologiennes féministes s'intéressent aux questions d'éthique et notamment aux questions d'éthique sexuelle : Dumais, Melançon, Couture, Sharp, etc. Dans le contexte actuel, on peut y voir une certaine forme d'audace et de courage puisque c'est souvent au sujet des questions d'éthique sexuelle que Rome, au cours

34. « La réception du divin féminin de Luce Irigaray en Amérique du Nord : point de vue québécois », *Religiologiques*, n° 21, printemps 2000, p. 83-99.

35. Voir son texte « Je crois en Dieu. La théologie féministe et la question du pouvoir », *Théologiques*, 8/2, 2000, p. 77-97.

des trente dernières années, a rappelé à l'ordre des théologiennes et des théologiens.

La première question soulevée par des théologiennes féministes a été de se demander comment les femmes peuvent passer d'une morale imposée à une éthique autodéterminée. Dumais et Melançon, pionnières en ce domaine, ont apporté une contribution significative pour cerner les conditions d'émergence des femmes comme sujet éthique : autonomie, solidarité, etc. Au cœur de cette éthique féministe se trouvent l'expérience plurielle des femmes, la critique des règles et des contraintes patriarcales qui aliènent les femmes et la mise de l'avant de pistes de libération permettant l'affirmation des valeurs féministes d'égalité, de partage et de liberté, etc.

Le but d'une éthique sexuelle féministe serait pour Couture que « les rapports de pouvoir qui traversent la sexualité n'entravent pas, et ce, pour chaque femme considérée individuellement, le fait qu'elle puisse devenir "sujet" de sa propre vie, se déplacer dans l'espace et le temps librement, lutter contre l'oppression patriarcale, réaliser des projets de libération et se réaliser comme personne et membre de la communauté militante féministe³⁶ ». On l'aura compris, cette éthique féministe est plurielle et en constante redéfinition pour tenir compte de la diversité des expériences et des aspirations des femmes. Parmi les autres contributions significatives en matière d'éthique sexuelle, il faut rappeler l'ouvrage de Louise Melançon sur l'avortement où elle mène une réflexion systématique sur cette question et met de l'avant diverses pistes de réflexion féministes.

D'autres questions d'éthique ont été abordées, notamment les problèmes liés à la pauvreté des femmes qui ont fait l'objet d'un ouvrage de Monique Dumais³⁷ et l'écoféminisme qui a retenu l'attention de la même auteure. Celle-ci, marquée par l'éthique de relation, propose une lecture féministe et écologique de la réalité religieuse qui met en relief la dimension immanente de Dieu, dénonce la tradition spirituelle de domination et propose la transformation de la symbolique chrétienne. L'écoféminisme articule éthique sociale et éthique religieuse : il questionne nos comportements concrets avec la terre,

36. Denise Couture, « Dix propositions à propos d'une éthique féministe », *L'autre Parole*, n° 96, hiver 2003, p. 12.

37. Monique Dumais, *Femmes et pauvreté*, Montréal, Éditions Paulines, coll. « Interpellations », 1998, 136 p.

l'environnement, nos pratiques de consommation, etc., et simultanément critique les légitimations religieuses de ces comportements. L'écoféminisme est également compris comme une spiritualité ainsi que l'a fort bien démontré Louise Melançon dans un article fouillé sur la spiritualité écoféministe selon Rosemary Radford Ruether³⁸. Cela nous permet de faire le lien avec la thématique qui suit.

Enfin, retenons que c'est très certainement autour de ces différentes questions éthiques que les liens et les discussions avec le mouvement des femmes ont été les plus soutenus et les plus féconds.

LA SPIRITUALITÉ. En matière de spiritualité, il importe d'évoquer diverses pratiques qui ont pris forme au cours des trente dernières années et qui sont étroitement articulées aux réflexions théologiques féministes, l'une et l'autre se nourrissant et se relançant mutuellement. Des travaux comme ceux de Melançon, Dumais, Roy et Daviau ont bien mis en relief l'aliénation spirituelle des femmes, coïncées qu'elles sont à l'intérieur d'un langage et de représentations patriarcales du divin. Pierrette Daviau propose « de rivaliser d'audace pour renouveler la spiritualité, pour la sortir de ses linceuls, lui enlever ses bandelettes trop étriquées, trop contraignantes³⁹ ». La première tâche consiste donc en une critique féministe des carcans de la spiritualité des femmes trop longtemps érigés par des hommes clercs : critique de la symbolique liturgique⁴⁰, des représentations et du langage religieux pour rendre compte de l'expérience des femmes. La deuxième tâche implique une exploration des représentations et des discours spirituels qui ont souvent été occultés au cours de l'histoire du christianisme et qui peuvent procurer aux femmes une nouvelle mémoire de leur passé spirituel. L'ouvrage *Mémoires d'elles. Fragments de vies et spiritualités de femmes*, dirigé par Marie-Andrée Roy et Agathe Lafortune, constitue un exemple de ce type d'exercice visant à redonner

38. Louise Melançon, « Pour une guérison du monde. Une spiritualité écoféministe selon Rosemary Radford Ruether », dans Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, actes du congrès 1995 de la Société canadienne de théologie, Montréal, Fides, 1996, p. 271-293.

39. Pierrette Daviau, *Pour libérer la théologie. Variations autour de la pensée féministe d'Ivone Gebara*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, Corporation canadienne des sciences religieuses, 2002, p. 95.

40. Voir Louise Melançon, « La symbolique liturgique », *Prêtre et pasteur*, vol. 88, n° 4, avril 1985, p. 212-218.

aux femmes des racines spirituelles fondées sur une lecture féministe de vies de femmes ayant marqué l'histoire du christianisme. La troisième tâche consiste à produire des outils permettant aux femmes d'exprimer leur spiritualité. La pratique de la collective *L'autre Parole* est en ce sens assez éloquente et on en retrouve des traces dans la revue qu'elle publie quatre fois par année depuis 1976. Mentionnons les exercices collectifs de réécriture biblique qui permettent aux femmes de faire leur la tradition biblique tout en y réinjectant leur propre expérience d'oppression/libération ; la genèse, les béatitudes, le Notre Père, des psaumes, etc., ont été en quelque sorte « traduits » avec les mots et les représentations des femmes d'aujourd'hui et ces réécritures sont perçues comme des contributions qui prolongent la tradition. Mentionnons aussi les diverses célébrations qui ont été créées pour souligner des expériences significatives vécues lors des colloques annuels de la collective : usage de symboles comme des œufs, du miel, du lait, de l'eau d'érable, du sel, etc., exercices de mime, de danse pour communiquer différents sentiments, création de chants, etc. Il y a également des célébrations où le partage du pain et du vin est au centre de la liturgie avec des paroles de la consécration qui permettent une compréhension féministe de l'eucharistie. Enfin, il y a ces célébrations qui constituent un effort particulier pour se réapproprier des temps forts de la foi chrétienne : célébration pascale où sont réactualisées la passion, la mort et la résurrection du Christ à travers les expériences de mort/libération des femmes d'aujourd'hui ; célébration de Noël où la maternité de Marie, le partage de son expérience avec sa cousine Élisabeth, le dialogue avec Joseph sont relus à la lumière des questionnements actuels ; célébration de la Pentecôte où le souffle de l'Esprit au féminin et l'espérance chrétienne sont mis de l'avant.

Le développement de discours et de pratiques en matière de spiritualité féministe s'est donc fait dans une collaboration continue entre des théologiennes et des groupes de femmes engagées en Église. Cette collaboration s'est révélée très féconde et a très certainement contribué à donner une couleur particulière à la théologie féministe québécoise.

Enfin, il m'importe de souligner la contribution originale de la théologienne Denise Couture qui œuvre directement au développement d'une spiritualité féministe interreligieuse. À travers son expérience de la Grappe, une collective féministe et interspirituelle, elle a

développé une relation avec des femmes d'autres cultures et religions, et a fait l'expérience concrète de la différence (traditions autochtone, bouddhiste, protestante, ba'haie, juive, hindoue, musulmane, sorcière, vaudouïsante). Cette pratique spirituelle, qui a pris naissance dans le cadre des activités de L'autre Parole puis qui a pris son envol de manière autonome, permet de relancer le débat sur la manière de produire de la théologie féministe aujourd'hui et les liens à développer avec les femmes des autres traditions religieuses marquées, chacune à leur manière, par le patriarcat.

Conclusion

Que dégager de ce tour d'horizon ?

Il importe d'abord d'évoquer l'extraordinaire fécondité de la théologie féministe. En trente ans, les théologiennes d'ici ont touché à la plupart des grands domaines de la théologie : l'ecclésiologie, la morale, l'exégèse, la praxéologie, la question de Dieu, la spiritualité, l'histoire, etc., proposant ainsi une théologie féministe assez exhaustive de la tradition chrétienne. Pour saisir l'ampleur et la cohérence de cette contribution, il faut cependant regrouper nous-mêmes toutes les pièces éparses pour en faire une sorte de « courtepoinette » ; il n'y a pas encore d'ouvrages qui les rassemblent. Cela contribue évidemment à fragiliser et minorer ce jeune corpus de théologie féministe québécoise et à en limiter la réception. À quand un traité de théologie féministe québécoise ?

Cette théologie a intégré de manière remarquable les théories et épistémologies féministes ; elle a questionné les représentations et le langage religieux sexistes, la production des genres et des rapports sociaux de sexe dans les discours et les pratiques religieuses, de même que le rôle de la religion dans la reproduction des systèmes patriarcaux, etc. Elle a ainsi contribué à enrichir la pensée féministe. On ne peut pas par ailleurs soutenir que cette théologie a pénétré et influencé de manière significative la théologie majoritaire. En fait, elle a reçu un accueil réservé même si on peut identifier, ici et là, un intérêt chez quelques théologiens masculins. Elle a, dans l'ensemble, été très peu citée ou reprise dans leurs écrits, demeurant plutôt dans la marge du système théologique. Le caractère engagé de cette théologie, sa capa-

cité de questionner et de remettre en cause la dimension patriarcale de la tradition chrétienne, sa volonté de redonner aux femmes une place dans l'énonciation du discours théologique, etc., ont bousculé la théologie majoritaire, lui faisant en quelque sorte subir le choc de l'altérité, de l'autre parole. J'oserais dire que le présent ouvrage constitue une étape majeure de sortie de l'ombre et de rencontre des altérités.

En définitive, la théologie féministe québécoise a principalement été reçue par des femmes, notamment celles engagées en Église. Elle leur a proposé un autre regard sur leur tradition et leur a permis de mieux articuler et légitimer leurs aspirations à l'égalité et à la reconnaissance en tant que sujet dans l'Église. Elle a aussi nourri nombre de pratiques de changement dans le champ pastoral. Entre les femmes en Église et les théologiennes, c'est une véritable sororité qui a vu le jour. Mais tout cela me semble passablement compromis.

En effet, on constate actuellement une diminution constante du bassin de théologiennes, au moment même où on reconnaît une certaine maturité de la pensée féministe en théologie et une ouverture non négligeable du côté de théologiens à entamer un dialogue. L'avenir de la théologie féministe québécoise me semble donc fort incertain. Il faut dire aussi que le nombre de théologiens décroît continuellement et que c'est l'avenir même de cette discipline qui est actuellement menacé au Québec. Mais ce serait là matière à un autre débat.

Bibliographie

- ASTER (Atelier de sémiotique sur texte religieux), 1987, *De Jésus et des femmes. Lectures sémiotiques suivies d'une entrevue avec A. J. Greimas*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 217 p.
- Baroni, Lise, Yvonne Bergeron, Pierrette Daviau et Micheline Laguë, *Voix de femmes. Voies de passage. Pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux*, Montréal, Éditions Paulines, 1995, 259 p.
- Barry, Catherine, *Des femmes parmi les apôtres : 2000 ans d'histoire occultée*, coll. « Les grandes conférences », Montréal/Québec, Fides/Musée de la civilisation, 1997, 50 p.

- Béchar, Marie-Josée, « Le mouvement des hommes des États-Unis au Québec » dans Marie-Josée Béchar, Annie Martin et Pierre-Olivier Sénéchal, dir., avec la collaboration de Joanne Burgess, *L'union fait la force: mouvements et associations dans le temps et l'espace*. Actes du deuxième colloque multidisciplinaire de l'Association étudiante des cycles supérieurs en histoire de l'Université du Québec à Montréal, le 15 février 2001, Montréal, AÉCSH-UQAM, 2002, p. 46-61
- Bélanger, Sarah, *Les soutanes roses. Portrait du personnel pastoral féminin au Québec*, Montréal, Bellarmin, 1988, 296 p.
- Bergeron, Yvonne, *Partenaires en Église. Femmes et hommes à part égale*, Montréal, Éditions Paulines, 1991, 121 p.
- Bergeron, Yvonne et Paul Tremblay, *Pleins feux sur le partenariat en Église*, Actes du symposium « Le partenariat hommes et femmes en Église », Montréal, Éditions Paulines, 1997.
- Bouchard, Nicole, *Quand une femme devient mère*, Montréal, Fides, 1997, 228 p.
- Caron, Anita, Marie Gratton, Agathe Lafortune et Marie-Andrée Roy, *Les rapports homme-femme dans l'Église catholique: perceptions, constats, alternatives*, Les cahiers de l'IREF, Institut de recherches et d'études féministes de l'UQAM, 4, 1999, 105 p.
- Caron, Anita (dir.), *Femmes et pouvoir dans l'Église*, Montréal, VLB éditeur, 1991, 254 p.
- Caron, Gérald (dir.), *Des femmes aussi faisaient route avec lui: perspectives féministes sur la Bible*, Montréal, Médiaspaul, 1995, 230 p.
- Clatterbaugh, Kenneth, *Contemporary Perspectives on Masculinity: Men, Women and Politics in Modern Society*, Oxford, Westview Press, 1990, 182 p.
- Comité des affaires sociales de l'Assemblée des évêques du Québec, *Pleins feux sur le partenariat en Église*, Actes du symposium « Le partenariat hommes et femmes en Église », Montréal, Médiaspaul, 1997, 224 p.
- Couture, Denise et Marie-Andrée Roy, « Dire Dieu », dans Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), *Dire Dieu aujourd'hui*, Montréal, Fides, 1994, p.133-146.

- Couture, Denise (dir.), *Les femmes et l'Église* (suivi de *Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes*), Montréal, Fides, 1995, 113 p.
- Couture, Denise, « La réception du divin féminin de Luce Irigaray en Amérique du Nord : point de vue québécois », *Religiologiques*, n° 21, printemps 2000, pp. 83-99.
- , « La réception du divin féminin de Luce Irigaray en Amérique du Nord. Point de vue québécois », « *Luce Irigaray : le féminin et la religion* », *Religiologiques*, n° 21, 2000, p. 83-99.
- , « L'inter-spiritualité féministe », *Sciences pastorales*, vol. 22, n° 2, 2003, p. 189-196.
- , « Dix propositions à propos d'une éthique féministe », *L'autre Parole*, n° 96, hiver 2003, p.12-15.
- , « Contributions de l'interreligieux féministe à la théologie : à propos du projet *Féminismes et inter-spiritualités* dans le cadre de la Marche des femmes de l'an 2000 », dans M. Dumas et F. Nault (dir.), *Pluralisme religieux et quêtes spirituelles : incidences théologiques*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et Projet », n° 67, 2004, p. 13-34.
- , « Mon expérience de la Grappe, collective féministe et inter-spirituelle », *L'autre Parole*, n° 100, hiver 2004, p. 25-28.
- , « À propos du corpus féministe d'Olivette Genest », dans Alain Gignac et Anne Fortin (dir.), « *Christ est mort pour nous.* » *Études sémiotiques, féministes et sotériologiques en l'honneur d'Olivette Genest* (*Sciences bibliques - Études/Instruments* 14), Montréal, Médiaspaul, 2005, p. 235-242.
- , « Célébrations et liturgies féministes », dans J.-G. Nadeau (dir.), *La liturgie, mise en scène ou entracte ?*, Ottawa, Novalis, 2005, p. 85-102.
- Daviau, Pierrette, en collaboration avec Jacynthe Fortin, *Projets de femmes. Église en projet. Jalons d'analyse sociopastorale*, Montréal, Éditions Paulines, 2000, 143 p.
- Daviau, Pierrette (dir.), *Pour libérer la théologie, Variations autour de la pensée féministe d'Ivone Gebara*, Presses de L'Université Laval, 2002, 252 p.
- , « L'émergence d'une spiritualité féministe chez les femmes artistes, » *Sciences pastorales*, vol. 22, n° 2, automne 2003.

- , « La recherche féministe en milieu patriarcal ecclésial. Implanter des changements structurels : est-ce possible ? », dans *Nouvelles recherches féministes/New Feminist Research*, vol. 30, n^{os} 1/2, 2003, p. 63 à 76.
- Da Silva, Aldina, *Ruth. Un évangile pour la femme aujourd'hui*, Montréal, Médiaspaul, 1996, 80 p.
- , *Esther : chronique d'un génocide annoncé*, Montréal, Médiaspaul, 1999, 80 p.
- Descarries, Francine, « Le projet féministe à l'aube du xxi^e siècle : un projet de libération et de solidarité qui fait toujours sens », *Cahiers de recherche sociologique*, n^o 30, 1998, p. 179-210.
- Dion, Michel, *Libération féministe et salut chrétien : Mary Daly et Paul Tillich*, Montréal, Bellarmin, coll. « Recherches. Nouvelle série », 29, 1995, 231 p.
- Dumais, Monique, « Si Dieu s'était faite femme », *Critère*, n^o 32, automne 1981.
- , « Femmes faites chair », dans Élisabeth J. Lacelle (dir.), *La femme, son corps et la religion. Approches pluridisciplinaires*, Montréal, Bellarmin, 1983, p. 52-70.
- , *Les femmes dans la bible*, Montréal, Éditions Paulines, 1985, 98 p.
- , « Sortir Dieu du ghetto masculin », dans Monique Dumais et Marie-Andrée Roy (dir.), *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal, Éditions Paulines, 1989, p. 135-146, version légèrement modifiée d'un article publié dans *Prêtre et Pasteur*, vol. 88, n^o 4, avril 1985, p. 194-202.
- , *Les droits des femmes*, Montréal, Médiaspaul, 1992, 132 p.
- , *Diversité des utilisations féministes du concept expériences des femmes en sciences religieuses*, Les documents de l'ICREF, 32, 1993, n.p.n.d.
- , « Synergie : Femmes et religion au Québec depuis 1970 », *Religiologiques*, n^o 11, printemps 1995, p. 51-64.
- , « Préoccupations écologiques et éthique féministe », « Questions d'éthique en sciences des religions », *Religiologiques*, n^o 13, 1996, p. 115-124.
- , « Éthique féministe de la relation et perspectives sur le corps », *Laval théologique et philosophique*, 53, 2, 1997, p. 377-384.

- , *Femmes et pauvreté*, Montréal, Médiaspaul, coll. « Interpellations », 1998, 134 p.
- Dumais, Monique et Marie-Andrée Roy (dir.), *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal, Éditions Paulines, 1989, 239 p.
- Gagnon, Micheline, « Les femmes de la Bible : le double rapport stérilité-fécondité et virginité-maternité », thèse de doctorat (théologie), Université de Montréal, 1997.
- Genest, Olivette, « Femmes et ministères dans le Nouveau Testament », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 16, 2, 1987, p. 7-20.
- , « Langage religieux chrétien et différenciation sexuelle : de quelques évidences », « *L'autre salut* », *Recherches féministes*, 3, 2, 1990, p. 11-30.
- , « Langage religieux chrétien et catégorie de genre », dans Denise Veillette (dir.), *Femmes et religions*, Québec, Corporation canadienne des sciences religieuses et Presses de l'Université Laval, 1995, p. 93-109.
- Gignac, Alain et Anne Fortin (dir.), « Christ est mort pour nous. Études sémiotiques, féministes et sotériologiques en l'honneur d'Olivette Genest », Montréal, Éditions Médiaspaul, 2005, 549 p.
- Gratton-Boucher, Marie, « La femme dans l'œuvre de saint Augustin ou l'impossible synthèse entre le rêve et la réalité », mémoire de maîtrise, Université de Sherbrooke, 1974.
- , « Les femmes, "infortunées convives" de la pratique sacramentelle », dans *L'initiation sacramentelle des enfants. Étude de la politique de l'Église du Québec*, Montréal, Fides, 1986, p. 85-99.
- , « La question clercs-laïques dans une perspective de théologie féministe », dans Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton (dir.), *Le laïc, les limites d'un système*, actes du congrès de 1986 de la Société canadienne de théologie, Montréal, Fides, 1987, p. 117-139.
- , « La récupération de Dieu au service de l'idéologie patriarcale », dans Roberta Mura (dir.), *Un savoir à notre image? Critiques féministes des disciplines*, Montréal, Éditions Adage, 1991, p. 269-284.

- Hurtig, Marie-Claude, Michèle Kail et Hélène Rouch (dir.), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Paris, CNRS Éditions, 2003, 286 p.
- Kupers, Terry A., « Le mouvement des hommes aux États-Unis », dans Daniel Welzer-Lang (dir.), *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2000, p. 221-235.
- Lacelle, Élisabeth J. (dir.), *La femme et la religion au Canada français : un fait socio-culturel*, Montréal, Bellarmin, coll. « Femmes et religions », 1, 1979, 232 p.
- , *La femme, son corps et la religion. Approches pluridisciplinaires*, Montréal, Bellarmin, coll. « Femmes et religions », 2, 1983, 246 p.
- , *L'incontournable échange. Conversation œcuménique et pluridisciplinaire*, Montréal, Bellarmin, 1994, 297 p.
- Mathieu, Nicole-Claude, « Notes pour une définition sociologique des catégories de sexe », *Épistémologie et sociologie*, n° 11, premier semestre 1971, p. 19-39.
- , « Identité sexuelle/sexuée/de sexe ? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre », *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, Petite collection CEFUP, Université de Provence, 1989, p. 109-147.
- Melançon, Louise, « La symbolique liturgique », *Prêtre et pasteur*, vol. 88, n° 4, avril 1985, p. 212-218.
- , « La prise de parole des femmes dans l'Église », dans Monique Dumais et Marie-Andrée Roy (dir.), *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal, Éditions Paulines, 1989, p. 15-27.
- , *L'avortement dans une société pluraliste*, Montréal, Éditions Paulines, coll. « Interpellations », 1993, 166 p.
- , « Pour une guérison du monde. Une spiritualité écoféministe selon Rosemary Radford Ruether », dans Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), *Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques*, actes du congrès 1995 de la Société canadienne de théologie, Montréal, Fides, 1996, p. 271-293.
- , « La théologie féministe comme théologie critique », *Laval théologique et philosophique*, 52, n° 1, 1996, p. 55-65.
- , « Je crois en Dieu... La théologie féministe et la question du pouvoir », *Théologiques*, vol. 8, n° 2, 2000, p. 77-97.

- Nadal, Marie-José, *Les Mayas de l'oubli. Genre et pouvoir : les limites du développement rural au Mexique*, Outremont, Éditions Logiques, 2001, 268 p.
- Pasquier, Anne, *L'Évangile selon Marie*, (BG,1), Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Textes », 10, Québec/Louvain, Presses de l'Université Laval/Peeters, 1983, 118 p.
- Pasquier, Anne, « Polémique autour d'une figure féminine dans quelques textes gnostiques », *Recherches féministes*, vol. 3, n° 2, 1990, p. 127-132.
- Richard, Édith, « La montée de la Droite religieuse au Québec et ses conséquences sur la vie des femmes », mémoire de maîtrise (théologie-études pastorales), Université de Montréal, 1999, 124 p.
- Roy, Marie-Andrée, *Les ouvrières de l'Église. Sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*, Montréal, Médiaspaul, 1996, 420 p.
- Roy, Marie-Andrée (dir.), « Luce Irigaray : le féminin et la religion », *Religiologiques*, n° 21, 2000.
- Roy, Marie-Andrée et Agathe Lafortune (dir.), *Mémoires d'elles. Fragments de vies et spiritualités de femmes*, Montréal, Médiaspaul, 1999, 318 p.
- Roy, Marie-Andrée, « Femmes, féminisme et religion », dans Jean-Marc Larouche et Guy Ménard (dir.), *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, Québec, Les Presses de l'Université Laval/Corporation canadienne des sciences religieuses, 2001, p. 343-359.
- Sauvé, Madeleine, « La Femme dans la Bible. Sa destinée », thèse de doctorat, Université de Montréal, 1962.
- Sauvé, Madeleine, « Féminisme anonyme ou occulté? En marge de l'Institut supérieur de sciences religieuses », dans Alain Gignac et Anne Fortin (dir.), *Christ est mort pour nous. Études sémiotiques, féministes et sotériologiques en l'honneur d'Olivette Genest*, Montréal, Médiaspaul, 2005, p. 243-265.
- Scott, Joan W., « Genre : une catégorie utile d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIF*, n°s 37-38, 1987, p. 125-153.
- Sharp, Carolyn, « La Christologie féministe », *Relations*, 616, 1995, p. 300-302.

- Sharp, Carolyn, « The Emergence of Francophone Feminist Theology », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 25, 4, 1995, p. 397-407.
- Snyder, Patrick, *La femme selon Jean-Paul II*, Montréal, Fides, 1999, 253 p.
—, *Représentations de la femme et chasse aux sorcières : XIII^e-XV^e siècle. Lecture des enjeux théologiques et pastoraux*, Montréal, Fides, 2000, 123 p.
- Snyder, Patrick, et Martine Pelletier (dir.) *Femme-homme : considérations sur l'expérience de la rencontre*, Sherbrooke, Éditions GGC/ Université de Sherbrooke, coll. « Dialogues », 2003, 142 p.
- Tuttle, Lisa, *Encyclopedia of feminism*, Harlow, Longman, 1986.
- Veillette, Denise (dir.), *Femmes et religions*, Québec, Corporation canadienne des sciences religieuses et Presses de l'Université Laval, 1995, 466 p.

La question du genre *Un féminisme théologique en contexte québécois*

Denise Couture
Université de Montréal

La question est de savoir
si je peux apprendre quelque chose
de votre travail pour éclairer mon propre travail
plutôt que de statuer si vous avez raison ou tort.

Shawn Copeland, AAR, traduction libre

Le premier effet de la théorie genrée ou féministe sur le savoir de la théologie est de faire sortir de l'évidence l'universalité du discours. Le concept de genre signifie que les savoirs sont situés, que la position de sexe/genre, femme ou homme, importe pour l'énonciation. Il met en question le savoir universel. La première chose que l'approche du genre, l'approche féministe ou celle des masculinités, nous a fait désapprendre, est, précisément, l'idée d'une position et d'un savoir neutres. Dans le domaine du discours universitaire, voilà une révolution. Les théologies féministes font subir une modification à certaines théologies de la libération en ce sens que les savoirs ne sont pas seulement situés dans un contexte politique et social, mais qu'elles sont localisées par le genre et par les identités culturelles multiples. Comme le dit si bien la théologienne *womanist*, Shawn Copeland, à partir de sa position de femme noire, il n'y a pas de théologie sans couleur comme il n'y a pas de théologie sans genre¹.

1. Shawn Copeland, « La différence. Catégorie des théologies critiques pour la libération des femmes », *Concilium* n° 263, 1996, p. 187-199.

Dans cette étude, je voudrais présenter un aperçu général des problématiques du genre et du féminisme théologique, et proposer des jalons pour une théologie féministe au Québec. Je situerai d'abord le concept de genre. Puis, m'inscrivant dans la perspective du féminisme, après avoir risqué une définition opératoire de celui-ci, je présenterai des points d'intersection advenus entre le féminisme de la seconde vague et la théologie chrétienne. Enfin, m'appuyant surtout sur l'approche postcolonialiste de Gayatri Spivak, je travaillerai à la construction de ma propre position théorique comme théologienne féministe, blanche et québécoise.

Le concept de genre

Le concept de genre fut importé dans la théorie féministe de la linguistique, de la psychologie et de la biologie. Simone de Beauvoir l'utilisa pour mettre en lumière la distinction entre le sexe biologique et la construction sociale des rôles masculin et féminin². Cette auteure, l'une des fondatrices du féminisme de la seconde vague³, nous a appris que l'on ne naît pas femme, qu'on le devient; qu'on ne doit pas comprendre la vie des femmes seulement ou d'abord à partir de leur destin biologique⁴. Le concept de genre, en théorie féministe, a produit la distinction entre le biologique (le sexe biologique) et le social (la construction des genres). Il se situe au point d'émergence de la théorisation de la seconde vague du féminisme. Il s'agit d'un concept-clé de ce mouvement.

Plus récemment, certaines analyses, en théorie féministe, ont conduit à une redéfinition du genre qui inclut le système de savoir-pouvoir. On a demandé: qui définit le genre? Dans quel intérêt? On a demandé également: comment accéder au corps (au sexe biologique) par-delà la construction sociale. Si le genre est une incorporation culturelle de la nature, que reste-t-il de celle-ci? Que signifie le sexe biologique?

2. Voir Sally B. Purvis, « Gender, Construction », dans L. M. Russell et J. S. Clarkson (dir.), *Dictionary of Feminist Theologies*, Louisville, Ky, Westminster John Knox Press, 1996, p. 124.

3. Par contraste avec le féminisme du XIX^e siècle et du début du XX^e, marqué, entre autres, par la revendication du droit de vote pour les femmes, on entend par « féminisme de la seconde vague » celui né après la Seconde Guerre mondiale. Il est devenu un large mouvement international de la base depuis les années 1960.

4. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, t. 1, Paris, Gallimard, 1973 (1949). Les théoriciennes féministes, de toutes tendances, continuent de référer à cet ouvrage et de proposer différentes analyses généalogiques de son œuvre féministe.

Afin de surmonter une dichotomie entre la nature et la culture, certaines auteures ont utilisé l'expression sexe/genre pour désigner la problématique féministe.

Une question importante en ce qui concerne le genre est celle des rapports entre les courants théoriques dans le féminisme. De nombreux travaux ont eu pour objet leur histoire au cours des dernières décennies. On a, entre autres, analysé les relations, les tensions et les conflits entre ce qu'on a appelé, d'une part, les *gender theories* (théories du genre), principalement anglo-américaines, et, d'autre part, les théories de la différence, principalement européennes. On a ainsi associé, assez largement, les théories du genre à un des courants théoriques majeurs à l'intérieur du champ féministe. Les deux approches mentionnées ont pu paraître irréconciliables. On a compris la première comme reposant, plus ou moins implicitement, sur la revendication de l'égalité entre les femmes et les hommes et, la deuxième, comme visant à ménager un espace pour un penser et pour un agir autrement à partir de la vision que l'humanité n'est pas une, mais deux, et en vue d'une pratique politique qui permette une culture féminine spécifique. On a ainsi associé la problématique du genre à un courant féministe, parmi d'autres, celui relié à l'objectif de l'atteinte de l'égalité entre les femmes et les hommes. Mais nul n'est besoin d'opposer trop radicalement les approches du genre et de la différence sexuelle⁵. D'abord, des auteures ont pensé le genre sans l'associer, nécessairement, à la revendication de l'égalité, et des théoriciennes de la différence ont référé à la problématique du genre. Ensuite, les deux approches visent l'inscription d'une subjectivité de femme dans les pratiques discursives et non discursives⁶.

5. Joan W. Scott, du côté des États-Unis, et Rosi Braidotti, du côté européen, sont parmi les théoriciennes qui ont adopté une telle position. Voir Joan W. Scott, « Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism », dans M. Hirsch et E. Fox Keller (dir.), *Conflicts in Feminism*, New York, Routledge, 1990, p. 134-148 et Rosi Braidotti, « Theories of Gender; or, 'Language is a Virus' », dans *Nomadic Subjects, Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York, Columbia University Press, 1994, p. 258-280.

6. Voir Denise Couture, « La réception du divin féminin de Luce Irigaray en Amérique du Nord. Point de vue québécois », *Religiologiques*, n° 21, printemps 2000, p. 83-99.

En somme, on peut considérer la problématique du genre comme étant assez large pour référer à l'approche féministe dans sa diversité. Et c'est dans ce sens que l'on réfère assez couramment au projet théorique du féminisme par l'une ou l'autre expression, études féministes (*Women's Studies*) ou études du genre (*Gender Studies*)⁷.

Il faut faire deux remarques à propos de l'appellation « études du genre ». En premier lieu, elle a ouvert la porte à des analyses sur les masculinités. La maxime du féminisme s'applique aussi à l'homme : il ne naît pas homme, il le devient. Pour lui, également, s'instaure une différence entre le sexe biologique et la construction sociale de son genre. Cet écart constitue le lieu d'un discours élaboré par des hommes et développé surtout aux États-Unis. Il expose un point de vue masculin, non universel. Approche fort minoritaire, elle n'en demeure pas moins des plus importante pour le féminisme car l'analyse du sexe/genre demande que soient déployées les deux positions d'énonciation, celle des femmes et celle des hommes⁸.

En deuxième lieu, il faut noter que les appellations études du genre (*Gender Studies*) et études des femmes (*Women's Studies*) ont pu s'inscrire dans une dépolitisation de la pensée universitaire féministe. Dans certains contextes, on les a préférées à la nomination études féministes (*Feminist Studies*). Cette dernière signifie que l'analyse du genre et des femmes est engagée, qu'elle n'est pas objective, qu'elle met en œuvre délibérément un préjugé favorable au développement de subjectivités de femmes, qu'elle vise une critique des systèmes de domination ainsi qu'une transformation sociale. Les études du genre ont pour leur part ouvert la possibilité d'approches neutres (objectives) et non engagées en sciences humaines sur la question des femmes et des hommes. L'expression a été utilisée dans le cadre de projet de développement institutionnel, dans les universités, pour des

7. J'emploie les termes français sous réserve car, comme le souligne Olivette Genest, ils « n'ont pas encore reçu un équivalent français qui fasse consensus par rapport à la réalité qu'ils recouvrent », Olivette Genest, « Théories féministes dans l'interprétation de la Bible », dans Collectif, *Des femmes aussi faisaient route avec lui. Perspectives féministes sur la Bible*, Montréal, Médiaspaul, 1995, note 11, p. 72.

8. Voir Jean-François Roussel, « Roman Catholic Religious Discourses About Manhood in Quebec, from 1900 to the Quiet Revolution (1960-1980) », *Journal of Men's Studies*, vol. 11, n° 2, hiver 2003, p. 145-155 ; « S'engager en théologie des masculinités », dans M. Beaudin, A. Fortin et R. Martinez de Pison (dir.), *Des théologies en mutation : parcours et trajectoires*, Montréal, Fides, 2002, p. 273-289.

demandes de subvention de recherche ou des demandes d'appuis divers. Au Québec, la plupart des chercheuses, qui inscrivent leurs travaux dans le cadre général de cette problématique, appellent leur secteur de connaissance les études féministes. L'association universitaire qui les regroupe se nomme le Réseau québécois des chercheuses féministes. Des théologiennes disent qu'elles font de la théologie féministe et non pas des études du genre en théologie. Des collectives de chrétiennes qui s'intéressent à la question des femmes se qualifient elles-mêmes de féministes et ne penseraient pas spontanément à décrire leur engagement comme participant de la problématique Genre et théologie ou Étude des femmes. Je m'inscris dans ce mouvement et j'adopte la pratique et le langage du féminisme, l'ayant appris d'abord dans la collective féministe et chrétienne *L'autre Parole*, puis dans le discours universitaire. J'aborderai donc la question Genre et théologie à partir de la position dite du féminisme en commençant par en proposer une définition opératoire puisqu'on en est venu, je crois, à tellement savoir ce qu'il est qu'on ne le sait plus.

La rencontre du féminisme et de la théologie

J'ai défini, ailleurs, le féminisme de la seconde vague comme un large mouvement de femmes ainsi qu'une tournure d'être qui naissent du choc de la reconnaissance de conditions intolérables vécues par des femmes parce qu'elles sont des femmes, qui construisent un lien entre chaque femme individuelle et le statut de toutes les femmes et qui visent une révolution des rapports humains afin que des femmes puissent respirer le souffle de leur vie et ne subissent plus, par exemple, une pauvreté et une violence systémiques ; afin qu'émerge un je-elle dans le langage. Un problème de la définition est qu'elle recouvre (structurellement) les différences entre les femmes. Des discours féministes, *womanist* (celui des femmes noires des États-Unis), *mujerista* (des femmes d'origine latino-américaine qui habitent aux États-Unis)⁹ et autres ont remis en question l'hégémonie de l'approche des

9. Sur les rapports entre les approches féministes, *womanist* et *mujerista* en théologie, voir Rebecca S. Chopp, « Feminist and Womanist Theology », dans D. Ford (dir.), *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, 1997, p. 389-404 ; Louise Melançon, « Expériences des femmes et théologie : la théologie "mujerista" : une nouvelle pratique théologique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 56, n° 1, février 2000, p. 33-46.

femmes blanches, occidentales et de classe moyenne. Le féminisme, en son sens restreint, désigne proprement le discours de celles-ci. Un point fort de la définition est d'énoncer la visée de transformation du mouvement. Le féminisme demeure marqué par sa volonté de préparer un autre temps qui n'est pas encore (que l'on pense aux slogans *On ne sait pas ce que serait une femme libérée, L'une n'est pas libérée si toutes ne le sont pas*). Il s'appuie sur un large mouvement de transformation des femmes de la base¹⁰.

On peut aborder le féminisme à partir de l'expérience des femmes, ou encore dans une perspective historique, sociologique, de l'analyse des rapports de pouvoir ou philosophique. Toutes ces approches, et d'autres, se complètent et il importe de les déployer toutes, à tour de rôle. Je choisis ici la voie philosophique. Les professeurs de théologie connaissent la problématique féministe. Dans la théologie universitaire, au Québec, on en parle depuis une trentaine d'années. Lors d'un exposé récent devant quelques-uns des collègues de ma Faculté habitués à ce discours, je tentais de faire sortir de l'évidence ce que l'on sait déjà. Je cherchais à énoncer une des premières questions philosophiques, qui touche la théologie, posée par le féminisme. Je m'appuyai sur la démonstration classique de Simone de Beauvoir qui a montré que la femme occupe la position de l'Autre (avec un grand 'A') dans ce qu'on peut appeler le système socio-symbolique ou le phallogocentrisme (Jacques Derrida). La femme est produite comme objet d'échange, non pas comme sujet de discours. D'autres théoriciennes féministes ont appuyé cette thèse de la chosification structurelle de la femme qui signifie qu'elle n'a pas de place à partir d'où parler dans un système langagier. Une des premières questions du féminisme est de savoir par quelle voie une femme peut entrer dans le discours. Toutes les portes apparaissent fermées dès lors que le langage que nous habitons nous a déjà déterminées comme objets ou non comme sujets.

Je soumis alors à l'attention de mes collègues une question préalable à celles théologiques : quelle est la possibilité de prise de parole pour une femme dans le système langagier qui la produit comme l'Autre avec un grand A ? Par où commencer à parler ? Est-ce que

10. Le lien entre le mouvement des femmes et la théorie féministe a été explicité par le slogan allongé *Le personnel n'est pas seulement politique, il est aussi théorique*. Voir Rosi Braidotti, *Patterns of dissonance. A Study of women in contemporary philosophy*, New York, Routledge, 1991.

j'accepte d'entrer dans l'ordre d'un discours qui me fera décliner les éléments d'une grammaire qui produit la femme comme un objet. Cela va contre mon propre intérêt¹¹. Comme l'explique Gayatri Spivak dans le cadre d'une analyse du mythe de Narcisse, elle (Écho) ne peut renvoyer à lui (Narcisse) que l'écho de son aspiration à lui. Elle énonce le désir masculin. Les femmes ne parlent pas à partir d'elles-mêmes. Une structure langagière les force « à parler et à se penser dans la langue de l'autre ». Elle les détermine à « désirer la place qui leur est assignée : celle de l'autre qui consolide l'identité [...] » masculine¹².

Ainsi, une philosophie féministe commence par poser la question des conditions de possibilité et d'exercice d'une énonciation féministe. Le sujet-elle ne peut pas parler à partir d'elle-même et pourtant le sujet-elle féministe parle. Le féminisme occupe une position paradoxale sur le plan langagier, une position qui le place dans un entre-temps, entre ce qui est et ce qui n'est pas encore, dans l'élan d'une transformation structurelle.

En ce qui concerne la rencontre du féminisme et de la théologie, il apparaît que les deux formations discursives n'occupent ni les mêmes fonctions ni les mêmes positions. La première prépare et opère l'insertion d'un sujet-elle dans le langage ; la deuxième provient d'une longue, riche et vaste histoire ecclésiale et universitaire. Ses solides inscriptions institutionnelles et ses domaines associés, les deux patriarcaux, diffèrent radicalement du mouvement, inédit et récent, du féminisme. Si l'on peut provoquer une rencontre entre les deux formations, on pressent, à tout le moins, qu'elle ne s'opérera pas sans heurt et que le mélange ne deviendra pas fusion.

Théologie féministe ou féminisme théologique, il s'agirait de la même chose. La première expression est celle couramment utilisée. J'emploie ici la deuxième afin d'inciter une inversion de la manière habituelle de penser. Le travail à accomplir ne consiste pas seulement à appliquer des catégories heuristiques féministes au domaine de la

11. Un professeur réagit à mon explication en disant qu'il ne se doutait pas que les femmes étaient aussi mal prises. Il faut voir que la question féministe loge à la racine d'une structure langagière.

12. Claire Nouvet, « Gayatri Spivak : une éthique de la résistance aphone », *Études Littéraires*, 31/3, été 1999, p. 90-91. Voir : Gayatri Chakravorty Spivak, « Echo », *New Literary History*, 24, 1993, p. 17-43.

théologie¹³, mais à analyser des points de jonction entre les formations du féminisme et de la théologie. Sous cet angle d'approche, on peut comprendre le travail des théologiennes féministes comme la fabrication d'intersections entre le féminisme et la théologie chrétienne¹⁴.

Pour construire l'ébauche d'une cartographie du féminisme théologique, sans prétendre toutefois à l'exhaustivité, je note que la théologie féministe et chrétienne, nord-américaine, des quarante dernières années a produit des intersections avec trois principales approches théologiques. Afin d'esquisser succinctement les principaux croisements advenus, je considérerai deux éléments caractéristiques du féminisme qui appartiennent à sa définition opératoire : d'une part, la construction d'un lien entre chaque femme individuelle et le statut de toutes les femmes et, d'autre part, un mouvement de transformation structurelle pour faire advenir un sujet-elle.

La formation féministe a rencontré, en premier lieu, une théologie existentielle qui a pris le tournant anthropologique. Celle-ci a renversé le schème classique. Son point de départ loge dans une réflexion sur l'humain en tant que capable d'entendre l'appel du Dieu chrétien. Dans cette perspective, la théonomie (action divine) et l'autonomie humaine (liberté et responsabilité) se répondent et se correspondent. Pour le dire à la manière de Karl Rahner, Dieu s'offre en silence de façon non thématique dans toutes les choses du monde ; dire oui ou non à Dieu, c'est se dire oui ou non à soi-même comme sujet d'une individualité inaliénable. Un discours féministe s'est inscrit dans cette approche de théologie chrétienne du vingtième siècle en lui faisant subir une modification. On part de l'humain, certes, mais plus précisément, des

13. Olivette Genest a raison de dire que l'exégèse biblique féministe ainsi que la théologie féministe se déploient présentement surtout comme des domaines d'application du féminisme et non comme des secteurs de connaissance qui contribuent au développement de la théorie féministe elle-même. Voir Olivette Genest, « Théories féministes dans l'interprétation de la Bible », *op. cit.*, p. 68. Pour des pistes à propos du travail que l'exégèse et la théologie féministes auraient à accomplir pour contribuer à l'épistémologie féministe, voir Olivette Genest, « Langage religieux chrétien et différenciation sexuelle. De quelques évidences », *Recherches féministes*, 3/2, 1990, p. 25-26 et « L'impact de la critique féministe sur l'étude de la théologie », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 23/3, 1994, p. 331-337.

14. Voir Rebecca S. Chopp, « Theorizing Feminist Theology », dans R. S. Chopp et S. G. Davaney (dir.), *Horizons in Feminist Theology. Identity, Tradition, and Norms*, Minneapolis, Fortress Press, 1997, p. 215-230.

femmes : de la vie de chaque femme prise une à une et d'une analyse de la condition des femmes. Ceci introduit la nouveauté de briser le caractère neutre, masculin, de l'anthropologie théologique et de faire surgir l'expérience des femmes (sociale, culturelle, politique, spirituelle). La théologie anthropologique ne se préoccupe pas, cependant, de la question du changement social¹⁵.

En deuxième lieu, le féminisme a croisé le chemin de la théologie de la libération. Une affinité entre les deux approches, dans le contexte visé, explique que la plus grande part de la théologie féministe en ait été une de libération. Il faut souligner que la théologie de la libération a critiqué, à sa manière, la neutralité du discours, par son option préférentielle pour les pauvres et pour le peuple opprimé. Pour elle, Dieu agit par et dans l'action de libération des personnes les plus démunies. Comme on le sait, les théologiens de la libération d'Amérique latine ont été conduits à reformuler leur option (pour les non-personnes, pour les personnes exclues, etc.). C'est que, ont-ils reconnu, le pauvre, au début du développement de leur approche, désignait un homme blanc, chrétien, citoyen, ouvrier, hétérosexuel. À nouveau, le féminisme a introduit les sujets femmes dans une formation théologique et les a considérés tant sur le plan de l'expérience individuelle que comme groupe social. Il serait intéressant d'analyser l'histoire des rapports, et des influences réciproques, des féminismes théologiques et des théologies de la libération. Je note la nouveauté de l'écoféminisme, à partir duquel peut se déployer une écothéologie. Il s'est développé dans la lignée d'une approche de libération. Il a articulé les différentes formes de relation aux autres et touché jusqu'aux rapports à cette autre : la terre. Un deuxième point de recoupement des formations du féminisme et de la théologie de la libération consiste dans leur caractère politique. Les

15. Voir Louise Melançon, « La prise de parole des femmes dans l'Église », dans M. A. Roy et M. Dumais (dir.), *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal, Éditions Paulines, 1989, p. 15-27 ; Monique Dumais, *Diversité des utilisations féministes du concept expériences des femmes en sciences religieuses*, Ottawa, Institut canadien de recherches pour l'avancement de la femme/Canadian Research Institute for the Advancement of Women, 1993 ; Anne Carr, *La femme dans l'Église. Tradition chrétienne et théologie féministe*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei » n° 173, 1993 (1988) ; et la bibliographie annotée de Natalie K. Watson, *Feminist Theology*, Wn. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Mi, 2003, p. 63-110.

deux énoncent la nécessité d'une transformation structurelle du socio-politique, du culturel, du langagier et du spirituel (Enrique Dussel)¹⁶.

En troisième lieu, un féminisme a rencontré une approche en théologie qui se situe dans l'espace du poststructuralisme. Il faut préciser ce qu'on entend par celui-ci et, pour ce faire, il est éclairant de distinguer, avec Rosi Braidotti, le sens du mot post dans poststructuralisme, postmodernité et postcolonialisme. Le *postmodernisme* serait une période historique. Si on le comprend dans la lignée de l'analyse de Michel Foucault, le projet de la modernité, de la raison autonome et de la foi en l'objectivité et au progrès, serait arrivé à sa fin historique, ce qui signifie que la modernité a besoin de nouvelles formes de légitimations scientifiques. Nous vivrions dans un temps de fin de modernité. Le *poststructuralisme* est une approche philosophique développée en Europe qui analyse le devenir sujet des personnes en le situant dans le contexte de la postmodernité. Le *postcolonialisme* est une approche interdisciplinaire, apparue dans la périphérie de l'Europe et de l'Amérique du Nord, qui a théorisé l'émergence des sujets situés (*situated subjects*). Pour faire le lien entre les trois termes, Rosi Braidotti décrit la postmodernité comme un processus, lié à la mort de « l'homme », de mondialisation et de fragmentation. Dans ce temps de postmodernité « tardive », selon la philosophe, il se passerait deux choses : l'effacement de ce qui appartient à « l'homme » et l'émergence de ses ombres, de ses autres, sur lesquels il a bâti son assurance identitaire en les subordonnant. Ces autres de la modernité sont la femme (l'autre sexuel de l'homme), les autres ethnies, les autochtones et les Métis (les autres sujets de l'eurocentrisme et de l'impérialisme états-unien) et la nature ou la terre (l'autre de la techno-science). Le

16. Louise Melançon, « Je crois en Dieu... La théologie féministe et la question du pouvoir », dans *Théologiques*, 2/8, 2000, p. 77-97 ; Marie-Andrée Roy, *Les ouvrières de l'Église. Sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*, Montréal, Médiaspaul, 1996 ; Ivone Gebara, *Le mal au féminin. Réflexions théologiques à partir du féminisme*, Montréal, L'Harmattan Inc., 1999 ; Elizabeth A. Johnson, *Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui/celle qui est*, Montréal, Éditions Paulines, 1999 (1992) ; Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk. Toward a feminist theology*, Boston, Beacon Press, 1993 (1983) ; Elisabeth Schüssler Fiorenza, « Pour des femmes dans des univers masculins. Une théologie de libération féministe critique », dans *Concilium* n° 191, 1984, p. 61-73 ; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *But she said. Feminist practices of biblical interpretation*, Boston, Beacon Press, 1992.

poststructuralisme analyse les possibilités d'être de ces « autres » et de « l'homme ». Le postcolonialisme situe les diverses paroles et actions de ces actants dans leur contexte d'émergence¹⁷.

Dans le cadre poststructuraliste, un féminisme théologique a problématisé les différences plutôt que l'oppression comme en théologie de la libération. On a conçu le genre comme une fiction de régulation complexe qui produit des différences en les hiérarchisant selon diverses catégories, le sexe, l'âge, la race, la situation économique, le style de vie, l'orientation sexuelle ; on a compris la subjectivité comme des couches et des couches de lignes culturelles multiples, qui traversent le soi, à plier et à déplier. Une approche poststructuraliste s'intéresse à l'expérience subjective des femmes qui ont à respirer leur vie dans un système de fortes régulations, parfois contradictoires entre elles, qui les produisent de diverses manières comme Autre. On analyse le groupe des femmes comme un sujet collectif complexe (impossible) incluant la multiplicité des différences entre elles et en elles. On vise l'articulation des savoirs situés de coalitions féministes diverses. Sur le plan de la politique féministe, cette approche ne vise pas l'inclusion des femmes dans un système existant, mais l'expérimentation de nouvelles manières d'être dans la perspective d'une transformation structurelle qui touche tous les aspects de l'existence¹⁸.

-
17. Rosi Braidotti, « Towards sustainable subjectivity: A view from feminist philosophy », dans E. Becker et T. Janh (dir.), *Sustainability and the social sciences: A cross-disciplinary approach to integrating environmental considerations into theoretical reorientation*, London, Zed Books, 1999, p. 74-95 (p. 83) ; et de la même auteure : « Equality and Diversity. Radical Feminism and the Quest for Fundamentals », dans L. van Vucht Tijssen, J. Berting, F. Lechner (dir.), *The Search for Fundamentals. The Process of Modernisation and the Quest for Meaning*, Boston, Kluwer Academic Pub., 1995, p. 132.
18. Pour diverses approches dans l'espace poststructuraliste et postcolonialiste, voir Olivette Genest, « Langage chrétien et catégorie du genre », dans Denise Veillette (dir.), *Femmes et religion*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 93-109 ; Rebecca Chopp, *The power to speak. Feminism, Language, God*, New York, Crossroads, 1989 ; Mary McClintock Fulkerson, *Changing the Subject. Women's Discourses and Feminist Theology*, Minneapolis, Fortress, 1994 ; L. E. Donaldson & K. Pui-Lan (dir.), *Postcolonialism, Feminism & Religious Discourse*, New York, Routledge, 2002 ; Denise Nadeau, « Affirming and Transforming Relations: Refugee Women and Imperial Violence », dans M. Degiglio-Bellemare et G. M. Garcia (dir.), *Talitha Cum! The Grace of Solidarity in a Globalized World*, World Student Christian Federation Ecumenical Centre, Genève, 2004, p. 86-106.

Au terme de ce tour d'horizon, on peut noter que chacun des trois croisements entre un féminisme et une approche théorique en théologie a suscité des productions majeures et originales par des théologiennes féministes : des propositions signifiantes, influentes et éclairantes, enracinées dans une diversité de collectives de femmes spirituelles ou de communautés de lectrices universitaires. Dans une perspective cartographique, je propose de mettre en œuvre ce que j'appelle une *épistémologie stratégique* pour un féminisme théologique. J'emprunte le terme à la philosophie féministe poststructuraliste. Il invite à une liberté de passage d'une théorie à l'autre, d'un croisement à l'autre, selon les intérêts et les besoins. Dans *L'archéologie du savoir* (1969), Michel Foucault nous a appris comment les problématiques demeurent liées à leurs conditions d'émergence et d'exercice, à la production de places à être occupées par des sujets, à la construction des objets, à un support institutionnel, au faire vrai de séquences logiques, aux autorités de référence, à un réseau de publications, à des effets de vérité sur un auditoire, et autres. Si les théories théologiques peuvent être qualifiées de matérielles dans ce sens, à partir du point de vue féministe, on choisira de construire des intersections avec les unes et les autres selon les lieux et les places construites, parfois selon la formation antérieure de la théologienne, selon les thèmes privilégiés, les auditoires effectifs et les effets de discours. Si l'on procédait autrement, les débats intrathéologiques (ceux qui appartiennent en propre aux conditions de la formation théologique) auraient la force de briser une généalogie féministe et d'atténuer sa force de transformation¹⁹.

En somme, les trois approches théologiques susmentionnées (anthropologique, de la libération et poststructuraliste) conviennent au féminisme, chacune au moins en partie, les unes davantage que les autres selon les contextes et les situations. De la position paradoxale qu'occupe le féminisme sur le plan langagier (le sujet-elle n'a pas de place d'où parler et pourtant le sujet-elle féministe parle), il n'est pas en principe supérieur de faire du poststructuralisme plutôt que de l'anthropologie de « l'homme » ou de la théorie de la libération. Sur le plan de la politique féministe, l'option pour une épistémologie stratégique contribue à la construction d'un sujet femme collectif dans la

19. Sur ce dernier point, mais en ce qui concerne les liens entre le féminisme et la philosophie, voir Rosi Braidotti, *Patterns of dissonance*, op. cit.

différence des femmes qui adoptent diverses approches théoriques à l'université selon leur formation antérieure, leurs communautés d'appartenance (d'auteures, de lectrices, d'interventions) et selon les problématiques privilégiées. Sur le plan théorique, elle permet d'inscrire la critique féministe, de laisser une trace, dans diverses traditions théoriques. Sur le plan personnel, elle donne à une féministe spirituelle la possibilité de faire jouer une multiplicité, qui est déjà là, en elle. Elle peut expérimenter différentes manières de dire et de prier la Dieue.

Une approche postcolonialiste et quelques remarques pour un féminisme théologique au Québec

La présentation d'une vue d'ensemble d'un secteur de connaissance (ce que je viens de faire) expose tout autant son auteure que les données du thème étudié. On aura compris que l'analyse qui précède décrit ma propre pratique au cours des dernières années. J'ai adopté une épistémologie stratégique, en théologie féministe, voyageant d'une théologie anthropologique à une de libération et à un cadre poststructuraliste, ce dernier donnant, le plus souvent, l'articulation de la pensée.

Je voudrais, dans la troisième partie de ce texte, effectuer un voyage dans l'aire du postcolonialisme afin d'analyser l'interrelation entre la construction de l'autre, la femme, et la construction de l'autre ethnie. Cette question m'apparaît cruciale pour penser les différences entre les femmes ainsi que l'expérience d'interspiritualité féministe dans laquelle je suis engagée. Afin de proposer, donc, quelques remarques à propos d'un féminisme théologique en contexte québécois, je m'aiderai des travaux de Gayatri C. Spivak qui présente une théorie (postcolonialiste et féministe) de la localisation du discours des plus pertinente pour notre temps.

Présentation de G. Spivak

L'auteure est née à Calcutta. Elle a fait ses études supérieures en Inde, puis a étudié et travaillé en Angleterre. La professeure enseigne aux États-Unis depuis de nombreuses années dans le domaine des études littéraires et elle a agi comme professeure invitée dans des

universités sur tous les continents. Il s'agit d'une auteure prolifique dont l'œuvre est considérée majeure tant en philosophie qu'en études littéraires, féministes et culturelles.

G. Spivak occupe diverses positions articulées les unes aux autres. Féministe, qui se dit elle-même poststructuraliste, elle est reconnue comme l'une des théoriciennes majeures de ce que l'on appelle l'approche postcolonialiste. Elle a publié en 1999 un ouvrage capital intitulé *A Critique of Postcolonial Reason*²⁰. L'auteure se situe également comme une déconstructionniste. Spécialiste internationale et lectrice chevronnée des textes de Jacques Derrida, elle ne se limite pas à résumer l'œuvre de cet auteur. Alliant ces différentes approches et positions, G. Spivak lit des textes philosophiques et littéraires de manière à faire ressortir la constellation des positions subjectives produites par eux. Ce type d'analyse est particulièrement pertinent tant pour le féminisme que pour la théologie.

L'auteure déploie une pensée en mouvement, en développement. Notons qu'elle se cite souvent elle-même. Cette pratique saugrenue a provoqué des questions de la part de ses collègues. Elle cite ses textes antérieurs en se situant par rapport à eux, en signalant ce qui n'a pas changé et ce qui a changé, ce avec quoi elle demeure en accord (avec elle-même) et ce qu'elle dira désormais autrement (quand elle formule autrement ce qu'elle a écrit précédemment). G. Spivak travaille sur sa propre position subjective et sur un texte, les deux en même temps. Voilà pourquoi ses analyses bougent, changent, se déplacent. Je risquerai de formuler quelques (hypo)thèses interreliées, proposées par la théoricienne, qui se situent au croisement des approches féministe, poststructuraliste, déconstructionniste et postcolonialiste. 1) Il n'y a pas de position pure, toutes sont ambiguës ; la position de la lectrice (rédactrice) aussi bien que celle du texte (ou de la problématique) sont mouvantes. Le dévoilement d'une position paradoxale ou encore impossible intéresse particulièrement notre auteure. 2) Lire, penser, consiste à situer les choses, les personnes, les idées, les positions dans leur propre (con)textualité, sans chercher à les sauver ou à les éliminer. 3) Les défis diffèrent selon les positions occupées ; dans ce temps postcolonialiste, les élites (par exemple les universitaires) ont à

20. Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.

apprendre que leurs privilèges sont leur perte ; à analyser leur propre complicité avec le discours colonial.

Il faut définir ici le (post)colonialisme. La structure de l'impérialisme, selon G. Spivak, serait de considérer que les colonisés sont « in fact previously uniscribed²¹ », c'est-à-dire qu'ils ne sont pas inscrits dans un langage propre, complexe et non transparent à eux-mêmes. Ils n'auraient pas leurs propres codes, leurs propres langages, leurs propres hétérogénéités. L'Occidental, lui [*sic*], inscrit, codé, langagier, peut ainsi imposer sa lecture sur une « terre vierge » : la femme, l'autre ethnie, la terre (pour reprendre les catégories de Rosi Braidotti). G. Spivak considère ensemble le (néo)colonialisme et l'impérialisme²². Les deux se concrétisent, par exemple, dans la division internationale, actuelle, du travail²³ et dans les divisions sociales que provoque l'arrivée des personnes immigrantes dans les pays du premier monde.

Dans son article, qui a fait date, *Can the Subaltern Speak?* (1988), G. Spivak répond à sa propre question par la négative. La subalterne ne peut pas parler (ici, le féminin inclut le masculin). Elle n'a pas de voix. Pour le comprendre, il s'agit de faire sortir « l'Autre hétérogène » (« the heterogenous Other²⁴ » : « [t]he colonized subaltern *subject* is irretrievably heterogeneous²⁵ ». S'appuyant sur les travaux du groupe des *Subaltern Studies*, dont elle fait partie, l'auteure distingue quatre positions dans le cadre de la colonisation de l'Inde par les Anglais, les deux premières faisant partie des élites :

1. Dominant foreign groups.
2. Dominant indigenous groups on the all-India level.
3. Dominant indigenous groups at the regional and local level.
4. [...] « subaltern classes »²⁶.

Les deux classes intermédiaires de groupes autochtones (les positions deux et trois de la liste) peuvent parler selon la logique occidentale.

21. Gayatri Chakravorty Spivak, *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, New York, Routledge, 1990, p. 1

22. Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, op. cit., p. 3.

23. Gayatri Chakravorty Spivak, « Can the Subaltern Speak ? », dans C. Nelson et L. Grossberg (dir.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Chicago, Un. of Illinois Press, 1988, p. 287.

24. *Ibid.*, p. 288.

25. *Ibid.*, p. 284, souligné dans le texte.

26. *Ibid.*, p. 284.

Mais la quatrième catégorie, celle des subalternes, telle est l'(hypo)thèse de G. Spivak, n'a pas de place d'où parler. Dans sa *Critique of Postcolonial Reason* (1999), l'auteure les appelle les « native informant » (« les informatrices et les informateurs autochtones »), la « terre vierge », qui ne serait pas codée, et sur laquelle peut écrire l'Occidental. Son livre vise à lever ce qu'elle appelle une « ignorance acceptée » (« sanctioned ignorance ») à ce sujet par les élites occidentales.

Sarah Harasym résume une perspective de G. Spivak par une formule brève : « One must learn to read how desire for neutrality and/or desire for the Other articulates itself²⁷. » Le discours philosophique moderne et occidental, selon notre auteure, fait reposer l'autonomie du sujet sur une construction de l'autre. Celle-ci est soit « la femme », argumentée de façon explicite dans le discours, soit la subalterne (« native informant ») occultée dans le discours. Les deux constructions sont articulées l'une à l'autre. Selon une même logique, « la femme » et « la subalterne » n'ont pas de place d'où parler dans un système langagier²⁸.

Il y a des personnes, dit G. Spivak à l'intellectuelle (post)colonialiste, qui n'existent pas pour nous, dont nous ne pouvons pas imaginer le propre langage et la propre conscience. Et nous consolidons l'inexistence de ces personnes pour nous quand nous construisons de façon bienveillante un Autre homogène à partir de notre propre position transparente que nous ne remettons pas en question²⁹. Comment entrer en relation avec ces personnes ? La réponse de G. Spivak est la suivante : non pas en parlant d'elles, mais en se situant soi-même : « To confront them is not to represent (*vertreten*) them but to learn to represent (*darstellen*) ourselves³⁰. »

Pour le sujet (post)colonial, le défi ne consisterait ni d'abord à inclure les exclues dans son propre système (car celui-ci est fondé sur la production de l'exclusion, on n'en sortirait pas), ni d'abord à laisser parler l'autre pour elle-même ou pour lui-même (car ne peut parler que celui ou celle qui s'inscrit dans le discours colonisateur, la subalterne n'ayant pas de voix) ; le défi consiste à imaginer comment se dire soi-même sans avoir à passer par un acte de définir l'Autre. « It

27. Sarah Harasym, « Editor's Note », dans *The Post-Colonial Critic*, *op. cit.*, p. vii.

28. Voir Gayatri Chakravorty Spivak, « Echo », *op. cit.*

29. Gayatri Chakravorty Spivak, « Can the Subaltern Speak ? », *op. cit.*, p. 288.

30. *Ibid.*, p. 288-289.

is a program for the benevolent *Western* intellectual », écrit G. Spivak. « The question is how to keep the ethnocentric Subject from establishing itself by selectively defining an Other³¹. » Il n'y a pas de position pure. Le travail consiste à chercher constamment à nouveau les mots pour énoncer une problématique se situant soi-même en mouvement.

Incidences pour un féminisme théologique en contexte québécois

Je ferai deux remarques en ce qui concerne les incidences d'une telle approche postcolonialiste pour un féminisme théologique en contexte québécois, l'une sur l'interspiritualité féministe, l'autre sur la Dieu chrétienne.

G. Spivak articule le sexisme et le racisme ; elle lie l'occultation de l'autre, la femme, et celle de la « subalterne », de l'autre ethnie. Son approche aide à analyser un mouvement, au Québec, de femmes féministes et interspirituelles, des femmes d'appartenances religieuses, spirituelles et raciales diverses, dont des Autochtones, des Françaises et des Anglaises, des immigrantes de première, deuxième ou troisième génération.

L'action féministe d'expérimentation de nouvelles manières de vivre les relations se situe dans un entre-temps, entre ce qui est encore (l'occultation de l'Autre comme fondement de l'autonomie moderne) et ce qui n'est pas encore (on ne sait ce que serait une femme, une subalterne, libérées). L'interspiritualité féministe s'y inscrit. Elle pousse l'exercice de transformation des relations. Elle consiste dans un regroupement de femmes spirituelles, d'appartenances diverses (c'est devenu nécessaire), qui créent pour elles-mêmes, sous le mode d'une production collective, une zone de formation et de transformation d'elles-mêmes, en ce qui concerne les relations, dont celles entre elles. Cette contrée devient le lieu de leur expérience spirituelle. Les unes et les autres ne partent pas de la même position dans le système (post)colonial. Pour ma part, je m'engage dans cette zone de ma position de privilégiée, blanche, éduquée, professeure universitaire, chrétienne et de classe moyenne. De là, un défi consiste à me dire sans avoir à passer par définir (recouvrir) une autre, nous apprend G. Spivak.

31. *Ibid.*, p. 292.

Quelles intersections pourra-t-on construire entre l'advenue d'une telle interspiritualité féministe et des approches théologiques ?

Ma deuxième remarque est un début de réponse à ce défi et à cette question. Au Québec, on a adopté une féminisation féministe du divin chrétien : la Dieue chrétienne. Cette pratique, dans la théologie et dans la prière, provient de la collective *L'autre Parole*. Le vocable de la Dieue présente nombre d'intérêts sur le plan théologique. En premier lieu, *il s'agit d'un vocable local, québécois, capable de signifier un universel*. Il s'enracine dans une pratique de la langue québécoise qui consiste à favoriser la féminisation des titres, assez couramment, par l'ajout d'un e grammatical. Dans la francophonie, il en va autrement à ce sujet. D'ailleurs, en France, on n'a pas reçu le terme de la Dieue. En deuxième lieu, *la voyelle e renvoie à une position d'énonciation féministe, dans sa diversité*. Elle ne dit pas d'abord que la Dieue est de genre féminin, mais elle peut vouloir le dire. Elle ne dit pas que la Dieue possède des qualités féminines, mais elle peut vouloir le dire, etc. Le e ouvre à une multiplicité d'expériences spirituelles et d'approches théoriques. Il se présente comme un éloge et une célébration de la multiplicité et de l'état d'être en mouvement du féminisme. En troisième lieu, *la voyelle ajoutée occupe la position paradoxale d'une très forte affirmation (changer le genre grammatical du Dieu), mais en restant muette, aphone, tel que l'exige la grammaire française*. Il ne s'agit pas de représenter un groupe, mais de se situer dans une position paradoxale, propose G. Spivak³². Le féminisme occupe une position paradoxale, on l'a vu : le sujet-elle ne peut pas parler, mais le sujet-elle féministe parle. Le nouveau mot, forgé, de la Dieue, correspond à cette structure de l'énonciation féministe. Le féminisme des Blanches, québécoises (occidentales), de classe moyenne, occuperait une deuxième position paradoxale : il postule le groupe des femmes qui, cependant, n'existe pas. C'est que la généralité du groupe des femmes, discours nécessaire au féminisme, recouvre structurellement les différences entre les femmes. Le vocable de la Dieue chrétienne loge également dans ce deuxième paradoxe. Il consolide une identité blanche, chrétienne (catholique) et féministe, l'énonciation même du e, dans un recouvrement de l'autre. L'approche postcolonialiste de G. Spivak nous apprend à attribuer une telle position ambiguë au

32. Gayatri Chakravorty Spivak, *The Post-Colonial Critic*, op. cit., p. 7.

vocable, à partir d'où continuer de se former à vivre autrement. En quatrième lieu, je voudrais noter qu'il est tout à fait intéressant, du point de vue de la formation théologique et chrétienne, de noter que, pour un féminisme théologique, en contexte québécois, le vocable « Dieue » demeure encore dicible dans cet entre-temps de déconstruction du phallogocentrisme (Jacques Derrida) et, qui plus est, qu'il continue d'occuper, d'une manière nouvelle, certes, une fonction de concept ultime et organisateur.

II

EXPÉRIMENTATIONS HERMÉNEUTIQUES

Le poids du « genre » dans les fondements bibliques de l'exclusion des femmes du sacerdoce ministériel

Olivette Genest
Université de Montréal

Dans ses circonvolutions, le titre ci-dessus ressemble à la façon de créer les mots dans la langue allemande savante. Il s'éclaire si on le lit à l'envers en décomposant ses éléments.

Sacerdoce ministériel : Comme tous les baptisés, les femmes possèdent le sacerdoce commun, dit royal d'après la formulation de la première épître de Pierre (1Pi 2, 9). Il ne s'agira donc pas d'une réclamation de participation aux ministères en général, qui leur est déjà acquise, mais au ministère ordonné.

Exclusion des femmes : Dans les documents officiels du magistère, le sacerdoce est dit « réservé aux hommes ». Ce qui est privilège exclusif pour les uns devient exclusion pour les autres. La chrétienne serait-elle différente du chrétien ?

Fondements bibliques : L'argumentation des textes pontificaux justifiant la différence posée s'appuie sur un recours constant à la Bible, Ancien et Nouveau Testament, y compris dans la discussion de l'ordre de la tradition et de l'anthropologie.

Le poids du genre : La catégorie du genre structure et les passages bibliques convoqués comme prémisses et la lecture qui en est donnée. Double poids, poids redoublé. Pour l'Église, pour la lectrice et le lecteur, double normativité ?

Les réflexions suivantes portent sur ce double niveau d'interprétation et de normativité. Elles sont proposées du point de vue de l'exégèse biblique, à titre exploratoire et dans cet ordre :

1. Les fondements bibliques du NON à l'ordination sacerdotale des femmes ;
2. Le poids des arguments bibliques de la position pontificale ;
3. Le poids du genre dans l'argumentation et la conclusion magistérielles.

Les fondements bibliques du non à l'ordination sacerdotale des femmes

Comme espace d'observation de ce non, l'étude présente se limite aux *Documents pontificaux* pertinents, à l'exclusion d'autres écrits, comme par exemple la transcription de discours prononcés pendant les audiences papales et les voyages de Jean-Paul II. Ce corpus ainsi délimité comprend, avec leurs cotes canoniques respectives :

1976, 15 octobre, Paul VI, *Inter insigniores*. Déclaration de la Sacrée Congrégation pour la doctrine de la foi.

1988, 15 août, Jean-Paul II, *Mulieris dignitatem*. Lettre apostolique sur la dignité et la vocation de la femme, à l'occasion de l'année mariale. Dans le texte, le Pape écrit : « Méditation biblique ».

1988, 30 décembre, *Christifideles laïci*. Élaboration apostolique sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde.

1994, 22 mai, *Ordinatio sacerdotalis*. Lettre aux évêques.

1995, 10 juillet, *Lettre aux femmes*.

J'y ajoute comme textes étroitement apparentés et inséparables de la trajectoire de l'argumentation à travers les années :

1995, novembre, *Note de la Congrégation pour la doctrine de la foi*. En réponse à un « *Dubium* » à propos du mot « définitif » dans *Ordinatio sacerdotalis* et son texte d'explication officiel. Note d'une congrégation de la Curie romaine.

1998, mai, *Ad tuendam fidem*. Lettre apostolique sous forme de *Motu proprio*. Avec sa *Note doctrinale de la Congrégation pour la doctrine de la foi*, signée de son préfet, le cardinal Ratzinger le 29 juin.

La note de 1995 a porté dangereusement la controverse dans le voisinage de la question de l'infailibilité pontificale. Le *Motu proprio* de 1998 va plus loin encore. Il vise à compléter la dernière refonte du *Droit canonique* et range « la doctrine sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes » (*Documentation catholique*, 1998, n° 2186, p. 656) dans la deuxième catégorie des vérités à tenir, soit celles qui « sont nécessairement liées à la Révélation en vertu d'un rapport historique [...] ou par connexion logique [...], celles qui ont un lien intrinsèque avec la vérité révélée » et qu'on doit tenir « sous peine de n'être plus en pleine communion avec l'Église catholique » (p. 654).

Le Souverain Pontife, tout en ne voulant pas arriver jusqu'à une définition dogmatique, a eu l'intention de réaffirmer qu'il faut considérer cette doctrine comme définitive (référence à *Ordinatio sacerdotalis*) dans la mesure où, fondée sur la Parole de Dieu écrite, elle est transmise constamment par la Tradition de l'Église et enseignée par le Magistère ordinaire et universel (référence à la *Note* de 1995). Il n'empêche que, comme le démontre l'exemple précédent, la conscience de l'Église ne puisse progresser dans le futur, au point de définir cette doctrine comme divinement révélée. (p. 656)

Il existe une vingtaine de cotes canoniques différentes, indicatives de leur degré de normativité ; elles vont de la simple note pour la gérance de l'institution dans ses trois fonctions de gouvernement, d'enseignement et de sanctification jusqu'à l'encyclique, le document conciliaire et la promulgation d'un dogme où entre en jeu, dans les deux derniers cas, le privilège de l'infailibilité en matière de doctrine. Aucun des documents répertoriés n'atteint celle de l'encyclique et des suivantes. Cependant, les citations ci-haut autour d'*Ad tuendam fidem* semblent placer la discussion de l'ordination des femmes au-delà de ces repères officiels.

Le genre littéraire des documents à l'étude est par tradition truffé de citations bibliques, directes ou indirectes. Leur liste exhaustive, avec les raisons de leur choix, leur répartition et leur traitement en contexte, serait trop lourde à manier ici. Pour des raisons pratiques évidentes, j'opérerai une « réduction alchimique » du corpus établi et je me concentrerai sur un passage de la *Lettre aux femmes* de 1995 qui résume bien la dialectique pontificale.

« Si le Christ — par un choix libre et souverain, bien attesté dans l'Évangile et dans la tradition constante de l'Église — a confié seulement aux hommes le devoir d'être "icône" de son visage de "pasteur" et d'"époux" de l'Église à travers l'exercice du sacerdoce ministériel [...] ¹. »

Nous retrouvons dans ces quelques lignes les trois ordres de raisons invoquées depuis Paul VI pour le refus opposé à l'ordination des femmes :

- Le choix du Christ = les raisons bibliques.
- La pratique constante de l'Église = les raisons de l'ordre de la Tradition.
- La représentation du Christ impossible à une femme = les raisons dites ou de convenance ou symboliques.

Or, l'argument biblique se retrouve à la base des trois ordres dans les contextes qui les explicitent.

1^{er} ordre — « Si le Christ – par un choix libre et souverain... »

De *Inter insigniores* à *Ordinatio sacerdotalis*, la référence aux évangiles nourrit ligne par ligne ce type de raisons. Jamais auparavant le magistère universel et local ne s'était intéressé à la présence de femmes autres que Marie et Marie-Madeleine dans les textes fondateurs. Le résultat marque un net progrès du côté des rédacteurs et assurément de multiples découvertes chez maints lecteurs et maintes lectrices, même si ces documents sont malheureusement peu lus par des fidèles qui savent lire pourtant depuis quelques siècles. Mais la rédaction de ces progrès et découvertes est coulée sur le modèle de ce passage d'*Inter insigniores* : « ce sont pourtant des femmes qui, les premières, ont eu le privilège de voir le Christ ressuscité et ce sont elles que Jésus charge de porter le premier message pascal aux Onze eux-mêmes (cf. Mt 28,7-10 ; Lc 24,9-10 ; Jn 20,11-18) », mais, après l'avancée étonnante de la lecture, l'étonnante retombée : « pour préparer ceux-ci à devenir les témoins officiels de la Résurrection² ».

1. « Lettre du Pape aux femmes. » Actes du Pape Jean-Paul II, *La Documentation catholique*, 6 et 20 août 1995, n° 2121, p. 721, 11. Les italiques dans la citation appartiennent au texte.

2. *L'admission des femmes au sacerdoce ministériel*. Déclaration de la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 15 octobre 1976, Montréal, Fides, coll. « L'Église aux quatre vents », 1977, p. 7.

« *bien attesté dans l'Évangile* » Devant ce membre de phrase je quitte l'analyse pour laisser place à l'expression du malaise de l'analyste face à ladite clarté de l'attestation. Des exégètes comme des rabbins on peut se demander et répondre avec Edmond Jabès : « Ont-ils lu le livre ? — Ils le lisent³. » Non pas : ils l'ont lu, mais : ils sont toujours en train de le lire ; c'est leur métier de scribe, voyez-vous. Or, en le lisant se multiplient mes perplexités d'exégète devant, d'une part, les textes sur les femmes dans la Bible et leur fonctionnement en ce contexte d'origine et, d'autre part, les mêmes textes transportés dans le discours pontifical et leur fonctionnement dans ce deuxième contexte. Les *Notes* de 1995 et de 1998 signées du cardinal Ratzinger ne laissent percer, elles, aucune trace de perplexité. Au contraire, elles annoncent plutôt un mouvement de cristallisation de la position officielle au rang de vérité révélée.

La vérification de ma lecture inquiète devra tenir compte des deux pôles bien marqués qui définissent les contours du problème. D'un côté, la théorie du texte et de l'interprétation qui fait place à des exégèses différentes, issues d'herméneutiques, voire d'épistémologies, différentes ; de l'autre, l'identité d'une Église à magistère, lui-même lecteur officiel de la communauté chrétienne et détenteur, à l'intérieur des limites de certaines règles, du pouvoir d'imposer sa lecture. C'est dans cette aire de manœuvre que se situera mon examen des documents pontificaux, mené comme toute analyse de texte selon ses lois et ses outils, incluant au premier chef la particularité de ce corpus d'être rédigé en intertextualité constante avec le texte biblique.

Les résultats qui seront effleurés ici à titre expérimental peuvent surprendre. Car, de mon angle de vision, la formule de conclusion chez Paul VI et Jean-Paul II : « L'Église ne peut se permettre d'ordonner des femmes » trouve sa solution libérante. Si elle le veut et quand elle le voudra, bibliquement parlant l'Église le pourra.

2^e ordre — « ...dans la tradition constante de l'Église... »

Le développement de cet ordre de la tradition s'appuie sur les nombreux renvois à la pratique des apôtres et des premières Églises dans les Actes et les épîtres. Il inclut les allusions aux ministères exercés par les

3. *Le livre des questions*, Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1963, p. 18.

chrétiennes, les textes de Paul sur les femmes, les passages de la lettre aux Hébreux sur le sacerdoce chrétien et, plus largement, la conception du ministère dans le Nouveau Testament. Pour prendre la mesure de l'argument dit de tradition, il faudrait encore considérer, outre son volet biblique, la notion théologique de tradition et l'information venue de l'histoire de l'Église auxquelles notre corpus réfère peu.

