

Recherches Carmélitaines



Prudence Allen  
Barbara Gerl-Falkovitz  
Beatriz Vollmer Coles  
Sibylle von Streng  
Francis Martin  
Anne-Marie Pelletier  
Elizabeth Fox-Genovese  
Jean Bethke Elshtain  
Marguerite Léna

Sous la direction de  
Michele  
M. Schumacher

**FEMMES**  
**DANS LE CHRIST**  
**VERS UN NOUVEAU FÉMINISME**

Depuis qu'il fut lancé pour la première fois par le pape Jean-Paul II dans sa lettre encyclique *Evangelium vitae* (1995), le défi que constitue la promotion d'un nouveau féminisme a sans doute à peine été relevé, du moins de façon théorique.

Les treize articles de ce volume, écrits par d'éminents chercheurs internationaux, s'efforcent de mettre en œuvre une anthropologie intégrale, philosophique et théologique. Sur un tel fondement, ce nouveau féminisme pourrait entrer dans un dialogue significatif, d'une part avec le féminisme traditionnel, d'autre part avec ce que l'on peut appeler l'« esprit patriarcal ».

Au centre de cette anthropologie se trouve la révélation de la personne humaine — homme et femme — dans le Christ, l'Époux divin. C'est Lui qui oriente les femmes au-delà du critère masculin en fonction duquel la critique féministe de l'esprit patriarcal les a trop souvent "évaluées". Bien loin de réduire les femmes à une « essence éternelle », l'anthropologie chrétienne dynamique exposée dans cet ouvrage souligne le droit et la responsabilité de chaque femme de s'accomplir selon la liberté chrétienne parfaite.



Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

personne individuelle est isolée et incapable de communiquer, alors que la parole de foi de Jean-Paul II peut fort bien être articulée.

Le nouveau féminisme, tel que Jean-Paul II le définit, est de toute évidence centré sur Dieu ; il accueille de nouvelles féministes à l'intérieur de l'Église catholique et leur donne des missions pour des types d'actions particulières dans la culture contemporaine. Depuis sa première apparition dans son encyclique *Evangelium vitae* parue en 1995, l'expression « nouveau féminisme » a été utilisée pour décrire un appel et un devoir propre aux femmes catholiques. Selon les mots du pape : « il leur revient de promouvoir ce “nouveau féminisme” [...] indispensable à ce tournant culturel authentique<sup>2</sup>. » Quelque chose de révolutionnaire se produit ici. Pourquoi le pape Jean-Paul II demande-t-il aux catholiques de devenir de nouveaux féministes, et aux féministes de devenir de nouveaux catholiques féministes ? Serait-ce qu'il veut, par cette expression contradictoire, nous engager dans la découverte de quelque chose de nouveau à travers cette rencontre difficile ?

Un indice des intentions du pape se révèle peut-être dans les deux dernières phrases de la retraite de Carême – que celui qui n'était alors que le cardinal Karol Wojtyła prêcha à la Curie pontificale du pape Paul VI, en mars 1976 – où allusion est faite à un nouvel Avent pour l'humanité et pour l'Église : « (C'est le) temps de la grande Épreuve, mais aussi de la grande Espérance. C'est pour vivre ce temps qu'un signe nous a été donné : le Christ “signe de contradiction” (Lc 2, 34), et la Femme enveloppée par le soleil : “signe grandiose au ciel” (Ap 12, 1)<sup>3</sup>. » Les expressions de Jean-Paul II, « nouveau féminisme » et « nouveau catholique féministe » pourraient-elles être mieux comprises comme faisant partie du dynamisme d'un signe de

contradiction, signe qui puisse servir d'opposition, plutôt que comme un paradoxe ou comme une simple contradiction ?

Puisque nous voulons aborder le sujet du nouveau féminisme plus spécialement à partir d'un point de vue philosophique, nous allons maintenant considérer l'anthropologie de la relation sous-jacente au nouveau féminisme du pape et nous nous demanderons comment l'identité d'une femme soit favorise ses relations aux autres, soit interfère avec elles. Nous utiliserons trois types différents de sources pour cette philosophie des relations : les écrits du philosophe Karol Wojtyla, les enseignements officiels du pape Jean-Paul II et les documents de l'Église qui possèdent une certaine continuité de pensée avec les enseignements du Saint-Père. Mettant l'accent sur *Evangelium vitae*, n. 99, nous ferons plusieurs distinctions entre le nouveau et l'ancien féminisme. Cette analyse sera divisée selon quatre catégories différentes de relation philosophique : I. la relation âme/corps ; II. la relation interpersonnelle ; III. les ressemblances entre le nouveau et l'ancien féminisme ; et IV. les différences entre le nouveau et l'ancien féminisme.

## I. LA RELATION ÂME/CORPS

Puisque la relation âme/corps a été le point de départ de plusieurs philosophies de la personne et de l'identité de la femme proposée à travers l'histoire de la philosophie, elle constitue un point de départ logique pour notre analyse. Dans *Personne et acte*, Karol Wojtyla dit au lecteur qu'il veut « repenser la réalité humaine dans son dynamisme comme réalité de la personne et de l'acte<sup>4</sup>. »

Aristote avait avancé que l'âme doit être comprise comme l'acte d'un corps particulier. Saint Thomas ajouta que le composé [âme/corps] est actualisé par l'âme<sup>5</sup>. Ainsi, l'acte de

l'âme a une certaine prédominance pour la conception de l'être humain. Wojtyla affirme : « La connaissance de l'âme humaine comme principe qui sous-tend l'unité de l'être et de la vie de la personne concrète est le fruit de l'analyse métaphysique<sup>6</sup>. »

Le nouveau féminisme se fonde sur ces deux composantes fondamentales : *l'hylémorphisme* et une réalité dynamique des personnes agissantes. La métaphysique de *l'hylémorphisme* affirme que l'âme est l'agir du corps et que la personne est une unité d'âme et de corps<sup>7</sup>. La phénoménologie de l'expérience humaine affirme que le corps humain doit toujours être situé à l'intérieur de la réalité de la femme et de l'homme en tant que personnes et qu'un acte révèle la personne. Pour Wojtyla, l'âme elle-même ne peut être qualifiée de féminine, ou appartenant au genre féminin, mais plutôt d'âme d'une femme qui est un être humain féminin. Jean-Paul II ne qualifie un homme de féminin, par analogie, en tant que membre de l'Église, que lorsqu'il représente le mystère de l'épouse en relation avec le Christ Époux<sup>8</sup>. Le pape réserve l'usage non-analogique de la féminité aux femmes seules et de la masculinité aux hommes seuls.

On ne peut pas comprendre une individualité sans référence au composé âme/corps vécu personnellement. Une femme, ou un homme, se développe en vue d'une finalité ou d'une perfection actualisées. Il faut comprendre le composé humain à l'intérieur de ce dynamisme d'actualisation et de potentialité. Wojtyla utilise les notions d'Aristote et de saint Thomas tout en leur infusant un nouveau dynamisme puisé dans un éventail de sources contemporaines comprenant toute l'expérience des femmes et des hommes qui est définie par la façon dont la personne intègre ou transcende le « moi » par des actes spécifiques<sup>9</sup>. Par des actes humains, la personne peut intégrer son âme et son corps ; par des actes humains, la personne peut

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

« tout le reste s'en trouve profondément déformé. La Nature elle-même, de *mater* (mère) qu'elle est, se voit maintenant réduite à être "matière" et se voit soumise à toutes sortes de manipulations<sup>51</sup>. » Quand la justification de l'avortement est rattachée à la fausse revendication selon laquelle tout ce qui se produit, c'est la fin de la grossesse et la suppression de quelques tissus, l'être humain en croissance est alors réduit à de la matière que la mère domine et que les usages technologiques les plus modernes manipulent.

Quelquefois une défense de l'avortement peut être fondée sur un désir de *plaisir* de l'acte sexuel sans aucun lien avec un enfant qui risquerait d'en être le fruit. Le pape décrit cela comme une pratique qui « s'enracine dans une mentalité hédoniste et de déresponsabilisation en ce qui concerne la sexualité et [suppose] une conception égoïste de la liberté, qui voit dans la procréation un obstacle à l'épanouissement personnel de chacun. La vie qui pourrait naître de la relation sexuelle devient ainsi l'ennemi à éviter absolument, et l'avortement devient l'unique réponse possible et la solution en cas d'échec de la contraception<sup>52</sup>. » Comme avec la plupart des ennemis, celui qu'il faut détruire est décrit comme une « chose » plutôt que comme un être humain ayant droit à la dignité et à la vie. Cette pensée et ce langage faussés fournissent une pseudo-justification du crime afin de continuer à satisfaire la passion du plaisir. Dans *Amour et responsabilité*, Karol Wojtyła dit que les hommes, plus que les femmes, ont tendance à rechercher un plaisir sensuel dans l'acte sexuel, par leur désir du corps féminin. Les femmes, plus que les hommes, ont tendance à pratiquer les relations sexuelles à cause *d'un désir* de proximité, d'affection, d'intimité et d'exclusivité<sup>53</sup>. Cette motivation n'est pas hédoniste en premier lieu, mais plutôt utilitaire, parce que la femme utilise l'homme pour satisfaire ses besoins émotionnels.

Si elle se trouve enceinte, elle risque d'envisager l'avortement, particulièrement si l'homme ne voulait pas d'enfant et si elle craint de perdre son affection ou la relation entre eux.

Le désir d'intimité est en lui-même une passion très positive chez la personne humaine. Au plan ontologique, c'est un désir de relation authentique et d'amour sincère et durable. Karol Wojtyla écrit : « L'amour véritable de l'autre, celui qui est digne de la personne humaine, est celui dans lequel les énergies et les désirs sensibles se trouvent soumis à la compréhension profonde de la valeur véritable de son objet<sup>54</sup> ». En conséquence, nous devons considérer quels facteurs externes et internes réduisent la possibilité d'une femme à combler ce désir. L'identification de ces facteurs est l'un des principaux buts du féminisme. Maintenant que les principes de la relation âme/corps et de la relation interpersonnelle ont été définis et qu'un exemple de la manière dont les relations interpersonnelles peuvent être affectées dans une situation de pensée gauchie à cause d'une influence de l'émotivité sur la conscience, nous sommes mieux à même d'évaluer le nouveau féminisme du pape Jean-Paul II. Dans les deux parties suivantes, nous allons examiner les similitudes entre le nouveau et l'ancien féminisme, ainsi que leurs différences.

### III. RESSEMBLANCES ENTRE LE NOUVEAU ET L'ANCIEN FÉMINISME

Pour aborder cette comparaison entre le nouveau et l'ancien féminisme<sup>55</sup>, je voudrais proposer une description « heuristique » du féminisme comme « une pensée et une action organisées visant à écarter les obstacles pour qu'une femme (en tant que femme) soit ce qu'une personne humaine est réellement et ce qu'elle peut devenir<sup>56</sup>. » Elle a pour but d'identifier les facteurs qui empêchent l'épanouissement d'une égale dignité de

la femme et de l'homme ; elle offre aussi des méthodes pour transformer ou supprimer ces facteurs ou obstacles.

Le pape déclare, dans *Evangelium vitae*, que le « nouveau féminisme » vise à « reconnaître et exprimer le vrai génie féminin dans toutes les manifestations de la vie en société, travaillant à dépasser toute forme de discrimination, de violence et d'exploitation<sup>57</sup>. » On trouve des similitudes entre le nouveau et l'ancien féminisme dans l'identification des types de discrimination, de violence et d'exploitation qui limitent le développement plénier des femmes. Le nouveau féminisme de Jean-Paul II soutient et actualise de nombreux principes fondamentaux du féminisme tel qu'il est apparu du XV<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècles. Même si ces limites n'appartiennent pas exclusivement aux femmes, le féminisme révèle la manière dont elles concernent les femmes d'une manière très spécifique.

## A. LA DISCRIMINATION

La discrimination se produit souvent quand les femmes accèdent à l'éducation ou à la participation dans la société civile. Du point de vue d'une anthropologie philosophique, la discrimination étouffe le développement de la nature d'une personne. La discrimination en matière d'éducation maintient la plus haute faculté de l'âme, l'intelligence, à un stade inférieur de développement. Alors que la volonté, la mémoire, l'imagination et les sens peuvent développer leurs pleines capacités intérieurement, la discrimination dans le travail et la politique risque de limiter sérieusement les options de choix et de partage des dons personnels au sein de la société et de la culture. De ce fait, la discrimination n'est pas seulement contraire aux droits de l'homme et à la justice, elle est également nocive pour la personne humaine et la société.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

conséquence – aboutira au meurtre d'un enfant.

Au sujet de l'argument selon lequel le fœtus est une partie du corps de la femme, le pape affirme dans *Evangelium vitae* n. 60 : « Certains tentent de justifier l'avortement en soutenant que le fruit de la conception, au moins jusqu'à un certain nombre de jours, ne peut pas être encore considéré comme une vie humaine personnelle. En réalité, "dès que l'ovule est fécondé, se trouve inaugurée une vie qui n'est celle ni du père ni de la mère, mais d'un nouvel être humain qui se développe pour lui même. Il ne sera jamais rendu humain s'il ne l'est pas dès lors" »<sup>99</sup>. Fondant ses preuves sur la science contemporaine, le pape insiste sur la structure humaine génétique de l'être en croissance. Laissant de côté les arguments religieux sur la création par Dieu d'une âme éternelle individuelle au moment de la conception, il défend par là-même l'identité singulière de l'être humain conçu, même lorsqu'il dépend de la mère pour le développement de sa vie.

En ce qui concerne la description trompeuse selon laquelle l'avortement met simplement fin à un processus – i.e. est une interruption ou une cessation de grossesse chez la mère –, Jean-Paul II affirme dans *Evangelium vitae* n. 59, que cet usage erroné du vocabulaire cache la véritable nature de cet acte, qui est le meurtre d'un enfant innocent au tout début de sa vie.

Il joint à son explication un argument contre la position selon laquelle l'avortement serait acceptable dans des situations de viol ou d'inceste où la grossesse s'est produite à la suite d'un acte injuste d'agressivité. Le raisonnement du vieil argument féministe fait valoir que de même que l'Église permet de tuer en cas de légitime défense, de même, dans le cas présent, l'avortement devrait être permis. Voici à nouveau la réponse de Jean-Paul II dans *Evangelium vitae* n. 58 : « L'avortement contredit aussi le droit humain à la vie le plus fondamental et

premier ; en conséquence, il ne peut qu'être un pseudo-droit ou une absence de droit<sup>100</sup> ».

## B. SENS DE LA LOI

Le monde est pénétré par différents niveaux de loi : la loi divine (= loi éternelle), la loi morale (= loi naturelle), et la loi civile (= loi positive). Selon la pensée catholique, il devrait y avoir une hiérarchie de priorité dans un ordre ascendant de loi civile se conformant à la loi morale qui se conforme à la loi divine. La loi divine est révélée dans l'Écriture et les enseignements ecclésiastiques ; la loi morale peut être découverte par la raison mais elle est enracinée dans la nature humaine et n'est pas simplement un principe rationnel<sup>101</sup> ; les lois civiles varient d'une unité civile à une autre mais devraient avoir la loi morale pour lien de référence<sup>102</sup>.

Quand le pape affirme que le droit à l'avortement n'existe pas, il parle de loi morale (ou naturelle) et de loi divine qui affirment qu'il existe un droit à la vie humaine. La loi civile, qui va à l'encontre de la loi morale et divine, n'est pas une loi authentique tout comme les lois qui en Allemagne pendant la Deuxième Guerre Mondiale soutenaient le génocide du peuple juif n'étaient pas d'authentiques lois. Autrement dit, aucune loi ne peut rendre licite un acte lorsqu'il est intrinsèquement illicite<sup>103</sup>. Jean-Paul II résume ainsi sa position dans *Evangelium vitae* n. 72 : « [...] les lois qui, dans le cas de l'avortement et de l'euthanasie, légitiment la suppression directe d'êtres humains innocents, sont en contradiction totale et insurmontable avec le droit inviolable à la vie propre à tous les hommes, et elles nient par conséquent l'égalité de tous devant la loi. » Il montre avec insistance qu'une conséquence pour une société dont le devoir est de protéger le droit à la vie de toutes les personnes et qui néglige ce bien commun est que la loi civile

autorisant l'avortement ou l'euthanasie « du fait même, cesse d'être une vraie loi civile, qui oblige moralement ».

Parvenus à ce point, nous devons nous demander pourquoi des féministes modérées ont une pensée si différente sur cette question. Une incapacité à comprendre l'origine divine des lois provient d'un humanisme pragmatique séculier qui considère toute dépendance d'une autorité extérieure comme une perte d'autonomie humaine. Cette manière de voir empêche de comprendre que les lois divines donnent la vie et épanouissent la vie, et que le gouvernement divin existe pour ordonner toutes choses vers la fin, qui est l'union éternelle avec Dieu et la communion des saints<sup>104</sup>. Le but de la loi divine est l'accomplissement de la vie personnelle, et *ipso facto* l'accomplissement d'une vie de femme. D'immenses bienfaits surviendront à une personne qui choisit librement de demeurer dans la ligne de la loi divine. La loi morale et la loi civile devraient aider les personnes à accomplir cela par leurs actes librement choisis. Quand la loi civile ne se conforme pas à la loi éternelle, quand elle favorise le rejet de la loi éternelle par des concepts faussés, elle interfère réellement avec la capacité de la femme à devenir la personne pour laquelle elle a été créée. Les racines de la loi française, anglaise et américaine dans le rayonnement des pensées de Kant, Rousseau, Hobbes et Locke produisent leurs effets sur l'ancien féminisme qui jaillit de ces racines<sup>105</sup>.

Quelle est l'intensité de la force qui pousse tant d'anciens féministes à soutenir l'avortement ? Le Saint-Père, dans sa *Lettre aux femmes* n. 5, fait remarquer : « Avant d'être quelque chose à reprocher à la femme, [l'avortement] est un crime ou c'est un crime dont les hommes ainsi que l'environnement social ambiant doivent porter la culpabilité<sup>106</sup>. » Outre le rejet de la loi

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Le pape note que « la femme est forte par la conscience de ce qui lui est confié, forte du fait que Dieu “lui confie l’homme”, toujours et de quelque manière que ce soit, même dans les conditions de discrimination sociale où elle peut se trouver<sup>145</sup>. »

Un deuxième aspect spirituel de l’identité de la femme réside dans son attrait pour le *commandement de l’amour* et la *loi de la réciprocité*. La source ultime de cette norme n’est pas un principe rationnel mais ce sont les enseignements de Jésus Christ, qui révèle la volonté du Père durant sa vie sur terre. Dans *Evangelium vitae*, Jean-Paul II trace l’évolution historique de la loi de l’Ancienne et de la Nouvelle Alliance où « le Dieu de l’Alliance a confié la vie de toute homme à l’autre, à son frère, selon la loi de la réciprocité de donner et de recevoir, du don de soi et de l’accueil de l’autre<sup>146</sup> ». Jésus Christ, dans le témoignage de sa vie terrestre, « a montré quelle hauteur et quelle profondeur peut atteindre cette loi de la réciprocité<sup>147</sup> ». Maintenant, par l’Esprit Saint, « le Christ confère un sens et un contenu nouveaux à la loi de cette réciprocité, au fait de confier l’homme à l’homme<sup>148</sup> ».