« ... a confié seulement aux hommes... » À ce chapitre, le lecteur retrouve sans surprise la question du collège masculin des Douze, de l'appel à suivre Jésus et de l'envoi en mission qui n'auraient été adressés qu'aux disciples mâles et de l'absence des femmes à la Cène. N'est jamais abordé directement, ni pour s'en prévaloir ni pour y mettre un terme, le fait réel, dans les trois grands monothéismes d'ailleurs, de l'éloignement des femmes des espaces sacrés et du soupçon latent d'impureté sexuelle tous deux présents dans les textes bibliques.

3^e ordre — « ...le devoir d'être icône de son visage... »

Le vocabulaire de l'icône, de l'image et de la ressemblance, et du visage appartient à Genèse 1,26-27 ; 5,1-3 et à sa reprise par Paul. Le Fils réalise l'image de Dieu par excellence et « la gloire divine rayonne sur le visage du Christ » (2 Co 4,4.6). « Et nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image » (2 Co 3,18), car « ceux que d'avance il a connus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils » (Rm 8,29).

La Genèse est on ne peut plus claire au sujet de la femme créée à l'image de Dieu au même titre que l'homme. « Dieu créa l'humain⁴ à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. » Pour Paul également, le destin prévu pour « nous tous » d'être transfigurés en l'image du Fils, qui est, lui, l'image par excellence de Dieu n'est donc pas réservé qu'aux hommes. Ou bien ses lettres elles-mêmes

4. Littéralement : le adam, ou la créature tirée du sol, vocable qui englobe et l'homme et la femme. Il n'acquerra la majuscule du nom propre et son attribution au mâle de l'espèce qu'à l'expulsion des deux humains du jardin d'Éden, alors que la femelle se voit nommée Ève, ou « mère de tous les vivants ».

étaient réservées aux hommes de la communauté chrétienne. Étonnamment, il a fallu des siècles d'hésitations théologiques et philosophiques avant que Pères et Docteurs de l'Église n'admettent les femmes à la qualité d'image de Dieu et selon la nature et selon la grâce. En 1952, Pie XII mit fin à la controverse dans un discours à peu près passé inaperçu lors d'une audience accordée aux sages-femmes d'Italie. En 1965, dans la Constitution conciliaire *Gaudium et Spes*, aux paragraphes 12,29,34, il allait de soi de parler de la femme image de Dieu. Dans les textes qui nous occupent, la femme enfin icône de Dieu ne peut être celle du Fils, celle de l'icône par excellence du même Dieu.

« ... icône de son visage de pasteur... » précise *La lettre aux femmes*. Derrière ce court syntagme se profilent à nouveau les nombreux passages des évangiles, des Actes et des épîtres concernant l'appel à suivre Jésus, l'envoi en mission, les activités au service des communautés, la notion même de ministère chrétien et les habitudes d'interprétation qui en excluent les femmes. Or, une révision rigoureuse de la lecture des textes et de l'angle d'approche du matériau néotestamentaire permet d'apercevoir les charismes de l'Esprit égarés chez les femmes, puis de leur accorder le nom de ministère. Au témoignage du Nouveau Testament, des femmes ont déjà porté dignement la ressemblance du Christ pasteur.

« ... et (de son visage) d'époux de l'Église... » Non, une femme ne peut symboliser un époux. Elle n'est pas du bon « genre » grammatical ; elle n'a pas le bon « genre » biologique⁵. Donc, elle ne peut représenter le Christ-époux. Cet argument dit de convenance repose sur la métaphore nuptiale plusieurs fois attestée dans l'Ancien et le Nouveau Testament pour exprimer la relation de Yahvé avec Israël et du Christ

5. La logique grammaticale et biologique ne joue pas dans le cas de l'homme prêtre qui représente l'Église. *Inter insigniores* de Paul VI devance l'objection : « dans la nouvelle Pâque, c'est l'Église qui immole le Christ sacramentellement par l'intermédiaire du prêtre. Ainsi puisque le prêtre représente aussi l'Église, ne serait-il pas possible de penser que cette représentation pût être assurée par une femme, selon le symbolisme déjà exposé ? C'est vrai que le prêtre représente l'Église qui est le corps du Christ. Mais s'il le fait, c'est précisément parce que, d'abord, il représente le Christ lui-même, qui est la Tête et le Pasteur de l'Église, formule employée par le II^e Concile du Vatican qui précise et complète l'expression *in persona Christi*. » (*L'admission des femmes au sacerdoce ministériel*, Montréal, Fides, coll. « L'Église aux quatre vents », 1977, p. 15.)

avec l'Église. Il va sans dire qu'il soulève le problème d'une lecture littérale des métaphores et de leur application directe à des personnes concrètes.

Plus largement encore, notre corpus enracine l'incapacité de la femme à représenter, en situation sacramentelle, le Christ dans la particularité historique de la masculinité biologique de Jésus. Paul VI a été le premier à lui accorder une valeur théologique et symbolique. « Car le Christ lui-même fut et demeure un homme. » « [...] on ne peut négliger ce fait que le Christ est un homme [...] à moins de méconnaître l'importance de ce symbolisme pour l'économie de la Révélation [...] »⁶. Les études qui éclaireraient cette affirmation tardent encore.

En effet, c'est le mot Christ qu'emploient les citations ci-haut. Or, le genre masculin appartient à Jésus, l'homme de Nazareth, selon le Nouveau Testament. Mais selon la proclamation du même texte, ce Jésus en tant que Christ a valeur universelle récapitulant en lui, l'homme et la femme. Dans la ligne de la distinction établie par le vocabulaire grec de ce texte pour dire « homme », Jésus est un *aner* (l'homme au masculin ou l'époux dans le couple humain) et le Christ est l'*anthrôpos*, l'humain, aussi bien que l'homme.

« ...à travers l'exercice du sacerdoce ministériel... » Jean-Paul II avait déjà écrit dans *Mulieris dignitatem* du 15 août 1988, au n° 26 : « Dans l'Eucharistie s'exprime avant tout sacramentellement l'acte rédempteur du Christ-Époux envers l'Église-épouse. Cela devient transparent et sans équivoque, lorsque le service sacramentel de l'Eucharistie, où le prêtre agit "*in persona Christi*" est accompli par l'homme. » Le Pape avait maintenu la même argumentation dans *Christifideles laïci* du 30 décembre suivant, au n° 51. Il faudrait y ajouter de nombreux passages des Messages du Jeudi saint adressés aux prêtres où l'eucharistie est devenue alliance nuptiale. Ils ont en commun la même trajectoire conceptuelle : réduction du sacerdoce ministériel à la célébration de l'eucharistie, de l'Alliance nouvelle de la Cène à l'acception d'alliance nuptiale, de la relation du Christ et de l'Église à la métaphore de l'Époux et de l'Église. Cette concentration s'opère à partir d'une autre série de textes bibliques, ceux qui concernent la Cène,

6. *Ibid.*, p. 13-14.

l'eucharistie des chrétiens, la nature de la Nouvelle Alliance et, de nouveau, la métaphore nuptiale appliquée à Yahvé et au Christ dans les deux Testaments.

Bref, quelques lignes caractéristiques de la *Lettre aux femmes* et de la problématique de l'ordination reposent sur une somme impressionnante de références bibliques en citation directe, indirecte, intégrée au texte ou identifiée en notes. Cette trame biblique mérite d'être regardée de plus près dans son point d'origine et, pour notre propos, dans son point d'arrivée au terme de l'opération d'interprétation magistérielle. J'en retiendrai deux exemples où « l'attestation claire » des évangiles et des épîtres comporte quelques énigmes : 1) La présence/absence des femmes à la Cène ; 2) Éph 5,21-33 et le Christ-époux qu'une femme ne peut représenter « sacramentellement » ou « dans l'économie sacramentelle ». Éphésiens 5 recevra une attention plus développée à cause de son importance dans ce paragraphe 11 de *La lettre* qui marque une brusque retombée par rapport aux dix sections précédentes si prometteuses dans leur réflexion sur la situation des femmes dans la société.

Le poids des arguments bibliques de la position pontificale

Omniprésent dans les documents officiels, l'argument biblique est certes pertinent. Il appartient à la question. Mais dans quelle mesure et à quelles conditions est-il probant ? Son poids peut varier d'un passage à l'autre et il n'est surtout pas à confondre avec celui de la normativité de la Bible elle-même. Il peut se révéler fragile comme dans les deux cas retenus.

L'absence des femmes à la Cène

L'Église catholique romaine place l'institution du sacrement de l'Ordre à la dernière Cène. Or, les femmes disciples étaient absentes de la salle haute au soir du Jeudi saint. Donc, l'ordination sacerdotale ne leur était pas destinée. Qu'en est-il de ce syllogisme ?

Une première mise en garde : le Nouveau Testament ne s'intéresse pas à la nomenclature des acteurs d'un épisode à la façon de nos biographies modernes. En Luc 24,6-8 par exemple, deux hommes en vêtements éblouissants se présentent aux femmes venues au tombeau

au matin de Pâque, « ces femmes qui avaient accompagné Jésus depuis la Galilée (23,58) ». « Rappelez-vous comment il vous a parlé quand il était encore en Galilée » et ils leur récitent ce que nous nommons les annonces solennelles de la Passion. « Alors, elles se rappelèrent ses paroles. » Mais si nous remontons en 9,22.43b et 18,31-34, leur présence parmi les auditeurs n'est pas mentionnée. Jésus est dit s'y adresser aux disciples et aux Douze au chapitre 18. Or, elles y étaient, sauf à la troisième annonce, et cet exemple nous rappelle du même coup que le mot disciple ne désignait pas que des hommes.

Deuxième remarque : qui est entré dans la salle de la dernière Cène ? Je ne poserai la question qu'aux trois évangiles synoptiques, puisque la soirée d'adieu en Jean ne comporte pas les gestes et les paroles sur le pain et le vin, soit le récit dit de l'institution des sacrements de l'Eucharistie et de l'Ordre.

Au stade des préparatifs, les disciples (Mt 26,17), ses disciples (Mc 14,12) sollicitent les instructions de Jésus pour le repas de la Pâque. En Lc 22,8, c'est lui qui charge *Pierre et Jean* de tout prévoir pour un programme narratif très clair : faire ou manger la Pâque « avec mes disciples ». Et les *disciples, Pierre et Jean* en Luc, suivent les indications du Maître. L'appellation disciple recouvre encore une fois des hommes et des femmes.

Le soir venu, Jésus arrive avec *les Douze* (Mc 14,17), se trouve à la table avec *les douze disciples* (Mt 26,20), se met à table et *les apôtres avec lui* (Lc 22,14). L'insistance de l'énonciation se déplace des disciples vers les Douze, même s'il n'est pas évident à la première lecture qu'apôtre soit synonyme de Douze. Il suffit de garder à la mémoire pour le moment que l'acception du terme dans le Nouveau Testament est sujette à des variations selon les différents livres et que la qualification d'apôtre peut être appliquée à une femme déléguée par sa communauté pour une mission d'évangélisation⁷.

Narrativement, l'arrivée des Douze avec Jésus a-t-elle signifié la sortie simultanée ou antérieure des disciples indéterminés qui avaient préparé la Pâque, y compris des femmes qui pouvaient faire partie du

7. Pour une remarquable mise au point et une bibliographie *ad hoc*, voir Raymond E. Brown, « The Twelve and the Apostolate » dans « Aspects of the New Testament Thought », n° 81, *The New Jerome Biblical Commentary*, p. 135-187.

groupe ? Aucun personnage en vêtements lumineux n'est encore venu répondre à la curiosité de générations de lecteurs et de lectrices. Nous sommes réduits à notre tour à deux hypothèses plausibles : ou bien des femmes disciples non mentionnées ont été convives de tout le repas en toutes ses dimensions inattendues, ce que nul indice textuel ne nous permet ni d'affirmer ni d'infirmer ; ou bien les Douze sont restés seuls avec l'hôte Jésus. Je suivrai cette piste, la plus difficile dans cette question de la présence/absence des femmes.

Il n'y avait pas de femmes parmi les Douze, même si plusieurs d'entre elles faisaient route avec eux dans le noyau le plus intime des disciples de Jésus. Nous le savons par la liste de leurs noms, tous masculins. Dans évangiles et Actes, d'autres personnes accomplissaient exactement le même ministère que ces Douze, dont ces 72 disciples mandatés par Jésus (Lc 10,1-20) qui voyageaient deux par deux, donc par couples qui rendaient possible la participation itinérante des femmes. Même si 72 est un multiple de 12, il reste que dans le groupe des Douze, il n'y avait pas de femmes.

Pendant, ils sont douze, ni onze ni treize. Ce nombre les rattache à un réseau figuratif important dans le Nouveau Testament et ses racines vétéro-testamentaires. Lors du renouvellement de toutes choses, ils siègeront sur douze trônes pour juger (au sens de d'exercer la justice et de régner) les douze tribus d'Israël (Mt 19,28 ; Lc 22,30). Leurs noms seront gravés sur les douze assises de la Jérusalem céleste (Ap 21,14.21), dans ce monde parfait aux douze portes de perle gardées par douze anges, aux douze récoltes annuelles des fruits de l'arbre de vie. Douze, le nombre symbolique de la totalité, de la plénitude du peuple de Dieu (Ap 7,4 ; 14,1.3 : $12,000 \times 12 = 144,000$ marqués du sceau et rachetés de la terre).

Les Douze ne sont pas à la Cène que pour eux-mêmes et ce qui les constitue en groupe, ce ne sont pas leurs particularités individuelles — ethnies, état de vie, métiers, différenciation sexuelle — mais la valeur d'universalité qu'ensemble ils représentent. Aurait-ils été les seuls convives, quand le repas pascal se mue en ratification de l'alliance nouvelle ; le pain et le vin identifiés à Jésus sont tendus, à travers eux, à la « multitude ». Et elle comprend hommes et femmes. Il serait temps que Dina prenne sa place à la table parmi ses frères des douze tribus d'Israël : le patriarche Jacob avait engendré non pas douze mais treize descendants.

Cela dit, la vérification de la présence/absence des femmes à ce repas unique en réponse à la question de leur accession à l'ordination sacerdotale me semble un problème mal posé. Cette question est beaucoup plus largement une affaire de théologie des ministères chrétiens, d'une théologie en mal de révision, parvenue à un moment du développement de la Tradition où s'impose un besoin urgent de refaire sa propre critique. La consultation des textes fondateurs devrait commencer par une triple remise en contexte, celle des paroles dites de l'institution d'abord, souvent théologisées hors du récit de la Cène, puis de ce récit lui-même dans la syntagmatique des évangiles, enfin des rapports de Jésus avec les femmes dans le récit englobant des synoptiques. Est suggérée ici la remise en perspective de phrases si souvent assénées hors contexte par les camps du non et du oui.

La Cène restituée à son cadre d'appartenance textuelle avait-elle pour but l'institution des sacrements de l'Eucharistie et de l'Ordre ? Ou ces deux sacrements ne découlent-ils pas plutôt de la réalité propre à la Cène et de son aménagement dans la vie concrète de l'Église ? Elle a été le repas qui accomplissait l'Alliance nouvelle et qui instituait sa propre suite dans celui de l'eucharistie qui réalise au fil du temps l'identification des baptisés au Christ et entre eux, et l'édification du Corps du Christ total (1 Co 10,16-17 ; 11,23-30 ; Ep 4,12-13) composé d'hommes et de femmes.

C'est la communauté qui célèbre et fait l'eucharistie. C'est à elle que Paul s'adresse quand il veut rappeler sévèrement la nature du « repas du Seigneur » (1 Co 11,17-34) et non à ses ministres. Nous n'avons pas à en conclure que liturges et présidents d'assemblées n'existaient pas, mais à nous inquiéter du fait historique que des ministères diversifiés à la naissance du christianisme ont été « sacerdotalisés », c'est-à-dire concentrés dans la personne des prêtres et des évêques, voire « douzifiés » dans la hiérarchie institutionnelle clercs/laïques, où l'exclusion des femmes du sacerdoce bloque leur accès au plein exercice des ministères beaucoup plus que leur présence/absence à la Cène.

Qui étaient présents à la Cène, selon la lecture la plus étroite des textes ? Un groupe de douze hommes, Juifs, mariés, de condition sociale plutôt modeste ; du point de vue religieux, ni rabbins, ni chefs de synagogue, ni lévites, ni prêtres. Qui leur a succédé à travers l'histoire ? Il ne manque à l'heure actuelle que des femmes parmi la foule bigarrée de leurs successeurs.

Éphésiens 5, 21-33

La référence majeure au Christ-Époux de l'Église d'où les documents pontificaux tirent l'incapacité de la femme à le représenter sacramentellement mérite un examen attentif et chez Paul et dans la législation ecclésiale qui en découle. Ep 5,21-33 fonctionne à la manière d'une comparaison terme à terme : comme le Christ, chef de l'Église, a aimé l'Église et en est le sauveur et le pourvoyeur, ainsi le mari, chef de sa femme, doit l'aimer et pourvoir à ses besoins ; en contrepartie, comme l'Église envers le Christ ... ainsi la femme envers son mari.

Ce raisonnement se déroule au prix d'entorses à la comparaison établie, la plus flagrante étant que le mari n'est pas le sauveur de son épouse comme le Christ l'est de l'Église, et des femmes. Au prix d'une torsion de la comparaison elle-même : les rapports du Christ et de l'Église sont présentés comme éclairage de ceux du mariage humain, c'est-à-dire comme pôle le plus connu éclairant le moins connu. Or, le « mystère » des rapports du Christ et de l'Église (v. 32) est lui-même calqué sur les rapports hommes-femmes du mariage de type patriarcal.

De plus, l'argumentation procède par l'homologation de deux couples : Christ-Église (image de celui de Yahvé-Israël, non énoncé ici mais enraciné dans la tradition hébraïque de Paul) et mari-femme. Mais un glissement s'est opéré chez Paul. L'épouse Église comprend et des hommes et des femmes, or, il les sépare ; les humains biologiquement sexués au masculin migrent, et eux seuls, dans la colonne du Christ (et de Yahvé). La conclusion surgit automatiquement à l'étage de l'application concrète au mariage chrétien. La soumission revient en apanage à la femme homologuée à l'Église (et à Israël) dans son rapport au pôle éminemment transcendant du Christ (et de Dieu). Cela en contradiction avec l'en-tête du v. 21 : « Vous qui craignez le Christ, soumettez-vous les uns aux autres. »

En effet, Ep 5,21-33 appartient à une unité discursive bien délimitée qui s'étend de 5,21 à 6,9. Elle est formée d'exhortations à trois couples de relations : mari/femme, parents/enfants, maîtres/esclaves. On en retrouve un parallèle exact, quant à ces destinataires, en Col 3,18-4,1, mais sans l'équivalent du v. 21 en introduction ni la référence à l'union du Christ et de l'Église que, par contraste, elle met en évidence. Les traducteurs titrent souvent le passage d'Éphésiens : « Les relations nouvelles » ou « La vie nouvelle dans le Christ ». La

soumission mutuelle du v. 21 est nouvelle, mais le détail des recommandations rappelle les codes domestiques en vigueur dans l'empire romain où la soumission est à sens unique. Paul les éclaire d'ajouts du style : « obéissez comme vous obéiriez au Seigneur », « parents, commandez à vos enfants selon les conseils venus du Seigneur », mais de neuf il n'y aura que les adoucissements demandés aux dominants, ce que les stoïciens, surtout latins, avaient déjà prôné. L'abolition « dans le Seigneur » (si ce n'est dans le tout-puissant empire romain) de la catégorie dominants/dominés ne sera pas affirmée... et la soumission demeurera le partage des dominés, femmes, enfants et esclaves.

De nombreux commentaires invoquent aussi la nouveauté de la réciprocité dans les exhortations. Paul distribue également les impératifs, il est vrai, mais leurs contenus, eux, ne sont pas réciproques : soumission et crainte révérentielle chez l'épouse, les enfants et les esclaves contre amour, indulgence, mansuétude chez les maris, les parents et les maîtres. Autre opinion fréquente, il n'y aurait pas déclaration d'infériorité des femmes mais distribution de rôles selon les sexes dans le mariage. La soumission, même noblement acceptée, et l'amour compréhensif sont-ils des rôles, des fonctions, des vertus spécifiques à certains humains et pas à d'autres, et répartis selon les genres masculin et féminin ? Nouveauté il y aurait eu si Paul avait demandé à la femme, déjà en position sociale de soumission, l'amour de son mari plutôt que la crainte respectueuse et au mari, déjà en position de domination, la soumission de l'amour. Les mœurs de l'époque rendaient-elles impossible un tel discours au mari ? Que Paul n'ait pu culturellement le tenir ne change pas la nature de ses énoncés et à sa suite les Églises les ont lus, de façon littérale et absolue, comme normes des rapports hommes-femmes. Et la nouveauté du mariage « dans le Christ » s'en est trouvée évacuée d'Ep 5.

Pendant des siècles cette nouveauté s'est réduite à recommander aux dominants de doser avec justice la soumission prescrite aux dominées. « Que tout se passe dans la dignité », la dignité des encycliques sur le mariage. Il aura fallu attendre Jean-Paul II pour que la réflexion théologique se porte jusqu'à la relation dominant/dominée elle-même pour la contester. Sa lecture de Gn 3,16 marque un tournant historique dans la position du magistère, un tournant curieusement fort peu salué. « Lui dominera sur toi ». Cette « domination » désigne la perturbation et *la perte de stabilité de l'égalité fondamentale*

que possèdent l'homme et la femme dans l'« unité des deux », et cela surtout au détriment de la femme, alors que seule l'égalité qui résulte de la dignité des deux en tant que personnes peut donner aux rapports réciproques le caractère d'une authentique « *communio personarum* ». Si la violation de cette égalité, qui est à la fois un don et un droit venant de Dieu Créateur lui-même, comporte un élément défavorable à la femme, par le fait même elle diminue aussi la vraie dignité de l'homme. Le Pape ajoute plus loin : « La femme ne peut devenir un "objet" de "domination" et de "possession" de l'homme⁸. »

Si nous avons bien lu, ces phrases marquent la fin dudit devoir de soumission de la femme envers son mari. Et encore mieux, la citation suivante, même si elle reflète l'ambiguïté réelle qui persiste dans et autour d'Ep 5 :

[...] « les femmes doivent se soumettre à leurs maris, comme au Seigneur ; en effet, pour la femme, le mari est la tête » (cf. 5,22-23). L'auteur (Paul) sait que cette attitude si profondément enracinée dans les mœurs et la tradition religieuse du temps, doit être comprise et vécue d'une manière nouvelle, comme une « soumission mutuelle dans la crainte du Christ » (cf. Ep 5,21) ; d'autant plus que le mari est dit « chef » de la femme *comme* le Christ est chef de l'Église ; il l'est pour « se livrer pour elle » (Ep 5,25), et se livrer pour elle c'est donner jusqu'à sa vie. Mais, tandis que dans la relation Christ-Église, la seule soumission est celle de l'Église, dans la relation mari-femme, la soumission n'est pas unilatérale, mais bien réciproque !⁹

« L'auteur *sait* ... » (et encore jusqu'à quel point des implications concrètes de son savoir sait-il, comme nous le démontre le corpus de ses épîtres si riche de ses évolutions constantes ?), mais ce n'est pas ce qu'il *dit* dans l'espace de texte cité. Ce que dit son argumentation menée à travers l'homologation de trois catégories imbriquées : femmes/maris, elle-même homologuée à Église/Christ ; enfants/parents ; esclaves/maîtres. La soumission annoncée comme mutuelle dans la phrase d'introduction (v. 21) ne se retrouve qu'à un des pôles des trois catégories. La réciprocité est oubliée, même contredite par le contenu des prescriptions à l'impératif distribuées à chacun des six pôles. Loin

8. Jean-Paul II, *Mulieris dignitatem*. Citation tirée de *La dignité et la vocation de la femme*, Montréal, Fides, coll. « L'Église aux quatre vents », 1988, p. 38-39. Les italiques et les guillemets à l'intérieur des phrases appartiennent au texte original.

9. *Ibid.*, p. 94. Le point d'exclamation appartient également au texte de Jean-Paul II.

d'abandonner les catégories posées, ou de les corriger, elles s'y adaptent. Paul ne dit pas ici « Rectifiez les rapports hommes-femmes, faites disparaître cette hiérarchie qui n'existe plus dans le Seigneur » (Gn 3,28). Ainsi écrivait Paul en son lieu discursif d'Ep 5 ; chercher à travestir ou à exonérer sa pensée n'aiderait en rien la cause de l'interprétation. Ainsi écrivait Jean-Paul II en son lieu discursif de *Mulieris dignitatem* ; si le Pape n'y considère que le cas des femmes et des maris, le problème du v. 21 n'en demeure pas moins.

Il faudrait pousser plus loin l'analyse de discours dans les deux textes, ceux de Paul et de Jean-Paul II lisant Paul, et dans le troisième, c'est-à-dire le discours magistériel qui statue à leur suite sur la non-ordination des femmes. Il faudrait surtout que ces analyses rendent compte du fait textuel qui régit les trois : la comparaison « comme... ainsi » articulée par Paul à plusieurs niveaux a sa source dans la métaphore de la nuptialité, qu'elle n'arrive d'ailleurs pas à rendre correctement et c'est pourquoi elle boite. Cette métaphore parcourt toute la Bible, de l'Ancien Testament à l'Apocalypse ; elle tente d'exprimer la relation Yahvé-Israël, Christ-Église en des passages saisissants étant donné toute la distance entre Dieu et l'humanité, des passages de grande qualité littéraire de surcroît.

Les conclusions d'Ep 5,22-33 sur les rapports maris et femmes reposent sur une homologation avec le rapport Christ et Église — qualifié de grand mystère au v. 32 — sur une métaphore, que d'autres types d'analyse nommeraient symbolique nuptiale. Où Yahvé n'est pas affecté de différenciation sexuelle et le Christ non plus en tant que Christ assumant l'humanité entière, hommes et femmes ; le Christ n'est pas un époux. Où ni Israël ni l'Église ne sont des personnes ; l'Église n'est pas une épouse. Dans une Bible où la relation de filiation surclasse, et de beaucoup, celle de la nuptialité, réservée dans son emploi à l'expression de l'intensité de l'intimité avec Dieu et de l'engagement de ce dernier envers la créature humaine façonnée à sa ressemblance. Dans ce livre, en effet, histoire et histoires, symboles et ombres de concepts, promesses et accomplissement, tout aboutit à la naissance d'un Fils en qui les humains deviendront fils et filles de Dieu avec droit d'héritage (Gn 4,1-7 ; Ep 2,19). Sur ce fond de scène global, dominé par le développement de la relation filiale, l'inflation de la métaphore nuptiale dès qu'il est question d'alliance reprend de plus justes proportions.

Le parcours descendant qui va d'un « grand mystère » à une législation concrète calibre la représentation sacramentelle du Christ. Il a pour effet de poser sur les femmes, qui, elles, ne sont pas des métaphores, une exclusion fondée sur le genre biologique et grammatical. Elle soulève une cascade de questions, dont les femmes attendent légitimement la réponse, sur la valeur théologique du sexe masculin de l'homme Jésus et de celui de l'homme prêtre, sur l'identification des chrétiens au Christ ou à l'homme Jésus, sur la communion sacramentelle au Christ ou à Jésus, sur la notion de représentation sacramentelle. Et nous voilà ramenés à la première page de la Genèse, à l'image de Dieu homme et femme.

Une dernière remarque sur ce que j'ai appelé plus haut le troisième texte, qui est l'ici de notre lecture, à travers lequel nous remontons aux deux premiers. La métaphore nuptiale abstraite de son contexte biblique y est transposée terme à terme sur homme et sur femme au moyen d'Ep 5,21-33, pour en tirer une conclusion en théologie des ministères. Une mise en discours d'ordre métaphorique est lue et décodée de façon littérale. Au-delà des intérêts hommes-femmes, cette démarche nous place devant un problème plus large, celui de la lecture des textes bibliques. Les dimensions à peine entrevues de ce problème d'herméneutique majeur peuvent effrayer. Pourtant, son identification courageuse et sa solution progressive pourraient ouvrir à un tel renouvellement de la théologie, en sotériologie par exemple, et de la vie ecclésiale.

Aux deux exemples retenus, la présence/absence des femmes à la Cène et Ep 5,22-33, posons maintenant la question du poids des arguments bibliques dans la position pontificale sur l'ordination réservée aux hommes. Une fois écartée la confusion de leur importance en tant que textes bibliques et d'une normativité *de facto*, ils se sont révélés bien fragiles pour soutenir un refus « définitif » adressé aux femmes, un refus par ailleurs grevé par le poids du « genre » présent et dans la Bible et dans les documents du magistère. Représentatifs de la masse de références répertoriées en première partie, pour leur part problématiques dans leurs zones d'ombre si nombreuses, ils ne font justement pas le poids, à mon avis. Pour un enjeu si lourd, on leur souhaiterait un supplément d'éclairage exégétique et plus encore la clarification de la position herméneutique du lecteur magistériel devant le texte biblique.

Le poids du genre dans l'argumentation et la conclusion magistérielles

Le court passage de la *Lettre aux femmes* a été utilisé jusqu'ici comme rampe d'accès aux passages bibliques invoqués. Il est temps de le rendre à son articulation syntaxique immédiate et au contexte de son unité discursive propre, soit la section n° 11 du document. À fleur-de-texte, marge à marge, il y est manifestement question de masculin et de féminin. Relu selon les catégories du genre, comme tout autre texte présentant ce figuratif de surface, quel éclairage en recevons-nous du « a confié seulement aux hommes » considéré en première partie exclusivement dans son rapport à l'arrière-plan biblique¹⁰ ?

Les dix sections précédentes de cette lettre adressée « aux femmes du monde entier », donc aux chrétiennes et aux non-chrétiennes, aux croyantes et aux non-croyantes, ont pour titre, à partir de la deuxième : Un merci pour ce que les femmes représentent pour l'humanité ; Les conditions héritées de l'histoire ; L'égalité effective des droits partout dans le monde ; Les abus dans le domaine de la sexualité ; Persévérer dans la voie du plein respect de la dignité féminine ; Dans la création est inscrit le principe de l'aide réciproque¹¹ ; Le progrès de la dimension éthique ; Marie, la plus haute expression du « génie de la femme ». Et la démarche et le contenu témoignent d'un acquiescement au rajustement de la place des femmes dans la société. On y trouve même un hommage aux féministes :

Je ne puis m'empêcher de manifester mon admiration pour les femmes de bonne volonté qui se sont consacrées à la défense de la dignité de la condition féminine par la conquête de droits fondamentaux sur le plan social, économique et politique, et qui ont pris courageusement cette initiative en des temps où cet engagement de leur part était considéré

10. Précision méthodologique à l'adresse de qui s'intéresse à cet aspect du travail de réflexion : dans le discours féministe il existe plusieurs approches de la catégorie du genre et une abondante bibliographie à ce sujet. Pour des raisons d'efficacité instrumentale, je la transpose en terminologie sémiotique greimassienne et traite le genre à la fois comme isotopie et comme axe sémantique s'articulant en masculin et féminin. Sans imposer aux lectrices et aux lecteurs les lourdeurs de la technicité sous-jacente.

11. Les sections 8 et 12 ne portent pas de titre.

comme un acte de transgression, un signe de manque de féminité, une manifestation d'exhibitionnisme, voire un péché¹² !

À plusieurs reprises, un « et dans l'Église » s'ajoute au rappel d'injustices déplorées dans la société, couronné par un désaveu : « Mais si, dans ce domaine, on ne peut nier, surtout dans certains contextes historiques, la responsabilité objective de nombreux fils de l'Église, je le regrette sincèrement¹³. »

Les numéros 7 et 8 démontrent une heureuse intégration de certains progrès de l'exégèse récente dans la lecture des récits de la création. Elle était d'ailleurs perceptible à partir de *Mulieris dignitatem* de 1988, mais jumelée avec la même retombée abrupte dès que la discussion aborde la question des fonctions dans l'Église. La *Lettre* y vient à travers la notion de service, du service « royal » de Marie, et titre la section 11 : Parmi la diversité des fonctions : le sacerdoce ministériel. Du groupe des destinataires universelles du message, de ces « femmes du monde entier », cette section concerne les femmes catholiques romaines. Peut-être faut-il tenter d'expliquer aussi aux non-catholiques et aux non-chrétiennes la rupture inattendue du fil de la réflexion précédente, de son ton tout d'estime, d'admiration, de volonté de contribuer au plein épanouissement longtemps refusé de leurs immenses possibilités ?

Les deux derniers paragraphes de la section reprenant les considérations théoriques sur le service et le panégyrique de l'apport de certaines femmes remarquables dans l'histoire de l'Église, les deux premiers¹⁴ se détachent comme une unité construite autour de la question du sacerdoce. C'est cette unité que nous lirons sous l'angle du « genre » du « genré » et du « genrant »¹⁵. C'est-à-dire de ce qu'une autorité ou une collectivité « genre » (du néologisme *genrer*) en répartissant caractéristiques, fonctions et rôles selon les genres masculins et féminins considérés comme donné biologique à des degrés variables.

12. *Ibid.*, section n° 6, premier paragraphe.

13. *Ibid.*, section n° 3, premier paragraphe.

14. Cette distribution en quatre paragraphes est celle de la traduction française officielle de la *Lettre* publiée dans *La Documentation catholique*, 6 et 20 août 1995, n° 2121, p. 721. L'usage des guillemets à l'intérieur de citations elles-mêmes entre guillemets appartient au texte original français.

15. Voir sa reproduction en annexe à la fin de l'article.

Cette catégorisation délimite et crée ainsi le « genré ». En parcourant le dictionnaire français, par exemple, on découvrira rapidement dans ses définitions et ses citations quelles sont les qualités propres aux hommes, les vertus et les faiblesses typiquement féminines. Assimilées avec l'apprentissage de la langue, elles deviennent à leur tour « genrantes », c'est-à-dire critères de masculinité et de féminité auxquels hommes et femmes apprennent à se conformer. Même dans la Bible, un Dieu proclamé comme transcendant la différenciation sexuelle n'échappe pas au genre ; il est narrativisé et figurativisé au moyen des qualités dites masculines.

Première lecture : la structuration de surface

Le premier paragraphe pose au départ une affirmation d'ordre général sociétal : dans la perspective du service, il y a place pour une « certaine diversité de fonctions », « sans conséquences désavantageuses pour la femme ». Suit une application, d'ordre spécifique, à l'intérieur de l'Église : si le Christ « a confié seulement aux hommes » et non aux femmes l'exercice du sacerdoce ministériel (diversité de fonctions), cela n'enlève rien aux femmes, comme du reste à l'homme qui ne serait pas investi du ministère sacré, tous étant également dotés de la dignité du sacerdoce commun enraciné dans le baptême. Une phrase de conclusion boucle le paragraphe avec un retour aux sociétés humaines : leurs canons de fonctionnement ne peuvent interpréter la distinction des « rôles » dans l'Église. Seuls y sont aptes les critères spécifiques de l'économie sacramentelle, eux-mêmes englobés dans les critères généraux de l'économie des signes. Du général au particulier au général qui doit s'effacer devant les conditions propres de la réalité Église. À cette dernière phrase, le paragraphe se révèle construit autour de l'économie sacramentelle. « L'économie des signes » sert de transition vers le deuxième paragraphe.

Le premier s'ouvrait dans la ligne du service, le deuxième dans celle de l'économie des signes « hors du domaine sacramentel ». Affirmation initiale suivie de sa discussion : « la féminité [...] est loin d'être négligeable ». En effet, il y a dans la féminité de la femme croyante, et spécialement de la femme consacrée, « une sorte de "prophétie" immanente, un symbolisme fortement évocateur, on pourrait dire un "caractère iconique" prégnant ». Ce dernier « se réalise pleinement en

Marie et exprime bien l'être même de l'Église en tant que communauté consacrée, dans la plénitude d'un cœur "vierge", pour être "épouse" du Christ et "mère des croyants" ».

À travers les acteurs homologués ici, mais à des degrés différents, apparaît la configuration du caractère iconique féminin : femmes-Marie-Église et les figures communes de vierge-épouse-mère prédiquées des trois. En rétro-lecture et par contraste, on perçoit mieux dans la construction du premier paragraphe la présence du caractère iconique masculin avec ses acteurs propres : hommes-Christ-Dieu, et quant aux hommes et au Christ les figures de pasteur, époux et détenteur du sacerdoce. De par « un choix libre et souverain du Christ, aux hommes seulement a été confié le devoir d'être "icône" de son visage de "pasteur" et d'"époux" de l'Église [...] et selon l'économie des "signes" librement choisis par Dieu pour se rendre présent au milieu des hommes ».

La phrase de conclusion confirme cette correspondance instaurée par l'énonciation. Elle parle de « complémentarité "iconique" des rôles masculin et féminin » et la jumelle avec « deux dimensions inséparables de l'Église » énoncées comme « le principe "marial" et le principe "apostolique et pétrinien" ». Nous sommes en présence d'une unité discursive hautement construite, coulée dans une structure stylistique au balancement rigoureux et que déjà, à la simple surface de la manifestation, nous pouvons schématiser ainsi :

1^{er} paragraphe

Dans le domaine sacramentel

- Économie sacramentelle :
Homme = icône du Christ
Christ = icône de Dieu
- Caractère iconique masculin

2^e paragraphe

Hors du domaine sacramentel

- Économie des signes :
Femme = quasi-icône
de Marie
Marie = icône de l'Église
- Caractère iconique féminin

Complémentarité iconique des deux rôles

masculin + féminin

réalisée par l'Église en ses deux principes

pétrinien + marial

Le miroir de ce schéma met en lumière la répartition constante du masculin et du féminin. Le texte est, dans sa « texture » même, cette opération de classification et encore plus dans le détail de ses phrases. Mais que dit-il des hommes et des femmes à travers cette classification ? C'est l'observation de la catégorie du genre et de son maniement qui nous le dira à son tour, à travers le figuratif choisi, son évolution sous le travail de l'énonciation et la construction des rôles thématiques.

Deuxième lecture : la mise en discours de la catégorie du genre

Des fonctions genrées

Selon la thèse de départ et les mots du texte, dans l'optique du service accompli avec liberté, réciprocité, amour, il est aussi possible d'accueillir (je lis : d'accepter, d'admettre l'existence de) une certaine diversité de fonctions, sans conséquences désavantageuses pour la femme. Il sera question dans cette section 11, d'ailleurs titrée : « Parmi la diversité des fonctions : le sacerdoce ministériel », d'une diversité des fonctions à l'intérieur du service. Cependant, si la phrase précise que ce fait est sans préjudice pour la femme, c'est que certaines fonctions ne sont dévolues ci-après qu'à l'homme, que certaines fonctions sont genrées au masculin exclusivement. Donc, il ne s'agira pas ici de la diversité des fonctions en général, mais de la diversité dans leur attribution aux hommes ou aux femmes, attribution variable légitime, poursuit le texte, dans la mesure où elle découle des caractères de l'être masculin et féminin et non d'un ordre arbitraire.

Répartition genrée de fonctions vues comme genrées. De soi, en effet, la diversité des fonctions ne signifie pas inégalité entre les personnes qui les exercent, sauf, ajoutons-nous, si les fonctions en question sont elles-mêmes déjà hiérarchisées, comme ce sera ici le cas. De soi aussi on s'attendrait à ce que l'attribution de la fonction découle de sa nature et de la nature des besoins du groupe qui l'a instituée, beaucoup plus que de la différenciation sexuelle des exécutants et des « caractère de l'être masculin et féminin », ces derniers posés comme tous immédiatement évidents, universels, stables et sans liens aux circonstances contingentes dont ils sont nés. La première phrase de cette section est donc déjà teintée de la forte

masculinisation de l'application spécifique qu'elle annonce et énonce en un parallélisme stylistique exact.

À l'intérieur de l'Église, si le sacerdoce ministériel a été confié seulement aux hommes (diversité de fonctions), cela n'enlève rien au rôle des femmes (diversité sans préjudice) ni à celui des autres membres de l'Église, donc à des hommes, qui ne sont pas investis du ministère sacré. La non-discrimination se justifie par l'existence de la dignité du sacerdoce commun enraciné dans le baptême et dont tous sont également dotés. Cette précision destinée à traduire le respect pour tous les états de vie dans l'Église ouvre la porte à la controverse : elle est réversible. Si le sacerdoce ministériel des uns n'enlève rien aux autres, il ajoute cependant un plus à ceux qui en sont investis, car ils possèdent déjà eux aussi le sacerdoce commun. De toute façon, les ministres ordonnés auront du mal à ne pas paraître avantagés devant l'inconnu de ce sacerdoce commun jamais valorisé par ailleurs¹⁶.

Une série de figures¹⁷ apparentées conduit au même type de raisonnement dont le texte s'efforce d'écarter le soupçon d'inégalité. Sur l'arrière-fond du *service*, les hommes ont reçu une *fonction* exclusive, soit l'exercice du sacerdoce ministériel, qui n'enlève rien au rôle des femmes et au rôle des hommes non-prêtres, car tous sont dotés de la *dignité* particulière du sacerdoce commun. Du service à la fonction, au rôle, à la dignité. Donc les hommes ont une fonction excluant les femmes (en tant que femmes) et certains hommes (non pas en tant qu'hommes), mais tous néanmoins possèdent un rôle et une dignité ; les hommes « investis du ministère sacré » possèdent, eux, à la fois rôle, dignité et fonction.

La mesure des degrés d'inégalité exacerbe et masque parfois des enjeux sous-jacents, comme le glissement sémantique de la fonction

16. Par définition, l'expérience personnelle comporte de grandes limites, mais j'ai du mal à croire que je suis seule dans la vie ecclésiale québécoise à n'avoir jamais entendu une allusion à son existence, seule dans le parcours de la vie professorale en faculté de théologie à n'avoir jamais rencontré un étudiant ou une étudiante qui pouvait identifier et commenter sa source scripturaire en 1 Pierre 2, 9.

17. Réduite à sa définition minimale, la figure désigne en sémiotique greimassienne tout mot passé de son état de lexème dans le dictionnaire de sa langue d'appartenance à celui de son utilisation dans un texte. Déjà articulées en configurations discursives par les structures linguistiques, les figures seront réorganisées par l'énonciation en parcours figuratifs, rôles thématiques, isotopies et axiologies au service de la production de significations par le texte.

au rôle. Leur définition et relation réciproque varient dans divers types de discours, en sciences humaines par exemple. Ici une analyse plus poussée devra les demander à leur usage particulier dans le contexte immédiat et médiat du corpus pontifical pertinent. D'abord en vertu de ce qui s'appelle le travail de l'énonciation sur la langue de tout texte, puis de l'existence de parallèles dans les documents antérieurs où l'on constate la même dichotomie. S'il est question de fonctions à propos des hommes, les femmes se voient attribués au nom de leur différence : rôles, mission, idéal et, comme « vocation profonde de [leur] vie¹⁸ », le don de soi aux autres dans la vie de tous les jours. Or, rôle, mission, idéal, voire sainteté, dans la perspective chrétienne appartiennent aussi aux hommes baptisés. Comme celui de l'égalité, le discours de la différence a ses impasses : au nom de sa différence, la femme se retrouve ainsi sans spécificité.

Peut-être pourrions-nous être éclairés un jour par la comparaison, contenu à contenu, d'une *Lettre aux hommes*, aux hommes au masculin et non plus à l'homme universel, archétype du genre humain ? Pour le moment, si nous continuons à nous en tenir le plus rigoureusement possible au texte déjà reçu, la conclusion du premier paragraphe précise que « ces distinctions de rôles (au pluriel¹⁹) ne doivent pas être interprétées à la lumière des canons de fonctionnement propres aux sociétés humaines ». À l'application spécifique de l'énoncé général de départ sur la diversité des fonctions, critères spécifiques d'interprétation. À l'intérieur de l'Église, la diversité de fonctions « n'est pas le résultat d'un ordre arbitraire » mais d'un ordre théologique. Si nous verrons plus loin que cet ordre spécifique « découle » lui aussi « des caractères de l'être masculin et féminin », le texte l'enracine d'abord fortement dans le « choix libre et souverain » du Christ et dans les « signes librement choisis par Dieu pour se rendre présent au milieu des hommes ».

Plus précisément encore, les critères d'interprétation propres à la société Église dans la diversification de ses fonctions internes sont ceux de « l'économie sacramentelle », c'est-à-dire de « l'économie des signes » de la présence de Dieu et du Christ. Que seuls les hommes

18. *Lettre aux femmes*, section 12, 1^{er} paragraphe.

19. « Rôles » semble englober ici les fonctions en général, l'exercice du sacerdoce ministériel, l'investiture du ministère sacré, le rôle propre aux femmes, celui des hommes non ordonnés, l'exercice (?) du sacerdoce commun.

soient aptes à signifier cette présence n'enlève certes rien aux hommes non ordonnés : le sacerdoce ministériel est affaire de vocation, d'adaptation aux conditions concrètes de la fonction et de décision des responsables de l'institution. Quant aux femmes, exclues par la clause « seulement aux hommes », ce qu'elles ont de par leur rôle, et non ce que leur enlève le sacerdoce réservé aux hommes, est renvoyé au deuxième paragraphe. L'argumentation remonte aux caractères de l'être masculin et féminin, aux deux pôles de la catégorie du genre, après avoir pourtant fortement insisté sur la primauté des critères d'ordre théologique. Or, ce qui ressort à l'analyse, c'est que ces derniers sont eux-mêmes largement enracinés dans cette catégorie. Le premier paragraphe est entièrement polarisé au masculin, le deuxième au féminin. La mise en discours des acteurs, par exemple, traduit clairement cette réalité textuelle.

Des acteurs genrés

L'application à l'intérieur de l'Église met en discours trois acteurs. Elle nous les « donne » à travers quelques traits figuratifs réduits en nombre, ce qui fait ressortir l'importance de chacun. Par ordre d'apparition, le Christ (et non Jésus ou Jésus-Christ) au visage de pasteur et d'époux de l'Église. Dans la logique du paragraphe, les figures de pasteur et époux sont des fonctions du Christ, puisqu'elles sont représentées par celle du sacerdoce ministériel. En analyse sémiotique greimassienne, on les identifierait plutôt comme des rôles thématiques. La terminologie du texte prévaut, mais à ce stade de l'étude nous ne possédons pas la clé des acceptions réciproques de fonction et de rôle et de leur emploi au singulier ou au pluriel dans ce texte-ci et dans son corpus tel que nous l'avons délimité au départ. L'ambiguïté signalée plus haut doit donc demeurer pour le moment.

Toujours d'après le contexte, pasteur et époux sont des fonctions considérées comme masculines. Pasteur admettrait facilement une attribution à des femmes, à partir de la bien-aimée du Cantique des Cantiques jusqu'à Phoebé de Cenchrées (Rm 16,1), alors qu'époux par définition n'appartient qu'au sexe masculin. Cependant, de l'utilisation de la figure Christ-époux, privilégiée parmi tant d'autres titres christologiques plus fondamentaux, il résulte qu'une législation institutionnelle très concrète repose sur un énoncé purement méta-

phorique. Enfin, le plan narratif articule les autres figures actantielles de l'acteur Christ et le circonscrit comme sujet opérateur du programme choisir et confier à.

Le second acteur : les hommes, un acteur collectif sans autre détermination que la masculinité implicite de son nom. Il est doublement singularisé comme pôle masculin de la catégorie du genre par le syntagme : « seulement les hommes », à l'exclusion des femmes. Cependant, il ne comprend pas tous les hommes *de facto*, puisque tous ne seront pas investis du ministère sacré. S'ajoute au plan narratif une modalité de l'ordre du devoir-être qui accordera à cet acteur, au stade de la performance du sacerdoce ministériel, la figure d'icône du Christ.

Le troisième acteur : Dieu, et non Père, figure qu'on aurait pu attendre dans la lignée masculine qui se dessine de l'homme au Christ-époux. Des figures déduites de l'énoncé sur l'économie des signes nous le présentent comme le maître, la source et l'aboutissement aussi de cette économie, puisque les signes choisis par lui le signifient lui (« pour se rendre présent au milieu des hommes »).

Ces trois acteurs sont littérairement construits en interrelation à travers les figures : icône, visage, économie sacramentelle, économie des signes. Situés par là en thématique de la représentation, ils sont à tour de rôle représentés et représentant. La chaîne qui va des hommes au Christ à Dieu connaît son propre dépassement dans la réalisation de la présence de Dieu lui-même parmi les humains. Si les trois acteurs se signifient l'un l'autre, c'est que en tant que signifiant ils disent quelque chose du signifié. Le signifiant à la base de la chaîne est expressément défini par son sème masculinité ; il présuppose et projette donc chez le Christ, qui ne pourrait être représenté par une femme dans l'exercice du sacerdoce ministériel, cette masculinité. Finalement, il la suppose en Dieu origine de la chaîne sacramentelle, de la chaîne des représentations. Une lecture descendante – Dieu, Christ, hommes – donne le même résultat. L'intégralité du paragraphe, de la manifestation aux structures de surface et aux structures profondes, tient sur l'isotopie de la masculinité et, en termes de catégorie du genre, loge au pôle de la masculinité.

Le pôle de la féminité

« Cela n'enlève rien au rôle des femmes » que cette affirmation du masculin et de son appropriation du « ministère sacré », rien à leur rôle non, puisqu'il s'agit jusqu'ici de fonctions et que le rapport entre les fonctions et rôles nous échappe. Mais quand on connaît la valeur suprême accordée au sacerdoce ministériel dans l'Église-institution, il est permis de laisser aux femmes le temps et l'espace et l'audace d'une interrogation. « Cela n'enlève rien aux femmes », mais, plus grave, cela les enlève de cette lignée iconique d'elles au Christ et à Dieu. Le champ de la christologie déborde infiniment les deux fonctions générées au masculin qui leur sont refusées, cependant aucune autre fonction iconique d'aucun autre titre christologique ne leur est offerte. Car « la "féminité" [...] est loin d'être négligeable » enchaîne le deuxième paragraphe entièrement situé, lui, au pôle féminin de la catégorie du genre. Sa polarisation au féminin est si complète qu'elle met en vive lumière par contraste la masculinité du premier.

Une symétrie évidente aligne trois acteurs au féminin cette fois. Le premier : la féminité, et non la femme ou les femmes d'après la formulation employée. Figure du discours abstrait, désignation même du pôle féminin de la catégorie du genre, la féminité est dite de valeur non négligeable quand vécue sur le modèle de Marie et spécifiée comme celle de la femme croyante, spécialement de la femme consacrée. Dans ce cas, elle constitue une sorte de prophétie immanente de, un symbolisme fortement évocateur de, un caractère iconique prégnant du sens de l'être même de l'Église. Au rythme imprimé à la lecture, on remarque que les figures prophétie, symbolisme et caractère iconique sont modulées par une série de sèmes aspectuels : sorte de, immanente, évocateur, prégnant, c'est-à-dire plein d'un sens implicite pas encore entièrement énoncé. La féminité est entourée de conditions et de bémols qui la situent dans une inchoativité qui ne trouve elle-même sa pleine réalisation qu'en Marie où elle pourra vraiment signifier l'être de l'Église.

En tant que deuxième acteur, Marie ne recevra d'ailleurs ici que ces deux qualificatifs de modèle sublime pour la féminité et de réalisation plénière de la nature signifiante de la féminité. Une analyse plus fine pourrait déceler la présence des connotations non exprimées mais

portées par ce nom « sublime » dans l'univers chrétien, dont surtout la source évangélique de cet alliage des figures vierge-épouse-mère.

Le troisième acteur, l'Église, figure abstraite, devenue nom propre à majuscule, d'un acteur collectif présenté en registre féminin. Le texte l'abordera au niveau de son « être même » un être féminin, et de son expression en Marie, à travers une série de figures prédiquées des deux acteurs (sauf celle de communauté propre à l'Église) : la plénitude d'un cœur « vierge », pour être « épouse » du Christ et « mère » des croyants. Les signes typographiques des guillemets attirent l'attention sur vierge-épouse-mère sans doute pour éviter l'ambiguïté bien présente de faire de la mère de Jésus l'épouse de son Fils.

Comme les hommes, le Christ et Dieu du premier paragraphe, la féminité, Marie et l'Église sont construites en thématique de la représentation. Elles sont rattachées par des figures relationnelles qui les rendent réciproquement représentées et représentantes les unes des autres : modèle de, prophétie de, symbolisme, évocateur de, prégnant de, réalisation plénière de la prégnance, expression de. La chaîne iconique des « rôles féminins » fonctionne comme celle des rôles masculins. La féminité se réalise pleinement en Marie et Marie exprime, elle, l'être même de l'Église. Dans certains membres de phrase, les trois acteurs s'homologuent au point où on pourrait aussi écrire la séquence : féminité, Église, Marie, ou encore : Marie, féminité, être de l'Église.

Cependant, la dépersonnalisation des femmes au profit du concept de féminité et, par contre, la personnalisation de l'Église sous les traits d'une épouse rompent l'harmonie de l'enchaînement iconique. Le choix de l'épouse parmi les autres métaphores de l'Église disponibles dans le même corpus paulinien (église et corps humain en tant qu'organisme, et corps du Christ-tête, et corps du Christ total, entre autres) illustre d'ailleurs la polarisation « genrée » de la discussion des fonctions ministérielles. Le choix eût été autre qu'il aurait produit un discours autre sur les femmes et peut-être, qui sait ? une répartition autres des fonctions.

La complémentarité iconique

La dernière phrase de l'unité discursive étudiée réunit ses volets masculin et féminin sous le nom de « complémentarité iconique », l'un par rapport à l'autre et dans leur symbiose. Ainsi confirme-t-elle, par la féminisation évidente du deuxième, la masculinisation moins

clairement manifestée du premier, des hommes au Christ et à Dieu reliés par des rôles masculins. L'articulation de l'ensemble est dite refléter à son tour les deux dimensions inséparables de l'Église : le principe apostolique et pétrinien, masculin donc, et le principe (?) marial, féminin.

En lecture syntagmatique comme en rétro-lecture (c'est-à-dire de Dieu et de l'Église vers les hommes et les femmes à la base des deux gradations parallèles) se déploie sous les yeux des destinataires de la *Lettre aux femmes* une unité littéraire bien délimitée en aval (passage à la question de la fonction) et en amont (retour à la notion de service), d'une structuration rigoureuse dans la symétrie de ses deux parties et dans un balancement stylistique constant. Son analyse détaillée montrerait aisément qu'elle est « genrée » à tous les niveaux de texte : manifestation, structures de surface, discursivisation et structures profondes. La discussion de la diversité des fonctions dans un groupe ne l'exigeait pas en elle-même. Ce règne de la catégorie du genre relève directement de l'instance d'énonciation dans son effort de justification d'une disparité qui est, elle, affaire de genre : la fonction majeure, suprême dans la société Église est « confié(e) seulement aux hommes ». Affaire de genre au sens où, quelles que soient les raisons apportées, un genre est privilégié et l'autre exclu.

La « perspective de complémentarité iconique » introduite pour désigner la construction textuelle offerte est une formule heureuse et intellectuellement stimulante. Mais existe-t-elle vraiment sous la complémentarité stylistique des volets masculin et féminin ? De nombreux et rigoureux travaux féministes en sciences humaines ont montré les difficultés du maniement du langage de ces premières notions qui viennent à l'esprit quand il est question des rapports hommes-femmes, soit égalité, différence et complémentarité. On en reconnaît ici les pièges, car, sous une symétrie formelle prononcée, des asymétries ont déjà commencé à poindre en première et en deuxième lecture. Ce passage de la *Lettre aux femmes* représente, en ce sens comme en beaucoup d'autres, un cas intéressant d'analyse de texte où une symétrie sémiotique de surface recouvre une production de signification asymétrique.

En effet, les deux volets posés côte à côte, relus en lecture verticale individuelle et horizontale croisée ne réalisent pas vraiment une complémentarité iconique. Terme à terme, féminité-Marie-Église ne

correspond pas à hommes-Christ-Dieu. L'instance d'énonciation n'a peut-être pas recherché une correspondance exacte mais, en soudant les deux volets sous la complémentarité; elle l'annonce comme établie; l'analyse aurait du mal à la démontrer sinon sous l'opération de masculinisation/féminisation qui, précisément, bouscule les équivalences.

Rôle à rôle, la disparité est encore plus accentuée. En l'absence d'une étude plus large sur les acceptions de rôle et de fonction utilisées dans les documents pontificaux, les quelques observations suivantes sont proposées sous toutes réserves d'un meilleur éclairage ultérieur. Aux *hommes* sont attribués les rôles de pasteur et d'époux, à la *féminité* ceux de vierge, épouse et mère. Que ces rôles soient éminemment genrés va de soi dans la ligne de la discussion ouverte sur la diversité de fonctions qui découlerait des « caractères de l'être masculin et féminin ». Cependant, ils ne sont pas genrés de la même façon au masculin et au féminin. À la féminité, des rôles de l'ordre biologique, mais dans la donne de la masculinité absence de la paternité et chez l'homme et en Dieu. À la féminité, un caractère d'évocation du « modèle sublime de Marie », une caractéristique d'inchoativité qui ne trouve sa réalisation qu'en une seule femme, soit en Marie figure parfaite de l'Église. La masculinité, elle, possède en elle-même l'état d'image du Christ pasteur et époux de l'Église, et la possibilité de répondre au devoir d'exercice du sacerdoce ministériel qui lui est confié. Quant à ce sacerdoce, fonction plutôt que rôle puisqu'il illustre la déclaration préliminaire sur la diversité des fonctions dans l'Église-institution, il apparaît hors complémentarité, sans correspondant dans le volet féminin. Il ressort comme un excédent dans le volet masculin, déclaré d'emblée revenir « seulement aux hommes ». Du côté masculin, des rôles + une fonction exclusive; du côté féminin, des rôles mais pas de fonction propre, qu'elle soit ou ne soit pas équivalente à celle du « ministère sacré ».

De plus, ce qu'on pourrait appeler le fonctionnement iconique, soit l'ordre de la représentation, n'est pas identique d'un volet à l'autre. D'après la formulation des deux paragraphes, les hommes sont icônes du visage de pasteur et d'époux de l'Église, de deux aspects du Christ donc, deux aspects proprement masculins puisque irréproductibles par les femmes d'après notre texte. Il faudrait prendre en compte cependant l'évolution genrée du rôle de pasteur dans la Bible.

La représentation par les hommes s'élargit encore jusqu'au niveau divin. Les rôles de pasteur et d'époux ne sont pas portés en Dieu, mais ce sacerdoce ministériel masculin fait partie des signes sacramentels par lesquels « Dieu se rend présent au milieu des humains ». La représentation passe donc linéairement des hommes au Christ à Dieu.

Par contre, les rôles de vierge, d'épouse et de mère empruntés à la féminité, à sa notion définie par eux (la masculinité, elle, n'est jamais définie), considérée comme immédiatement connaissable et connue, ces rôles circulent entre les trois paliers du deuxième volet. C'est le dosage de leur caractère iconique qui établit une gradation : à l'état d'annonce et de promesse chez la femme croyante et spécialement chez la consacrée, de réalisation plénière en Marie, d'expression de l'être même de l'Église, communauté consacrée, épouse du Christ et mère des croyants. La boucle se referme et recommence le cycle avec cette Église qui emprunte son être à la notion de féminité. Or, cette belle construction proposée comme valorisante pour la féminité exclue de la fonction suprême du sacerdoce ne subsiste qu'au prix de sauts qualitatifs non critiqués ; ils mènent de l'abstrait d'une notion à un acteur collectif dont sont prédiqués des rôles individuels, à une représentation métaphorique de l'Église choisie parmi d'autres dans le Nouveau Testament et absolutisée comme son être même.

D'un volet à l'autre, on peut noter la même ambiguïté dans le maniement de la métaphore. À l'Église-épouse correspond le Christ-époux : la complémentarité logique des deux pôles de la métaphore nuptiale est réalisée. Mais c'est la pertinence même du choix de cette métaphore qui est contestable dans un texte qui articule des personnes, homme-Christ-Dieu, au pôle masculin et des rôles hypostasiés, vierge-épouse-mère, au pôle féminin. Certes, l'analyse devrait tenir compte du fait que le texte a adopté par endroit un registre poétique, spirituel, mystérique. Et qui déplorerait de rencontrer de la qualité littéraire dans un document officiel ? L'enjeu immédiat demeure plutôt la non-réalisation de la complémentarité iconique contrairement à son affirmation et à la symétrie multiforme des deux paragraphes.

Terme à terme, rôle à rôle, représentation à représentation, cette complémentarité échappe par quelque élément à son intentionnalité. Ce qui est avant tout sensible dans la comparaison des axiologies mises en place. Les deux gradations d'image en image, qu'elles soient linéaire ou cyclique, sont différemment valorisées dans leur point

d'arrivée par ce qu'on pourrait appeler le texte chrétien global. Malgré la position unique de Marie et l'importance de la communion ecclésiale, l'identification parfaite à Marie et à l'Église ne sont pas du même ordre, ni téléologique, ni théologique, que l'identification au Christ et à Dieu. La connotation symbolique décernée en partage à la féminité n'est pas non plus l'équivalence du privilège réservé à la masculinité dans la réalisation sacramentelle de la présence de Dieu chez les humains.

Avec l'attribution du ministère sacré « seulement aux hommes », l'opération de signification des réalités spirituelles est divisée et graduée selon la catégorie du genre répartie dans des couloirs étanches d'inégale valeur. Vraiment « cela n'enlève rien au rôle des femmes », « est sans conséquences désavantageuses pour la femme » et « la féminité est loin d'être négligeable » ? Cela n'enlève rien à l'Église qui réduit la collaboration des chrétiennes au triple rôle de vierge-épouse-mère (qu'elles jouent biologiquement de toute façon) et au reflet de son accomplissement plénier à l'extérieur d'elle-même ? Sous la rédaction de ces deux paragraphes de la *Lettre aux femmes*, je cherche en vain le lien avec le maître-texte de l'univers biblique sur la relation iconique. En Gn 1,27, l'homme et la femme sont créés image de Dieu, et non en tandem et non selon chacun-chacune son aspect complémentaire de celui du partenaire. La formulation laborieuse de l'épître pontificale n'est-elle pas, elle, à l'image d'un malaise plus profond au sujet du sacerdoce ministériel ? De deux malaises, en fait, dont on peut se demander lequel est le plus profond, de la christianisation inachevée de la perception des genres ou de la révision de la théologie des ministères ?

Pour la suite de la réflexion

À partir d'un titre qui était une interrogation, un parcours analytique sous l'angle de la catégorie du genre a mené lectrices-lecteurs et exégètes à une lecture attentive d'un extrait-type du corpus pontifical sur la non-admissibilité des femmes au sacerdoce ministériel. De l'exercice ainsi ciblé se dégagent quelques conclusions applicables à l'ensemble de la controverse sur le sujet.

La mise en situation discursive des deux paragraphes choisis dans la *Lettre aux femmes* de Jean-Paul II en 1995 a fait apparaître l'omni-

présence du recours à la Bible dans l'argumentation. Légitimes, attendues, les raisons bibliques retenues n'en sont pas moins des appuis vulnérables à la critique même bienveillante. Elles relancent surtout la question de la position du magistère devant la Bible. L'usage fait d'Éphésiens 5,21-33, par exemple, pose un problème herméneutique majeur. La métaphore nuptiale, certes familière à l'univers biblique et même appliquée à Yahvé dans sa relation à Israël, y est transposée terme à terme sur le Christ-époux et l'Église-épouse, à l'instar du texte paulinien d'ailleurs, puis sur le mari et sa femme pour en trier une conclusion en théologie des ministères. C'est-à-dire qu'une mise en discours d'ordre métaphorique est décodée de façon littérale et devient législation.

La démarche métaphorique de Paul justifie-t-elle l'aboutissement de cette trajectoire ? Or, la correspondance du même Paul offre aussi plusieurs autres métaphores de l'Église. Donc, une métaphore parmi d'autres, fût-elle la plus sublime – et les grands mystiques la considéraient telle, eux qui l'ont précisément empruntée pour arriver à balbutier leur relation à Dieu – peut-elle être privilégiée au point d'être dite exprimer « l'être même » de l'Église vierge-épouse-mère ? Peut-elle être présentée comme un discours direct du premier degré, un énoncé unique, univoque et un fondement absolu de dispositions statuant sur des destinées humaines ?

La métaphore de l'Épouse a l'avantage d'être genrée, en synergie parfaite avec l'omniprésence de la catégorie du genre qui régit le document et ne saurait en être décantée à partir du moment où la fonction de sacerdoce ministériel est déclarée « confiée seulement aux hommes ». Ce qu'en ce siècle il faut justifier face à la promotion des femmes au statut de personnes. C'est la tâche postérieure de l'analyse d'évaluer les raisons tirées de la Bible, de la tradition chrétienne et de la non-convenance symbolique. Soutiennent-elles ce qu'elles maintiennent ?

Quant aux passages bibliques abordés, ils ont été traités honnêtement selon le comment de leur matérialité textuelle et non selon le pourquoi des motivations du législateur. Cependant, comme dans tous les textes, ce qu'ils disent passe dans leur manière de le dire. Et le résultat de la manière adoptée révèle dans les distinctions de genre un poids de signification plus marquant que la valeur proprement biblique des arguments. Le renversement ne s'explique pas par une déviation des priorités chez l'énonciateur mais par la mise en lumière,

dans l'étalement du texte, de la faiblesse de l'argument scripturaire. La Bible elle-même est fortement genrée au masculin ; sa lecture traditionnelle de même. Le discours magistériel produit à partir des deux précédents donne par addition un résultat tout naturellement genré au masculin et baignant dans la sérénité d'habitudes séculaires. Or, il ne ressemble guère à ce que la Bible a de plus fondamental que le cadre socio-anthropologique de son époque de rédaction. Ainsi, malgré la symétrie littéraire et argumentative de sa présentation, la « complémentarité iconique » des pôles masculin et féminin exposée à la section 11 de la *Lettre aux femmes* ne répond plus à la parité iconique de Gn 1,27 : « à l'image de Dieu il créa l'humain, mâle *et femelle* il les créa » et à l'identification au Fils icône de Dieu par excellence promise aux baptisés *et baptisées* en 2 Co 3,18 ; 4,4.6 Rm 8, 9 Col 3,10 Hb 1,3.

Si la catégorie du genre fait apparaître des faits discursifs non repérés avant les travaux des féministes, quand tout texte au masculin était considéré comme neutre et universel, l'éclairage obtenu par son repérage ne dispense d'une opération herméneutique consécutive ni l'exégèse biblique ni la réflexion magistérielle ni l'acte de lecture en général. La distribution des caractéristiques et des espaces du féminin et du masculin dans une société donnée, fût-elle biblique, ne participe pas des vérités éternelles. L'attitude envers les femmes dans la Bible est antérieure à l'Alliance du Sinaï et n'a pas été revue à sa lumière, pas plus qu'à celle de la Nouvelle Alliance, dont on n'a pas, à mon avis, encore vraiment pris toute la mesure en cette matière.

Cette opération inclut l'établissement et l'éclairage critique de plusieurs balises indispensables. En tête de liste, le genre lui-même à retirer de l'ordre de l'évidence première, de la définition essentialiste et naturiste où le déterminisme biologique n'est pas distingué de la construction sociale. Sexe anatomique, sexuation par le groupe des genres masculin et féminin, sexuation des rôles et des activités, sexage ou appropriation des femmes dans les domaines de la famille, du travail et des Églises, activité sexuelle, préférences sexuelles ne sont pas des équivalences. Nous devons aux féministes ces précieuses avancées dans la réflexion systématique et la création d'instrument inédits, et maintenant éprouvés, pour les analyser.

Une seconde balise provient des sciences du langage et du texte. Bible et documents magistériels sont des textes, comme d'ailleurs la

prise de parole institutionnelle. Or, les mécanismes de la signification n'empruntent pas les mêmes parcours dans les récits bibliques factuels ou mythiques, les développements métaphoriques, le langage prophétique, la réflexion sapientielle, l'élaboration de notions et de pré-concepts. La production de théologoumènes à partir de cette diversité connue en typologie des discours ne saurait procéder par déduction directe, sous peine de sauts herméneutiques périlleux et d'entorses au sens. Le péril majeur menace moins la *disputatio* théologique, toujours mouvante par définition, que l'état de l'Église quand le nouvel énoncé se retrouve inséré dans le droit canon, avec sanction pénale. C'est le cas du « récent enseignement sur la doctrine sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes²⁰ ». Quiconque ne lui accorderait pas un assentiment ferme et définitif « ne serait plus en pleine communion avec l'Église catholique²¹ ».

Il a manqué à l'histoire de la cause des femmes l'épisode de la vision de Joppé (Actes 10,9-16) accordée au bénéfice des animaux enfermés depuis le déluge dans la discrimination pureté/impureté alimentaire et sacrificielle, et à celui des Gentils coupés pour les mêmes raisons des relations avec les Juifs. À quand l'arrivée au stade d'intelligence des réalités chrétiennes qui invitera Dina, sœur des douze fils de Jacob, à la table de la Cène ?

Annexe

Lettre du Pape aux femmes (extrait)

Le 10 juillet 1995

La documentation catholique, 6 et 20 août 1995, n° 2121, p. 721.

11. Dans cette perspective de « service » — qui exprime la véritable « royauté » de l'être humain, s'il est accompli avec liberté, réciprocité et amour —, il est aussi possible d'accueillir *une certaine diversité de fonctions*, sans conséquences désavantageuses pour la femme, dans la

20. Voir le début du présent article à la page 4.

21. Cet enseignement est classé parmi les doctrines de *Fide tenenda* et le verdict de rupture de communion est à distinguer de la situation d'hérésie qui sanctionne l'écart par rapport aux vérités de l'ordre de la Révélation écrite ou transmise qui sont de *Fide credenda*.

mesure où cette diversité n'est pas le résultat d'un ordre arbitraire, mais découle des caractères de l'être masculin et féminin. C'est une affirmation qui a aussi une application spécifique à l'intérieur de l'Église. Si le Christ — par un choix libre et souverain, bien attesté dans l'Évangile et dans la tradition constante de l'Église — a confié seulement aux hommes le devoir d'être « icône » de son visage de « pasteur » et d'« époux » de l'Église à travers l'exercice du sacerdoce ministériel, cela n'enlève rien au rôle des femmes, comme du reste à celui des autres membres de l'Église qui ne sont pas investis du ministère sacré, étant cependant tous également dotés de la dignité particulière du « sacerdoce commun » enraciné dans le baptême. En effet, ces distinctions de rôles ne doivent pas être interprétées à la lumière des canons de fonctionnement propres aux sociétés humaines, mais selon les critères spécifiques de l'économie sacramentelle, c'est-à-dire de l'économie des « signes » librement choisis par Dieu, pour se rendre présent au milieu des hommes.

En outre, précisément dans la ligne de cette économie des signes, même hors du domaine sacramentel, la « féminité », vécue sur le modèle sublime de Marie, est loin d'être négligeable. En effet, il y a dans la « féminité » de la femme croyante, et spécialement de la femme « consacrée », une sorte de « prophétie » immanente (cf. *Mulieris dignitatem*, 29), un symbolisme fortement évocateur, on pourrait dire un « caractère iconique » prégnant, qui se réalise pleinement en Marie et qui exprime bien l'être même de l'Église en tant que communauté consacrée, dans la plénitude d'un cœur « vierge », pour être « épouse » du Christ et « mère » des croyants. Dans cette perspective de complémentarité « iconique » des rôles masculin et féminin, deux dimensions inséparables de l'Église sont davantage mises en lumière : le principe « marial » et le principe « apostolique et pétrinien » (cf. *Ibid.*, 27)

*Résister au texte pour repenser les « genres » ?
Expérimentation herméneutique à partir
de Rm 1,18-32**

Alain Gignac
Université de Montréal

How [...] can these texts help us to think about theory, power, solidarity, and resistance around the crucially reorienting categories of gender, ethnicity, race, and class which dominate cultural thinking today? [...] Does Paul help us to think about pressing questions about our own day, or does he foreclose discussion? Do his *modes of thought* offer us help for thinking, or do they diminish the possibilities for liberation?¹

Problématique : puisqu'il faut lire ce texte...

« Du ciel, en effet, se révèle la colère de Dieu contre toute impiété et injustice des humains qui retiennent la vérité captive de l'injustice » (Rm 1,18). À première vue, il n'est pas évident de réfléchir sur la problématique des « genres » à partir de Rm 1,18-32. Il s'agit plutôt du *locus classicus* de la possibilité d'une théologie naturelle, du moins

* Cet article a été mis en ligne pour pré-publication sur le site de la revue électronique : *Lectio difficilior*, n° 2, 2002 (site Internet : <www.lectio.unibe.ch/02_2/gignac.htm>).

1. Elizabeth A. Castelli, « Romans », dans Elisabeth Schüssler Fiorenza, Ann Brock et Shelly Matthews (dir.), *Searching the Scriptures*, New York, Crossroad, 1994, p. 272-300 (ici p. 296-297).

du côté catholique : peut-on connaître Dieu par la raison humaine ?² Plus récemment, du fait qu'il constitue l'un des rares textes du Nouveau Testament (et de toute la Bible) à traiter explicitement de l'homosexualité, Rm 1,18-32 est aussi devenu le champ de bataille de la controverse visant à légitimer ou condamner bibliquement l'homosexualité³. À vrai dire, le premier réflexe est toujours de se méfier de ces lectures qui imposent au texte un questionnement qui lui est étranger, que ce soit en terme de théologie naturelle, d'homosexualité ou de construction des genres. Ne s'avère-t-il pas plus prudent de suivre le consensus des principaux commentaires actuels, qui semble aller de soi et se fonder sur l'objectivité du texte ?⁴ Selon cette interprétation

2. Voir Heinrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, édité par Peter Hünermann et Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, 1996 (V.O.All 1991), n° 3004. Avec le recul, on constate cependant que ce débat sur la possibilité d'une théologie naturelle, prônée par Vatican I et le protestantisme libéral au XIX^e siècle, et récusée par Karl Barth, a quelque peu vieilli. Parmi les articles récents sur le sujet : Antoine Feuillet, « La connaissance naturelle de Dieu par les hommes d'après Rom 1,18-23 », *Lumière et Vie* 14 (1954), p. 63-80 ; James Barr, « La foi biblique et la théologie naturelle », *Études Théologiques et Religieuses* 64 (1989), p. 355-368 ; Bruce A. Baker, « Romans 1,18-21 and Presuppositional Apologetics », *Bibliotheca Sacra* 155 (1998), p. 280-298 ; Ronald E. Man, « False and True Worship in Romans 1 :18-25 », *Bibliotheca Sacra* 157 (2000), p. 26-34.
3. Nonobstant l'effet de mode dont il ne faut pas être dupe, il me semble que ce genre de débat ne conduit nulle part : on utilise trop souvent la Bible pour cautionner une idéologie préalable, alors qu'on ne peut déterminer une éthique contemporaine avec la Bible pour seul appui. Tout au plus peut-on se servir du texte comme d'un catalyseur pour approfondir notre réflexion sur les enjeux et les valeurs en cause, et pour déstabiliser, justement, nos précompréhensions — comme le présent essai entend faire à propos des genres. Pour un résumé du débat sur l'homosexualité : David E. Malick, « The Condemnation of Homosexuality in Rom 1:26-27 », *Bibliotheca Sacra* 150 (1993), p. 327-340 et John Nolland, « Romans 1 :26-27 and the Homosexuality Debate », *Horizons in Biblical Theology* 22 (2000), p. 32-57.
4. Commentaires consultés, par ordre chronologique : Marie-Joseph Lagrange, *Épître aux Romains*, coll. « Études bibliques », Paris, Gabalda, 1931⁴ ; Charles E.B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, coll. « International Critical Commentary », Edinburgh, Clark, 1975 ; 1979 ; Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*/trad. par G.W. Bromiley, Grand Rapids, Eerdmans ; London, SCM Press, 1980 (V.O.All. 1973) ; James D.G. Dunn, *Romans 1-8 ; Romans 9-16*, coll. « Word Biblical Commentary ; 38 a-b », Dallas, Word Books, 1988 ; Joseph A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. « Anchor Bible ; 33 », New York, Double Day, 1993 ; Brendan Byrne, *Romans*, coll. « Sacra Pagina ; 6 », Collegeville, Liturgical Press, 1996. Les commentaires seront par la suite désignés par le seul nom de leur auteur.

normative, la fonction rhétorique de Rm 1,18-32 dans l'ensemble de l'argumentation de la lettre serait claire. Après avoir démontré en Rm 1,18-3,20 la profondeur et l'universalité du péché humain qui encourt la colère divine, Paul fait éclater de manière contrastée la manifestation salvifique de la justice de Dieu en Jésus Christ, en Rm 3,21-31⁵. Toutefois, cette lecture impose elle aussi une certaine cohérence au texte, d'autant plus terrible qu'on n'en mesure pas toujours les conséquences⁶.

En y regardant à deux fois, on peut même se demander, de manière plus radicale, s'il est pertinent de lire un tel texte. Quelqu'un qui ne serait pas enthousiasmé par la problématique de la théologie naturelle ou par le débat sur l'homosexualité, qui remettrait en question la lecture augustinienne et luthérienne de la lettre⁷, ou qui serait rebuté par la teneur *théo*-logique de Rm 1,18-32, pourrait être tenté de passer rapidement sur cette ouverture quasi wagnérienne de *Romains*⁸. Et

-
5. De manière plus fine, l'argumentation pourrait aussi se résumer ainsi : en sa face négative (complètement dépassée en sa face positive : Rm 3,21-4,25), la justice divine se manifeste en colère pour tous (Rm 1,18—3,20), ce qui veut dire : pour tous les humains, inexcusables (Rm 1,18-2,16), dont les Juifs finalement ne se distinguent pas (Rm 2,17-3,9), puisqu'il n'est pas de juste (Rm 3,10-20). Récemment, deux auteurs se démarquent de cette lecture consensuelle, refusant d'attribuer la théologie de Rm 1,18-32 (et même Rm 2,1-19) à Paul : Calvin L. Porter, « Romans 1,18-32. Its Role in the Developing Argument », *New Testament Studies* 40 (1994), p. 210-228 et William O. Walker, « Romans 1.18-2.29 : A Non-Pauline Interpolation ? », *New Testament Studies* 45 (1999), p. 533-552.
 6. À l'exception de Byrne (1997), tous les autres commentateurs appréhendent l'homosexualité comme l'illustration purement rhétorique de la condition pécheresse universelle de l'humain, sans voir les conséquences que cette interprétation peut avoir concernant l'homosexualité (pour eux, il semble aller de soi que l'homosexualité soit associée au péché, du moins dans la mentalité juive du 1^{er} siècle dont est tributaire Paul de Tarse).
 7. Stanley K. Stowers, *A Rereading of Romans. Justice, Jews and Gentiles*, New Haven ; London, Yale University Press, 1994 — que j'ai présenté dans une note critique : « Déconstruire notre lecture de Romains pour reconstruire notre théologie ? À propos de l'ouvrage de S.K. Stowers : A Rereading of Romans », *Laval Théologique et Philosophique* 54 (1998), p. 181-193
 8. En fait, je me demande si je n'ai pas succombé à une telle tentation, à l'occasion de ma collaboration à *la Bible, nouvelle traduction* (Montréal/Paris, Médiaspaul/Bayard, 2001), où je règle le cas de Rm 1,18-32 par une note un peu cavalière dont la brièveté ne relève pas seulement des contraintes éditoriales : « L'anthropologie paulinienne (d'inspiration stoïcienne) n'est pas celle du XX^e siècle. Il s'agit d'illustrer les conséquences chaotiques du refus de Dieu, non de réfléchir sur l'homosexualité » (p. 3037).

pourtant, ce texte a une fonction canonique et a derrière lui une longue et productive *Wirkungsgeschichte*...