Un troisième aspect de l’identité spirituelle se concentre sur l’*accomplissement de la femme*. Dans *Mulieris dignitatem*, la relation particulière de la loi de réciprocité avec l’identité de la femme est spécifiée ainsi : « la dignité de la femme se mesure dans l’ordre de l’amour qui est essentiellement un ordre de justice et de charité<sup>149</sup> ». Il insiste sur le fondement de la loi de l’amour : « L’amour est une exigence ontologique et éthique de la personne. La personne doit être aimée, parce que seul l’amour correspond à ce qu’est la personne<sup>150</sup> ». Des actes d’amour peuvent être posés par un choix personnel de volonté et d’intelligence, mais ils ont également leur inspiration et leur source dans l’Esprit Saint qui incite la personne à imiter le

Christ. Ce n'est qu'en entrant dans une relation pleine avec d'autres, en agissant selon la loi de l'amour et la loi de la réciprocité, qu'une femme (ou un homme) peut atteindre son accomplissement et sa perfection : « l'affirmation de nature ontologique incluse ici suggère aussi la dimension éthique de la vocation de la personne. *La femme ne peut se trouver elle-même si ce n'est en donnant son amour aux autres*<sup>151</sup> ».

Dans *Fides et ratio*, qui décrit les rôles complémentaires de la foi et de la raison dans la recherche de l'accomplissement, Jean-Paul II indique la pulsion intérieure qui conduit une personne vers le but ultime :

De ce que j'ai dit jusqu'ici, il résulte que l'homme est engagé sur la voie d'une recherche humainement sans fin : recherche de vérité et recherche d'une personne à qui faire confiance. La foi chrétienne lui vient en aide en lui donnant la possibilité concrète de voir aboutir cette recherche<sup>152</sup>.

Jean-Paul II utilise souvent l'image d'un voyage vers l'ultime destination pour décrire notre vie sur terre. Comparant ce voyage à un pèlerinage, le pape décrit Marie comme le guide de notre pèlerinage. Du fait qu'elle a accompli ce pèlerinage dans sa propre vie en tant que femme, elle est aujourd'hui capable de guider les autres. Marie, le grand signe dans le ciel, continue à servir de métaphore pour l'Église et pour le corps des fidèles dans l'Église. En effet, Marie devient la source vibrante du nouveau féminisme auquel Jean-Paul II fait appel dans sa nouvelle évangélisation. Marie, sa mère, est le grand signe du ciel parce qu'elle a « [accueilli] la "Vie" au nom de tous et pour le bien de tous [...] ; elle a donc avec l'*Évangile de la Vie* des liens personnels très étroits<sup>153</sup> ». Le pape souligne le dialogue interpersonnel de Marie au moment de l'Annonciation : « *Elle est donc vraiment la Mère de Dieu, car la maternité concerne*

*toute la personne* et pas seulement le corps, ni même seulement la “nature” humaine. [...] Par une réponse de foi, Marie exprime sa libre volonté, et donc l’entière participation du « moi » personnel et féminin à l’événement de l’Incarnation. [...] Cet événement possède un *caractère interpersonnel* très clair : c’est un dialogue.<sup>154</sup> »

Marie n’était pas seulement engagée dans un dialogue interpersonnel avec Dieu, mais elle nous conduit aussi d’une façon interpersonnelle. La deuxième partie de l’encyclique *Redemptoris mater*, placée sous le titre « La Mère de Dieu au centre de l’Église pèlerinant », montre que Marie est notre guide de pèlerinage parce qu’elle nous précède dans la voie du génie de la femme sur terre. Jean-Paul II la décrit ainsi : « [...] Non seulement Marie est devenue la mère du Fils de l’homme, celle qui l’a nourri, mais elle a été aussi généreusement associée, à un titre absolument unique au Messie, au Rédempteur. Comme je l’ai déjà dit, elle avançait dans son pèlerinage de foi, et dans ce *pèlerinage* jusqu’au pied de la croix s’est réalisée en même temps sa *coopération* maternelle à toute la mission du Sauveur, par ses actions et ses souffrances<sup>155</sup>. »

Avec une « brûlante charité », Marie cherche à rendre la vie surnaturelle à tous les hommes et à toutes les femmes. Marie est le grand signe venant du Ciel parce qu’elle incarne personnellement et spirituellement, pour les pèlerins, la voie à suivre. Nous souhaitons que les fruits du nouveau féminisme parviennent à transformer réellement notre culture afin qu’elle sauvegarde la pleine dignité de la vie humaine<sup>156</sup>.

PRUDENCE ALLEN, RSM

---

1. Affirmation de l’auteur pseudonyme Johannes de Silentio in Søren KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, Paris, Aubier, 1935, p. 110-111. Je me suis permis de substituer, dans ce texte, « universel » à « général », car,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

135. JEAN-PAUL II, *La valorisation du rôle de la femme au sein de la société et de la famille*. *Angelus* (2 août 1995), in OR n° 34 (2380), 22 août 1995.

136. MD 1 et 2.

137. JEAN-PAUL II, « Message à Mme Gertrude Mongella pour la Conférence de Pékin, 26 mai 1995 » in *La femme*, *op. cit.*, p. 97-98.

138. ID., *Lettre aux femmes*, n. 10 ; ID., « Le génie de la femme au service de la société », *Angelus* du 23 juillet 1995 in JEAN-PAUL II, *La femme*, *op. cit.*, p. 83.

139. Cf. GS 22.

140. Mary DALY, *Beyond God the Father : Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon Press, 1973 et ID., *Gynocology : The Metaphysics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press, 1978.

141. Dans un des ses premiers ouvrages, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, Paris, 1947, Simone DE BEAUVOIR décrit Dieu avec les mots de Sartre comme « cette impossible synthèse du pour-soi et de l'en-soi » (p. 21). Dans son texte féministe fondamental, *Le Deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949, elle tourne le christianisme en ridicule et déforme sa relation par rapport à l'identité de la femme ainsi que ses enseignements contre l'avortement ; puis, à la fin de son interview *La cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre* (Août-Septembre 1974), Paris, Gallimard, Paris, 1981, p. 558, elle s'accorde pour dire que ne pas croire en Dieu est le moyen pour guérir les êtres humains de leur aliénation. Le refus de l'existence de Dieu conduit alors à la négation de la nature de l'homme et de la femme selon son affirmation dans l'interview suivant réalisé à la fin de sa vie : « [...]il n'existe pas de nature humaine et donc pas de nature féminine. Ce n'est pas un donné » et « l'embryon, tant qu'il n'est pas encore considéré comme humain, avant qu'il ne soit un être ayant des relations humaines avec sa mère ou son père, n'est rien, et l'on peut l'éliminer » (Margaret A. SIMMONS, « Two Interviews with Simone de Beauvoir [1982] », *Hypatia* 3 (1989), p. 18-19).

142. Karol WOJTYLA, *Le signe de contradiction*, p. 248.

143. Cf., par exemple, la *Lettre ouverte* dans *The New York Times* (23 octobre 2000) signée par 3000 personnes qui se présentent comme des « Electeurs catholiques romains » et se prononcent en faveur des « programmes de soutien qui rendent la contraception, y compris la contraception d'urgence, facile d'accès pour des femmes ici et dans des pays pauvres ». Le texte intégral se trouve dans Catholic Speak Out, [www.quixote.org/cso](http://www.quixote.org/cso). ou [cso.quixote.org](http://cso.quixote.org).

144. MD 30.

145. *Ibid.*

146. EV 76. Dans sa lettre encyclique *Dives et misericordia* (à la note 52), JEAN-PAUL II fait remarquer que « l'aspect anthropomorphique originaire » du mot utilisé dans l'Ancien Testament pour désigner la miséricorde (« *rahamîm*), déjà dans sa racine sémantique, *dénote l'amour de la mère* (*rehem* – le sein maternel). Du lien très profond et originaire, et même de l'unité qui lie la mère à l'enfant, naît un rapport particulier avec lui, un amour très spécial. [...], il constitue une nécessité intérieure : c'est une exigence du cœur. Il y a là une variante presque "féminine" de la fidélité masculine à soi-même exprimée par la *hesed* ».

147. EV 76.

148. *Ibid.*

149. MD 29 (les italiques sont de l'auteur).

150. *Ibid.*

151. MD 30. Le pape a récemment reconnu quatre chrétiennes dont les vies ont exprimé le génie du féminisme chrétien. Sainte Thérèse de Lisieux, déclarée Docteur de l'Église, révéla comment la volonté affermie pouvait soutenir un amour contemplatif vigoureux au cœur de l'Église ; sainte Edith Stein révéla comment une intelligence aiguisée pouvait maintenir chez le martyr un don de la vie dans l'amour ; Mère Teresa de Calcutta révéla comment un amour accru pour les plus pauvres parmi les pauvres peut transformer des pays à travers le monde ; et la bienheureuse Gianna montra comment un plus grand amour pour l'enfant encore à naître pouvait témoigner du don de la vie d'une mère.

152. JEAN-PAUL II, *Fides et ratio*, n. 33.

153. EV 102.

154. MD 3 et 4.

155. RM 39.

156. Nous remercions les étudiants et les enseignants de l'Université de Notre-Dame, du Séminaire théologique Saint-Jean-Vianney ainsi que Mère Mary Quentin Sheridan, RSM, Supérieure générale des Sœurs de la Miséricorde d'Alma, Sr. Rita Rae Schneider, RSM, PhD, Sr Mary Judith O'Brien, RSM, JD, JCD, et Kevin Rickert, PhD, pour leurs suggestions et pour la révision des ébauches antérieures de cet article.

# LES DIFFÉRENCES SEXUELLES. QUESTIONNEMENT CRITIQUE À LA RECHERCHE DU GENRE

---

« Au début de ce nouveau millénaire, il n'est plus question du dualisme de l'esprit par rapport à la nature, à sa propre corporéité et à sa relativité corporelle ; mais ce couple antithétique est dissout, et l'on dispose du corps lui-même. La perte postmoderne des limites entre intérieur et extérieur, animé et inanimé, masculin et féminin, et corps et esprit, culmine dans la perte des limites entre la représentation du corps et la réalité du corps. Le plaisir que l'on trouve dans le fragmentaire et l'hétérogène a certes détruit le carcan du moderne, mais, en même temps, il a ouvert le portail vers une désintégration nihiliste. Des corps humains fonctionnent comme de simples objets d'art [...], ils constituent des sculptures vivantes, un champs événementiel mobile, ou ils sont généralement perçus comme de la "chair non différenciée"<sup>1</sup>. Le corps, en tant qu'artefact, perd sa fixité comme sa stabilité ; l'idée d'une construction sociale est prise à la lettre et se transforme en une exigence de ne plus laisser l'existence personnelle dépendre des contingences préalables de son propre corps, mais bien à la former et à la mettre en scène toujours de nouveau dans une ébauche consciente de soi<sup>2</sup> ».