Or, en retournant une troisième fois au texte, pour m'interroger, à la lumière du thème du congrès de la Société canadienne de théologie, sur le lien entre la problématique des genres et l'objet de mes recherches qu'est la *Lettre aux Romains*, j'ai pris conscience que le texte construit effectivement les genres, peut-être d'une manière hiérarchique et dichotomique — j'y reviendrai. Le thème même de l'homosexualité y est présent à titre de confusion des sexes (ou devrais-je dire : confusion des genres?⁹). J'ai aussi découvert que dans une lettre qui prétend ébaucher les grandes lignes d'un salut universel qui concernerait toute l'humanité, Rm 1,18-32 est le seul texte, avec Rm 7,1-4, où les deux genres apparaissent¹⁰. Ces observations soulèvent au moins trois questions. 1) Lorsque d'entrée de jeu j'ai traduit plus haut, presque mécaniquement (par réflexe féministe?), *ανθρωπος* par humain (Rm 1,18), est-ce que je n'ai pas édulcoré le texte paulinien, qui s'inscrit dans une logique patriarcale? 2) Pourquoi l'argumentation conjugue-t-elle l'anthropos, en ces deux endroits précis, en mâle et femelle? 3) Comment penser les genres aujourd'hui à partir d'une telle anthropologie qui, peu importe qu'elle vise l'homme ou l'humanité, s'articule dans un binôme mâle/femelle ou mari/femme, sujet à la critique derridienne du logocentrisme?¹¹

Curieuse lettre que *Romains*, écrite par un homme immergé dans une société patriarcale, dont le dernier chapitre (Rm 16) est peut-être celui où, dans tout le Nouveau Testament, les femmes sont le plus

9. Si la question homosexuelle ne peut certes être évitée en Rm 1,18-32, on a donc intérêt à la situer dans la problématique plus vaste de la construction des genres. Voir l'étude de Bernadette J. Brooten qui a fait date : « Paul's Views on the Nature of Women and Female Homoeroticism », dans C.W. Atkinson, C.H. Buchanan, M.R. Miles (dir.), *Immaculate and Powerful. The Female in Sacred Image and Social Reality*, Wellingborough, Crucible, 1997 (1995), p. 61-97.

10. Castelli, « Romans », p. 276-281. Il existe peu d'études de *Romains* en fonction de la problématique des genres. Outre Castelli et Brooten (« Paul's Views on the Nature of Women »), signalons deux communications au Congrès de la Society of Biblical Literature, Nashville, 2001 : Teresa J. Hornsby, « The Gendered Sinner in Romans 1-7 » ; Pamela Eisenbaum, « 'A remedy for Having Been Born of Woman' : Jesus, Gender, and Genealogy in Romans ».

11. Castelli, « Romans », p. 285-289.

positivement présentes¹², et dont les deux textes qui posent les choses en terme de « genre » subordonnent la femme à l'homme, en quelque sorte.

Il me fallait donc revisiter Rm 1,18-32. D'ailleurs, comment pourrais-je interpréter les autres chapitres de l'œuvre, si je passe trop rapidement sur le premier ? Dans un premier temps, je me suis appliqué à comprendre le fonctionnement du texte en sa logique propre, avant tout théo-logique et verticale, de haut en bas. En respectant l'ordre du texte (tant celui de la lecture que celui de la hiérarchie qu'il met en place) et en cherchant à saisir ce qu'il construit et surtout, la manière dont il le construit, j'ai pu formuler une première hypothèse. Le rapport des genres en Rm 1, présenté comme perversi et conséquence de l'idolâtrie, doit se décoder comme l'antithèse du rapport des genres instauré par Gn 1. Autrement dit, le jeu intertextuel postule un fondement théo-logique du binôme homme/femme.

Dans un deuxième temps, j'ai pris conscience qu'une autre lecture, qui partirait du bas vers le haut, donc inverserait la diachronie de la lecture, pourrait relever des indices qui parsèment le texte et tendent à le faire implorer, sous le poids des contradictions. D'où la formulation d'une seconde hypothèse. *Si, à un premier niveau, Rm 1 se présente comme une critique de l'idolâtrie, il se critique lui-même, à un second niveau, comme susceptible de verser à son tour dans l'idolâtrie. Autrement dit, Rm 1 permet de remettre en question comme susceptible de déviation la théo-logie même qui fonde la dichotomie simpliste et rigide homme/femme.* Le présent essai reprend ces deux moments de ma lecture. Il entend démontrer qu'un texte biblique peut contribuer aujourd'hui à notre réflexion sur la question pressante des genres, sans pour autant prétendre clore la discussion.

12. Plusieurs femmes exerçant un ministère apostolique sont nommées en Rm 16, notamment la diakonos Phébée, l'apôtre Junia (qui précède Paul dans le Christ), la collaboratrice Prisca, les travailleuses Marie et Persis qui se sont fatiguées pour l'œuvre du Seigneur. Voir Peter Lampe, « The Roman Christians of Romans 16 », dans Karl P. Donfried (dir.), *The Romans Debate*, Edinburgh, Clark, 1991 (1977), p. 216-230. Voir aussi la contribution de Sylvie Paquette dans le présent volume.

1. Première lecture (de haut en bas) : sans Dieu, un monde sens dessus dessous

Dans le Tableau I des pages 136-137, je reproduis le texte étudié en mettant en évidence certaines récurrences verbales ou sémantiques qui le structurent — j'utilise la traduction d'Émile Osty, modifiée en certains endroits¹³. Si l'argumentation est mise en valeur par cette analyse sémantique et structurelle, c'est bien l'analyse intertextuelle qui me permettra d'explicitier mon hypothèse de lecture.

Récurrences verbales, champs sémantiques et structure

On constate la reprise déterminante, d'une part, de deux verbes de la même racine : ἀλλάσσω et μεταλλάσσω, qui évoquent le changement (v. 23.25.26), d'autre part, du verbe παραδίδωμι (v. 24, 26, 28). À cela s'ajoute la répétition de l'adjectif ἀναπολόγητος (v. 20 et 2,1), et de la racine de la création (κτίσις, v. 20.25 et κτίζω, v. 25).

En outre, on distingue au moins trois champs sémantiques : 1) les passions (*colère, désir- επιθυμία, désir- ὄρεξις, passions, enflammés*) ; 2) le « voir », lié au logos et à la connaissance (*révèle, connaissable, connaître, connaissance, manifeste (2x), visibles, intelligence (2x), raisonnements, sages, éclat (2x), vérité, considérer(2x), ressemblance, image*) avec son contraire (*invisibles, inintelligent, obscurcir, fous, mensonge, égarement, déconsidérée*) ; 3) l'honneur et son contraire, la honte (*éclat (2x), (in)corruptible, impureté, déshonorer, déshonorantes, infamie, choses inconvenantes*).

Ces observations nous permettent de diviser Rm 1,18-32 (auquel se greffe Rm 2,1 comme un enchaînement vers le texte suivant) en cinq parties :

- Le v. 18 se présente comme la thèse générale de Rm 1,18—3,20 : notre texte en serait le premier élément de démonstration.
- Au v. 20, au cœur de l'accusation de ne pas voir l'évidence (v. 19-22), enchâssée dans une répétition pléonastique (« parce que le connaissable de Dieu..., parce que connaissant Dieu... »), se

13. Émile Osty et Joseph Trinquet, *La Bible*, Paris, Seuil, 1973.

trouve la thèse de Rm 1,18-32 : « ils sont donc sans excuse (ἀναπολογήτους)¹⁴ » — l'adjectif revient d'ailleurs en Rm 2,1 qui, en bouclant la boucle, forme aussi transition et introduit un deuxième élément de démonstration de l'injustice humaine. On remarque aussi que l'arrière-plan de l'argumentation est la création — un thème qui parcourt le texte.

- Cette thèse est ensuite étayée par une série de trois arguments (v. 23-24, 25-26a, 26b-28)¹⁵, scandée par la reprise du couple : (é)changer/livrer et fondée sur la récurrence des trois champs sémantiques en corrélation : passion, discernement (capacité de voir) et honneur. Cela donne le raisonnement suivant, répété trois fois : puisqu'ils n'ont pas discerné l'éclat, la vérité, l'ordre naturel de Dieu et les ont échangés contre la ressemblance, le mensonge et une sexualité désordonnée, Dieu les a livrés à leurs passions et, donc, au déshonneur. La structure proposée établit une correspondance très forte entre l'ordre de la création et la reconnaissance du créateur. Ainsi, au v. 26b, échanger « l'utilisation naturelle pour celle qui est contre nature » est à mettre en parallèle avec « échanger la vérité » (v. 25) ou « changer l'éclat » (v. 23)

14. Wiard Popkes, « Zum Aufbau und Charakter von Röm1 :18-32 », *New Testament Studies* 28 (1982), p. 490-501.

15. Ma structuration du texte diverge de la quasi-unanimité des commentateurs (Dunn, Käsemann, Cranfield, Fitzmyer, Byrne), qui découpent plutôt le texte selon un schéma « refus de reconnaître Dieu/punition correspondante » qui ne prend pas en compte la répétition de ἀλλάσσω et μεταλλάσσω : v.23/24 ; 25/26-27 ; 28a/28b-31. Certains voient même dans ce schéma tripartite trois types de péché, qui vont en s'aggravant : contre Dieu, contre nature, contre les autres humains (Lagrange, Käsemann, Fitzmyer). Cette division insiste trop sur les distinctions thématiques, alors que l'ensemble des v. 23-31 est tissé des fils entrecroisés : *discernement (voir), honneur/déshonneur, passions* et qu'il existe un lien étroit entre le refus de voir Dieu comme Dieu et le désordre du péché. Voir aussi A. Klostermann, « Die adäquate Vergeltung in Röm 1, 22-31 », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 32 (1933), p. 1-6 ; Joachim Jeremias, « Zu Röm 1, 22-32 », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 45 (1954), p. 119-23 ; M.D. Hooker, « A Further Note on Romans 1 », *New Testament Studies* 13 (1966-67), p. 181-183 ; Popkes, « Zum Aufbau » ; Jouette M. Bassler, *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom*, Chico, Scholars, 1982, p. 129 ; Jean-Noël Aletti, « Rm 1,18-3,20. Incohérence ou cohérence de l'argumentation paulinienne ? », *Biblica* 69 (1988), p. 54-61 (p. 53).

de Dieu. La sexualité et les genres sont en corrélation avec Dieu lui-même.

- Une liste stéréotypée de vices, comme on en retrouvait alors dans le stoïcisme, qui montre que le désordre sexuel de 26b-27 n'était que la pointe de l'iceberg.
- Une reprise incomplète de la thèse (v. 32), complétée justement par Rm 2,1 : bien que connaissant, ils n'ont pas obéi... de sorte qu'ils sont sans excuse.

Allusions scripturaires

Généralement les commentateurs, sans pousser très loin l'analyse intertextuelle, expliquent la logique sous-jacente à Rm 1 par une référence implicite à deux textes scripturaires qui possèdent des affinités thématiques et verbales avec Rm 1,18-32 (en caractère gras ci-dessous). Le premier texte se présente comme un avertissement de Moïse au sujet de l'idolâtrie, le deuxième évoque le péché originel d'Israël dans le désert que fut l'adoration du veau d'or. Toutefois, outre ce contexte narratif propre à chacun, les deux textes ont comme arrière-plan le récit de la création (Gn 1) :

¹⁶Ne transgressez pas la loi en faisant pour vous-mêmes une ressemblance (ὁμοίωμα) taillée, toute image (εἰκόνα) ressemblance mâle (ἀρσενικοῦ) ou femelle (θηλυκοῦ), ¹⁷ ressemblance de tout animal étant sur terre, ressemblance de tout oiseau ailé qui vole sous le ciel, ¹⁸ ressemblance de tout reptile (ἔρπετοῦ) qui rampe sur la terre, ressemblance de tout poisson qui est dans les eaux sous la terre. (Dt 4,16-18 LXX)¹⁶

Et ils changèrent (ἠλλάξαντο) leur éclat (δόξαν) en une ressemblance (ὁμοιώματι) de veau mangeant de l'herbe. (Ps 105, 20 LXX)¹⁷

Contrairement à Rm 1, Ps 105(LXX) ne parle pas de l'éclat de Dieu, mais de l'éclat de l'humain. Ou plutôt, il y a ambiguïté : l'éclat (qui est sans doute la gloire de Dieu) rejaillit aussi sur les Israélites, mais ceux-ci y renoncent dans un mauvais troc — échanger Dieu contre une

16. Dt 4,16-18 : intertextualité mentionnée par Cranfield, Dunn, Byrne ; exclue nommément par Käsemann.

17. Ps 105,20 LXX : intertextualité mentionnée par Käsemann, Cranfield, Dunn, Byrne.

approximation de bébé taureau ! Quoi qu'il en soit, la logique est la même dans notre texte et dans le psaume : *toucher à l'éclat de Dieu c'est toucher aussi à l'éclat de l'humain*. Créés à la ressemblance de l'éclat divin, les humains qui se créent un semblant de Dieu altèrent leur identité *théo*-logique. Quant à Dt 4, il pose Dieu au-delà des genres, donc ni mâle ni femelle — alors que c'est Dieu, nous le verrons ci-dessous, qui a déterminé les genres et bien que, comme l'ont noté les féministes, on continue de nommer Dieu au masculin, tant en hébreu, en grec qu'en français¹⁸. De plus, l'énumération des créatures établit une hiérarchie du vivant en partant du haut vers le bas : mâle/femelle (humain ?), animaux, oiseaux, reptiles, poissons — ordre inverse et légèrement différent de celui de Gn 1.

Pour éclairer Rm 1,18-32, d'autres commentateurs renvoient directement à Gn 1,26-28, sans trop de conviction¹⁹. Or, le contexte de Rm 1 — particulièrement les mots : *création* (v. 20), *créature* et *Créateur* (v. 25) — rappelle fortement Gn 1, de même que certains mots présents aux deux endroits²⁰ :

²⁶Et Dieu dit : Faisons un homme (ἄνθρωπον) selon notre propre image (εἰκόνα) et ressemblance (ὁμοίωσιν), qu'ils commandent aux poissons de la mer, aux oiseaux (πετεινῶν) du ciel, à tous les animaux, à toute la terre et à tous les reptiles (ἑρπετῶν) rampant sur la terre. ²⁷ Et Dieu fit l'homme (ἄνθρωπον), selon l'image (εἰκόνα) de Dieu il le fit, mâle (ἄρσεν) et femelle (θῆλυ) il les fit. ²⁸ Et Dieu les bénit disant : croissez, multipliez-vous, remplissez la terre et exercez sur elle la seigneurie et commandez aux poissons de la mer, aux oiseaux (πετεινῶν) du ciel, à tous les animaux, à toute la terre et à tous les reptiles (ἑρπετῶν) rampant sur la terre.

18. Voir à ce sujet le livre provocateur de Howard Eilberg-Schwartz, *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*, Boston, Beacon Press, 1994.

19. Niels Hyldahl, « Reminiscence of the Old Testament at Romans 1, 23 », *New Testament Studies* 2 (1955-6), p. 285-288; Hooker, « A Further Note »; Knut Holter-Stavanger, « A Note on the Old Testament Background of Rom 1,23-27 », *Biblische Notizen* 69 (1993), p. 21-23. Fitzmyer commente aussi en fonction de Gn 1, mais surtout pour s'opposer à Dunn qui lit Rm 1... en fonction de Gn 2-3 !

20. ἄόρατα (Rm 1,20) et ἔσκοτίσθη (Rm 1,21) pourraient aussi rappeler Gn 1,2 (LXX) : « La terre était invisible et informe, l'obscurité sur l'abysse... » (Hooker, « A Further Note », p. 303). Cela irait dans le sens de mon interprétation : refuser Dieu, c'est retourner au tohu bohu originel.

À la suite de Dt 4 et Ps 105, *Rm 1,18-32 produit donc un commentaire de Gn 1* : l'idolâtrie est l'anti-création. D'une part, on a l'ordre de la création : Dieu est créateur, fabriquant à son image et ressemblance une humanité mâle et femelle qui domine une création hiérarchisée (en Gn 1, de bas en haut : poissons, oiseaux, animaux, reptiles, mâle/femelle) et qui se multiplie. D'autre part, on a le désordre de l'idolâtrie : là où les humains ne reconnaissent pas Dieu comme créateur (*Rm 1,19-21*), fabriquant un dieu à leur image et ressemblance (v. 23a), ils se placent sur le même pied que les autres créatures (v. 23b) et ne peuvent plus se reproduire (du fait d'une pratique homosexuelle, v. 26b-27)²¹. Si les genres sont déterminés par le projet créateur lui-même, dans une optique procréatrice, avec les trois verbes *croissez, multipliez et remplissez*, le désordre des passions, d'une sexualité homosexuelle et de vices insensés apparaît comme la conséquence de l'idolâtrie. La diachronie de la lecture elle-même dessine un ordre hiérarchique : en haut du texte, la colère de Dieu s'abat à partir du ciel vers la terre, ou plutôt vers la fange où se roule une humanité déshumanisée ; plus le lecteur approche du bas du texte, plus il voit l'humanité s'enfoncer, jusqu'au v. 32 qui s'avère le paroxysme de la déchéance : non seulement ils font ce qu'ils savent être mauvais, mais ils encouragent les autres à le faire.

Rm 1,18-32 serait donc le reflet « inversé » d'une théologie biblique des genres, dans la ligne de Gn 1. Comme le note Elaine Storkey, cette théologie n'est pas à rejeter d'emblée, à condition de tenir en équilibre les quatre piliers sur lesquels elle s'appuie : différence, réciprocité, complémentarité et union :

When we fail to grasp that the Bible contains each of these themes, we inevitably distort the full biblical message. In turn, that distorts our theology and leads to vehement reactions and repudiations. If we focus on only one, say difference or complementarity, as the biblical perspective, then we distort the male-female relationship and inevitably end up with hierarchy and subordination²².

21. Le seul auteur qui pousse un peu cette intuition est Holter-Stavanger, « A Note on the Old Testament Background ».

22. Elaine Storkey, *Origins of Difference. The Gender Debate Revisited*, Grand Rapids, Baker, 2001, p. 129-131.

Ainsi, Gn 1 (et donc indirectement Rm 1,18-32) établit clairement la distinction entre homme et femme, qui sont complémentaires pour former l'unité « anthropos » et reçoivent conjointement (également) une même bénédiction et une même mission : *croissez, multipliez et remplissez*. Seul l'aspect réciprocité semble laissé dans l'ombre²³.

Mais est-ce aussi simple que cela ? N'est-ce pas lénifier Rm 1,18-32 ? Lorsqu'un texte nous porte à affirmer que, sans Dieu, on tombe dans la confusion des genres et que l'ordre du monde s'écroule et devient insensé, sens dessus dessous, ne pose-t-il pas le problème des genres en termes... hiérarchiques ? En postulant comme idéal une création ordonnée du type : Dieu/humain/autres vivants, peut-il vraiment du même coup placer mâle et femelle sur un pied d'égalité ? Ne faut-il pas soupçonner la manière dont Rm 1,18-32 construit les genres ?

Seconde lecture (de bas en haut) : sans dieu, un texte sans dessus ni dessous

La réception problématique de Rm 1,18-32

Malgré la possibilité d'une lecture positive des genres en Rm 1,18-32, il existe un malaise face à ce texte. Certains refusent même d'y voir une théologie paulinienne²⁴. Le rapport des genres qui s'y construit (voire l'image de Dieu qui s'y dessine), cause problème, tant chez ceux qui le reçoivent sans vraiment le remettre en question que chez celles qui pratiquent une herméneutique du soupçon — ici, le jeu des pronoms, un brin caricatural, n'est pas fortuit. Tous et toutes cependant

23. En Rm 1,18-32, certains diraient peut-être qu'il existe une réciprocité entre les femelles et les mâles, chaque groupe s'étant détourné de l'hétérosexualité.

24. Selon l'analyse rhétorique de Porter (« Romans 1,18-32 »), Paul expose dans ce texte une position théologique qu'il réfute par la suite, en Rm 2,1-16. Selon la critique des sources de Walker (« Romans 1.18-2.29 »), qui s'inscrit dans la suite de J.C. O'Neill, il s'agit carrément d'une interpolation. Ces solutions radicales contournent sans doute plus le problème qu'ils ne le résolvent — canoniquement et rhétoriquement, la dénonciation de l'idolâtrie, inversion et perversion de l'ordre de la création, apparaît bel et bien cautionnée par le destinataire de la lettre. Néanmoins, ces solutions ont l'avantage de mettre en relief le malaise des interprètes.

établissent une mise à distance du texte, dans une perspective historique, comme produit du 1^{er} siècle :

- Comme on l'a vu, les commentaires (à ce jour exclusivement produits par des auteurs masculins, à ma connaissance²⁵) voient dans le texte une condamnation de l'idolâtrie. Plus précisément, il s'agit d'une polémique juive antipaïenne assez conventionnelle, que l'on retrouve par exemple en Sg 11-15. De fait, les Juifs retournent contre les païens la morale stoïcienne qui prône l'atteinte de l'honneur par la maîtrise de soi, à l'encontre de l'esclavage des passions qui entraîne le déshonneur²⁶. Cette lecture explique la production du texte, mais, à la limite, ne prend pas position théologiquement — ou anthropologiquement — sur sa pertinence aujourd'hui. Au contraire, plus on historicise le texte, plus on en relativise le contenu...
- La lecture féministe ne conteste pas cette explication historique du texte, mais dénonce le danger de l'acceptation non critique d'une rhétorique qui associe l'idolâtrie au désordre sexuel, et le créateur à une saine morale sexuelle... hiérarchique²⁷. Partant du fait que la sexualité est déterminée par les structures sociétales, Bernadette Brooten souligne l'idéologie patriarcale dont est imprégnée la morale stoïcienne²⁸. À partir de textes antiques, elle montre que l'homosexualité est dénoncée dans la logique de l'honneur et de la domination patriarcale de l'homme *sur* la femme : au sens propre, la position sexuelle de la femme est d'être au-dessous, celle de l'homme au-dessus. Dans la relation homosexuelle (à distinguer de la pédérastie initiatique, communément

25. Voir les réflexions épistémologiques de Castelli sur le « commentaire » (« Romans », p. 272-275). Dit trop rapidement, elle oppose le commentaire encyclopédique positiviste (éraslant au passage la collection *Hermeneia*) et le commentaire herméneutique qui met l'accent sur la singularité (et la relativité) de l'acte de lecture, comme médiation d'une signification sans cesse en renouvellement, à chaque lecture.

26. En ce qui concerne la maîtrise de soi, Stowers (*Rereading Romans*, p. 42-82) est particulièrement suggestif. Notons qu'à son tour Rm 2,17, dans un nouveau renversement, utilise la même argumentation stoïcienne que les Juifs servaient aux païens, cette fois à l'encontre des Juifs : « Mais toi qui te pares du nom de Juif... ».

27. Castelli, « Romans », p. 281 ; Brooten, « Paul's Views on the Nature of Women », p. 63.

28. Brooten, « Paul's Views on the Nature of Women ».

acceptée dans le monde hellénistique), l'homme qui « fait la femme » renonce à son statut d'homme, parce qu'il est passif et se laisse dominer ; réciproquement, une femme qui prend en main sa sexualité ou domine une autre femme, remet en question son statut de dominée²⁹. Conclusion de Brooten : Rm 1, 18-32 n'a rien à dire aujourd'hui ; bien plus, c'est toute l'anthropologie paulinienne qui est inadéquate ! et donc toute sa théologie... Rm 1, 18-32 est un texte insensé et irrecevable ! Quoi qu'il en soit de la radicalité de sa position, la théologienne permet cette prise de conscience : la lecture qu'on a fait et qu'on fait encore de Rm 1, 18-32 a pu contribuer à exploiter les femmes et à bloquer la réflexion, en simplifiant la problématique du rapport des sexes et des genres³⁰. La question demeure toutefois : faut-il se débarrasser de ce texte ?

Un texte qui se critique lui-même

Sans vouloir sauver le texte canonique à tout prix³¹, il me semble que sa lecture demeure pertinente. À condition de ne pas faire du texte tant un maître à pensée qu'un maître à penser ! Déjà, notre première lecture nous permet de comprendre théologiquement le rapport des genres, en rapport avec l'ordre de la création, par le jeu intertextuel avec Gn 1. Mais une lecture seconde permet de constater que le *texte relativise lui-même cette théologie des genres*.

D'emblée, on est frappé par les nombreuses dichotomies du texte, nécessairement un peu simplistes, puisqu'elles sont réductrices par

29. Les conclusions de Brooten ont été nuancées par Roy Bowen Ward (« Why Unnatural? The Tradition behind Romans 1, 26-27 », *Harvard Theological Review* 90 [1997], p. 263-284), qui propose de distinguer l'idéal sexuel élitiste des intellectuels stoïciens et les pratiques sexuelles concrètes de la population en général.

30. « Paul's condemnation of sexual love relations between women in Romans 1:26 is central to his understanding of female sexuality, nature, and the relationship between women and men. Because of the role of Christianity in the Western world, the New Testament's ethical advice, its images of women and of men, and its attitudes toward sexuality have helped to shape Western concepts of the family and of the proper place of women in society », Brooten, « Paul's Views on the Nature of Women », p. 61.

31. Elaine Storkey (*Origins of Difference*), évoquée plus haut, donne à quelques reprises l'exemple de cette tendance à sauver le texte biblique, en plaçant la responsabilité d'une théologie sexiste sur les interprètes plutôt que sur le texte lui-même.

rapport à la réalité. Le binôme qui nous intéresse au premier plan est bien sûr : hommes/femmes ou, littéralement : mâles/femelles, au pluriel (v. 26b-27). Curieusement, le cas de la femme est mentionné en premier, ce qui n'est pas nécessairement une valorisation³². D'une certaine manière, en s'attardant avec insistance sur l'infamie des mâles, Rm 1,27 leur donne plus de poids. Par ailleurs, il appert que les femelles sont la propriété des mâles (θήλειαι αὐτῶν) : ceux-ci abandonnent l'utilisation de la femme, tandis que les femmes échangent simplement l'utilisation naturelle pour celle contre nature. Autrement dit, si on lit entre les lignes, la femme est l'objet de l'homme, mais la réciproque n'est pas vraie³³. *Le binôme mâles/femelles est bel et bien hiérarchique.*

Il convient ici de noter une première exagération du texte : c'est toute l'humanité qui est l'objet de la colère, et c'est encore toute l'humanité qui a un comportement homosexuel. Même si le texte reprend la rhétorique juive antipaïenne, rien n'indique que le réquisitoire ne s'adresse qu'à une partie de l'humanité. S'il subsistait quelque ambiguïté au sujet des destinataires de la colère, Rm 2,1 la lève de manière convaincante. Or, les autres paires qu'on retrouve dans le texte et qui opposent Dieu et l'humanité accentuent l'effet de caricature :

- ciel/[terre] (v 18 : le deuxième terme est sous-entendu)
- Dieu/humains (v. 18)
- créateur/créature (v. 25)
- incorruptible/corruptible (v. 23)
- vérité (v. 18, 25)/mensonge (v. 25)
- intelligence (v. 20)/inintelligence (v. 21)
- sages/fous (v. 22)
- lumière (v. 20, 21, 23)/ténèbres (v. 21)
- utilisation naturelle/contre nature (v. 26)
- éclat (v. 23)/honte (v. 24, 26, 27, 28)³⁴
- juste prescription (v. 32)/injustice (v. 18)

32. On se souvient que, dans l'imaginaire biblique, c'est Ève qui mange du fruit de la connaissance du bien et du mal en premier. Inversement, Cranfield et Dunn croient que la mention des femmes en premier... indiquent une insistance sur le péché des hommes, d'ailleurs décrit de manière plus élaborée.

33. Comparer avec 1Co 7,4 : « La femme ne dispose pas de son corps, mais le mari. Pareillement le mari ne dispose pas de son corps, mais la femme ».

34. Si on retient Rm 1,17, on a aussi justice (v. 17)/injustice (v. 18), comme le remarque Lagrange.

Rhétoriquement, il s'agit d'une artillerie lourde excessive. Un tel Dieu existe-t-il ? Où se trouve une telle humanité ? Que penser d'un Dieu sujet à la colère³⁵, qui sacrifie l'humain à son honneur, qui endosse la sagesse stoïcienne du monde (à contre-pied de 1 Co 1,17-31), qui livre l'humain aussi facilement que les humains échangent l'éclat de Dieu, sa vérité, ou « l'utilisation naturelle » ? Comment interpréter cette image d'un Dieu marchand qui livre l'humain comme une marchandise, ou applique à la lettre la loi du talion ? La dénonciation de l'idolâtrie ne deviendrait-elle pas idolâtrique ? *À moins que le texte envoie des signaux au lecteur pour qu'il reçoive certes son discours, mais de manière critique.*

Faisons un pas de plus et remontons le texte à contre-courant, du point d'arrivée jusqu'à la prémisse. Si Rm 1,18-32 nous fait parcourir une argumentation qui s'exprime de haut en bas (la logique divine s'imposant du ciel sur les humains), le lecteur humain, une fois sa lecture faite, ne peut-il pas réécrire le texte de son point de vue, à partir du bas jusqu'au ciel ? En d'autres mots, si le destinataire de la lettre impose au destinataire le point de vue de Dieu, le destinataire ne peut-il pas résister au destinataire ? Le regard non ébloui par les attributs invisibles et pourtant visibles de Dieu (v. 19-20), le fors interne non submergé par le poids de la colère divine (v. 18), le lecteur entrevoit rapidement des contradictions dans l'argumentation³⁶.

Premièrement, au v. 32 qui conclut le texte, la contradiction est quadruple. Comment des êtres que Dieu a livrés à l'inintelligence, à la

35. Bien sûr, on « théologise » habituellement la notion de « colère de Dieu » pour lui donner un sens acceptable et noble (voir particulièrement Käsemann). Ce réflexe, déjà symptomatique, escamote pourtant la brutalité d'une métaphore qui attribue à Dieu la colère. Certains articles abordent le problème : Klostermann, « Die adäquate Vergeltung » ; Jeremias, « Zu Röm 1, 22-32 » ; G.H.C. MacGregor, « The Concept of the Wrath of God in the New Testament », *New Testament Studies* 7 (1960-61), p. 101-109. Le dernier article est du genre « presidential address », sorte d'éditorial qui entend ouvrir de nouvelles avenues de recherche.

36. Si mon analyse est interne à Rm 1,18-32 (+ Rm 2,1), Porter (« Romans 1,18-32 », p. 213-215) souligne à juste titre une série de tensions entre Rm 1,18-32 et le reste de la lettre : comment le Dieu patient (Rm 2,4 ; 3,26), le Dieu qui donne la vie (Rm 4,17) peut-il « livrer » impitoyablement les pécheurs, sous le coup de la colère, en Rm 1 ? comment le « je » paulinien peut-il y condamner les pécheurs, alors qu'il enjoint par la suite de ne pas juger autrui (Rm 2,1 ; 14,13), puisque le jugement est réservé à Dieu (Rm 2,2.3.16 ; 3,19 ; 14,10.12) ? comment le jugement peut-il être une réalité déjà manifestée en Rm 1,18-32 et à venir en Rm 2,16 ?

passion, à l'égaré, peuvent-ils encore connaître la juste prescription (δικαίωμα) de Dieu ? Comment des insensés et des fous peuvent-ils mériter la mort ? Comment le « narrateur » paulinien peut-il les condamner, puisqu'au verset qui suit et fait transition (2,1), il affirme que personne ne peut juger, puisque tout un chacun est pécheur (y compris le narrateur) ? Enfin, qu'y a-t-il de juste dans cette juste prescription qui s'apparente plus au talion qu'à la justice salvifique ?³⁷

Deuxièmement, aux v. 26-27, les passions désordonnées (donc honteuses) sont-elles la conséquence ou la cause de la déchéance des hommes ? D'une part, pour leur idolâtrie, Dieu les livre à leur passion (v. 26a). D'autre part, en ne maîtrisant pas leurs désirs et par leur comportement homosexuel, ils refusent l'ordre de la nature et manifestent un comportement idolâtrique (v. 26b-27). Autrement dit, « le salaire de leur égaré » peut être compris de deux manières : soit le comportement homosexuel est le salaire de l'idolâtrie ; soit la colère divine est le salaire du comportement homosexuel, qui est acte idolâtrique comme refus de la nature. Il s'agit peut-être de l'ambiguïté d'une pratique qui reflète et renforce, tout la fois, l'attitude rebelle envers le créateur. Mais n'y a-t-il pas aussi quelque perversité dans cette divinité qui conforte toujours plus les hommes dans leur idolâtrie ? Pour les punir de leur refus de Dieu, celui-ci les livre à un comportement de refus de l'ordre naturel voulu par Dieu.

Troisièmement, au v. 26, comment l'argument « contre nature » (παρὰ φύσιν) peut-il tenir la route ? — alors que le mot **nature** doit se lire sous rature comme un synonyme de culture et que l'homosexualité animale existe... dans la nature.

Quatrièmement, le v. 20 se présente comme un oxymore : la puissance éternelle et la divinité du créateur sont invisibles — et pourtant sont rendus visibles par la création. Le raisonnement s'avère un peu rapide (et toute l'histoire de la modernité démontre à loisir que cette manifestation de Dieu... n'est pas évidente).

Pour finir, au v. 18, comment un Dieu qui endosse la morale stoïcienne peut-il perdre le contrôle de ses passions et se laisser aller à la

37. Le jeu intertextuel de Rm 3,4 ira jusqu'à mettre Dieu en accusation : s'il ne pardonne pas, il est injuste ! Voir ma communication « Intertextualité en Rm 3,1-9. Voir Alain Gignac, « Procès de l'humain ou procès de Dieu ? Le jeu intertextuel entre Rm 3,1-9 et Ps 50 (LXX) », *Revue biblique* 112 (2005), p. 46-62.

colère (ὄργη)³⁸ — alors qu'il dénonce les humains soumis à des passions honteuses (v. 26) ?

Tout en présentant, de manière rhétoriquement puissante et convaincante, la situation des humains comme l'antithèse de leur situation en Gn 1, notre texte invite le lecteur attentif à lui résister. Un tel tableau est trop monolithique pour ne pas contenir quelque faille. L'observation des binômes du texte, de son aspect caricatural et de ses contradictions, produit un effet critique. En même temps qu'il nous propose une anthropologie fonction d'une *théo*-logie, le texte nous avertit qu'à la limite, toute *théo*-logie a un caractère idolâtrique. Une intuition, non développée dans le texte, se profile en filigrane : sans dieu, création idolâtrique de l'humain, ne pourrait-on pas plus facilement penser l'humanité sans dessus ni dessous ? Autrement dit, en purifiant notre *théo*-logie, ne pourrait-on pas construire les genres *autrement* (à l'image du Tout Autre) ?

Une chose est claire : Rm 1, 18-32 ne se limite pas à une seule signification, ni même à un seul sens de la lecture (de haut en bas, ou de bas en haut). Peut-être s'agit-il d'un texte ambivalent, sans dessus ni dessous ? Construisant et déconstruisant, tout à la fois, une image de Dieu, il nous laisse peut-être sans dieu ?

Conclusion : vers une « théo-anthropologie » sans dessus ni dessous ?

En conclusion, j'aimerais revenir sur la démarche de la présente « expérimentation herméneutique ». Un texte du 1^{er} siècle, canonique par surcroît, a été problématisé et lu par le biais d'une problématique contemporaine, celle de la construction des genres. S'il a été choisi, ce n'est pas parce qu'il affronte cette problématique dans les mêmes

38. Le mot ὄργη désigne d'abord une disposition morale, puis un sentiment violent et passionné, et, par extension, la colère. C'est un mot de la racine « org », qui exprime la passion violente, soit du côté de la colère (ὄργιζω), soit du côté du désir sexuel (ὄργαῶ, d'où le mot français *orgasme*), soit du côté des cultes à mystère (ὄργιάζω) — les deux derniers aspects étant parfois liés. Voir Anatole Bailly, *Dictionnaire grec - français/rédigé avec le concours de E. Egger* ; édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 196326 (1950, 1894) et Henry George Liddell et Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon, 1961 (194019, 1850). Dans un texte qui dénonce les passions sexuelles, le contexte étymologique de ὄργη a donc quelque chose d'ironique. Sur la difficulté posée par la colère, revoir aussi la note 35.

termes qu'aujourd'hui, ni même qu'il l'affronte tout court. Il a été sélectionné parce que, au service de sa problématique propre, il construit un certain rapport entre les genres et fait de ce rapport un argument de sa thèse.

Or, le contenu du texte (sa thèse, son message, son argumentation), en particulier le rapport des genres qu'il construit, fait problème. Faut-il l'accepter comme l'expression de la volonté de Dieu ? Faut-il le relativiser, de manière historico-critique, en en faisant le témoin archéologique d'une anthropologie révolue ? Faut-il le refuser carrément, à cause entre autres des conséquences néfastes que son interprétation a pu avoir, et peut encore avoir ? Une quatrième option a été retenue : revenir au texte comme l'occasion d'une réflexion du lecteur, comme le milieu où peut croître un questionnement théologique. Le texte n'est pas un maître à pensées, mais un maître à penser.

Ainsi, à l'école de Rm 1,18-32, nous avons lu le texte tel qu'il se présente — une narration de la colère de Dieu qui tente de s'imposer au lecteur pour modifier son identité — et nous avons cherché à comprendre son fonctionnement. Le jeu intertextuel avec Gn 1 nous a suggéré d'envisager les genres non pas comme une réalité anthropologique, mais *théo*-logique (« dis-moi qui est ton Dieu, je te dirai comment tu conçois les genres »). Rm 1,18-32 (après Gn 1) nous laisse avec une intuition : sans Dieu, le rapport des genres est faussé ; la dialectique « homme <—> femme », qui ne se réduit pas au binôme « homme/femme », est voulue par Dieu.

À l'école de Rm 1,18-32, nous avons aussi risqué une contre-lecture : le texte lui-même indique le caractère idolâtrique de tout discours sur Dieu... avec ses répercussions pour la compréhension de l'humain. Si l'image du Dieu (ou du dieu ?) de Rm 1,18-32 paraît caricaturale, voire éventuellement idolâtrique, n'est-ce pas aussi parce qu'elle cautionne une logique patriarcale des genres que les discussions actuelles nous obligent à reconsidérer et à remettre en question ? Une telle lecture nous interroge : jusqu'à quel point ne construisons-nous pas un dieu à la lumière de nos idéologies humaines ? (« dis-moi comment tu conçois les humains, je te dirai quel est ton Dieu »). Peut-on construire un discours *théo*-logique et anthropologique non tant en termes de verticalité que d'horizontalité, d'ordre que d'harmonie, de dualisme que de complexité, de hiérarchie que de réciprocité ? En Dieu et en l'humain, n'y a-t-il pas place pour la

réconciliation entre le logos (intelligence, discernement, vérité) et la passion, au-delà des dichotomies qui structurent Rm 1,18-32 ?

S'ouvre ici un chantier : une *théo*-logie plus critique permettra de reconsidérer à nouveaux frais le caractère relatif de la construction des genres ; inversement, une nouvelle construction des genres ne pourra que déboucher sur un renouvellement de la *théo*-logie³⁹. Nous retrouvons l'axiome de Jean Calvin : lorsque la Bible parle de Dieu, elle révèle l'humain ; lorsqu'elle parle de l'humain, elle révèle Dieu⁴⁰.

39. À titre indicatif : la communication de Mélanie Bisson sur Luce Irigaray, lors de ce congrès, illustre mon propos. La philosophe française tente de penser une conception spirituelle de la différence sexuelle, mais ceci ne peut que bouleverser notre compréhension de Dieu.

40. Merci à Sylvie Paquette, étudiante au doctorat à l'Université de Montréal, pour sa collaboration à titre d'auxiliaire de recherche. Cet essai s'inscrit dans ma recherche *Lire Romains aujourd'hui*, subventionnée par le Fonds pour la formation des chercheurs et l'aide à la recherche du Québec, ainsi que par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

Tableau 1. Texte structuré de Rm 1,18-32 (+2,1)¹

Thèse de Rm 1,18—3,20	18 Du ciel, en effet, se <i>révèle</i> la <u>colère</u> de Dieu contre toute impiété et injustice <u>des hommes</u> (ἀνθρώπων) qui retiennent la <i>vérité</i> captive de l'injustice.
Thèse de Rm 1,18-32	<p>19 Parce que le <i>connaissable</i> de Dieu est pour eux <i>manifeste</i> : Dieu le leur a <i>manifesté</i>.</p> <p>20 Depuis la création du monde, en effet, ses [attributs] <i>invisibles</i> — à savoir sa puissance éternelle et sa divinité — sont rendus <i>visibles</i> à <i>l'intelligence</i> par ses œuvres.</p> <p>Ils sont donc sans excuse.</p> <p>21 Parce que, <i>connaissant</i> Dieu, ils n'ont ni célébré son <u>éclat</u> ni ne l'ont remercié comme Dieu ; au contraire, ils sont devenus vains dans leurs <i>raisonnements</i>, et leur cœur <i>inintelligent</i> s'est <i>obscurci</i>. 22 Se prétendant <i>sages</i>, ils sont devenus <i>fous</i>.</p>
A Dt 4,16-18 Gn 1,26-28 Ps 105,20 (LXX)	<ul style="list-style-type: none"> • 23 Et ils ont changé <u>l'éclat</u> du Dieu <u>incorruptible</u> en une <i>ressemblance</i> d'<i>image</i> d'homme (ἀνθρώπου) <u>corruptible</u>, d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles. •• 24 C'est pourquoi Dieu les a livrés, par les <u>désirs</u> de leur cœur, à cette <u>impureté</u> pour <u>déshonorer</u> leurs corps de leur propre fait.

1 Les récurrences verbales structurabtes (*é*)changer et livrer sont en caractère gras, ainsi que la répétition de la racine de la « création » ; le champ sémantique du *voir* est en italique ; celui des *passions* en double soulignement ; celui de *l'honneur* et de la *honte*, en simple soulignement.

Tableau 1. Texte structuré de Rm 1,18-32 (+2,1) (suite)

AA	<ul style="list-style-type: none"> • 25 Ceux-là ont échangé la <i>vérité</i> de Dieu pour le <i>mensonge</i> et ont adoré et servi la créature au lieu du Créateur — lequel est béni pour [tous] les siècles. Amen ! •• 26 À cause de cela, Dieu les a livrés à des <u>passions déshonorantes</u>.
AAA	<ul style="list-style-type: none"> • Leurs femelles (θήλειαι), en effet, ont échangé l'utilisation naturelle pour celle qui est contre nature, 27 et pareillement les mâles (ἄρσενες), abandonnant l'utilisation naturelle de la femelle (θηλείας), se sont <u>enflammés de désir</u> les uns pour les autres, <u>œuvrant l'infamie</u> de mâle à mâle (ἄρσενες ἐν ἄρσειν), et recevant en leur personne le salaire de leur <i>égarement</i>. •• 28 Et puisqu'ils n'ont pas <u>considéré</u> garder la <i>connaissance</i> de Dieu, Dieu les a livrés à une <i>intelligence déconsidérée</i> qui n'est pas bon, pour faire les choses <u>inconvenantes</u>.
liste	29 – remplis qu'ils sont de toute espèce d'injustice, de perversité, de cupidité, de méchanceté ; pleins d'envie, de meurtre, de querelle, de ruse, de perfidie ; rapporteurs, 30 calomnieurs, ennemis de Dieu, insolents, orgueilleux, fanfarons, ingénieux au mal, indociles aux parents, 31 sans intelligence, sans loyauté, sans cœur, sans pitié.
reprise de la thèse	32 Et bien que <i>connaissant</i> la juste prescription de Dieu — que ceux qui commettent de telles actions méritent la mort — non seulement ils les font, mais ils <u>considèrent</u> positivement ceux qui les commettent. 2,1 C'est pourquoi tu es sans excuse, ô homme, qui que tu sois, qui juges ; car en jugeant autrui tu te condamnes toi-même, puisque tu fais les mêmes choses, toi qui juges.

*La figure de Phoébé (Rm 16,1-2) :
un modèle pour repenser les ministères
féminins aujourd'hui*

Sylvie Paquette Lessard
Université de Montréal

Il m'apparaît important de repenser les ministères exercés par des femmes dans l'Église québécoise, particulièrement celui d'agente de pastorale, à la lumière du ministère que Phoébé a assumé dans les communautés de Rome et Cenchrées. L'Église catholique romaine actuelle, dans son organisation institutionnelle, me semble sous certains aspects infidèle à ses origines, particulièrement dans son organisation interne. Sa structure hiérarchique dont on écarte systématiquement les femmes s'inscrit en faux face à l'expérience des premières communautés chrétiennes. J'ai mené ma recherche, animée par l'intuition suivante : *dans l'Église primitive, l'organisation communautaire confiait, indistinctement à des hommes et des femmes, sur une base charismatique, des fonctions « ministérielles » importantes. Cette pratique initiale peut et doit, dans l'Église québécoise actuelle, éclairer les fonctions ministérielles des agentes de pastorale.* Mon propos se divise en trois temps¹ :

1. L'expérience des agentes de pastorale au Québec ;
2. Le ministère de Phoébé, tel qu'on peut le cerner en Rm 16,1-2 ;
3. Confrontation des deux expériences afin de dégager des pistes d'avenir.

1. Pour une démonstration complète, je réfère à l'intégral de mon mémoire de maîtrise à la Bibliothèque des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Montréal : Sylvie PAQUETTE, *Le ministère de Phoébé (Rm 16, 1-2). Proposition d'un modèle pour aujourd'hui*, Montréal, Université de Montréal, 2001.

L'expérience des agentes de pastorale au Québec

Pour tenter de saisir l'expérience des agentes de pastorale au Québec, j'ai utilisé deux comptes rendus d'études québécoises : *Voix de femmes. Voies de passages*², de même que *Entre l'arbre et l'écorce. Un monde pastoral en tension*³. Ces deux ouvrages se sont avérés une confirmation de ce que j'avais moi-même observé sur le terrain, ayant été agente de pastorale en milieu paroissial durant quatre ans.

De cette expérience, j'ai pu dégager deux séries de constats⁴. Elles n'ont pas la prétention d'être exhaustives mais mettent en évidence certains grands traits de la pratique des travailleuses ecclésiales⁵. La première série fait état de certaines attitudes des agentes de pastorale dans l'exercice de leur ministère, des conditions d'accomplissement du ministère qu'elles se donnent, autrement dit, de leurs « priorités d'action » :

- Le ministère⁶ comporte un appel à servir. Celui-ci est à la fois subjectif (appel du Seigneur ; reconnaissance de charismes) et objectif (appel de la communauté, sanctionné par les représentants de la structure ecclésiale).
- Le ministère est attentif à la vie et veut produire du sens à même ce qui en émerge.

2. Lise Baroni, Yvonne Bergeron, Pierrette Daviau et Micheline Laguë, *Voix de femmes. Voies de passage. Pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux*, Montréal, Paulines, 1995.

3. Jean-Marc Charron et Jean-Marc Gauthier, *Entre l'arbre et l'écorce. Un monde pastoral en tension*, Montréal, Fides, coll. « Cahiers d'études pastorales », n° 14, 1993.

4. Il est impossible, dans le cadre limité du présent article, de justifier chacune des affirmations. On pourra en retrouver l'essence dans *Voix de femmes. Voies de passage*. Les lectrices ou lecteurs œuvrant en pastorale paroissiale y reconnaîtront sans doute plusieurs caractéristiques de leur propre pratique.

5. J'utilise le terme « travailleuses ecclésiales » pour mettre en relief les aspects « rémunération », « travail officiel », « mandat ou autorisation de l'évêque », et « comptes à rendre ». J'utilise aussi l'appellation « agente de pastorale » qui prend la même signification. Mais le terme « travailleuse » sous-entend aussi une qualité professionnelle, une formation pertinente et une responsabilité allant de pair. Je veux également établir une distinction avec les bénévoles à qui on pourrait accorder une rémunération symbolique mais qui ne portent pas la responsabilité pastorale d'un milieu.

6. Mentionné sans autre précision, le terme « ministère » signifie ici « le ministère exercé par des femmes travailleuses en Église ».

- Le ministère se veut attentif aux conditions de vie concrètes des gens, particulièrement de celles et ceux vivant des situations d'exclusion.
- Le ministère cherche à s'exercer dans la coresponsabilité et le partenariat, dans un véritable esprit communautaire, particulièrement avec les membres des communautés.
- Le ministère expérimente majoritairement une difficulté à œuvrer dans un esprit communautaire avec ceux qui détiennent le pouvoir.
- Le ministère se réfère plus à l'Évangile qu'à la Tradition, plus à l'accueil des personnes qu'à une obéissance à des règles.

La seconde série de constats s'attarde plus à certaines attitudes et conditions d'accomplissement du ministère dépendant de la structure ou de la discipline ecclésiales et qui sont imposées aux agentes de pastorale. Ce sont bien sûr des généralisations :

- Le ministère est en évolution tant au niveau de la reconnaissance de l'apport des femmes que dans la réflexion qui l'accompagne et l'élaboration de nouvelles manières de faire.
- Le ministère a existé à l'origine pour des raisons essentiellement pratiques et ne trouve pas son fondement originel dans la justice, l'égalité et l'équité.
- Le ministère des femmes demeure de « second ordre » par rapport au ministère ordonné pour bon nombre de personnes, même au sein de la structure ecclésiale.
- Le ministère confère une responsabilité mais n'entraîne ni le pouvoir de décider ni l'autonomie d'action allant de pair.
- Le ministère est limité dans son action par une discrimination liée au sexe.
- Le ministère est limité dans son action alors que certaines tâches sont attribuées en fonction des titres et des statuts plutôt que selon les charismes octroyés par l'Esprit.
- Le ministère est limité dans son action alors qu'il doit souvent travailler à maintenir des structures ou des traditions ecclésiales plutôt qu'à répondre aux besoins identifiés.
- Le ministère est parfois évalué avec des critères ne correspondant pas à sa réalité et dans une attitude quelquefois en rupture avec le message évangélique.

- Le ministère tel qu'actuellement limité suscite des incohérences théologiques, ecclésiologiques et ministérielles.

Il devient pertinent de s'attarder à cette seconde série de constats, lesquels sont souvent en contradiction avec les attitudes privilégiées par les agentes de pastorale, et de cerner quelle est la vision de ce que j'appellerai « l'être chrétien féminin » qui la sous-tend⁷. Pour ce faire, j'utilise deux écrits de Jean-Paul II, à savoir la *Lettre apostolique Mulieris Dignitatem*⁸ et la *Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes*⁹, écrite à l'occasion de la quatrième conférence mondiale sur la femme, tenue à Pékin en septembre 1995. Ces deux textes donnent, par la bouche du pape, une vision assez claire de ce que l'autorité magistérielle ecclésiale semble entendre par « être chrétien féminin ».

Si l'on synthétise les propos du pape dans ces deux écrits et qu'on les analyse, voici les conclusions auxquelles on peut arriver que j'énonce ici sous forme de « définition » : créée comme l'homme à l'image de Dieu, la femme est égale en dignité mais différente en terme de nature¹⁰ et de vocation. Elle se réalise de manière privilégiée dans la maternité et la virginité, à l'image de Marie, archétype de la femme et modèle d'amour féminin, alors que l'homme, pour sa part, a comme modèle le Christ-Époux. Elle a une « prédisposition innée à la condition d'épouse ». Elle possède un « génie féminin » qui la rend plus sensible à ce qui relève de la spiritualité, de l'amour, de l'attention à autrui, du service et on peut dire que son rôle dans la société vise

-
7. Je parle ici de « d'être chrétien féminin » car je traite essentiellement la problématique du point de vue des agentEs de pastorale. Je ne nie pas que des hommes puissent rencontrer certaines des difficultés ici évoquées. Cependant, plusieurs de ces écueils sont en lien avec l'accessibilité aux fonctions dans l'Église, laquelle est différente pour les hommes et les femmes.
 8. Jean-Paul II, *Dignité et vocation de la femme. Lettre apostolique Mulieris Dignitatem*, Montréal, Paulines, coll. « Vie Chrétienne », n° 36, 1988.
 9. Jean-Paul II, « Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes », dans Denise Couture (dir.), *Les femmes et l'Église*, Montréal, Fides, coll. « Débats de l'Église », n° 7, 1995.
 10. Sous le terme de « nature », Jean-Paul II comprend principalement deux des trois caractéristiques de « l'espèce-femme » telle que définie par Édith Stein, *La femme et sa destinée*, Paris, Amiot-Dumont, 1956, soit le fait qu'elle soit proche de la création et du sensible et qu'elle soit mère. Le pape ne relève pas la caractéristique d'obéissance dégagée par Stein. L'analyse de la pensée de Jean-Paul II à la lumière d'Édith Stein se retrouve chez Denise Couture, « La théologie de la femme de Jean-Paul II », dans *Les femmes et l'Église*, p. 63-82.

essentiellement à œuvrer dans le sens de la « civilisation de l'amour ». Son accomplissement est d'ordre charismatique et mystique plutôt que hiérarchique.

Il y a donc pour le pape ce que l'on peut appeler « la femme », dans son essence, sa nature profonde. C'est quelque chose d'immuable qui n'est nullement conditionné par l'époque ou la culture et qui se définit tout à fait en dehors de la contribution des femmes.

Si l'on compare cette perception de la femme avec les deux séries de constats issus de la pratique des agentes de pastorale dans le Québec d'aujourd'hui, on constate que les options des femmes dans leur pratique, celles qu'on retrouvait dans la 1^{ère} liste, s'inscrivent à la fois en harmonie et en rupture avec la conception magistérielle de la femme : harmonie quant à la primauté donnée à la personne ; rupture face aux limites imposées à cette primauté, particulièrement en ce qui a trait à l'attribution des fonctions et aux relations parfois difficiles avec ceux qui détiennent le pouvoir.

Quant aux conditions d'exercice du ministère pastoral qui leur sont imposées par la structure ou la discipline ecclésiales, celles contenues dans la 2^e liste, et qui se traduisaient principalement en termes de limites, force est de constater qu'elles sont cohérentes avec la vision magistérielle de la femme. Ainsi l'Église, se définissant comme dépositaire et seule interprète de la Vérité, se sent peu questionnée par les appels des femmes à la justice, l'égalité et l'équité quant à leurs fonctions dans l'Église ; elle est aussi peu sensible aux charismes octroyés par l'Esprit dans l'attribution des fonctions, régissant les dites fonctions par des décrets de plus en plus resserrés¹¹ ; sa gérance terrestre, ses lieux décisionnels se réclament du principe « apostolique et pétrinien » alors que les femmes sont associées au principe « marial » de l'Église, d'ordre plus charismatique et mystique ; de plus, le ministère féminin où s'exerce une « responsabilité sans pouvoir » ne fait-il pas écho à cette mission de la femme qui est, selon Jean-Paul II, de bâtir une « civilisation de l'amour », mission vague et sans ancrage concret, c'est le moins qu'on puisse dire.

11. On peut penser, à titre d'exemple, au collectif, *Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1997.

Si la théologie du pape se tient en elle-même, sur le terrain, c'est la lecture actuelle de l'Évangile, avec les sensibilités d'aujourd'hui, qui constitue la principale grille d'analyse de la pratique des femmes. La stagnation théologique actuelle du magistère quant à *l'être chrétien féminin* et son refus de lire la pratique évangélique avec un regard neuf ne peuvent que susciter une tension, voire une rupture avec la pratique actuelle. Le discours ecclésial, cohérent en lui-même, ne peut que susciter de l'incohérence lorsqu'il se confronte au monde.

Comment considérait-on les ministères féminins aux origines de l'Église? Afin d'aborder quelque peu cette question, j'ai recours à la tradition paulinienne et plus précisément à l'étude du ministère de Phoébé, collaboratrice de Paul.

Le ministère de Phoébé, tel qu'on peut le cerner en Rm 16, 1-2

Dans tout le Nouveau Testament, on retrouve seulement 2 versets concernant Phoébé, mais ils sont pour le moins significatifs. En voici la traduction, sauf pour les trois termes que je désire examiner ici :

Je vous recommande notre sœur Phoébé, *diakonos* de l'Église de Cenchrées, afin que vous l'accueilliez dans le Seigneur d'une manière digne des Saints et que vous vous mettiez à sa disposition en toute *pragmati* pour laquelle elle aurait besoin de vous: en effet, elle est devenue une *prostatis* de plusieurs et de moi-même.

Examinons d'abord le terme *diakonos* qui est lié à la notion de service, de *diakonia*, qu'André Lemaire¹² définit comme le « ministère au sens large ». Paul utilise ce mot *diakonos* fréquemment dans ses lettres : entre autre, en parlant du Christ (Rm 15,8 et ironiquement en Ga 12,17), des autorités civiles (Rm 13,4), de lui-même, Apollos (1 Co 3,5) et Timothée (2 Co 3,6;6,4), de super apôtres puissants en paroles et en prodiges (2 Co 11,15.23), de même que pour désigner une fonction plus officielle auprès des évêques (Ph 1,1). On retrouve aussi le terme dans le corpus dit paulinien en parlant soit de Paul, Épaphras ou Tychique (Ep, Co), et plus tardivement pour décrire les qualités morales des diacres (1Tm). Le terme est donc utilisé en regard de personnes qui exercent une autorité reconnue comme légitime par

12. André Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbytres, diacres*, Paris, Cerf, coll. « Lectio Divina », n° 68, 1971.

d'autres personnes. De plus, Phoébé est « *diakonos de* (non pas *en èkklésia*, mais *tès èkklésias*) l'Église de Cenchrées ». Son action s'exerce donc dans le cadre d'une Église locale et implique une responsabilité. À la suite de Paul, Timothée, Éphras et Tylique, elle assume probablement des fonctions d'enseignement et de prédication et tient vraisemblablement ses capacités de charismes octroyés par l'Esprit, tout comme Paul, Timothée et les autres. Elisabeth Schüssler Fiorenza la qualifie de « *charismatic preacher and leader of the community in Cencreae*¹³ ». C'est possiblement chez elle que se font les grands rassemblements regroupant les églises locales du lieu et Suzanne Tunc¹⁴ croit même qu'elle doit y présider le repas du Seigneur, bien qu'on ne puisse en être certain.

J'ai choisi de traduire *diakonos* par « ministre ». Cela n'est pas un absolu ; la nouvelle traduction de la Bible a plutôt choisi « servante »¹⁵. En choisissant « ministre », je veux rendre l'idée de fonction reconnue au sein de la communauté, et aussi d'autorité, celle-ci étant comprise dans le sens de responsabilité et de crédibilité.

Phoébé est aussi qualifiée de *prostatis*, et ce qualificatif est extrêmement intéressant. En effet, la fonction de *prostatis* s'inscrit dans une dynamique sociétale courante à l'époque et qui régissait les relations entre individus : le système « patronage-clientèle ». Ce système est assez simple au fond. On retrouve un « patron », généralement assez en moyens, ayant un statut social aisé et un pouvoir d'influence qui « protège » d'une manière ou d'une autre d'autres individus en position sociale inférieure ; ceux-ci deviennent ainsi ses « obligés », ses « clients ». Le patron peut les représenter au plan juridique, leur trouver un emploi, les introduire à son cercle d'influence pour faciliter leur commerce par exemple, leur prêter de l'argent, etc. Le client s'engage pour sa part à mousser la bonne réputation de son « patron », à le soutenir lors d'élections, à ne pas témoigner contre lui, etc.

Paul donne à Phoébé le titre de *prostatis* de plusieurs et de lui-même. Ce faisant, il s'inscrit dans une relation « patron – client » avec

13. Elisabeth Schüssler Fiorenza, « Missionaries, Apostles, Co-workers : Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History », *Word and World*, n° 6, 1986, p. 426.

14. Suzanne Tunc, *Brève histoire des chrétiennes*, Paris, Cerf, 1989.

15. Collectif, *La Bible. Nouvelle Traduction*, Paris – Montréal, Bayard – Médiaspaul, 2001.

Phoébé, non comme patron mais à titre de client. À première vue, le fait est étonnant et mérite d'être nuancé. En effet, c'est Paul qui recommande Phoébé, et non l'inverse. Généralement, la recommandation était faite par le « supérieur » au profit du client. Il arrive cependant que les deux partenaires de la relation soient plus ou moins des égaux, chacun ayant sa propre sphère d'influence. Dans le cas qui nous occupe, à la suite de Caroline Whelan¹⁶, je crois que nous avons ici une relation « patron – client » entre deux égaux, chacun ayant sa propre sphère d'influence. Paul a été le « client » de Phoébé. D'après notre examen de la dynamique « patronage – clientèle », ce patronage a pu prendre la forme d'assistance matérielle, d'hébergement, d'introduction auprès des autorités ou des relations d'affaires, ces dernières pouvant constituer des chrétiens potentiels.

Phoébé peut donc être devenue « patronne » de Paul de diverses manières. À son tour, Paul fait jouer ses relations à l'égard de Phoébé, puisque toute la dynamique « patronage – clientèle » reposait sur la réciprocité des services. Whelan dira : « I suggest that it is Paul's part of this mutual obligation that we are seeing here¹⁷. » Paul s'acquitterait ici d'une obligation d'un client envers son patron, à savoir la promotion de sa valeur, de sa réputation, auprès de la communauté romaine. Il le fait peut-être en espérant que Phoébé poursuivra son œuvre de *prostatis* auprès des chrétiens de Rome. Mais il souhaite surtout que « ...vous vous mettiez à sa disposition en toute *pragmati* (affaire) pour laquelle elle aurait besoin de vous ». Mais de quelles « affaires » s'agit-il ? C'est ce que je veux maintenant aborder.

Toutes les précautions utilisées par Paul pour présenter Phoébé, la mention de ses statuts de *diakonos* et *prostatis*, laissent supposer une mission importante, peu banale et, à mon avis, en lien avec la mission chrétienne. Je ne crois pas que Phoébé aille à Rome régler des affaires personnelles, qu'elles soient commerciales ou juridiques, comme certains auteurs ont pu le laisser entendre¹⁸. À la suite de bien d'autres, je crois qu'elle était principalement porteuse de la missive aux Romains. À ce titre, comme cela était commun pour les messagers

16. Caroline Whelan, « Amica Pauli: The Role of Phoebe in the Early Church », *Journal for the Study of the New Testament*, n° 49, 1993, p. 67-85.

17. *Ibid.*, p. 84.

18. Entre autres : Gerd Theissen, C.E.B. Cranfield ou encore Joseph Fitzmyer, pour ne nommer que ceux-là.

de l'époque, elle aura certainement eu à lire et même à expliquer la missive à ses destinataires. Cette tâche a pu être d'autant plus importante si elle visait à unifier les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens de Rome¹⁹. On comprend alors que Paul ait insisté sur son statut de *diakonos*. Quoi qu'il en soit, il la met en lien avec les chrétiens de Rome auprès de qui elle est chaudement recommandée ; peut-être pouvait-elle compter sur certaines personnes saluées et louangées par Paul dans la suite du chapitre 16 pour la seconder dans sa mission d'ambassadrice. Robert Jewett²⁰ a avancé l'hypothèse selon laquelle, outre l'explication de la lettre, Phoébé allait à Rome afin d'organiser la mission paulinienne vers l'Espagne, laquelle représentait un défi particulier pour Paul. En effet, le judaïsme n'était pas encore présent de manière significative en Espagne ; Paul ne possédait donc pas ses habituelles portes d'entrées missionnaires qu'étaient les synagogues. De plus, le grec ne semblait pas y être très répandu, ce qui posait des problèmes au niveau de la communication. Les contacts avec des personnes en vue, la recherche d'interprètes, l'affrètement d'un bateau pour le voyage, tout cela pouvait bien être dans les compétences d'une *prostatis* telle que Phoébé. Bien que cela demeure une hypothèse et que l'on ne puisse aucunement définir avec exactitude la mission de Phoébé à Rome, celle-ci n'est pas dénuée de plausibilité. L'explication de la lettre aux communautés est, quant à elle, beaucoup plus probable.

Dégageons maintenant, comme on l'a fait pour les agentes de pastorale, certains constats de l'expérience de Phoébé. Les cinq premiers relèvent plus des attitudes et conditions d'accomplissement du ministère alors que les deux derniers mettent l'accent sur les fonctions proprement dites²¹ :

19. Pour une discussion autour du thème de l'unité dans Romains, voir Odette Mainville, *Un plaidoyer en faveur de l'unité. La lettre aux Romains*, Montréal, Médias-paul, coll. « Sciences bibliques – études », n° 6, 1999.

20. Robert Jewett, « Paul, Phoebe and the Spanish Mission », dans J. Neusner *et al*, *The Social World of Formative Christianity and Judaism. Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, Philadelphia, Fortress, 1988, p. 142-161.

21. Les constats ici mentionnés ne sont pas les seuls que l'on peut dégager de l'expérience de Phoébé. Je les ai sélectionnés, pour les besoins du présent article, en lien avec la suite de la démonstration. Quant au mot « ministère », il faut l'entendre ici dans son sens le plus global, à savoir le ministère de l'Église dans son ensemble.

- Le ministère est basé sur la reconnaissance des capacités de la personne à l'exercer, sur ses charismes, dons de l'Esprit, et ses compétences.
- Le ministère s'exerce dans une attitude de service.
- Le ministère doit être confié sans discrimination liée au sexe ou à la condition sociale.
- Le ministère doit s'exercer en collaboration, dans un esprit communautaire.
- Le ministère, même s'il se compose de diverses fonctions, implique l'égalité et la dignité de tous ceux et celles qui y contribuent.
- Le ministère comporte un volet de « présidence » qui s'exerce à différents niveaux par une ou plusieurs personnes; elle est octroyée sans discrimination et aux personnes ayant reçu le charisme de l'exercer.
- Le ministère doit se préoccuper des conditions de vie concrètes des membres de la communauté.

Suite à cette brève esquisse de la figure de Phoébé et de son ministère dans l'entourage de Paul, essayons maintenant de dégager la vision paulinienne de « l'être chrétien²² » qui sous-tend ce ministère afin d'en dessiner les principes directeurs; nous pourrons ensuite les confronter aux constats ci-dessus pour en valider la cohérence.

En Romains 6, Paul présente le chrétien comme un être totalement assimilé au Christ. En effet, grâce au baptême, tous ceux qui sont baptisés dans la mort au Christ pourront ensuite ressusciter avec lui. *L'être chrétien* s'inscrit donc dans une dynamique de justice et de grâce, est libéré du péché et participe à la vie nouvelle en Christ. En Romains 8, Paul complète son raisonnement. En effet, il vient nous révéler comment cette assimilation au Christ prendra racine dans la vie du croyant, comment le baptême accomplira ce que la loi n'a pas réussi au temps de la première Alliance. La nouveauté de *l'être chrétien* réside dans le fait qu'il est habité par le Souffle du Christ, qu'il respire du même souffle, ce qui lui confère le dynamisme nécessaire pour vivre la même vie, étant fils ou fille aux côtés du Christ.

22. On notera que, chez Paul, il n'y a pas de définition spécifique pour « l'être chrétien féminin », mais bien une conception unique de « l'être chrétien », qu'il soit homme ou femme.

En Galates 3, 27-28, Paul pousse l'image encore plus loin. Ainsi, il affirme que, assimilés au Christ, les chrétiens sont désormais « revêtus²³ » du Christ. C'est ce qui permet à Paul d'ajouter qu'ainsi « habillés » de Christ, il n'y a plus de différences entre les Juifs et les Grecs, les esclaves ou les hommes libres, les hommes et les femmes. Ce ne sont donc plus des motifs éthiques qui exigent l'unité mais l'assimilation au Christ qui est devenue quasi ontologique, d'où l'obligation d'égalité.

On voit donc que *l'être chrétien* chez Paul n'est pas d'abord un honneur ni un privilège. C'est une nature nouvelle, une modification fondamentale de l'être humain qui ne vit plus sous le régime de la chair mais sous la gouverne du Souffle de Dieu. Si on résume cette vision paulinienne de l'être chrétien, on peut dire que *le chrétien, la chrétienne est assimilé-e au Christ, habité-e par le Souffle de Dieu qui fait de chacun un fils, une fille, aux côtés de Christ. Chaque baptisé-e a désormais revêtu le Christ, est « habillé-e » de Christ. C'est cette nature commune qui fonde l'égalité, qui abolit toute discrimination, qui oblige à l'accueil et au respect des charismes indépendamment du fait d'être homme ou femme.* Or, il semble bien que la pratique de Phoébé, telle que Paul la décrit en Rm 16,1-2 et que j'ai synthétisée dans une série de constats, s'inscrit dans la foulée des principes doctrinaux pauliniens que l'on vient d'énoncer.

Ainsi, le ministère est une question de charismes octroyés par l'Esprit : tel est aussi le cas de la *diakonos* Phoébé qui enseigne et prêche à la suite de Paul, Timothée et les autres. Sa mission s'exerce dans l'égalité, sans qu'apparemment aucune discrimination n'y soit attachée : le fait qu'elle soit une femme ne joue pas, ni son origine possiblement païenne²⁴. Elle est mise en lien avec d'autres chrétiens dont certains sont possiblement mentionnés dans le reste du chapitre 16 : elle doit donc agir dans un esprit communautaire, d'où les mots « notre sœur » (*tèn adèlphèn èmôn*), utilisés par Paul pour la présenter.

23. Le verbe grec ici utilisé est *enduo*, signifiant « habiller », mettre un morceau de vêtement. Au figuré, il signifie « prendre les caractéristiques, les vertus, les intentions de quelqu'un », ou encore « être revêtu d'une puissance d'en haut ». (Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, Chicago University Press, 1979, p. 264)

24. On peut le supposer puisque le prénom « Phoébé » est d'origine païenne.

Le bref regard que nous venons de poser sur la pratique de Phoébé a permis de mettre en lumière quelques constats sur ce que pouvait être un ministère communautaire exercé par une femme au 1^{er} siècle. Or, les constats qui sont retenus sont une incarnation presque littérale des principes doctrinaux pauliniens à côtés desquels on ne peut passer sous peine d'être en rupture avec *l'être chrétien* tel que conçu par Paul. Rappelons une dernière fois ces « incontournables » en les regroupant sous la forme d'une définition²⁵ : « Le ministère doit être octroyé aux personnes ayant reçu de Dieu le charisme de l'exercer, et ce dans une attitude de service et dans un esprit communautaire. Il doit être confié sans discrimination de quelque nature qu'elle soit et en reconnaissant l'égalité et la dignité de tous. Il doit s'exercer dans le souci constant des conditions de vie concrètes des membres de la communauté. »

Comme on le voit avec cette définition, c'est sa vision de *l'être chrétien* qui oriente l'action de Paul, qui est sous-jacente à l'organisation qu'il met en place dans ses communautés et au choix de ses collaboratrices et collaborateurs. Les constats dégagés de l'expérience de Phoébé, de même que la définition ci-haut citée qui en découle, peuvent donc être considérés comme « modèle », et s'imposent sur la base de deux séries de contraintes de natures différentes : des contraintes communautaires circonstanciées liées au contexte particulier de la mission en tel lieu et à telle époque ; des contraintes théologiques immuables, valables à toutes époques, en tous lieux et en toutes circonstances²⁶. C'est sur ces dernières que nous pouvons édifier des modèles pour aujourd'hui ; c'est avec ces dernières que nous devons comparer les principes théologiques qui sous-tendent les pratiques actuelles.

Nous avons donc vu dans un premier temps comment s'exerce le ministère des agentes de pastorale, les limites qu'elles rencontrent et

25. Cette définition peut être considérée comme une jonction entre trois éléments : la théologie de Paul et sa vision de *l'être chrétien* ; sa propre pratique pastorale et communautaire ; le ministère tel que vécu par Phoébé.

26. La définition précédemment formulée comporte à la fois des énoncés à caractère doctrinal (ministère lié aux charismes, sans discrimination, dans l'égalité) et d'autres à caractère pastoral et éthique (service, esprit communautaire et conditions de vie). Cependant, les deux types d'énoncés qui en font partie découlent des contraintes théologiques immuables.

la vision de « l'être chrétien féminin » qui conditionne leur pratique. Par la suite, nous avons analysé le ministère de Phoébé et on a pu pressentir quelque peu la liberté, l'autonomie et l'autorité dont jouissait Phoébé, de même que la complémentarité de son ministère avec celui de Paul. Quelles conclusions en tirer et quelles interpellations cette analyse lance-t-elle à nos pratiques ? C'est ce à quoi nous réfléchissons maintenant.

Confrontation des deux expériences afin de dégager des pistes d'avenir

On a vu que la vision paulinienne de *l'être chrétien* est basée essentiellement sur l'octroi de l'Esprit à tous les baptisés sans discrimination. Conséquemment, au sein des premières communautés, les capacités à œuvrer relèvent de ce même octroi de l'Esprit, indépendamment de la culture ambiante et de la manière d'y considérer les hommes et les femmes. La pratique issue de la conception paulinienne n'est-elle pas d'ailleurs conforme à l'attitude de Jésus qui a accueilli des femmes comme disciples et en a chargé certaines de transmettre aux Douze eux-mêmes la nouvelle de sa Résurrection (Mt 28,1-10 ; Jn 20,1.11-18 ; et en Lc 24,1-10, par l'intermédiaire des anges) ? Par contre, la vision de Paul et la conduite en découlant sont fondamentalement différentes de la position magistérielle actuelle, où *l'être chrétien* ainsi que les fonctions qui y sont rattachées, sont subordonnés à l'existence de deux natures différentes chez les êtres humains : l'espèce-homme et l'espèce-femme. Alors, que dire de l'Église qui, si elle adhère, en théorie, à la pratique de Jésus et de Paul, n'en tire pas les conclusions pratiques qui devraient en découler ? Les conditions d'exercice du ministère qui sont imposées aux travailleuses en Église ne sont-elles pas réductrices par rapport à cette même expérience des origines ?

Pour répondre adéquatement à cette question, confrontons les constats dégagés de la pratique des travailleuses en Église d'aujourd'hui avec la définition issue du ministère de Phoébé et des principes doctrinaux de Paul. On sera ainsi en mesure de savoir si, entre les choix des femmes travailleuses en Église et les critères de fonctionnement imposés par l'Église, l'un des deux est plus près de la vision paulinienne.

On se rappelle que six éléments composaient la première partie du modèle, celle qui faisait état des options des femmes dans l'exercice de leur ministère. À l'exception du cinquième élément, les autres semblent tout droit issus de la définition paulinienne. La similitude est frappante : reconnaissance d'un appel du Seigneur et des charismes octroyés ; attention à la vie et aux conditions concrètes d'existence des gens ; co-responsabilité et esprit communautaire ; référence prioritaire à l'Évangile et accueil des personnes avant l'obéissance à des règles. Seule la difficulté à œuvrer avec ceux qui détiennent le pouvoir est contraire à la définition issue de Paul : cela peut s'expliquer par le fait que le pouvoir se vit souvent en opposition à l'égalité.

Abordons la seconde partie du modèle, celle dépendant des conditions d'exercice du ministère imposées aux femmes par l'organisation ecclésiale. Le premier élément concerne l'évolution récente du ministère des femmes : rien dans la définition paulinienne ne fait référence à une telle réalité, ce qui est compréhensible compte tenu de l'expérience de Phoébé dont elle est partiellement issue, laquelle est circonscrite et limitée dans le temps. D'autres énoncés du modèle actuel imposé aux femmes sont en totale contradiction avec la définition dégagée de Paul et Phoébé : le ministère des femmes n'est pas fondé sur la justice et l'égalité ; il demeure de second ordre au sein de l'Église ; il est limité par une discrimination liée au sexe ; il attribue certaines tâches en regard des titres et des fonctions plutôt qu'en se fondant sur les charismes. Finalement, les quatre autres éléments du modèle n'ont pas de liens directs avec la définition retenue. Cependant, en les lisant, on se dit que l'esprit sous-jacent à la mission paulinienne ne correspond pas à ces écueils expérimentés par les femmes aujourd'hui : l'autonomie d'action n'allant pas de pair avec les responsabilités ; le maintien des structures au détriment des besoins ; l'évaluation faite dans une attitude en rupture avec le message évangélique ; l'organisation du ministère suscitant des incohérences théologiques, ecclésiologiques et ministérielles.

Il est étonnant — mais l'est-ce vraiment ? — que ce qui, dans le modèle actuel, dépend des femmes concorde majoritairement avec la pensée paulinienne, alors que ce qui relève de l'Institution soit, ou en contradiction flagrante avec Paul, ou en rupture avec l'esprit animant la mission paulinienne. Il semble bien que l'on doive choisir : Paul et

Phoébé, d'une part, ou l'enseignement magistériel, d'autre part. Les deux sont, en effet, nettement en tension.

Je crois que les principes doctrinaux découlant de la théologie paulinienne, tels qu'illustrés par la pratique de Phoébé, devraient être ceux qui guident l'Église actuelle dans sa réflexion sur les ministères, qu'ils soient féminins ou masculins. Conséquemment, il me semble urgent de modifier certaines règles ecclésiales en la matière. Voici quelques propositions qui viennent donner corps à cette urgence.

À la lumière de la théologie et de la pratique de Paul, j'ai établi que « *le ministère doit être octroyé aux personnes ayant reçu de Dieu le charisme de l'exercer* ». C'est le don de Dieu qui est premier. Paul souligne à quel point les charismes sont variés, mais c'est le même Esprit qui agit en chacun (1 Co 12,1-11). Il semble bien que dans l'Église primitive, la mise en actes de ces charismes ait été foisonnante : Paul est même obligé d'en baliser quelque peu l'usage (1 Co 14). Mais jamais il ne remet en question leur expression. Ce serait un enfermement de l'Esprit. Or, je crois que l'établissement de la triple hiérarchie ecclésiale trahit l'exemple offert par les premières communautés de deux manières. Premièrement, il « limite » l'expression des dons de l'Esprit dans la vie communautaire et leur reconnaissance ecclésiale. En effet, où sont passés l'enseignement, la prophétie, la direction, la guérison²⁷, etc., comme ministères officiels, reconnus, voire désirés ? Deuxièmement, et de façon plus grave, il « concentre » les charismes et leur exercice dans les seuls ministres ordonnés. Ce n'est pas parce qu'un homme est prêtre qu'il a de concert le charisme de la présidence, de l'enseignement, de la catéchèse, de l'assistance, de la prédication, de la direction, de la prophétie, du discernement et j'en passe. C'est pourquoi je crois nécessaire d'envisager un *élargissement de la triple hiérarchie – évêques, prêtres, diacres – et un octroi des ministères en fonction des charismes*. Il n'est pas dans mon désir d'accentuer une institutionnalisation déjà trop lourde²⁸. Mais il pourrait exister, aux côtés de ceux que nous connaissons, des ministères institués ou

27. Je ne parle pas ici de « miracles » ou de manifestations comme celles que le Nouveau Testament nous présente. Il y a des « guérisons » intérieures, affectives, spirituelles. De plus, ces charismes ne sont-ils pas censés être inclus, donc plus ou moins passés sous silence, dans la triple hiérarchie ?

28. D'ailleurs, sa lourdeur réside peut-être plus dans la centralisation que dans la multiplicité des fonctions.

reconnus officiellement de quelque manière. Et il me semble que c'est aux communautés locales de juger quels sont les services particuliers qui leur sont nécessaires, d'identifier les personnes ayant le charisme de les assurer et de les mandater officiellement à le faire. Je ne suis pas seule à croire à une nécessaire diversité. Ainsi, Denis et Delorme concluent eux aussi à une nécessaire multiplicité :

[...] selon le Nouveau Testament, les compétences pour le ministère sont de types variés. Autre est la compétence du ministère ordonné, autre celle des divers ministères institués ou instituables, sans ordination, autre celle des ministères de type prophétique, autre celle des aptitudes expérimentées et reconnues dans la vie des communautés. La mise en valeur de ces multiples possibilités doit modifier la figure actuelle du ministère ordonné lui-même [...]²⁹

Il devient donc évident que des normes ecclésiales limitant le rôle des laïcs dans certaines fonctions, parce que celles-ci sont exclusivement réservées aux prêtres, posent question : je pense particulièrement ici à la prédication dominicale. Pour beaucoup de chrétiens, c'est *le* lieu de contact avec la Parole et de son intégration. Il m'apparaît fondamental que ce soit bien fait, avec sensibilité à la vie concrète des personnes, sous-tendu par une exégèse adéquate, pour l'édification et le bien de tous. Ce n'est pas parce qu'on est prêtre qu'on a nécessairement ce charisme (ce qui ne veut pas dire de ne pas tenter de le développer). L'Institution doit donc se mettre à l'écoute des charismes, des « vocations » particulières jaillissant au sein du peuple de Dieu.

Un second élément mis en évidence chez Paul et Phoébé se libelle ainsi : *dans une attitude de service*. À mon avis, ce qui nuit au service authentique dans l'Église, c'est le pouvoir. Même l'exercice d'un pouvoir dans un esprit de service est piégé. C'est le service qui doit caractériser la mission. Ainsi, lorsque les travailleuses en Église soulignent la nécessité de répondre aux besoins nouveaux plutôt que de consacrer tant d'énergie au maintien de structures ou de traditions, il faut y voir une attitude inspirée de l'Évangile. Il me semble que l'on doit *donner priorité au service des gens, s'il le faut au détriment des structures et des habitudes*.

29. Henri Denis et Jean Delorme, « La participation des femmes aux ministères », dans J. Delorme *et al.*, *Le Ministère et les Ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1974, p. 510-511.

L'exemple de Paul et Phoébé caractérise le service plus précisé-ment. Celui-ci doit s'exercer *dans un esprit communautaire*. L'émergence d'un esprit communautaire demande de se connaître, de s'approprier, si possible dans une communauté à taille plus restreinte. Cette intuition se retrouve dans les enjeux soulevés par *Risquer l'avenir*³⁰. On a tenté en plusieurs endroits de mettre en place de ces « petits groupes », pas toujours avec succès. Par ailleurs, des gens se regroupent entre eux sur des bases volontaires, selon les affinités, les réseaux naturels.

Par contre, des efforts sont à faire, et se font, dans les sous-groupes déjà existants (comités, responsables de l'initiation chrétienne, etc.) afin de travailler en collégialité. Les travailleuses en Église œuvrent bien souvent en ce sens. Mais elles réclament du même souffle qu'il en soit de même avec les ministres ordonnés d'une communauté. Il ne devrait pas exister de supériorité chez certains, pas d'autorité particulière chez l'un ou l'autre. Les fonctions de coordination sont nécessaires, mais l'autorité décisionnelle est contraire à la communion. Il faut donc *favoriser la collégialité à tous les niveaux en éliminant autant que possible les rapports de pouvoir*.

Je crois aussi qu'un élément rassembleur, pouvant susciter un esprit communautaire, réside dans la Parole. Nous devons redécouvrir en Église la richesse de la Parole biblique, ce trésor de siècles d'expériences de Dieu, plein de variété et d'innovations. Il importe d'apprendre en communauté à interroger et interpréter la Parole biblique pour nous aider à relire et actualiser notre propre expérience de Dieu. Bien sûr, cela comporte certains dangers : celui que de plus en plus de gens prennent conscience des incohérences entre certaines pratiques institutionnelles et la vérité évangélique ; celui de former des chrétiens à la liberté et au discernement personnel. De plus, cela implique un déplacement de dominante. Notre tradition religieuse a mis l'accent sur les sacrements où le chrétien ordinaire demeurerait spectateur des instruments de son Salut alors que seuls quelques individus mis à part en étaient les distributeurs. Cette façon de faire était peut-être légitime en d'autres temps. L'est-elle encore ? La remise de

30. Comité de recherche de l'AEQ sur les communautés chrétiennes locales, *Risquer l'avenir. Bilan d'enquête et prospectives*, Montréal, Fides, coll. « L'Église aux Quatre Vents », 1992, p. 135 et suivantes.

la Parole biblique au centre de la vie des communautés est une nécessité vitale pour l'Église, pour les chrétiens. Sans exclure l'eucharistie qui demeure un signe privilégié d'amour de Dieu, sans évacuer tout le sacré qui se dégage de la symbolique sacramentaire, les gens de nos milieux gagneraient à se partager la Parole, à écouter, mais aussi à dire et à se dire les uns aux autres. Cette pratique, cette réappropriation serait peut-être une occasion d'émergence de cet « esprit communautaire » qui caractérisait les communautés chrétiennes primitives. Elle aurait de plus l'avantage de ne pas être tributaire d'un ministre ordonné, redonnant à un plus grand nombre un rôle actif dans la vie communautaire.

Venons-en maintenant à l'une des plus grandes infidélités de notre Institution ecclésiale : le refus d'admettre des femmes à toutes les fonctions dans l'Église. L'enseignement que nous retenons de l'expérience de Paul et Phoébé est pourtant sans équivoque : *le ministère doit être confié sans discrimination de quelque nature qu'elle soit et en reconnaissant l'égalité et la dignité de tous*. Je désire tout d'abord affirmer clairement une conviction : le ministère, qu'il soit ordonné ou non, n'est pas un droit. En cela, je suis d'accord avec le magistère romain. Il n'est un droit ni pour la femme, ni pour l'homme. Il est *service* auquel une personne est *appelée* par Dieu. Mais si le ministère n'est pas un droit, le fait d'être accompagné dans un processus de discernement vocationnel, et éventuellement d'être ordonné ou de se voir confier un ministère, est, lui, un droit pour un-e baptisé-e, qui découle directement de la pratique du Jésus historique et de celle des premières communautés chrétiennes, particulièrement en milieu hellénistique³¹. Je ne nie pas que l'homme et la femme soient différents sous certains aspects, notamment aux plans biologique et psychologique. Mais je rejette, à la suite de l'Évangile, la discrimination basée sur cette différence et la conception réductrice, tant de la femme que de l'homme, dans des modèles sexués, figés, ne tenant pas compte des charismes individuels et des appels de l'Esprit à des personnes précises. Il faut, de toute urgence, *rendre toutes les fonctions dans l'Église accessibles tant aux femmes qu'aux hommes*.

31. C'est ce contexte que j'ai étudié avec le ministère paulinien. Il est évident que l'expérience a pu différer en milieu juif, compte tenu de la perception qu'on y avait de la femme. Pour des précisions : H. Denis et J. Delorme, « La participation des femmes... », p. 510.

Le caractère masculin des Douze était probablement « obligé » par la conjoncture culturelle de l'époque. Malgré cela, c'est une femme, Marie Madeleine, qui les a « évangélisés », leur apportant la Bonne Nouvelle de la résurrection. Pour Jésus, et par la suite pour Paul, l'égalité des femmes et des hommes allait de soi. Mais par la suite, « d'un point de vue sociologique, l'institutionnalisation progressive et l'adaptation du mouvement aux structures patriarcales de l'époque étaient inévitables si la communauté chrétienne voulait grandir et se développer³² ». Or, pour survivre aujourd'hui, particulièrement au Québec et dans nombre de pays occidentaux, l'Église doit encore s'adapter à la culture. L'institution ecclésiale doit s'engager dans une entreprise de « dépatricialisation ». Elle doit prendre acte de l'égalité foncière de l'homme et la femme dans toutes les sphères de la société, égalité qu'elle reconnaît en paroles, et en tirer toutes les conséquences qui s'imposent quant à son organisation interne. Elle doit se mettre à l'écoute, réellement, des Églises-sœurs déjà engagées dans la reconnaissance effective des femmes. Elle doit même, à mon avis, revoir sa structure hiérarchique théocratique qui tente maladroitement de fonctionner « sur la terre comme au ciel », sans même savoir ce qu'il en est du ciel d'ailleurs. L'esprit communautaire, « l'*ekklesia* de disciples égaux »³³, ne se vit peut-être pas nécessairement en démocratie, mais certainement pas en théocratie.

Concrètement, la question de l'ouverture de tous les ministères aux femmes est liée à la recherche sur la question des ministères dans son ensemble. Dans cette même section, j'ai déjà évoqué le nécessaire élargissement de la triple hiérarchie. Je souscris aux propos de Denis et Delorme lorsqu'ils affirment :

Pour ce qui est de la théologie du ministère ordonné, [...] le Nouveau Testament oblige à ré-interpréter les notions de « pouvoir », de « sacerdoce », et de « représentation du Christ », par lesquelles on définit le ministère épiscopal et presbytéral. La recherche qui concerne les

32. Elisabeth Schüssler Fiorenza, « Le rôle des femmes dans le mouvement chrétien primitif », *Concilium*, n° 111, 1976, p. 23 ; voir aussi de la même auteure, « Women's Apostles: The First Women's Ordination Conference » dans *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, New York, Crossroad, 1993, p. 80-90.

33. Selon l'expression de Elisabeth Schüssler Fiorenza.

ministères des femmes est solidaire de celle qu'appellent tous les ministères dans l'Église³⁴.

Les pas à faire sont immenses et nombreux, beaucoup plus que les quelques suggestions présentées dans cet article. Mais la marche est déjà entreprise. Les femmes travailleuses en Église ont déjà provoqué des avancées. Elles se faufilent par les lézardes des murailles ecclésiales érigées depuis deux mille ans. Elles suscitent l'admiration et le respect par leur foi, leur espérance et leur amour. Elles disent en actes que Dieu est Mère tout autant que Père. Elles forcent une lecture des Écritures à frais nouveaux et y font découvrir le rôle des femmes dans la genèse des fois juive et chrétienne. Elles sont les artisanes d'une redéfinition de la foi dans le monde d'aujourd'hui.

34. Henri Denis et Jean Delorme, « La participation des femmes... », p. 511.

III

LES GENRES EN ÉGLISE

Analyse de genre et recherche-action en pastorale

Pierrette Daviau
Université Saint-Paul, Ottawa

La poursuite et la défense des droits des femmes, de leurs intérêts, de leur égalité avec les hommes dans les sphères économique, sociale, politique, culturelle et religieuse de la société ont amené de profondes mutations durant les cinquante dernières années caractérisées par la montée du mouvement des femmes. Tout comme dans la société, le féminisme a provoqué dans les Églises un éveil de la conscience, une reconnaissance du sens de l'identité des femmes, une plus grande affirmation de leur spécificité, leur implication accrue dans les tâches ministérielles.

Depuis les débuts de la Nouvelle-France, les Québécoises ont grandement contribué à enrichir leurs divers milieux de vie et, sans contredit, la vie de l'Église d'ici¹. Leur apport plus que substantiel des trente dernières années au développement de la vie pastorale est devenu indispensable et incontournable. Non seulement elles sont impliquées quotidiennement dans des organismes de pastorale, des mouvements et organisations à vocation religieuse qui visent l'amélioration de la qualité humaine et spirituelle des chrétiennes et des chrétiens, mais elles occupent certains postes de responsabilité au plan paroissial et diocésain. Elles se sont engagées, de façon bénévole ou rémunérée, dans tous les secteurs d'activités de la vie pastorale formant actuellement la majorité de ses artisanes. Leur dynamisme est reconnu et apprécié. Elles détiennent des charges de formation, d'enseignement et de recherche en théologie et en sciences pastorales. Elles constituent

1. Notre propos concernera surtout l'Église catholique du Québec.

les piliers de la vie communautaire et structurelle de l'Église, représentant près de 75 % du personnel pastoral de l'Église du Québec.

Bien sûr, on peut affirmer sans vergogne qu'il y a eu des progrès en pastorale au cours des 20 dernières années : plus de femmes font partie de la main-d'œuvre rémunérée, certaines normes sont plus justes, les femmes se mobilisent davantage et sont mieux organisées pour exercer des pressions, faire campagne pour des pratiques anti-discriminatoires, sensibiliser le public, se syndiquer et manifester. Pourtant, l'actuelle structure patriarcale de l'Église institutionnelle demeure et ne semble pas prête à changer ; voilà pourquoi il est plus que jamais pertinent de se servir des connaissances acquises dans l'évolution de la recherche féministe en pastorale depuis les dernières décennies. Car les femmes demeurent encore et toujours absentes dans la hiérarchie ecclésiale de même qu'invisibles et « fondues » dans le type de structure existante. La majeure partie du travail accompli par les femmes en pastorale n'étant pas rémunéré (ou s'il l'est, est souvent sous-estimé), leur contribution n'apparaît pas dans les statistiques nationales. De même sont-elles encore absentes des étapes de planification et de prise de décision dans les organismes décisionnels, au sein des conseils presbytéraux à l'échelon communautaire, paroissial, diocésain et, bien sûr, romain.

Il reste donc encore beaucoup à faire pour corriger l'état de subordination des femmes dans l'Église et l'habitude séculaire de discrimination systémique². Il arrive souvent d'ailleurs que les femmes ne soient pas toujours conscientes de leur condition de subordination ; celle-ci se présente parfois comme un fait naturel et justifié culturellement, institutionnellement et théologiquement. Cela expliquerait sans doute les confusions entre les notions d'égalité, de mutualité, de partenariat et de complémentarité³. Ce sont ces problèmes particuliers que nous aborderons en vue d'apporter un éclairage en précisant tout d'abord où nous en sommes en recherche-action concernant la

-
2. La discrimination systémique signifie que certaines personnes sont mieux placées que d'autres pour tirer parti des chances qui s'offrent à elles. Par conséquent, en ce qui a trait aux initiatives visant à atténuer ce désavantage, il nous faut examiner attentivement les obstacles sous-jacents à la participation égale, visant et mesurant l'équité des impacts et non seulement l'égalité des chances.
 3. Il arrive souvent que l'on fasse valoir par exemple que l'homme et la femme sont complémentaires en oubliant l'importante notion de mutualité.

situation des femmes en pastorale. Nous ferons ensuite le lien avec la théologie féministe et la recherche-action en pastorale avant d'aborder notre propos central : d'une approche fonctionnaliste à une analyse de genre. Après avoir considéré les rapports de pouvoir et les rapports de genre, nous terminerons cet article en donnant des pistes pouvant conduire vers une équité ecclésiale des genres.

Où en sommes-nous après 20 ans de recherche-action ?

Jusqu'à date, les conclusions des recherches sur la place des femmes dans l'Église catholique du Québec ont mis l'accent sur l'importance d'*intégrer les femmes* dans les fonctions pastorales. Avec la baisse du nombre de vocations et avec le vieillissement du clergé, on a vite découvert que les femmes constituaient une nouvelle source de main-d'œuvre, une main-d'œuvre à bon marché. Les recherches démontrent que l'on a misé sur la nature des femmes généreuses, dévouées, désireuses de participer aux tâches pastorales et de s'impliquer dans la vie de leur communauté. On leur a surtout confié des rôles dans les secteurs traditionnellement réservés aux femmes : les rassemblements, les tâches secondaires, la préparation des sacrements auprès des enfants, l'accueil, etc. À l'opposé, les tâches de plus grande importance, les tâches décisionnelles, demeurent toujours et encore le privilège et l'apanage des hommes et particulièrement des prêtres.

Ainsi, en 1988, sous un titre coloré et explicite, *Les soutanes roses*⁴, paraît le premier portrait du personnel pastoral féminin. Après cette sortie de l'ombre cléricale, une recherche de la théologienne Yvonne Bergeron pose la question cruciale du partenariat⁵ devant être exercé à part égale. Une importante recherche-action menée dans vingt-trois diocèses francophones et parue en 1995, *Voix de femmes Voies de passage*⁶, se réfère au point de vue des femmes impliquées comme agentes de pastorale pour en faire une éclairante analyse où sont posés

4. Sarah Bélanger, *Les soutanes roses. Portrait du personnel pastoral féminin au Québec*, Montréal, Bellarmin, 1988.

5. Yvonne Bergeron, *Partenaires en Église. Femmes et hommes à part égale*, Montréal, Paulines, coll. « F », 1991.

6. Lise Baroni, Yvonne Bergeron, Pierrette Daviau, Micheline Laguë, *Voix de femmes, Voies de passage. Pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux*, Montréal, Paulines, coll. « F », 1995.

les différents enjeux auxquels elles sont confrontées. L'année suivante, *Les ouvrières de l'Église*⁷ met en avant-scène la problématique d'une main-d'œuvre à bon marché dans un contexte de compensation où se dévoile l'exercice du pouvoir à sens unique. En 1995, un important symposium sur le partenariat⁸ alimente de différents points de vue la réflexion sur l'inégalité des rapports femmes-hommes en contexte ecclésial. Par la parution de *Projets de femmes, Église en projet*⁹ en 2000, des stratégies concrètes de changement sont analysées, ayant des effets pour les actrices elles-mêmes comme pour les milieux de réalisation de l'ensemble de ces projets novateurs. Cette recherche fait ressortir la capacité créatrice des femmes d'agir dans des projets de changement dont elles sont à la fois les conceptrices et les actrices, en alliance avec le monde socio-communautaire. Pourtant, toutes les recherches en arrivent à cette même conclusion : le chemin à parcourir apparaît plus important que celui déjà parcouru et la situation des femmes en pastorale de même que leur reconnaissance officielle demeurent toujours dans l'ombre.

Le modèle comparatif utilisé dans ces dernières recherches sur les femmes en pastorale fait surtout l'évaluation du manque de pouvoir des femmes dans leurs diverses activités. Ces résultats donnent un tableau plutôt statique de la réalité et laissent peu entrevoir les possibilités de transformation et de changement. Cette approche négligerait-elle de tenir compte de la complexité des rapports sociaux entre hommes et femmes qui sont fondamentalement des rapports de pouvoir ? Les constats de ces recherches nous ont permis de cerner le problème de la subordination des femmes et d'identifier les principales contraintes qui les limitent. À notre avis, il ne suffit plus seulement de constater que la place des femmes en Église n'est pas valorisée, que les femmes partent, qu'elles se découragent, qu'elles ne sont pas visibles, pas reconnues officiellement. Il nous faut chercher maintenant à comprendre le maintien de ces situations de subordination des femmes en examinant toutes les initiatives en vue de proposer des

7. Marie-Andrée Roy, *Les ouvrières de l'Église. Sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*, Montréal, Médiaspaul, 1996.

8. Collectif, *Pleins feux sur le partenariat en Église*. Actes du symposium : « Le partenariat hommes et femmes en Église », Montréal, Paulines, coll. « F », 1997.

9. Pierrette Daviau en collaboration avec Jacynthe Fortin, *Projets de femmes, Église en projet. Jalons d'analyse sociopastorale*, Montréal, Paulines, coll. « F », 2000.

actions concrètes pour l'avenir. Il n'existe pas de recette garantissant le succès, mais nous avons accompli des progrès et nous possédons des repères menant à un partage équitable et durable du pouvoir. Il faut ici ajouter parmi ces repères et ces outils majeurs celui que fournit la théologie féministe à la recherche et, en ce qui concerne nos propos, à la recherche-action.

Recherche-action et théologie féministe

Si, à plusieurs égards, la théologie féministe rejoint la théologie de la libération en ce sens qu'elle tend à lier la praxis à la théorie, nous pouvons nous demander quelles méthodes, actions ou réflexions peuvent favoriser, non seulement certaines expériences ponctuelles du couple théorie/pratique, mais sa mise en place et son instauration aux divers niveaux structurels. La recherche en théologie féministe n'en reste pas seulement à l'exigence de droits égaux pour les femmes mais elle s'applique à penser, à faire, à dire et à enseigner *autrement* la théologie, la théologie pratique. La recherche féministe, en particulier en Amérique latine et au Québec, a reçu d'importantes impulsions de la sociologie s'inscrivant au chapitre des sciences axées sur des pratiques libératrices. Se référant à des personnes concrètes, à des situations de vie, à des expériences réelles des femmes en milieu social et/ou ecclésial, la recherche en théologie féministe tente d'éviter le piège de l'idéologie pure et s'oriente de plus en plus vers la recherche-action.

Cette dernière se veut en lien direct avec la transformation des systèmes religieux et/ou sociaux injustes fonctionnant sur l'exclusion. Il importe d'aller au-delà de simples prises de conscience, ces dernières étant avant tout des conditions préalables à toute action libératrice. Les chercheuses et les participantes de diverses recherches-actions ont développé un sens aigu de leurs droits et s'instaurent de plus en plus comme sujets parlants pour dénoncer les structures opprimantes et tenter de les abolir dans les plus brefs délais¹⁰. En effet, il ne suffit pas seulement d'énoncer nos visions théologiques et nos espérances, d'articuler nos aspirations profondes, il importe de développer des

10. Et cela, même si les mécanismes actuels de recherche et les diverses contraintes budgétaires ne permettent pas toujours la mise en place de moyens suffisants pour valider les recherches, pour créer des lieux expérimentaux.

stratégies et des modèles d'intervention efficaces. On a beau mettre l'accent de plus en plus sur le partenariat femmes et hommes en Église, cela risque de gommer davantage les problèmes de structures et les modèles de gouvernement (et de ministère) qui entravent un partenariat intégral dans une institution patriarcale et androcentrique si on ne reconnaît pas l'égalité théologique et structurelle des femmes dans l'Église.

On ne peut se le cacher, les chercheuses et les théologiennes féministes tout comme les agentes de pastorale deviennent de plus en plus des actrices gênantes dans le système actuel¹¹. Leurs manières d'agir et de faire communauté instaurent progressivement de la souplesse dans cette structure monolithique. Leurs talents en relations humaines, leur désir de communication, leurs compétences de rassembleuses et leur créativité leur servent d'atouts de renforcement en vue du processus de transformation. Nous en sommes convaincue : ce processus contribue à redynamiser la structure et à rétablir la cohérence et la flexibilité même à l'intérieur des rassemblements dits « traditionnels »...

Néanmoins, les recherches le confirment : de plus en plus les travailleuses en Église demandent autre chose qu'un mouvement de réforme ou d'adaptation. Elles réclament « une nouveauté radicale ». Les recherches actuelles dénoncent de plus en plus les formes de violence et d'oppression qui caractérisent l'attitude et les comportements institutionnels. Elles exigent justice et dignité. Les sentiers théologiques ouverts par les femmes doivent être pris au sérieux par les Églises, car les enjeux sont de taille¹². Les nouveaux paradigmes féministes en théologie font le tour de la planète. Ils invitent les femmes et les hommes, les communautés et les Églises à s'écarter des sentiers traditionnels opprimants, à poser autrement les questions et

11. On peut noter, entre autres, comme exemples de ces situations contestataires, deux événements majeurs survenus en 2001 : « La conférence mondiale pour l'ordination des femmes » tenue à Dublin du 29 juin au 1^{er} juillet qui regroupait 370 personnes (dont environ 15 % d'hommes), venant de 36 pays des 5 continents et le « Synode du Peuple de Dieu » (aussi appelé Synode parallèle ou Synode de l'ombre) qui se tenait à Rome au début de la 10^e Assemblée ordinaire des évêques. Ces deux événements ont été longuement préparés. Leurs suites, publiées sur des sites internet, en ont assuré une large diffusion. On peut en lire un résumé dans la revue *Les réseaux des Parvis*, n^{os} 11 et 12, Paris, septembre et décembre 2001.

12. Cf. *Voix de femmes...*, *op. cit.*, p. 223-247.

à trouver des réponses nouvelles adéquates. Il est plus que temps de cesser de gérer la complexité institutionnelle et de commencer à gérer ardemment le changement. Et pour cela il est essentiel d'être conscient des mutations en cours et de choisir les décisions à prendre pour la mise en œuvre de ce changement.

Cependant, il ne suffit pas uniquement de travailler *pour* les femmes, d'élaborer des programmes *pour* elles, mais de développer une solidarité réelle des femmes *entre* elles, une solidarité également entre les hommes *et* les femmes, une solidarité des communautés *avec* les femmes et les hommes. Cela ne peut se faire sans développer des modèles structuraux et des modèles de gestion autres. Car, comme le reconnaît le message pascal de la Décennie œcuménique :

En tant qu'Église, nous ne sommes pas affranchies des idolâtries et des structures de pouvoir qui oppriment le peuple. Nous n'admettons pas que nous péchons en créant et en justifiant des obstacles qui détruisent des projets de Dieu pour la terre. Nous ne donnons pas aux femmes le pouvoir de contester les structures d'oppression dans la communauté mondiale, notre pays et notre Église [...] ¹³

Qu'avons-nous appris des efforts déployés dans les recherches sur les femmes en Église durant les deux dernières décennies ? Je dirais tout d'abord que nous avons été convaincues qu'il faut inclure les femmes dans l'élaboration, les décisions et l'exécution des tâches pastorales, que ce soit pour des raisons d'efficacité ou pour des raisons d'équité. Nous savons que les femmes doivent aussi en retirer des avantages et qu'il faut que l'engagement pastoral leur profite plutôt que de leur nuire. L'ensemble des recherches note qu'il est toujours aussi difficile d'intégrer les femmes dans des projets et programmes pastoraux parce que ces derniers ne sont pas véritablement conçus pour elles. Il a également été constaté que ce sont encore et toujours les clercs qui définissent certaines caractéristiques comme étant féminines ou masculines, certaines activités comme convenant aux femmes ou aux hommes, et certaines normes appliquées aux rapports entre les femmes et les hommes. À la Conférence de Dublin, on signalait que si l'Église prône une certaine théologie de l'égalité, elle tient toujours une pratique de la domination.

13. Secrétariat pour la Décennie œcuménique des femmes, « Message pascal pour l'inauguration de la Décennie », *Décade Link 1*, 1988, n° 3.

Nous pouvons et devons nous servir de toute cette connaissance tant théorique que pratique pour améliorer la planification, la mise en œuvre, le contrôle et l'évaluation de chaque initiative pastorale, particulièrement si elle vise à donner davantage de pouvoir aux femmes et aux autres groupes défavorisés. Or, jusqu'à présent, l'approche de la question des femmes en pastorale en a été une centrée sur leur intégration plutôt que sur les changements structurels. Dans notre recherche, il faut donc passer, à notre avis, d'une méthode fonctionnaliste pour mettre en place les mécanismes d'une méthode centrée sur l'analyse de genre.

D'une approche fonctionnaliste à une approche de genre

D'un point de vue général, on considère que les femmes sont déjà intégrées en pastorale, qu'on ne peut revenir en arrière et les éliminer : elles sont au cœur de la plupart des projets pastoraux. Ne doit-on pas maintenant s'attarder à développer des stratégies pour changer les rapports entre les hommes et les femmes ? Travailler à élaborer de plus en plus de projets où hommes et femmes travaillent ensemble ? Certaines le croient, mais plusieurs croient qu'il faut s'engager aux niveaux théorique et pratique à promouvoir des changements institutionnels fondamentaux et en profondeur. Compte tenu que les projets pastoraux ont des effets différents sur les femmes et les hommes, et que les femmes et les hommes ont des effets différents sur les projets, ce type d'initiatives pastorales ne risquent-elles pas de se heurter à d'importants problèmes au plan de leur mise en œuvre et de leur viabilité ?

Jusqu'à ce jour, l'approche familière de la recherche-action concernant la question des femmes en pastorale en a été surtout une d'intégration ou de type fonctionnaliste. Les femmes y sont encore présentées comme un « problème », la solution étant alors tout simplement de les intégrer ou de les rendre fonctionnelles en attendant qu'il y ait d'autres vocations sacerdotales masculines. Autrement dit, ce qui est visé dans une approche fonctionnaliste des femmes en pastorale, c'est l'efficacité dans une situation de statu quo. Cette approche et ces constats ne nous permettent pas de cerner et de solutionner véritablement le problème de la subordination des femmes ni d'identifier les principales contraintes qui les limitent. Il nous faut chercher à

comprendre la subordination des femmes en examinant toutes les initiatives en vue de proposer des actions concrètes pour l'avenir.

Ainsi, bon nombre de chercheuses féministes, toutes disciplines confondues, refusent de rester prisonnières du déterminisme biologique qui sous-tend le terme sexe ou différence sexuelle et qui renforce le caractère non historique et atemporel de la catégorie femme. Elles constatent qu'il est de plus en plus difficile d'expliquer la subordination des femmes en utilisant des concepts mal définis, peu soucieux de sa spécificité historique et culturelle, tels que reproduction, division culturelle du travail, partage du pouvoir... qui supposent différents niveaux d'abstractions théoriques. Voilà pourquoi plusieurs d'entre elles s'orientent vers l'analyse de genre¹⁴ et la recherche-action. Bien sûr, ces approches ne sont pas absolues, mais elles refusent de continuer à utiliser plus longtemps et surtout uniquement un appareil idéologique qui interdit d'analyser le domaine des femmes en tant que partie intégrante de la production sociale.

Nous croyons donc qu'appliquer l'analyse de genre dans la recherche-action en pastorale permettrait de mieux comprendre comment l'un et l'autre sexe fonctionnent dans un rapport qui se réfère à un système de pratiques et de représentations patriarcales. Cette approche aiderait à analyser les effets des discours et des pratiques pastorales sur les rapports sociaux entre les femmes et les hommes dans l'institution Église.

Au lieu de partir de l'analyse de la situation des femmes considérée séparément de celle des hommes, l'analyse de genre se base sur les rapports hommes/femmes (les rapports de genre) qu'on pose comme *inégalitaires*. Cette approche émerge de la préoccupation suscitée par la croissance continue de la position de subordination dans laquelle se trouvent les femmes et ce, malgré leur présence en pastorale depuis près de trois décennies. Ce modèle dépasse donc les fonctions des femmes et des hommes, pour jeter un regard sur les *relations* qui existent entre eux, les effets de ces relations sur la pratique pastorale et les facteurs qui perpétuent et modifient ces relations. C'est en fait une

14. C'est au cours des années 1970 que les féministes américaines et anglaises ont introduit dans le discours sur les femmes le concept de *gender* — genre — pour distinguer les différences biologiques de sexe, perçues comme innées, des attributs de sexe considérés comme acquis.

approche intégrée et globale qui s'intéresse non seulement aux besoins pratiques des femmes, mais aussi à leurs intérêts stratégiques tels que : égalité par rapport aux hommes, autonomie à tous les points de vue et pouvoir de décision égalitaire. Dans cette perspective, on tente de saisir et de comprendre comment les projets pastoraux ont des effets différents sur les femmes et sur les hommes. Ainsi, en tant qu'acteurs importants ayant des intérêts en jeu, les femmes et les hommes doivent contribuer conjointement à définir les problèmes et à mettre en œuvre les solutions si l'on veut servir les intérêts de la collectivité et de l'Église dans son ensemble.

Prendre l'analyse de genre¹⁵ comme cadre théorique de la recherche en pastorale nous paraît différent de l'approche utilisée dans les récentes recherches concernant la place des femmes en pastorale qui a surtout mis l'accent sur la visibilité que ces dernières commençaient à avoir au sein de l'Église. L'analyse de genre permet, par exemple, de questionner la validité des rôles sexuels en s'en prenant aux relations de pouvoir et de privilèges qui se vivent dans l'Église au détriment des femmes. Les femmes doivent performer dans les fonctions de reproduction, de production d'entretien (repas, nettoyage, etc.), d'éducation des enfants tout en s'adonnant à des activités communautaires alors que les hommes n'y sont pas traditionnellement tenus. Cette exemption des hommes du travail domestique leur donne plus de temps pour contrôler les tâches publiques. L'analyse de genre propose ainsi de prendre en compte le rapport inégal entre les hommes et les femmes dans leur participation à la vie quotidienne, communautaire, sociale, et expose les contradictions et les interactions de ce système d'oppression. Son but n'est pas seulement de transformer les relations entre les hommes et les femmes mais de transformer les structures des rapports existant entre les hommes et les femmes dans les institutions.

Aussi l'analyse de genre devient-elle une méthode qui permet des formulations théoriques en mettant en lumière le caractère social des

15. Le genre est un état de culture et non de nature, soit une création entièrement sociale des idées sur les rôles propres aux femmes et aux hommes. Ainsi, c'est seulement lorsqu'elle entre dans certaines relations qu'une femme devient une épouse, une fille, une mère, une domestique, ... une femme engagée en Église. Dans cette optique, les caractéristiques biologiques de la femme sont toujours interprétées par la culture, voire la culture patriarcale ecclésiale, qui leur donne un sens social.

distinctions fondées uniquement sur le sexe ainsi que l'aspect relationnel des définitions normatives de la « féminité »... La perspective de genre permet d'analyser l'établissement d'une idéologie de la domination et de mieux penser la contradiction de base à laquelle on se heurte : savoir masculin/positif et savoir féminin/négatif. L'analyse de genre s'efforce de présenter un caractère englobant ; elle prend non seulement en compte les intérêts des femmes, mais fait la lumière sur leurs rôles et responsabilités en relation avec ceux des hommes. Le genre, tout comme l'âge et le statut social, est un aspect de l'organisation sociale qui à la fois reflète et est circonscrit par la culture environnante¹⁶.

C'est pourquoi est-il possible d'envisager, dans la continuité de toute cette période de réflexion et d'action d'une trentaine d'années, une deuxième étape, celle de la mise en œuvre — pourquoi pas ? — d'une politique « Genre et Pastorale », un peu à la manière de tous les mouvements sérieux qui visent l'équité, par exemple, la politique « Genre et Développement » utilisée en milieu de coopération et de développement international. Cette politique viserait surtout l'analyse des effets des paroles et des pratiques pastorales sur les rapports sociaux et ecclésiaux entre les hommes et les femmes dans l'institution Église. Ces rapports sont-ils modifiés ? Dans quel sens ? Les projets pastoraux sont-ils faits en fonction de ces rapports ou les négligent-ils ? L'analyse de ces rapports peut-elle conduire à des réajustements essentiels ?

Répondre à ces questions suppose, selon nous, le recours à l'analyse de genre qui, elle seule, peut permettre un regard critique sur l'ensemble de l'histoire d'insertion des femmes dans la réalité ecclésiale au Québec. Il est donc essentiel de repenser l'effet de genre dans les rapports institutionnels parce que la réflexion n'est pas souvent faite de manière concrète et systématique. Établis comme un ensemble objectif de références, les concepts de genre structurent la perception et l'organisation concrète et symbolique de toute la vie sociale et de la vie pastorale. Cette méthode d'analyse peut être un outil efficace et rendre compte de la différence des comportements au sein de l'Église comme

16. Dans cette optique, les caractéristiques biologiques de la femme sont toujours interprétées par la culture, voire la culture patriarcale ecclésiale, qui leur donne un sens social.

au sein de divers groupes sociaux et éviter de tomber dans le piège des stéréotypes. À ce point de vue, la perspective de genre peut être, selon nous, le fil d'Ariane ou la clé d'interprétation de la complexité de leur expérience d'oppression vécue au sein du double rapport de pouvoir et de genre.

Rapports de pouvoir et rapports de genre

Les auteurs en recherche-action s'entendent pour dire que les rapports de genre impliquent des rapports de pouvoir et que dans la majorité des sociétés, et particulièrement dans les Églises, les femmes possèdent moins de pouvoir que les hommes. Présenté de cette façon, on a l'impression que le pouvoir serait quelque chose que les hommes possèdent et que les femmes veulent acquérir...

Le problème est d'expliquer et de prédire les variations dans la distribution du pouvoir entre les hommes et les femmes, entre les prêtres et les agentes de pastorale. L'approche de genre implique que la distribution des rôles peut varier : il est possible que les hommes ne soient pas universellement dominants... Le statut de la femme est de premier intérêt, mais il est absolument rejeté de mesurer et d'analyser le statut des femmes sans tenir compte de celui des hommes, du contexte de l'organisation socioculturelle en particulier dans l'analyse du pouvoir. Ces statuts et contextes sont tellement interreliés que l'on ne peut résoudre une situation sans recourir à l'autre. Il faut donc d'abord établir la nature de la différenciation sexuelle avant d'aborder le problème de la distribution du pouvoir. Le genre devient impliqué dans la conception et la construction du pouvoir lui-même dans la mesure où les références à la perception et à l'organisation concrète et symbolique de toute la vie cléricale établissent la distribution du pouvoir.

Le genre est une façon première de signifier les rapports de pouvoir¹⁷, mieux encore d'établir que le genre est un champ premier au sein duquel ou par le moyen duquel le pouvoir cléricale est articulé.

17. Le pouvoir est alors conçu non pas comme quelque chose d'unifié, de cohérent et de centralisé, mais comme une constellation de rapports inégaux qui s'articulent autour d'enjeux stratégiques déterminés et qui permettent à certains d'agir sur l'action des autres (cf. J. Scott, « "Genre" : une catégorie d'analyse historique », *Les Cahiers du GRIF*, n^{os} 37-38, printemps 1988, p. 125-153).

Il n'est pas le seul champ, mais il semble avoir constitué un moyen persistant et récurrent de rendre efficace la signification du pouvoir en Occident et dans les traditions judéo-chrétiennes et islamiques.

Collectivement, les gens sentent qu'ils ont du pouvoir lorsqu'ils s'organisent et s'unissent dans la poursuite d'un but commun ou lorsqu'ils partagent la même vision. Le pouvoir « qui s'exerce avec » relève du sentiment que le tout est plus grand que la somme des parties, sentiment ressenti particulièrement lorsque plusieurs personnes s'attaquent ensemble à un problème. Les chercheuses féministes chrétiennes qui souhaitent une redéfinition des rapports hommes/femmes dans l'Église doivent chercher à identifier les besoins stratégiques des femmes : égalité par rapport aux hommes, autonomie à tous les points de vue, pouvoir de décision égalitaire. On doit donc davantage tenir compte des différences de classe et des conditions de travail faites aux femmes dans l'Église. Et pour cela, il est essentiel de transformer les idéologies, aussi bien celles des femmes que celles des hommes, mais aussi viser à construire des structures plus égalitaires à tous les niveaux.

Pour aborder stratégiquement la manière dont s'élaborent et se maintiennent les rapports entre les genres, il faut fixer des buts à court et à long termes. À court terme, convaincre les femmes et les hommes d'accomplir le travail qui est perçu comme étant celui de l'autre genre accroîtra le respect mutuel et diminuera l'écart de salaires. De tels changements ne devraient pas avoir pour effet d'alourdir la charge totale de travail des femmes, laquelle est déjà écrasante. Il est possible de sensibiliser notre entourage à la capacité que possède la société de transformer les rapports entre les genres, au foyer, à l'école, en paroisse, dans la collectivité et au travail. Nous pouvons encourager les gens à créer des rapports qui favorisent l'acquisition de pouvoir (*empowering*) au lieu de maintenir des liens oppressifs. Des rapports qui constituent en somme une force constructive dans le monde. À long terme, ces stratégies devraient nous aider à redéfinir ce qu'est le travail pastoral et à rehausser le prestige du travail des femmes dans l'Église présentement invisible et non comptabilisé. Elles visent, à long terme, un partenariat égal entre les femmes et les hommes dans la définition et l'orientation de leur avenir ecclésial¹⁸.

18. Relire à ce propos les deux livres cités aux notes 3 et 6.

Donner du pouvoir signifie créer les conditions dans lesquelles les femmes, moins favorisées pour ne pas dire défavorisées, peuvent combler leurs besoins quotidiens et participer activement à la définition et à la promotion de leurs propres projets sociaux, pastoraux et politiques. En travaillant pour répondre à ces besoins pratiques, nous devons trouver les moyens d'accroître le pouvoir des groupes défavorisés et remettre en question la subordination systémique dans l'Église en particulier, et bien sûr, dans la société en général. Pour les individus, l'acquisition du pouvoir (*empowerment*) entraîne un changement. Cela engendre également l'organisation nécessaire à dresser un nouvel ordre du jour pour l'ensemble de l'institution ecclésiale, grâce à des campagnes de mobilisation et de sensibilisation du peuple de Dieu¹⁹. Obtenir plus de pouvoir signifie aller au-delà de l'autonomie financière et travailler à l'établissement de l'autonomie et de l'équité ecclésiale.

Vers une équité ecclésiale de genre

Rappelons que le concept d'analyse de genre est relativement nouveau en recherche-action dans le secteur de la pastorale et résulte d'une évolution dans la théorie et la pratique de la pastorale. Il découle des efforts visant à comprendre à la fois l'inégalité traditionnelle entre les femmes et les hommes et l'échec de nombreux projets. Ce nouveau discours reflète le fait que l'on met dorénavant l'accent, non plus sur l'exclusion des femmes des initiatives en pastorale (le manque de formation des femmes, leur manque de revenu, leur absence des lieux décisionnels...), mais bien sur les rapports inégaux entre les femmes et les hommes dans tous les secteurs du travail ecclésial. Ce concept de rapports de genre renvoie aux rapports entre femmes et hommes dans une communauté en tant qu'ils sont inégaux, au détriment des femmes, face à certains enjeux sociaux et, en ce qui nous concerne, face aux enjeux ecclésiaux. Rapports qui engendrent des rôles distincts et inégaux, rapports de subordination des femmes aux hommes à travers les tâches ordinaires et particulièrement à travers les tâches et les rôles décisionnels. Subordination qui se manifeste dans le contrôle

19. On pense ici à l'initiative du Réseau « Femmes et ministères », *La 25^e heure de l'Église*, qui a pour objectif de sensibiliser les communautés aux problématiques de la violence, de la pauvreté et du pouvoir des femmes en Église.

qu'exercent les hommes qui sont seuls à pouvoir décider, à pouvoir administrer les sacrements, à pouvoir enseigner, à pouvoir célébrer l'Eucharistie, etc.

Cette méthode de recherche permet d'analyser les actions actuelles et projetées en fonction de leurs effets différenciés sur les femmes et sur les hommes²⁰, elle fait appel à la collecte de données par sexe, à la mise au point de grilles d'analyses sexuées, d'indicateurs de l'égalité et de critères en vue d'évaluer la pertinence de tenir compte du facteur sexe dans l'élaboration de programmes, la planification des actions, et surtout dans les prises de décisions. Cette analyse tient compte de l'ensemble des structures décisionnelles; elle invite à se référer à l'équité, à la justice, à l'égalité des traitements, etc., valeurs évangéliques dont se réclame l'Église catholique, n'est-ce pas? Un double processus de déconstruction et de reconstruction commande l'application de cette analyse de genre.

Déconstruire des structures de domination

La théorie de la différenciation des genres invite à une nouvelle démarche pédagogique permettant de nous éduquer mutuellement sur la différence de l'autre et sur nos interrelations dans des situations de pouvoir, d'influence, d'oppression. En principe, cette approche appliquée à nos pratiques pastorales permettrait de diminuer, et pourquoi pas de « déconstruire », les structures de ségrégation et de domination. Une telle méthode devient prioritaire autant pour les femmes pauvres et marginalisées que pour les femmes privilégiées et leurs communautés. L'utilisation de cette approche fait ressortir les expériences similaires et différentes entre femmes et hommes. Elle permet de les interroger, de les interpréter, mais surtout de soutenir et d'encourager la réussite d'engagements communs. À notre avis, elle serait le premier pas obligé d'une forme de partenariat intraecclésial.

20. Cela se fait déjà dans la plupart des organisations non gouvernementales (les ONG) à vocation développementale, à l'ACDI et même à l'OCDE et à l'ONU. Voir à ce sujet le dossier « Un autre genre de développement. Un guide pratique sur les rapports femmes-hommes dans le développement », publié par le Conseil canadien pour la coopération internationale, le Centre MATCH et l'Association québécoise des organismes de coopération, Ottawa, 1991.

L'interdépendance qui normalement en découle (et non pas l'assimilation ou la fusion) devrait susciter des relations nouvelles, des formes participatives de décider et d'agir ensemble, de nouveaux champs pour une praxis pastorale (sociale et cognitive) en faveur de la justice et de la dignité humaine. La solidarité entre femmes et entre hommes et femmes devient alors capitale pour l'avenir de l'humanité restaurée puisqu'elle incite à la cohésion, à l'attachement et à l'interdépendance. Dans une perspective de justice, d'équité et d'égalité sociale cette méthode, axée sur la diversité des genres, devient une action complémentaire, puisque basée sur la pleine participation des femmes et des hommes dans l'ensemble des tâches sociales et ecclésiastiques. Elle encourage et promeut des stratégies favorables à la réduction des barrières empêchant la pleine participation des femmes à tous les niveaux de la société et d'une institution en présupposant l'égalité dans les résultats : « La notion de différence remplace de plus en plus celle de sororité comme outil théorique clef dans les théologies féministes critiques. Car [...] ne pas considérer la différence affaiblit toute forme de discours féministe²¹. »

Les initiatives pastorales qui ne tiennent pas compte des besoins, intérêts et contraintes de la moitié de la population risquent de se heurter à d'importants problèmes au plan de la mise en œuvre et de la viabilité des projets. L'invisibilité entourant la vie des femmes laisse aux travailleuses et aux travailleurs en Église peu de chance de lutter efficacement contre la pauvreté, l'apathie, la violence systémique, les structures obsolètes. Un peu comme si on n'avait accès qu'à la moitié d'un jeu de cartes dans une partie où les enjeux sont importants !

Construire à partir des intérêts des femmes

La recherche s'inspirant de cette approche fait la distinction entre ses deux paramètres constitutifs : l'analyse des besoins spécifiques et celle des intérêts stratégiques. Les premiers concernent la réponse aux besoins des nécessités primaires identifiées par les femmes dans l'exécution de leurs rôles traditionnels. Or, les recherches des dernières années l'ont montré : la réponse à ces besoins premiers ne change

21. Mary Shawn, Copeland, « La différence, catégories des théologies critiques pour la libération des femmes », *Concilium, Les théologies féministes dans un contexte mondial*, n° 263, février 1996, p. 188-189.

pratiquement rien à la division des genres et ne contribue pas à sortir les femmes de leur position d'infériorité. Là où il faut miser, c'est sur les *intérêts stratégiques des femmes*. Ces derniers concernent la division du travail, les droits légaux, le pouvoir, l'accessibilité à **tous** les postes, les salaires égaux, le contrôle des femmes sur leur corps, la solution aux problèmes de violence et d'abus sexuels, le leadership partagé... La promotion des intérêts stratégiques des femmes dans l'Église nous paraît une clé de voûte importante en particulier en ce qui concerne la juste reconnaissance de leurs droits, de leur accessibilité à des niveaux décisionnels, de la possibilité de leur participation plénière à tous les échelons de la société cléricale.

Si on considère que l'équité des genres est à la fois un processus et un but, il s'avère essentiel de travailler à la base pour sensibiliser, informer, former les femmes concernant leurs droits. Si l'on veut profiter de la conjoncture actuelle, il faut être convaincues que la recherche-action assure une « reliance » entre le travail théorique et le travail pratique, une « reliance » entre les chercheuses et les actrices, entre la discussion et l'action. Il nous faut avoir une double visée : faire avancer la connaissance et résoudre un problème concret en favorisant la réalisation de projets audacieux²². Les fruits de la recherche-action féministe doivent par conséquent déborder les rencontres des spécialistes et des chercheuses et se faire, non seulement *sur* les femmes, mais *avec* les femmes de la base, avec les hommes et les femmes à la base. Plus ces dernières sont impliquées dans le processus de recherche-action, plus la conscientisation est réussie. Plus leur confiance en elles-mêmes et en leurs possibilités grandit, plus leur reconnaissance par la communauté augmente et plus elles peuvent accéder à des postes importants.

Les structures doivent donc s'ouvrir et se transformer pour accueillir les femmes et non pas chercher à adapter ces dernières de gré ou de force à la sclérose institutionnelle. Ce travail de sensibilisation et d'information doit se faire en particulier auprès des clercs si l'on veut que l'Église cesse de fonctionner avec seulement 50 % du

22. Le livre *Projets de femmes*, *op. cit.*, trace déjà des voies nouvelles et audacieuses dans l'élaboration de projets plus ouverts à la dimension missionnaire et moins institutionnelle. Il faudrait maintenant les regarder à partir des critères de l'analyse de genre.

potentiel de l'humanité. La discrimination systémique des femmes est causée par les politiques et les pratiques d'exclusion traditionnelles des femmes, en particulier dans les lieux décisionnels. À cet égard, les projets axés sur le partenariat hommes/femmes en Église peuvent entretenir facilement l'illusion d'une pleine participation des femmes. Cependant, tant que celles-ci ne sont pas incluses dans les processus de prise de décision et acceptées à part entière au niveau des structures décisionnelles officielles, le partenariat demeure un leurre et même un danger. Seuls des projets axés sur des valeurs reconnues et acceptées par les femmes parviendront à dépouiller le système de sa complexité, de son encombrement bureaucratique et de son fonctionnement autocratique.

Appliquée à la situation des femmes engagées en pastorale, l'analyse de genre offre un recadrage de la recherche et de nouvelles perspectives sur l'inégalité des rapports entre les femmes et les hommes. Et parce qu'il y a pouvoir de se changer et de changer collectivement des situations, ce n'est plus seulement en termes d'intégration des femmes dans le mouvement pastoral dont on s'occupe, mais d'une stratégie globale d'intervention.

Cette approche renvoie au caractère construit des distinctions fondées exclusivement sur le sexe et traduit le besoin de réexaminer la fonction des rôles dans le maintien de l'ordre ecclésial. Utiliser le mot genre en tant que substitut pour femmes est également suggéré puisque l'information au sujet des femmes est nécessairement information sur les hommes. Que l'étude de l'un implique l'étude de l'autre, que le monde des femmes fait partie du monde des hommes. Cet usage rejette la validité interprétative de l'idée des sphères séparées et soutient qu'étudier les femmes de manière isolée perpétue le mythe d'une sphère, que l'expérience d'un sexe n'a que très peu ou rien à faire avec l'autre sexe²³. Remplacer femmes par genre est une manière de mettre l'accent sur les conditions de vie quotidienne des femmes et des hommes parce que leurs situations relatives dans les sociétés sont enracinées dans les institutions et cadres sociaux, culturels, politiques et économiques et bien sûr ecclésiaux.

Au-delà des considérations théoriques et pragmatiques, les théologiennes et les chercheuses en sciences pastorales, en sciences religieuses

23. J. Scott, « Genre », *op. cit.*, p. 129.

et en théologie manifestent beaucoup d'attachement à l'Évangile et à l'Église. Si elles critiquent les structures et les contenus androcentriques pour les dénoncer et les transformer c'est surtout parce qu'elles y voient de nombreuses entraves à un travail efficace, à une pastorale évangélique²⁴.

Conclusion

L'engagement de la théologie féministe pour la libération des femmes tant au niveau biblique, épistémologique, éthique et praxéologique provoque un déplacement de paradigmes sans précédent dans toute la réflexion théologique et pastorale, contribuant à la faire avancer aux plans critique et scientifique. Les théologiennes féministes, comme les autres femmes engagées en Église, ont non seulement des idées capitales à promouvoir, mais elles ont des richesses, des visions, des apports uniques dont l'Église ne peut se passer si elle veut être fidèle à sa mission évangélique. Cette riche contribution des dons, des talents, des expériences des femmes à l'Église suppose que celle-ci réévalue de fond en comble ses modes d'administration et ses ministères pour cesser toute exclusion des femmes. Il ne s'agit plus d'exiger davantage de femmes dans des comités ou de ne miser que sur l'ordination des femmes, bien que celle-ci soit là où le bât blesse le plus la dignité et l'égalité des femmes. Il faut combattre les idéologies qui récupèrent les femmes au service du patriarcat dominant. Si nos recherches épistémologiques n'engendrent pas des recherches qualitatives du type de la recherche-action et de la recherche basée sur la différenciation des sexes, bref une recherche conscientisante qui mette en action les véritables actrices du changement, les femmes sur le terrain, il est impossible d'assurer quelques changements structurels réels. On entretient l'illusion, l'exclusion et la domination d'un sexe sur l'autre, caractéristiques du régime patriarcal.

Dans l'avènement d'une Église en projet, d'une Église qui soit vraiment partenariale, l'approche de genre peut s'avérer un cadre efficace d'analyse et inciter à examiner différentes alternatives libératrices. Avoir le pouvoir de se changer et de changer collectivement des situations devient de plus en plus impératif pour toutes les femmes qui

24. Cf. *Voix de femmes...*, *op. cit.*, p. 122-132.

aspirent à une véritable *Ecclésia* ! Le mouvement de recherche d'alternatives libératrices (nous pensons ici au projet « Virage » du groupe Femmes et Ministères), les suites de la Marche mondiale des femmes, de la Conférence de Dublin et du Synode du Peuple de Dieu nous apparaissent, à des niveaux différents, des ferments d'espérance pour une Église appelée à se transformer autant du dedans que du dehors.

Développement et Église : infiltration par le genre ?

Martine Floret
Entraide missionnaire
Université de Montréal

Imaginez ! Nous sommes au Nord du Burkina Faso : il fait plus de 40 degrés celsius à l'ombre, et une quarantaine de personnes, en majorité des femmes, participent à une session « *Femmes et hommes, partenaires en développement* ». Par choix stratégique pour ne pas effrayer avec un nouveau mot, la mention « Genre » n'apparaissait pas dans le titre de la session même si nous l'avons utilisée tout au long de la rencontre¹ de quatre jours. Avec deux autres personnes du Québec, je participe à la coanimation de cette rencontre qui se situait dans le cadre d'un travail de collaboration entre un organisme de coopération internationale² québécois, la Fondation Jules et Paul Émile Léger, et son partenaire terrain, l'Organisation catholique pour le Développement et la Solidarité (OCADES)³ de Ouahigouya.

Au cours de la deuxième journée, en fin d'après-midi, l'ambiance s'enflamme quelque peu. En effet, une femme, religieuse, donne comme contre-exemple au partenariat, la situation suivante :

-
1. La session fut initiée par un organisme de coopération québécois en collaboration avec l'organisme catholique de développement et de solidarité du lieu (OCADES).
 2. Organisme de coopération internationale abrégé par OCI.
 3. Organisme fondé par la Conférence épiscopale du Burkina, présent dans plusieurs diocèses du pays et reconnu par le gouvernement.

Monsieur le curé dit : « Sœur Euphrasie, vous irez demain à Bam (ville voisine) pour une réunion des femmes. » Et la sœur de répondre simplement : « Oui, monsieur le curé. »

Un prêtre enchaîne en reconnaissant que la pastorale est trop « une pastorale de curés ». Et une autre intervenante d'ajouter que certains programmes du diocèse arrivent à la dernière minute, ceux qui décident n'ont besoin que d'exécutantes et d'exécutants.

Vous ne trouverez peut-être rien de très nouveau dans ces exemples. Pourtant je crois pouvoir y appliquer la réflexion d'Anita Caron analysant la situation québécoise des rapports homme-femme dans l'Église⁴ :

[...] bien que timide encore, cette prise de position incarne, de toute évidence, une ouverture à des changements qui se traduit notamment par une dénonciation du caractère patriarcal de l'Église [...] Il demeure qu'un bon nombre sont de plus en plus capables de reconnaître qu'en dépit des fonctions qu'elles exercent, elles sont toujours, dans l'Église, des fidèles de seconde classe.

À partir de cette observation, enrichie par des témoignages d'autres consultantEs d'OCCI, je me suis demandée si nous ne venions pas d'assister à une *infiltration* de l'Église par le genre à travers ces remises en question de fonctionnement touchant aux relations femmes-hommes, clercs-sœurs-laïcs. Le responsable du bureau local diocésain de développement a d'ailleurs confirmé qu'une telle prise de parole publique était une nouveauté.

Alors pourquoi ne pas oser une certaine utopie prospective, comme nous y invitait, en août 2001 Ivone Gebara⁵ : [...] « *ayons des "laboratoires d'utopie"* à partir desquels on peut s'organiser pour vivre ce qu'on croit ».

Je m'y risque maintenant en me basant sur l'approche genre telle qu'elle est présentée en développement international ainsi qu'à partir de textes et discours de l'Église afin d'étayer mon intuition première

4. Anita Caron, « Une ouverture à des changements possibles », dans *Les rapports homme-femme dans l'Église catholique : perceptions, constats, alternatives*, Montréal, Les Cahiers de l'IREF, n° 4, 1999, p. 85-86.

5. Ivone Gebara, « Rajeunissement et vieillissement du monde : une perspective écoféministe », Rencontre de travail du 20 août 2001 à l'Entraide missionnaire, Montréal.

sur une possible *infiltration* de l'Église lui apportant une eau vive bien nécessaire.

L'approche genre et développement

Travaillant dans un OCI, membre déléguée, entre autre, du Comité québécois femmes et développement (CQFD) de l'Association québécoise des organismes de coopération internationale (AQOCI), j'ai ainsi eu la chance de participer à ses différentes réunions où était traitée, à partir de l'expérience des OCI membres, l'approche GED⁶. Une de ces rencontres fut d'ailleurs consacrée à un bilan de l'approche GED, dix ans après⁷. En regardant ainsi le passé, nous pouvons identifier trois types d'approches liant développement et femmes.

Ainsi, la perspective GED apparaît dans les années 1980 alors que des chercheurs du Nord et du Sud critiquent les approches jusqu'alors promues en développement comme celles de *Promotion des femmes* ou encore d'*Intégration de la Femme au Développement* (IFD).

L'approche *Promotion* se caractérise par une action « pour » elles : on leur proposait de participer à des actions sur des terrains leur étant traditionnellement dévolus (couture, cuisine...) sans réellement les rendre agentes de programmes. Elles étaient exclusivement confinées et confirmées dans leur rôle de mère⁸ et restaient des exécutrices.

L'Intégration de la femme au développement fit un deuxième pas en souhaitant les intégrer dans l'élaboration de projets terrain mais là encore sans réelle analyse des causes de leur marginalisation : « elle ne questionne pas la base des rapports sociaux entre les hommes et les

6. Genre et Développement, communément abrégé par GED.

7. *L'approche Genre et Développement : dix ans après*, Montréal, CQFD, 2000.

8. Cf. Isabelle Jacquet, *Développement au masculin/féminin. Le genre, outil d'un nouveau concept*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 86.

À ce propos, j'ai d'ailleurs constaté qu'un certain nombre de religieuses œuvrant dans le diocèse de Ouahigouya, offraient de la formation pour jeunes filles dans ces mêmes secteurs traditionnels. Elles reconnaissaient être confrontées à un problème : ces jeunes filles ne trouvaient pas d'emploi et souvent allaient se prostituer à la capitale. Pourtant, elles ne remettaient pas encore en cause leur modèle éducatif.

femmes⁹ ». De plus, cette approche considère les femmes comme « un problème à résoudre¹⁰ ». Or, et je cite :

Il ne s'agit pas de faire participer les femmes dans des projets conçus et contrôlés par d'autres, mais plutôt de les appuyer dans leurs propres démarches au sein d'organisations qu'elles se sont données, [...] et se poser la question du pouvoir¹¹.

Une nouvelle approche a donc émergé, *l'approche GED*. Elle vise :

[...] la transformation des rapports entre les hommes et les femmes [...] Le but de l'analyse GED est que les femmes et les hommes agissent comme décideurs, que les marginalisés et les femmes acquièrent un pouvoir sur leur vie, l'« empowerment », que les relations inégales se transforment¹².

Cette approche se caractérise par une analyse contextuelle selon les rôles ou différents types de travail (productif, reproductif, social) et selon les besoins (pratiques/stratégiques). Elle questionne également le pouvoir afin de renforcer celui d'agir, de se prendre en charge, de décider.

Ainsi, nombre d'OCI québécois travaillent avec des partenaires du Sud et portent l'approche GED à travers des analyses contextuelles, l'élaboration conjointe de projets, leurs réalisations et leurs évaluations. Il est également juste d'ajouter qu'il existe aussi, au sein des OCI, une diversité d'engagement en la matière, certains étant plus avancés que d'autres¹³. Mais, il n'en demeure pas moins que des organismes du Sud semblent adopter cette ligne de transformations sociales et culturelles. La mise sur pied de coopératives pour femmes, des projets de micro-crédits gérés par des femmes, leur participation

9. Sonia Grmela, *Proposition « pour une politique féministe du développement de l'AQOCI »*, mai 1995, Montréal, CQFD, 1995, p. 10.

10. Centre Tricontinental, *Rapports de genre et mondialisation des marchés*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1999, p. 5.

11. *Les femmes : symboles à la mode ou véritables partenaires en développement*, Montréal, CQFD, 1988, p. 5.

12. Sonia Grmela, *Proposition « pour une politique féministe du développement de l'AQOCI »*, Montréal, CQFD, 1995, p. 2-3.

13. Voir à ce propos différents travaux commandités par le CQFD pour évaluer le travail effectué dans ce domaine et les pas à franchir : Barbara Sémandour, « Des acquis encore fragiles – La place de la problématique femmes et développement au sein des programmes d'éducation », Montréal, CQFD, 1993 ; « Expériences des organismes de coopération internationale dans la lutte contre la pauvreté et la violence faite aux femmes », journée de réflexion, Montréal, CQFD, 1999.

à la Marche mondiale des femmes et des projets de formation en sont l'illustration et les signes d'un engagement à changer des structures et à déplacer des pouvoirs¹⁴.

Église et développement

Dans le même temps, et souvent sur les mêmes terrains que les OCI, l'Église affirme agir dans la ligne d'un « développement intégral » (*Sollicitudo Rei Socialis*), comprenant les dimensions socio-économiques, religieuses, morales et culturelles des personnes à travers missions, œuvres caritatives, services de pastorales sociales, bureaux diocésains de développement et de solidarité. Ses actions se situent souvent dans une approche promotion des femmes, c'est-à-dire action pour les femmes et non avec les femmes et par les femmes.

Ainsi, comme nous avons en présence sur le terrain de notre session au Burkina, un OCI et un organisme d'Église, je me propose maintenant de regarder par touches impressionnistes, à partir de discours « officiels », comment cette dernière se situe en développement en mettant en évidence certains aspects qui m'apparaissent très contradictoires. En effet, une fois de plus, nous pouvons constater que l'Église met de l'avant un discours qu'elle ne s'applique même pas à elle-même.

Rappelons que c'est par son activité missionnaire que l'Église a participé et continue de vouloir participer en faveur du développement des peuples¹⁵ : « L'activité missionnaire apporte aux pauvres lumière et encouragement pour leur véritable développement [...] développement intégral ouvert sur l'Absolu¹⁶. »

S'inspirant de *Sollicitudo rei socialis*¹⁷ (1987), Jean-Paul II met l'accent sur l'esprit d'initiative et, fait encore plus remarquable, sur la relativité des structures. C'était au Mexique en 1990, et je cite :

14. Cf. *ibid.*, p. 21.

15. Pour un bref historique sur la question développement et Église, voir Ion Bria (dir.), *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, Paris, Genève, Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/Cle, 2001.

16. *Redemptoris Missio*, n. 59.

17. *Sollicitudo rei socialis*, n. 44 « Chacun doit découvrir et profiter du mieux possible de l'espace de sa propre liberté. Chacun devrait être capable d'initiatives qui répondent aux exigences mêmes de la société. »

Le développement humain exige un *esprit d'initiative*, de la part des personnes mêmes qui en ont besoin. Chacun doit agir selon sa propre responsabilité, sans attendre tout des structures sociales, d'assistance ou politiques¹⁸.

L'Église mentionne également la nécessité de *changements institutionnels*, institutions qui sont génératrices d'injustices dans le monde¹⁹. Mais M^{gr} Camara, archevêque de Recife (Brésil), de préciser : « le changement de structures dans les pays en développement sera impraticable sans le changement des structures dans les pays développés²⁰ ».

Enfin, l'Église dans ses différentes interventions écrites en faveur d'un développement intégral, parle largement d'égalité et de justice. Pourtant comme le rappelait encore récemment Joan Chittister à l'occasion de la première Conférence internationale de Women's Ordination Worldwide à Dublin en juin 2001, « nous avons une Église qui *prône* l'égalité mais maintient une ecclésiologie de supériorité ».

Plus localement encore, le Synode africain, a mis l'accent sur l'Église famille de Dieu et sur la justice avec une option préférentielle pour les personnes déshéritées.

Pourtant, dans le texte final *Ecclesia in Africa*, exhortation apostolique post-synodale, Jean-Paul II tout en déplorant et condamnant « les coutumes et pratiques qui privent les femmes de leurs droits et du respect qui leur est dû²¹ », a censuré le début de la phrase²² des pères synodaux qui situait le problème dans de nombreux pays d'Afrique « et quelquefois aussi dans l'Église ». De plus, il n'a pas repris leurs recommandations concrètes, notamment le numéro 48 : « [...] Que l'Église établisse des ministères pour les femmes et intensifie ses efforts pour favoriser leur formation²³. »

Un théologien, grand connaisseur de l'Afrique, note d'ailleurs à ce propos : « Difficile d'écarter avec plus d'élégance, et sous le couvert

18. Jean-Paul II, « Appel aux habitants de la vallée de Chalco », dans *La documentation catholique*, n° 2008, 17 juin 1990, 605.

19. Cf. *Solidarité et développement. L'engagement de l'Église catholique*, Paris, Cerf, 1992, p. 142.

20. Cité dans *ibid.*, p. 129.

21. « *Ecclesia in Africa* », dans Maurice Cheza, *Le synode africain*, Paris, Karthala, 1996, n° 121, p. 353.

22. Cf. René Luneau, *Paroles et silences du synode africain*, Paris, Karthala, 1997, p. 181.

23. Maurice Cheza, *Le synode africain*, Paris, Karthala, 1996, p. 262, n° 48.

d'une formulation indolore et sans âge, une suggestion jugée pour le moment inopportune²⁴. »

Finalement, par ce très rapide parcours à travers des textes de l'Église sur le développement, nous pouvons retenir trois éléments :

- l'Église parle presque toujours *pour* les autres ;
- elle n'invite que très rarement à une *auto-critique* ;
- elle n'emploie jamais le terme *Genre* mais en est encore à la promotion des femmes, approche largement dépassée dans le milieu de la coopération internationale puisqu'elle nie en grande partie la responsabilisation des personnes dans la mesure où l'on pense « pour » elles. Or, comme l'écrivait Ivone Gebara dans son ouvrage *Le mal au féminin* : « une réflexion sur le Genre [...] catégorie très peu utilisée en théologie, (permet de mettre à jour) tout un système de relations de pouvoirs basé sur le rôle social, politique et religieux de notre réalité d'êtres sexués²⁵ ».

N'est-ce pas ce qui permettrait de réaliser efficacement un développement véritablement intégral pas seulement *pour* les autres, les pays du Sud, mais aussi dans le fonctionnement même de l'Église et dans ses actions concrètes au Sud ?

Quelle infiltration par le genre ?

L'Église dans les pays du Sud a mis sur pied des bureaux diocésains de développement et de solidarité. Ils œuvrent sur un terrain dont ils n'ont pas l'exclusivité (comme en catéchèse ou en pastorale) mais collaborent avec d'autres OCI locaux et internationaux. Un certain nombre de ces derniers travaillent notamment à la conscientisation des populations avec l'approche GED.

Si je reviens à mon exemple d'introduction, durant ces journées de session nous avons assisté à un événement doublement novateur. En effet, c'était la première fois qu'un tel rassemblement avait lieu sur le sujet, « Femmes et hommes partenaires en développement » en touchant aux causes d'inégalités dans les rapports de genre. Pour la première fois, des femmes et hommes identifiaient ainsi en public des exemples, de ce que je nommerai, un dysfonctionnement ecclésial, comme me l'a confirmé un responsable burkinabè. Un premier pas venait

24. René Luneau, *Paroles et silences du synode africain*, Paris, Karthala, 1997, p. 182.

25. Ivone Gebara, *Le mal au féminin*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1999, p. 94.

d'être franchi : une sorte de contestation à l'interne, même si, arrivés à l'étape de pistes concrètes à envisager, les participantEs n'en ont formulé aucune en direction de l'Église. Pourtant à n'en pas douter, un processus de changement touchant aux rapports femmes-hommes à l'intérieur même de l'Église est amorcé au Burkina.

Le terrain du développement ne serait-il pas alors un lieu de naissance et de propagation de rapports équitables entre femmes et hommes sujets ? Attitude qui se répercuterait ensuite, comme nous l'avons observé, à l'intérieur du fonctionnement de l'Église. Et ce, par le fait même que des femmes et des hommes travaillant en développement, transmettent par ricochet leurs prises de conscience dans d'autres secteurs de la société dont celui de l'Église. L'infiltration par le genre fissurerait ainsi des fonctionnements patriarcaux bien présents en Église.

Au terme de cette étude, je ne peux m'empêcher d'établir un parallèle avec un autre sujet pas si éloigné du développement, surtout quand on le présente comme intégral. Je veux parler du récent scandale des violences sexuelles²⁶ faites à des religieuses par des clercs dans certains pays d'Afrique. Sujet plus que douloureux. La publication de différents documents à ce propos, ne laisse-t-elle pas aussi présager que de l'intérieur même de l'Église les langues vont se délier et dénoncer enfin ouvertement des dysfonctionnements graves touchant ici directement aux droits des femmes, à leur intégrité physique ?

L'Église va-t-elle laisser passer l'occasion de s'appliquer la même justice que celle qu'elle demande pour les sociétés civiles où sont bafoués de tels droits ? Souhaitons que non et qu'elle mette en pratique ses propres paroles : « Nul ne doit, parce qu'il est associé d'une manière ou d'une autre à l'Église, *se voir priver des droits habituels*²⁷. »

Conclusion

Force est donc de constater une certaine difficulté à mélanger les « genres ». Car, si l'Église prône un développement intégral, recon-

26. Voir à ce propos le site internet de Culture et foi qui a constitué un dossier sur le sujet dont le reportage (16 mars 2001) du *National Catholic Reporter*. C'est par ce dernier que l'affaire a été rendue publique. <www.culture-et-foi.f2s.com>

27. « La justice dans le monde », *La Documentation Catholique*, n° 1600, 2 janvier 1972, n° 7.

naît, par écrit et en paroles, le rôle essentiel joué par la femme, les faits révèlent souvent des difficultés réelles à ce qu'elles soient agentes de développement. Les femmes, comme dans la vie paroissiale, sont généralement celles à qui on a recours pour assumer de multiples services mais sans leur donner de réel droit de parole ni droit décisionnel.

Pourtant, il est indéniable que des femmes et des hommes, jusqu'alors vus comme la masse des personnes croyantes, osent aujourd'hui s'exprimer et contester un certain ordre établi, celui du patriarcat, en faveur du pouvoir de certains. Et je pense qu'ils/elles le découvrent ou redécouvrent en Afrique, en grande partie par le travail de conscientisation opéré par des organismes de développement non exclusivement d'Église. Par la même occasion, ils/elles mesurent l'importance de se solidariser²⁸ à travers des actions de développement et commencent à vouloir faire de même à l'intérieur de l'Église.

Il y a fort à parier qu'une telle infiltration entraînera des mouvements de défense, de peur, de surplus de contrôle pour maintenir les murs de leur pouvoir debout, comme nous le constatons déjà chez certains clercs. Ils se targuent d'agir pour le respect du bien commun, de l'unité de l'Église mais pour ce faire, censure le pluriel, le dialogue avec l'altérité. Nous avons d'ailleurs constaté, lors de la session au Burkina, que la plus grande résistance est venue de jeunes prêtres nouvellement ordonnés. Leur pouvoir leur semblait sans doute menacé et leur formation, à notre avis, ne les a pas outillés à dialoguer théologiquement ni à autocritiquer un certain fonctionnement ecclésial, dont le leur.

Pourtant, comme le dit un proverbe burkinabé : « Si les fourmis se rassemblent, elles peuvent soulever un éléphant. » Ces fourmis sont à l'œuvre même dans des contrées que l'on ne regarde pas toujours. Oui, j'ai vu des femmes et des hommes commencer à soulever l'éléphant du poids socio-écclésio-culturel des inégalités de genre. Et en ce sens, je crois que l'infiltration par le genre a commencé à se répandre au sein même de l'Église par celles et ceux que l'on nomme « les simples » baptisés ! Gageons que nous accepterons, ainsi que nos pasteurs, de nous laisser raviver par cette eau vive.

28. Cf. Jean-Marc Ela, « L'avenir de l'Afrique », dans *L'avenir du développement*, Paris/Montréal, L'Harmattan, coll. « Alternatives Sud », vol. IV, 1997, p. 100-120.

Bibliographie

- Bria, Ion (dir.), *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/Cle, 2001.
- Caron, Anita, « Une ouverture à des changements possibles », dans *Les rapports homme-femme dans l'Église catholique: perceptions, constats, alternatives*, IREF, n° 4, Montréal, 1999, p. 85-90.
- Centre Tricontinental, *Rapports de genre et mondialisation des marchés*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1999.
- Cheza, Maurice, *Le synode africain*, Paris, Karthala, 1996.
- Commission française Justice et Paix, *Solidarité et développement. L'engagement de l'Église catholique*, Paris, Cerf, 1992.
- Ela, Jean-Marc, « L'avenir de l'Afrique », dans *L'avenir du développement*, Paris/Montréal, L'Harmattan, coll. « Alternatives Sud », vol. IV, 1997, p. 100-120.
- Gebara, Ivone, *Le mal au féminin*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1999.
- Jacquet, Isabelle, *Développement au masculin/féminin. Le genre, outil d'un nouveau concept*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- Jean-Paul II, « Appel aux habitants de la vallée de Chalco », dans *La Documentation Catholique*, n° 2008, 17 juin 1990, p. 605.
- Jean-Paul II, *Redemptoris Missio*, Montréal, Fides, 1979.
- Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, Montréal, Paulines, 1988.
- Luneau, René, *Paroles et silences du synode africain*, Paris, Karthala, 1997.
- « La justice dans le monde », dans *La Documentation Catholique*, n° 1600, 2 janvier 1972.
- Publications du Comité Québécois Femmes et Développement (CQFD)
- Grmela, Sonia, *Proposition « pour une politique féministe du développement de l'AQOCI »*, Montréal, CQFD, 1995.
- L'approche Genre et Développement: dix ans après*, CQFD, Montréal, 2000.
- Les femmes: symboles à la mode ou véritables partenaires en développement*, Montréal, CQFD, 1988.

Site internet

Culture et foi : <www.culture-et-foi.f2s.com>

La prostitution et le rapport à la prostitution, un lieu privilégié pour l'analyse des rapports de genres dans l'Église et la société

Jean-Guy Nadeau
Université de Montréal

La double thématique des rapports de genres en théologie et de l'articulation de l'expérience et des sciences humaines dans le discours théologique me donne l'occasion de revenir, 25 ans plus tard, sur ces deux préoccupations majeures de ma recherche doctorale. L'objectif de la recherche était d'établir, de vérifier la double pertinence d'une pratique pastorale quant à l'expérience des femmes prostituées auxquelles elle s'adressait et quant aux prétentions pastorales de ses animateurs. D'où les deux horizons de la recherche : d'une part, la prostitution et ses interactions ; d'autre part, la tradition chrétienne et ses rapports à la prostitution. Ce second volet était en fait à la source même de la recherche, alors que j'étais scandalisé de ce que ces femmes exclues ou en marge de la société l'étaient aussi de l'Église, pourtant Église de celui qui s'était fait le prochain des publicains et des prostituées et qui affirmait même qu'elles en précédaient bien d'autres dans le Royaume des cieux (Mt 21,31)¹.

Les recherches de l'époque se centraient surtout sur l'expérience et les besoins des femmes prostituées. Mais voilà qu'en les écoutant et en étant attentif à mon propre rapport à elles dans la pratique de *Chez Marie*, un lieu d'accueil pastoral de femmes prostituées ainsi nommé

1. Une préséance due à leur foi en Jean (et en Jésus) et non, comme on le prétend souvent, à leur occupation ou à leur exclusion socioreligieuse.

à partir du nom de son animatrice, je me trouvais engagé sur la voie des rapports des genres. En fait, j'y étais dès le début alors que mon directeur de recherche (MMC) me demandait : « Que répondras-tu aux gens qui te demanderont ce qu'un homme vient faire en se mêlant de la prostitution féminine, en se mêlant d'une affaire de femmes ? ». De plus, et cela aura une influence déterminante sur ma recherche, la pratique à laquelle je participais était une pratique de femmes où les hommes étaient minoritaires et où la parole des femmes pouvait se déployer librement, dévoiler l'interaction masculine à la prostituée. C'est ainsi que les femmes prostituées m'ont très tôt sensibilisé au statut de client (éventuel) qui marque tout homme à leurs yeux, et auquel je n'échappais évidemment pas : « Qu'attends-tu de nous ? Pourquoi es-tu ici ? » De plus, cette parole s'avérait critique du rôle des hommes dans la prostitution, en fait. Mais attention, ces hommes, c'étaient d'abord les policiers et les intervenants sociaux. Pas les clients ou, en tout cas, pas la majorité d'entre eux.

Je ne reprendrai pas l'ensemble des résultats de cette recherche, déjà présentés ailleurs², mais j'en signalerai quelques éléments qui me semblent les plus pertinents dans le cadre de ce congrès.

Rapports de genres dans la prostitution

Une affaire de femmes ?

Qu'est-ce qu'un homme avait encore à parler de la prostitution féminine qui est une affaire de femmes ? La question de mon directeur de recherche concernait d'emblée les rapports de genres, tant dans le monde du discours que dans le monde de la prostitution. Or, la prémisse de cette question ne me semble pas tout à fait juste. Intuitivement d'abord, puis de façon plus informée, la prostitution féminine ne m'apparaissait pas comme « une affaire de femmes ». Au contraire, elle concerne non seulement les femmes mais aussi les hommes. Non seulement y sont-ils partie prenante, mais ils y sont même largement majoritaires en plus d'y exercer une position le plus souvent dominante : clients, policiers, juges, travailleurs sociaux, moralistes, pasteurs, etc.

2. Jean-Guy Nadeau, *La prostitution, une affaire de sens. Étude de pratiques sociales et pastorales*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », n° 33, 1987.