Comment arrive-t-on à ce genre de thèses ?

I. L'UNITÉ ESSENTIELLE DE L'ÂME, DU CORPS ET DE

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

fondées. Au contraire, le corps, traditionnellement considéré comme l'aspect matériel de l'être humain, cède paradoxalement sa place à une matérialité sémiotique, qui n'est ni une donnée biologique, ni une pure création culturelle. [...] L'« objet » apparaît toujours dans un langage déterminé, dans une pratique déterminée, et dans un contexte historique particulier<sup>34</sup> ». Dans la mesure où la biologie ne décrit plus un corps identique mais présenterait, en revanche, un discours *sur* le corps, il n'est pas non plus question, désormais, de l'identité réelle de ce corps. C'est ainsi, par exemple, que l'on aborde, de façon nouvelle, le problème de la transplantation d'organes : Haraway considère chaque organisme maintenu en vie grâce à un organe étranger comme un *cyberborg*, autrement dit, comme un organisme qui n'est plus identique à lui-même. Ce genre de *cyberborg* (après la transplantation) partage désormais avec le donateur une identité fragmentaire ; l'accouplement des deux a produit une « identité fluctuante ». On peut, de manière analogue, décrire le lien symbiotique avec une machine (par ex. dans la dialyse) comme un lien cyberborgien. Selon Haraway, cela signifie pour le médecin qu'il n'est plus question de décider une transplantation sur la base des critères de la médecine classique, qui part d'un concept défini du corps, mais sur le fondement de l'association entre le récepteur et le donateur. Concrètement, un rapport est établi entre un anencéphale et la personne qui reçoit un organe et l'« accepte ».

On constate donc de nombreuses ébauches, dont certaines sont artificielles, pour une dissolution et une nouvelle installation du corps, au sens d'une continuelle mise en scène de l'identité, qui éliminent à la fois la prétendue fixité postérieure du concept de corps et sa délimitation par rapport à la machine – du moins fictivement dans une virtualité ludique, et en partie réellement grâce à une transformation opératoire. L'homme est considéré

comme un logiciel avec le devoir correspondant de se transformer (continuellement). C'est là une vision qui caractérise une destruction – ou du moins l'abandon – du concept global de corps tel qu'on le trouve philosophiquement élaboré chez Stein.

#### IV. REMISE EN QUESTION

Le matériel interdisciplinaire touchant l'anthropologie du sexe (selon une explicitation possible du terme « genre »), qui a éclaté au cours des vingt dernières années, a entraîné de très nombreuses et radicales innovations (ou demandes d'innovation) qui n'ont pas toujours été portées à maturité par la réflexion. Ce matériel n'est pas simplement à saisir succinctement, à approuver ou à rejeter « progressivement », mais il peut être classé dans la genèse du concept de corps développé depuis l'Antiquité jusqu'aux temps modernes. Car c'est justement dans cette lignée esquissée que se révèlent les déficits et les lacunes hérités et inamissibles de tout ce phénomène, puisque, au moins depuis l'époque de Descartes, le corps n'est justement plus considéré comme *mon* corps, comme l'apparence de *ma* subjectivité. L'horizon d'interprétation différencié, qui s'ouvre avec le christianisme par la réflexion sur l'Incarnation, n'est que trop rarement abordé du point de vue philosophique<sup>35</sup> ; on y verrait un lien de communication, même *a contrario*, avec Nietzsche puis avec la phénoménologie (et là, certainement, avec Edith Stein ou encore Gabriel Marcel). Les autres conceptions non mécaniques du corps, dans la tradition – tout dualisme corps / âme n'est pas forcément en soi hostile au corps –, doivent aussi être soumises à une nouvelle réflexion. La concentration antérieure sur la conception mécanique du corps ne présente, de façon sélective, qu'*un seul* développement philosophico-historique jusqu'à la pointe actuelle de l'auto-

constitution du corps personnel. Cette genèse, historiquement unilatérale, montre en tout cas que des thèses singulières – et même destructrices –, s’inscrivent bien dans une continuité et une série de conséquences, de sorte que l’on ne doit absolument pas les priver d’une évaluation et d’une élaboration critiques fondées. La lecture précise et conceptuellement éclairée de cette auteure, d’un bout à l’autre compliquée, telle qu’on la présente, est en même temps le point de départ d’une critique appropriée que l’on ne doit pas forcer, mais bien développer à partir des concepts analysés. Les théories sur le corps de Simone de Beauvoir, Judith Butler et Donna Haraway sont représentatives, car leurs postulats conceptuels manifestent en fin de compte des contradictions quand on les regarde de plus près. Chez toutes les trois, on voit une dévalorisation – involontaire ? mais en tout cas non exprimée – du corps (féminin), que ce soit là où S. de Beauvoir en fait un instrument, quand Butler lui retire sa réalité (par une déontologisation) ou par sa technicisation chez Haraway qui élimine ses limites et en fait un « *cyberborg* » (déneutralisation)<sup>36</sup>.

L’emploi de la théorie du genre requiert la connaissance de la force d’argumentation propre à la philosophie européenne depuis les temps anciens jusqu’à aujourd’hui ; il nécessite une haute conscience de la problématique et la capacité de conduire ce thème complexe à travers ses diverses variations sans en perdre le fil rouge, ni le simplifier. Des ébauches de la phénoménologie comme celle de Stein ne doivent pas être minimisées ou rejetées, mais il ne faut pas davantage les harmoniser plus visiblement. Car il faut noter que la thèse d’une corporéité purement construite n’est pas non plus universellement partagée au sein du débat féministe. Ainsi, Lyndal Roper a démontré que le corps (féminin ou masculin) n’est nullement constitué uniquement par le discours ou la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

hommes et les femmes comme existant dans des sphères ontologiques distinctes, les féministes soutiennent qu'il existe entre eux une relation de « commerce, de transcendance et de transformation, un jeu constant entre le travail pratique, la construction symbolique et la structure sociale<sup>18</sup> ». Le résultat de ce raisonnement est bien sûr une mise en question radicale de la relation entre la biologie et le genre, mais aussi de la biologie en tant que telle. Le fait de considérer que l'analyse scientifique des différences sexuelles est influencée par les interprétations culturelles de la masculinité et de la féminité, ainsi que par la relation de pouvoir entre homme et femme remet en question l'objectivité de la méthode. Si l'on poursuit le même raisonnement, la biologie, tout comme le genre est construite à partir de critères sociaux et sujette aux idéologies patriarcales.

Il n'est pas étonnant que la célèbre expression beauvoirienne « on ne naît pas femme, on le devient » ait été présentée comme la référence essentielle du féminisme<sup>19</sup>. Concrètement, cela signifie que le féminisme est devenu la victime de ce que Jane Roland Martin présente comme « un climat de recherche sclérosé » et même comme « une sorte de dogmatisme au niveau méthodologique<sup>20</sup> » selon lequel tout discours sur l'essence est “par essence” interdit. Même Elaine Graham, qui donne son aval à la réflexion de Robin George Collingwood pour réduire la manipulation des ressources naturelles grâce à une réunification de la science et de la philosophie, soutient une conception existentielle de la nature – c'est-à-dire, selon sa pensée, « contingente et contextuelle » plutôt qu'essentielle<sup>21</sup>. C'est ainsi que, dans la pensée féministe contemporaine, les différences sexuelles sont revendiquées – quand elles le sont – non pas comme un état naturel, mais comme une simple question de convention sociale ou même simplement comme réaction contre le préjugé de la norme masculine sous prétexte de nature

humaine “commune”. Inclure les femmes dans ce “faux universalisme” c’est, selon cette revendication, leur refuser *de facto* ce qu’elles espèrent obtenir par là même<sup>22</sup>. C’est ainsi que, de façon si subtile que la plupart des féministes elles-mêmes ne s’en sont pas aperçues, la thèse de la construction sociale *du genre* est devenue celle de la construction sociale *de la nature*.

L’évolution récente du féminisme consiste en une argumentation en faveur d’un renversement de l’ordre “patriarcal” de la relation entre culture et nature, entre politique et physiologie, « afin que les constructions de la culture humaine puissent être considérées comme des définitions de notre concept de “nature” et non l’inverse<sup>23</sup>. L’équilibre fragile entre la nature et la socialisation, la nature et la culture, déjà rompu (si nous acceptons la critique féministe) par la réduction patriarcale du premier terme au domaine physiologique, se trouve encore plus menacé (cette fois-ci dans l’autre sens) par l’insistance féministe sur le pouvoir dominateur de la culture. Pour une majorité de féministes aujourd’hui, la nature humaine n’est plus considérée comme “humaine” – et donc comme siège de l’autodétermination – si ce n’est à son origine : l’être humain se créant lui-même et donc créant sa nature. Dans le contexte d’une société dominée par les hommes, la nature est réduite à une construction patriarcale destinée à maintenir les femmes à leur “place”. On ne s’étonnera pas alors que le féminisme traditionnel l’ait niée.