La question avait tout de même quelque chose de juste et de pertinent. D'une part, parce que ce sont presque toujours des femmes qui sont stigmatisées pour cette activité où elles se trouvent souvent victimes. D'autre part, parce que les discours masculins sur la prostitution féminine y ont le plus souvent occulté le rôle des hommes, en se braquant sur la femme prostituée, parlant d'elle, parlant pour elle, usurpant sa parole. On a ainsi fait oublier que le verbe prostituer est historiquement un verbe transitif : on prostitue quelqu'un. Identifiée à la forme pronominale du verbe, la prostitution s'en trouvait homologuée à une seule de ses partenaires — qui figure au dictionnaire alors qu'y échappent ceux qui font commerce avec elle. Ainsi, les dictionnaires définissent la prostitution comme l'activité de la femme qui se prostitue ou, plus récemment, comme l'activité de la personne qui se prostitue, le « fait de livrer son corps aux plaisirs sexuels d'autrui pour de l'argent et d'en faire métier³ ».

C'est pourquoi j'ai préféré parler de prostitution hétérosexuelle plutôt que de prostitution féminine, puis de relation ou de rapport prostitutionnel. Il s'agissait pour moi de bien marquer que la prostituée n'est pas seule en cause dans la prostitution, de retrouver les acteurs dont on avait occulté le rôle, de façon à y mettre en lumière aussi bien les interactions, les intérêts et les gains de l'homme que ceux de la femme. Marie-Andrée Bertrand l'a bien compris lorsqu'elle écrivait :

L'auteur s'inspire donc de la philosophie phénoménologique et de la perspective sociologique baptisée interactionnisme. Mais c'est aussi un féministe puisqu'il fait résolument l'analyse d'une activité, d'une profession majoritairement féminine en évitant de se placer du point de vue des dominants. Il rejoint ici la sociologie et surtout la criminologie d'inspiration critique puisqu'il fait l'analyse du rapport de pouvoir entre les sexes, qu'il en montre les effets dans le rapport prostitutionnel et qu'il s'attaque aux enjeux sociaux, économiques et politiques de la prostitution⁴.

3. *Le Petit Robert* 1978.

4. Marie-Andrée Bertrand, *Revue canadienne de criminologie*, vol. 30, n° 4, 1988, p. 399.

La rencontre prostitutionnelle

La rencontre prostitutionnelle m'est apparue comme un rapport ponctuel et socialement organisé, contrôlé et exploité par des acteurs souvent occultes, stigmatisant pour la femme prostituée, où des personnes échangent, sous un mode anonyme, ritualisé et souvent violent, une quête et une disponibilité sexuelle et monétaire. D'une part, une relation sexuelle et une jouissance souvent simulée, gage de la virilité du client ; d'autre part, une somme d'argent, un salaire qui est aussi gage de valeur personnelle et sociale pour la prostituée. Il arrive que ce rapport soit l'occasion d'une rencontre entre deux personnes qui sont aussi en quête d'une présence humaine, mais il est fondamentalement doublement objectivant pour ses partenaires.

Les hommes, disaient alors des prostituées, « ne viennent pas nous voir pour jouir, mais pour nous faire jouir, pour nous voir jouir ». Ce que le client loue chez la prostituée, c'est une image et un terrain de disponibilité spongieuse. Le bordel, le corps de la prostituée, apparaît comme un théâtre où le client peut se mettre en scène et confirmer son identité. « Savez-vous ce que j'ai fait la semaine dernière ? demandait un homme à son psy. Je me suis masturbé comme un gamin ! Si je m'étais comporté comme un homme [...] je me serais trouvé une femme. Je perds la boule, ou quoi ?⁵ » Mais la prostitution enferme dans l'illusion, fût-elle portée à deux ou même par le corps social. Par contre, il y a aussi rencontre dans la prostitution... si pauvre soit-elle. Si le client n'y visait que la satisfaction physiologique, il lui en coûterait bien moins cher de se la donner lui-même. Si l'homme va voir une prostituée, c'est donc qu'il veut aussi être avec quelqu'un, ce quelqu'un dût-il être tout centré sur lui, en collusion avec son scénario ou sous son pouvoir. C'est pourquoi je désigne la prostitution comme une quête de reconnaissance flouée dans la consommation de ses signes. Elle m'apparaît comme une pratique sexuelle flouée de gens dont les facultés de rencontre intime sont souvent très hypothéquées et tournées par leur société vers cet exutoire non menaçant pour elle. Certains parlent alors de la prostitution comme d'une ritualisation sociale de la violence. D'autres, d'une misère sexuelle massive dans notre société où les besoins sexuels s'en trouvent exacerbés et finalement

5. Dr. Anthony Pietropinto et Jacqueline Simenaur, *Rapport sur la sexualité de l'homme*, Paris, Belfond, 1978, p. 330.

plus frustrés. On avait cru que la libération sexuelle réduirait la prostitution ou même y mettrait fin. C'est le contraire qui s'est produit. La révolution n'a pas eu lieu, pas plus que dans *Le Balcon* de Jean Genet, une œuvre très instructive sur la fonction sociale de la prostitution. Elle a été jouée, comme dans *Le Balcon*.

Le défi de l'interdisciplinarité

Devant l'abstraction persistante de discours théologiques, d'un côté et les risques de colonisation de la théologie par les sciences humaines, de l'autre, certains s'interrogent toujours sur la possibilité d'articuler sciences humaines et théologie. Il est clair que ma recherche ne pouvait se faire sans les sciences humaines. Le discours théologique a en effet plus de chance d'intégrer les sciences humaines et surtout la parole des femmes et des hommes quand il émerge de leur expérience et de leurs questions. Si la théologie risque de se perdre dans l'empirisme des sciences humaines, cela n'est pas nécessité, comme le suggèrent par exemple plusieurs recensions et références à ma recherche. Marc Pelchat y voit une illustration de l'interaction entre pastorale et ecclésiologie⁶, Marcel Viau parle d'une « nouvelle façon de construire le discours pastoral⁷ », et Colette Parent signale que « la dimension pastorale de la recherche a permis une ouverture nouvelle ou renouvelée sur cette question⁸ ».

Sans être interdisciplinaire au sens où des chercheurs d'horizons divers y auraient travaillé de concert, ma recherche tentait d'intégrer les expertises de différentes disciplines. Le chercheur ne saurait être un spécialiste en tout et il ne peut que tenter d'utiliser les expertises

6. Marc Pelchat, « Ecclésiologie théologique et ecclésiologie contextuelle : l'ecclésiologie dans les études pastorales », dans A. Visscher (dir.), *Les études pastorales à l'université/Pastoral Studies in the University Setting*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, p. 167-170.

7. Marcel Viau, « Comptes rendus », *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 44, n° 2, 1988, p. 270.

8. Colette Parent, « La "prostitution" ou le commerce des services sexuels », dans F. Dumont, S. Langlois et Y. Martin (dir.), *Traité des problèmes sociaux*, Québec, IQRC, 1994, p. 406. Voir aussi Jacques Sole, *L'âge d'or de la prostitution de 1870 à nos jours*, Paris, Plon, 1993, p. 333-336 ; et Nathalie Bajos et al., « Sexualité vénale et gestion du risque de transmission sexuelle du Sida », *Sciences sociales et santé*, vol. 15, n° 3, 1997, p. 36-37.

des autres disciplines. Il lui faut alors lire l'expérience et les études sur le sujet, en retracer le mouvement, en saisir les différences et les convergences, les critiquer les unes par les autres et, ce qui est souvent le plus difficile, les intégrer en un modèle de cohérence. La psychologie, la sociologie, la criminologie, l'histoire, l'analyse féministe, quelques œuvres littéraires m'ont ainsi permis de mieux connaître le phénomène et les pratiques que je cherchais à saisir. L'étude de la tradition chrétienne, des perspectives philosophiques et surtout l'interactionnisme symbolique m'ont permis d'articuler ces différentes saisies dans un processus où se confrontaient les affirmations de Paul et de la tradition sur la radicalité du rapport à la prostituée, les discours psychologiques sur la pathologie des prostituées, les discours sociologiques sur la banalité de la prostitution, les discours féministes sur son dévoilement des rapports de genres et des approches critiques sur la consommation des signes et la ritualisation de la violence.

Une telle articulation est toujours risquée. Elle reste toutefois possible, comme en témoignent des recensions et nombre de références dans des ouvrages de sciences humaines⁹. Stéphanie Pryn¹⁰ et Michel Dorais¹¹, par exemple, signalent combien l'interactionnisme symbolique marque ma perspective théologique, alors que Marie-Andrée Bertrand souligne le fait d'avoir « fait porter les fruits de cette perspective humaniste jusque dans l'analyse de la réaction de l'Église, de son discours et de ses pratiques¹² ».

En plus de réflexions sur la relation prostitutionnelle, des ouvrages ont utilisé ma typologie des manières de construire l'objet prostitution

9. Charles Chauvin, *Femmes et Mondes*, octobre-décembre 1988, p. 30-31. André Guindon, *Église et théologie*, 19, 1988, p. 457-458. Danielle Lacasse, *La prostitution féminine à Montréal 1945-1970*, Montréal, Boréal, 1993, chap. 1 note 16 et chap. 8, notes 1. Stéphanie Pryn, « La prostitution. Analyse critique de différentes perspectives de recherche », *Déviance et société*, n° 4, 1999, p. 447 s.; Stéphanie Pryn, *Stigmate et métier*, Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 9 et al.

10. *Idem*, *Stigmate et métier. Une approche sociologique de la prostitution de rue*, thèse de doctorat, Université de Lille 1, 1997, p. 10-11.

11. Michel Dorais, *Intervention*, n° 79, 1988, p. 108.

12. M.-A. Bertrand, *Revue canadienne de criminologie*, p. 400. Elle ajoute : « Concernant les parties 1, 2 et 4, toutes proches des sciences humaines et sociales par leur méthode et par leur paradigme, on doit affirmer sans hésiter que le livre de Jean-Guy Nadeau fera avancer, sinon toujours les connaissances, en tout cas la réflexion et les pratiques dans un sens éminemment positif sur ce sujet difficile et si souvent mal traité. » (*Ibidem*)

selon que le discours vise l'individu pathologique, la collectivité, le sujet déviant ou l'interaction symbolique¹³. S'y profile une typologie du regard des sciences humaines sur la prostitution et les prostituées, un regard lui-même largement stigmatisant et prostituant.

Prostitution et prostituées dans les sciences humaines

Les discours centrés sur l'individu m'apparaisaient les plus stigmatisants. On s'y demandait en effet pourquoi ces femmes-là font de la prostitution et on trouvait réponse dans leur constitution physiologique, dans leur personnalité puis dans leur enfance. Ces études considèrent que les prostituées, et à moindre titre leurs clients et souteneurs, sont marquées d'une personnalité pathologique qui les pousse à la prostitution ou y favorise leur entrée. Par ailleurs, des études plus récentes concluent au contraire que les prostituées n'ont pas une personnalité ou une histoire familiale vraiment différentes des autres femmes, par exemple en ce qui concerne les abus sexuels. De plus, elles rappellent que ces personnalités ne se sont pas élaborées en vase clos, mais dans un ensemble social qui les détermine puis les utilise.

Les discours centrés sur la collectivité s'interrogent sur la place de la prostitution dans la société (sociologies fonctionnalistes) et sur cette société qui pousse des femmes à la prostitution et les y embauche (sociologies critiques). Ce ne sont plus les prostituées qui sont alors sous le feu des projecteurs, mais la société. Les approches fonctionnalistes ont d'abord considéré la prostitution comme un mal nécessaire. Au début du XIX^e siècle, Parent-Duchâtelet, ingénieur des égouts parisiens devenu sociologue et père de la criminologie et du réglementation français, énonce clairement que c'est à cause des vices des hommes qu'il faut tolérer la prostitution.

13. Germain Trottier, *Prostitution juvénile masculine et identité personnelle*, thèse de Ph.D. en criminologie, Université de Montréal, 1991. Dans le résumé de son article « La prostitution. Analyse critique de différentes perspectives de recherche » (*Déviance et société*, n° 4, 1999), Stéphanie Pryn écrit « Les travaux de Jean-Guy Nadeau qui est à notre connaissance l'auteur qui a fait le meilleur travail de recension et de classification des différentes approches de ce fait social par les sciences humaines (1987, deuxième partie < La prostitution dans les discours des sciences humaines >) y ont largement aidé. Sa grille d'analyse a donc largement inspiré cet article. »

Les prostituées sont aussi inévitables, dans une agglomération d'hommes, que les égouts, les voiries et les dépôts d'immondices ; la conduite de l'autorité doit être la même à l'égard des uns qu'à l'égard des autres, son devoir est de les surveiller, d'atténuer par tous les moyens possibles les inconvénients qui leur sont inhérents, et pour cela de les cacher, de les reléguer dans les coins les plus obscurs, en un mot de rendre leur présence aussi inaperçue que possible¹⁴.

Sans elles, « l'homme qui a des désirs pervertira vos filles et vos domestiques [...] il mettra le trouble dans vos ménages¹⁵ ». Il faut donc sacrifier aux désirs masculins une classe de femmes qui puissent protéger la vertu des autres, c'est-à-dire des nôtres. Ce qui n'améliore en rien l'image des prostituées, comme en témoignent ces propos de Lecky à la fin du XIX^e siècle :

Type suprême du vice, elle [la prostituée] est en même temps la gardienne la plus efficace de la vertu. Sans elle, la pureté inattaquée d'innombrables foyers domestiques serait souillée [...] C'est sur cette créature dégradée et ignoble que s'assouvissent les passions qui eussent peut-être rempli le monde d'ignominie¹⁶.

La sociologie considère aujourd'hui la prostitution comme une pratique sexuelle ou une institution sociale parmi d'autres, la façon la plus commode de régir les besoins sexuels mâles dans une société monogamique. Les discours critiques, issus des théories marxistes et anarchistes du XIX^e siècle — qu'on pourrait aussi faire remonter à saint Augustin, bien qu'on l'ait plutôt utilisé pour justifier la réglementation¹⁷ —, s'interrogent sur cette société qui a besoin de « sacrifier une classe de femmes » pour assurer son ordre. La prostitution apparaît alors comme un paradigme de cette société (capitaliste pour les uns, sexiste pour les autres) et les prostituées comme victimes du capital ou de l'appropriation masculine des femmes. Une bonne

14. Dr. A. J.-B. Parent-Duchâtelet, *De la prostitution dans la ville de Paris considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration*, Paris, Baillière, 1836, p. 513 s.

15. *Ibidem*, p. 41. Nous soulignons.

16. J. Lecky, *L'histoire du développement de la morale européenne*, cité par Charles Chauvin, *Église et prostitution*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Strasbourg, 1973, p. 176.

17. Sur Augustin, voir Charles Chauvin, *Les chrétiens et la prostitution*, Paris, Cerf, 1983, p. 28 ss. et J.-G. Nadeau, *La prostitution*, op. cit., p. 257 ss.

partie du discours féministe se situera dans ce type d'approches, comme le signalera Stéphanie Pryen en se démarquant de ma position qui rangeait le discours féministe dans les approches interactionnistes¹⁸.

Largement issues de la sociologie qualitative, des approches criminologiques centrées sur la responsabilité du sujet, fût-il déviant, ont accordé plus de valeur au discours des prostituées, valorisant ainsi leur caractère de sujet personnel et social. Sans nier que des femmes sont exploitées ou aliénées dans la prostitution¹⁹, on y affirme que celle-ci constitue un choix de carrière parmi d'autres, certains se demandant même pourquoi plus de femmes n'optent pas pour ce choix aussi en accord avec l'idéologie réelle de notre société. Par ailleurs, ces approches soulignent le fait que la criminalisation (directe ou indirecte) de la prostitution favorise la violence envers les prostituées ou y incite. On retrouve ici les bases de la position défendue par la FFQ lors de la Marche mondiale des femmes de l'an 2000, plus facilement partagée par les groupes féministes en lien avec des femmes prostituées que par les autres²⁰.

L'interactionnisme symbolique étudie les procédures symboliques d'identification entre individus et entre groupes sociaux, dont relève le stigmatisme qu'un groupe dominant impose à un autre. Il m'est apparu l'approche théorique la plus pertinente à ma recherche, considérant qu'un enjeu majeur de la prostitution réside dans le rapport hommes-femmes, c'est-à-dire la situation et l'identité de l'un vis-à-vis l'autre. C'est bien au plan de leurs interactions sociales que disaient souffrir les prostituées que je rencontrais. « Si c'était pas de la

18. Stéphanie Pryen, « La prostitution. Analyse critique de différentes perspectives de recherche », p. 447 et 459. Je ne suis cependant pas certain qu'elle ait bien compris pourquoi je situais ainsi le discours féministe, c'est-à-dire pas seulement à cause de « la place qu'elles réservent à la parole des femmes prostituées elles-mêmes et au sens qu'elles accordent à leur activité. » (*Stigmatisme et métier*, p. 10) — ce qui relève plutôt d'une perspective weberienne —, que parce que ce discours est axé sur l'interaction symbolique entre les prostituées et le corps social et à cause de la nature symbolique des rapports de genre qu'il met en lumière (Nadeau, *La prostitution*, op. cit., p. 112).

19. Jean-Guy Nadeau, « Faut-il décriminaliser la prostitution ? » *Relations*, n° 666, 2001, p. 26.

20. Voir le document de réflexion du Comité sur la violence faite aux femmes, Coalition nationale des femmes contre la pauvreté et la violence, Québec, juin 1999.

police, ce serait pas pire », « Partout où on va, on sent que c'est écrit sur notre front ». Des récits de vie et des entrevues de prostituées corroboraient cette impression, l'une d'elles précisant : « Être prostituée, ce n'est pas un métier du sexe, c'est une façon d'être regardée différemment²¹. » Plus encore, « ce n'est pas son sexe que la prostituée est amenée à vendre, en réalité : c'est sa dégradation. Quant à l'acheteur, au client, ce n'est pas la sexualité qu'il achète, mais le pouvoir, le pouvoir sur un autre être humain²² ».

L'histoire de la prostitution dans la ville minière américaine de Virginia City²³ témoigne de cette problématique. À ses débuts, la ville invite et accueille bien les prostituées. Les patrons s'en servent pour motiver les travailleurs, et elles organisent les loisirs et les œuvres de charité de la ville. Avec l'arrivée des épouses des grands patrons, commence une campagne contre les prostituées, mais non contre la prostitution. Il ne s'agit pas d'enrayer la prostitution — étant donné ce qu'on a dit plus haut de la sexualité masculine — mais de remettre à leur place les prostituées, ces femmes déchues de l'image puritaine de la femme, et d'empêcher qu'elles soient reconnues au même titre que les femmes conformes à cet idéal et désormais politiquement en force à Virginia City. Blessées par la préférence sexuelle de leur mari pour les prostituées, craignant les maladies vénériennes et désirant s'accaparer la reconnaissance qu'attire le bénévolat et qui ne sied qu'à une femme bien, ces femmes poussent les prostituées hors de la vie communautaire et de sa reconnaissance. D'abord en les ignorant dédaigneusement, puis en exerçant auprès de leurs époux, hommes de pouvoir, des pressions pour éloigner ces créatures. Les prostituées s'en sont finalement trouvées confinées à un quartier spécial de la ville et des amendes ont été imposées à leurs gains et à leur simple présence. En somme, on les a stigmatisées et chassées des lieux sociaux qu'elles avaient pris en charge ou érigés avec leurs concitoyens. Mais on les a commodément gardées à portée de la main.

21. A., dans Claude Jaget, *Une vie de putain*, Paris, Presses d'aujourd'hui (Gallimard), 1975.

22. K., dans Kate Millett, *La prostitution. Quatuor pour voix féminines*, Paris, Denoël-Gonthier, 1972, p. 64.

23. Marion Goldmann, « Prostitution and Virtue in Nevada », *Society*, vol. 10, n° 1, 1972, p. 32-38.

Le cœur de pierre de la politique sexuelle

À cause de la nature symbolique des rapports de genres qu'ils mettent en lumière, j'ai situé les discours féministes parmi les discours interactionnistes symboliques, bien qu'ils relèvent aussi de la sociologie et de la criminologie critiques. Les féministes considèrent la prostitution sous son rapport institutionnel et collectif plutôt que sous son rapport étiologique et individuel. « La prostitution n'est pas le résultat de psychologies individuelles, mais le fruit de conditions sociales et économiques affectant les femmes²⁴. » Elles réagissent vivement aux affirmations des sociologues qui étiquettent les prostituées comme des névrosées et des mésadaptées, tout en considérant que la prostitution est l'institution la plus fonctionnelle pour régir les besoins sexuels mâles dans une société monogamique. C'est donc dire qu'un système sain, puisqu'on ne le remet pas en cause et qu'on vise à l'assurer davantage, entretient, pour le demeurer, des individus malades ! Mais de quelle santé et de quel ordre s'agit-il alors ? Quelle dynamique, quels enjeux s'y jouent donc ?

Les féministes trouvent la réponse du côté des rapports sexistes, voire des rapports de sexage (Guillaumin). La prostitution, c'est « l'une des plus anciennes formes d'exploitation des femmes²⁵ », la « caricature tragique de la condition féminine²⁶ », « le cœur même de la condition sociale féminine²⁷ », le cœur de pierre (Ézéchiel 11,19) de la politique sexuelle²⁸. On comprend alors l'intérêt de la prostitution pour l'analyse des rapports de genre et la reconnaissance du fondement sexuel de ces rapports.

C'est ainsi que les féministes démarquent leur analyse de l'analyse marxiste de la prostitution de l'ouvrier :

24. Women Endorsing Decriminalization, « Prostitution: A non-victim crime? », *Issues in Criminology*, vol. 8, n° 2, 1973, p. 139.

25. Québécoises : égalité et indépendance. *Bulletin du Conseil du statut de la femme*, vol. 5, n° 5, Québec, 1978, p. 39.

26. Benoîte Groult, préface à Susan Brownmiller, *Le viol*, Montréal, L'Étincelle, 1976, p. 13.

27. K., dans Millett, *La prostitution*, p. 64 ; cf. aussi Benoîte Groult, préface à Jeanne Cordelier, *La dérobade*, Paris, Hachette, 1976, p. VI.

28. K. dans Millett, *La prostitution*, op. cit., p. 83.

Le travail, dira-t-on encore, est déjà en lui-même une prostitution; l'homme y vend son corps lui aussi. Soit. Mais il vend sous forme d'activité et non de fonction; selon les critères de notre société, l'activité honore comme expression *naturelle* de l'homme [...] La fonction, en revanche, à savoir ce que la femme échange contre de l'argent en se prostituant, a été méprisée bien avant le christianisme, encore que dans certaines cultures elle ait été religieuse à titre d'exception, exprimant bien par là l'antique dialectique du sacré et de l'ordure²⁹.

Bien avant le christianisme, soit, mais aussi à travers lui. On connaît la façon dont la théologie chrétienne a traité la fonction « ordurière » de la femme et y a trop souvent identifié les femmes. Les féministes, toutefois, ne dénoncent pas seulement la dégradation de la génitalité féminine, mais son appropriation par l'homme! « Toutes les femmes servent d'égout au palais lumineux et sain des honnêtes gens », écrivait Simone de Beauvoir dans ce langage cru emprunté aux réglementaristes³⁰. « Vous êtes toutes des égouts sur pattes », lançait à sa femme un époux jaloux dans *Loulou* de Maurice Pialat. Identifiée aux fonctions de son vagin ou de son utérus, la femme devient le « con » de l'homme, son cloaque, son « vase³¹ ». Ce que Diane exprimait autrement : « On n'est pas des cendriers qu'on utilise puis qu'on tasse ensuite quand on n'en a plus besoin³². » Et encore : « Je suis pas un Kleenex qu'un utilise puis qu'on jette après. » Certes, le vase (parfois même sacré) est plus noble que le cloaque, le *Kleenex* ou le cendrier. Mais il n'en marque pas moins une possibilité d'objectivation et d'appropriation du corps de la femme par l'homme. Les rapports de sexe restent fondamentaux à l'analyse des rapports de genre qui les occulte souvent.

Archétype, paradigme de la condition féminine ou des rapports de genre, la prostitution apparaît aussi comme ritualisation sociale de l'archétype qu'elle incarne³³. Rejetant les thèses « libérales » de tolérance

29. Françoise d'Eaubonne, *Le féminisme ou la mort*, Paris, Horay (femmes en mouvement), 1974, p. 66.

30. Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, vol. 2, Paris, Gallimard, coll. « Idées » n° 153, 1949, p. 331; voir aussi Benoîte Groult, *Ainsi soit-elle*, Paris, Grasset et Fasquelles, 1975, chapitre 7.

31. Je songe ici à 1 Th 4,4 et à ses diverses traductions du terme *skeuos* (ustensile ou vase) par *femme* ou par *corps*.

32. Nadeau, *La prostitution*, op. cit., p. 51

33. Il y a ici matière à une belle étude de l'efficacité du rite.

de la pornographie et de la prostitution, Susan Brownmiller soutient que, loin d'être une prévention contre le viol, la prostitution

[...] institutionnalise le concept que l'accès au corps EST conféré à l'homme par l'argent, sinon par Dieu, et que la sexualité est un service féminin qui ne devrait pas être refusé à l'homme civilisé. La perpétuation du concept selon lequel l'impulsion puissante de l'homme doit être satisfaite immédiatement par une catégorie de femmes coopératives, mises à part et formellement patentées à cet effet, fait partie intégrante de la psychologie de masse du viol³⁴.

On peut arguer que prostitution n'est pas viol. Bien qu'elle puisse s'inscrire sur le même continuum, elle paraît bien plus civilisée, voire peut-être lieu d'échange. De plus, ce n'est pas le sexe mais l'argent qui est interdit dans la prostitution, rappelait Gail Pheterson³⁵ lors d'un débat entre militantes féministes et militantes prostituées tenu à l'UQÀM en 1996. Il est vrai toutefois que s'y joue une dynamique des genres et du pouvoir qui a permis au discours féministe de l'époque de les identifier largement. Par exemple, la préface de Benoîte Groult à la traduction française de l'étude de Brownmiller situe « le viol, au cœur de la condition féminine³⁶ », alors que c'est la prostitution que sa préface à *La Dérobade* de Jeanne Cordelier situe « au cœur même de la condition féminine³⁷ ».

34. Brownmiller, *Le viol*, *op. cit.*, p. 475s. J'ai dû abréger le long paragraphe que j'avais cité plus longuement dans le mémoire de la Conférence des évêques catholiques du Canada au *Comité spécial sur la pornographie et la prostitution sous la responsabilité du Ministère de la Justice du Canada* (Commission Fraser), Ottawa, avril 1984; publié sous le titre « Pornographie et prostitution, déshumanisation personnelle et sociale », *L'Église canadienne*, vol. 27, n° 18, 1984, p. 549-555. Dans ce mémoire, qualifié de courageux par les commissaires, l'Église catholique du Canada, peut-être pour la première fois, cite une auteure féministe (Brownmiller) et critique des prises de position antérieures de l'Église catholique.

35. Docteure en sociologie et auteure de plusieurs articles et ouvrages sur la prostitution, Gail Pheterson est co-fondatrice du Comité international pour les droits des prostituées et maître de conférence à l'Université Picardie Jules Verne.

36. B. Groult, Préface à S. Brownmiller, *Le viol*, *op. cit.*, p. 14.

37. *Idem*, Préface à J. Cordelier, *La dérobade*, *op. cit.*, p. VI.

Un discours équivoque

Le discours féministe sur la prostitution est marqué d'une équivoque qui, à mon avis, en indique le sérieux. Le plus souvent, la prostituée y apparaît comme l'archétype de la femme dominée, aliénée, déniée. Mais elle y apparaît aussi comme l'image de la femme libre, responsable d'elle-même, maîtresse de son corps et contrôlant les hommes ou leur jouissance. Quoi qu'il en soit, la prostitution apparaît comme le paradigme de la condition féminine.

Confrontée au rapport économique des genres que la prostitution met en lumière, Ti-Grace Atkinson affirmait que « les prostituées sont les seules honnêtes femmes parce qu'elles chargent pour leurs services, plutôt que de se soumettre à un contrat de mariage qui les force à travailler toute leur vie sans salaire³⁸ ». Et Flo Kennedy :

Les prostituées sont accusées, même par des féministes, de vendre leur corps. Mais les prostituées ne vendent pas leur corps, elles louent leur corps. Les épouses vendent leur corps quand elles se marient — elles ne peuvent pas le reprendre — et la plupart des Cours ne considèrent pas comme un viol le fait pour un homme de prendre le corps de sa femme contre sa volonté. Je suis portée à croire que le droit de se lever et de retourner chez soi après vaut presque de coucher avec des étrangers pour de l'argent plutôt que d'aller travailler dans une buanderie ou ailleurs³⁹.

De telles affirmations ne font pas l'unanimité, d'autant que des législations ont changé depuis. La situation de la prostituée est plus ambiguë, comme le signalait déjà Simone de Beauvoir. S'il appert que la prostituée est plus indépendante sur le plan économique que l'ensemble des femmes (à la condition de ne pas avoir de souteneur, ajouterons-nous), il en va autrement sur les plans relationnel et social où sa position paraît peu enviable. Témoignant de cette ambiguïté, X se réjouissait de n'avoir « jamais été dépendante d'un homme » et précisait s'être sentie « plus libre que si j'avais été épouse ou amante ». Mais elle n'en considérait pas moins que dans la prostitution, « ce qu'on vend c'est sa dignité humaine⁴⁰ ».

38. Ti-Grace Atkinson, *New York Times*, 29 mai 1970, p. 30.

39. Flo Kennedy, dans Suzanne Levine et al., *The Decade of Women. A Ms. History of the Seventies in Words and Pictures*, New York, Putnam, 1980, p. 89.

40. J., dans Millett, *La prostitution*, op. cit., p. 18, 28 et 31.

Entre le NOUS et le JE, une parole et une lutte personnelles

Kate Millett terminait ainsi sa partition du *Quatuor Prostitution* :

En regardant tout cela, j'ai une étrange intuition. Les prostituées sont nos prisonnières politiques : c'est le con qui leur vaut la prison. C'est pour ça qu'elles sont entre quatre murs, parce qu'elles ont un con [et qu'elles le vendent, ajoute Françoise d'Eaubonne ; et qu'elles le louent, corrige Flo Kennedy]. C'est leur délit, celui que nous commettons toutes par le seul fait d'être des femmes. Voilà bien la politique sexuelle, en voilà le cœur de pierre⁴¹.

Ce texte exprime bien l'usage d'un NOUS inclusif, unique au discours féministe : « Toutes les femmes », « notre valeur... notre réduction », « c'est leur délit, celui que nous commettons toutes ». Le « nous » vise alors l'inclusion et non plus l'exclusion comme dans les discours précédents. Le rapport « nous/elles » est subverti. La situation des prostituées apparaît comme celle même des analystes de la prostitution. Le combat des unes et des autres, le même.

« Nous sommes toutes prostituées », clamaient alors les féministes⁴². On aurait pu croire que les prostituées seraient soulagées, voire reconnaissantes de trouver enfin des alliées. Or, voici qu'elles refusaient cette identification.

« Nous sommes toutes des prostituées », ont clamé certaines femmes en découvrant la lutte des prostituées de Lyon et en les appuyant de leur sympathie. J'espère que ce livre aura remis les mots à leur place. C'est confortable de dire « Nous sommes toutes des prostituées » quand on peut se promener tranquillement dans la rue, quand on ne vit pas dans la crainte d'être reconnue par un client et quand on ne passe pas une partie de ses nuits au poste de police. Il est vrai que, dans notre société, les femmes sont encore considérées comme des objets à vendre. Mais il y a une différence fondamentale [...] ⁴³

Et Kate Millett de commenter de telles réactions :

Il existe entre les prostituées et les féministes un énorme fossé de classe. Quelquefois les prostituées se mettent en colère : « Va te faire enculer, je gagne plus de fric que toi en une seule journée... » C'est une revanche contre les féministes avec leur supériorité de classe, supériorité sociale,

41. K., dans Millett, *La prostitution*, *op. cit.*, p. 83.

42. Par exemple, B. Groult, *Ainsi soit-elle*, *op. cit.*, p. 24.

43. Barbara et Christiane de Coninck, *La partagée*, Paris, Minuit, 1971, p. 189

morale et moralisante. Les prostituées portent une marque d'infâmie, c'est quelque chose contre quoi elles peuvent se battre [...]»⁴⁴

C'est pourquoi Kate Millett dénoncera l'inadéquation d'analyses qui ne tiendraient pas compte des facteurs psychologiques de la prostitution, tels le mépris et la culpabilité, qui distinguent l'épouse et la prostituée dont l'anathème social est l'oppression ultime⁴⁵.

Ce nous, enfin, se fait aussi interpellation, comme en témoigne dramatiquement *Les fées ont soif*, de Denise Boucher. Interpellation aux hommes, aux chercheurs et aux moralistes :

Tu ne m'expliqueras pas comment doit jouir mon corps. Tu ne me compteras plus par morceau. Tu ne nommeras plus mes orgasmes à ton nom.

Tu ne me diras plus en quelle manière ni en quel style les femmes battues, les femmes déchirées, les femmes enfermées, les femmes prostituées vont tout faire sauter⁴⁶.

Une interpellation qui prend un autre ton à la fin de la pièce quand la Statue, l'épouse et la putain reprennent le devant de la scène et, tournées vers la salle, énoncent avec audace un enjeu radical des rapports de genres... et de sexes :

Et me voici devant toi
prête à t'aimer homme neuf
prête à être aimée femme nouvelle...
d'où me voici debout devant toi...
ne me pornographise plus
quand tu trembles devant ta propre naissance
me voici devant toi debout
quand j'ai le poil du pubis mouillé
je tremble, moi aussi.⁴⁷

Dire qu'on accuse les féministes — et en tête l'auteure de cette pièce — de détester les hommes ! On le comprendrait cependant !

44. K. Millett, « Le mouvement des prostituées », *op. cit.*, p. 60.

45. K., dans Millett, *La prostitution*, *op. cit.*, p. 64-67.

46. Denise Boucher, *Les fées ont soif*, Montréal, L'Intermède, 1978, p. 146-147.

47. *Ibidem*, p. 149 s.

Prostitution et rapports de genres dans la tradition chrétienne

Le rapport de la tradition chrétienne à la prostitution est aussi très instructif quant aux rapports de genres en christianisme. Le chercheur y est en effet confronté à diverses problématiques que fondent ou traversent les rapports de genres : métaphore féminine de l'infidélité d'Israël, lutte de l'Église contre le péché de la chair, double standard moral basé sur le genre, peur de l'Autre féminin, trilogie de la femme vierge, mère ou putain, saisie de la femme et de son sexe comme porte du diable, appropriation théologique du corps et de la parole des femmes, rapports pureté/impureté, effets pervers de la métaphore de l'Église corps du Christ, pastorale d'enfermement des prostituées, etc. Voyons quelques-unes de ces questions.

L'imaginaire biblique de la prostitution et de la prostituée

Le concept biblique de prostitution désigne trois principaux types de pratique : 1) l'ensemble des relations sexuelles échappant au contrôle patriarcal du mariage et de la progéniture ; 2) la pratique idolâtre de cultes sexuels⁴⁸ ; 3) l'ensemble des infidélités culturelles, sociales et politiques à l'Alliance. Ce dernier sens, métaphorique, fait de la prostitution un concept clé dans l'histoire du salut. Le rapport biblique à la prostitution, sacrée ou non, est déterminé par le rejet de l'abomination des mélanges (et de l'anonymat) des sangs qui met en cause la descendance d'Israël et donc la promesse de Yahvé, c'est-à-dire l'Alliance et l'identité de ses partenaires. Le problème ici tient à la féminité de la figure de la prostituée qui représente l'infidélité du peuple et de ses chefs masculins. De plus, même si Yahvé n'est jamais défini comme mâle, la métaphore féminine de la prostitution d'Israël s'avère révélatrice du substrat mâle de la figure biblique de la divinité, quoiqu'il en soit des caractéristiques féminines qu'elle comporte aussi.

Déjà manifeste dans l'Ancien Testament, l'interaction symbolique du rapport à la prostitution et aux prostituées l'est davantage encore dans le Nouveau Testament. À cause de leur foi en Jean (et en lui), Jésus fait des prostituées un exemple pour ses interlocuteurs qui font

48. Après avoir reproché à la Septante d'avoir occulté l'existence de la prostitution sacrée en Israël, les chercheurs la mettent aujourd'hui en cause, particulièrement à partir des fouilles archéologiques.

montre de leur justice face à ces pécheresses : « collecteurs d'impôts et prostituées vous précèdent dans le Royaume de Dieu. En effet, Jean est venu à vous dans le chemin de la justice, et vous ne l'avez pas cru ; collecteurs d'impôts et prostituées, au contraire, l'ont cru. Et vous, voyant cela, vous ne vous êtes pas davantage repentis dans la suite pour le croire » (Mt 21,31-32). La foi des collecteurs d'impôts et des prostituées s'avère même ici le lieu du jugement des scribes et des pharisiens, mais avec un chiffre contraire à celui qui leur était habituel.

On se rappellera aussi le triple chiasme de la réponse de Jésus à Simon le pharisien s'interrogeant sur son accueil de la femme pécheresse (Lc 7) : « Toi, tu n'as pas [...] elle, elle a... » Dans ce passage, comme dans celui de la femme adultère (Jn 8), se profile une dynamique d'interaction symbolique très nette. Mais on y trouve aussi, comme dans l'Ancien Testament, le fait que la prostitution et les interactions des prostituées y sont saisies en rapport au salut. On peut même dire que, dans la foi des prostituées en Jean et en Jésus, se réalise la promesse faite à Israël. Si l'Ancien Testament considère Israël comme une prostituée que le Seigneur rappelle à lui, la foi des prostituées n'est-elle pas un signe de l'arrivée du Royaume, au même titre que le fait que « les aveugles voient, les boiteux marchent, les morts ressuscitent et la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres » ? La figure féminine de la prostituée devient alors indice ou révélation du salut à l'œuvre en Jean et en Jésus.

Saint Paul, de son côté, affirme la radicalité de la relation sexuelle, même avec une prostituée (ou avec une femme débauchée) et, dans la foulée vétéro-testamentaire, son poids identitaire. « Irais-je arracher les membres du Christ pour en faire des membres de prostituée » (1 Co 6,15), demande-t-il en des termes qui peuvent paraître excessifs. Par ailleurs, l'Apôtre ne s'intéresse pas tant à la prostituée ou à la débauchée qu'à celui qui a des relations avec elle et aux enjeux de cette relation sur lui et sur la communauté.

La dynamique interactionniste symbolique est plus évidente dans l'Apocalypse. À l'exception des premiers chapitres où ce sont des Églises qui sont traitées de prostituée, l'Apocalypse fait de la prostituée une figure contre laquelle s'identifie la jeune Église, Église des saints, Église des vierges. Celle dont la pratique et le discours de Jésus affirmaient la préséance dans le Royaume s'en trouve ici radicalement exclue. On change certes ici de plan, mais on ne saurait nier que la

métaphore, pour être efficace, doit reposer sur une certaine expérience de la chose, en ce cas perceptuelle. Enfin, tout en restant cette fois au plan de la métaphore, on remarquera une transformation notable, voire une perversion de la perspective vétéro-testamentaire dans laquelle c'était Israël qui était identifiée comme prostituée et alors interpellée pour son salut. Mais quand c'est l'Autre, persécuteur, contre lequel on se distingue, qui est identifié comme prostituée, le discours annonce sa perte radicale. C'est ce discours que retiendra surtout la tradition.

Le modèle du corps

Mary Douglas a mis en lumière les processus par lesquels une communauté se perçoit selon un modèle corporel. Quand une communauté se comprend selon un registre religieux, elle devient le lieu ou le « réceptacle » parfait qu'habite le saint et qu'il faut protéger de l'impureté, particulièrement quand cette communauté est menacée ou persécutée. Dans un va-et-vient symbolique entre le corps de la communauté et le corps des fidèles, il importe alors de contrôler la pénétration du corps et ses ouvertures au monde, poursuit Douglas⁴⁹. De fait, la virginité a très tôt servi à caractériser les saints et l'Église du Christ, et la prostitution à stigmatiser ses adversaires. Dans l'attente fébrile du retour de l'Époux, l'Apôtre veut lui présenter une communauté qui soit comme une vierge pure et resplendissante, sans tache ni ride, sainte et irréprochable (Ep 5,27 ; 2 Co 11,2).

Or la sainteté de l'Église paraît menacée par l'impureté de certains de ses membres dont la présence contamine tout le Corps qu'elle rend indigne du Seigneur (1 Co 5, 9-13)⁵⁰. Il faut donc extraire du corps les membres impurs, particulièrement ceux ou celles dont le corps est un cloaque d'immondices, de stupre et d'impureté. Bien qu'il ne s'agisse pas d'une contamination physique, on ne peut nier l'impact du corps ou du schéma corporel quand la pureté est en cause. Ainsi, Hippolyte

49. Mary Douglas, *On Purity and Danger*, London, Routledge and Kegan, 1966, chap. VII et VIII.

50. Friedrich Nauck et Siegfried Schulz, « *pornè, pornos, porneia, porneuô, ekporneuô* », dans G. Kittel (dir.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, Grand Rapids, Eerdmans, 1968, p. 593.

de Rome qui demande d'enquêter sur les métiers et professions des catéchumènes, ordonne : « Si quelqu'un est tenancier d'une maison qui entretient des prostituées, qu'il cesse ou qu'on le renvoie [... Mais] qu'une prostituée, un sodomite ou quelqu'un qui fait ce dont on ne peut parler soit renvoyé car il est souillé⁵¹. » Plus tard, les évêques inciteront des « hommes sérieux » à épouser des prostituées non volontaires, mais on leur interdira tout ministère. Pour cause de contagion présumée ? La chasteté corporelle a une telle valeur pour l'Église qui s'y identifie « que pour nous la perte de la chasteté est plus affreuse que la peine de mort la plus cruelle⁵² ». On ne s'étonnera pas que Jean Chrysostome ait louangé le suicide et donné en exemple la modestie de sainte Pélagie, une jeune fille qui s'est précipitée du toit de la maison paternelle pour éviter d'être dénudée par ceux qui venaient l'arrêter⁵³. Une position encore confirmée en 1950 par la canonisation de Maria Goretti.

Vladimir Jankelevitch explique que c'est parce que le corps est l'instrument des promiscuités et des relations avec l'autre, suspect d'impureté, que la pureté est souvent identifiée à la pureté corporelle. « Ne pas toucher, ne pas parler, ne pas frayer... La phobie du contact est à cet égard la phobie par excellence⁵⁴. » L'ennemi par excellence, ajoute-t-il, ce sera le corps de la femme qui est justement le corps de l'autre, menaçant⁵⁵. Est-ce un hasard si, depuis le troisième siècle et jusqu'à récemment, la théologie « est l'œuvre de moines pour qui la femme symbolise ce à quoi ils ont renoncé et qui menace sans cesse leur attachement à Dieu [...] Pour eux, l'altérité de la femme signifierait plutôt l'altérité du diable⁵⁶ ».

Et on dira que le christianisme a séparé l'âme et le corps ! Et pourtant ! Un de ceux qui se seraient rendus coupables de cette division a déterminé la tradition en considérant que la faute originelle était transmise par la relation sexuelle. Le péché sexuel a été et est

51. Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique*, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1946, p. 46.

52. Tertullien, *Apologétique*, L. 12, Paris, Belles Lettres, 1929, p. 108.

53. Jean Chrysostome, « Homélie sur sainte Pélagie. Première homélie », *Œuvres complètes*, vol. III, Toulon, Guérin, 1864, p. 498 ss.

54. Vladimir Jankelevitch, *Le pur et l'impur*, Paris, Flammarion (Champs), 1960, p. 61.

55. *Ibidem*, p. 68.

56. Eric Fuchs, *Le désir et la tendresse*, Genève, Labor et Fides, 1979, p. 110.

encore largement tenu pour le pire des péchés. Les divorcés remariés ne peuvent communier dans l'église catholique que s'« ils assument l'engagement de vivre une totale continence⁵⁷ ». À cause de son sexe, la moitié de l'humanité est encore exclue du ministère ordonné dans l'Église catholique. Et la foi à la résurrection de la chair ? Et les dogmes de l'Immaculée conception, de la virginité et de l'Assomption de la mère du Sauveur, « montée au ciel avec son âme et avec son corps » ? Si le christianisme avait séparé l'âme et le corps, comme on le prétend si souvent, l'éthique sexuelle et le *sanctorum*, par exemple, seraient eux aussi bien différents⁵⁸. De même que le rapport ecclésial à la prostitution et aux personnes prostituées, dont l'étude m'a ouvert les yeux sur l'étroitesse du lien entre corps et âme dans le christianisme.

Le rapport ecclésial à la prostitution et aux femmes prostituées

Le corps et le sexe ayant une telle importance pour l'Église, on ne s'étonnera pas que la figure de la prostituée traverse toute l'histoire du christianisme. Les Pères, des moralistes et des pasteurs l'utilisent comme figure repoussoir et menaçante. Augustin en fait l'image de l'âme corrompue ou détournée de Dieu ; quelques Pères puis Catherine de Sienne, Luther et Savonarole y identifient l'Église pécheresse. Thérèse de Jésus, Thérèse de l'Enfant-Jésus rivalisent d'émulation avec Marie-Madeleine dans l'amour du Seigneur. Enfin, à l'époque où elle considère la prostitution comme un mal nécessaire, la morale catholique situait la nécessité du côté du client et de la société, et le mal surtout du côté de la prostituée. Sinon le mal, du moins la misère. On en trouve un exemple récent lorsque, même avec beaucoup de sympathie, Dominique Folscheid affirme :

La prostituée reste donc la mieux placée pour comprendre la conversion. Elle est la seule à connaître d'expérience l'envers réel des orgies du plaisir. Vivant dans sa chair et son âme la déconnection du cortège humain et de la sexualité de l'amour, la rupture entre le comportement et la conduite,

57. Jean-Paul II, *Discours de clôture du synode romain sur le mariage et la famille*, 25 octobre 1980.

58. Cf. Jean-Guy Nadeau, « Dichotomie ou union de l'âme et du corps ? Les origines de l'ambivalence du christianisme envers le corps », *Concilium* n° 295, 2001.

l'aliénation du corps en objet vendu (à temps partiel, il est vrai !) et de l'organe en outil, elle est sans illusion⁵⁹.

La mieux placée ! La seule à connaître d'expérience l'envers réel des orgies du plaisir ! Mais comment donc ? Ses clients en seraient-ils exemptés ? Et nous-mêmes, ne connaissons-nous pas aussi « la déconnexion du cortège humain et de la sexualité de l'amour » ? Certes, elle connaît l'aliénation du corps en objet vendu et de l'organe en outil. Mais ici non plus, elle n'est pas la seule. Ce qui la spécifie, affirme finalement le discours féministe passé par le creuset du « Nous », c'est bien plutôt sa stigmatisation et sa criminalisation qui s'ajoutent aux rigueurs de sa condition.

Sur la base d'une condamnation générale de la prostitution, la pastorale chrétienne s'est modulée selon deux types de rapports à la prostitution et aux prostituées. Un premier rapport, majoritaire à travers l'histoire, enferme les prostituées dans leurs stigmates, et ce jusque dans leur réhabilitation. Prostituée un jour, prostituée toujours ! Un second rapport, minoritaire, interpelle la conscience des chrétiens sur leur rapport aux prostituées et, plus récemment, propose de bâtir l'Église avec elles.

Chacun de ces rapports est lié à une ecclésiologie. La pastorale d'enfermement et de stigmatisation paraît liée à l'image de l'Église Corps du Christ — une image que j'ai proposé de réviser à cause de ses effets pervers —, avec en corollaire une anthropologie du pur et de l'impur. La pastorale d'accompagnement et de libération, à l'image de l'Église peuple de Dieu, avec en corollaire une anthropologie de croissance et de responsabilité communes. À travers l'histoire, ces ecclésiologies ont donné lieu à différentes organisations des rapports de genre, plus stigmatisants pour les femmes dans un cas et plus égalitaires dans l'autre. Voyons-en quelques éléments.

Conversion et exclusion

La prostitution est interdite à tout chrétien, homme et femme, mais c'est la femme qui en est stigmatisée, même quand elle s'est convertie et a cessé son activité. Puisqu'elle évite la progéniture par des pratiques *magiques*, c'est-à-dire pharmaceutiques : le corps de la courtisane

59. Dominique Folscheid, « Pour le plaisir », *Communio*, vol. 7, n° 2, 1982, p. 9.

apparaît comme un « cloaque d'immondices [lieu d'] une semence où il n'y a pas espoir de moisson⁶⁰ ». La pastorale se centre sur la conversion des prostituées et les enferme dans la pénitence. Des moines les rachètent à leurs maîtres et les conduisent au désert où elles terminent leur vie dans la pénitence pour y expier un passé qui les a définitivement marquées. En témoignent les 30 ans de larmes que la légende provençale attribue à Marie Madeleine, repentie et cloîtrée à la Sainte-Baume, l'apôtre auprès des apôtres terminant sa vie recluse dans la solitude et les larmes.

Misogynes, les Pères assimilent facilement à une prostituée toute âme corrompue :

N'est-ce pas une véritable prostitution que de se séparer du Bien suprême et unique, pour se plonger dans la multitude des joies sensuelles, dans l'amour du siècle et dans la corruption des choses de la terre ? Ainsi lorsque Dieu rappelle à lui cette âme corrompue, Il la traite comme une prostituée, et c'est le nom qu'Il lui donne dans les reproches qu'Il lui adresse par ses prophètes⁶¹.

La même identification se fait quant à l'Église pécheresse, disions-nous plus haut. Au pôle le plus positif de cette métaphore, Origène écrira que « L'Église est une prostituée que le Christ lave chaque jour dans son sang. » Encore et toujours, le discours chrétien construit la figure de la prostituée comme métaphore du péché.

Par ailleurs, un sermon d'Augustin à Bulla Regia reprend de belle manière l'énoncé majeur de 1Co 6, 15 :

Irais-je prendre les membres du Christ pour en faire les membres d'une prostituée ? Et nos chrétiens, non seulement donnent leur cœur à des prostituées, mais ils entraînent dans cette souillure des femmes qui en étaient indemnes — comme si ces créatures n'avaient point d'âme ; comme si le sang du Christ n'avait pas encore été répandu pour elles aussi, comme si l'Écriture ne déclarait pas : les courtisanes et les publicains vous précèdent dans le Royaume des Cieux⁶².

60. Jean Chrysostome, « Commentaires sur l'épître aux Romains. Homélie XXIV », *Œuvres complètes, op. cit.*, vol. X, p. 382 s.

61. Saint Augustin, « Sermo CXLII », II, 2, *Patrologie latine* 38, p. 779.

62. *Idem, Sermones* XVII, 7. Denis, 1792.

Une morale selon le genre

Dès le deuxième siècle, Théodoret constate que « si les lois ne punissent que les femmes, c'est qu'elles sont faites par des hommes⁶³ ». Comme l'État, l'Église a fait preuve d'un double standard moral déterminé par le genre, qui situe le mal davantage du côté des prostituées et la nécessité du côté des clients. Le « *Medicus* » du *Decretum* de Burchard, par exemple, dont Duby et Noonan signalent l'importance aux XI^e et XII^e siècles⁶⁴, soumet la femme « qui s'est abandonnée à la prostitution » à une pénitence de six années, alors que son partenaire y est frappé de dix jours de jeûne. Quant à l'État, il n'y a pas longtemps qu'il criminalise (parfois) les clients et pas seulement les personnes prostituées.

L'histoire des *Ufficiali del'Onesta* de Florence illustre nettement la collusion du politique et du religieux à cet égard, de même que l'ignominie du traitement selon le genre des partenaires de la prostitution. À la fin du *Quattrocento*, les autorités et les prédicateurs florentins s'inquiètent de ce que l'homosexualité et le travestissement estompent la différence des sexes nécessaire à l'ordre social et soient responsables du déclin des naissances. Pour y remédier, ils instituent les *Ufficiali del'Onesta* dont le premier mandat est de faire venir des courtisanes à Florence et d'y réglementer leur activité⁶⁵. L'initiative est appuyée entre autres par le renommé prédicateur Bernardin de Sienne. Je voudrais souligner ici l'obligation faite aux filles publiques qui répondent à l'invitation de payer une messe à la Vierge et d'y assister à genoux, sur le parvis extérieur d'une église, avec à la main un cierge allumé. Si elles refusent cette pénitence publique, elles passent vingt jours en prison. Outre la remarque d'un étudiant qui en signalait la valeur publicitaire, cette pratique est révélatrice : si nécessaires et

63. Théodoret, *Commentaire de 1 Corinthiens*, Patrologie grecque 82, c. 272.

64. Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre*, Paris, Hachette, coll. « Pluriel », 1981, p. 65-82 ; John T. Noonan, *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*, Paris, Cerf, 1969, p. 196-220.

65. Récemment encore, un observateur averti affirmait qu'il « pourrait citer des agents pastoraux qui suggèrent et même encouragent la visite de prostitué(e) pour "prévenir" l'homosexualité de garçons ou filles qui s'avouent attirés sexuellement par des personnes de leur propre sexe ». (André Guindon, « Gais et lesbiennes dans l'Église. Pour un déplacement de la problématique », *Nouveau Dialogue*, 47, 1982, p. 27-28).

recherchées soient les prostituées au plan collectif, leur activité n'en constitue pas moins une faute personnelle qu'elles doivent expier. Faute pour elles, mais pas pour les clients, ou les souteneurs dont la « *Societas lenonum* » loge en l'église de San Leo, ni pour les nobles propriétaires qui louent des maisons aux uns et aux autres.

Comme à Rome et en plusieurs villes d'Italie, les impôts des prostituées financent un couvent de Converties, dont la véritable fonction, estime un historien, est de servir d'avertissement aux femmes de Florence : faute de dot, l'enfermement au couvent régulier, dont le régime est plus doux, vaut mieux que la honte d'entrer un jour chez les Converties. L'alternative est nette pour les filles sans dot : le couvent ou la putasserie ; femmes de Dieu ou femmes du diable⁶⁶.

Un siècle plus tard, la situation a changé à Florence. La république connaît un essor démographique tel que de plus en plus de femmes pauvres se prostituent pour améliorer leur chétive existence. En même temps, une épidémie mondiale du « mal de Vénus », dont les médecins du pape sont les spécialistes (!) amène l'Église à dénoncer cette corruption. Les prédicateurs florentins font alors trois griefs aux prostituées. Le premier concerne la chute des femmes de bien, celles que la prostitution devait justement protéger en favorisant les unions légitimes. Le second grief — dont on retrouvera les traces à Virginia City — tient au fait qu'on ne peut plus distinguer une putain d'une femme honnête ! Le maintien grave et austère des prostituées en public défie le postulat selon lequel valeur morale et haute société ne font qu'un. Le nouveau problème florentin n'est plus de distinguer les hommes des femmes, mais de distinguer les putains des dames de bonne société. En vue d'assurer cette distinction, Florence légifèrera plus sévèrement le statut social des courtisanes : obligation de porter des vêtements désignés pour les identifier, resserrement des restrictions quant à leur clôture dans des lieux séparés, à leurs écoles de danse et de maintien, et surtout à leur fréquentation des églises.

66. Richard Trexler, « La prostitution florentine au XV^e siècle : patronage et clientèles », *Annales*, vol. 36, n° 6, 1981, p. 983-1015.

Des pratiques alternatives

Quelques personnages tenteront de modifier le rapport ecclésial non à la prostitution mais aux prostituées. Alors que les couvents de repenties sont fermés aux prostituées malades, vieilles, laides ou mariées, Ignace de Loyola et Eleonore Osario réagissent à ces restrictions peu évangéliques et ouvrent une maison accessible à toute prostituée qui restera libre d'en sortir comme d'y entrer. Ce sera la Maison Sainte-Marthe dont le nom tranche sur les appellations courantes liées à Marie-Madeleine et indique un projet différent : Marthe, c'est celle qui est au travail et non seulement en contemplation ou en repentance. Mais la Maison rencontrera une vive opposition et elle ne survivra pas au départ de ses fondateurs, devenant un couvent comme les autres.

Un siècle plus tard, en France, Jean Eudes (pour qui « le péché impur est le plus sale des cloaques ») fonde une maison où cohabitent des prostituées, ici aussi libres d'y entrer ou d'en sortir, et d'honnêtes femmes au service de Dieu et de ces filles. Ses adversaires l'obligeront cependant à remplacer ces honnêtes femmes par une communauté de religieuses et à ériger une *clôture* entre les religieuses et les repenties considérées comme dangereuses. Et si les Sœurs du Bon-Pasteur y font vœu de servir les repenties dans l'amour et la fermeté, l'histoire révèle que la fermeté l'emportera. Mieux vaut souffrir et expier ici-bas qu'éternellement ! Le même sort guette la communauté que cinq courtisanes françaises constituent autour de Mme de Combé et que le roi dote de la première Maison du Bon Pasteur. Cette maison est conçue comme un lieu de charité, par opposition aux maisons de force qui émergent à l'époque. Mais la fermeté et l'expiation l'emporteront ici encore, et on en viendra à confondre ces maisons avec les maisons de force, confiant les unes et les autres à la même communauté religieuse⁶⁷.

Au XIX^e siècle, un jeune dominicain novice à Saint-Maximin, où se trouve la basilique de Sainte-Marie-Madeleine, tombe sous le charme de la sainte. En 1866, il fonde la Congrégation de Sainte-

67. Sur ces pratiques alternatives et d'autres du genre, cf. Jean-Guy Nadeau, « From Confinement to Solidarity: Some Men's Initiatives to End Violence Against Prostitutes », *Journal of Religion & Abuse*, vol. 2, n° 1, 2000, p. 49-64.

Marie-Madeleine⁶⁸ où des prostituées converties cohabitent avec des filles au passé intact qui, originalité notoire, ne sont pas au service des premières mais « en émulation fraternelle d'amour avec elles⁶⁹ ». Les mystiques, disions-nous plus haut, et au premier chef Thérèse d'Avila et Thérèse de Lisieux, vouent à sainte Marie-Madeleine un culte particulier, lourd d'imaginaire, et aspirent à aimer le Seigneur et à en être aimées autant qu'elle. Dans une prière à la sainte, dont la finale est remarquable, Charles de Foucauld l'appelle sa mère et la considère comme la patronne de tous les contemplatifs :

Vous avez voulu qu'elle soit la patronne de tous ceux qui vous aiment, de tous les solitaires ! de tous ceux qui cherchent à vous dire leur amour par les mortifications, de tous les contemplatifs, elle dont il vous a plu de faire un si étincelant modèle d'amour, de pauvreté, de solitude, de mortification et de contemplation ! Oh ! ma Mère Sainte Magdeleine, apprenez-moi tout cela [...] apprenez-moi à me vider des hommes par la solitude, à me vider de mon corps par la mortification, à me vider de mon âme par la pauvreté d'esprit. Qu'ainsi je sois vide, complètement vide de ce qui n'est Dieu, et plein du seul amour de Dieu : « Ouvre ta bouche et je la remplirai » (Ps. 80,11)⁷⁰.

Promiscuité et convivialité : édifier l'Église avec les prostituées

Des pratiques contemporaines, tel le Mouvement du Nid ou *Chez Marie* développent une solidarité active avec des prostituées encore en exercice aussi bien qu'en réhabilitation. En 1975, des femmes prostituées occupent des églises de France pour y réclamer un juste traitement de la part d'un État qui leur imposait taxes d'un côté (avec déductions pour matériel et frais professionnels) et amendes de l'autre. Le fait est révélateur d'un nouveau type de relation de l'Église avec elles, Maurice Clavel soulignant justement que c'est à l'Église qu'elles sont allées et non à la C.G.T. ou au P.C.⁷¹. En fait, elles y étaient allées, mais le mouvement populaire avait craint le ridicule en

68. Aujourd'hui, les Dominicaines de Béthanie.

69. Père Joseph Lataste, « Sermon sur Marie-Magdeleine », 17 septembre 1864 ; cité dans Soeur Catherine-Marie, o.p. Béthanie, « Au cœur de la dynamique évangélique », *Vives flammes*, n° 110, 1978, p. 25.

70. Père Charles de Foucauld, *Nouveaux écrits spirituels*, Paris, Plon, 1950, p. 227.

71. Maurice Clavel, « Le combat des "irrespectueuses" », *Le Nouvel Observateur*, 16 juin 1975, p. 74.

s'affichant avec elles et avait refusé leur adhésion⁷². Si les prostituées sont allées à l'église, c'est aussi parce que l'Église avait pris les devants. Il semble même que ce soit des prêtres qui leur aient suggéré ce lieu d'asile et de démonstration où des chrétiens et des chrétiennes sont venus leur apporter qui un appui, qui des victuailles, qui des nouvelles, etc., alors que d'autres les invectivaient et, avec elles, les prêtres, évêques et archevêques qui soutenaient publiquement et acceptaient de recevoir ces femmes que les ministres évitaient. Les prostituées ont comparé cet accueil au « désistement » de Françoise Giroud, secrétaire d'État à la condition féminine, qui considérait que l'affaire ne la regardait pas mais relevait de la Justice. « Mais les prostituées ne sont-elles pas des femmes ? » demandaient alors les contestataires⁷³. Des femmes ET des mères, comme le clamaient leurs banderoles malmenant le mythe de la prostituée : « NOS ENFANTS NE VEULENT PAS QUE LEURS MÈRES AILLENT EN PRISON⁷⁴ ».

La pastorale des prostituées, une pastorale *avec* les personnes prostituées et plus seulement *pour* ou *auprès* d'elles, vise désormais l'Église elle-même. Il ne s'agit plus de se protéger des prostituées ou de s'identifier contre elles, mais de s'identifier et croître avec elles.

Les prostituées et les marginaux nous renvoient et renvoient l'Église à l'Évangile. Elles sont le regard de Dieu qui dévoile notre péché et le péché du monde [...] Dieu nous dit : qu'as-tu fait de ta sœur ? de ton frère ?, qu'as-tu fait de moi ? Que fais-tu pour que chacun ait conscience de sa vocation, de sa dignité et ne soit plus traité comme un objet source de plaisir ou de profit ? Elles nous apprennent sur Dieu bien plus que beaucoup de livres de théologie [...] Elles nous précèdent, même si c'est selon des modèles de sainteté non brevetés. [...]

Nous ne pouvons qu'agir « avec » les personnes prostituées et non « pour ». Elles doivent être les auteurs de leur propre libération et de celle de leur milieu en apprenant à marcher par elles-mêmes, en découvrant dignité, confiance en elles-mêmes et dans les autres [...]

72. Chantal et Jean Bernad, *Nous ne sommes pas nées prostituées*, Paris, Éd. ouvrières, 1978, p. 138.

73. Barbara et Christiane de Coninck, *op. cit.*, p. 80ss

74. Cf. Gérard Lancosme, *Les femmes prostituées en lutttes : de la charité à la solidarité. L'occupation des églises en juin 75*, Mémoire présenté en vue de l'obtention du diplôme des Hautes études en pratiques sociales, Université de Lyon II, 1985.

Avec [elles] nous devenons fondateurs d'Église. L'Évangile, ce sont les derniers qui deviennent les premiers. Les pierres rejetées qui deviennent pierres d'angle⁷⁵.

À l'autre bout du monde, Don Fragoso, évêque du diocèse de Crateus dans le *Nordeste* brésilien et ancien aumônier de J.O.C., inclura *des femmes de la zone* dans son Conseil pastoral. Il visait ainsi la conscientisation et la conversion de la communauté diocésaine, en même temps que la formation de communautés dans la zone elle-même. « C'est nous, dit-il, qui sommes tous des pécheurs et les prostituées sont plus proches de Dieu, parce qu'elles sont les plus abandonnées à ses yeux [...] C'est toute la société qui doit se convertir pour être digne d'accueillir les Filles⁷⁶. » Mais la communauté diocésaine n'a pas toléré cette avancée et les prostituées ont à nouveau été exclues.

L'identité ecclésiale en jeu

Bien des pistes de réflexion théologique ont été évoquées en ces pages : symbolique féminine du péché, intimité de l'âme et du corps, lien entre le modèle de pureté et l'Église Corps du Christ, tendances exclusive et inclusive de la pastorale, etc. Un autre se profile enfin, directement lié à notre réflexion sur la relation prostitutionnelle, et concerne l'enjeu du rapport ecclésial à la prostitution et aux personnes prostituées. C'est, me semble-il, celui d'enfermer les prostituées et les prostituants dans leur image, ou de grandir avec eux dans le risque de la « promiscuité » et d'une lutte commune. Plus globalement, c'est celui d'enfermer le monde — et nous avec — dans l'image que nous en avons ou de grandir avec lui dans le risque de la *promiscuité*. En fait, nous n'avons pas le choix puisque si « l'Église, c'est nous », il est aussi vrai que « le monde, c'est nous ».

Par analogie ou inférence, et d'autant que d'autres l'avaient déjà fait à travers l'histoire, j'ai étendu ma compréhension de la prostitution — une quête de reconnaissance flouée dans la consommation de ses signes — aux rapports de l'Église avec les femmes, les margina-

75. M^{gr} Jean Cadilhac, évêque de Nîmes et président du Conseil épiscopal du monde ouvrier, Intervention au Conseil national du Nid, 14 mai 1978 ; texte ronéotypé.

76. Cité dans Chauvin, *Église et prostitution*, op. cit., p. 279.

lisés, le monde et bon nombre de chrétiens. À force de prétendre tout savoir sur les gens mieux qu'eux-mêmes ne le savent, à force de savoir ce qu'ils doivent répondre à nos questions, on peut se demander si le discours ecclésial ne les enferme pas dans un scénario clos, culminant même dans une pratique sacramentelle qui apparaît à plusieurs comme relevant de la consommation. Si les sacrements apparaissent tels, qu'en est-il de l'Église, sacrement de Jésus Christ? Opère-t-elle comme signe de Jésus Christ dans le monde ou ce signe ne renvoie-t-il qu'à lui-même, dans un rapport collusoire refusant le risque de l'Autre. Comment gérons-nous la quête de l'Autre? Sommes-nous vraiment en quête ou, maîtres des clés de la Révélation, cherchons-nous encore à imposer au monde notre scénario, comme les clients le font avec les prostituées, mais que Dieu ne semble pas avoir fait en Jésus Christ.

Faudrait-il alors parler d'une Église non seulement prostituée mais d'une pastorale prostituante. Église prostituée et prostituante... mais toujours aimée de son Seigneur. Accueillir les prostituées et les prostituants, bâtir l'Église avec eux, ne serait-ce pas une façon de signifier que le Seigneur accueille aussi l'Église et lui reste fidèle, qu'il nous accueille et nous reste fidèle? L'accueil des prostituées deviendrait alors le symbole de l'accueil de l'Église elle-même. À travers cette proposition, je me réappropriais en quelque sorte la métaphore de la prostituée, croyant l'avoir suffisamment subvertie pour qu'elle devienne positive. Or, des théologiennes féministes américaines et européennes ont réagi négativement à ce retour de la figure féminine pour identifier la condition pécheresse de l'Église et son rapport à Dieu. J'avais eu plus de succès en dénonçant le modèle de pureté et les effets pervers de l'ecclésiologie du corps du Christ où la tête est donnée de nature et en lui préférant celle de peuple de Dieu qui peut prendre diverses configurations. Quant à la figure de l'Église prostituée, ce retour synthétique sur mon travail me porte à croire que mes collègues avaient raison. On peut effectivement se demander si je ne retombais pas alors dans les ornières de la stigmatisation de genre que j'avais cru reconnaître suffisamment pour ne pas y succomber. Voilà qui rappelle la force de la culture, de même que l'avantage d'un travail critique *intergender*. Et qui rappelle, surtout, que le chemin est loin d'être rendu à terme.

IV

ESPACES DE LA DIFFÉRENCE

L'autre de la différence : la femme Une perspective irigarienne

Mélany Bisson
Université de Montréal

« Que tu te mires en moi, si en toi je puis me refléter, ces rêves ils limitent nos lieux. Mais si je garde tes images et que tu te dérobes à me rendre les miennes, c'est la prison que ton même¹. »

La crise de la raison est, entre autres, une crise des repères prédominants en matière de production des connaissances. Cette crise crée une sorte de rupture épistémologique, touchant notamment les sciences humaines et les études féministes. Nous croyons que Luce Irigaray² a profité de cet espace pour ouvrir la voie/voix à un lieu où la parole de la femme n'émane pas de la logique discursive patriarcale. S'employant à faire advenir la femme dans ses propres désirs l'auteure aborde le rapport à la transcendance par la traversée du miroir où « l'économie du même³ » n'y règne plus en maître. Selon Luce Irigaray, trois étapes caractérisent son cheminement philosophique : 1) la critique des monopoles patriarcaux, 2) la soutenance de la thèse de la différence sexuelle et 3) l'instauration d'une culture à deux sujets distincts. Nous situons notre étude dans les deux premiers temps de son analyse s'articulant à partir de l'hypothèse de la différence sexuelle.

1. Luce Irigaray, *Amante marine*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 12.

2. Luce Irigaray est philosophe, psychanalyste et théoricienne de la culture. Elle est présentement directrice de recherche en philosophie au Centre national de la recherche scientifique de Paris.

3. Expression employée par Luce Irigaray désignant le système patriarcal qui fait profiter le seul sujet masculin.

Le premier temps présentera, partiellement, l'article d'Elizabeth Grosz dans *Sociologies et Sociétés* intitulé « Le corps et les connaissances. Le féminisme et la crise de la raison⁴ », afin de situer Luce Irigaray dans les courants féministes en prenant comme point de repère l'ordre de la raison. Nous verrons que la raison régit les connaissances et leurs méthodes, tandis que les concepts sont intégrés dans une configuration dichotomique montrant, entre autres, que la femme est associée à la passion et l'homme à la raison. Le deuxième temps sera consacré à l'exploration de la théorie de « l'économie du même » développée par Irigaray, en abordant la scène des représentations masculines. Ces théories sont essentielles afin de comprendre de quelle manière se pose le rapport à la transcendance chez Luce Irigaray à partir du concept de la différence sexuelle. La troisième partie abordera le devenir femme divine qui se situe de l'autre côté du miroir d'abord comme lieu de la jouissance de la femme et, ensuite, comme ouverture à l'infini du devenir femme.

Contexte

Crise de la raison en sciences humaines

Selon l'analyse d'Elizabeth Grosz⁵, la crise de la raison se traduit par une opposition entre l'objectivité et la subjectivité. Foucault, Heidegger et Deleuze démontrent que cette crise met en évidence la fragilité des fondements de la connaissance, la justification et la validation des méthodes à l'intérieur de divers champs disciplinaires.

En sciences humaines, les connaissances sont méthodologiquement liées à l'objet. Les méthodes se veulent neutres afin de contribuer à l'émancipation de la connaissance. Avec la crise de la raison, les méthodes sont remises en cause et plus précisément le fait qu'elles prétendent être neutres par rapport à l'objet d'étude. Or, il y a un fossé entre les critères qui démontrent la véracité des connaissances (la méthode) et l'objet de connaissance. Dans l'ordre de la raison, les

4. Pour aborder le contexte, nous nous appuyons sur certaines idées développées par Elizabeth Grosz dans « Le corps et les connaissances. Le féminisme et la crise de la raison », *Sociologies et sociétés*, vol. XXIV, n° 1, printemps 1992, p. 47-66.

5. Professeure au département de la critique théorique à l'Université de Monash en Australie.

savoirs sont immuables, vrais, trans-historiques, neutres — ils ne subissent pas les influences du producteur. La méthode est objective, sans lien avec celui qui l'a créée et indépendante de son origine du fait que le producteur n'exprime pas ses désirs à travers elle. Les sciences humaines aspirent à devenir des sciences objectives et pures. Par exemple, les courants psychologiques qui utilisent des méthodes dites objectives — à l'abri des préjugés et indépendantes de l'observateur — font souvent abstraction de la spécificité du sujet. Dans ces conditions, le sujet connaissant est séparé du savoir qu'il produit. Lacan⁶ disait, à ce propos, que la psychologie ne prenait pas en compte le sujet du désir.

La crise de la raison met également en évidence, pointe, une crise des perspectives puisqu'il y a « élision⁷ » du sujet par l'incapacité d'admettre que l'accès à l'objet est limité, partiel et perspectiviste⁸. Les connaissances sont des perspectives subissant des influences liées, entre autres, à leurs productions et aux méthodes employées. Ainsi, l'objectivisme vrai, unique et intemporel a des limites. La crise de la raison est une crise des limites qui démontre l'incapacité de connaître le sujet connaissant.

Rupture épistémologique dans les études féministes

Toujours selon Grosz, la crise de la raison indique de quelle manière les penseurs occidentaux privilégient le conceptuel au détriment du corporel. La négation du corps dans la production des connaissances ne cesse pas d'avoir des répercussions tant sur l'épistémologie que sur la construction des savoirs. La configuration des termes dans les structures du rationalisme est dichotomique, c'est-à-dire que les termes par lesquels on exprime les connaissances, sont classifiés sous

6. Voir Jacques Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », dans *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 493-528.

7. Dans le contexte de l'ordre de la raison, le sujet et ses désirs ne sont pas pris en considération dans la production des connaissances. L'élision du sujet dans la théorisation remet en cause les perspectives d'un objet d'investigation neutre et universelle.

8. L'objet prend une tangente qui est limitée à un contexte quelconque, il est donc perspectiviste, selon Elizabeth Grosz.

un mode d'opposition. L'esprit prime⁹ sur le corps, l'actif sur le passif, le réel¹⁰ sur l'imaginaire, l'universel sur le particulier, l'objet sur le sujet, la raison sur la passion, la culture sur la nature, l'objectivité sur la subjectivité, le vrai sur le faux, etc. De plus, le corps est associé à la femme et l'esprit à l'homme. Les savoirs dominants se construisent sur ces catégories.

Cette division n'est pas sans répercussions sociales, car le système de la raison régit les pouvoirs, à travers les institutions civiles¹¹ et religieuses. Les sciences naturelles et les sciences humaines, de même que les autres disciplines savantes, sont marquées par ces influences. Les connaissances produites par les experts penseurs sont dites objectives, universelles, neutres, voire intemporelles. Toutefois, ces connaissances, supposément neutres, masquent notamment la suprématie masculine associée à l'esprit. Le sujet influence l'objet d'investigation, même si les producteurs croient que la construction des savoirs n'est pas liée à leur nature corporelle et sexuellement marquée. Par conséquent, la femme est représentée par des référents masculins et elle est conceptualisée en fonction de l'auto-représentation corporelle des penseurs masculins.

D'après Grosz, la rupture épistémologique fait ressortir deux groupes distincts dans les études féministes. Le premier groupe s'attache à introduire la femme comme objet de connaissance. Il se propose d'intégrer les femmes dans toutes les sphères et disciplines où celles-ci ont été éclipsées. À partir du fait que certaines disciplines ont occulté la contribution des femmes au savoir, les féministes de ce groupe se consacrent à compléter les connaissances en utilisant des méthodes déjà existantes. Elles ajoutent l'apport féminin à la connaissance dite neutre et objective. Dans ce groupe, nous pouvons situer Juliet Mitchell, qui a fait une relecture de la psychanalyse, de même que les féministes socialistes et marxistes. La crise de la raison touche également les féministes du premier groupe, car elles utilisent des

9. Le mode dichotomique ne crée pas en soi les primautés. Les cultures ont hiérarchisé les deux pôles.

10. Dans cet ordre, le réel n'est pas lié à l'imaginaire comme le démontre Lacan.

11. Elizabeth Grosz souligne, entre autres, les prisons, les asiles, les universités, etc.

méthodes basées sur des connaissances phallocentriques¹² afin de compléter les savoirs déjà existants.

Le deuxième groupe, né de la rupture épistémologique dans les études féministes, est celui qui fait de la femme un sujet connaissant. Ces féministes ne tentent pas de compléter les savoirs, elles analysent les connaissances phallocentriques et les critiquent en s'appuyant sur une méthode dite sexuellement spécifique. Dans ce groupe, nous retrouvons Luce Irigaray¹³, Elizabeth Grosz, Rosi Braidotti, Iris Marion Young, Judith Butler, Vicki Kirby et Moira Gatens. Signalons que Luce Irigaray fait partie du deuxième grand courant féministe puisqu'elle tend vers un nouveau mode de représentation des connaissances. Kristeva fait de même en disant que « la femme ce n'est jamais ça¹⁴ ». Julia Kristeva, entend donc comme femme « ce qui ne se représente pas, ce qui ne se dit pas, ce qui reste en dehors des nominations et des idéologies¹⁵ ». Dans le même sens, Luce Irigaray dit que la femme est en devenir au-delà des représentations du rationalisme. Kristeva adopte une position féministe à l'intérieur de la mouvance lacanienne et soulève, cependant, la question de l'existence d'un troisième grand courant féministe¹⁶.

Irigaray et la connaissance sexuellement spécifique

Pour la philosophe et psychanalyste française Luce Irigaray, les connaissances doivent être représentées en dehors des classifications du rationalisme — sans nier l'influence du corps sexuellement spécifique. Dans cette optique, elle essaie de dégager un lieu (entre-femmes) dit sexuellement marqué impliquant une autre logique discursive dans un rapport au langage de type féminin afin de faire

12. Vient du mot phallocentrisme, employé par Irigaray pour signifier la soumission d'un sexe sur l'autre.

13. Luce Irigaray ne se considère pas comme féministe, elle a plutôt élaboré la théorie de la différence sexuelle qui prône le respect de l'autre dans ses différences. Le féminisme de la différence n'existe pas en tant que tel, ce sont les théories de la différence ou de l'égalité qui distinguent les courants.

14. Voir Julia Kristeva, *Polylogue*, Paris, Seuil, 1977, p. 519.

15. *Ibid.*, p. 219.

16. Notre intention est de souligner la perspective de Kristeva et non de la développer.

émerger des représentations adéquates de leur corps et de leur univers. Elle crée de nouvelles formes de connaissances sexuellement spécifiques s'inscrivant dans une nouvelle compréhension du corps spécifiquement féminin. En ce sens, le développement d'une méthode, lié à l'inscription corporelle et sexuellement spécifique — rendu nécessaire par la crise de l'ancien modèle — représenterait pour les féministes l'occasion d'élaborer un nouveau mode de représentation féminine.

Irigaray a comme méthode d'analyser les effets de la sexuation du discours de la différence sexuelle en interrogeant le discours philosophique¹⁷ et le discours psychanalytique régissant l'économie du *logos*¹⁸. À partir des auteurs phallocentriques, comme Platon, Descartes, Kant, Rousseau, Freud, Nietzsche, Foucault et Lacan, Irigaray se propose d'analyser et de critiquer, d'une façon dite sexuellement spécifique, les termes décrivant la femme et sa sexualité dans le discours philosophique et psychanalytique, et ce afin d'en faire ressortir les conséquences profondes sur les représentations de la femme dans l'économie du même. Elle aborde les discours philosophique et psychanalytique sous l'angle du discours de la différence sexuelle. L'hypothèse que soutient Irigaray est celle de la différence sexuelle produisant des connaissances sexuellement marquées.

Derrière la neutralité du rationalisme et de l'universalisme se pointent les structures patriarcales dominant les connaissances. C'est justement cela à quoi s'oppose Irigaray, convaincue que les connaissances sont sexuellement marquées, limitées et perspectivistes. Ses recherches sont contextuelles, elles ne peuvent être utilisées dans tous les contextes et n'entrent pas dans les normes de division vrai/faux¹⁹ que la raison occidentale impose. Irigaray évoque ouvertement sa position politique en sexualisant ses théories. Elle fait de la femme un sujet connaissant qui sexualise les connaissances.

17. Selon Irigaray, le discours philosophique est le discours des discours depuis l'époque des Grecs.

18. En grec le *logos* signifie essentiellement la parole.

19. Classifications dichotomiques des connaissances ; le vrai primant sur le faux.

L'économie du même

La scène des représentations

Selon Luce Irigaray, le féminin est impossible dans la logique discursive philosophique qui régit tous les autres discours et soutient la vérité de toutes sciences. En effet, la philosophie est un discours qui fait loi, qui détermine l'histoire, c'est le discours des discours. Irigaray interroge la logique, la cohérence de ce discours basé sur le logos philosophique dans une économie du même. Elle ouvre donc les discours philosophiques pour interroger la « grammaire » qui permet la reproduction du discours sur la scène des représentations masculines. Selon Irigaray, la scène des représentations masculines est trans-historique. Des lois immuables régissent cette scène dans un ordre cohérent et fermé sur lui-même. Deux personnages habitent cette scène, le même (l'homme) et l'autre du même (la femme). L'autre du même est le reflet des besoins-désirs du même. Selon Irigaray, la femme parle en sujet masculin reflétant l'autre du même et non l'autre de la différence. En ce sens, Freud ne fait que répéter le discours concernant les rapports entre les sexes, il répète la scène des représentations.

Dans un système patriarcal, le discours philosophique régit tous les autres discours dont celui de la psychanalyse par lequel s'inscrivent les théories sur les désirs féminins. D'après Luce Irigaray, la sexualité féminine a été théorisée, plus particulièrement à l'intérieur de la psychanalyse, à partir d'une logique masculine opposant dichotomiquement virilité et passivité afin d'assurer la priorité d'une seule libido. Faisant du sexe féminin un organe incomplet tiraillé par l'absence de ce qui le symbolise : « La femme ne vivrait son désir que comme attente de posséder enfin un équivalent du sexe masculin²⁰. » Le phallus garantit la prérogative du père comme signifiant du désir de tout et chacun. Selon l'auteure, la femme supporte un désir qui ne lui appartient pas, elle va jusqu'à croire qu'il est le sien. Or, les normes dominantes désignant le désir féminin paraissent étrangères aux femmes qui sortent de la logique du même. Le désir féminin n'a pas le même langage que celui de l'homme. D'après Irigaray, le désir de la femme a été ignoré, enterré sous les décombres de l'ordre patriarcal

20. Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Éditions de Minuit, 1977, p. 23.

depuis l'époque grecque. De sorte que la psychanalyse freudienne ne fait que présenter des faits sans analyser les déterminations historiques de l'asservissement des femmes. Pourtant la séance donne place aux interprétations, mais Freud justifie physiologiquement que la femme ait une fonction sexuelle passive et reproductive. Il ne remet pas en cause cette économie, il fait de l'indifférence sexuelle une répétition de la scène. Il présente la différence sexuelle en utilisant la logique du même, dans la logique du *logos*.

En d'autres termes, la femme joue un rôle qui lui est attribué par les représentations masculines se reflétant dans le miroir à partir des besoins-désirs du sujet prédominant. La femme ne s'y retrouve plus à force de porter des représentations qui ne lui appartiennent pas. Soumise, elle n'a accès qu'à un langage de type phallogentrique maintenant des représentations inadéquates d'elle-même et des autres femmes sur cette scène. Ce langage de type masculin rend les femmes muettes sur leurs propres désirs, puisqu'elles ne font que mimer ce que leur renvoie le miroir reflétant les besoins-désirs du même. D'après Irigaray, la femme énonce un discours fluide fluctuant qui n'est pas entendu dans un système fini phallique : d'où son mutisme et son aphasie : « Même si elles jacassent, prolifèrent pithiatiquement un mot qui ne signifie que leur aphasie ou leur revers mimétique de votre désir²¹. »

Même si elle parle, elle parle des désirs de l'homme, « L'afemme, zone de silence²² ». Soumise à un langage, elle mime, elle s'exile de plus en plus dans le mutisme. Irigaray donne comme exemple la mécanique des fluides comme réalité physique résistant à une logique symbolique fermée. De la même manière que sur la scène des représentations masculines, ce système est un tout solide fermé sur lui-même dont la variable de l'universel est utilisée comme principe de constance afin de rationaliser la syntaxe. Dans une telle logique solide, les fluides ne sont pas reconnus dans leur identité. Ils se transforment en solides en adoptant une syntaxe qui ne leur appartient pas. Dans cette optique, le mécanisme de transformation des fluides en solides opère un passage dans la rationalité. Étant donné que le système fermé fait abstraction du temps afin de maintenir un équilibre dans la répétition, la logique

21. *Ibid.*, p. 111.

22. *Loc. cit.*

des fluides et leurs résistances aux solides sont perpétuellement et historiquement méconnus de la science psychanalytique. Dans cette perspective comme dans celle de la scène, il n'y a pas de place à la différence sexuelle, puisque la femme a été reléguée dans l'oubli historique et que ses désirs sont restés muets.

De l'autre côté du miroir

Lieu de la jouissance de la femme

L'élaboration de la théorie sur la sexualité féminine dans une économie phallique fait foi, selon Irigaray, de vérité. Selon Freud, le devenir d'une femme « normale » serait de représenter le masculin afin de perpétuer l'économie du même. Depuis des siècles, le discours philosophique masculin fait loi, il ordonne la réalité, il détermine la psychanalyse et les connaissances qui en découlent. Les désirs féminins sont soumis à une logique de langage prédéterminé dans un ordre de cohérence fermé. La femme serait inscrite dans l'ordre du discours mais sous la bannière du manque. En psychanalyse, le manque est la cause du désir ; cela revient à créer, selon Irigaray, une sorte de théologie négative. De plus, la jouissance féminine, selon la psychanalyse, est sans intérêt puisque cela prêterait au questionnement de la logique phallique. Le manque comme cause du désir assure le mutisme sur la jouissance de la femme²³. Elle ne peut être sujette à part entière, elle ne doit pas prendre la parole sur sa jouissance et sur son désir, elle doit être absente pour assurer la logique phallique. La théorie de la sexuaction est construite à l'intérieur de la logique patriarcale, applique ces lois dites universelles et refuse de prendre en compte l'histoire et ses déterminations. La jouissance se rapporte au même, il s'agit d'une jouissance narcissique de domination, en perpétuant la logique du logos déterminant tous les autres discours.

Toujours selon Luce Irigaray, il est impossible de signifier le féminin dans le système patriarcal car ce qui fait signe est toujours ramené à son centre-pouvoir dans une représentation du même-discursif. Le masculin écrit sur la jouissance de la femme qui est en fait son plus

23. Irigaray donne comme exemple la statue de Thérèse d'Avila décrite par Jacques Lacan dans *Encore, Séminaire, Livre XX*, Paris, Seuil, 1975, 133 p.

grand danger car il pointe un ailleurs, un lieu où le langage n'a plus la même logique. Irigaray propose aux femmes de traverser le miroir afin d'avoir accès à un espace féminin appelé le lieu de la jouissance de la femme. L'auteure aménage un espace féminin qui ne sépare pas l'empirique de la transcendance, et non pas une nouvelle théorie de la femme. La différence sexuelle telle que nous la voyons aujourd'hui s'organise dans l'économie du même par la domination discursive de l'ordre philosophique. Il s'agit de questionner cet ordre afin de créer un lieu féminin dans la différence sexuelle, non un « gynécocentrisme réfléchi²⁴ ».

En ce sens, la femme peut s'introduire délibérément dans cette logique phallique par le « mimétisme » afin de « retrouver le lieu de son exploitation²⁵ ». Elle peut, d'ailleurs, traverser le miroir — qui se trouve sur la scène des représentations — afin de retrouver le lieu de sa jouissance, non une représentation du désir phallique, mais bien un lieu de transcendance et d'« auto-affection ». La femme est épuisée d'être cet autre du même depuis des siècles. Elle aime cette une — celle qui reproduit — et cette autre — celle qui émane de ses propres désirs. Elle est en mouvement, elle parle fluide, car elle n'est pas fondée sur du solide. Quand elle se dit, elle n'est déjà plus, elle ne statue pas sauf du côté des solides : « Jamais ouvertes ou fermées sur une vérité²⁶. » « Elle n'est ni une ni deux²⁷ », elle est indéfinissable. « Elle est indéfiniment autre en elle-même²⁸. » Elle n'aborde pas la vie dans une logique de la raison, elle est déjà autre chose. Sa parole n'est pas sclérosée, elle n'est déjà plus. Elle a une logique à elle « qui dérouté la linéarité d'un projet²⁹ ». Elle est l'autre de la différence puisque l'autre est proche, non propre (propriété), elle ne peut pas se l'approprier, ni le connaître.

De plus, Irigaray emploie le nom d'Alice en référence au célèbre conte de Lewis Carroll afin d'introduire la symbolique de la traversée du miroir. Alice ne peut échapper à la réduction de ses désirs dans une économie du même. Muette et paralysée, il lui est impossible de vivre

24. Luce Irigaray, *op. cit.*, p. 157.

25. *Ibid.*, p. 74.

26. *Ibid.*, p. 216.

27. *Ibid.*, p. 26.

28. *Ibid.*, p. 28.

29. *Ibid.*, p. 29.

sans se conformer à l'autre qui est même. Qui est « elle », qui est « je », s'interroge Alice. Elle trouve un lieu où l'investigation masculine ne règne pas. Elle va de l'autre côté du miroir, « au pays des merveilles », lieu de la jouissance féminine et où ses désirs sont les siens et non pas des représentations masculines.

Luce Irigaray mentionne qu'il n'y a pas un mais des mouvements de libérations féministes qui permettent un entre-femmes — lieu de la jouissance de la femme — afin de prendre conscience de leur oppression personnelle partagée. Il s'agit de politiser leur expérience dans un lieu — entre elles — afin de faire advenir leur imaginaire féminin. Établir un discours véridique sur le féminin ou simplement vouloir être égale de l'homme revient à dire la même chose que le discours établi. Par contre, les mouvements de femmes revendiquant l'égalité des droits économiques, sociaux, politiques tout en restant dans l'ordre phallogocentrique, vise subtilement à faire de la femme un homme en devenir. Il ne s'agit pas de renoncer à l'égalité mais de conjuguer égalité et différence. Certains groupes féministes se situent hors du système — de l'autre côté du miroir — afin de disposer d'un lieu propice à la formulation de leur désir, non déterminé par la société patriarcale. Le parler-femme — langage féminin — et l'écriture au féminin sont nécessaires afin de faire advenir les désirs féminins à l'intérieur de groupes non mixtes, puisque le langage dominant est très puissant. L'écriture demeure liée à l'économie du sexe, qui la domine, et la syntaxe au monopole du discours. Une syntaxe du féminin ne ferait pas partie de la logique du logos, du nom propre et de ses attributs ; elle ne serait pas tributaire d'un mode d'appropriation, car elle mettrait plutôt en jeu le proche et l'« auto-affection » de la femme. L'« auto-affection » de la femme dans la logique du même ne se produit que par et pour le masculin dans une mascarade correspondant au désir de l'homme. Le discours sexué peut ouvrir sur un autre rapport à la transcendance — comme lieu — qui ne se détermine pas dans un système dichotomique :

« (Lieu de la transcendance), ni simplement subjectif, ni simplement objectif, pas univoquement centré ni décentré, ni unique ni pluriel, mais comme lieu-jusqu'à présent toujours réduit dans une ek-stase-de ce que j'appellerais : la copule³⁰. »

30. *Ibid.*, p. 149.

Un lieu transcendantal, sexuellement spécifique implique donc, une autre logique discursive dans un autre rapport au langage de type féminin permettant d'interpréter la logique du miroir du « spéculatif historique » afin de transformer la logique du même — enjeu politique de la libération des femmes — par le biais de la culture et du langage. Dans cette optique, détruire l'organisation du miroir, qui reflète le même³¹, en faisant du mimétisme et de la réflexion consciente, permet l'ironisation du même pour démontrer que la femme existe ailleurs que dans l'autre du même. Il s'agit de freiner la théorisation, la production de connaissances univoque dans l'économie du logos où le féminin est prédéterminé au manque. L'écriture³² de la femme est fluide, elle n'est pas unie, « elle résiste à et fait exploser toute forme, figure, idée concept solidement établis³³ ». Cette écriture ne suppose pas une position fixée. Le travail du langage a comme but de disloquer le phallocentrisme afin que le langage retrouve sa spécificité sexuelle. En ce sens, le masculin pourrait se réapproprier son langage³⁴ permettant de faire place à la « possibilité pour un langage autre³⁵ ». De plus, la fille doit obligatoirement haïr sa mère pour entrer dans le complexe d'Édipe, selon Freud, sans être capable de régler ses rapports avec la mère. Irigaray souligne, qu'une syntaxe autre, de l'autre côté du miroir, pourrait intervenir afin de repenser l'articulation de rapport entre la femme et la mère.

L'autre côté du miroir offre une multitude de possibilités à la femme afin de transformer le système patriarcal, de repenser les rapports entre les femmes et d'advenir dans ses propres désirs. Cependant, Irigaray fait remarquer que le féminin ne peut renverser le pouvoir phallique car le faisant il demeurerait prisonnier de cette même logique. Cependant, les deux pouvoirs pourraient cohabiter en ayant comme désir l'autre de la différence au lieu de l'autre du même.

Devenir femme divine

Le rapport à la transcendance chez Luce Irigaray s'est développé à partir du lieu de la jouissance de la femme, de l'autre côté du miroir.

31. Irigaray suggère l'idée de faire la noce avec la philosophie.

32. L'auteure emploie le mot style.

33. Luce Irigaray, *op. cit.*, p. 76.

34. Un langage masculin n'émanant pas de la logique discursive du même.

35. Luce Irigaray, *op. cit.*, p. 77.

Vers le milieu des années 1980, Irigaray présenta le rapport à l'infini permettant à la femme de devenir femme divine. La femme est appelée à devenir femme divine de l'autre côté du miroir, ce lieu de transcendance où la jouissance de la femme y est représentée en fonction de ses propres repères. N'être pas étrangère à soi-même, ne pas être en exil, malgré l'histoire, voilà ce qu'est devenir femme divine selon Irigaray.

Depuis des siècles, dans le christianisme³⁶, le Dieu de l'homme représente uniquement les besoins-désirs masculins et les femmes n'ont pas de propre divinité associée à leur image, à leur genre sexué. Dieu permet à l'homme de se définir dans son genre, « à se situer comme fini par rapport à l'infini³⁷ ». D'après Irigaray, Dieu est pour l'homme une clôture sur l'infini dont le sujet est le même. L'homme créa un Dieu mâle unique : « Dieu est le miroir de l'homme³⁸. » Par conséquent, l'homme a comme incarnation du divin en soi — horizon — Jésus, le Fils de Dieu.

Selon Luce Irigaray, le devenir de la femme est compromis par le fait qu'elle ne peut qu'advenir par l'homme puisqu'elle a comme horizon l'image de l'homme. Assujettie dans son devenir, la femme est un homme en devenir car l'incarnation du divin en soi est liée à un Dieu-homme.

Mais les femmes n'auraient pas de Dieu pour sublimer leur hystérie, si ce n'est la maternité du Dieu rédempteur. Pourquoi n'auraient-elles de Dieu leur permettant d'accomplir leur genre ?³⁹

Dans cette logique, la femme doit être mère d'un enfant mâle de préférence afin d'advenir divine comme l'homme par le fils. D'après Irigaray, la mère est la réalisation ultime de l'épanouissement de la femme et n'a accès à l'infini que par sa maternité et par l'incarnation du Fils de Dieu en son enfant. Les femmes n'ont d'autres choix que d'enfanter le rédempteur de leur propre vie. L'incarnation du divin en soi passe par le fils/Fils et les femmes en sont les assistantes puisqu'elles n'ont pas de dieu pour accomplir leur genre. Elles n'ont

36. Ici, Luce Irigaray ne fait nullement allusion aux valeurs bouddhistes, dont elle s'inspirera plus tard dans son approche à la transcendance.

37. Luce Irigaray, *Sexes et parentés*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, p. 73.

38. Ludwig-Andreas Feuerbach, *L'essence du christianisme*, traduction française J.P. Osier, Paris, Maspero, 1982, p. 187.

39. Luce Irigaray, *op. cit.*, p. 83.

pas de nature propre hormis celle du mime, du transfert et du semblant. « Es-tu vierge? Es-tu mariée? Qui est ton mari? ⁴⁰ », sont des questions qui situent la fonction sociale de la femme et non une auto-représentation féminine. Par conséquent, ne pas avoir de divinité féminine revient à dire que les femmes restent soumises aux paramètres masculins qui régissent, entre autres, la famille et le rapport à la transcendance.

D'après Irigaray, Jésus Fils de Dieu, ne convient pas comme modèle d'incarnation du divin en soi pour les femmes. Elles doivent avoir accès à un Dieu sexuellement marqué pour atteindre l'infini du devenir en communiant entre elles et non en se divisant et en se déchirant. Dans le système patriarcal, la femme n'a pas de figure d'idéal, elle n'a que celui imposé par l'homme et non un Dieu féminin qui l'ouvrirait à la transcendance et à l'accomplissement du divin en soi. Irigaray remarque qu'il y a là une absence d'un Dieu, signifié par le port de masques tels que les contraintes de beauté imposées⁴¹, notamment, aux femmes occidentales. Il manque à la femme un Dieu à partager, un devenir incarné. Un Dieu s'incarnant au féminin permettrait à la mère, à la femme et à la fille de se voir à travers le divin afin de s'accomplir.

Il nous manque, nous sexuées selon notre genre, un Dieu à partager, un verbe à partager et à devenir. Définies comme substance-mère, souvent obscure, voire occulte, du verbe des hommes, il nous manque notre sujet, notre substantif, notre verbe, nos prédicats : notre phrase élémentaire, notre rythme de base, notre identité morphologique, notre incarnation générique, notre généalogie⁴².

De l'autre côté du miroir, dans ce lieu où le rapport à la transcendance est véritablement possible pour la femme, elle peut avoir une ou des divinités sexuellement marquées afin d'atteindre l'infini du devenir sur une route non fixe, voire fluide. La dynamique du devenir est un mouvement pas nécessairement linéaire. Cette spiritualité du devenir pointe vers un horizon divin représentant l'accomplissement du genre. Luce Irigaray définit le devenir comme l'accomplissement de la plénitude de l'être, sans être achevé. De ce côté, la femme peut

40. *Ibid.*, p. 85.

41. La minceur, le maquillage, la mode vestimentaire, etc.

42. Luce Irigaray, *op. cit.*, p. 83.

s'accomplir et avoir un modèle d'incarnation du divin en soi ajusté à son genre sexué. Dieu au féminin dans un lieu de femmes permet la liberté de se définir dans une logique qui n'émane pas des structures patriarcales. Devenir femme divine, c'est refuser d'être définie par une culture patriarcale. Les femmes peuvent participer à la créativité divine parce qu'elles ont un horizon. Dans cette dynamique du devenir, « elles deviennent des personnes à part entière et prennent le risque de nommer Dieu à leur façon, avec ce que cela comporte de limite et de vérité⁴³ ». La dynamique du devenir, c'est faire l'expérience de la transcendance.

La spiritualité du devenir implique de ne plus être étrangère à soi et de s'accomplir dans notre genre, non dans sa totalité parce que le mystère marque la limite de la différence sexuelle mais avec un ou des modèles d'incarnation divine. Selon Irigaray, il y a un mystère à l'intérieur même de la différence sexuelle. L'auteure souligne également que les rapports mère-fille pourraient changer puisque, dans l'économie du même, la mère et la fille doivent obligatoirement se haïr afin de promouvoir cette structure. D'après l'auteure, chaque genre a un rapport différent à la spiritualité et elle doit tenir compte de toutes les dimensions de l'existence femme en unissant l'esprit et le corps. Le religieux signifie être lié aux autres, à la nature et au monde. Luce Irigaray interpelle en présentant l'autre qui interroge, qui nous repositionne continuellement, et qui résiste à une appropriation totale par l'un ou par l'autre sexe. L'autre de la différence est un mystère. Irigaray propose donc une conception spirituelle de la différence sexuelle, dans le respect de l'existence autre que le même.

Le lieu de la jouissance de la femme permet la réappropriation de son propre langage, de ses propres représentations spirituelles afin de s'accomplir dans son genre. De ces faits, la femme peut poser l'acte de croire qui est la rencontre de l'autre de la différence. Elle ne contrôle pas ce qu'elle croit puisque l'acte de croire est une pratique de l'autre et que l'autre échappe à la maîtrise. Irigaray entre dans cette perspective du croire qui ne permet pas l'acquisition de l'autre. Le croire comme ouverture sur l'autre permet d'exister encore une fois dans

43. Denise Couture et Marie-Andrée Roy, « Dire Dieu », dans Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), *Dire Dieu aujourd'hui*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et Projet », n° 54, 1994, p. 139.

nos différences irréductibles. Irigaray tente de comprendre l'autre de la différence femme et son rapport à la transcendance. Comme le dit si bien Luce Irigaray : « Changer c'est risquer, qui ne change pas va contre la nature, à qui elle demande la différence⁴⁴. »

Conclusion

Pour conclure, Elizabeth Grosz situe Irigaray dans le deuxième groupe féministe qui tente de sexualiser les concepts à partir d'une autre logique discursive qui ne découle pas de l'ordre de la raison. De fait, Luce Irigaray commence son œuvre considérable avec *Spéculum de l'autre femme* développant une critique de la psychanalyse afin de montrer que le seul lieu possible pour la femme, selon Freud, est celui du refoulé. Érigés par et pour des hommes, les désirs féminins sont qu'un support à l'accomplissement des besoins masculins. L'imaginaire féminin est exclu d'une telle structure. Le système patriarcal est une logique fermée définissant le tout et ne permettant pas de connaître la différence sexuelle. Irigaray dégage un lieu possible où l'imaginaire féminin ne serait pas régi par des normes discursives patriarcales. Elle tente donc d'ouvrir une ou des voix/voies de l'autre côté du miroir afin de faire advenir la femme dans ses propres désirs et dans son propre rapport à la transcendance lui permettant d'advenir dans l'infini du devenir. Les femmes pourrons expérimenter l'existence et trouver leur identité tout en ayant des aspirations divines. L'autre, étant différent, ne reflète en rien les besoins-désirs d'un même sexe.

Cette marge de liberté et de puissance qui nous autorise à grandir encore, à nous affirmer et nous épanouir chacune et en communauté, seul un Dieu féminin peut nous ménager et nous la garder. Telle notre autre encore à actualiser, notre en deça et au-delà de vie, de forces, d'imagination, de création, notre possibilité d'un présent et d'un avenir⁴⁵.

44. Expression employée par Luce Irigaray lors du colloque qui s'est tenu du 22 au 24 juin 2001, dans le cadre du programme annuel des Conférences et des Congrès du Centre d'analyse culturelle, de théorisation et d'histoire de l'Université de Leeds, Angleterre. Ce colloque avait pour titre : « Dialogue international, inter-culturel et inter-générationnel sur les travaux de Luce Irigaray ».

45. Luce Irigaray, *op. cit.*, p. 85.

*Genre et altérité : enjeux sociaux,
psychiques et religieux
Violence ou personnalisation ?**

Claude Mailloux
Université de Sherbrooke

Le comportement face à la différence des genres et à l'altérité

Discuter la question des genres en théologie apparaît incontournable à partir du moment où l'on découvre l'action de dynamiques internes de domination ou d'exclusion. Ces forces justifient leur emprise par la nécessité de se protéger du danger qu'une divergence ou qu'une altérité dans la manière de voir ou de penser fait peser sur un système théologique. Je ne crois pas qu'il soit nécessaire de démontrer cet état de fait puisque plusieurs parmi nous, femmes ou hommes selon notre genre sexué, avons probablement déjà expérimenté la soumission obligée ou encore la discrimination consécutive au maintien de notre position. Cela peut se vivre à plusieurs niveaux : dans le discours théologique, dans la rencontre entre personnes, qu'elles soient étudiantes ou professeures, et même au moment de soutenir une thèse doctorale. Peu importe le lieu où la différence cherche à s'exprimer, il y a toujours quelque personne bien intentionnée qui tente de gommer la différence en la ramenant à un discours rassurant.

* Cet article s'inspire de l'anthropologie psychoreligieuse élaborée dans la thèse doctorale en théologie pratique de l'auteur qui s'intitule : *Counseling pastoral et désir d'altérité : contribution de Denis Vasse à une anthropologie psychoreligieuse*. Faculté de Théologie, Université de Montréal, 2001.

Il en va de même dans la vie de l'Église où certaines positions doivent leur existence à la confusion qu'on opère entre la valeur éternelle du christianisme et la pétrification d'un système fossilisé et révolu. Sur la scène sociale et jusqu'à l'échelle mondiale, nous disposons de maints exemples de ces dynamiques où l'on tente de faire disparaître ce qui dérange. Ce n'est pas parce que l'on abat les tours du World Trade Center que l'on sort de cette dynamique de violence qui domine et exclut. La riposte américaine aux attaques terroristes ne fait pas exception à cette problématique commune où l'on tente de supprimer l'obstacle humain. Certes, l'on se doit de combattre le terrorisme, mais peut-être pas avec les armes de la terreur. Quelque chose de l'humain s'exprime dans le déferlement de violence. Qu'arriverait-il si l'on cherchait à entendre ce que cela dit ?

La suite de notre présentation abordera la question de la force présente dans la violence en partant de la réponse intuitive esquissée par Denis Vasse dans le courant des années soixante. Puis, nous enchaînerons en proposant une synthèse de son anthropologie psychoreligieuse avant de montrer comment cette élaboration conceptuelle renouvelle le problème. Enfin, nous concluons en traitant de la place de la tension dans l'anthropologie vassienne et dans la vie.

Expérience de la différence : violence ou personnalisation

La rencontre de l'autre et de son altérité peut entraîner l'humain dans deux directions divergentes. La première réaction dans l'ordre chronologique caractérise la plus évidente des directions car elle est presque automatique et instinctive en même temps qu'elle fait souvent la manchette. Cette réaction désoriente le dynamisme de la personne en la conduisant dans une spirale où la violence détruit ce qui constitue la base des rapports humains : la confiance que l'originalité de chacun et chacune soit reconnue et trouve une place. En niant le droit à l'existence de la différence des autres, l'on nie le sien propre et l'on se condamne déjà à n'être que le rouage d'une machine qui exécute une action aveugle.

À l'inverse, la seconde direction n'est justement plus une réaction, mais un choix. Elle consiste à reconnaître la différence de l'autre en lui accordant le même droit de vivre que celui que l'on s'attribue. Cet effort de reconnaissance oriente et entraîne la force de l'individu vers

sa propre personnalisation dans la rencontre des autres. L'engagement à respecter le droit à l'expression de la différence et le renoncement à réclamer ou à saisir toute la place pour soi ou pour son groupe sustente cette dynamique particulière.

Cette perspective de deux directions inverses est celle avec laquelle Denis Vasse inaugure son œuvre d'écriture au début des années soixante. Dans cette période où il complète ses études de médecine par la neuropsychiatrie, Vasse parachève sa formation en psychanalyse et s'engage définitivement dans la Compagnie de Jésus. Son point de vue s'énonce dans quelques articles au sein desquels il articule son expérience de l'Algérie où s'affrontent et s'entrechoquent les races, les cultures et les religions du colonisé et du colonisateur. À partir de son vécu dans le cadre particulier qui a été le sien, de sa naissance en 1933 jusqu'à son départ pour la France aux environs de 1958, Vasse a l'intuition que la problématique humaine peut se résumer dans la nécessité, pour vivre en humain, de reconnaître le désir de l'autre, celui de tous les autres comme le sien propre. L'ensemble de son œuvre écrite, une douzaine de monographies et un peu plus d'une centaine d'articles, rend compte de sa recherche qu'il focalise sur la question de l'identité de l'être humain telle que celle-ci ne prend sens que de désirer ce que l'Autre désire en lui.

Le modèle anthropologique

Dans l'exercice de la thèse doctorale, nous avons risqué une synthèse de cette anthropologie originale parce que nous nous intéressions à la question de l'articulation des processus psychiques avec la dynamique de la quête religieuse. Bien que mises en évidence par la psychologie religieuse et quelques autres écoles, ces relations ont toujours été étudiées sous l'angle de la domination d'une perspective sur l'autre. Parce qu'elle aborde ces deux questions sans accorder un pouvoir de domination à la théologie de l'expérience religieuse ou à la théorie psychanalytique, l'élaboration conceptuelle vassienne nous avait paru capable d'éclairer et de renouveler aussi bien la compréhension de l'être humain que celle de l'expérience religieuse.

Vasse accorde tout de même une certaine suprématie à l'un des termes de son anthropologie : la parole. Comprenons par là que son option fondamentale porte sur la réceptivité et sur la présence que la

parole requiert dans l'exercice où l'on cherche à entendre ce qui parle en nous et entre nous. Afin de bien comprendre son intention, nous devons considérer que la parole ne se réduit pas au langage ni à quelque discours que ce soit. Elle s'exprime dans tout ce qui révèle la personne à elle-même et aux autres. Dans ce point de vue, la parole peut être tout ce qui permet de découvrir l'autre en même temps que soi.

La parole est le point de l'anthropologie vassienne autour duquel s'articulent le Même et l'Autre : d'une part, la nécessité de la vie qui exige impérativement les conditions minimales à son maintien et, de l'autre, la gratuité d'une originalité propre offerte à l'individu dans l'exercice du quotidien. Grosso modo, on peut dire que le Même est du côté de la nécessité tandis que l'Autre peut se ramener à une ouverture ou à un seuil par où la vie se donne à chaque personne. Déjà en 1969, Vasse affirme la cohabitation de ces dynamiques.

Il est donné à l'homme de transmuier le rapport de consommation, dans lequel il s'origine et sans lequel il meurt, en un rapport de *communion* dans lequel les différences ne s'acharnent plus à se faire disparaître en nourriture, mais peuvent se réaliser en inaliénables libertés¹.

Le rapport de consommation peut se comprendre comme une relation digestive dans laquelle ce qui satisfait l'individu est intégré ou incorporé au système alors que ce qui dérange est détruit ou évacué. Ce style de relation est propre au mode pulsionnel dans lequel les choses et les êtres ne sont considérés que pour ce qu'ils rapportent. Le Même ramène tout à lui dans un souci de préservation. Entendons nous bien ! Ni Vasse ni son anthropologie ne condamnent ce nécessaire dynamisme humain. L'homme et l'œuvre indiquent qu'il est possible de vivre les rapports humains sur la modalité de la violence digestive en même temps que sur le registre de la communion. La relation de communion n'élimine ni ne supprime en rien le premier registre, mais en elle se joue le lien à la gratuité d'une vie qui se donne à chacun et à chacune sous le mode d'une altérité irréductible.

La manière la meilleure que nous avons trouvée de rendre compte du concept de l'Autre dans l'œuvre de Vasse est la métaphore d'un seuil ou d'une ouverture maintenue dans le psychisme par l'impossibilité dans laquelle la personne se trouve d'obtenir une satisfaction

1. Denis Vasse, *Le temps du désir. Essai sur le corps et sur la parole*, Paris, Seuil, 1969, p. 64.

qui soit totale. Même repu, l'être humain cherche quelque chose qui est de l'ordre d'une différence qu'aucune satisfaction ne saurait combler. Naître à soi-même, je devrais dire « soi-*Autre* », est une tâche jamais complétée, toujours à vivre. Selon Vasse, l'humain est un être de désir et « le désir est originé en amont par la parole qui structure la scène primitive et destiné, en aval, à creuser la vérité du sujet² ». De son point de vue, la vie et le vécu où l'on fait l'expérience des autres sont ces lieux où se creuse l'altérité irréductible de chaque individu dans sa vérité propre.

En conservant la problématique psychoreligieuse qui nous intéresse, le psychisme humain se définit comme un monde de représentations articulées les unes aux autres tandis que le religieux prend la couleur du lien que l'on entretient avec sa vérité de sujet vivant. Le discours qui structure la scène primitive fournit les liens de représentations à partir desquels la personne construit son univers de compréhension et élabore son histoire. Le lien à la parole dans son acte d'énonciation témoigne du lien que la personne, à la recherche de sa propre vérité et de celles des autres ainsi que de Dieu, entretient avec la vie. Ce lien, Vasse le nomme « réponse³ ». La parole n'a aucun autre pouvoir que celui de l'attraction. La vie s'adresse à l'humain et l'invite à accomplir son essence qui lui manque : « le désir est l'essence elle-même de l'homme dans la mesure où on la conçoit comme déterminée à accomplir un acte quelconque⁴ ». Répondre de ce qui appelle et qui s'exprime par la présence — dans la souffrance et la joie, la paix et le repos — ou par l'absence — le refus d'être dérangé et la tristesse, la guerre et l'épuisement —, telle est, dans cette anthropologie, la tâche humaine par excellence. Répond celle ou celui qui fait acte de présence en cherchant la vérité de ce qui l'anime et anime les autres. L'absence de réponse est tentative d'esquiver la naissance dans la chair ou refus de naître de la vérité du désir qui touche la chair et la fait vivre de désirer l'autre en tant qu'autre.

2. Denis Vasse, *Un parmi d'autres*, Paris, Seuil, coll. « Le champ freudien », 1978, p. 133.

3. Vasse suggère ce type de lien dans un article récent : « Répondre de la parole dans la chair », *Études*, n° 385, 1-2, juillet 1996, p. 57-69.

4. Denis Vasse, *Un parmi d'autres*, *op. cit.*, p. 8.

Éclairage offert aux dynamiques de violence psychique, sociale et religieuse

Comme nous venons de le voir, Vasse considère l'importance capitale de répondre de la parole qui touche au cœur de l'exercice de la chair. En conséquence, on n'est pas surpris de constater que, selon lui, « la violence n'est pas un sentiment comme les autres. Elle est la manifestation du désir contrarié. Elle exprime la jouissance de vivre contre⁵ » la vie et les autres. Ou bien l'humain répond de la parole qui le touche et sa vie devient le lieu où il se risque à la recherche de la vérité de sa vie, ou bien il ne répond pas et s'enferme dans une représentation narcissique de lui-même. Comme le dit Vasse, le violent est enfermé dans un imaginaire qui nie la vie. Pour lui, « l'image de lui-même, seule, fonde son existence : il est dans la nécessité épuisante d'avoir à se produire lui-même, à s'autoposer dans une constante provocation par rapport à tout ce qui n'est pas lui⁶ ». Si l'enjeu de la vie humaine se joue dans une problématique de réponse, on peut comprendre que la violence témoigne d'un emprisonnement dans le refus de vivre en paix.

On peut faire la sourde oreille à ce qui se dit dans la violence. Alors, elle s'extériorise par un passage à l'acte destructeur de l'autre. Entendue pour ce qu'elle est, la violence du désir « s'oppose sans réversibilité à la violence du chaos. C'est la paix qui est risqué pris de vivre en mortel et de mourir en vivant⁷ ». La personne n'impose plus la logique digestive de sa pulsion mais l'assume comme partie d'elle-même qui témoigne d'un désir soumis à une autre règle. Lorsque le désir « n'indique plus le visage inconcevable de l'autre en soi, le sujet, la libido perd le nord. Les pulsions se recroquevillent sur leur objet et l'homme s'épuise en une création de soi par soi où rien n'arrive⁸ ». Il ne lui reste plus alors qu'à s'imposer par la force.

L'apport de l'anthropologie vassienne consiste dans l'éclairage de la dynamique désirante qui met en lumière la déroute de la violence. Quel que soit l'aspect, social, politique ou religieux, sous lequel on la

5. Denis Vasse, « La plus grande violence », *Laennec*, mars 1992, p. 25.

6. Denis Vasse, « La voix qui crie dans le désêtre », *Esprit*, n° 7-8, juillet-août 1980, p. 80.

7. Denis Vasse, *Le poids du réel, la souffrance*, Paris, Seuil, 1983, p. 176.

8. Denis Vasse, *Inceste et jalousie. La question de l'homme*, Paris, Seuil, 1995, p. 45.

considère, la violence se présente comme une recherche où la satisfaction de la pulsion, la satisfaction de l'ordre social, économique ou politique, s'impose comme une fin en soi. La pulsion et les divers ordres humains oublient alors leur ordonnancement à la naissance de sujets inaliénables les uns aux autres. Seule une parole d'amour, seule une parole attentive à la vérité du désir de chaque personne en même temps qu'elle engage les humains à établir des conditions justes pour tous et toutes, risque la paix.

L'humain : un écart en tension entre des opposés imaginaires

En filigrane de l'œuvre de Vasse on trouve la notion d'axes différentiels. Ces axes sont constitués de deux pôles qui s'opposent dans l'imaginaire, mais qui, hors imaginaire, demeurent séparés par un écart sous tension. Selon Vasse, l'être humain se situe à un carrefour où se rencontrent trois axes différentiels — vérité et mensonge, vie et mort, homme et femme. Le repli sur la position imaginaire se traduit dans les faits par la mise à l'écart — par tentative de suppression ou par le refus de reconnaissance — de l'écart même. On nie alors les faits pour se réfugier derrière une représentation où l'on se prétend dans la vérité ou le mensonge absolus, dans une vie sans mort et dans l'homme contre la femme ou vice-versa.

À l'inverse, la parole de reconnaissance dénoue l'opposition de discours vides en remettant l'individu à sa place de sujet de parole. S'il consent à entendre, il fait l'expérience d'être donné à lui-même dans la rencontre des autres et la tension prend pour lui le sens de son identité inaliénable en même temps que de celle des autres. C'est en risquant la tension du « entre » que l'on peut faire l'expérience de la vérité en découvrant le mensonge qui la dissimule. On peut alors croire que la vie se donne malgré l'imaginaire de la mort. Ce n'est pas parce que nous mourons que nous devons croire que la vie ne nous est pas donnée pour vrai. Enfin, on est à même de redécouvrir que la vie n'a d'autre lieu pour surgir que celui de la différence dans la chair : entre la femme et l'homme.

En définitive la tension peut-elle être perçue uniquement comme quelque chose à supprimer ou bien à évacuer ? Tenir cette position ne revient-il pas à faire tomber l'humain dans cette tendance à vouloir éradiquer toute tension que Freud qualifie de « pulsion de mort » ?

L'anthropologie vassienne soutient au contraire la nécessité, pour un sujet humain, d'assumer la tension parce que dans cette assomption symbolique le sujet est donné à lui-même en tant que sujet et plus seulement comme objet. C'est parce que l'humain accepte d'être écartelé entre pulsion et aspiration qu'il se personnalise en assumant à la fois sa finitude, représentée par la nécessité de la vie, et l'infinitude de son désir, exprimée par ses aspirations sans bornes. L'alternative revient à assumer les tensions ou à disparaître. Le refus de la tension enferme dans l'apparence de vie alors que le consentement risque sa vie au nom de ce que vise le désir mais en acceptant de se laisser déposséder de toute prise imaginaire sur son désir, même et surtout lorsque Dieu se retrouve sujet et objet de désir dans le discours humain.

Homme et femme dans la pensée organique

Jean Richard
Université Laval

Le patriarcat signifie plus que la domination de l'homme sur la femme. C'est tout un ordre social qui se trouve désigné par là : l'ancien régime précisément, par opposition à la modernité. Il importe alors de le comprendre dans sa globalité pour y saisir le sens de la hiérarchie des genres. D'autant plus qu'un tel régime n'a pas été tout simplement éliminé par la modernité ; il en subsiste plusieurs traces parmi nous encore aujourd'hui.

J'entends donc proposer ici une voie d'approche du système patriarcal, celle de la pensée organique, typique de l'ancien régime, par opposition à la pensée associative, elle-même caractéristique de la modernité. Cela nous permettra, dans un second temps, de mieux comprendre le sens du patriarcalisme chrétien qui, chez saint Paul, s'enracine dans cette conception organique de la communauté.

Une théorie sociale

Pensée organique et pensée associative

J'appelle « organique » une pensée qui conçoit les différents éléments d'une collectivité comme les membres d'un corps social, comme les parties d'un organisme, comme les organes d'un vivant. La pensée organique s'appuie donc sur l'ordre naturel. Dans la conception organique, le corps social, l'organisme social, est un produit de la nature, tout comme l'organisme vivant. Il est donné par la nature, par la naissance (*nascitura*). Par le fait même de sa naissance, chacun, chacune, appartient à un corps social, est constitué membre d'un organisme social.

La pensée organique s'oppose ainsi à ce que j'appellerai maintenant la pensée « associative ». Celle-ci est typique de la modernité démocratique. Selon cette conception, c'est l'individu qui est donné d'abord, non pas la communauté. La collectivité sociale, la société, se trouve alors constituée par la libre association des individus. D'où l'idée du contrat social. Ainsi, par opposition à la pensée organique qui est pensée de la nature, la pensée associative est de type spécifiquement rationnel. C'est la raison qui détermine la structure de la société, indépendamment du donné naturel.

On aura compris que j'entends ici « pensée » au sens fort de « logique ». Les deux pensées dont je parle sont deux logiques sociales : non pas seulement deux façons de concevoir, mais deux structures différentes, deux types de réalité sociale.

La structure familiale, le cas type de la logique organique

Le cas type de la pensée organique est la famille. C'est dire que la pensée organique conçoit (et organise) toute collectivité humaine sur le modèle de la famille. La famille constitue, en effet, le cas par excellence d'une communauté humaine « naturelle », donnée par la nature. Les liens qui unissent les parents aux enfants sont naturels, en ce sens qu'ils sont donnés par la naissance (*nascitura*) des enfants. Jusqu'à un certain point, on pourrait dire la même chose des liens qui unissent entre eux les parents, pour autant que la différence des sexes, dans sa dimension biologique, est elle-même donnée par la nature.

Il faudrait cependant introduire ici une nuance importante, car l'union du couple n'est pas donnée par la nature : les conjoints se choisissent librement pour fonder une famille. Mais cette pleine liberté de choix constitue elle-même une caractéristique de la société moderne. Ne peut-on pas supposer, en effet, que, plus on remonte dans l'histoire des sociétés archaïques, plus les époux sont prédéterminés jeunes à vivre ensemble¹ ? À la limite, on pourrait les concevoir prédestinés

1. Voir là-dessus la thèse de Mulopo-Nzam Bakombo, *Le dialogue interreligieux : pour une théologie de la reconstruction appliquée au mariage mbala du Kwango-kwilu (Congo-Zaïre)*. Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval, Québec, 2000. Voir tout spécialement le chapitre 3 : « Le mariage chez les mbala : des traditions ancestrales aux aspects contemporains ».

l'un à l'autre dès le moment de leur naissance, presque par nature, de par la dynamique familiale des générations antérieures.

La communauté organique, une société patriarcale

Il importe de distinguer ici deux niveaux de sens dans l'appellation « société patriarcale ». On l'entend habituellement au sens d'une société dominée par les hommes. Mais à la lumière des thèses précédentes, on entrevoit un sens plus profond. C'est d'un type d'autorité qu'il s'agit d'abord, et ce type d'autorité est précisément celui du chef de famille. Notons bien l'étymologie : « chef » (*caput*) signifie « tête » (comme dans l'expression « couvre-chef »). Au sens strict, la communauté organique est donc régie par un « chef », c'est-à-dire par une autorité qui la gouverne à la façon dont la tête commande au corps tout entier.

Selon cette acception plus radicale, il serait préférable de parler d'une autorité de type parental, puisque le rôle de la tête pourrait, en principe, être exercé par la femme aussi bien que par l'homme. Mais concrètement, historiquement, la fonction est tenue par l'homme plutôt que par la femme, ce qui justifie l'appellation de société patriarcale. Or le fait que ce phénomène se produise dans le contexte d'une pensée organique aggrave de beaucoup la situation. Car selon les principes de cette logique organique, il s'ensuit qu'un tel fonctionnement est donné par la nature. Les tenants de la pensée patriarcale pourront donc affirmer en toute candeur : « Nous voudrions bien que la femme soit à la tête de la famille et de la communauté, à l'égal de l'homme ; mais nous n'y pouvons rien, la nature en a décidé autrement ! »

La société moderne, une société émancipée

On voit par là comment se fait le passage d'une conception à l'autre : c'est par l'idée moderne de liberté, de libération, d'émancipation. À l'époque moderne, l'individu se détache, il se libère des liens qui le retiennent à sa communauté d'origine. Il devient un citoyen, s'associant librement à des concitoyens en vue d'objectifs sociaux communs. Ce qu'exprime fort bien Robert Nisbet dans une formule ramassée : « Partout dans le monde moderne l'orientation de l'histoire se fait

dans le sens de la séparation des individus par rapport aux structures communautaires ou corporatives². » L'avènement de la démocratie moderne signifie donc l'émancipation de l'individu par rapport à la contrainte des structures communautaires de type organique.

Mais si la famille constitue le modèle et le germe de toute communauté organique, il s'ensuit que l'émancipation devra se produire d'abord par rapport aux liens familiaux. Or telle est bien la thèse du philosophe Jean Lacroix, dès le début de son ouvrage sur la famille :

Si la famille est aujourd'hui le nœud de tous les ressentiments, ce n'est point seulement qu'il lui arrive trop fréquemment d'être un *nœud de vipères*, c'est surtout que l'humanité moderne voit en elle le principal obstacle à ses plus profonds désirs, à ses plus essentielles revendications. Et cet obstacle est avant tout celui de l'autorité paternelle. [...] Ce que veulent nos contemporains, c'est s'émanciper, se libérer ; et il leur apparaît bien vite que toute émancipation a sa source dans l'émancipation et la libération par rapport au père³.

Notons bien cependant que c'est de la famille d'abord qu'on veut s'émanciper. Si l'effort de libération se concentre sur le père, c'est parce qu'il est lui-même considéré comme l'origine et le gardien de la famille. En d'autres termes, c'est parce qu'il s'agit d'un régime patriarcal.

Le principe démocratique d'égalité

À notre époque, le premier principe de tout discours sur les genres est celui de l'égalité de l'homme et de la femme. C'est là un principe typiquement moderne : le principe démocratique qui régit la société moderne. Or ce principe implique lui-même une logique associative, celle d'une société constituée par la libre association d'individus égaux.

Il en va autrement dans la pensée organique, typique de l'ancien régime. Dans ce cas aussi, on aimera parler d'*égalité*, pour autant que tous les membres du corps, tous les organes vitaux, sont *également nécessaires* à la vie. Malgré tout, la pensée organique est essentiellement hiérarchique. On aura beau dire que le cœur est aussi important

2. Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books, 1966, p. 42.

3. Jean Lacroix, *Force et faiblesses de la famille*, Paris, Éditions du Seuil, 1948, p. 13.

que la tête, il n'en reste pas moins que c'est la tête qui commande. Les femmes en sont bien conscientes. Elles ne seront pas satisfaites de l'honneur que leur accorde volontiers la société patriarcale : celui d'être le cœur de la famille. Ce qu'elles veulent, c'est l'égalité. Or l'égalité ne peut être donnée que sur le terrain de la société moderne, démocratique. Car le présupposé de l'égalité est la liberté, plus précisément la libération, l'émancipation de la communauté organique, patriarcale.

On devine ainsi toute l'ambiguïté que peut comporter le discours patriarcal sur « la dignité » de la femme, de même que le discours féministe sur « l'oppression » des femmes. À vrai dire, l'oppression désigne un abus d'autorité. Or il peut y avoir abus d'autorité dans l'un ou l'autre système, organique ou associatif. Je soutiendrais donc volontiers que l'autorité de type organique (ou patriarcal) n'est pas essentiellement perverse, oppressive. Elle le devient cependant (elle devient hétéronome, aliénante) quand elle empêche l'accès à un nouveau stade de l'évolution culturelle. Et elle l'est certainement quand, sur le sol de la démocratie moderne, elle entend imposer les principes d'un régime passé.

Il en va de même pour le discours de la dignité de la femme. Je serais porté à soutenir là encore qu'il n'y a pas atteinte à la dignité de la femme quand, aux époques de régime organique, la femme accomplit son « rôle » dans le respect de toute la communauté. Il y a atteinte cependant quand, sur le sol de la société moderne, on fait pression pour que la femme soit maintenue dans ses fonctions d'autrefois. Le discours patriarcal sur « la femme au foyer » constitue sans aucun doute aujourd'hui une telle offense à la dignité de la femme.

Au-delà de la simple égalité ?

Le mouvement des femmes a sa raison d'être encore aujourd'hui, car le passage aux principes de la société démocratique est loin d'être accompli pour toutes les femmes et dans toutes les sphères de la vie sociale. Il semble bien cependant que l'évolution culturelle soit en train de nous conduire vers un nouvel horizon, au-delà de la simple égalité démocratique. Voyons quelques aspects de cette évolution générale de la culture ; je tenterai ensuite d'indiquer quelle en est la conséquence pour la relation des genres.

Rappelons, pour commencer, la distinction entre « communauté » (*Gemeinschaft*) et « société » (*Gesellschaft*), proposée par le sociologue allemand Ferdinand Tönnies dans son ouvrage de 1887⁴. L'analogie est évidente entre cette distinction, « communauté-société », et celle proposée plus haut entre la pensée organique et la pensée associative. Pour Tönnies, la « communauté » est de type corporatif, tandis que la « société » se caractérise par son principe individualiste et rationnel. Pour lui aussi, le prototype de toute « communauté » est la famille. Enfin le passage du régime patriarcal médiéval à la modernité signifie également, dans cette théorie, la transition du communautaire sacré à l'associatif séculier. Il est évident cependant que, pour Tönnies, ce passage ne s'effectue pas sans perte. On ne peut tout simplement laisser derrière soi le communautaire, l'organique, le corporatif. On pressent déjà chez lui le désir d'une synthèse du communautaire et de l'associatif⁵.

On peut bien supposer que, par l'intermédiaire de Max Weber, la distinction de Tönnies a fait son chemin jusque chez Ernst Troeltsch. Dans son grand cours de philosophie de l'histoire, *Der Historismus und seine Probleme* (1922), Ernst Troeltsch propose une périodisation de l'histoire selon l'alternance des périodes marquées au signe de la communauté (*Gemeinschaftsperioden*) et des périodes dominées par l'idée de société (*Gesellschaftsperioden*). Et il interprète le sens du temps présent comme l'orientation vers l'avènement d'une nouvelle période communautaire⁶. Il en va de même chez Paul Tillich, qui parlera, pour sa part, de l'alternance des périodes d'hétéronomie et d'autonomie, appelant de ses vœux l'avènement d'une synthèse théologique qu'il voit déjà poindre à l'horizon⁷.

4. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1887 (*Communauté et société*, trad. française, Paris, PUF, 1944).

5. Voir là-dessus le commentaire de Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, p. 73-79.

6. Cf. Paul Tillich, « Der Historismus und Seine Probleme. Zum Gleichnamigen Buch von Ernst Troeltsch » (1924), dans *Gesammelte Werke*, XII, p. 207, 210.

7. Paul Tillich, « Sur l'idée d'une théologie de la culture » (1919), dans *La dimension religieuse de la culture*, Paris/Genève/Québec, Cerf/Labor et Fides/PUL, 1990, p. 33-36 ; « La situation religieuse du temps présent » (1926), *ibid.*, p. 171-177.

De nos jours, la tendance vers un dépassement de la pure rationalité moderne, technique, individualiste et associative, se manifeste dans une nouvelle direction, celle de la relation éconologique à la nature. Car il s'agit, là encore, d'une tendance opposée à l'attitude purement objective face à la nature. Nous ne sommes pas de purs sujets, détachés d'une nature morte, elle-même simple objet de connaissance et de productivité technique. La nouvelle alliance avec la nature que préconise le mouvement écologique consiste précisément en une relation vivante, organique, où nous faisons consciemment partie de cet organisme vivant qu'est la nature. Le passage suivant d'un récent volume de David Suzuki montre bien le rapport entre cette nouvelle pensée écologique (environnementaliste) et la pensée organique dont nous avons parlé :

Ici, en Occident, nous avons exorcisé les esprits et nous sommes coupés du tissu vivant du monde. Au lieu de nous percevoir comme physiquement et spirituellement connectés à la famille, au clan, au territoire, nous vivons maintenant, d'abord et avant tout, par notre cerveau, comme des individus séparés entretenant des relations et exerçant une influence sur d'autres individus séparés et sur un monde muet et sans vie par-delà le corps. [...] Nous avons forgé un monde pour un état d'esprit appelé « aliénation », qui signifie être étranger. Nous sommes étrangers dans le monde ; nous n'avons plus de racines⁸.

Nous nous sommes donc émancipés d'un état d'esprit dominé par la pensée organique pour accéder à l'âge adulte d'individus libres, citoyens d'un monde démocratique, librement associés les uns avec les autres. Mais de nouveaux mouvements sociaux nous poussent à dépasser encore une fois cet acquis, en direction maintenant d'une nouvelle synthèse de la pensée organique et de la pensée associative. Nous sommes ainsi appelés à dépasser le stade de la pure égalité démocratique⁹.

8. David Suzuki, *L'équilibre sacré. Redécouvrir sa place dans la nature*, traduit de l'anglais par Jean Chapdelaine Gagnon, Montréal, Fides, 2001, p. 232.

9. Ce que nous pourrions exprimer ici dans les termes de la célèbre devise de la République française. *Liberté*, c'est-à-dire libération, émancipation, par rapport à la communauté organique de l'ancien régime. *Égalité* de tous les individus-citoyens de la nouvelle société démocratique, sans discrimination de sexe, de race ni de religion. *Fraternité* enfin (et sororité), ce dernier terme marquant un au-delà de la pure citoyenneté, une synthèse (un *Aufhebung*) où l'ancien régime communautaire est dépassé tout en étant conservé dans ce qu'il comporte de profondément humain.

Cela n'est pas sans rapport avec notre question de la relation des genres. Il est fort intéressant de noter ici comment la pensée féministe a rejoint là-dessus la pensée écologique, en raison du lien qu'on a perçu entre la domination de la nature et celle de la femme¹⁰. Mais s'arrimer ainsi sur la pensée écologique conduit beaucoup plus loin qu'à la simple affirmation de la pleine égalité de l'homme et de la femme. Car on assume par là certains éléments de la pensée organique, qui nous forcent à dépasser l'horizon de la pensée purement égalitaire et associative. Tout en maintenant bien fermement ce principe d'égalité des genres, il nous faudra donc aussi parler de leur différence et, par conséquent, de leur complémentarité. On comprend la répugnance des féministes face à tout discours de la complémentarité, qui leur apparaît comme une rechute dans la pensée organique du régime patriarcal. Le danger est réel, mais le défi de notre temps consiste précisément à affronter ce danger en cherchant un type de complémentarité organique qui ne comporte pas l'inconvénient de la hiérarchie organique¹¹. Or il semble que saint Paul offre là-dessus des considérations intéressantes, puisqu'on y trouve aussi bien le danger mentionné qu'une issue possible. Et nous passons ainsi au versant théologique de notre étude.

Perspectives théologiques

Le corps de la communauté : une pensée prophétique chez saint Paul

S'il est une source néotestamentaire incontestable de la pensée organique, c'est bien le passage de la première aux Corinthiens où saint Paul présente la communauté chrétienne comme le corps du Christ : « En effet, prenons une comparaison : le corps est un, et pourtant il a plusieurs membres ; mais tous les membres du corps, malgré leur

10. Rosemary Radford Ruether, *Gaia and God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, Harper San Francisco, 1992, p. 2 : « Ecofeminism brings together the two explorations of ecology and feminism, in their full, or deep forms, and explores how male domination of women and domination of nature are interconnected, both in cultural ideology and in social structures. »

11. Un premier pas vers la solution consiste sans doute à affirmer la réciprocité d'une telle relation. Il ne suffit pas de dire que la femme est complémentaire de l'homme ; l'inverse est tout aussi vrai : l'homme est complémentaire de la femme.

nombre ne forment qu'un seul corps ; il en est de même du Christ » (1 Co 12,12).

Notons le contexte de cette affirmation. Il s'agit de la diversité des charismes présents et agissant dans la communauté. Il n'est donc pas question d'un organisme naturel, donné par la nature. La communauté chrétienne n'est pas d'origine naturelle ; elle n'a rien à voir avec la communauté familiale ou ethnique. Elle provient de l'Esprit Saint et la diversité de ses membres se trouve elle-même constituée par la diversité des charismes, des dons de l'Esprit. Cela concorde d'ailleurs parfaitement avec l'affirmation de l'Évangile concernant la vraie famille de Jésus : « Qui est ma mère, qui sont mes frères ? » Montrant de la main ses disciples, il dit : « Voici ma mère et mes frères ; quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, c'est lui mon frère, ma sœur, ma mère » (Mt 12,48-50). Dans les deux cas, il y a rupture de la communauté organique naturelle, et par là même ouverture sur un autre ordre de relations où l'analogie organique prend valeur symbolique.

Or cette rupture de la communauté organique naturelle implique aussi rupture de la hiérarchie naturelle des membres. Tel est bien le nouveau modèle communautaire que propose saint Paul au début de ce chapitre 12 de la première aux Corinthiens. La diversité des charismes constitue autant de manifestations du même Esprit : « Il y a diversité de dons, mais c'est le même Esprit, diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ; diversité de modes d'action, mais c'est le même Dieu qui, en tous, met tout en œuvre » (1 Co 12,4-6). On peut en conclure que tous les charismes ont même valeur, même dignité, puisqu'ils découlent tous et sont tous des manifestations du même Esprit, du même Seigneur, du même Dieu.

C'est bien ce que laisse entendre la suite immédiate du texte. Tous les membres du corps chrétien sont foncièrement égaux, puisqu'ils ont tous reçu le même baptême. Dans le corps du Christ, par conséquent, aucune discrimination de races, de classes sociales ou de genres : « Car nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit pour être un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit » (1 Co 12, 13).

Retour de la hiérarchie organique chez saint Paul

Nous venons de voir ce que j'appelle la pointe prophétique de l'enseignement de Paul sur les charismes et les ministères dans l'Église. Malheureusement, le chapitre 12 ne s'arrête pas à ce verset 13. La suite du texte prend une autre direction, qui m'apparaît comme une rechute dans ce que la pensée organique comporte de plus patriarcal. La différence entre le début et la fin du chapitre apparaît d'abord dans l'énumération des charismes. Elle se fait au début sans aucune classification, sans aucun ordre hiérarchique :

À l'un, par l'Esprit, est donné un message de sagesse, à l'autre, un message de connaissance, selon le même Esprit ; à l'un, dans le même Esprit, c'est la foi ; à un autre, dans l'unique Esprit, ce sont des dons de guérison ; à tel autre, d'opérer des miracles, à tel autre, de prophétiser, à tel autre, de discerner les esprits, à tel autre encore, de parler en langues ; enfin à tel autre, de les interpréter. Mais tout cela, c'est l'unique et même Esprit qui le met en œuvre, accordant à chacun des dons personnels divers, comme il veut (1 Co 12,8-11).

À la fin du chapitre cependant, la hiérarchie réapparaît entre les membres du corps, et c'est un tout autre modèle d'Église qui s'introduit par là :

Vous êtes le corps du Christ et vous êtes ses membres, chacun pour sa part. Et ceux que Dieu a disposés dans l'Église sont, premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des hommes chargés de l'enseignement ; vient ensuite le don des miracles, puis de guérison, d'assistance, de direction, et le don de parler en langues (1 Co 12,27-28).

Notons maintenant comment cette classification hiérarchique a été préparée par la considération des différences entre les membres d'un même corps, certains étant plus forts, d'autres plus faibles, certains plus nobles, d'autres moins. Or les membres les plus forts se doivent de protéger les plus faibles, comme les plus honorables doivent témoigner plus d'honneur à ceux qui en ont moins :

Bien plus, même les membres du corps qui paraissent les plus faibles sont nécessaires, et ceux que nous tenons pour les moins honorables, c'est à eux que nous faisons le plus d'honneur. Moins ils sont décents, plus décemment nous les traitons : ceux qui sont décents n'ont pas besoin de ces égards. Mais Dieu a composé le corps en donnant plus d'honneur à ce qui en manque, afin qu'il n'y ait pas de division dans le corps, mais que les membres aient un commun souci les uns des autres (1 Co 12,22-25).

Le plus étonnant est de constater que c'est le même schéma qui sous-tend le fameux passage d'Éphésiens 5,21-29, où Paul recommande aux maris d'aimer leur femme et aux femmes d'être soumises à leur mari. Le mari est le chef de la femme, comme le Christ est le chef, c'est-à-dire la tête de son corps qu'est l'Église. Le Christ prend soin de son corps, il est le Sauveur de son corps ; il a aimé son Église et s'est livré pour elle. Et Paul conclut :

C'est ainsi que le mari doit aimer sa femme, comme son propre corps. Celui qui aime sa femme, s'aime lui-même. Jamais personne n'a pris sa propre chair en aversion ; au contraire, on la nourrit, on l'entoure d'attention comme le Christ fait pour son Église (Ep 5,28-29).

En clair, cela signifie que la femme est le membre inférieur du corps dont l'homme est la tête. Le mari doit aimer sa femme, en prendre soin, l'honorer, comme le membre supérieur doit prendre soin d'un membre inférieur. Cela explique qu'on ne demande pas à la femme d'aimer son mari, mais de lui être soumise. Tout comme il n'est pas question ici d'aimer le Christ, mais de lui être soumis, de le craindre : « Vous qui craignez le Christ, soumettez-vous les uns aux autres ; femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur » (Ep 5, 21-22).

Les sources pauliniennes du patriarcalisme chrétien d'après Troeltsch

Cette interprétation se trouve, pour l'essentiel, confirmée par Troeltsch dans ses *Soziallehren*. Car lui-même reconnaît chez Paul l'émergence d'un type sociologique important, qui est précisément celui du patriarcalisme chrétien : « C'est le type du patriarcalisme chrétien, fondé tout à la fois sur la reconnaissance et sur le dépassement religieux de l'inégalité terrestre¹². » Toute l'analyse de Troeltsch procède à la lumière de la problématique de l'égalité et de l'inégalité entre les membres de la communauté chrétienne. Or l'égalité et l'inégalité se situent à deux niveaux différents.

Paul affirme d'abord sans restriction l'égalité foncière de tous. Mais il s'agit d'une égalité religieuse, devant Dieu, dans le Christ :

12. Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, I : *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), Scientia Verlag Aalen, 1965, p. 67 (*The Social Teaching of the Christian Churches*, Translated by Olive Wyon, I, New York, The Macmillan Company, 1949, p. 78).

« C'est une égalité qui n'existe que devant Dieu et qu'en Dieu, fondée uniquement sur la relation à Dieu en tant que centre du tout¹³. » Car tous sont également pécheurs devant Dieu, et tous sont également rachetés par sa grâce : « Tous sont également distants de Dieu et tous sont égaux devant Dieu et en Dieu en tant que bénéficiaires de la grâce¹⁴. » Cette grâce salvifique est impartie par la médiation du Christ, de l'Église et de ses sacrements. Tous la reçoivent également, tous sont également membres du corps du Christ : « Ceux qui ont part à l'absolu et au divin sont par le fait même égaux dans la possession de l'absolu, car ici il n'y a pas de plus et de moins¹⁵. » Troeltsch insiste donc sur le fondement religieux de l'égalité. C'est ce qui la distingue des autres conceptions égalitaristes, comme l'idée stoïcienne d'une commune possession de la raison : puisque tous les humains sont des êtres rationnels, tous participent aux valeurs de la raison¹⁶.

Il s'ensuit que l'égalité de tous ne vaut que sur le plan religieux : « cette idée d'égalité se trouve strictement limitée à la sphère religieuse¹⁷ ». Elle peut donc s'accommoder de toutes les inégalités d'origine naturelle ou sociale : « D'après ce que nous avons vu, il n'est pas question d'éliminer ces inégalités¹⁸. » Celles-ci ne seront pas supprimées, mais assumées par la pensée religieuse, pour autant qu'elles seront la matière et l'objet de l'amour chrétien. Et c'est là que Troeltsch situe la pensée organique, hiérarchique, chez Paul :

Paul utilise ici l'ancienne image bien connue de l'organisme et du rapport mutuel de ses membres plus nobles et moins nobles. Mais il entend par là autre chose qu'une simple idée sociale organique. Conformément à sa pensée religieuse fondamentale, les inégalités deviennent l'occasion et la matière d'un acte d'amour¹⁹.

13. *Ibid.*, p. 61 (p. 72).

14. *Ibid.*, p. 62 (p. 73).

15. *Ibid.*, p. 61 (p. 72).

16. *Ibid.*, p. 64 ; cf. p. 75 (p. 65 ; cf. p. 76).

17. *Ibid.*, p. 61 (p. 72).

18. *Ibid.*, p. 66 (p. 76).

19. *Ibid.*, p. 66 (p. 76-77).

L'interprétation de Troeltsch est parfaitement cohérente. Le passage de l'égalité à l'inégalité des membres de la communauté ne viendrait pas chez Paul d'un glissement de la pensée, mais de deux considérations distinctes, selon les plans religieux et social. Cette analyse me semble cependant fortement influencée par la pensée luthérienne sur deux points particuliers. D'abord, concernant les fondements de la pensée égalitaire, on peut voir autant de continuité que de contraste entre la pensée stoïcienne et la pensée chrétienne. Car l'égalité des fils et filles de Dieu peut aussi bien se fonder sur l'idée biblique de l'image de Dieu. Cette image de Dieu en tout être humain est donnée précisément par la présence de l'esprit et de la raison, et elle implique déjà une certaine idée de filiation divine.

L'autre point concerne la coexistence de l'égalité sur le plan religieux et des inégalités au plan social, où l'on subodore la conception luthérienne des deux règnes. L'analyse de 1 Corinthiens 12 nous a permis de constater chez Paul une certaine fluctuation sur le plan religieux lui-même. On a pu y voir le glissement d'une conception pleinement égalitaire à une autre où les charismes eux-mêmes se trouvent subordonnés les uns aux autres dans un sens typiquement organique. J'en conclus qu'il y a chez Paul une pointe prophétique, qui émerge d'une conception organique pour y retomber ensuite. Et je propose d'utiliser cette pointe prophétique pour en faire le principe critique des inégalités indues dans l'Église autant que dans la société.

Dignité et vocation de la femme d'après Jean-Paul II

Pour voir ce qu'il en est actuellement de ce patriarcalisme chrétien dans l'Église, plus précisément dans le catholicisme romain, il suffira d'un regard sur la Lettre apostolique *Mulieris dignitatem* (1988) de Jean-Paul II. Notons d'abord les deux thèmes principaux que sont, d'une part, la dignité, d'autre part, la vocation de la femme. Ces deux thèmes correspondent à deux perspectives bien différentes sur la question qui nous occupe.

Le premier thème se développe comme un commentaire de Genèse 1,27 : « Dieu créa l'homme à son image, homme et femme il les créa. » Au centre de ce développement, se trouve le principe, constamment rappelé, de l'égalité de l'homme et de la femme : « tous les

deux sont des êtres humains, l'homme et la femme à un degré égal, tous les deux créés à l'image de Dieu » (n° 6). D'où la conclusion : « Le texte biblique fournit des bases suffisantes pour que l'on reconnaisse l'égalité essentielle de l'homme et de la femme du point de vue de l'humanité » (n° 6). Plus précisément cependant, l'égalité des deux consiste dans leur caractère personnel commun : « L'homme est une personne, et cela dans la même mesure pour l'homme et pour la femme, car tous les deux ont été créés à l'image et à la ressemblance du Dieu personnel » (n° 6). Or la personne se définit elle-même par la relation interpersonnelle. On doit donc faire ici un pas de plus, et dépasser la pure égalité démocratique-associative, pour parler d'une véritable communion interpersonnelle à l'image du Dieu trinitaire :

Le fait que l'homme, créé comme homme et femme, soit l'image de Dieu ne signifie pas seulement que chacun d'eux individuellement est semblable à Dieu, comme être raisonnable et libre. Il signifie aussi que l'homme et la femme, créés comme « unité des deux » dans leur commune humanité, sont appelés à vivre une communion d'amour et à refléter ainsi dans le monde la communion d'amour qui est en Dieu, par laquelle les trois Personnes s'aiment dans le mystère intime de l'unique vie divine (n° 7).

Jusqu'ici, dans ce chapitre III sur « Image et ressemblance de Dieu », rien qui heurte les exigences des féministes les plus critiques sur la question de l'égalité fondamentale de l'homme et de la femme. Les choses se gâtent cependant au chapitre VI sur « Maternité - Virginité ». C'est que, de la question de l'égalité (dignité), on passe alors à celle de la différence des genres, en parlant plus spécifiquement de la vocation de la femme. Nous avons vu qu'un tel discours sur les propriétés de chaque genre, sur le rôle propre de la femme plus particulièrement, risque toujours de retomber dans la pensée organique axée sur la famille. C'est bien ce qu'on retrouve ici, quand il est question de la maternité : « La maternité comporte dès son origine une ouverture particulière à cette personne nouvelle : c'est justement là le "rôle" de la femme » (n° 18). Autre caractéristique de la pensée organique que l'on retrouve aussi, c'est le fondement « naturel », bio-physique, de cette spécificité des genres : « L'analyse scientifique confirme pleinement le fait que la constitution physique même de la femme et son organisme comportent en eux la disposition naturelle à la maternité »

(n° 18)²⁰. Enfin, un troisième symptôme de pensée organique, c'est que la pleine réciprocité entre la femme et l'homme se trouve ici rompue. Un tel discours sur la maternité de la femme pourrait être pertinent s'il procédait toujours en pleine corrélation avec la paternité de l'homme. Mais c'est tout autre chose qu'on entend ici :

Pourtant, même si tous deux sont ensemble les parents de leur enfant, la maternité de la femme constitue un « rôle » particulier dans leur rôle commun de parents, et même le rôle le plus exigeant. Être parents, même si cela concerne l'un et l'autre, cela se réalise beaucoup plus en la femme, spécialement dans la période prénatale. C'est la femme qui « paie » directement le prix de cet engendrement commun où se consomment littéralement les énergies de son corps et de son âme. Il faut donc que l'homme ait pleinement conscience de contracter une dette particulière envers la femme, dans leur fonction commune de parents. Aucun programme de « parité des droits » des femmes et des hommes n'est valable si cela n'est pas pris en compte d'une manière tout à fait centrale (n° 18).

On voit percer ici la pointe antiféministe du discours : la parité des droits, la pleine égalité de l'homme et de la femme, fait difficulté. En apparence, l'équilibre est rompue en faveur de la femme : « On admet habituellement que la femme est plus capable que l'homme d'attention à la personne humaine concrète, et que la maternité développe encore cette disposition » (n° 18)²¹. Mais ici un « plus » équivaut en réalité à un « moins ». C'est que la femme se trouve établie par là reine du foyer : voilà son domaine propre. L'homme, lui, ne s'entend pas aussi bien dans ces affaires-là, car — on ne peut s'empêcher de le supposer ici — son domaine à lui, c'est l'espace public, selon le vieux

20. Patrick Snyder, dans son étude sur *La femme selon Jean-Paul II* (Montréal, Fides, 1999), a bien montré la logique de cette pensée : « Ainsi, pour bien comprendre le pape Wojtyła et sa conception de la personne, inscrite dans un corps, il ne faut pas négliger son anthropologie philosophique. De fait, dans l'élaboration de sa norme personaliste, le pape insiste sur l'idée que le corps fait partie de la définition de la personne, qu'il détermine une orientation de tout l'être » (p. 21). Voir tout ce premier chapitre sur « La vocation de la femme selon Jean-Paul II. Une détermination inscrite dans son corps : la maternité ».

21. Dans le même sens, la conclusion de ce paragraphe 18 : « L'éducation devrait inclure la double contribution des parents, la contribution maternelle et la contribution paternelle. Cependant le rôle de la mère est décisif pour les fondements d'une personnalité humaine nouvelle. »

schéma : *public man, private woman*²². Or une telle pensée ne s'oppose pas seulement à la vision féministe ; elle contraste aussi avec le discours de pleine réciprocité qu'on pouvait lire plus haut, au chapitre III. À propos de Genèse 2, 18, par exemple, un passage qui se prête à une interprétation sexiste (« Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il faut que je lui fasse une aide qui lui soit assortie »), Jean-Paul II commente : « On comprend facilement que, sur ce plan fondamental, il s'agit d'une "aide" des deux côtés et d'une "aide" réciproque. Humanité veut dire appel à la communion interpersonnelle » (n° 7).

L'Église, figure du monde nouveau

Il y a une analogie frappante entre les passages de saint Paul et de Jean-Paul II que nous avons considérés ici. On a pu remarquer dans les deux cas une affirmation de l'égalité de l'homme et de la femme, appuyée sur des fondements religieux : la diversité des charismes chez saint Paul, le couple comme image de Dieu chez Jean-Paul II. Mais il y a aussi, chez les deux, une rechute dans le patriarcalisme, qui se produit au point précis où le discours retombe dans l'orbite de la pensée organique, axée sur les liens familiaux. J'en conclus que le discours sur les genres doit éviter de se situer sur ce terrain, où la relation entre l'homme et la femme est conçue selon l'analogie des différents membres du corps.

Ces textes de saint Paul et de Jean-Paul II présentent tout de même un avantage. Ils soulèvent une question pertinente en osant aborder le fait des différences. Car la pensée associative de la modernité démocratique constitue sans doute le lieu privilégié de la pleine égalité de l'homme et de la femme, mais elle est inapte à rendre compte de leur différence. Or tel est bien le défi qui se pose actuellement : comment penser la différence et la réciprocité complémentaire de l'homme et de la femme, sans retomber dans l'ornière d'une logique organique, hiérarchique, patriarcale ? Il me semble évident que la difficulté ne peut être surmontée par un simple effort théorique. La solution doit se trouver d'abord dans la pratique, dans l'expérience concrète des relations communautaires. Et il me semble aussi que la communauté

22. Voir Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman. Woman in Social and Political Thought*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1981, xviii, 378 p.

ecclésiale peut constituer l'un des lieux privilégiés de cet apprentissage. D'où l'importance des efforts qui s'investissent actuellement dans l'Église en vue d'une communauté plus égalitaire, témoignant de la vision prophétique d'une humanité à l'image de Dieu.

Mais la signification de cette question des genres est plus profonde encore. Nous avons vu, en effet, qu'elle fait partie d'une problématique beaucoup plus vaste, qui est celle du passage de l'ancien régime patriarcal à la modernité démocratique. C'est que le type de société démocratique que nous avons connu doit être lui-même dépassé tout en étant conservé dans ses acquis. On l'a dit et répété ces derniers temps, la démocratie est un cadre purement formel, procédural ; elle a besoin d'un contenu pour retrouver un sens, un dynamisme vital. C'est précisément ce contenu vital qu'assurait la société organique d'autrefois. Il nous faut donc aujourd'hui viser une synthèse, ou plutôt un au-delà de la pensée organique et de la pensée associative. Voilà sans doute ce que signifiait Troeltsch, quand il annonçait l'avènement d'une nouvelle période communautaire, et Tillich, quand il parlait de la théonomie à venir. Or l'Église, de par sa tradition communautaire, comporte toutes les ressources nécessaires pour réaliser en elle-même et pour témoigner de ce monde nouveau auquel on aspire aujourd'hui. Ce témoignage ne pourra s'actualiser, cependant, que si elle réussit d'abord à se libérer de la pensée organique qui la maintient encore dans l'insignifiance d'un temps révolu. Voilà pourquoi tous les efforts et mouvements en ce sens prennent aujourd'hui une telle importance.

V

LES DÉFIS DU QUOTIDIEN

Les femmes aidantes en milieu naturel et le temps *Essai de théologie pratique*

Anne-Marie Chapleau, Nicole Bouchard et Claude Gilbert
Université du Québec à Chicoutimi

Ce texte se propose de revisiter un parcours de recherche. Plus spécifiquement, il s'agit d'une recherche subventionnée sur trois ans par le Centre d'excellence sur la santé des femmes — Consortium Université de Montréal (CESAF) — que nous avons menée en équipe et qui portait sur l'expérience des femmes qui prennent en charge une personne en perte d'autonomie (conjoint, parent, enfant, etc.). Elle s'est construite autour de trente et un récits de vie de femmes aidantes en milieu naturel¹. Nous ne reprenons pas ici l'ensemble de nos travaux ; nous avons préféré faire le pari de vous présenter un essai de théologie pratique à partir de l'expérience de ces femmes et de leur relation au temps. Plusieurs motivations sont à l'origine de ce choix. Il nous semble qu'il existe peu d'essais qui, d'une manière relativement brève, permettent de déployer les fruits possibles de cette manière de

1. Pour la collecte des données, l'équipe a privilégié l'entrevue individuelle menée dans la perspective du récit de vie propre à la méthode biographique. Les femmes retenues devaient assumer la prise en charge d'un-e proche dépendant-e à domicile. Les entrevues duraient en moyenne 1 h 30-2 h. Dans la plupart des cas, les rencontres ont eu lieu au domicile de l'aidante. Dans beaucoup de cas aussi, les entrevues se sont déroulées sans la présence de tiers. Mais il a parfois fallu accepter une certaine circulation de personnes au domicile. Après réalisation, chaque entrevue était transcrite de façon *verbatim* et soumise à une analyse de type qualitatif. Enfin, la fiabilité des matériaux recueillis auprès de ces informatrices ne repose pas sur leur représentativité en termes statistiques. Elle s'établit plutôt sur le caractère exemplaire du vécu de ces femmes, car les diverses situations de prise en charge rencontrées constituent autant de facettes d'une réalité complexe.

théologiser à partir d'une pratique qui met en scène d'une manière très privilégiée la question du genre à savoir : la fonction de maternage et la situation des aidantes en milieu naturel.

Une intentionnalité pédagogique préside donc à notre article. Mais au-delà de cet aspect plus utilitaire nous voulions dévoiler la pertinence pour la théologie de s'intéresser à une expérience très singulière et concrète. Il y a donc aussi un défi épistémologique, à savoir l'intérêt de la théologie pratique et son apport pour situer la pertinence du discours religieux et ses référents symboliques au sein de notre culture. En effet, nous sommes souvent amenés à nous interroger sur l'utilité de la théologie. S'il est une affirmation pour dire qu'il s'agit d'un discours souvent second et relatif il en est une autre pour dévoiler ce que cette approche peut apporter aux autres discours des sciences humaines. Il nous semble que cet article nous permet de franchir un pas intéressant pour mieux nommer un type de travail auquel nous devons nous attabler.

Plus spécifiquement nous présenterons deux temps principaux : deux temps d'un travail de corrélation critique entre l'herméneutique de l'expérience des aidantes en milieu naturel et leur rapport au temps, et une herméneutique théologique qui propose une modélisation de l'expérience à travers l'interprétation du sabbat pour éclairer l'expérience. Enfin, en ce qui concerne le questionnement qui soutient ce présent article, nous avons été entraînés dans une logique de découverte où, conduits par nos données, nous avons réalisé que le temps est une instance qui détermine au plus haut point la vie quotidienne et constitue une catégorie centrale pour saisir les enjeux de vie et de mort qui se dévoilent dans le quotidien des vies des femmes rencontrées.