## II. LA DIVISION ENTRE NATURE ET SOCIALISATION DANS LE FEMINISME TRADITIONNEL

Les féministes ont certainement raison de souligner que le “genre” – ce que l’on désigne communément féminité ou masculinité – est jusqu’à un certain degré (peut-être même important) déterminé par la culture. Conclure *ipso facto* que

l'identité genre est donc exempt d'influence biologique et même métaphysique – qu'il n'existe pas de relation "véritable" entre nature et genre – revient, cependant, à tomber dans le même piège dualiste que les féministes prétendent pourtant nier : le social s'oppose au naturel, l'humain à l'animal. En conséquence, la logique de nos conventions serait simplement fondée sur nos propres intentions de manipulation, comme cela est particulièrement évident au sein d'une société patriarcale<sup>24</sup>. Les épistémologies dominantes du « courant masculin », par exemple, sont présentées par les féministes comme créées au profit des hommes : « l'épistémologie de type masculin [...] se comporte plutôt en idéologie pour opprimer et diminuer ceux qui sont autres que les hommes blancs privilégiés, en charge de la connaissance<sup>25</sup> ». La « rationalité masculine » devient alors un critère de contrôle des pensées, en les conduisant vers une stricte conformité<sup>26</sup>. En dépit de la validité éventuelle d'une telle critique de la manipulation patriarcale, si l'on estime que le comportement "naturel" est entièrement sous l'influence des conventions sociales, l'équilibre fragile entre nature et socialisation est détruit. Le rôle de la nature se trouve considérablement minimisé par rapport au rôle dynamique, interactif ou relationnel qu'il a joué habituellement dans la tradition philosophique chrétienne, comme nous le verrons plus loin.

Cette réduction de la nature, telle qu'elle est prônée par le dualisme nature – socialisation, apparaît particulièrement dans les écrits de Simone de Beauvoir qui rejette catégoriquement ce qu'elle appelle le parallélisme psycho-physiologique, « une doctrine dont les fondements ont été depuis longtemps et définitivement sapés ». Il est entendu, dit Simone de Beauvoir, que c'est le malheur de la femme d'avoir été « biologiquement vouée » à transmettre la vie, ce qui la rend plus proche du règne

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

comme dans la “logique” de l’avortement<sup>71</sup>. Cela signifie plutôt que certaines relations essentielles (Créateur/créature, âme/corps, individu/communauté, homme/femme, etc.) sont *données* a priori avec la nature personnelle elle-même<sup>72</sup>, et c’est le don naturel de la liberté qui permet à la personne d’accepter, d’accueillir et même de nourrir ces relations pour en faire un acte d’accomplissement personnel ou de développement de soi. Quand, de plus, il s’agit de relations entre des personnes, l’appropriation volontaire – qui ne peut se faire que par un acte d’amour, i.e. le don de soi – transforme la *relation*, apparemment statique, en une relation dynamique<sup>73</sup>.

Kenneth Schmitz va jusqu’à dire que, même dans le cas d’êtres inanimés, leur unité ne doit pas être comprise, « comme *ens indivisum* mais comme *conatus*, c’est-à-dire comme moteur d’expression personnelle. Chaque être *in-siste*, *re-siste*, et *ex-iste* en relation aux autres », bénéficiant d’une intégrité qu’il « reçoit de sa source, à savoir de la “liberté” d’être lui-même (*ens per se*)<sup>74</sup> ». Même la plus petite particule, fait remarquer Schmitz, « est mue par son propre mode d’activité », ce qui signifie qu’« une certaine affirmation de soi se trouve à la racine de l’existence<sup>75</sup> ». Ce pouvoir d’affirmation de soi, cette « liberté d’être soi-même » n’autorise pas cependant un être à se replier sur lui-même ; ce dynamisme particulier prend sa source dans la capacité « de se développer en accord avec le potentiel reçu en vue d’une plénitude », i.e. en vertu de la nature reçue. Il s’ensuit que le caractère fondamental de réceptivité résonne à travers chaque être créé<sup>76</sup> ». En termes pratiques – bien que métaphysiques –, cela signifie que l’être précède l’acte (au moins dans l’ordre créé) au point de donner une marque essentielle, particulière, à tout acte : *ordo essendi est ordo agendi*. Il en découle que l’être n’est pas créé dans et par la conscience ; au contraire, non seulement il précède, mais encore

« constitue [...] la conscience et la réalité de l'action humaine en tant qu'action consciente<sup>77</sup> ». On peut ainsi réfuter la thèse de « l'esprit dominateur de la matière » selon laquelle toutes choses – sans exclure le corps humain – peuvent être déterminées par le pouvoir manipulateur de la volonté humaine.

« Cette notion selon laquelle je peux devenir n'importe quoi en général repose sur l'hypothèse que je ne suis pas déjà quelque chose de particulier. En effet, si je suis déjà quelque chose de particulier, alors ce que je peux ou ne peux pas devenir sera déterminé dans une large mesure par ce que je suis déjà. En bref, cette notion selon laquelle, dans la donnée essentielle de mon être, je ne suis déterminé par rien qu'il me soit nécessaire de prendre au sérieux est fondamentalement nihiliste, puisqu'elle présuppose que je suis intrinsèquement un signe totalement dénué de signification<sup>78</sup> ».

L'approche métaphysique, au contraire, oriente vers une nature « fixe »<sup>79</sup> qui fournit la « base » fondamentale, la fondation déterminée, à partir de laquelle l'être humain s'accomplit par ses actions<sup>80</sup>. Là, nous rencontrons encore une fois le caractère gracieux (doté de grâce) de la nature elle-même, où la grâce se comprend dans son sens étymologique de *don* : don qui, dans le cas de la personne humaine, est à la fois *créée* et *créative*. En tant que créée, la nature (du latin *nascor*, naître) implique un principe<sup>81</sup> ; en tant que créative, elle implique un but ou une finalité<sup>82</sup>. La dynamique qui en résulte « fait tellement partie du véritable noyau de la « nature » » que l'on ne peut la saisir indépendamment de celle-ci. « Pour déterminer le sens de la nature, le cercle de la finalité est tout aussi important que les potentialités dynamiques-actives qui naissent dans ce cercle et y sont « formées »<sup>83</sup> ». Les actions humaines sont ainsi

“déterminées” (au sens de “dirigées” ou “orientées”) par un principe immanent spécifique – que Schmitz nomme “esprit” – qui est également « le premier principe du devenir humain ». En vertu de ce principe, nous nous développons et grandissons en tant que personnes. Ce qui signifie que notre être personnel grandit par la connaissance et se développe à travers ce que nous aimons, pourvu, bien entendu, que nous aimions ce qui est bon *pour nous*, comme cela est déterminé par ce pouvoir spécifique de l’esprit<sup>84</sup>. Ceci nous ramène, bien sûr, à la question cruciale du féminisme : si le dynamisme de l’existence humaine, que nous avons attribué à la nature, est en fait celui de l’esprit, alors ne devrions-nous pas affirmer qu’il est le même pour les femmes et les hommes ? En d’autres termes, puisque le domaine spirituel transcende sans doute le domaine physique, ne devons-nous pas en conclure que les différences sexuelles n’ont pas d’incidence sur la nature humaine en tant que telle ? Ou bien peut-on affirmer que les femmes sont différentes des hommes non seulement dans leur corps mais aussi dans leur esprit ?

## VI. UNE NATURE, DEUX MODES

La thèse selon laquelle les femmes ne diffèrent des hommes que corporellement – les différences sexuelles demeurent limitées au domaine biologique ; ce qui signifie qu’il n’y a pas de lien essentiel entre le corps et l’esprit – entraîne un dualisme pernicieux qui nous ramène à la conception dualiste de la nature communément associée à la pensée des Lumières et que les féministes attribuent au patriarcat. L’esprit invoqué par Schmitz ne doit pas, en réalité, être compris, premièrement, selon les termes de la tradition allemande (traduit par *Geist*), tradition qui, affirme-t-il, tend à réduire les concepts d’intériorité et d’immatérialité à la subjectivité et donc à la dimension humaine. Au contraire, il fait référence à l’esprit au sens latin de *spiritus*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Ces paroles nous rappellent que nous ne pouvons pas faire mieux que de chercher notre accomplissement à l'imitation de celle qui, en accord avec sa propre prophétie, a été louée à travers « toutes les générations » (v. 48). « Totale­ment dépendante de Dieu et tout orientée vers Lui par l'élan de sa foi », elle est « aux côtés de son Fils [...] *l'icône la plus parfaite de la liberté et de la libération* de l'humanité et du cosmos. C'est vers elle que l'Église, dont elle est la Mère et le modèle, doit regarder pour comprendre dans son intégralité le sens de sa mission. »<sup>128</sup>

Les qualités mariales archétypales qui sont présentées ici en vue d'une imitation sont, bien sûr, celles que de nombreuses féministes contestent parce qu'elles entretiennent la subordination sociale, domestique et ecclésiale des femmes aux hommes.<sup>129</sup> Il est important de rappeler, cependant, que si Marie est « complètement orientée » vers le Christ, il est lui-même à son tour complètement orienté vers le Père, en parfaite obéissance, et orienté vers l'Église, en parfait service : « Je fais ce que mon Père m'a commandé, pour que le monde sache que j'aime le Père » (Jn 14, 31) ; « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (Jn 15, 13). Comme une femme aime son époux, l'Église considère dans le Christ les mêmes qualités qu'elle reconnaît en Marie, son archétype et sa mère.