L'expérience des femmes aidantes : entre le temps qui tourne et le temps qui monte

« Le temps qui tourne, le temps qui monte »... L'expression est d'André Beauchamp², qui décrit en termes imagés, les deux conceptions du temps généralement reconnues par les religions. D'une part,

2. André Beauchamp, « Le temps qui tourne, le temps qui monte », dans *Dans les miroirs du monde : symboles et rites de la vie quotidienne*, Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 11.

le temps cyclique, mesuré par l'horloge, un temps qui se présente « comme une réalité close qui se répète interminablement. Ce temps tourne en rond, toujours pareil, toujours identique, 24 heures par jour, 60 minutes à l'heure, 60 secondes par minute ». Mais le temps peut aussi monter. Et Beauchamp de développer l'image de la fusée. « C'est le compte à rebours : trois, deux, un : partez ! Et la fusée s'élance, inscrivant une rupture radicale entre le temps d'avant et le temps d'après. Nous voilà devant l'irréversible. » Temps linéaire, donc, qui projette vers un but, dans une histoire qui donne sens. Sans nous enfermer dans cette polarité, nous avons trouvé dans ce double rapport au temps une manière de comprendre certaines dimensions de la complexité du quotidien des femmes aidantes.

Un temps marqué par la répétition

Un premier regard sur le vécu des aidantes nous a permis de constater que majoritairement la vie des informatrices se déroulait selon un temps plus cyclique. Leur quotidien est tissé de la répétition de mille petits gestes fastidieux à faire, à refaire, à corriger, tout en sachant que ce sera encore la même chose un peu plus tard aujourd'hui, demain, la semaine prochaine. Temps cyclique, certes, mais où le cycle va jusqu'à se décomposer en une myriade de petits cycles... Déplacer une personne dont la mobilité est réduite, la laver, l'aider à s'habiller, à manger, lui donner ses médicaments ou même des traitements plus compliqués, apporter un verre d'eau, replacer l'oreiller... La liste n'est pas toujours la même mais presque toujours bien garnie ! Hélène, qui s'occupe de sa fille de 18 ans atteinte d'une maladie dégénérative lui laissant peu de force musculaire, témoigne en termes éloquents de l'impatience et de l'agacement qui la gagnent à répéter toujours ces mêmes gestes :

Mais sauf que c'est moi personnellement [...], c'est moi qui deviens impatiente. C'est jamais correct, t'es jamais bien placée, son petit, son petit chandail est toujours de travers, son petit soutien-gorge est toujours pas assez baissé. Euh, euh « bon ben mes pieds sont toujours de travers, mes bas sont pas corrects, que ». C'est moi qui éclate, qui devient épuisée...

L'aspect répétitif ne se limite pas aux seuls gestes à poser. Il se situe aussi au niveau de la communication. Certaines personnes souffrent d'amnésie ou de problèmes cognitifs. L'aidante doit constamment répéter les mêmes consignes, reprendre les mêmes explications, répondre aux mêmes questions. Certaines, on peut difficilement s'étonner, en ont ressenti de l'agacement, de la frustration, voire même de l'agressivité.

« T'es-tu sûre [nom de l'aidante] mes médicaments sont préparés pour demain là ? » « Ben oui maman. Sont dans l'armoire. Sont prêts tout. » Pis là, a se rappelle pas. « Pis mon sac, c'est-tu demain ? » [...] Tu viens tannée de, de tout le temps la même chose là. Pis c'est ça là. Des fois tu chiales. Pis tu te dis que t'aurais pas dû. T'as manqué de patience mais c'est faite. Que veux-tu. (Aidante b ayant charge de sa mère)

Ce sont aussi les paroles d'encouragement ou de motivation à répéter encore et encore. Ainsi cette mère d'un enfant autiste ou cette autre, mère d'un jeune souffrant de déficience intellectuelle, pour qui la préparation pour l'école donne lieu chaque jour au même rituel pénible :

Mon Dieu que je l'ai stimulé. Mon Dieu ! Que je l'ai envoyé à l'école. Mon Dieu ! J'ai été le porter à l'école. Parce que y, y refusait tous les jours, à tous les jours, à tous les jours d'aller à l'école. Je l'ai envoyé jusqu'à l'âge de dix-sept ans. [...] Imagine-toi qu'à tous les matins... [...] Tu négocies, tu négocies pour un bonbon. Tu négocies pour un jouet. Tu négocies pour un petit voyage. En dernier, c'était terrible, y voulait plus y aller... (Aidante a dont le fils est atteint de déficience intellectuelle)

Par ailleurs, on conviendra que cette prédominance du cercle et de la répétition peut générer des attitudes diamétralement opposées et c'est ce qui rend si difficile notre investigation du quotidien de ces femmes. En effet, comment distinguer entre une insertion dans une routine familière au sein de laquelle la femme trouve un sens, et un acquiescement au statu quo et à l'asservissement lié à l'excroissance de la fonction de maternage dans la vie de ces femmes ? Comment expliquer l'intégration, au sein d'une même histoire, de ces deux versants souvent opposés de l'expérience de la prise en charge, à savoir l'obligation et la responsabilité quotidienne du prendre soin souvent lourde et la satisfaction relationnelle et émotionnelle liée à la situation de prise en charge ?

On le sait, l'insertion dans un éternel retour et l'absence d'un but ou d'un sens peuvent devenir destructeurs, le sentiment d'impuissance et la limite devenant alors clôture, enfermement, paralysie, endormissement. Plusieurs informatrices nous ont raconté d'ailleurs leur difficulté à assumer la prise en charge et le poids qu'elle implique au quotidien. Plusieurs d'entre elles ont vécu des phases dépressives ou de fatigue intense sans pour autant jamais renoncer à assumer la prise en charge.

C'est les forces physiques pis le psychologique... Fait que là ben, m'en... Je voulais pas encore moi [envoyer son fils en gardiennage], c'était ancré dans ma... Je le sais pas. Pis là le docteur [nom du médecin] m'avait fait comprendre, y dit : « De toute façon si tu l'envoies pas en dépannage, en répit, c'est toi j'hospitalise. » [...] Fait que tout cas là j'avais consenti à ce qu'y aille... d'une maison de répit. Pis j'étais tellement là, rendue à bout là que... J'ai dormi, j'pense trois semaines de temps. Trois semaines de temps là. [...] Pis là j'me demandais : « Mais mon Dieu comment que je va faire. Mais qui revienne ». Pis là j'étais inquiète en même temps. (Mère g, dont le fils de 25 ans souffre de retards psychomoteurs profonds suite à une encéphalite à l'âge de deux mois)

Mais d'un autre côté, on peut concevoir que coller au quotidien en s'absorbant dans les tâches familiales puisse libérer ces femmes des contraintes représentées par la nécessité d'une fécondité extérieure, s'exprimant dans les catégories de la productivité économique et monnayable, elles dont le travail ne reçoit pratiquement aucune reconnaissance sociale. La vie se concentre en elle-même. Derrière l'immanence d'une vie s'écoulant apparemment au ras du sol, dans la concrétude de tâches prosaïques, surgit un dépassement, une transcendence dans l'ouverture à l'autre. Car le cercle étroit de l'individualité est dépassé, puisque le quotidien répété est au service d'un autre, dans un échange immédiat. L'insertion dans le quotidien devient ainsi la manifestation d'un vouloir vivre s'exprimant avec force.

Puis, après ça ils ont, ils l'ont diagnostiquée encore. Pis c'était pus Werning Haufman, c'était une autre maladie euh, je me souviens plus du nom, que sa, euh, son niveau de vie était plus élevé. À ce moment-là, j'ai j'ai... personnellement j'ai respiré. J'ai dit OK ça c'est une étape de passée, c'est fini, c'est passé, elle fera ce qu'elle voudra à... son niveau de vie peut être de 15 ans, de 18 ans, de 30 ans, je m'en fous complètement. Je vis au jour le jour.

Contrairement, donc, à ce que nous envisagions au départ de ce travail, l'insertion dans un temps plus cyclique que linéaire d'une large part du vécu des informatrices ne comportait pas que des aspects négatifs. Est-il possible de penser qu'il s'agit là d'une stratégie à la fois multiple et différenciée leur permettant d'assumer et d'intégrer la part de contrainte liée à l'expérience de la prise en charge.

Comme le rappelle Maffesoli :

[...] la répétition, comme il faudra le voir dans ses manifestations, est une protection contre le temps qui passe, contre l'angoisse du devenir mais également contre la projection politique de ce devenir, à savoir l'uniformisation et le totalitarisme d'un processus linéaire et progressif dont l'expression la plus parfaite est l'État [...] Dans une comparaison malhabile, on peut dire que ce que l'on appelle répétition joue en quelque sorte le rôle de trous noirs dans le social. La répétition, en effet, permet de résister à l'entropie sociale, à l'imposition mortifère du pouvoir. C'est un conservatoire de l'espèce, du social, sorte de trésor caché et inconscient qui, par une espèce de « temps inversé » — ce que les anthropologues appellent le non-temps du rite — nie l'écoulement du temps, la dégradation qui lui est corollaire et catharxise de ce fait l'angoisse propre à la situation mondaine³.

L'insertion dans un temps plus cyclique, dévoile que l'investissement de ces femmes dans l'engrenage des tâches lourdes n'est pas forcément ou totalement mortifère. Dans une perspective plus linéariste de l'histoire, il conviendrait de se libérer des contraintes. Dans l'horizon du retour des multiples gestes quotidiens, il y a bien des rythmes, des temps creux et vides ; cependant ce n'est pas d'abord la recherche de sens qui prédomine mais un certain relativisme, une sorte de « sagesse des limites » qui permet de durer tout en gardant un espace, une marge de manœuvre,

une grandeur sereine qui renvoie à ce quotidien divin, où se tissent dans l'amour et dans la haine, avec héroïsme ou dans la bassesse, la trame de la vie sociale, du symbolique, de la vie théâtralisée, toutes choses incontournables et qui servent de fondement au social⁴.

3. Michel Maffesoli, *La conquête du présent. Pour une sociologie du quotidien*, Paris, Presses universitaires de France, p. 101.

4. *Ibid.*, p. 107.

Cette interprétation nous entraîne dans une compréhension du vécu de ces femmes sous le signe de la pluralité, de la créativité et de l'ambiguïté que nous allons tenter d'explorer.

L'investissement dans le présent

La répétition amène, comme une de ses conséquences, un investissement de l'instant présent. Comment envisager le long terme quand demain risque fort d'être semblable à aujourd'hui ou à hier, avec son cortège de tâches à répéter ? Le quotidien, et son présent souvent chaotique, s'impose donc avec toute sa force. Implacable. Immuable. La mère d'un jeune homme victime d'un accident (mère 1c) nous avouait que c'était là le changement le plus important survenu dans sa vie : ne plus pouvoir faire de projets d'avenir.

[Q. Est-ce que vous sentez que votre regard sur la vie a changé ?] Oui. Il a changé terriblement, parce qu'aujourd'hui, je vis au jour le jour. Je ne fais plus de projets d'avenir, rien. Je vis au jour le jour. Ce n'est plus la même vie. (Mère 1c, dont le fils est traumatisé crânien, suite à un accident)

Cette insistance sur le temps présent, temps sur lequel disparaissent les traces du passé et du futur dans une succession ininterrompue d'épisodes instantanés, est très complexe et comporte à la fois des valences positives et négatives sur la vie de ces femmes.

Il peut se voir comme un *temps figé, arrêté qui déstructure l'identité de ces femmes*. C'est particulièrement le cas pour les mères s'occupant d'enfants très handicapés, qui ne connaîtront jamais un développement normal. La période de grande dépendance de l'enfant, donc de maternage intensif pour la mère, se prolonge indéfiniment. Il n'y a plus de succession à travers les diverses étapes de la vie, mais fixation ou arrêt (même blocage) à l'une ou l'autre des étapes, celle du maternage et de la dépendance de l'aidé. Ici l'aspect cyclique comporte des risques importants pour la santé tant physique que psychologique de la femme.

Parce que moé quand y va aux ateliers là faut que je me lève à six heures. Ça, ça me prend une heure et demie à prendre sa... t'sais sa... Fait que... Après ça ben faut qui, que je le prépare, lave les dents, fais la barbe, habiller, puis eee... Faut qui soit prêt à huit heures et demie, faut se lever à six heures. Ben là ben c'est, c'est... Faut que tu penses à tout. Faut pas

que j'oublie rien dans... dans sa boîte à lunch là, la rallonge, les seringues, les médicaments pis eee...[...]

Rendu à dix, quinze, seize ans, ben l'espoir fait longtemps qu'était parti là. T'sais tu n'as ben un bout de temps, t'espères, t'espères ben gros pis tu veux mais un moment donné là te dis ben : fais-toi pas d'illusions. Accepte-lé comme il est pis eeee. Y ne fera pas plus. Son quotient est bloqué là pis eeee [...]

Mais c'est sûr qui faut toujours... Y dépend toujours de quelqu'un. T'sais c'est comme a me disait au centre, a dit : « Nous autres, a dit, on est sur chiffres de huit heures. On peut pas venir eeee. T'sais, moi mes huit heures sont faites eee, j'm'en va. Mais a dit, vous, c'est vingt-quatre heures... » Je dis : « vingt-quatre heures ah ! » Ouais. A dit : « C'est tout le temps pis c'est sept jours sur sept quand y est chez vous. » Ah c'est dur. [Q. Ça l'est encore ?] Ben moé quand j'ai été malade... l'automne passé là. Ben j'ai trop attendu... (Mère g dont le fils souffre de retards psycho-moteurs graves)

Plus encore, ce temps figé est complètement déterminé par l'aidé, l'aidante étant totalement liée par les besoins à combler.

Oui, pis on donne 100 % à l'enfant, jour et nuit, 24 heures sur 24, tout le temps. (Mère h dont la fille de 18 ans souffre d'une maladie dégénérative)

Toute la vie devient définie par la personne dépendante et s'organise en fonction de ses besoins, de ses rythmes.

Ça prend une heure et demie à chaque fois. [nourrir son fils par gavage]. Mais e... j'le branche pis eee pis y rebouge pas. (Q. Bien y faut-tu que vous le surveilliez ?) Ben y faut le surveiller parce que c'est du mécanique ben souvent ça sort pis ça coule à terre... (Mère g, dont le fils souffre de retards psychomoteurs)

Si l'accaparement du temps de ces femmes signifie l'investissement de leur personne et de leurs énergies dans un éternel retour du présent, il va parfois jusqu'à l'accaparement de leur présence, voire même de leur corps. Certains malades souffrant d'insécurité, veulent constamment être en présence de l'aidante, à portée de vue. Une mère raconte comment tenir constamment son enfant dans ses bras était la seule façon de le calmer et de le rassurer :

Y pleurait jour et nuit. Y se réveillait. Y pleurait. Je l'avais toujours dans les bras. Tant... tant que je l'avais dans les bras, y était correct. La minute que je le mettais à terre là... (Aidante d, dont le fils de 18 ans souffre du syndrome de l'échlagen)

Cette préoccupation constante pour le bien-être de leur protégé, cette inquiétude si difficile à chasser, deviennent une charge mentale qui ajoute au poids de la prise en charge. Plus encore, à la limite, la répétition des gestes et des paroles au fil des jours, des mois et des années devient à l'extrême presque négation du temps, fixation de ce dernier dans une forme d'indifférenciation où chacune des journées ressemble à une autre et ce dans un cercle sans fin qui finit par étouffer la femme, au sens propre comme au sens figuré :

Oui, sur ma santé ça joué un rôle un moment donné. Je me suis pas vu venir. J'étais fatiguée, fatiguée, fatiguée, mais ça j'étais fatiguée depuis sa naissance, ça fait que ça c'était une fatigue... [...] J'ai dit : « Je suis tout engourdie du côté du visage, puis, j'ai dit là, là j'étouffe puis je sais pas ce que j'ai. » (Aidante a, dont le fils de 20 ans souffre de déficience intellectuelle)

J'ai fait de l'angoisse une secousse. Même quand je ne pleure pas, admettons que je n'aurais pas pleuré, j'étouffe. Faut que ça sorte. (Aidante 1d, ayant charge de son conjoint)

Il s'agit véritablement de dépossession du temps, puisque l'aidante perd tout contrôle sur la gestion de son temps.

Des voies multiples pour reconquérir le temps perdu

Souhaitant, même si c'est le plus souvent de manière inconsciente, retrouver ce temps absent ou manquant, les femmes empruntent diverses voies pour retrouver un certain équilibre leur permettant de traverser le quotidien.

a) L'apparition de la maladie et le besoin de repos

Les femmes reviennent fréquemment sur la question du repos, de la fatigue et du sommeil. La fatigue les touche pratiquement toutes, à des degrés divers et parfois jusqu'à l'épuisement. Quand d'aventure elles ont un moment libre, elles n'ont souvent qu'une envie : dormir, dormir enfin sans interruption. Car, pour plusieurs, le sommeil est perturbé par les soins à assurer, même la nuit, et par l'inquiétude. Cela n'est pas anodin. Le sommeil, en effet, représente le temps pour soi le plus fondamental, celui où les énergies physiques et psychiques peuvent se refaire. Quand il y a déficit sur ce plan-là, quand on est même désapproprié de son temps de sommeil, c'est un empiètement

très grave sur ses forces vives. Certaines l'ont appris à leurs dépens... En effet, de nombreuses aidantes (et en particulier les mères), nous ont raconté un épisode de maladie, de burnout, d'épuisement ou de dépression plus ou moins grave. Une vie sans temps pour soi, sans temps même pour le repos nécessaire, cela devient comme un système sous pression. Il faut que la pression se relâche d'une façon ou de l'autre, il faut faire de l'espace.

b) Des coupures relationnelles importantes

Tous les lieux de relation des aidantes sont touchés par la pénurie de temps qui les affecte. Ils deviennent autant de secteurs où ces femmes, bien malgré elles, doivent rogner pour pouvoir, un tant soit peu, reprendre leur souffle et retrouver leur équilibre. Plusieurs se plaignent de la pression que la prise en charge exerce sur leur vie de couple, du peu de temps qu'elles peuvent y consacrer, avec pour conséquence une dégradation de la relation avec le conjoint qui va parfois jusqu'au divorce ou à la séparation.

Pis moi je ne pouvais pas donner 100 % à mon mari. Mon mari en a souffert énormément pis je le vois aujourd'hui à présent quand je fais le recul je me dis : « ça été très difficile pour ça » [...] C'est sûr que même si l'enfant avait pas été là, peut-être que ça aurait arrivé la même affaire [son divorce] [Q. Mais quand même, c'est une composante]. Moi je dis, pratiquement 75 % de... Parce que je me souviens quand j'ai eu des grosses chicanes avec mon mari c'était inaudible, « ce soir, cette nuit, tu te lèves, moi je lève pas. » [...] (Hélène, aidante h, ayant charge de sa fille de 18 ans atteinte d'une maladie dégénérative)

Les relations avec les autres membres de la famille, en particulier les enfants des aidantes, sont affectées. C'est un déchirement pour elles de constater que leurs enfants souffrent de leur absence ou de leur manque de disponibilité et elles s'en culpabilisent facilement :

[Q. Tes enfants, comment ils ont vécu cela ?] Eux autres souvent, ils me disaient : « Tu pars encore, t'es pas là. » Et lorsque j'étais là, je n'étais pas patiente, quand tu ne dors pas de la nuit, on a fait ça pendant trois mois, [s'occuper de son père de façon intensive], alors quand j'arrivais chez nous, ce que j'avais le goût, c'était de me coucher. (Fille 1a, s'occupant de son père au domicile de celui-ci)

Pour certaines, la vie professionnelle est sacrifiée à la prise en charge. Cela signifie souvent une perte au niveau relationnel :

J'ai renoncé à pas mal tout. Ce que je faisais avant, je ne peux plus le faire. Faut toujours être avec lui. [Q. C'est quoi qui vous manque le plus, par rapport à ce que vous faisiez avant?] C'est sûr que mon travail me manque beaucoup. J'aime travailler avec le public. (Mère 1c, dont le fils est traumatisé crânien suite à un accident)

En bref, c'est toute la vie sociale de nos interlocutrices qui subit le ressac de la prise en charge.

[Q. J'imagine que la vie sociale y doit pas n'avoir beaucoup, des amis, des soirées, votre mari...]. Non, non, non, non, ça y en avait pas. [Q. C'est ce que je me disais.] Ça y en avait pas parce quand j'avais un moment de temps, fallait que je me repose. Fallu que je parte aller me coucher dans le temps que [nom de l'aidé] dort. Dépêchons-nous de fermer les lumières pis tout... (Mère a, mère d'un fils de 20 ans souffrant de déficience intellectuelle)

c) Le recours à un réservoir symbolique lié à la culture et à la tradition religieuse

Cet investissement dans le présent se présente donc comme un refuge pour persister dans une tâche difficile, voire pour ne pas craquer devant les exigences de la tâche. « Vivre au jour le jour. » « Prendre une journée à la fois. » À peu près toutes nos interlocutrices ont employé ces expressions. Vivre au jour le jour relève de la stratégie de survie. En érigeant un rempart protecteur masquant la vue sur un avenir rempli de menaces, cette stratégie rend une vie pénible plus tolérable, elle permet d'envisager seulement une quantité raisonnable ou « digeste » de problèmes, de soucis, de tâches fastidieuses.

Évidemment, si elle devient plus malade, si elle devient moins autonome, elle va rester à la maison et là, à ce moment-là c'est une autre paire de manches. Mais ça j'y pense pas. C'est comme je vous ai dit au début, une journée à la fois, c'est cette année, l'année prochaine ça sera l'année prochaine, pis une autre année ça sera une autre année parce que j'ai, quand tu penses à l'avenir tu paniques trop, tu angoisses trop, tu fais de l'angoisse, tu fais du stress, tu tu dis euh... Quand je fais ça là ouf là, il faut que je me parle, il faut que je me dis : « Là OK arrête, c'est assez là, pense à aujourd'hui, vis ta journée d'aujourd'hui pis on verra plus tard euh quand arrivera le problème, on règlera le problème... » (Mère h ayant la charge de sa fille de 18 atteinte d'une maladie dégénérative)

Cette stratégie semble très efficace et agit dans la vie des femmes comme un baume pour réduire le stress et contrer la menace d'un futur qui souvent loge à l'enseigne de la mort. Elle semble relever de la sagesse populaire. Se camper dans l'instant présent pourrait donc se décrire comme une autre de ces « ruses » dont parlait Maffesoli, et qui fonctionne en gardant la personne rivée à la concrétude de l'instant présent, en privilégiant le singulier plutôt qu'un tout dont la grandeur risquerait de l'engloutir.

Une autre composante de cette philosophie du quotidien dans la vie de ces femmes concerne l'acceptation de leur condition en puisant au réservoir des valeurs et des croyances de la culture contemporaine ou de leur tradition religieuse. Certaines informatrices expliquent la raison d'être de cette situation de prise en charge qui est au cœur de leur existence en parlant du *destin*, de leur mission, de leur vocation... Ces représentations leur permettent d'accepter comme inéluctable ce qui leur apparaît fixé d'avance, ce qui devait être.

Une fois, y m'avait dit ça [son conjoint], y dit : « J'sais pas, y dit, avoir une... une sœur, y dit, moé j'ai toujours eu l'idée que ça aurait été nous autres qui l'aurait. » J'ai dit aaaaa... Peut-être que c'était ça. Nous autres, dans, dans, dans, dans, dans, notre destinée je suppose, j'ai dit. [...] Je le sais pas à quelque part, mais j'ai dit, pour que ça arrive de même eeee parce que sans qu'on l'aille prévu c'est sûr, est arrivée de même pis... On n'avait pas le choix de... (Aidante i ayant charge de sa sœur trisomique)

Si certaines aidantes se sentent plus ou moins régies par le destin, d'autres se perçoivent plutôt investies d'une *mission*, souvent mais pas exclusivement reçue de Dieu.

J'ai parlé beaucoup avec des prêtres, pis je lui disais ça que j'avais de la difficulté à, à, à pratiquer ma religion. Il m'a fait comprendre que c'était pas vraiment nécessaire face à (inaudible). [...] Je la pratique, je donne, je suis missionnaire déjà. Je ne vois pas pourquoi j'aurai, j'aurai, j'aurai une mission à aller à l'église tous les dimanches (inaudible) sacrifice, garder l'enfant, laisser l'enfant seule, obliger l'enfant à venir avec moi à la messe. Non, j'ai dit, il me le, il m'a fait comprendre que ma mission était ici pis euh j'étais ben contente, c'était un soulagement pour moi. (Mère h, dont la fille souffre d'une maladie dégénérative)

[...] C'est des grosses responsabilités. Ça c'est bien évident que tu sais là... mais quelque part, je dirai que sur l'ensemble, c'est quand même positif. Puis je pense que c'est quelque chose que je pourrai pas jamais regretter d'avoir fait. Quelque part, je me sens comme... satisfaite, je va

pouvoir me dire « devoir accompli », je sais pas si on peut dire « devoir ». [Q. Mission ou devoir accompli.] [...] Oui, ça... parce quelque part, quand tu regardes, ça fait quand même quinze ans, puis là... tu te dis juste choses « quand un jour, moi ma mission va être accomplie » bon bien là moi j'aimerais ça être capable d'avoir un petit peu de tranquillité dans ma vie. (Fille m, s'occupant de sa mère)

[Q. Qu'est-ce que ça vous a permis de découvrir sur vous-même? Cette prise en charge là?] Ben là, surtout d'être serviteur [inaudible]. Mais pas être serviteur t'sé pour faire nécessairement les quatre volontés des autres, mais j'suis certaine que je fais le, je suis au service du Seigneur qui m'a demandé de faire la tâche. Parce que moi, j'ai jamais pensé une minute que mes parents viendraient rester ici. (Fille u ayant eu charge de ses parents, puis de son père veuf)

Cette mission, c'est d'accompagner le proche dans sa maladie, assurer son bien-être et lui permettre d'être le plus heureux possible, de demeurer dans le cadre familial du domicile familial (les aidantes se méfient souvent des institutions). C'est aussi, dans plusieurs cas, améliorer l'état de santé de l'aidé ou encore l'accompagner dans ses derniers moments. Cette mission justifie le don de soi. Elle est source de motivation pour accepter les souffrances et les difficultés associées à la prise en charge. La mission vient changer toute la perspective temporelle. Les gestes répétés du quotidien viennent se greffer sur une structure de sens qui leur donne une cohérence, puisqu'ils deviennent alors les éléments constitutifs d'un tout plus grand, la « mission ». La prise en charge est maintenant insérée dans un projet, dans une histoire. Une de nos aidantes (1c, dont il a déjà été question), emploie une belle image pour parler de sa mission. S'occupant de son fils traumatisé crânien, elle a l'impression de lui avoir donné naissance une seconde fois. Sa mission est donc, pour une seconde fois, de l'aider à se développer et à devenir autonome.

J'ai mis mon fils au monde, et je l'ai remis une deuxième fois au monde et je sais qu'il va faire encore du chemin. Il a du bon à aller chercher encore mon fils, et à donner aussi. (Mère 1c, ayant charge d'un fils traumatisé crânien suite à un accident)

Le recours à différentes croyances liées à leur tradition religieuse semble avoir le même effet de régulation dans la vie de ces femmes.

Il m'a donné cette responsabilité-là, mais quelque part... il me semble... il va s'organiser pour que... pour que tout aille ensemble... (Aidante m, s'occupant de sa mère, qui a eu un AVC)

Peut-être que ça me prenait ça. Parce que j'avais déjà demandé des épreuves. [...] Ah ! Mon Dieu ! Parce que moi j'étais heureuse : j'avais eu trois enfants, pis j'étais tellement heureuse. Tu sais dans notre temps, ils nous disaient toujours qu'il fallait gagner notre ciel. (Aidante 1d ayant la charge de son conjoint)

Quand j'ai le temps, si, si l'enfant est pas là, ou si je vais ailleurs comme je fais quand je vais au chalet, il, évidemment je peux aller à la messe. Ça me fait énormément de bien encore et quand j'ai besoin je vais encore à l'église pis c'est dans ça que j'ai retrouvé mes forces. D'ailleurs c'est, c'est ton cheminement que tu fais au début, c'est avec l'aide de Dieu. Tu pars ton départ, le premier pas que tu fais, c'est avec Dieu. C'est avec ça que tu prends tes forces pis c'est avec ça que tu vas voir des psychologues pis des travailleurs sociaux pis tout ça. (Mère h, dont la fille de 18 ans souffre d'une maladie dégénérative)

Le bon Dieu m'aide certain. J'ai la foi, ça c'est certain, parce que je ne ferais pas ce que je fais là. (Aidante 1d, ayant la charge de son conjoint)

Je pense que ça renforcit mes croyances, parce à quelque part, je me dis, c'est qu'il y a des bouts que je me sens portée parce que... (Aidante m, ayant la charge de sa mère)

Si plusieurs images de Dieu, négatives comme positives (le Dieu qui envoie l'épreuve, le Dieu qui aide, qui donne la force, qui sert de modèle de don de soi), se superposent, ces images semblent très opérationnelles pour permettre aux aidantes d'assumer la prise en charge et de la situer dans l'horizon des mois et des années.

En tant qu'elles ouvrent sur la question du sens, ces différentes représentations situent l'expérience du temps de ces femmes dans un horizon plus large de sens. Elles sont appui au quotidien, mais appui qui ouvre sur une trajectoire plus longue. Appui qui empêche l'affaissement du temps dans un quotidien uniquement cyclique...

d) L'investissement dans un projet

Même chez certaines aidantes dont la vie semble la plus conditionnée par le temps cyclique, on peut retrouver la trace de projets. Hélène par exemple, (aidante h, mère d'une fille de 18 ans souffrant d'une maladie dégénérative), qui fait quasiment une religion du « au jour le jour », vit des projets par procuration. Sa fille, étudiante au CÉGEP, mord dans la vie et rêve d'une vie professionnelle bien remplie. Ses rêves deviennent ceux de sa mère qui l'encourage fortement à les réaliser, malgré tous les obstacles, malgré les conseils décourageants.

Moi personnellement je, je l'ai jamais, jamais arrêtée, elle a toujours été très indépendante pis euh il y avait rien qu'elle pouvait pas faire, « vas-y, t'es capable, pis si si tu penses d'être capable de le faire, fais-le, pis on verra après, si t'es pas capable, t'arrêteras pis c'est toute. » Fait qu'elle avait entré dans le bureau du médecin, pis le médecin lui avait dit de choisir un métier capable, à ses capacités physiques. [...] Elle avait sorti de là tellement, tellement déçue, en pleurs pis elle était fâchée après le médecin. [...] J'ai dit : « Moi, écoute, fais ce que tu aimes dans la vie, va voir ce que tu es capable de faire, peu importe ce que les médecins. » [...] Dans ça, elle a foncé. Elle a dit : « OK, merci maman, là je vais foncer et je vais faire ce que j'aime. »

Pour deux autres mères, la situation de prise en charge est devenue le tremplin qui leur a permis de réorienter leur vie professionnelle. La première (1b), mère d'un enfant de 8 ans souffrant de handicaps graves, est retournée aux études et est devenue professionnelle dans le domaine de la santé parce qu'il lui semblait qu'avec son emploi précaire, elle n'assurerait pas un avenir convenable à son fils. La seconde, dont la fille souffre d'une maladie dégénérative (mère o), a ouvert un centre de services à l'intention des personnes âgées, handicapées, etc. Forte de son expérience et du constat de la difficulté à obtenir des services adéquats, elle a décidé d'innover. Elle s'est ainsi taillé un emploi sur mesure qui lui permet de continuer à prendre soin de sa fille. Cette femme est une des rares à ne pas s'être plainte de la lourdeur de son rôle d'aidante (et pourtant, objectivement, sa tâche est bien aussi lourde que celles de beaucoup d'autres femmes). Investie dans un projet qui la passionne, elle donne l'impression de mener une vie épanouissante et pleine de sens.

Enfin, certaines aidantes tentent une projection vers l'avant par le biais de l'espoir. En dépit d'une situation difficile donnant souvent peu d'indices d'une éventuelle amélioration, ces femmes conservent l'espoir que ça ira mieux un jour. Ici le projet d'un avenir plus rose prend allure d'utopie. Cette projection vers l'avant, même si elle n'a pas toujours de fondements réalistes, représente néanmoins une sortie (ou une tentative de sortie) de l'enfermement du temps cyclique. Une résistance face à cet enfermement, pourrait-on dire. L'espoir, c'est un regard censuré vers l'avenir. Censuré parce que l'aidante se refuse à regarder ce qui lui apparaît trop sombre.

Vers une spiralisation du temps des aidantes en milieu naturel

Le temps des aidantes, on l'a vu, est vécu passablement sous le mode du cycle. Consacré presque entièrement à un autre dont les besoins définissent sa gestion, il s'écoule, semblable à lui-même, au rythme des gestes indéfiniment répétés. Imposé, le rythme du quotidien relève aussi de la ruse, de la stratégie plus ou moins délibérément choisie par ces femmes pour affronter une réalité difficile sans en être submergées. Que se passerait-il si le temps se réduisait entièrement à cette seule dimension cyclique? Il y aurait comme un affaissement du temps, un repli sur lui-même qui évacuerait toute notion d'histoire. Comment se situer comme personne libre et autonome s'il n'y a plus d'histoire où l'on peut se projeter en avant? La personne même se dissout dans les cycles de l'éternel recommencement. Par réflexe, peut-être, par instinct de survie ou mues par un désir plus ou moins avoué de s'affirmer comme personnes, les aidantes trouvent, chacune à leur manière, certaines mieux que d'autres, des voies pour étirer le cercle en spirale, pour retrouver la dimension linéaire du temps: acceptation du destin ou d'une mission; emprunts à la sagesse populaire ou aux croyances; investissement dans un projet, qu'il soit le leur en propre ou celui de l'aidé; espoir... Le tableau décrivant le rapport au temps des aidantes demande donc à être brossé tout en nuances. Les deux dimensions se superposent, s'entremêlent, voire s'affrontent... Les deux dimensions forment une spirale. Comment pourrait-on imaginer une intégration harmonieuse de ces deux dimensions? Quel passage trouver de l'une à l'autre, quel point d'arrimage pour que la spirale soit uniforme, ni trop tendue, ni trop étirée? Les récits mêmes des aidantes pointent vers la réponse. Ils nous décrivent ce qui est pour elles facteur d'équilibre. Ils nous disent la nécessité d'un repos régulier venant scander le quotidien. Ils nous disent leur besoin de pauses, de temps pour jaser avec la voisine ou pour aller prendre une marche. Nos interlocutrices souhaitent des jours de répit, des vacances. Du temps pour elles-mêmes, pour être avec leur conjoint, pour être avec leur famille. Elles nous parlent encore des pratiques rituelles ou religieuses jalonnant leurs journées, leurs semaines ou l'année.

Ce qui m'a aidée, je vais te le dire bien franchement, au mois de mars j'ai commencé à aller prendre des marches, j'ai dit à mon chum, faut que je fasse de quoi, parce que moi je vais virer folle. Il faut que j'aie un temps quelque part pour moi. (Fille 1a ayant charge de son père)

[Q. C'est quoi qui vous permet toujours de continuer là? C'est quoi qui vous?] Ben c'est, c'est ça... Ces aides là, là qu'on a là [aide financière pour le gardiennage], C'est, c'est peut-être petit là, là mais c'est tellement gros pour nous autres là. [...] T'sais d'avoir au moins... T'as les moyens de faire ça là. (Aidante d dont le fils est handicapé)

Présentement ce que c'est qu'on a de plus de besoin, nous autres en tant que couple c'est, c'est des fins de semaine de répit. Pis de faire garder une fois de temps en temps par une personne autre que, que nos enfants là. Autre qu'à la maison. (Aidante d et son conjoint, dont le fils est handicapé)

[Q. Les moyens que vous prenez pour garder un moral comme ça, parce c'est assez étonnant. Parce qu'on vous sent...] Je ne sais pas. C'est en dedans de moi. Je prie beaucoup le bon Dieu aussi. [...] Mon garçon vient avec moi à la messe tous les dimanches et il prie toujours. [Q. Vous pensez que ça l'aide aussi?] Oui. Ça l'aide. Parce que là, il m'a demandé pour aller à Ste-Anne-de-Beaupré. Il veut aller là pour accrocher son... Comment qu'il m'a amanché ça, donner au bon Dieu ses incapacités. On est supposé d'y aller dans quinze jours. (Mère 1c dont le fils est traumatisé crânien, suite à un accident)

Moi j'ai confiance, ça fait que ça m'aide. Quand je suis découragée, je dis toutes mes petites prières. J'en mets après le frigidaire, j'en mets partout, j'en ai à côté de moi à la télévision. À un moment donné, j'en prends une, je la lis, et ça me fait du bien. (Conjointe 1d)

Le sabbat⁵ comme garant de la cohérence de la spirale

Ce sont les récits mêmes des aidantes qui ont orienté notre élaboration du sabbat comme modèle d'intégration des temps cyclique et

5. L'étymologie du mot sabbat est obscure. Les uns réfèrent à l'hébreu « chabat » (cesser), ou au chiffre « cheba » (sept). D'autres étymologies sont proposées et des rapprochements seraient possibles avec des racines arabes voulant dire « grandir », « croître » ou « être grand », ce qui rattacherait le sabbat à ses origines lointaines de fête de la pleine lune. L'institution d'un sabbat hebdomadaire serait propre à Israël. Il semblerait que cette institution remonte au moins à la fondation du yahvisme, sous forme d'une prescription de chômage après six jours de travail. Par ailleurs, la forme empruntée par le sabbat (un repos hebdomadaire), résulte d'une longue évolution, à partir d'une fête mensuelle reliée à la pleine lune. À l'époque pré-exilique, le repos hebdomadaire a coexisté avec le sabbat (fête mensuelle). Il est intéressant de noter que ce rythme du repos hebdomadaire n'est pas lié à celui des saisons ni à celui des travaux agricoles. Le paysan palestinien se soumet à un

linéaire. Qu'il soit mentionné comme moyen concret qu'elles se donnent pour persévérer dans la tâche exigeante qui est leur ou qu'elles l'appellent de toute la force de leur désir, le repos (quelles que soient les formes qu'il puisse prendre) est apparu souvent dans leurs propos. Il nous a dès lors semblé qu'il y avait là une piste intéressante à explorer. Le repos, le temps d'arrêt, pourvu qu'il revienne avec une périodicité suffisante, opère la jonction entre le temps linéaire et le temps cyclique. Une telle notion de repos périodique existe depuis la nuit des temps bibliques. Il s'agit de l'institution du sabbat. Un regard sur les diverses thématiques reliées au sabbat permet à la fois une herméneutique du rapport au temps des aidantes et l'ouverture d'avenues susceptibles d'inspirer des interventions auprès d'elles.

En effet, une des caractéristiques fondamentales du sabbat, c'est sa périodicité, son retour régulier et prévisible à tous les sept jours. Par cette périodicité, le sabbat appartient vraiment au temps cyclique. Mais en même temps il est en rupture avec le cycle puisqu'il est ouverture sur autre chose. Ouverture sur la personne qui peut ainsi se situer dans une histoire, ouverture sur le temps même, par un regard qui relit le passé pour le relier à l'avenir dans un horizon de sens, donc ouverture sur l'histoire, ouverture sur l'autre et sur l'Autre, temps d'émergence de la communauté. Il est aussi en rupture avec le cycle puisqu'il célèbre la libération et donne des contours définis au temps du travail. Il le resitue, comme il resitue tout, dans un horizon plus vaste, celui d'une histoire, celui d'un temps linéaire qui « monte » en suivant, plus ou moins en droite ligne, une direction. Jean-Paul II, dans sa lettre apostolique *Dies Domini*, souligne bien ce rôle du sabbat : « En effet, le retour constant du “shabbat” soustrait le temps au risque du repli sur soi, parce qu'il reste ouvert à la perspective de l'éternel, par l'accueil de Dieu et de ses kairoï, c'est-à-dire des temps de sa grâce et de ses interventions salvifiques⁶. » Le sabbat appartient

rythme qui marque la domination de Dieu sur le temps de l'homme. Après l'exil, le sabbat revêt une importance de plus en plus grande, et son observance sert de critère pour discerner la fidélité du croyant à l'égard de la loi. Les règles sur le respect du sabbat iront en se multipliant, mais elle visent à assurer au jour du sabbat son caractère sacré.

6. Jean-Paul II, *Le jour du Seigneur : lettre apostolique Dies Domini du Saint-Père Jean-Paul II aux évêques, aux prêtres, aux familles religieuses et aux fidèles de l'Église catholique sur la sanctification du dimanche*, Montréal, Médiaspaul, 1998, n° 60, p. 76.

donc vraiment également au temps linéaire. Et pourtant, il est aussi en rupture avec un temps qui ne serait que linéaire, puisqu'il réintroduit le cycle au cœur même de l'histoire. Un temps qui ne serait que linéaire, tel une ligne sans épaisseur, se trouverait à évacuer le quotidien et à perdre toute consistance. Il ne serait que fuite en avant sans enracinement, il serait le contraire d'une incarnation dans le réel. Le sabbat évite l'écueil de ces deux conceptions du temps qui chercheraient à s'exclure. Il opère une synthèse, selon le modèle de la spirale. La spirale entraîne vers l'avant mais en conservant un espace, une épaisseur où peut se déployer le quotidien.

La richesse des traditions sabbatiques permet donc de dégager diverses thématiques que nous allons maintenant explorer en fonction de leur intérêt pour l'interprétation du vécu de nos interlocutrices et des perspectives qu'elles peuvent engendrer.

Sabbat et libération

La notion de libération apparaît très étroitement liée à celle de sabbat⁷, puisque celui-ci est associé à l'Exode, l'événement fondateur du peuple d'Israël où il est libéré de l'oppression égyptienne. Le sabbat, comme temps de repos est libération de l'aliénation associée au travail. Le temps, qui est le théâtre où est mis en scène le travail, devient un peu complice de l'aliénation qui peut être associée au travail, surtout si celui-ci en vient à envahir tout le temps disponible. Pour les aidantes, cette menace est souvent bien réelle : même le temps de la nuit, qui devrait normalement échapper au travail, est souvent sollicité par le travail de la prise en charge. En dégageant un temps de repos qui revient périodiquement, le temps peut devenir temps de libération. Puisque le temps d'arrêt s'entrecroise avec le temps du travail, les deux temps peuvent faire mémoire l'un de l'autre. Dans le temps d'arrêt et de libération, on prend conscience de l'aliénation qui existe. Dans le temps de travail perdure la mémoire du temps d'arrêt, donc la mémoire de la libération qui aide à resituer (mettre en perspective, relativiser...) le temps du travail, à ne pas le prendre pour le tout de la vie.

7. *La Palestine au temps de Jésus*, Cahier Évangile 27, p. 37.

Puisque le repos du sabbat touche tout le monde (et même les bêtes), les différences entre classes sociales, entre maître et esclave sont abolies⁸. Il y a restauration de l'égalité fondamentale entre les personnes, la reconnaissance implicite de leur égale dignité. Dans le travail d'aidante, il y a une asymétrie dans les relations. Une personne donne, l'autre reçoit... Il peut y avoir (du moins pour certaines), une forme de servitude. L'arrêt restaure la personne dans une position plus égalitaire. Les talents, le temps, l'énergie de l'aidante cessent d'être « exploités » (exploitation comprise dans le sens de l'utilisation comme dans « exploitation minière » mais aussi dans un sens plus péjoratif de domination...) et elle peut retrouver une position de sujet.

Sabbat, création et re-création

Des traditions bibliques importantes situent aussi le sabbat en lien avec la création du monde. Dieu ayant travaillé six jours pour créer le monde et ses merveilles, chôme le septième jour. Il contemple sa création. Ainsi, en instituant le sabbat, prend-on Dieu pour modèle. Il est bon que l'être humain, après six jours de travail, se repose le septième jour. Mais « "le repos" de Dieu ne peut être banalement interprété comme une sorte d'"inaction" de Dieu. En effet, l'acte créateur qui fonde le monde est de par sa nature permanent, et Dieu ne cesse jamais d'être à l'œuvre⁹ ». Pour l'être humain, le repos pourrait devenir créateur s'il est le temps de « l'exercice de la pensée et le regard avisé sur soi et sur les autres¹⁰ ». Si le travail n'est jamais interrompu, le regard reste fixé sur l'instant présent, sans jamais s'élever pour prendre un peu de recul et avoir une vue d'ensemble, remettre les choses en perspective. Ce danger guette particulièrement les aidantes puisque leur travail n'a pas de limites précises, puisqu'il se confond parfois avec tout leur temps et toute leur vie. Les aidantes, nous l'avons constaté, manquent terriblement de temps, de temps pour elles-mêmes, pour le conjoint, pour les enfants et la famille. Elles ont grandement besoin de temps pour elles-mêmes. À un niveau bien fondamental, elles ont besoin de temps de sommeil, de repos réparateur. Puis elles ont besoin d'une reprise de contact avec elles-mêmes.

8. Aldina Da Silva, « Le repos, signe de liberté et de fête », *Lumen Vitae* LV (1), 2000, p. 7.

9. Jean-Paul II, *op. cit.*, n° 11 p. 16.

10. Aldina Da Silva, *op. cit.*, p. 5

Le « regard avisé » deviendrait ici entrée dans le monde secret de leurs sentiments, de leurs détresses, de leurs joies, de leurs désirs, identification à ce qui les fait vivre et les motive. Une fois rétabli ce contact avec elles-mêmes, les aidantes seraient plus en mesure de revisiter leurs relations à leur conjoint, leurs enfants et autres proches. Car « la relation je-je est [-elle] toujours primordiale, décisive, initiale, première, la condition de possibilité d'une relation je-tu, je-nous¹¹ ». Cette restauration des liens interpersonnels serait donc vraiment œuvre de « re-création » à situer dans le prolongement de l'œuvre créatrice de Dieu.

Sabbat et communauté

C'est Israël comme collectivité qui vit le rythme du sabbat. Dans une étude extensive des textes vétérotestamentaires traitant du sabbat, Andreassen¹² montre que le sabbat peut aussi être regardé comme le « gardien de la persistance de l'existence de la communauté ». En effet, le sabbat est clairement relié à l'histoire de la communauté. Et par ailleurs, le rejet du sabbat peut être associé à la destruction de la communauté par la main de YHWH. Dans la même ligne de pensée, les aidantes ont besoin que soit reconnu leur apport dans l'édification et le maintien de la cohérence de la société. Elles jouent en effet un rôle irremplaçable en prenant en charge les plus faibles, en leur permettant de trouver une place au sein de leur famille, leur évitant d'être complètement rejetés à la marge. Et pourtant, ce travail demeure largement invisible, souterrain, sans reconnaissance officielle, dévalorisé. Les aidantes le constatent et le déplorent. Mettre enfin ce travail en lumière, prendre acte publiquement de son importance, viendrait confirmer les aidantes dans leur rôle d'édifier la communauté et le situer au sein de l'espace public, au-delà des limites de la seule maisonnée. Car le sabbat, dans son sens plus collectif, fait mémoire de l'importance d'ouvrir l'expérience de la prise en charge et de la situer dans le devenir d'une société plus humaine, attentive à l'autre plus petit que

11. Olivier Mongin, *Esprit* (8-9), p. 225, commentant Ricœur (ici « L'initiative »), dans *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.

12. Niels-Erik Andreassen, *The Old testament sabbath : a tradition-historical investigation*, Montana, Society of Biblical literature, Dissertation series, 7, 1972, Missoula, 301 p. (voir page 122).

soi. Par ailleurs, ces femmes ont aussi besoin d'un temps où elles peuvent s'insérer dans un ensemble social plus large que celui de leur seule famille. Un temps pour vivre leur appartenance à la société. Or ce temps manque cruellement à la plupart de nos informatrices. Souvent enfermées dans les soins quotidiens de l'aidé, elles éliminent peu à peu toute forme de temps susceptible d'ouvrir sur la communauté plus large.

Sabbat et fête

Le sabbat peut également être considéré comme une fête, comme temps de réjouissance¹³. La fête étant par essence collective, le groupe, la communauté retrouvée sont tout naturellement le lieu de la fête. Et la fête, à son tour, engendre la communauté en « répondant au besoin inné de vie collective¹⁴ ». La fête, telle que décrite par Jean-Claude Petit¹⁵, possède bien ce potentiel d'intégrer temps cyclique et temps linéaire¹⁶ :

L'homme en fête ne démissionne pas ; en habitant pour un temps un pays différent il n'abandonne pas sa véritable citoyenneté. Il trahit seulement qu'il n'est pas plus d'ici que de là : il est à la recherche de son humanité. [...] La fête et le jeu ont leur rythme et leur structure propres, leur rituel qui distribue des rôles et provoque des attentes pour l'habitation d'un lieu qui mesure le temps sur l'horizon de nouveaux espaces. [...] L'homme qui fête nous parle de la migrance de l'homme. Il ne joue pas pour quitter un pays où il serait malheureux ; quand s'achève la fête, l'homme ne rentre pas plus chez lui qu'il ne s'en va à la maison. La fête et le jeu, en bousculant les temps et les espaces, relancent l'homme sur la voie lactée. Le mystère de la fête, ce n'est pas tant qu'elle s'anime, mais qu'un temps elle s'achève. Et l'homme emporté par ses rythmes insolites et promené dans ses espaces fascinants découvre, lorsqu'ils se retirent, que s'il est en chemin d'un de ces lieux à un autre, c'est qu'il est lui-même le chemin et que Compostelle n'est pas « en-dehors » de lui. [...] L'homme habite entre

13. Agnès Auschitzka, « Quel shabbat pour aujourd'hui ? », *Panorama* 291, 1994, p. 62-63.

14. Jean Martucci, « Sion, cité de nos fêtes », étude biblique sur Israël et la fête, dans Maurice Boutin, Éric Volant et Jean-Claude Petit (dir.), *L'homme en mouvement, le sport - le jeu - la fête*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », n° 17, Montréal, 1976, p. 145.

15. Jean-Claude Petit, « L'homme entre les temps et entre les espaces : Jésus-Christ et le lieu de l'homme », *ibid.*, p. 106-108, 125.

16. Intégration décrite plus loin sous « sabbat et rapport au temps ».

les temps et entre les espaces, pèlerin sur le chemin de son humanité. Le sens même de cette quête mystérieuse est de marcher et non pas un jour d'arriver quelque part. Il est le chemin.

Pour l'aidante qui prend un temps d'arrêt, un temps de repos ou de fête, ces moments ne sont pas les havres où enfin elle pourrait vivre vraiment. Comme si la vie trouvait sa plénitude dans ces seuls moments. La vie est plutôt dans le travail *et* dans l'arrêt, dans la vie quotidienne *et* dans la fête. Le rôle de celle-ci est de pouvoir la célébrer dans son ensemble, de remettre aussi le sens dans le quotidien. Or, cette dimension de la fête semble très peu présente dans la vie de ces femmes trop occupées à prendre soin de l'aidé. Plusieurs d'entre elles n'ont que peu de place pour des sorties, pour des rencontres sociales.

Sabbat et transcendance

Le sabbat est aussi associé à une pratique rituelle et cultuelle. La littérature exilique et postexilique donne, par exemple, les lois pour les sacrifices du sabbat, faits dans le temple. Très tôt, le peuple s'est rendu aux sites ou institutions cultuels¹⁷. Le culte suppose une ouverture à la transcendance. De même, si le temps d'arrêt peut représenter, pour les aidantes, l'occasion d'une reprise de contact avec elles-mêmes, avec leurs proches, avec la collectivité, il est aussi ouverture à la dimension spirituelle, à l'Autre. Comme toute relation, celle-là demande un temps pour se déployer. On l'a vu, plusieurs aidantes nous ont spontanément parlé de leurs croyances. En ouvrant aussi sur cette dimension, le sabbat devient porteur d'un épanouissement intégral de la personne. Il ouvre dans une perspective éthique susceptible d'équilibrer, le soi de la femme, évitant ainsi la seule fusion avec la personne dépendante et laissant place aussi à une plus grande altérité au sein de l'expérience.

Il nous semble que cette herméneutique théologique dégage certaines voies intéressantes pour réfléchir sur l'expérience des aidantes et leur insertion dans un temps capable de tenir dans un certain équilibre à la fois l'investissement quotidien dans la tâche de prise en charge et sa sortie au sein d'ensembles relationnels et sociaux plus larges.

17. Andreasen, *op. cit.*, p. 148-150.

Enfin nous voudrions signaler que ce travail nous a permis d'approcher une dimension originale du travail d'interprétation. Le développement et la modélisation que le sabbat nous a permis de faire montrent l'interpellation que contient un rapport vivant à la tradition et à la mémoire judéo-chrétienne. On dépasse l'interprétation du seul vécu pour offrir un programme et un discernement critique d'une expérience au sein de notre culture.

Il nous semble que ce travail très humble permet de donner forme au projet de la théologie pratique qui vise à rassembler des spécialistes de disciplines diverses afin qu'ils conjuguent leurs compétences et leurs efforts dans la poursuite commune d'une véritable intelligence de la foi. Dans le présent travail nous nous sommes concentrés sur une problématique qui nous permet d'articuler le défi de lier et relier la notion de genre et de théologie. Notre pari a été d'établir ce lien autour d'une pratique singulière et restreinte, à savoir la problématique des aidantes en milieu naturel et leur rapport au temps.

Pour une éthique du souffle et du nomadisme

Monique Dumais
Université du Québec à Rimouski

« Yahvé refoula la mer toute la nuit par un fort vent d'est et il la mit à sec. Les eaux se fendirent et les enfants d'Israël s'engagèrent dans le lit asséché de la mer. » (Ex 14,21-22) L'événement symbolique de l'Exode continue de marquer nos vies ; il nous appelle à quitter nos territoires bien établis, à passer à l'autre rive, à laisser le souffle nous envahir.

Le féminisme m'apparaît comme une brise d'air frais qui peut se transformer en un vent impétueux et nous ouvrir de nouveaux horizons. Se donner du souffle, se laisser porter et guider par ce qui nous anime au plus profond de nous-mêmes est devenu une ligne d'inspiration pour les femmes qui veulent sortir d'un espace patriarcal enfermant. L'exploration de deux lignes de pensée, celle du souffle avec Luce Irigaray et celle du nomadisme avec Rosi Braidotti, va me permettre de marquer des orientations d'ordre éthique dans la prise en charge des femmes de leurs expériences dans une mouvance de solidarité.

Le souffle selon Luce Irigaray

Le souffle des femmes ? Une respiration qui va du dehors au dedans, du dedans au dehors du corps. Un esprit qui relie la vie de l'univers au plus profond de l'âme, ce qui inspire ne se séparant de la respiration cosmique, arrivant porté par le vent¹.

1. Luce Irigaray présente des credos au féminin, *Le souffle des femmes*, Paris, ACGF, 1996, p. 9.

Le thème du souffle prend une importance significative dans les textes de femmes. En 1975, Hélène Cixous faisait paraître *Souffles*² ; en 1989, des femmes du Québec tiraient leurs lectures féministes de la religion, *Souffles de femmes*³ ; Luce Irigaray s'est aussi inscrite dans ce dynamisme insufflatoire avec *Le souffle des femmes*. Pour cette philosophe, le souffle des femmes est « le signe premier de leur naître à elles-mêmes, de leur venue au monde spirituelle, de leur découverte d'une incarnation propre⁴ ». Elle appuie sur le fait que « respirer est le premier geste d'autonomie du vivant » et que « c'est une culture du souffle qui nous fait accéder au spirituel⁵ », ce qui est d'ailleurs observable dans toutes les religions.

Les réflexions de Luce Irigaray nous font prendre conscience de la force du souffle, de l'impact qu'il peut avoir sur nos vies, tout particulièrement dans la vie des femmes. Celles-ci cherchent à s'appropriier leur propre parole. « Me mettre en quête de *ma* parole paraît la première fidélité à une théologie de l'incarnation⁶. » Les femmes ne situent pas leur quête spirituelle « dans une transcendance abstraite et normative », qu'elles jugent « infiniment distante » d'elles-mêmes, « étrangère à la condition terrestre⁷ ». La reprise de contact avec son propre souffle mène à laisser émerger ce qui est au centre de son énergie, de ses forces vitales. Il s'agit d'un refus de tout ce qui opprime, qui cherche à asservir, pour exister réellement dans tout son être physique, émotionnel, rationnel et spirituel. « Ainsi, soumise comme corps féminin à un Verbe masculin circulant entre Père et Fils à travers Marie, je ne peux réellement aimer ni moi, ni l'autre, ni Dieu. Je deviens esclave d'une vérité qui n'est pas la mienne, vis-à-vis laquelle je suis idolâtre, si elle reste unique⁸. »

Cette « culture du souffle que l'on retrouve dans la philosophie orientale⁹ » conduit Luce Irigaray à inviter les femmes à être attentives à

2. Hélène Cixous, *Souffles*, Paris, Éditions des femmes, 1975.

3. Monique Dumais, Marie-Andrée Roy, *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal, Éditions Paulines, 1989,

4. Luce Irigaray, *op. cit.*, p. 9.

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 186.

7. *Ibid.*, p. 15.

8. *Ibid.*, p. 186.

9. Marie-Andrée Roy, « Présentation » dans « Luce Irigaray: le féminin et la religion », *Religiologiques*, n° 21 (2000), p. 8.

elles-mêmes afin d'exposer « des images de femmes divines, des images relatives à la généalogie féminine des images des femmes valeureuses culturellement¹⁰ ». Le devenir spirituel des femmes ne s'inscrit plus dans un discours universel neutre, mais dans un langage féminin qui donne une intériorité à toutes les grâces reçues ou acquises pour les femmes. Elle insiste notamment sur la virginité comme une forme pour les femmes de retour à soi.

La virginité serait le nom du retour à soi du féminin, de l'intériorité spirituelle de la femme, capable de se garder femme et de devenir de plus en plus femme malgré

- une culture au masculin,
- l'attrait pour l'homme,
- les marques de la maternité en elle,
- la force de l'amour maternel¹¹.

Le nomadisme avec Rosi Braidotti

La réflexion sur le souffle avec Luce Irigaray sera complétée par celle sur le nomadisme avec Rosi Braidotti. Avez-vous remarqué dans le splendide film *Chocolat*¹² le vent fort qui souffle alors qu'arrivent deux femmes nomades, Vianne avec sa fille, pour ouvrir une chocolaterie aux produits si exquis. C'est connu, le vent nous pousse à avancer vers un ailleurs à découvrir, à inventer peut-être.

Rosi Braidotti a donné comme titre à son ouvrage, *Nomadic Subjects*¹³; elle annonce ainsi les couleurs particulières, de son entreprise scientifique. L'auteure, ayant elle-même vécu en plusieurs pays¹⁴, a choisi le nomadisme comme une option théorique. Elle explore la notion de sujets nomades « comme une figuration théorique convenable pour la subjectivité contemporaine. Le terme figuration réfère à

10. Luce Irigaray, *op. cit.*, p. 198.

11. *Ibid.*, p. 204.

12. Le film *Chocolat* a été réalisé par Lasse Hallström, 2000 ; il est inspiré du livre de Joanne Harris, *Chocolat*, traduit de l'anglais par Anouk Neuhoﬀ, Montréal, Libre Expression, 2000.

13. Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York, Columbia University Press, 1994.

14. Rosi Braidotti est née en Italie, a été élevée en Australie, formée à Paris ; elle est actuellement professeure à l'Université d'Utrecht en Hollande.

un style de pensée qui évoque ou exprime des façons de sortir de la vision phallogocentrique du sujet. « Une figuration est une proposition politique en vue d'une subjectivité alternative¹⁵. » De plus, Rosi Braidotti affirme que « le sujet nomade est un mythe. [...] une fiction politique me permet de penser et de me mouvoir à travers des catégories et des niveaux d'expériences établis : les frontières s'effacent sans brûler les ponts¹⁶ ». Mentionnons aussi que le sociologue Michel Maffesoli a aussi traité du nomadisme : « Il est temps, dit-il, de prendre au sérieux le regain de la pulsion d'errance qui, dans tous les domaines, en une sorte de matérialisme mythique, rappelle l'impermanence de toute chose¹⁷. »

Le nomadisme n'est pas une errance, mais une recherche de sens. En tant que femme attentive aux forces vitales des femmes, j'ai exploré la pertinence d'introduire les expériences dans nos entreprises scientifiques. Ce travail épistémologique et herméneutique permet à la fois de décrypter la patriarcalisation omniprésente et contrôlante dans les définitions et les discours, et de tenter avec et pour les femmes des paroles nouvelles énonciatrices de libération et d'accomplissement. Le temps n'est plus au silence, mais à la prise de parole et à la consolidation de cette parole sans cesse menacée parce que dérangeante. Lors d'un passage à Rome en mai 2001, j'admirais les splendeurs de la Basilique Saint-Pierre quand j'ai été remplie de stupeur : mais ces murs sont de marbre, d'un marbre lourd, inamovible, que faire ? La force de l'Esprit pourra-t-elle les faire bouger ? et pourtant, nous venons de l'Exode...

Lignes axiologiques d'orientation

Les deux perspectives de pensée de Luce Irigaray et de Rosi Braidotti qui ont été brièvement évoquées m'incitent à faire connaître quelques orientations de valeurs pour des pratiques de femmes.

15. Rosi Braidotti, *op. cit.*, p. 1. La traduction en français est mienne.

16. *Ibid.*, p. 4.

17. Michel Maffesoli, *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Paris, Librairie Générale Française (LP7), 1997, p. 15.

Création en théologie

Pour sortir des ornières patriarcales, il ne suffit pas de dénoncer, il importe d'annoncer de nouvelles avenues, en les créant. À la suite d'une recherche auprès des femmes travaillant en Église, une chercheuse conclut en dernière instance : « Les lieux de créativité s'avèrent essentiels pour que se vivent les nécessaires transgressions à l'endroit des codes établis, pour que se déploie la recherche de visions nouvelles et s'affirme le jeu festif des affranchies¹⁸. »

Le premier lieu de création pour Luce Irigaray consiste à retourner à soi pour découvrir les qualités innovatrices. À cet effet, elle considère que

le *péché* pour une femme, c'est peut-être de ne pas se soucier
du retour à soi,
du respect pour *tu-elle*,
et aussi pour elle, l'autre femme, pour *elles*, les femmes¹⁹.

Deviennent nécessaires la prise de conscience de leurs expériences et l'actualisation de leurs propres dynamismes et des valeurs que les femmes ont portées pendant des siècles avec endurance et amour de la vie. L'instinct de création devient pour les femmes une visée importante pour assurer leur mieux-être personnel et social. Elles se doivent de ne pas craindre d'oser et d'annoncer leurs propres désirs, leurs paroles autres, de faire de l'inédit souvent en retrouvant des symboles, des pratiques qui sont des sources d'eau vive.

Développement des relations

La dimension des relations occupe une place importante dans l'éthique élaborée par les femmes — *ethics of connection*, *ethics of interrelatedness*²⁰.

18. Marie-Andrée Roy, « La difficile transformation des attitudes et des comportements », dans Anita Caron, Marie Gratton, Agathe Lafortune, Marie-Andrée Roy, avec la collaboration de Nadya Ladouceur et Patrick Snyder, *Les rapports homme-femme dans l'Église catholique: perceptions, constats, alternatives*, Montréal, Les Cahiers de l'IREF, n° 4, 1999, p. 83.

19. Luce Irigaray, *op. cit.*, p. 191.

20. Mary Grey, « Claiming Power-in-Relation. Exploring the Ethics of Connection », *Journal of Feminist Studies*, vol. 7, n° 1 (printemps 1991), p. 7-18.

Mais tout l'univers des relations — à soi, à l'autre genre, aux autres, au monde — s'exprime de façons diverses chez la femme et chez l'homme. *Elle* vit beaucoup dans un tissu de relations avec d'autres sujets ou avec la nature ; *lui*, par contre, se construit un monde propre : avec des outils, des objets, des lois, des dieux, et il plie les autres à un ordre créé par lui. *Elle* se sert du langage pour communiquer, *lui* en use comme d'un instrument pour conquérir, acquérir, fabriquer, échanger de biens, des informations²¹.

L'invitation de Luce Irigaray se fait pressante en vue d'activer les relations.

Il convient d'être attentives, instant par instant, à respecter, dans nos paroles, notre *je-elle* et ses liens avec nos qualités propres : souci du sensible, de l'environnement concret et naturel, de l'intersubjectivité, de la relation à l'autre genre, du futur, de l'être et du faire ensemble, en particulier à deux²².

La réalisation des relations s'inscrit de façon pertinente dans des perspectives théologiques et ecclésiologiques ; elle est au cœur de toute vision et dynamisation théologique. Les forces de libération, nomades ou pas, tentent de s'y exprimer.

Affirmation dans une praxéologie ecclésiale

Les quatre théologiennes auteures de *Voix de femmes, voies de passage*²³ ont inscrit quatre enjeux pour l'action dans l'Église catholique : enjeu ministériel, enjeu missionnaire, enjeu communionnel, enjeu institutionnel. Elles ont aussi appuyé la parution d'un cahier de démarches d'animation pour mettre en œuvre leur hypothèse de recherche-action : « Il est possible de s'orienter vers de nouveaux modèles de vie et de travail en Église, à la condition de s'attaquer à l'élaboration d'un plan d'action concret et réaliste pour une transformation ecclésiale effective²⁴. »

21. Luce Irigaray, *op. cit.*, p. 187.

22. *Ibid.*, p. 191.

23. Lise Baroni, Yvonne Bergeron, Pierrette Daviau, Micheline Laguë, *Voix de femmes, voies de passages. Pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux*, Montréal, Éditions Paulines, 1995.

24. Céline Girard (dir.), en collaboration avec Gisèle Bricault Lorange, *Voies d'espérance. Démarches d'animation pour une Église en changement*, Montréal, Éditions Paulines, 1995, p. 7.

Le rêve de transformation suppose et nécessite le passage à des pratiques concrètes. Le souffle de l'Esprit alimente le souffle des femmes. Ne faut-il pas annoncer une Pentecôte des femmes²⁵ qui pousse à aller faire entendre la Bonne Nouvelle ! Les femmes se savent porteuses de souffle en dépit des restrictions institutionnelles et prêtes à prendre sans tarder la route avec l'aide des médias électroniques ou ordinaires.

Solidarité planétaire

La Marche mondiale des femmes en 2000 a marqué le ralliement solidaire des femmes de toute la planète. Des femmes de cent trente-cinq pays ont partagé, participé dans des réseaux pour faire connaître la plateforme de leurs revendications. La lutte à la pauvreté et l'élimination de la violence ont été les étendards majeurs de cette avancée pacifique des femmes dans un monde trop souvent rempli de terreurs et d'horreurs. Les femmes ne sont pas aussi innocentes qu'on le pense dans toutes ces guerres qui s'emparent de la planète. L'écrivaine Madeleine Gagnon, dans *Les femmes et la guerre*, a voulu « percer l'énigme du rôle des femmes en regard de la guerre », et elle a suggéré dès le début de son écrit : « Nous ne sommes pas innocentes, il pleut en nous des fureurs sous la cendre²⁶. »

Développer la solidarité représente le genre de responsabilité que les femmes peuvent engager pour elles-mêmes, leurs enfants et les hommes. La compétition, la domination, l'esclavage ont démontré non seulement leur impuissance et leur inanité mais leur force de destruction. Il importe de passer à autre chose. La mise ensemble des besoins et des espoirs devient créatrice d'un monde nouveau.

Cependant, la situation de l'Église catholique comme Église mondialisée pose question. Il est apparu qu'elle avait une stratégie globale poursuivant « des visées à la fois politiques et religieuses à l'échelle mondiale²⁷ ». Elle cherche à faire la promotion d'un « nouveau

25. Monique Dumais, « La Pentecôte des femmes », dans Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), *Projet de société et lectures chrétiennes*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », 57, 1997, p. 203-218.

26. Madeleine Gagnon, *Les femmes et la guerre*, Montréal, VLB, 2000, p. 20 et 32.

27. Marie-Andrée Roy et Anick Druelle (dir.), *Lectures féministes de la mondialisation : contributions multidisciplinaires*, Montréal, Les Cahiers de l'IREF, n° 5, 2000, p. 103.

féminisme qui considère les femmes et les hommes comme des partenaires et donne priorité aux problèmes d'harmonisation de la vie, en famille et au travail²⁸ ». Les interventions très conservatrices du Vatican lors de la quatrième Conférence mondiale des Nations Unies sur les femmes à Beijing en 1995, ont suscité des réactions de la part des délégations de femmes de l'Union européenne. En effet, les positions du Saint-Siège se retrouvaient alignées avec celles des pays d'allégeance musulmane stricte.

En proposant une éthique du souffle et du nomadisme, c'est un type de solidarité plus ouvert qui est recherché, une solidarité plus ouverte à l'abolition des dominations et des violences qui s'exercent sur les femmes tant sur leur corps que sur leur esprit, leur vie sociale.

Conclusion

Parler de souffle, c'est très léger ; évoquer le nomadisme, c'est peu sérieux. Toutefois, Luce Irigaray a donné de l'importance à ce déplacement d'air, qui figure depuis toujours dans les traditions religieuses. *Pneuma*, *spiritus*, *ruah* font bel et bien partie de notre vie judéo-chrétienne ; ils retrouvent une autre vigueur avec l'apport des femmes. Quant au nomadisme, il marque clairement le parcours des femmes pour aller des terres de soumission vers des espaces d'affirmation et d'accomplissement. Souffle et nomadisme me sont apparus comme des bases pour indiquer des orientations éthiques. Ils portent à la créativité, au développement de relations, à la mise en chantier de pratiques ecclésiales, à un engagement dans une solidarité planétaire.

28. *Ibid.*, p. 106.

VI

PERSPECTIVES DE PAROLE

*Dieu au-delà du masculin et du féminin ?
Ou Dieu/e incluant le féminin et le masculin ?
La reconstruction féministe de Dieu/e chez Rosemary
Radford Ruether, Sallie McFague
et Elizabeth A. Johnson*

Hélène Businger-Chassot
Université de Montréal

Le thème de ce congrès « Genre et Théologie » rejoint mes préoccupations académiques et personnelles en tant que doctorante en théologie qui se questionne sur la reconstruction féministe du discours de *Dieu/e*, à partir de l'expérience des femmes. Qu'est-ce donc que cette catégorie de « genre » a à voir avec la théologie ? N'a-t-on pas toujours dit et enseigné que Dieu est au-delà de la différence des sexes, qu'*Il* est pur Esprit ? Et pourtant, n'a-t-on pas cessé, dans le discours théologique classique, de parler de Dieu exclusivement au masculin, comme s'il ne pouvait pas y avoir de doute sur « l'identité masculine » de Dieu ? Que pourrait être une reconstruction féministe du concept/image de *Dieu/e* plus inclusive du féminin et du masculin ? Telles sont les questions que je me pose et me propose de traiter dans cette présentation, en recourant à la pensée de quelques théologiennes nord-américaines, telles que Rosemary Radford Ruether, Sallie McFague et Elizabeth A. Johnson. Je me propose d'abord d'examiner ce que la catégorie du genre comme catégorie de discours et d'analyse peut apporter à une reconstruction féministe de *Dieu/e*. Ensuite, je présenterai quelques exemples de reconstruction féministe de l'image/concept de *Dieu/e* chez chacune de ces trois auteures, et enfin, je tenterai une reconstruction inclusive de *Dieu/e*, en explorant de quelle

manière nous pourrions traduire dans le langage et le discours théologique de *Dieu/e* une notion d'inclusion du féminin aussi bien que du masculin.

La reconstruction de Dieu selon la catégorie du genre

Il nous faut d'abord distinguer entre la notion de sexe, de nature proprement biologique, et celle de genre, qui est de nature linguistique et sociale. Je pars de la définition du genre donnée par Joan W. Scott : « Par genre, j'entends me référer au discours de la différence des sexes. [...] Il s'ensuit que le genre est l'organisation sociale de la différence des sexes¹. » Par le terme « genre » on entend donc deux choses : d'abord une catégorie du discours, relative à la différence sexuelle mais non limitée à celle-ci, et ensuite une catégorie sociale dont le but est d'organiser la différence sexuelle ou de construire socialement les rôles attribués à chacun des sexes biologiques. C'est à la fois au genre comme catégorie du discours et comme catégorie sociale, quand celles-ci concernent la construction des notions religieuses, en particulier le concept/image de *Dieu/e* que je vais m'attacher dans cette présentation.

En examinant d'abord le discours de Dieu dans la théologie classique, des premiers théologiens à nos jours, on constate que le « genre » de ce discours est de façon prédominante et même exclusive, le masculin. Dans la plupart des langues qui connaissent cette catégorie grammaticale du genre, on attribue à Dieu le genre masculin. Je ne donne pour exemple que quelques langues européennes connues : français : « le Dieu des Chrétiens », allemand « *der Gott des Christentums* », anglais : « *God* », généralement désigné par des pronoms masculins comme « *He, Him*, », etc. De même dans les langues anciennes, le latin *Deus* et le grec *Theos* sont bien évidemment de genre masculin. Cette catégorie du genre du discours influence également les représentations que nous nous faisons de la Divinité. Dieu « appartient » à un genre — le masculin — et les représentations religieuses, soit dans le discours, soit dans l'art et la mythologie religieuse, sont exclusivement masculines. Luce Irigaray constate que :

1. Joan W. Scott, *La citoyenne paradoxale : les féministes françaises et les droits de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 15.

Dans le domaine religieux, Dieu est représenté comme étant de genre masculin et de généalogie masculine depuis des siècles; comment interpréter cette réduction du divin à un seul genre? Quels en sont les effets²?

De même sur le plan social, la catégorie du genre a un impact sur la construction des rôles masculins et féminins et peut soutenir une idéologie patriarcale, avec pour conséquence la subordination des femmes et leur soumission à l'homme, chef de clan ou de famille, comme l'a bien vu Rosemary R. Ruether :

Le problème de l'image masculine de Dieu ne peut être traité de banal ou de question accidentelle de linguistique. Il faut d'abord le comprendre comme une tendance idéologique qui reflète la sociologie des sociétés patriarcales, sociétés dominées par les chefs de famille propriétaires³.

Pendant des siècles, une construction exclusivement masculine de Dieu n'a fait que renforcer la subordination des femmes, dans un système social désigné comme patriarcal, ce qui a eu pour conséquence de justifier une organisation hiérarchique de la société. Ainsi que l'affirme encore Ruether :

L'image monothéiste masculine de Dieu dicte une certaine structure de la relation divino-humaine. Dieu ne s'adresse directement qu'à la classe dirigeante patriarcale. À tous les autres groupes: femmes, enfants, esclaves, Dieu ne s'adresse qu'indirectement et par l'intermédiaire de la classe patriarcale. L'ordre hiérarchique Dieu/Homme/Femme apparaît tout au long de la loi hébraïque⁴.

Or, pour un bon nombre de femmes aujourd'hui, cette représentation de Dieu exclusivement masculine et hiérarchique pose problème. Particulièrement dans la tradition judéo-chrétienne, le rapport à Dieu conçu comme père, monarque ou juge devient de plus en plus problématique pour des femmes aspirant à une libération de ce régime patriarcal. Cette revendication libératrice a été posée très clairement par les théologiennes féministes qui se réclament de la théologie de la libération; je citerai en exemple Rosemary Radford Ruether,

2. Luce Irigaray, *Sexes et genres à travers les langues: éléments de communication sexuée*, Paris, Grasset, 1990, p. 11-12.

3. Rosemary Radford Ruether, « La féminité de Dieu: un problème dans la vie religieuse contemporaine », *Concilium*, 163, 1981, p. 93.

4. *Ibid.*, p. 94.

Elizabeth Johnson et Ivone Gebara. Cette dernière nous invite à traiter la catégorie du genre comme une catégorie herméneutique, permettant de comprendre les constructions de *Dieu/e* comme historiques et contextuelles :

Concrètement, elle [la question du Genre] nous invite à revoir nos modèles de construction théorique sur Dieu et à examiner les implications culturelles et sociales dans la vie des femmes et des hommes à partir d'un contexte donné. Dans cette perspective, le GENRE n'est pas un thème supplémentaire offert à la réflexion théologique, mais bien une modification significative qui s'introduit dans la structure anthropologique et épistémologique de la pensée théologique, comme nous le verrons plus loin⁵.

Mon propos ici n'est pas tant d'exposer la critique radicale que ces théologiennes ont fait du discours androcentrique de Dieu dans la théologie traditionnelle, que de m'attacher aux tentatives de reconstruction de l'image/concept de *Dieu/e* proposées par trois théologiennes en particulier : Rosemary Radford Ruether, Sallie McFague et Elizabeth A. Johnson.

La reconstruction de l'image/concept de Dieu/éesse chez R. Radford Ruether

Au nom de l'expérience des femmes et de leur revendication de justice et de libération, Rosemary Ruether critique fortement le langage androcentrique et patriarcal dans lequel nous sont parvenus les textes de la tradition judéo-chrétienne, tant les textes bibliques que les textes théologiques classiques. Elle formule de nouveaux principes herméneutiques fondés sur la *praxis* des femmes en quête de libération. Le principe de « la promotion de la pleine humanité des femmes⁶ » lui servira de pierre de touche et de principe critique pour élaborer sa reconstruction de l'image/concept de *Dieu/e*.

Constatant l'absence quasi-totale de représentations féminines de Dieu, Ruether puise dans certains textes bibliques des images maternelles de Dieu (en particulier, Isaïe 42,13-14, et Is 49,14-15). D'autre

5. Ivone Gebara, *Le mal au féminin : réflexions théologiques à partir du féminisme*. Paris, L'Harmattan, 1999, p. 98.

6. Voir Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk : Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press, 1983, p. 46 (ma traduction).

part, elle recherche des évocations féminines de Yahvé sous la forme de la *Shékinah*, ou Présence de Yahvé et de la figure de *Sophia*, la Sagesse, dans la littérature sapientielle⁷. Derrière ces figures féminines de la Divinité, Ruether constate qu'« il y a indubitablement des réminiscences de l'antique déesse du Proche-Orient, Astarté⁸ ». À partir de ces traces de la Déesse antique et des évocations féminines de Yahvé sous la forme de la *Shékinah* et de la *Sophia*, Ruether élabore une reconstruction de l'image/concept de Dieu, qu'elle nommera *Dieu/ésses* (*God/ess*).

Ruether justifie ainsi la création de ce nouveau vocable :

I use the term *God/ess*, a written symbol intended to combine both the masculine and the feminine forms of the word for the divine while preserving the Judeo-Christian affirmation that divinity is one. This term is unpronounceable and inadequate. [...] Rather, it serves as an analytic sign to point toward that yet unnameable understanding of the divine that would transcend patriarchal limitations and signal redemptive experience for women as well as men⁹.

Cette reconstruction que fait Ruether du symbole linguistique de *God/ess* indique bien que pour elle Dieu n'est pas au-delà de la distinction de genre (masculin ou féminin) mais, au contraire, c'est une tentative de trouver un terme inclusif qui puisse dire cette distinction en la Divinité même. Il ne s'agit nullement pour Ruether d'une identification du Dieu masculin avec la Déesse antique, ce qui ne ferait qu'inverser le signe de la valence du féminin, et en ferait une interprétation erronée, et même patriarcale, du féminin, ainsi qu'elle l'indique elle-même :

Les féministes bibliques qui cherchent à retrouver le féminin supprimé dans la tradition judéo-chrétienne, et les adorateurs de la Déesse, qui veulent exalter le féminin aux dépens du masculin, ont en commun le même postulat. Les deux supposent que de retrouver la femme comme icône du divin signifie la revanche du « féminin ». Ni d'un côté ni de l'autre, on ne pose la question plus fondamentale qui est de savoir si le concept même de féminin n'est pas une création patriarcale¹⁰.

7. Voir Rosemary Radford Ruether, « La féminité de Dieu », *op. cit.*, p. 95, pour ces développements.

8. *Ibid.*, p. 95.

9. Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk*, *op. cit.*, p. 46.

10. Rosemary Radford Ruether, « La féminité de Dieu », *op. cit.*, p. 99.

Pour Ruether, il s'agit donc de dépasser d'une certaine manière, mais sans les nier, la différence sexuelle et le dualisme du genre, de même que l'idée de rôles complémentaires du masculin et du féminin qui se retrouveraient non-critiqués et transposés au niveau de la Divinité même. La reconstruction de l'image/concept de *Dieu/éesse* ne doit pas reprendre à son compte les stéréotypes du masculin et du féminin créés par une pensée dualiste et androcentrique. La pensée de Rosemary Radford Ruether est inclusive des différences et représente une tentative d'échapper au dualisme et aux stéréotypes de la masculinité et de la féminité, selon sa conviction que *Dieu/éesse* est rédemptrice de l'humanité toute entière. Dans ses propres termes, elle affirme que :

Dieu-Déesse doit être envisagé comme étant au-delà de la masculinité et de la féminité. Embrassant l'humanité totale à la fois des hommes et des femmes, Dieu-Déesse parle aussi comme jugeant et rachetant les rôles stéréotypés auxquels les hommes comme « masculins » et les femmes comme « féminines » ont été condamnés dans la société patriarcale. Dieu-Déesse restaure hommes et femmes dans la pleine humanité, ce qui veut dire non seulement une humanité nouvelle, mais une nouvelle société, des types nouveaux de relations humaines personnelles et sociales. Le Dieu-Déesse qui est à la fois masculin et féminin, et ni masculin ni féminin, nous indique une humanité nouvelle non réalisée¹¹.

Rosemary Radford Ruether représente donc une anthropologie féministe de l'égalité et de la mutualité entre femmes et hommes, qui transcende les stéréotypes du masculin et du féminin qu'elle considère comme des créations du patriarcat. En conséquence, la reconstruction de *Dieu/éesse* qu'elle nous propose anticipe cette humanité nouvelle, déjà annoncée par Paul, dans laquelle il n'y aura plus « ni homme ni femme, ni Juif ni Grec, ni esclave ni homme libre » (Ga 3,28)¹² et qui embrasse, sans les nier, toutes les différences, y compris celle du genre, dans une unité nouvelle, qu'on trouve déjà réalisée dans la Divinité.

11. *Ibid.*, p. 101.

12. Voir cette citation dans *op. cit.*, p. 101.

De nouveaux modèles de Dieu/e : la construction de Sallie McFague

Sallie McFague représente une tendance féministe réformatrice, liée au protestantisme libéral et à la théologie de la construction telle que développée par Gordon D. Kaufman. Sa critique principale porte sur le langage religieux androcentrique, en particulier sur la littéralisation et l'absolutisation d'un seul modèle de Dieu, celui de « Dieu le Père » utilisé souvent à l'exclusion de tout autre dans la tradition biblique et théologique. Cependant, elle soutient que « la métaphore fondatrice (*root-metaphor*) du Christianisme n'est pas le patriarcat, et qu'avec de nouveaux modèles [...] pour exprimer cette métaphore fondatrice, le paradigme chrétien peut nommer l'expérience des femmes, comme celle des hommes¹³ ». C'est non seulement au nom de la libération des femmes, mais aussi de celle des hommes, et de la création tout entière, qu'elle critique ce modèle de « Dieu le Père » comme idolâtre et non pertinent pour l'expérience humaine contemporaine. Elle cherchera à construire d'autres modèles pour exprimer de façon plus adéquate la Réalité du mystère divin, dans un langage plus compréhensible pour nos contemporains/nes, et dans une optique non seulement féministe mais « holiste », c'est-à-dire inclusive de la création tout entière. Elle propose essentiellement trois modèles nouveaux : Dieu comme Mère, Dieu comme Ami/e et Dieu comme Amant/e du monde¹⁴. Ces modèles sont à concevoir, non comme exprimant la nature de Dieu, mais comme des types de relations humaines fondamentales, dans lesquelles se manifeste « Dieu-en-relation ». Celles-ci seront donc le lieu de libération par excellence, non seulement pour les femmes, mais pour tous les êtres humains.

Cependant, étant donné que le modèle patriarcal s'est avéré particulièrement oppressif pour les femmes, McFague s'interroge sur « les possibilités d'un modèle féminin, à partir duquel comprendre les relations divino-humaines¹⁵ ». Elle propose d'abord le modèle de « Dieu comme Mère » (*God as Mother*) comme représentant l'activité créatrice de Dieu, qui est toujours du côté de la vie, comme une mère qui

13. Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Philadelphia, Fortress Press, 1982, p. 153 (ma traduction).

14. Pour une élaboration de ces modèles, voir Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological Nuclear Age*, Philadelphia, Fortress Press, 1987, p. 97-180.

15. *Ibid.*, p. 187 (ma traduction).

donne et sustente la vie. L'amour caractéristique de ce modèle est l'amour parental ou *Agapé*, et l'activité créatrice de Dieu/e est envisagée comme celle de l'accouchement, un « donner naissance » au monde. Elle explicite les raisons de son choix de ce modèle parental et féminin :

And it is clearly the parent *as mother* that is the stronger candidate for an understanding of creation as bodied forth from the divine being, for it is the imagery of gestation, giving birth, and lactation that creates an imaginative picture of creation as profoundly dependent on and cared for by divine life¹⁶.

Ce premier modèle de Dieu est donc plus typiquement féminin, selon McFague, alors que les deux autres qu'elle propose, Dieu comme Ami/e et Dieu comme Amant/e, peuvent être interprétés, soit comme féminins, soit comme masculins, puisqu'en anglais, les termes utilisés (*Friend* et *Lover*) sont indéterminés et applicables aux deux genres. Le Dieu comme Amant/e (*God as Lover*) exprime la capacité rédemptrice de Dieu de sauver la vie, d'être engagé/e dans le monde parce que la vie de ses créatures lui est précieuse. La qualité de cet amour peut être comparée à la passion de l'Amant/e qui veut épouser la souffrance du monde pour le sauver — c'est la caractéristique de l'Amour-Eros. Ce modèle de Dieu comme Amant/e implique une réciprocité entre Dieu et les êtres humains qui veulent collaborer avec Dieu pour sauver le monde¹⁷. Enfin, le modèle de Dieu comme Ami/e (*God as Friend*) exprime la relation de Dieu qui soutient et maintient la vie, qui s'engage dans le monde comme compagne ou compagnon dont le sort est lié à celui du monde, et dont l'amour de bienveillance peut être comparé à l'amour mutuel entre deux amis/es, la *Philia*. Ce modèle implique également une réciprocité dans l'amitié et une responsabilité mutuelle à l'égard du monde, et l'être humain devient le/la véritable partenaire de Dieu.

Cette construction de Dieu/e comme relationnel/le, proche du monde, engagé/e avec ses créatures dans un amour mutuel et inclusif et non-hiérarchique correspond bien à une sensibilité contemporaine, à la fois féministe et écologique, et les modèles élaborés par Sallie McFague sont inclusifs de la différence des genres, sans pour

16. *Ibid.*, p. 106.

17. Pour une plus ample caractérisation de ce modèle, voir *op. cit.*, p. 125-155.

autant la nier, comme on le voit dans son premier modèle de Dieu comme Mère. Elle plaide davantage pour une théologie de la mutualité où les êtres humains et Dieu sont de véritables partenaires, engagés ensemble pour la sauvegarde et le salut du monde¹⁸.

La reconstruction de Dieu-Sophia chez Elizabeth A. Johnson

J'en arrive à la troisième théologienne, Elizabeth A. Johnson, dont l'ouvrage principal a été traduit en français, avec un titre qui n'est malheureusement pas fidèle à la pensée de son auteure¹⁹, mais à quoi renvoie le titre choisi pour mon texte : *Dieu au-delà du masculin et du féminin : Celui/Celle qui est*²⁰.

Si je signale d'emblée la dissonance dans la traduction du titre de l'ouvrage d'Elizabeth A. Johnson, ce n'est pas par hasard, mais parce que cela soulève la thématique principale de cette communication : *Dieu/e est-Il/Elle pensé/e* comme au-delà de la distinction des genres ou comme inclusif/ve de celle-ci ? Pour Elizabeth A. Johnson, la réponse semble claire : Dieu(e) peut être représentée tout entière par une figure féminine, sous la forme de *Sophia*, la Sage. La préoccupation principale d'Elizabeth Johnson est double : celle de trouver « un langage qui exprimera adéquatement la réalité de Dieu²¹ » et celle de favoriser le plein épanouissement des femmes. Comme les théologiennes mentionnées ci-dessus, elle commence par faire la critique du langage et du discours traditionnel de Dieu, critique qui porte principalement sur « l'utilisation exclusive, littérale, patriarcale de cette terminologie mâle²² ». Pour exprimer le Mystère incompréhensible de *Dieu/e*, il faut, selon elle, recourir à une multiplicité d'images

18. Pour cette notion de réciprocité et de partenariat avec Dieu, voir *Models of God*, p. 165 et suivantes.

19. Voir le titre anglais original *She Who is : The Mystery of God in Feminist, Theological Discourse*, New York, Crossroad, 1992, comparé avec le titre français de l'ouvrage (cf. note suivante). Voir à ce propos la recension que j'en ai faite dans *Théoforum*, n° 31, 2000, p. 362-364.

20. Elizabeth A. Johnson, *Dieu au-delà du masculin et du féminin ; Celui/Celle qui est*, Paris, Cerf, 1999. Je me référerai à cette traduction pour plus de clarté dans mon texte.

21. *Ibid.*, p. 11.

22. *Ibid.*, p. 31-32.

et de symboles, et reconstruire une image/concept de *Dieue* qui soit plus adéquate pour exprimer le mystère divin, en conformité avec la pleine dignité des femmes. Johnson rejette la solution d'admettre comme simple correctif au discours théologique masculin l'attribution de traits féminins ou d'une dimension féminine à Dieu. C'est le Divin, tout entier, qui peut être reflété et exprimé par des images féminines, car selon Johnson :

Les orientations linguistiques de la présente étude, jugées adéquates et nécessaires, concernent un discours sur Dieu qui fasse appel à des métaphores féminines visant à désigner le mystère divin dans son intégralité²³.

Dans le but d'exprimer ce mystère par des métaphores féminines, tout en puisant à même la source de la tradition biblique et théologique, Elizabeth Johnson recherche dans ces traditions des « matériaux réutilisables » pour une réinterprétation féministe du symbole de *Dieu/e*. Elle s'attache surtout à la figure de *Sophia*, la Sageesse, dont elle suit la trajectoire dans les écrits sapientiaux du Premier Testament aussi bien que dans les Évangiles de Mathieu et Jean en particulier. Elle se sert de cette figure féminine de *Sophia* pour étayer toute sa reconstruction de *Dieu/e* au féminin, dans une perspective que l'on peut appeler réformiste ou révisionniste²⁴. Elle réinterprète la théologie trinitaire chrétienne, en commençant par celle de l'Esprit, qu'elle identifie à la Sageesse (*Spirit-Sophia*) puis elle voit dans Jésus de Nazareth l'incarnation de *Sophia* (*Jesus-Sophia*), et enfin remonte à la source de ce que la tradition chrétienne a nommé le Père, pour la réinterpréter comme Mère-*Sophia* (*Mother-Sophia*). Ainsi, c'est le Mystère de *Dieue* dans sa dimension trinitaire qui peut être représenté sous la « Gestalt » féminine de *Sophia*, et un des commentateurs de Johnson a pu parler à son propos de « féminisme trinitaire ²⁵ ». De plus, sa reconstruction féministe de *Dieue-Sophia* est cohérente avec une vision anthropologique non-dualiste et non-hiérarchique, influencée cependant par le concept théologique classique de l'*imago*

23. *Ibid.*, p. 94.

24. Pour cette distinction, voir Shannon Scherein, *Quilting and Braiding: the Feminist Christologies of Sallie McFague and Elizabeth A. Johnson in Conversation*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1998.

25. Harold G. Wells, « Trinitarian Feminism: Elizabeth Johnson's Wisdom Christology » dans *Theology Today*, 52, oct. 1995, p. 330-343.

Dei, auquel vient s'ajouter celui de l'*imago Christi* que les femmes peuvent s'approprier également dans toute sa plénitude²⁶.

Ainsi, pour Johnson, la reconstruction féministe du symbole de *Dieue* comme Celle qui est (*She Who Is*) va dans le sens d'une féminisation de l'image/concept de *Dieue*, que nous pouvons dès lors transcrire par le genre grammatical féminin, sans aller cependant dans le sens d'une exclusivité de représentation de *Dieue* en termes féminins. Pour elle, il s'agit simplement de ré-équilibrer le discours théologique, jusqu'ici exclusivement masculin et androcentrique, en y introduisant la possibilité nouvelle d'une représentation féminine de *Dieue*. Johnson réalise une réappropriation féministe de l'image/concept de *Dieue*, tout en essayant de trouver un langage adéquat pour exprimer le mystère divin dans son intégralité. Mais, il ne s'agit pas pour elle d'évoquer un « Dieu au-delà du masculin et du féminin », bien au contraire, cette représentation de *Dieue-Sophia*, Celle qui est, est inclusive du féminin en *Dieue*²⁷.

Conclusion

Dans ce texte, j'ai tenté de montrer comment, à partir d'une critique de l'utilisation littérale et exclusive du masculin dans le discours traditionnel de Dieu, des théologiennes féministes ont exploité la catégorie du genre, dans le sens d'une inclusivité du féminin, pour se réapproprier la représentation de *Dieue*. J'ai tenté de montrer comment Rosemary R. Ruether et Sallie McFague adoptent toutes deux une position nettement inclusiviste dans leur reconstruction de nouveaux modèles et images de *Dieue*, position qui rejaillit sur une vision anthropologique de mutualité dans les rapports hommes-femmes, dans une humanité nouvelle.

En ce qui concerne Elizabeth Johnson, sa reconstruction de *Dieue-Sophia*, Celle qui est, peut apparaître davantage comme une féminisation de l'image de Dieu, non pas par esprit exclusiviste, mais par

26. Sur ce point, voir Elizabeth A. Johnson, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, op. cit., p. 101.

27. À partir de ce constat, je m'autorise donc à utiliser la forme féminine de *Dieue*, selon l'usage québécois qui a été entériné à l'Assemblée générale du congrès de la Société canadienne de théologie de 2001.

souci de rétablir un équilibre dans le langage et le genre utilisé pour parler de Dieu. Ces trois théologiennes, chacune à sa manière propre, ont donc tenté une réappropriation féministe de l'image/concept de Dieu, allant dans le sens d'une plus grande inclusivité de la catégorie du genre, soit dans son sens social, soit dans son sens linguistique, afin d'offrir de plus nombreuses possibilités d'épanouissement pour les femmes, ainsi qu'un renouvellement du discours de Dieu.

Il me reste cependant quelques questions, sur lesquelles je voudrais terminer pour ouvrir le débat. Je me limiterai à deux questions principales qui me paraissent les plus importantes dans cette discussion, et qui sont susceptibles de clarifier le débat en théologie féministe. Ma première question porte sur la création et l'utilisation d'un langage inclusif de Dieu qui soit fidèle à la fois à une représentation symbolique des deux genres, sans subsumer le féminin sous l'« universel » masculin, ni vice-versa, et à une clarté et une adéquation à la représentation de la Divinité, dans le sens de la tradition judéo-chrétienne. C'est le défi majeur lancé par Elizabeth Johnson dans son ouvrage, le plus important à mon avis sur la question du langage et du discours théologique de Dieu. Ma question est double : d'une part, la tradition sapientielle est-elle suffisamment solide pour étayer toute une reconstruction de Dieu sous la forme de *Sophia* ? C'est une question que j'adresse tout particulièrement aux exégètes féministes. D'autre part, comment trouver un langage inclusif adéquat, qui ne serait ni trop pesant ni obscur ? Comme l'indiquent bien les hésitations du traducteur français, il semblerait que les théologiens et théologiennes d'expression française éprouvent plus de difficulté que leurs homologues anglophones à créer et utiliser un langage inclusif pour parler de Dieu. Comment dès lors, surmonter cet obstacle d'un langage plus axé sur le genre, dans les milieux francophones ?

Ma seconde question porte sur la notion même de l'inclusivité des genres dans la reconstruction d'une représentation de Dieu. C'est qu'il importe d'éviter un anthropomorphisme naïf et de construire notre image/concept de Dieu à l'image de l'être humain qu'il soit homme ou femme. C'est à ce point sans doute que la notion de l'analogie, reprise de Thomas d'Aquin et de la théologie classique et adaptée par Elizabeth Johnson, peut nous être utile. Il s'agit de bien voir que si l'humanité est créée à l'image de Dieu (« mâle et femelle, Dieu les créa » Gn 1,27), la proposition inverse ne peut être affirmée

sans autre. En effet, Dieu dépasse infiniment toute réalité créée, et ce n'est que de façon analogique ou métaphorique que nous sommes en mesure de parler de Dieu en termes de cette réalité. Comment ne pas oublier que nous sommes en présence d'un mystère insondable quand nous parlons de *Celle/Celui qui est* ?

*L'être masculin selon Jean-Paul II
le gardien des identités sexuelles
et génériques¹ originelles*

Patrick Snyder
Université de Sherbrooke

La « théologie du corps² » ou l'anthropologie biblico-théologique de Jean-Paul II, constitue la clé pour comprendre la pensée jean-paulinienne, non seulement sur les questions reliées à la nature et la vocation de la femme³, sur les relations femme-homme, mais aussi sur l'identité masculine. Les questions qui se posent, à partir de son interprétation de l'ordre de la création, de l'ordre du péché, de l'ordre du salut et de sa théologie du mariage, concernent la compréhension de la conception de l'être masculin que Jean-Paul II tire des Écritures⁴ et

1. Dans l'anthropologie biblico-théologique de Jean-Paul II l'être masculin et l'être féminin sont déterminés par une « identité sexuelle » inscrite dans leur corps-sexué. Chaque identité est associée à une « identité générique », c'est-à-dire à une fonction sociale particulière pour l'homme et la femme. Le vocable « être masculin/féminin » ou « identité masculine/féminine » intègre la dimension sexuelle et générique. Cette conception est en soi une critique du concept de « genre » qui comprend les différences entre l'homme et la femme comme produit historique et culturel.
2. C'est du 12 septembre 1979 au 28 novembre 1985 que Jean-Paul II a exposé, dans ses audiences du mercredi, un vaste commentaire biblique qu'il désigne sous le vocable de « théologie du corps ». Commentaire, constitué de 103 audiences, qui, selon lui, appartient au domaine de l'anthropologie et de la théologie.
3. Patrick Snyder, *La femme selon Jean-Paul II*, Montréal, Fides, 1999, 253 p.
4. Pour Jean-Paul II, le récit biblique est une prescription d'ordre éthique où les éléments narratifs du mythe déterminent et garantissent des normes dogmatiques.

sa manière de se situer par rapport aux lectures masculinistes. Le Saint-Père affirme que sa « [...] théologie est, en même temps, une pédagogie. La pédagogie vise à éduquer l'homme, en mettant devant lui les exigences, en les motivant et en montrant les voies qui conduisent à leur réalisation⁵ ». La « théologie du corps », l'outil pédagogique du pontife, est une réponse définitive à tout débat sur ce que le *Conseil pontifical pour la famille* nomme « l'idéologie du genre ». Le Conseil soutient que cette « idéologie » sape « l'identité sexuelle » de la femme et de l'homme inscrite dans leur corps sexué et, par le fait même, leur « identité générique », c'est-à-dire leur rôle social respectif. « Dans un processus d'intégration correct et harmonieux, l'identité sexuelle et l'identité du genre se complètent, puisque les personnes qui vivent en société obéissent aux modèles culturels correspondant à leur propre sexe⁶. » Dans ce débat, Jean-Paul II nous présente, au nom de l'Église, sa « théologie du corps » comme le diktat de Dieu sur l'identité masculine.

**L'être masculin dans l'ordre de la création : une fonction
« génératrice et paternelle » (*Genèse* 1-2; *Genèse* 4,1-2;
Matthieu 19,3-9 et *Marc* 10,1-12)**

La *Genèse* constitue, pour Jean-Paul II, la base immuable de l'anthropologie chrétienne, de la théologie du corps. Elle révèle l'identité sexuelle et générique de la personne-corps telle que Dieu l'a instituée dans l'état d'innocence originelle. Selon le pontife, le Christ, dans sa réponse aux pharisiens en *Matthieu* 19,3-9 et en *Marc* 10,1-12, fait

Le pontife concentre son attention sur l'Écriture dans un sens strictement dogmatique. Cette lecture maintient ce qu'il y a de littéraliste, consciemment ou non, dans l'interprétation pontificale, tout en soulignant la forte motivation doctrinale de celle-ci. Le professeur Charles Kannengiesser a discuté de la nature propre de cette herméneutique à propos de *Veritatis splendor*. Charles Kannengiesser, « Approche biblique et discours éthique face au problème de la contraception dans *Veritatis splendor* », dans Camil Ménard et Florent Villeneuve (dir.), *Drame et foi chrétienne*, Montréal, Fides, coll. « Héritage et projet », 1995, p. 124.

5. Jean-Paul II, « Audience générale du 8 avril 1981. La pédagogie du corps », *La documentation catholique*, n° 1807, 3 mai 1981, p. 419.
6. Conseil pontifical pour la famille, *Famille, mariage et "union de fait"*, (page consultée le 12 octobre 2001) <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/fa.../rc_family_doc_20001109_de-facto-unions_fr.htm>, p. 5.

appel au fondement de la parole de Dieu révélée lorsqu'il se réfère au « commencement », à l'« origine ». « En tout homme, sans aucune exception cet état — l'état "historique" précisément — plonge ses racines dans sa propre "préhistoire" théologique qui est l'état d'innocence originelle⁷. » Selon la compréhension du pape Wojtyła, le Christ expose ainsi à ses interlocutrices et interlocuteurs, présents et à venir, ce qu'il considère comme la vision intégrale de l'être masculin et féminin⁸ dans l'unité et l'indissolubilité du mariage⁹.

Pour le pontife, la lecture de *Genèse* 1, 27-28 et 2, 24 nous révèle que Dieu a créé l'homme et la femme pour le mariage¹⁰. C'est dans ce contexte seulement que le créateur a voulu que s'inscrive la « communion des personnes » dans la procréation. « Ainsi s'ouvre la grande perspective créatrice de l'existence humaine qui se renouvelle toujours par la "procréation" qui est "autoreproduction"¹¹. » De *Genèse* 2, 23-25, le Saint-Père tire la conclusion qu'une des fonctions de l'homme dans le mariage, c'est de recevoir la femme comme don de Dieu. « Il semble que le second récit de la création ait assigné "depuis l'origine" à l'homme la fonction de celui qui reçoit surtout le don. La femme est "dès l'origine" confiée à ses yeux, à sa conscience, à sa sensibilité, à son "cœur"¹². » L'homme a le devoir de faire découvrir à la femme, dans une authentique « communion des personnes », la pleine vérité sur sa féminité. Cette vérité s'inscrit dans son identité sexuelle et dans son rôle d'épouse et de mère. En acceptant la femme telle que Dieu l'a voulue, l'homme découvre par le fait même son identité sexuelle et générique. La femme en accueillant sa féminité, à travers le don de

7. *Idem*, « Audience générale du 26 septembre 1979. Le lien entre l'innocence originelle et la rédemption du Christ », *La documentation catholique*, n° 1774, 18 novembre 1979, p. 956.

8. *Idem*, « Audience générale du 12 septembre 1979. Le premier récit de la création de l'Homme », *La documentation catholique*, n° 1771, 7 octobre 1979, p. 807.

9. *Idem*, « Audience générale du 2 avril 1980. La vision intégrale de l'Homme », *La documentation catholique*, n° 1785, 4 mai 1980, p. 411.

10. *Idem*, « Audience générale du 13 février 1980. L'innocence originelle », *La documentation catholique*, n° 1782, 6 mars 1980, p. 261.

11. *Idem*, « Audience générale du 20 février 1980. Le sacrement du corps », *La documentation catholique*, n° 1782, 8 mars 1980, p. 261.

12. *Idem*, « Audience générale du 6 février 1980. La communion des personnes dans l'échange du don et de l'accueil », *La documentation catholique*, n° 1781, mars 1981, p. 213.

l'homme, permet aussi à celui-ci de saisir l'essence de sa masculinité. L'homme est donc responsable de la mutualité du don qui révèle à l'autre son essence.

L'homme s'enrichit non seulement grâce à elle qui lui donne sa propre personne et sa féminité, mais aussi grâce au don de lui-même. Le don de la part de l'homme, en réponse à celui de la femme, est pour lui-même un enrichissement. En effet, il s'y manifeste presque l'essence spécifique de sa masculinité qui, à travers la réalité du corps et du sexe, atteint la profondeur intime de la possession de soi grâce à laquelle il est autant capable de se donner lui-même que de recevoir le don de l'autre¹³.

Ainsi, Jean-Paul II interprète la mention de ne pas éprouver de « honte » de *Genèse* 2,25 comme l'ouverture de la relation sexuelle à la procréation. L'absence de « honte » indique que l'homme et la femme s'expérimentent dans la « communion des personnes » comme sujets, comme deux « Je » déterminés soit par la masculinité, soit par la féminité dans l'amour réciproque. « Seule la nudité qui rend la femme "objet" pour l'homme, ou vice versa, est source de honte. Le fait qu'ils "n'éprouvaient pas de honte" veut dire que la femme n'était pas un "objet" pour l'homme ni lui un "objet" pour elle¹⁴. » Pour le Saint-Père, la négation de l'autre comme don dans la sexualité, c'est-à-dire le refus à l'autre de la potentielle paternité ou maternité, c'est la négation de l'autre, la réduction de cet autre à un objet de jouissance¹⁵. Il soutient que le terme « connaissance », employé dans *Genèse* 4,1-2, met de nouveau l'emphase sur la finalité du rapport conjugal¹⁶ de l'homme et de la femme. Le fait de devenir une « seule chair » contient la « [...] découverte définitive de la signification du corps humain dans sa masculinité et dans sa féminité¹⁷ ». Puisqu'il a reçu de Dieu la responsabilité d'assurer le processus même du don dans la

13. *Idem*, « Audience générale du 6 février 1980. La communion des personnes [...] », p. 213-214.

14. *Idem*, « Audience générale du 20 février 1980. Le sacrement du corps », *La documentation catholique*, n° 1782, 6 mars 1980, p. 262.

15. *Idem*, « Audience générale du 6 février 1980. La communion des personnes [...] », p. 213.

16. *Idem*, « Audience générale du 5 mars 1980. La convivence [sic] conjugale », *La documentation catholique*, n° 1783, 6 avril 1980, p. 321.

17. *Idem*, « Audience générale du 5 mars 1980. La convivence ([sic] conjugale », [...], p. 322.

« connaissance » mutuelle, l'homme demeure garant de la manifestation de cette spécificité. « Selon *Genèse* 4, 1, celui qui "connaît", c'est l'homme et celle qui est connue, c'est la femme, l'épouse [...]»¹⁸. » Le texte de *Genèse* 4,1-2 confirme, pour le pape Wojtyła, que le « [...] mystère de la féminité se manifeste et se révèle à fond par la maternité [...]. Ainsi, se révèle également à fond le mystère de la masculinité de l'homme, c'est-à-dire la signification "génératrice" et "paternelle" de son corps¹⁹ ». Qu'en est-il après la chute ?

L'être masculin dans l'ordre du péché : une impulsion à objectiver la femme (*Genèse* 3 et *Matthieu* 5,27-28)

Dans la pensée jean-paulinienne, le péché est, dans son sens premier et profond, la négation de ce qu'est Dieu comme créateur, c'est-à-dire la rupture avec la volonté de Dieu sur l'homme et la femme depuis l'origine et pour l'éternité²⁰. Pour le pontife, le Christ dans *Matthieu* 5, 27-28 adresse l'exhortation de « ne pas commettre d'adultère » et « d'adultère dans le cœur » à « [...] l'homme "historique", celui dont nous avons recherché "l'origine" et la "préhistoire théologique". [...] Dans un certain sens, cet homme, c'est "chaque" homme, "chacun" de nous²¹ ». Le Christ dénonce ici, selon le pape, trois formes d'adultères susceptibles d'être commises par l'homme : celle d'avoir des rapports sexuels avec son épouse sans être ouvert à devenir « une seule chair » (*Genèse* 2, 24), l'union procréatrice ou non d'un homme avec une femme qui n'est pas son épouse²² et la troisième forme, l'adultère commis dans le cœur, représente le fait de regarder une autre femme ou son épouse avec désir. Ces trois formes d'adultère sont, dans la pensée de Jean-Paul II, une négation de la « communion des

18. *Idem*, « Audience générale du 12 mars 1980. Le mystère de la femme se révèle dans la maternité », *La documentation catholique*, n° 1783, 6 avril 1980, p. 323.

19. *Idem*, « Audience générale du 12 mars 1980. Le mystère de la femme[...] », p. 323.

20. *Idem*, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 9, Montréal, Éditions Paulines, 1988.

21. *Idem*, « Audience générale du 23 avril 1980. Le contenu éthique et anthropologique du commandement : "Tu ne commettras pas d'adultère" », *La documentation catholique*, n° 1786, 18 mai 1980, p. 453.

22. *Idem*, « Audience générale du 23 avril 1980. Le contenu éthique et anthropologique [...] ». p. 453.

personnes » au profit de l'objectivation, de l'utilisation du corps de la femme, de sa féminité pour « [...] la satisfaction potentielle de son "besoin" sexuel²³ ». Cette disposition de l'homme, découle, selon lui, du péché originel.

Selon le pape Wojtyla, la description biblique, « Leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils surent qu'ils étaient nus » (*Genèse* 3,7), fait apparaître avec évidence le moment clé où le don de Dieu est mis en doute (*Genèse* 3,8). « Pour ce qui est de l'homme, il reçoit en don "le monde" et, en même temps, l'"image de Dieu", c'est-à-dire l'humanité elle-même dans toute la vérité de sa dualité masculine et féminine²⁴. » La parole de *Genèse* 3,10, « j'ai pris peur car j'étais nu », vient à nouveau confirmer, pour le pontife, la rupture de l'acceptation originelle du corps comme signe de la masculinité et de la féminité qui se dévoile dans l'union des deux par la procréation dans le mariage²⁵. « Le troisième chapitre de la *Genèse* établit, sans le moindre doute, comment la honte est apparue dans les relations mutuelles de l'homme et de la femme et comment, à cause même de cette honte, leurs rapports ont subi une transformation radicale²⁶. » Cette transformation, le pape insiste fortement, c'est la négation même de la « communion des personnes », c'est-à-dire la mise en doute de l'être féminin et masculin. Mise en doute qui, selon sa lecture de *Genèse* 3,10, « j'ai pris peur car j'étais nu », guette particulièrement l'homme. C'est aussi ce que confirme, selon lui, le texte de *Genèse* 3,16 : « Tu seras avide de ton homme et lui te dominera. » Le pontife soutient que « [p]our la première fois, l'homme est défini ici comme "mari"²⁷ ». Il considère que le texte fait ressortir que le mari est celui qui éprouve la honte d'une façon particulière. Après la chute, la honte de sa nudité devient

23. *Idem*, « Audience générale du 8 octobre 1980. L'interprétation psychologique et théologique de la concupiscence », *La documentation catholique*, n° 1795, 2 novembre 1980, p. 972.

24. *Idem*, « Audience générale du 30 avril. La concupiscence, rupture de l'alliance avec Dieu », *La documentation catholique*, n° 1786, 18 mai 1980, p. 455.

25. *Idem*, « Audience générale du 28 mai 1980. La pudeur », *La documentation catholique*, n° 1789, 6 juillet 1980, p. 621.

26. *Idem*, « Audience générale du 4 juin. La signification de la honte », *La documentation catholique*, n° 1789, 6 juillet 1980, p. 622.

27. *Idem*, « Audience générale du 18 juin 1980. La domination de "l'autre" dans les relations interpersonnelles », *La documentation catholique*, n° 1790, 20 juillet 1980, p. 685.

impulsion à dominer la femme, à faire d'elle un objet de jouissance. Cette impulsion non contrôlée a des conséquences graves non seulement pour l'homme qui ainsi se nie, mais aussi pour la femme qui deviendra « avide de son homme » (*Genèse* 3, 16). « Par la suite, l'expérience de cette domination se manifeste plus directement chez la femme comme désir insatiable d'une union différente²⁸. » Dans l'ordre du péché, le mari est imputable d'avoir fait de la femme celle qui suscite et donne l'impulsion. Culpabilité d'autant plus grande, pour Jean-Paul II, que le mari a la responsabilité de respecter et de faire respecter la droiture originelle de la « communion des personnes » et par le fait même l'identité sexuelle et générique de la femme et de l'homme²⁹. « Comme nous l'avons déjà précédemment mis en relief — de ce que, “dès l'origine”, l'homme aurait dû être le gardien de la réciprocité du don et de son équilibre authentique³⁰. » Il insiste fréquemment sur cette idée.

L'analyse de cette “origine” (*Genèse* 2, 23-25) révèle précisément la responsabilité de l'homme dans l'accueil de la féminité comme don et dans sa transformation en un échange mutuel, bilatéral. Tirer de la femme son propre don au moyen de la concupiscence est ouvertement en contradiction avec ce fait. Bien que le maintien de l'équilibre du don semble avoir été confié à tous deux, c'est surtout à l'homme qu'incombe une responsabilité particulière, comme s'il dépendait beaucoup plus de lui que l'équilibre soit maintenu ou rompu, et même — s'il a déjà été rompu — qu'il soit éventuellement rétabli³¹.

Pour le pontife, cette responsabilité particulière de l'homme vient aussi du constat que la femme, selon sa lecture de *Genèse* 3,16, est plus susceptible d'être objectivée par l'homme. « Les paroles de *Genèse* 3, 16 semblent suggérer que ceci se passe plutôt au détriment de la

28. *Idem*, « Audience générale du 25 juin 1980. La signification sponsale du corps », *La documentation catholique*, n° 1790, 26 juillet 1980, p. 686.

29. *Idem*, « Audience générale du 25 juin 1980. La signification sponsale du corps », [...], p. 686. Jean-Paul II, « Audience générale du 23 juillet 1980. La concupiscence et les rapports homme-femme », *La documentation catholique*, n° 1792, 7-21 septembre 1980, p. 809.

30. *Idem*, « Audience générale du 30 juillet 1980. Le don et la communion des personnes », *La documentation catholique*, n° 1792, 7-21 septembre 1980, p. 811.

31. *Idem*, « Audience générale du 30 juillet 1980. Le don et la communion [...] », p. 811.

femme et, qu'en tout cas, elle le ressent plus profondément que l'homme³².» Ainsi l'adultère et l'adultère commis dans le cœur, comme le signale le Christ dans *Matthieu* 5,27-28, sont irrévocablement identifiés avec l'état de l'homme décrit dans l'ordre du péché (*Genèse* 3)³³. C'est l'homme qui nie sa propre masculinité et qui de surcroît dévalorise, appauvrit et souvent prive la femme « [...] de la valeur intégrale de sa féminité³⁴ ». Ici, l'exégèse de *Matthieu* 5,27-28 en lien avec *Genèse* 3 est un complément du numéro 17 de l'encyclique *Humanae vitae* de Paul VI. « On peut craindre aussi que l'homme, en s'habituant à l'usage des pratiques anticonceptionnelles, ne finisse par perdre le respect de la femme et n'en vienne à la considérer comme un simple instrument de jouissance égoïste, et non plus comme sa compagne respectée et aimée³⁵. » Dans son analyse de l'ordre du péché, Jean-Paul II propose à l'homme une façon d'endiguer l'héritage de la chute en restant lui-même, c'est-à-dire en respectant sa propre originalité masculine dans la « communion des personnes ». Cette originalité, qui s'exprime à travers son corps-sexué, est vouée, à la fonction « génératrice et paternelle » depuis l'ordre de la création. Quels arguments supplémentaires développe-t-il dans sa théologie du mariage ?

L'être masculin dans la théologie du mariage : l'appel du Christ à respecter l'ordre de la création (*Éphésiens* 5,22-33 en lien avec *Genèse* 2,24)

Jean-Paul II nous présente son exégèse d'*Éphésiens* 5,22-33 en lien avec *Genèse* 2,24 comme la volonté du Christ de réitérer, à ses

32. *Idem*, « Audience générale du 30 juillet 1980. Le don et la communion [...] », p. 811.

33. *Idem*, « Audience générale du 20 mai 1980. L'adultère dans l'Ancien Testament », *La documentation catholique*, n° 1793, 5 octobre 1980, p. 873. « Audience générale du 27 août 1980. L'adultère dans les livres prophétiques », *La documentation catholique*, n° 1793, 5 octobre 1980, p. 874. « Audience générale du 3 septembre 1980. La signification de l'adultère transférée du corps au cœur », *La documentation catholique*, n° 1793, 5 octobre 1980, p. 875.

34. *Idem*, « Audience générale du 22 octobre 1980. La valeur du corps », *La documentation catholique*, n° 1796, 23 novembre 1980, p. 1044.

35. Paul VI, *L'encyclique Humanae vitae*, Montréal, Éditions Paulines, 1979, n° 17. Cité par Jean-Paul II, « Audience générale du 8 avril 1981. La pédagogie du corps », *La documentation catholique*, n° 1807, 3 mai 1981, p. 420.

auditeurs et auditrices de toutes les époques, le sens de l'identité féminine et masculine dans le mariage tel que Dieu l'a voulu à « l'origine ». Selon lui, le texte d'*Éphésiens* 5,21-23 démontre clairement que le Christ est la source et le modèle des relations entre les époux³⁶. « En effet, il est certain que lorsque le mari et la femme seront soumis l'un à l'autre “dans la crainte du Christ”, tout trouvera un juste équilibre, un équilibre tel qu'il corresponde à leur vocation chrétienne dans le mystère du Christ³⁷. » Le pape Wojtyła embrasse la conviction que l'énoncé, « Que les femmes soient soumises à leurs maris comme au Seigneur [...] (*Ép* 5,22) », constitue une soumission mutuelle des époux. Soumission qui confirme la parfaite réalisation de l'être masculin et féminin dans le don réciproque à travers la « communion des personnes ». Pour le Saint-Père, la conception de l'Église: « [...] sans tache ni ride, ni aucun défaut, sainte et irréprochable (*Ép* 5,25-27) » est, par métaphore, l'appel fait à l'homme dans l'ordre de la création, de faire découvrir à la femme la beauté de sa féminité.

L'amour oblige l'époux-mari à être soucieux du bien de l'épouse-femme, l'engage à désirer qu'elle soit belle et, en même temps, à sentir cette beauté et à en avoir soin. Il s'agit ici aussi de la beauté visible, de la beauté physique. L'époux scrute avec attention son épouse, pour ainsi dire dans l'inquiétude créative, amoureuse, de trouver tout ce qu'il y a de bon et de beau en elle et qu'il désire pour elle³⁸.

Selon Jean-Paul II, le Christ fait appel à l'analogie pour réaffirmer la visée de la rencontre des époux. Le Christ chef de l'Église s'unit à l'Église-corps pour former une nouvelle union organique comme le mari « chef de sa femme » et la femme « corps du mari » s'unissent dans l'acte de procréation. « Donc l'analogie regarde surtout le mariage lui-même comme une union grâce à laquelle “les deux formeront une seule chair” (*Ép* 5,31 ; cf. *Gn* 2,24)³⁹. » Tout bien pesé,

36. Jean-Paul II, « Audience générale du 11 août 1982. Le Christ, source et modèle des relations entre les conjoints », *La documentation catholique*, n° 1837, 3 octobre 1982, p. 857.

37. *Idem*, « Audience générale du 11 août 1982. Le Christ, source et modèle [...] ». p. 858.

38. *Idem*, « Audience générale du 1^{er} septembre 1982. L'amour et l'unité morale des époux », *La documentation catholique*, n° 1837, 3 octobre 1982, p. 862.

39. *Idem*, « Audience générale du 25 août 1982. L'analogie entre l'union du Christ et de l'Église et le mariage », *La documentation catholique*, n° 1837, 3 octobre 1982, p. 860.

la beauté de l'épouse et sa richesse spirituelle se dévoilent particulièrement, pour le Saint-Père, lorsque les conjoints deviennent une « seule chair ». C'est aussi le sens qu'il donne au texte d'*Éphésien* 5,28 : « Le mari doit aimer sa femme comme son propre corps. »

Ainsi, le texte d'*Éphésiens* 5,22-33 en lien avec *Genèse* 2,24 représente la « clé de voûte⁴⁰ » pour saisir que la soumission de la femme à son mari révèle l'ouverture à devenir « une seule chair » dans le mariage. Cette soumission confirme, par le fait même, la fonction de l'homme, celle de recevoir la femme telle que Dieu l'a voulue afin de se découvrir lui-même par cette réception. C'est aussi le sens qu'il faut attribuer au texte *1 Corinthiens* 7,3 et 9 : « Que le mari s'acquitte de son devoir envers sa femme, et pareillement la femme envers son mari (7,3). [...] Mieux vaut se marier que de brûler (7,9). » Voilà, pour le Saint-Père, comment l'homme-mari, qui a la charge de dominer le désordre de la concupiscence, peut faire du mariage un « ordre éthique⁴¹ » qui respecte pleinement sa spécificité masculine. C'est donc à partir de sa « théologie du corps », théologie qui suppose une relecture de l'encyclique *Humanæ vitæ* de Paul VI, que Jean-Paul II aborde le concept de paternité responsable. L'utilisation de moyens contraceptifs artificiels et le recours à l'avortement pour un couple représentent pour l'homme la négation de sa fonction « génératrice et paternelle » inscrite dans sa réalité somatique par son créateur dès l'« origine ». Le mari-père a la responsabilité d'accepter la maternité de la femme, son épouse, comme un don⁴². Le Saint-Père considère qu'un homme qui refuse de remplir sa vocation spécifique nie la volonté du Christ sur la manifestation du vrai génie masculin et féminin.

L'être masculin dans l'ordre du Salut : une dimension spirituelle pour la fonction « génératrice et paternelle » (*Matthieu* 22,24-31 ; *Marc* 12,18-25 ; *Luc* 20,27-35)

Dans son entretien avec les Sadducéens (*Matthieu* 22,24-30), Jésus fait référence à la résurrection. Il veut ainsi, selon Jean-Paul II,

40. *Idem*, « Audience générale du 8 décembre 1982. La sacramentalité de l'Église », *La documentation catholique*, n° 1837, 3 octobre 1982, p. 863.

41. *Idem*, « Audience générale du 1^{er} décembre 1982. Le mariage et l'espérance eschatologique », *La documentation catholique*, n° 1844, 16 janvier 1982, p. 94.

42. *Idem*, *Lettre aux familles*, n° 16, *La documentation catholique*, n° 2090, 20 mars 1994.

dévoiler une nouvelle dimension de la masculinité et de la féminité. Grâce au Christ, l'alliance entre Dieu et l'humanité ouvre une perspective nouvelle de vie après la mort. « Les paroles prononcées par le Christ à propos de la résurrection nous permettent de déduire que la dimension de la masculinité et de la féminité — c'est-à-dire l'être dans le corps masculin et féminin — se trouvera de nouveau constituée avec la résurrection du corps dans l'"autre monde"⁴³. » La résurrection implique donc que nous retrouvions notre corporéité tout en atteignant la pleine perfection de notre image et ressemblance avec Dieu. « La "spiritualisation" signifie non seulement que l'esprit dominera le corps mais qu'il *imprénera pleinement le corps*⁴⁴. » Cet état représente une pleine participation à la nature divine. Les textes de *Matthieu* 22,30-31 et de *Luc* 20,34-35 sont, toujours selon Jean-Paul II, très explicites : « Le mariage et la procréation ne constituent pas, au contraire, l'avenir eschatologique de l'homme et de la femme. À la résurrection, ils perdent, pour ainsi dire, leur raison d'être⁴⁵. » La vie éternelle implique une rupture avec la voie de réalisation proposée à l'homme et à la femme dans l'ordre de la création. « À la résurrection, en effet, on ne prend ni femme ni mari ; mais on est comme des anges dans le ciel (*Matthieu* 22,30). » L'"autre monde" a ses propres critères d'excellence ! Critères que nous révèlent déjà, selon le Saint-Père, les hommes et les femmes qui ont choisi de réaliser leur vie terrestre dans la plénitude de la virginité pour le royaume. « [...] "Celui qui n'est pas marié cherche comment plaire à Dieu, tandis que l'homme marié cherche comment plaire à sa femme". Ici apparaît, dans une certain sens, le caractère sponsal de la "continence à cause du royaume de Dieu". L'homme cherche toujours à plaire à la personne aimée⁴⁶. » La virginité représente donc le signe, l'expression authentique de la subjectivité personnelle, de la pleine réalisation de

43. *Idem*, « Audience générale du 2 décembre 1981. Anthropologie et résurrection », *La documentation catholique*, n° 1821, 3 janvier 1982, p. 40.

44. *Idem*, « Audience générale du 9 décembre 1981. La résurrection et la réalisation de la personne », *La documentation catholique*, n° 1821, 3 janvier 1982, p. 41.

45. *Idem*, « Audience générale du 2 décembre 1981. Anthropologie et résurrection », [...], p. 40.

46. *Idem*, « Audience générale du 7 juillet 1982. La grandeur du célibat », *La documentation catholique*, n° 1836, 5-19 septembre 1982, p. 806.

la masculinité et de la féminité⁴⁷. En d'autres mots l'état de virginité vécu ici-bas pour le royaume, par un homme ou une femme, révèle l'état de nos corps glorifiés.

À l'homme qui a choisi la virginité pour le royaume, Jean-Paul II propose comme modèles Joseph et le Christ. Le « mystère virginal de Joseph » se retrouve dans son acceptation du mystère de la conception et de la naissance de Jésus. Le Saint-Père considère Joseph comme le premier témoin pour l'homme « [...] d'une fécondité différente de la fécondité charnelle, c'est-à-dire de la fécondité de l'Esprit⁴⁸ ». Joseph constitue donc un double modèle pour l'homme contemporain. Comme époux de Marie, il participe à la pleine réalisation de la « communion des personnes » dans le contrat conjugal et, en même temps, témoigne de la continence pour le royaume. Par ailleurs, comme nous le rappelle le pontife régnant, n'est-ce pas la continence que le Christ a choisi comme état de vie ! « Ainsi donc, la continence “à cause du royaume des cieux” porte surtout l’empreinte de la ressemblance au Christ qui, dans l’œuvre de la rédemption, a fait lui-même ce choix [...]»⁴⁹. » Faire le choix de la virginité pour le royaume est, de l'avis de Jean-Paul II, « [...] le choix précisément d'une vocation plutôt exceptionnelle qu'universelle et ordinaire⁵⁰ ». Ce choix permet à un homme de se réaliser plus pleinement que dans le mariage⁵¹. « Il ne s'agit pas du discernement entre le “bien” et le “mal”, mais seulement entre le “bien” et le “mieux”⁵². »

47. *Idem*, « Audience générale du 16 décembre 1981. Le corps à travers la résurrection », *La documentation catholique*, n° 1822, 17 janvier 1982, p. 101-102.
« Audience générale du 10 mars. La virginité ou le célibat, signe eschatologique », *La documentation catholique*, n° 1827, 4 avril 1982, p. 348-349.

48. *Idem*, « Audience générale du 24 mars 1982. Continence et fécondité surnaturelle », *La documentation catholique*, n° 1828, 18 avril 1982, p. 406.

49. *Idem*, « Audience générale du 24 mai 1982. Continence et fécondité surnaturelle », *La documentation catholique*, n° 1828, 18 avril 1982, p. 406.

50. *Idem*, « Audience générale du 31 mars 1982. Chasteté et mariage », *La documentation catholique*, n° 1828, 18 avril 1982, p. 408.

51. *Idem*, « Audience générale du 7 avril 1982. Continence et mariage », *La documentation catholique*, n° 1829, 2 mai 1982, p. 447.

52. *Idem*, « Audience générale du 23 juin 1982. Mariage et virginité selon saint Paul », *La documentation catholique*, n° 1835, 1^{er}-15 août 1982, p. 763.

Dans sa lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*⁵³, Jean-Paul II, citant Paul VI, réaffirme que l'ordination sacerdotale est exclusivement réservée aux « pères spirituels ». Comment pourrait-il se prononcer à l'encontre de ce qu'il considère comme la volonté du Christ et la sagesse de Dieu sur l'homme et la femme ?

Mais la vraie raison, c'est que le Christ a voulu qu'il en soit ainsi lorsqu'il a donné à l'Église sa constitution fondamentale, son anthropologie théologique, qui a toujours été suivie par la Tradition de l'Église. [...] Il s'agit d'un ordre fondé sur l'essence des personnes qui composent le cœur, d'une beauté qui a pour origine la sagesse ontologique de la nature, c'est-à-dire du Dieu créateur⁵⁴.

Par cette citation, Jean-Paul II veut affirmer que sa doctrine est enracinée dans la volonté du Christ, dans la vérité sur l'identité sexuelle et générique de l'homme et de la femme voulue par Dieu à l'« origine ». Cette vérité, il l'a, à son avis, exposée dans sa « théologie du corps » et cette théologie est l'unique clé interprétative pour comprendre l'anthropologie théologique sous-jacente à la volonté du Christ sur l'ordination sacerdotale. C'est le génie masculin, c'est-à-dire son identité sexuelle qui rend l'homme apte à l'ordination. Le Christ-masculin est le modèle anthropologique du sacerdoce. Jean-Paul II a

53. Dans l'élaboration de sa lettre apostolique, Jean-Paul II s'appuie principalement sur la déclaration *Inter insigniores* (1976) de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Il fait aussi référence à la constitution dogmatique *Lumen gentium* (voir nos 20, 21 et 28 /1964), au décret *Presbyterorum ordinis* (voir n° 2/1965) et au nouveau *Catéchisme de l'Église catholique* (voir nos 872, 1536, 1548, 1577 et 1598/1992). On ne peut nier que le pontife, même s'il ne le cite pas explicitement dans sa lettre, doit aussi tenir compte du nouveau *Code de droit canonique* (1983), où il est clairement stipulé, au canon 1024, que « seul un homme baptisé reçoit valablement l'ordination sacrée ». Dans *Ordinatio sacerdotalis*, Jean-Paul II ne fait pas référence à saint Thomas d'Aquin. Est-il trop explicite en ce qui concerne l'importance de l'identité masculine pour recevoir l'ordre ? Selon saint Thomas, deux conditions doivent être remplies pour obtenir l'ordination sacerdotale : avoir reçu la baptême (*Somme théologique*, Suppl. q. 35, art. 3, c.) et être de sexe masculin (*Somme théologique*, Suppl. q. 39, art. 1, c.). Pour lui, le Christ, qui voulait remplir les fonctions de docteur, de pasteur et de défenseur de l'être humain, devait s'incarner dans le sexe masculin (*Commentaire des Sentences*, 3d. 12, 3, 1. sol. 12 ; *Contra Gentiles*, IVa, q. 41).

54. Paul VI, « Appel aux femmes », *La documentation catholique*, n° 1714, 20 février 1977, p. 157. cité par Jean-Paul II, « Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* », *La documentation catholique*, 19 juin 1994, vol. 2096, n° 2, p. 551.

voulu démontrer, dans son exhortation apostolique post-synodale *Pastores dabo vobis*, qu'il existe un lien identitaire entre l'homme-prêtre et le Christ. « Le prêtre trouve la pleine vérité de son identité dans le fait d'être une participation spécifique et une continuation du Christ lui-même, souverain et unique prêtre de la Nouvelle Alliance : il est une image vivante et transparente du Christ-prêtre⁵⁵. » Il considère que l'homme qui a choisi de suivre le Christ trouve la force de gérer son « instinct sexuel » pour vivre la continence, c'est-à-dire sa pleine réalisation dans la « paternité spirituelle⁵⁶ ». Voilà, pour le pape Wotyla, une manière certaine de se soustraire au péché et d'anticiper la vie dans le royaume.

Expériences et identités masculines : lectures masculinistes⁵⁷ et jean-paulinienne

Jean-François Roussel⁵⁸ note que la notion d'expérience est centrale dans les études sur les masculinités⁵⁹. Ces études font ressortir le fait que la construction identitaire passe par des expériences personnelles et sociales qui ne sont pas irréductibles à une essence masculine.

55. Jean-Paul II, Exhortation apostolique post-synodale *Pastores dabo vobis*, *La documentation catholique*, 17 mai 1992, n° 2050, n° 12.

56. *Idem*, « Audience générale du 28 avril 1982. Continence et signification sponsale du corps », *La documentation catholique*, n° 1830, 16 mai 1982, p. 495.

57. Michel Dorais donne la définition suivante du masculinisme : « Si l'on définit le féminisme comme la critique et la promotion de la condition des femmes dans une perspective de rapports égalitaires entre hommes et femmes, on peut semblablement définir le masculinisme comme la critique et la promotion de la condition des hommes dans une perspective de rapports égalitaires entre hommes et femmes. » Michel Dorais, « Pour une approche masculiniste », dans *Des hommes et du masculin*, CREA (Centre de recherches et d'études anthropologiques), CEFUP (Centre d'études féminines de l'Université de Provence), Lyon, Presses Universitaires de Lyon, p. 194.

58. Jean-François Roussel, « Le recours à l'expérience dans les théologies des masculinités », *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 56, n° 1, février 2000, p. 47-64.

59. Selon Guy Bouchard, il existe six façons de concevoir la masculinité : « les perspectives conservatrice, pro-féministe, spiritualiste ou socialiste, le point de vue du mouvement pour les droits des hommes et celui de certains groupes spécifiques ». Guy Bouchard, « Foucault, le féminisme et la condition masculine », *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 54, n° 3, octobre 1998, p. 574. Voir aussi : David Morgan, « Representation, Experience and Masculinity », *Bulletin of the John Rylands University, Library of Manchester*, vol. 80, n° 3, automne 1998, p. 175-192.

« Définie comme une construction historique, culturelle, psychologique et liée à des situations personnelles, l'expérience prend des formes aussi variables que les agencements possibles des éléments qui la composent⁶⁰. » Comme l'explique Roussel, le fait de considérer leurs expériences comme localisées et spécifiques, permet à des hommes qui réfléchissent sur leur identité de prendre une distance critique face au modèle patriarcal qu'on leur propose.

Pour étayer sa démonstration, Roussel nous présente trois pratiques d'élaboration de l'identité masculine à partir de l'expérience. Dans la première pratique, James B. Nelson, homme blanc de classe moyenne et hétérosexuel, considère que le patriarcat est un lieu d'aliénation non seulement pour les femmes mais aussi pour les hommes. « Un lieu névralgique de cette aliénation est la sexualité et la corporalité masculines, [...]. Son propos appelle une guérison de l'affectivité et du rapport qu'ont les hommes à leur corps et à leur sexualité, entre autres par l'élaboration d'une théologie de l'expérience sexuelle et corporelle masculine⁶¹. » Roussel souligne que pour Nelson, l'expérience a une valeur heuristique. Elle est donc le lieu d'une herméneutique du masculin qui prend en compte la positivité des expériences personnelles. Ainsi, Nelson « [...] parle d'une expérience générale, tout en précisant *a posteriori* qu'il n'épuise pas toutes les expériences d'hommes possibles⁶² ». La deuxième pratique rapportée par Roussel est celle de Stephen Boyd. Boyd croit que le récit de l'expérience d'un échec et d'une souffrance personnelle est un lieu d'interprétation et d'appropriation de soi. Il considère aussi que la tradition porte dans ces récits des éléments théologiques qui offrent une alternative aux modèles de masculinité encore actuelle. Ces modèles, que la théologie chrétienne a façonnés, contribuent toujours, selon lui, à aliéner l'homme. À partir de l'expérience personnelle et historico-théologique, « [...] il est possible d'élaborer de nouvelles expériences masculines et des constructions identitaires libres des pseudo-évidences qui confortent une culture patriarcale⁶³ ». Selon Roussel, pour Boyd, « Ce travail critique doit être vu comme un

60. Jean-François Roussel, « Le recours à l'expérience [...] », p. 48.

61. *Ibid.*, p. 52.

62. *Ibid.*, p. 56.

63. *Ibid.*

bienfait envers nous-mêmes et non seulement comme un devoir⁶⁴. » La troisième pratique analysée par Roussel, l'expérience minoritaire d'un Afro-Américain, Baker-Fletcher, inscrit le recours à l'expérience dans une double visée : son identité masculine est façonnée à la fois par son expérience de résistance et par l'identité collective de l'Afro-Américain. « L'expérience historique, [...], comporte un ensemble de figures historiques ou légendaires, qui ont servi ou pourraient servir de modèles identitaires⁶⁵. » Dans cette optique, l'expérience est donc à la fois personnelle et historique. L'expérience historique des « parents » s'actualise dans l'ensemble des existences individuelles présentes et à venir. « Il n'est pas anodin que, dans cette problématisation, on traite le corps comme construction sociale et lieu identitaire. L'expérience forgeant les sujets, on cherche à comprendre la manière dont une expérience historique a forgé "nos" corps et "nos" identités⁶⁶. » Tout bien pesé, selon Roussel, lorsqu'il est question des études sur les masculinités et des théologies des masculinités, l'expérience et l'identité masculines ne peuvent être universalisées.

Or, la position de force de l'homme occidental en tant qu'humain générique est liée au postulat de son universalité. Ici au contraire, des hommes abandonnent cette prétention et recourent à la notion d'une expérience spécifique — celle d'être homme, noir américain ou d'avoir vécu des expériences personnelles. Ils le font dans le but de renforcer leur position identitaire⁶⁷.

Comme le souligne Roussel, dans les études sur les masculinités, le déplacement herméneutique est fondamental. « Prenons actes du déplacement survenu ; ce n'est pas l'universalité qui rend consistant mais une histoire singulière, une localisation spécifique et partielle⁶⁸. » Dans cette optique, « l'expérience désigne une modification, un déplacement, tout le contraire de la description d'un état stable⁶⁹ ». Cette thèse de Roussel peut aussi être soutenue à l'extérieur même des champs d'étude sur les masculinités. De fait, Guy Bouchard soutient que des « [...] groupes d'hommes non masculin-

64. *Ibid.*

65. *Ibid.*, p. 59.

66. *Ibid.*, p. 60.

67. *Ibid.*, p. 63.

68. *Ibid.*, p. 62.

69. *Ibid.*, p. 63.

nistes remettent en cause l'ensemble du stéréotype de la masculinité, au profit d'une prolifération des diverses façons d'être un homme dans un nouveau type de société qu'il faudrait redéfinir en conséquence?⁷⁰ ». Pour Michel Dorais, cette remise en question de l'identité masculine est vécue non seulement par des spécialistes du masculinisme ou par des groupes d'hommes, mais par de nombreux hommes de toutes les générations. « Des hommes de tous les âges ont effectivement commencé à remettre en question leur façon de vivre⁷¹. » Quoi qu'il en soit, de nombreux auteurs considèrent que le genre masculin est un genre flou aux multiples visages selon les époques, les cultures, les classes sociales, les individus, etc.⁷² Les réflexions des intellectuels, de groupes d'hommes ou d'individus, sont, à notre avis, garantes d'une remise en question de l'identité masculine traditionnelle. Toutes ces expériences ne doivent pas être considérées comme fragmentaires. Elles sont imbriquées les unes aux autres et contribuent à façonner chez les hommes de nouvelles manières de s'identifier, de prendre en compte leurs expériences et d'être en relation avec les femmes et les autres hommes.

Dans l'optique de Jean-Paul II, le discours masculiniste se situe indéniablement dans l'ordre du péché. L'être masculin, peu importe le contexte historique et personnel, peu importe la découverte, par l'expérience, d'une autre voie de réalisation que celle proposée par le patriarcat, demeure garant d'une identité sexuelle et d'une identité générique originelles, inscrites dans le corps.

De fait, comme nous l'avons démontré, Jean-Paul II définit l'être masculin à partir de sa lecture de la « Révélation de l'«origine»⁷³ ».

70. Guy Bouchard, « Foucault, le féminisme [...] », p. 574.

71. Michel Dorais, « Pour une approche [...] », p. 193.

72. Marc Chabot, « Genre masculin ou genre flou », dans *Des hommes et du masculin*, CREA (Centre de recherches et d'études anthropologiques), CEFUP (Centre d'études féminines de l'université de Provence), Lyon, 1992, p. 177-191. Dominique J. Arnoux, « L'empreinte du masculin », *Revue française de psychanalyse*, tome LXII, avril-juin, 1998, Paris, Presses universitaires de France, p. 447-460. Ruth Stein, « Un certain style de masculinité "féminine" ou déconstruire le masculin? », *Revue française de psychanalyse*, tome LXII, avril-juin, 1998, Paris, Presses universitaires de France, p. 593-606.

73. Jean-Paul II, « Audience générale du 28 septembre 1979. Le lien entre l'innocence originelle et la rédemption du Christ », *La documentation catholique*, 18 novembre 1979, n° 1774, p. 957.

L'être masculin doit se saisir à partir de sa « préhistoire théologique », c'est-à-dire en lien avec l'innocence originelle. Il soutient, par le fait même, que l'« expérience humaine », dans sa dimension historique et subjective, est un élément de référence central dans l'interprétation de cette même origine. « Dans l'interprétation de la Révélation sur l'homme, et surtout sur le corps, nous devons, pour des raisons compréhensibles, nous référer à l'expérience, parce que c'est surtout dans l'expérience que nous percevons l'homme-corps⁷⁴. » Dans cette perspective, on pourrait comprendre que la mutualité entre la « révélation de l'origine » et l'« expérience humaine » constitue un élément d'intelligibilité renouvelée de l'« identité originelle » par l'expérience personnelle de la personne sexuée. Ainsi, l'être masculin comme l'être féminin ne devraient-ils pas être des réalités dynamiques, réalités qui puisent leur dignité dans une origine divine, mais qui se redéfinissent continuellement à partir de leurs expériences historiques et personnelles ? Toutefois, selon l'optique du pontife, l'« expérience » pour être valide et valable doit être conforme à la droiture originelle. « À la lumière de ces considérations fondamentales, nous avons pleinement le droit d'avoir la conviction que notre expérience "historique" doit, d'une certaine manière, s'arrêter au seuil de l'innocence originelle de l'homme, parce que devant elle, elle s'avère inadéquate⁷⁵. » Les expériences historiques et personnelles de l'être masculin qui ne sont pas conformes avec cette « droiture originelle » sont donc nécessairement une manifestation du péché, de la chute. Dans cette optique, les expériences de l'être masculin dites « hors normes », plutôt que d'enrichir sa propre construction identitaire, servent tout simplement à l'aiguiller négativement vers une identité universelle définie *a posteriori*. Jean-Paul II se situe ici comme un ardent défenseur du patriarcat, de l'identité et des rôles traditionnels dévolus à l'être masculin et féminin. Comme pour le mouvement féministe⁷⁶, il est en rupture avec les perspectives masculinistes qui critiquent la conception figée et traditionnelle de l'identité et des expériences de l'être masculin.

74. *Idem*, « Audience générale du 28 septembre 1979. Le lien [...] », p. 957.

75. *Idem*, « Audience générale du 28 septembre 1979. Le lien [...] », p. 957.

76. Patrick Snyder, « Le féminisme selon Jean-Paul II : l'impasse du déterminisme corporel », *Sciences religieuses*, vol. 29, n° 2, 2000, p. 313-324.

Conclusion

En tout état de cause, dans sa lecture de l'ordre de la création, Jean-Paul II trouve des appuis bibliques qui confirment une conception *a priori* de l'être masculin indéniablement marquée par une sorte de déterminisme biologique qui définit son identité sexuelle et générique à partir de sa capacité génératrice. Pour Jean-Paul II, c'est par la procréation dans le mariage que l'homme peut vraiment se connaître et découvrir le plan de Dieu sur lui dans l'« ordre de la création ». Toutefois, il est vrai que la paternité n'est pas, pour le pontife, purement biologique, qu'elle peut être aussi spirituelle. L'homme qui choisit l'état de virginité pour le royaume doit aussi vivre une paternité au sens spirituel, sens qui répond à la pleine signification de sa masculinité. « L'amour sponsal qui trouve son expression dans la continence "à cause du royaume des cieux" doit porter, dans son développement régulier, à la "paternité", ou à la "maternité" au sens spirituel [...]»⁷⁷. » En somme, ce qui permet à Jean-Paul II de passer facilement de la paternité biologique à la paternité spirituelle, c'est que son argumentation est développée à partir de la conviction qu'un homme ne devient pas père seulement à partir du moment où il a joué son rôle de géniteur et que l'enfant est mis au monde, mais qu'il l'est du fait que cette potentialité est inscrite dans sa dimension biologique⁷⁸. Selon lui, l'homme ne fait que découvrir, à travers la paternité biologique ou spirituelle, la dimension spécifique de son corps et de son sexe, la profondeur de sa masculinité. De plus, l'acceptation de cette spécificité lui permet de faire découvrir à la femme sa féminité et, ainsi, d'être fidèle à sa fonction de gardien des identités sexuelles et génériques originelles que Dieu lui a confiées dans l'ordre de la création. En se conformant à cette herméneutique du masculin, l'homme désorienté, en désarroi, en détresse et déstabilisé face à sa condition masculine, devrait retrouver sa stabilité dans le respect de la volonté de Dieu sur lui !

77. Jean-Paul II, « Audience générale du 14 avril 1982. La complémentarité du mariage et de la continence », *La documentation catholique*, n° 1829, 2 mai 1982, p. 450.

78. *Idem*, « Audience générale du 28 avril 1982. Continence et signification sponsale du corps », *La documentation catholique*, n° 1830, 16 mai 1982, p. 496.

Une invitation finale

Monique Dumais
Université du Québec à Rimouski

Franchir, traverser le miroir patriarcal, faire le passage vers un ailleurs. Alice ne désire-t-elle pas toujours le pays des merveilles? L'invitation d'aller de l'avant se fait pressante tout au long des multiples textes de ce volume. Je n'ai cessé de l'entendre selon des voix diverses et variées en les lisant et relisant pour la finalisation de la publication.

« Passons sur l'autre rive » (Mc 4, 35). La requête se manifeste depuis plusieurs siècles. Mais il est toujours difficile et déstabilisant de quitter les territoires connus pour cheminer sur des voies nouvelles. La tradition, les interprétations exégétiques, les orientations morales pèsent lourd dans une direction où les hommes ont des droits acquis et les femmes des devoirs à remplir. Pourtant, des traces se faufilent, des appels émergent, des champs herméneutiques s'élargissent.

L'écoute devient un processus nécessaire pour faire advenir les changements. La qualité de la réception fait encore défaut dans nos institutions et milieux ecclésiaux. Pourtant, les signes des temps sont visibles au milieu de l'évolution de nos sociétés contemporaines. De même, les colloques et congrès prennent place pour montrer les urgences et les attentes dans la compréhension des genres. L'Esprit souffle, ne le sentons-nous pas? Nos raisonnements et nos logiques dépassés ont-ils fait tarir toutes nos émotions de créativité et d'attente d'un monde nouveau?

Une théologie du passage se profile avec bonheur. Les passages sont si nombreux dans notre vie chrétienne: des ténèbres à la lumière, des lieux d'esclavage à la terre promise de la libération, de la maladie

à la santé retrouvée, de la mort à la vie, de la mort à la résurrection en Christ. « La puissance de la résurrection » (Ph 3, 10) est toujours à l'œuvre et façonne la glaise de nos origines. Comment ne pas nous laisser inviter par ces passages et leur donner en pleine liberté et en toute espérance des possibilités de réalisation ?

Cet ouvrage m'apparaît comme une immense invitation à passer les frontières patriarcales. Hommes et femmes pourront enfin trouver des terres inexplorées ou oubliées qui leur permettront de s'exprimer et d'agir selon leur désir originel, de tracer sans crainte et avec audace leurs voies d'accomplissement.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	7
Michel-Marie Campbell	

Théologies et genres en question

Sexe, genre et théologie	13
Marie-Andrée Roy	
La question du genre. Un féminisme théologique en contexte québécois	59
Denise Couture	

Expérimentations herméneutiques

Le poids du « genre » dans les fondements bibliques de l'exclusion des femmes du sacerdoce ministériel	81
Olivette Genest	
Résister au texte pour repenser les « genres » ? Expérimentation herméneutique à partir de Rm 1,18-32	117
Alain Gignac	
La figure de Phoébé (Rm 16,1-2) : un modèle pour repenser les ministères féminins aujourd'hui	139
Sylvie Paquette Lessard	

Les genres en Église

Analyse de genre et recherche-action en pastorale	161
Pierrette Daviau	
Développement et Église : infiltration par le genre ?	181
Martine Floret	
La prostitution et le rapport à la prostitution, un lieu privilegié pour l'analyse des rapports de genres dans l'Église et la société	191
Jean-Guy Nadeau	

Espaces de la différence

- L'autre de la différence : la femme.**
Une perspective irigarienne 223
Mélany Bisson
- Genre et altérité : enjeux sociaux, psychiques et religieux.**
Violence ou personnalisation? 239
Claude Mailloux
- Homme et femme dans la pensée organique** 247
Jean Richard

Les défis du quotidien

- Les femmes aidantes en milieu naturel et le temps.**
Essai de théologie pratique 267
Anne-Marie Chapleau, Nicole Bouchard et Claude Gilbert
- Pour une éthique du souffle et du nomadisme** 291
Monique Dumais

Perspectives de parole

- La reconstruction féministe de Dieu/e chez Rosemary Radford
Ruether, Sallie McFague et Elizabeth A. Johnson** 301
Hélène Businger-Chassot
- L'être masculin selon Jean-Paul II : le gardien des identités
sexuelles et génériques originelles** 315
Patrick Snyder

COLLECTION HÉRITAGE ET PROJET

1. Jacques Grand'Maison
La seconde évangélisation, tome 1 : Les témoins
2. Jacques Grand'Maison
La seconde évangélisation, tome 2, vol. 1 : Outils majeurs ; vol. 2 : Outils d'appoint
3. André Charron
Les catholiques face à l'athéisme contemporain. Étude historique et perspectives théologiques sur l'attitude des catholiques en France 1945-1965
4. Rémi Parent
Condition chrétienne et service de l'homme. Essai d'anthropologie chrétienne
5. Vincent Harvey
L'homme d'espérance. Recueil d'articles (1960-1972)
6. Société canadienne de théologie
Le divorce. L'Église catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage ?
7. Service Incroyance et Foi
L'incroyance au Québec. Approches phénoménologiques, théologiques et pastorales
8. François Faucher
Acculturer l'Évangile. Mission prophétique de l'Église
9. En collaboration
Jésus ? De l'histoire à la foi
10. En collaboration
Le pluralisme. Pluralism : its meaning today
11. Jean-Claude Petit
La philosophie de la religion de Paul Tillich. Genèse et évolution : la période allemande (1919-1933)
12. En collaboration
Le renouveau communautaire chrétien au Québec. Expériences récentes

13. Louis Racine et Lucien Ferland
Pastorale scolaire au Québec. Niveau secondaire
14. Viateur Boulanger, Guy Bourgeault, Guy Durand et Léonce Hamelin
Mariage : rêve, réalité. Essai théologique
15. Richard Bergeron
Obéissance de Jésus et vérité de l'homme. Une interpellation
16. Louis Rousseau
La prédication à Montréal de 1800 à 1830. Approche religieuse
17. En collaboration
L'homme en mouvement. Le sport. Le jeu. La fête. Sociologie. Philosophie. Théologie
18. Éric Volant
Le jeu des affranchis. Confrontation Marcuse-Moltmann
19. Guy Durand
Sexualité et foi. Synthèse de théologie morale
20. Bernard J. F. Lonergan
Pour une méthode en théologie
21. En collaboration
Après Jésus. Autorité et liberté dans le peuple de Dieu
22. Pierre Charritton
Le droit des peuples à leur identité. L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme
23. Michel Despland
La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu
24. Rémi Parent
Communion et pluralité dans l'Église. Pour une pratique de l'unité ecclésiale
25. Paul-Eugène Charbonneau
L'homme à la découverte de Dieu. Une interrogation sur l'homme, Dieu et la foi
26. Sous la direction d'Élisabeth J. Lacelle et Thomas R. Potvin
L'expérience comme lieu théologique. Discussions actuelles

27. Thomas R. Potvin et Jean Richard
Questions actuelles sur la foi
28. Bernhard Welte
Qu'est-ce que croire? Une approche philosophique de la foi chrétienne
29. Sous la direction de Guy Couturier, André Charron et Guy Durand
Essais sur la mort. Analyse multidisciplinaire sur un thème actuel
30. Sous la direction d'Arthur Mettayer et Jean-Marc Dufort
La peur. Genèse, structures contemporaines, avenir
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1983)
31. André Naud
La recherche des valeurs chrétiennes. Jalons pour une éducation
32. Yvonne Bergeron
Fuir la société ou la transformer? Deux groupes de chrétiens parlent de l'Esprit
33. Sous la direction d'Arthur Mettayer et Jacques Doyon
Culpabilité et péché. Études anthropologiques, théologiques et pastorales
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1984)
34. Jean-Guy Nadeau
La prostitution, une affaire de sens. Étude de pratiques sociales et pastorales
35. Pierre Guillemette et Mireille Brisebois
Introduction aux méthodes historico-critiques
36. Sous la direction de Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton
Le laïcat : les limites d'un système
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1986)
37. Sous la direction d'Arthur Mettayer et Jean Drapeau
Droit et morale : valeurs éducatives et culturelles
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1985)
38. Fernand Dumont
L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien

39. André Naud
Le magistère incertain
40. Sous la direction de Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton
Le christianisme d'ici a-t-il un avenir ?
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1987)
41. Sous la direction de Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton
Enseigner la foi ou former des croyants
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1988)
42. Michel Beaudin
Obéissance et solidarité. Essai sur la christologie de Hans Urs von Balthasar
43. Sous la direction de Guy Lapointe
Crise de prophétisme. Hier et aujourd'hui. L'itinéraire d'un peuple dans l'œuvre de Jacques Grand'Maison
44. Sous la direction de Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton
Jésus : Christ universel ? Interprétations anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1989)
45. Odette Mainville
L'Esprit dans l'œuvre de Luc
46. Sous la direction de Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton
Questions de liberté
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1990)
47. Jacynthe Tremblay
Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner
48. Sous la direction de Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton
Seul ou avec les autres ? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1991)
49. Jean-Jacques Lavoie
La pensée du Qohélet. Étude exégétique et intertextuelle
50. Sous la direction de Camil Ménard et Florent Villeneuve
Pluralisme culturel et foi chrétienne
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1992)

51. Paul-André Turcotte
Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel au Québec
52. Aldina da Silva
La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et de ses frères
53. Sous la direction d'Odette Mainville, Jean Duhaim et Pierre Létourneau
Loi et autonomie dans la Bible et la tradition chrétienne
54. Sous la direction de Camil Ménard et Florent Villeneuve
Dire Dieu aujourd'hui
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1993)
55. Sous la direction de Camil Ménard et Florent Villeneuve
Drames humains et foi chrétienne. Approches éthiques et théologiques
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1994)
56. Sous la direction de Camil Ménard et Florent Villeneuve
Spiritualité contemporaine. Défis culturels et théologiques
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1995)
57. Sous la direction de Camil Ménard et Florent Villeneuve
Projet de société et lectures chrétiennes
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1996)
58. Sous la direction de Gilles Routhier
L'Église canadienne et Vatican II
59. Bertrand Ouellet et Richard Bergeron
Croyances et sociétés
Communications présentées au dixième colloque international sur les nouveaux mouvements religieux
60. René Latourelle
Comment Dieu se révèle au monde. Lecture commentée de la Constitution de Vatican II sur la Parole de Dieu
61. Michel Despland
Les hiérarchies sont ébranlées. Politiques et théologies au XIX^e siècle
62. Robert Jacques
La confiance charnelle : le vif du sujet

63. Sous la direction de Jean-Guy Nadeau
La théologie : pour quoi ? pour qui ? L'élaboration et l'enseignement d'une théologie pour aujourd'hui
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1997)
64. Sous la direction de Gilles Routhier
Vatican II au Canada : enracinement et réception
Actes du colloque organisé par la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval et le CIEQ (1999)
65. Sous la direction de Michel Beaudin, Anne Fortin et Ramon Martinez de Pison
Des théologies en mutation. Parcours et trajectoires
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1999)
66. Sous la direction de Michel Beaudin, François Nault et Guy-Robert St-Arnaud
Figures et quêtes messianiques
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (1998)
67. Sous la direction de Marc Dumas et François Nault
Pluralisme religieux et quêtes spirituelles : incidences théologiques
Acte du congrès de la Société canadienne de théologie (2000)
68. Chrystian Boyer
Jésus contre le temple ? Analyse historico-critique des textes
69. Gilles Routhier
Vatican II. Herméneutique et réception
70. Sous la direction de Robert Mager
Dieu agit-il dans l'histoire ? Explorations théologiques
Actes du congrès de la Société canadienne de théologie (2003)
71. E.-Martin Meunier
Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XX^e siècle



MEMBRE DU GROUPE SCABRINI

Québec, Canada

2007



Franchir le miroir patriarcal

Pour une théologie des genres

F RUIT DE LA RÉFLEXION d'une vingtaine de théologiennes et de théologiens québécois, cet ouvrage invite à franchir le sacro-saint miroir patriarcal et à tenir compte du genre féminin dans la réflexion théologique. « Le concept de genre, écrit Denise Couture, signifie que les savoirs sont situés, que la position de sexe/genre, femme ou homme, importe pour l'énonciation. Il met en question le savoir universel. La première chose que l'approche du genre, l'approche féministe, ou celle des masculinités, nous a fait désapprendre, est, précisément, l'idée d'une position et d'un savoir neutres. Dans le domaine du discours universitaire, voilà une révolution. » L'enjeu n'est pas que théorique, il est éminemment pratique. Il s'agit, comme le note Pierrette Daviau, « de nous éduquer mutuellement sur la différence de l'autre et sur nos interrelations dans des situations de pouvoir, d'influence, d'oppression ».

Collection
Héritage
et projet

FOI CHRÉTIENNE

www.editionsfides.com

ISBN 978-2-7621-2713-3



34,95 \$ • 31 €