Dans son appropriation de la nature humaine, le Fils éternel a aussi assumé la valeur complémentaire et commune (i.e. en sexe et en genre) de cette même nature : le Christ n'est pas seulement homme (*homo*) mais aussi masculin (*vir*). En tant que tel (pleinement humain et pleinement masculin), il est « par nature » et « par obéissance » orienté vers la femme comme sa partenaire en humanité. « L'étalon selon lequel l'humain, dans

toutes ses dimensions, peut et doit être mesuré »<sup>130</sup>, le Christ existe selon ce que Hans Urs von Balthasar appelle « une constellation humaine », incluant, tout spécialement, sa mère Marie.<sup>131</sup> Né d'une femme, comme le sont tous les êtres humains, il s'est aussi soumis à elle dans l'obéissance filiale (cf. Lc 2, 51) et, de plein gré, a été dépendant de sa collaboration « sponsale » (i.e., comme archétype de l'Église)<sup>132</sup> pour l'accomplissement de sa mission ; une mission qui a commencé avec son *fiat* lui accordant son « entrée » dans la chair.<sup>133</sup> L'obéissance nuptiale et la soumission de Marie dépendent, d'autre part, de l'obéissance filiale (cf. Jn 14, 31) et du sacrifice sponsal du Christ (cf. Ep 5, 25), ce qui revient à dire que son propre *fiat* immaculé est en quelque sorte formé à l'intérieur du Sien. Plus spécifiquement, l'Immaculée Conception de Marie – en vue de sa vocation extraordinaire d'épouse (i.e., virginale) et de sa vocation maternelle – est elle-même le fruit du mérite rédempteur du Christ.<sup>134</sup> Dans la relation filiale-maternelle de Marie et de Jésus et dans la relation sponsale du Christ et de l'Église est donc révélé le fait qu' « on ne peut faire une herméneutique appropriée de l'homme, c'est-à-dire de ce qui est “humain”, sans un recours approprié à ce qui est “féminin”. Ceci se retrouve analogiquement dans l'économie salvifique de Dieu : si nous voulons comprendre pleinement cette économie par rapport à toute l'histoire de l'homme, nous ne pouvons laisser de côté, dans l'optique de notre foi, le mystère de la “femme” : vierge-mère-épouse. »<sup>135</sup>

À nouveau, cela vaut la peine de mentionner qu'une telle présentation de la “femme” – comme vierge-mère-épouse – est refusée par beaucoup de féministes comme limitant, de façon significative, ses possibilités de réalisation de soi et, par la même, sa contribution au bien de la société et de l'Église.<sup>136</sup> Le pape, cependant, reconnaît véritablement, dans cette

présentation relationnelle des femmes, une caractéristique fondamentale de la personne humaine en général – une caractéristique qui, selon son expression, entre dans l’authentique « définition de la personne »<sup>137</sup> : le fait que l’être humain ne puisse se réaliser lui-même qu’en se donnant lui-même. Le don sponsal de soi qui est exprimé dans les vocations du mariage et du célibat consacré – et ainsi dans l’image de la femme comme vierge-mère-épouse et l’image complémentaire de l’homme comme vierge/prêtre-père-époux –, loin de limiter ses possibilités de réalisation de soi, est ce par quoi elle ou lui réalise le plus profondément la ‘vérité’ intérieure de sa personne.

Dans sa “révélation de l’homme à lui-même”,<sup>138</sup> le Christ – pourrions-nous conclure – révèle la “signification” de la nature humaine comme donnée et accomplie, comme homme et femme, comme relationnelle à la fois dans son origine et dans sa fin. À ce titre, le Christ dépasse les dualismes nature/culture et nature/grâce qui ont marqué l’histoire humaine durant sa longue recherche de sens et d’accomplissement, dans le féminisme non moins que dans le patriarcat. La nature grâciée du moi humain – le fait qu’il lui est donné de devenir un don, le fait qu’est inscrit dans son être intérieur l’appel à se réaliser précisément dans ce sens, et non dans un autre – se révèle juste, tant dans les relations du Christ à sa mère Marie et à son Épouse l’Église que dans les relations réciproques (de Marie ou de l’Église au Christ) : une relation qui est bien sûr effectuée par sa grâce, mais qui néanmoins reste propre à Marie et à l’Église. « La “*plénitude de grâce*” accordée à la Vierge de Nazareth en vue de sa qualité de “*Theotokos*” signifie donc, en même temps, la *plénitude de la perfection de “ce qui est caractéristique de la femme”, de “ce qui est féminin*”. Nous nous trouvons ici, en un sens, au point central, à l’archétype de la dignité personnelle de la femme. »<sup>139</sup>, <sup>140</sup>

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*Communio* [édition anglaise] 17 (1990), p. 523 – 544 ; ID., *The Concept of Woman : The Aristotelian Revolution 750 BC-AD 1250*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1985) ; William MAY, *Marriage : The Rock on which the Family is Built*, San Francisco, Ignatius Press, 1995), ch. 2.

96. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup> q. 6 a. 3.

97. Cf. THOMAS D'AQUIN, SCG, liv. III, ch. 24 ; ID., *Compendium theologiae*, ch. 103.

98. Cf. ID., *In I Sent.* d. 34, q. 2 a. 1 ad 4 : On dit que le bien est diffusif à la manière d'une cause finale, comme l'on dit que la fin meut la cause efficiente. « Il existe une convergence de mouvements dans la dynamique vers la perfection, dans laquelle l'origine devient la fin », explique Jan Aertsen. « Chaque être s'efforce, à sa manière, de ressembler à Dieu. “ Parfait “ revêt le caractère de “final”. On peut trouver dans ce perfectionnisme l'ultime “ratio” de la manière de penser de Thomas » (Jan AERTSEN, *op. cit.*, p. 335).

99. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, I, 1.

100. THOMAS D'AQUIN, *Sum ; theol.*, Ia q. 93 a. 4. De façon similaire, S. Thomas soutient que tout comme dans une génération naturelle l'engendré est semblable (*in similitudine*) à celui qui engendre (i.e. selon son espèce) uniquement à l'étape finale de sa génération, de la même manière il n'y a pas d'union immédiate à Dieu par les premiers effets par lesquels nous possédons l'être substantiel (*per primas effectus quibus in esse naturae subsistimus*), mais simplement par le dernier effet par lequel nous adhérons à Lui comme notre fin dernière (*sed per ultimos quibus fini adhaeremus*). Cf. ID., *In I Sent.*, d. 14 q. 2 a.2.

101. Tel est, par exemple, le cas d'Irénée, d'Origène, de Basile et de Maxime le Confesseur. Cf. Hans Urs VON BALTHASAR, *La Dramatique Divine*, II : *Les Personnes du Drame*, 1. *L'homme en Dieu*, Paris, Éditions Lethielleux, 1986, p. 275-290.

102. MD 7. Cf. GS 24. La tension entre le caractère du *déjà-là* et du *pas encore* de notre salut est souvent évoquée en référence à 1 Jean 3, 1-3.

103. Cf. MD 2.

104. David L. SCHINDLER, « The Meaning of the Human in a Technological Age : Homo Faber, Homo Amans », *Communio* [édition anglaise] 26 (1999), p. 94.

105. Cf. Hans Urs VON BALTHASAR, *Karl Barth*, p. 278 sv. Au sujet de la distinction importante entre les fins naturelle et surnaturelle de la personne humaine, voir Steven A. LONG, « On the Possibility of a Purely Natural End for Man », *The Thomist* 64 (2000), p. 211-237.

106. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q. 32 a. 3 ad. 3. Voir *Ibid.*, q. 27 a. 4.
107. Cf. *Antienne I, Prière du Soir, I<sup>er</sup> Janvier* : « Quel échange admirable ! Le Créateur de l'homme, en prenant chair de la Vierge Marie, nous donne part à sa divinité ».
108. IRÉNÉE DE LYON, *Adversus Haereses*, III, 20, 2 (SC 211, p. 390, 392) : « Verbum Dei quod habituit in hominis factus est ut adsuesceret hominem percipere Deum et adsuesceret Deum habitare in homine secundum placitum Patris ».
109. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> q. 100 a. 12.
110. Même sous l'Ancienne alliance, les commandements sont présentés comme une sorte de commentaire de ce que signifie le fait d'être le peuple de Dieu : « Je suis le Seigneur votre Dieu qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison d'esclavage » (Ex 20, 2 sv. ; cf Dt 5, 6 sv.). De façon plus explicite, dans le Lévitique, une ressemblance au Seigneur est requise pour ceux qui sont choisis à son service. « Car je suis le Seigneur qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte, pour être votre Dieu ; soyez saints car je suis saint » (11, 45 ; cf. 19, 2 ; 20, 26). En termes concrets, cela signifie : « C'est le Seigneur votre Dieu qui est le Dieu des dieux et le Seigneur des seigneurs, le Dieu grand, puissant et redoutable, l'impartial et l'incorruptible, qui rend justice à l'orphelin et à la veuve, qui aime l'émigré en lui donnant du pain et un manteau. Vous aimerez l'émigré, car au pays d'Égypte vous étiez des émigrés. » (Dt 10, 17-19). En ce qui concerne le Nouveau Testament, le commandement de pratiquer la justice à la manière dont on en a bénéficié est si fort que les disciples reçoivent comme enseignement pratique de la prière, « pardonne-nous nos offenses, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensé » (Mt 6, 12). Dans le contexte de la Prière du Seigneur et du Sermon sur la Montagne de Matthieu, ces mots sont eux-mêmes une expression concrète de ce que signifie « être parfait comme votre Père céleste est parfait » (5, 48).
111. Cela signifie qu'en fonction de la vocation personnelle reçue et vécue de bon gré, l'individu devient plus authentiquement lui-même. C'est là une intuition importante d'Hans Urs VON BALTHASAR, *La Dramatique divine*, II, *Les personnes du drame*, 2, *Les personnes dans le Christ*, Paris, Éditions Lethielleux, 1988.
112. Cf. l'article « La triple vocation de la femme selon Edith Stein » de Sibylle VON STRENG dans ce volume.
113. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio 45, In sanctum Pascha* (PG 36, 632 C). Cité par Paul EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, Paris,

Desclée De Brouwer, 1978, p. 50.

114. Il peut être utile ici de faire avec Evdokimov la distinction entre liberté et volonté : « La liberté est le fondement métaphysique de la volonté. La volonté est encore liée à la nature, elle est soumise aux nécessités et aux buts immédiats. La liberté relève de l'esprit, de la personne. Quand elle s'élève à son sommet, elle ne désire librement que la vérité et le bien. Dans le plérôme futur, à l'image de la liberté divine, à ce qu'elle désirera correspondront le bien et la vérité » (*Ibid.*, p. 51).

115. MD 7.

116. Cf. Michele M. SCHUMACHER, « The Prophetic Vocation of Women and the Order of Love », *Logos* 2 (1999), p. 147-192. En ce qui concerne Ep 5, 21-33, le pape écrit : « L'analogie de l'Époux et de l'épouse évoque l'amour avec lequel tout homme est aimé de Dieu dans le Christ, tout homme et toute femme. Cependant dans le contexte de l'analogie biblique, et en se fondant sur la logique interne du texte, c'est précisément la femme, l'épouse, qui manifeste à tous cette vérité. »

117. Le pape enseigne que ce sont là « deux dimensions particulières selon lesquelles se réalise la personnalité féminine », « deux dimensions de la vocation féminine » (MD 17).

118. MD 25.

119. Lethel explique que cette abstraction peut être accomplie soit lorsqu'un homme utilise certains symboles féminins pour parler de lui-même, comme par exemple, lorsque S. Jean de la Croix parle de son âme comme de l'épouse du Christ, soit lorsque certains symboles féminins sont évoqués en référence au Christ, comme lorsque S. François parle de lui-même comme le chevalier de Dame Pauvreté ou quand S. Louis-Marie de Montfort fait allusion à lui-même comme à l'époux de la divine Sagesse. Cf. François-Marie LÉTHEL, *Théologie de l'amour de Jésus. Écrits sur la théologie des saints*, Venasque, Éditions du Carmel, 1996, p. 184.

120. Sur ce point, cf. Jean Bethke ELSHTAIN, « Thank Heaven for Little Girls » *op. cit.*, p. 301-302 ; et Margaret O'BRIEN STEINFELS, « Obstacles to the New Feminism : Look Before You Leap », *America*, July 6, 1996, p. 16-21.

121. Cf. Michele M. SCHUMACHER, *op. cit.* Cela vaut la peine de noter que l'on aime en réponse à l'amour du Christ, même quand cela est inconscient, comme quand on aime sans penser au Christ, mais aussi quand on aime autrui d'une manière vraiment désintéressée, sans avoir explicitement foi dans le Christ, puisque tous les hommes sont touchés par sa grâce. Cf. GS 22.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

## II. LES EXTRÊMES ACTUELS : LA SÉPARATION DU SEXE ET DU GENRE

Aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, le mouvement des femmes utilisaient des arguments en faveur de l'égalité qui ne mettaient jamais en question l'aspect « ontologique » de l'être humain ; on admettait, comme une évidence, que les femmes et les hommes sont pareillement humains, même si on acceptait une différence de rôles. Le but visé par ce mouvement était l'égalité juridique et politique. Toutefois, au cours des décennies, l'idée que « les femmes sont pareillement humaines » dégénérait lentement vers l'affirmation que « les femmes sont égales aux hommes » et, finalement, à celle que « les femmes sont identiques aux hommes ». Cela impliquait l'idée que les femmes doivent être « pareilles aux hommes » afin de leur être « égales ». Cette utilisation négligente des concepts a récemment conduit des femmes à un dur ressentiment contre la « société patriarcale ». La « classe » masculine doit cesser de se comporter comme elle le fait pour que la « classe » féminine puisse se sentir à l'aise, et cela ne peut être réalisé que par la force : une révolution juridique et politique.

Le féminisme d'aujourd'hui s'étend entre deux extrêmes ou pôles opposés. D'un côté les féministes du genre, filles de l'approche anglo-saxonne, affirment que les hommes et les femmes sont nés identiques et que toutes les différences entre eux, hormis celles évidemment physiques, sont construites par la société. De l'autre côté se trouve la ligne européenne et continentale qui considère l'homme et la femme comme différents (et de façon irréconciliable), et qui comprend toute communication ou compréhension entre eux comme un simple hasard ou, pire, une illusion. Elisabeth Badinter les distingue en faisant référence, d'une part, à la tendance à la déconstruction

(ou tendance “genre”) comme à « la masculinité éclatée » et, d’autre part, à la tendance qui souligne la différence de « l’éternel masculin ». Elle fait remarquer que le débat contemporain du féminisme ne se situe pas entre l’ancien et le moderne, le traditionnel et le libéral, mais entre deux courants qui s’opposent avec véhémence tout en visant le même but : l’égalité des sexes. L’un de ces courants se base sur le *dualisme absolu* des genres (la tendance européenne), et l’autre sur la ressemblance des sexes et les *variations infinies* des genres humains (le courant anglo-saxon)<sup>7</sup>.

L’élément déterminant de ces deux extrêmes se fonde sur des présupposés anthropologiques très simples :

a) Si l’on donnait plus de valeur à l’*esprit*, les différences entre l’homme et la femme apparaîtraient comme des constructions sociales. Autrement dit, si l’esprit était déterminant, le fait d’être homme ou femme serait accidentel par rapport au véritable être de la personne. Cette approche est fortement influencée par la théorie marxiste, à tel point que la distinction homme-femme est considérée comme une oppression et une aliénation. Le but ultime est donc une société « sans genre » où il n’y aurait qu’une myriade d’identités masculines et féminines.

b) Si, au contraire, on donnait plus d’importance au *corps* en ce qui concerne les différences évidentes entre l’homme et la femme, ces différences seraient mises en relief bien plus que les ressemblances. Cela a conduit au dualisme postmoderne, à l’exaltation d’un sexe au-dessus de l’autre, tout en encourageant cependant les lobbies homosexuels, de nouvelles sorcelleries et d’autres extrémismes idéologiques qui n’existent presque exclusivement que dans la culture occidentale contemporaine.

## A. LA MISE EN RELIEF DE L’ESPRIT OU L’ÉLIMINATION DES

## DIFFÉRENCES

Les féminismes d'orientation marxiste et post-structuraliste visent donc à créer un nouveau modèle de l'idéal de la personne dans la société : l'androgynisme, ou plutôt l'être sans genre. Des structures comme la famille, où les genres sont construits, doivent être démantelées. L'ironie de cette idéologie c'est que si les structures résistent, la *force* et la *coercition* sont des moyens légitimes pour permettre à tous de développer *librement* leur identité personnelle<sup>8</sup>. Cela dépasse évidemment de loin le but d'un accès égal aux domaines de la politique, de l'instruction et du travail.

Le pôle extrême du féminisme du genre affirme que les hommes et les femmes sont fondamentalement et à tous égards identiques ; il rejette tout concept d'essence et toute structure déterminée et, donc, toute différenciation au-delà de ce qui est strictement biologique. Le drame de cette tendance, et ce que les critiques de cette tendance féministe rejettent, c'est qu'elle réduit facilement la masculinité à être le modèle et la norme des femmes. Il y a plus d'un siècle, Nietzsche et Georg Simmel s'opposaient à ce que des femmes en quête de leur liberté deviennent semblables aux hommes. De même, Hans Urs von Balthasar affirmait que, tout en luttant pour l'égalité des droits dans une « civilisation technologique principalement d'orientation masculine », cette forme de féminisme ou bien s'oppose à cette civilisation comme telle, ou bien y revendique sa place propre. Selon Balthasar, la tragédie profonde de notre époque réside en ce que les femmes veulent devenir anormalement masculines ou essayer de réduire la différence entre les sexes à son expression minimale<sup>9</sup>. Il est bien ironique que ces femmes aspirent à une compétition permanente avec les hommes dans des domaines où elles seraient moins aptes à

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

# LA TRIPLE VOCATION DE LA FEMME SELON EDITH STEIN

---

Dans l'effort qui est ici le nôtre d'approcher la femme dans la réalité de son essence dynamique, la pensée d'Edith Stein trouve très certainement sa place<sup>1</sup>. Et ceci à double titre. Tout d'abord, et c'est sans aucun doute l'essentiel, Edith Stein nous a montré par sa vie entière que la personne est un être en devenir, attiré vers un but, appelé à se réaliser dans un cadre concret que délimitent à la fois les circonstances externes de sa vie et surtout les limites propres de sa complexion. La biographie d'Edith Stein met en scène un être en devenir (*fieri*) qui, tout en manifestant la plus grande fidélité à soi-même, est passé par de nombreuses « conversions », ou encore qui s'est dévoilé à lui-même en explorant les voies que lui proposaient son esprit et les situations concrètes de sa vie. Le mouvement est donc d'abord biographique. Et vu les dons et les choix d'Edith Stein, ce parcours se double d'une œuvre qui le reflète. C'est donc dans celle-ci que l'on retrouve, sur le plan théorique cette fois, la constance et la dynamique qui caractérisent l'expérience d'Edith Stein elle-même. Dans son œuvre aussi, on retrouve à la fois la constance et la dynamique. Constance quant aux intérêts et aux motivations essentielles : recherche de la vérité, intérêt toujours central pour la personne, tendance à la conceptualisation, souci d'intégration du concret et de la réflexion... La dynamique, quant à elle, se perçoit avant tout dans l'évolution des thèmes sur lesquels porte l'œuvre. Au départ, les écrits steiniens se

réclament directement des études phénoménologiques lancées par Husserl. Edith Stein s'y penche davantage sur les questions de personne et sur la distinction primordiale entre psychologie et phénoménologie de la personne.<sup>2</sup> Suite à sa conversion au catholicisme et à son étude du thomisme, Edith Stein approfondira ses recherches sur la personne en élaborant une ontologie (qu'elle exposera *in extenso* dans *Endliches und ewiges Sein, L'être fini et l'être éternel*), qui lui servira de base pour une nouvelle conception anthropologique. Ses recherches l'orienteront également vers une philosophie pratique (portant sur l'éducation et sur le rôle de la femme) et vers la mystique (voir *Ganzheitliches Leben, Verborgenes Leben* etc.). Le mouvement apparaît clairement dicté par la situation biographique. Notons encore que le contenu lui-même de la philosophie steinienne témoigne de cette découverte active de la vérité. Son anthropologie bénéficiera tout particulièrement de ses recherches, comme nous pourrons le constater. En effet, du premier au dernier ouvrage d'Edith Stein, c'est la personne qui est au centre de sa réflexion.

Qu'en est-il donc de cette anthropologie et en particulier de l'anthropologie de la femme ? La méthode que nous propose Edith Stein pour avoir accès à la personne est celle de la phénoménologie husserlienne. « Si nous voulons savoir ce qu'est l'homme, nous devons nous transposer de la manière la plus vivante possible dans la situation dans laquelle nous expérimentons l'homme : c'est-à-dire ce que nous expérimentons en nous-mêmes et ce que nous expérimentons dans la rencontre avec d'autres hommes ».<sup>3</sup> Ce retour à la chose elle-même, en l'occurrence l'homme et la femme, se fait dans un acte de l'esprit appelé intuition. C'est donc une approche intuitive de la personne et de la femme que nous allons tenter ici.

Dans les pages qui suivent, nous proposons de parcourir dans un premier temps l'anthropologie steinienne de la femme : (I.) Une anthropologie essentialiste de la personne et de la femme. Ces analyses seront suivies d'un exposé de la triple vocation de la femme dans l'ordre de la grâce (II.), à partir d'un article présenté par Edith Stein en 1932<sup>4</sup>. Enfin, nous tenterons une approche de la femme contemporaine au quotidien (III.), en particulier des conditions contemporaines de sa recherche d'épanouissement personnel. Nous verrons dans quelle mesure l'anthropologie steinienne permet de nourrir le débat contemporain.

## I. UNE ANTHROPOLOGIE « ESSENTIALISTE » DE LA PERSONNE ET DE LA FEMME

Stein défend la thèse suivant laquelle le corps, l'âme et l'esprit sont trois réalités concrètes composantes de la personne humaine, et non des résultats de la pensée ou de simples concepts. L'homme est une concrétion complexe participant à différents domaines de réalité, ou encore à différentes régions d'être : les domaines matériel, psychique et spirituel. Qu'en est-il alors de l'unité de la personne ? Quel est le support de cette réalité mixte ? Intuitivement nous éprouvons dans nos expériences la présence d'une unité de nature chez l'homme, unité qui englobe à la fois le corps vivant et l'âme spirituelle de la personne humaine. « Ce à quoi nous avons affaire dans l'expérience, c'est *cet* homme : le corps que nous percevons nous révèle l'esprit qui l'habite ».<sup>5</sup> Ce qui en définitive nous distingue des autres corps humains et fait notre unité, c'est que nous nous ressentons comme un moi corporel, comme un sujet personnel et libre, ou encore « l'homme est un être physique et psychique, mais en lui, le corps et l'âme ont une forme personnelle (*personale Gestalt*). Cela signifie qu'un 'je' y

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

liberté de tuer dans l'œuf des impulsions de l'âme qui sont provoquées en elle [...] ».46 La personne peut également se soustraire à l'influence du style propre d'autrui. La liberté que quelqu'un a d'influencer le développement d'une personne se limite exactement dans la mesure où celle-ci oppose sa résistance à cette influence.

## B. L'AUTHENTICITÉ COMME DÉPLOIEMENT DU STYLE PROPRE

Appliquons avec Edith Stein ce qui précède au thème qui nous intéresse, la femme. La personne a comme telle un noyau personnel et spirituel en soi. C'est le déploiement de ce centre qui est le but de l'existence de la personne psycho-physique.47 Le déploiement du comment (*Sosein*) passe nécessairement par le développement corporel et psychique qui, lui, s'apparente à des types. La réalité de l'être humain est une concrétion de différents éléments qui s'enchevêtrent sans s'effacer, avons-nous vu. « En lui l'être de l'esprit et l'être organique-corporel-psychique ne sont pas séparés ou juxtaposés, mais sont un [...] ».48 Ainsi la personnalité ou le style propre, en tant qu'il est personnel et relève de la vie de l'esprit, doit également imprégner la vie corporelle et psychique sans l'anéantir. Le *Sosein* de telle femme particulière est appelé à s'exprimer et à se déployer authentiquement dans le cadre de son essence femme et de son essence humanité. Et c'est en dernier recours à cette âme personnelle et strictement individuelle que revient la formation et le développement du corps et du psychique. Ce faisant, l'âme déploie son noyau le plus intime, le plus ineffable : son comment. Il appartient donc à l'être humain de « spiritualiser » son corps de même que son rapport à l'esprit (par exemple à Dieu) implique sa réalité matérielle.49 C'est ainsi qu'Edith Stein parle de la triple forme dynamique de l'âme50, appelée à réaliser les essences générales et à déployer le style propre. La force

dynamique de l'âme est une, même si elle agit dans une triple direction : la formation du corps, la formation de l'âme et le développement de la vie spirituelle.

Étant avant tout une personne, la femme doit viser prioritairement le déploiement de son *Sosein*, de son style propre personnel. Étant par ailleurs enracinée dans un corps psychique, elle ne pourra se déployer qu'en vivant ce corps et cette âme, autrement dit, en se développant comme être humain et comme être féminin. C'est ainsi que l'authenticité de sa vie passe par la reprise active de tout ce qu'elle est. Le style propre ne peut effacer l'humanité et la féminité de la femme concrète sans manquer à son déploiement authentique. Il doit tout au contraire traverser et imprégner tout l'être de cette femme.

L'être humain particulier se rapporte à l'humanité comme les membres au tout du corps. Il incombe à chacun d'incarner la « nature générale de l'homme » pour être un membre de ce tout qu'est l'humanité. L'humanité doit donc se comprendre de deux façons : elle signifie tantôt l'essence générale de l'homme et tantôt le tout vivant formé par les êtres humains à travers toute l'histoire du monde<sup>51</sup>. À ce double sens correspond une double relation « de l'homme particulier à "l'humanité" : il est l'incarnation du *général* et membre du tout ».<sup>52</sup> Il n'appartient qu'à l'homme « fort avancé dans son développement »<sup>53</sup> d'avoir une saisie intuitive de cette humanité qui est, rappelons-le, une réalité et non un concept. Mais cette saisie se double d'un sens du devoir. Se percevant comme un membre de ce tout, l'homme qui l'a perçu se sent redevable de sa contribution personnelle à « l'humanité accomplie »<sup>54</sup>. Chacun, et donc aussi chaque femme, se doit de participer à la réalisation de l'humanité, car « il appartient à l'être de l'homme que chacun en particulier et la race toute entière devienne ce pour quoi il a été créé par nature,

ce qui ne peut se faire que dans un déploiement temporel. Ce déploiement dépend donc de la libre coopération de chaque individu et de l'action combinée de tous »<sup>55</sup>.

On comprend bien dès lors comment chacun est appelé à réaliser cette essence générale de l'humanité par sa propre contribution, c'est-à-dire en l'imprégnant et en l'enrichissant de son style propre.

À côté de la pure humanité accomplie (*vollendete Menschentum*), Stein nous parle du monde féminin accompli (*vollendete Frauentum*<sup>56</sup>). Nous savons que le monde féminin est caractérisé par une relation particulière des aptitudes de l'âme dans laquelle le cœur englobe et dirige la volonté (avec le risque de perdre le sens des réalités). Il appartient aux femmes de réaliser ce monde féminin dans un mouvement qui s'intègre à la réalisation de l'humanité. C'est en tant que femmes qu'elles sont appelées à accomplir l'humanité s'il est vrai que le monde masculin ne peut la réaliser à lui seul : « Il me semble que le fait qu'Adam ait eu besoin d'une compagne qui le *complète* et que les deux ensemble aient été destinés à produire une *race* d'êtres humains indique bien qu'il n'incarnait pas à lui tout seul la plénitude de l'humanité, mais qu'elle ne devait se réaliser que dans la race toute entière »<sup>57</sup>.

C'est selon une dynamique semblable que l'humanité et le monde féminin reçoivent à leur tour leur accomplissement dans et par la vie personnelle de chaque femme. La responsabilité qu'a celle-ci de vivre une vie authentique, c'est-à-dire fidèle à son style propre, s'intègre donc dans sa vocation d'être humain (être à l'image de Dieu) et d'être femme, et les enrichit. Quel est donc aujourd'hui l'apport que la femme peut offrir en vue de l'accomplissement de l'humanité ? Et quelles sont les conditions de vie (sociales, économiques, culturelles, etc.) qui

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

vie et des préoccupations particulières.<sup>91</sup> Elle met en particulier ses contemporains en garde contre deux ordres sociaux dangereux de l'époque : le biologisme « qui ne considère l'humanité et la relation entre les sexes que du point de vue biologique » et le matérialisme « qui nie complètement la particularité et la vocation propre de la femme, qui n'admet aucune coopération organique entre les sexes et aucune formation sociale organique, mais qui veut simplement incorporer les individus à la manière des atomes dans une exploitation mécanique organisée ».<sup>92</sup> Le seul rempart contre ces tendances néfastes est la foi catholique, poursuit Edith Stein, qui oriente la métaphysique, les théories sociales et la formation, de même que la *praxis* qui y correspond. Ces défis valent également pour notre monde. Le biologisme et le matérialisme dont parle Edith Stein sont encore à l'œuvre au détriment de la relation homme/femme et de la famille en général. Celle-ci n'a cessé de perdre du terrain. Il faut déplorer d'une part l'éclatement du noyau familial consécutif à une perte de conscience du sens de la famille. Et, d'autre part, la dévalorisation économique, culturelle et sociale de la famille qui ne fait qu'accélérer son démembrement. En ce qui concerne la femme, on ne peut que regretter l'asymétrie constatée entre sa réussite au niveau de son entrée dans certaines sphères de la vie professionnelle et la perte de sens de son rôle au sein de la famille. Au lieu de promouvoir l'unité de la personne à travers ses activités publiques et privées, la société scinde toujours davantage les deux pôles (pour l'homme comme pour la femme) et rend ainsi difficile l'harmonie dans l'exercice cumulé des deux sphères.

S'il est vrai que, d'une part, chaque personne est appelée à un état de vie et à une vocation particulière correspondant à des attitudes de l'âme, si d'autre part, la formation a pour but la

formation de l'âme en vue de l'accomplissement personnel, alors on ne peut qu'affirmer l'urgence d'une prise de conscience des vocations de la femme. En particulier, il faut réaffirmer la richesse de l'expérience maternelle et familiale. À force de vouloir indiquer la voie professionnelle à la femme comme un chemin d'épanouissement, la culture occidentale perd de vue et dénigre parfois la beauté de la maternité et de la vie au foyer. À cela s'ajoute le fait que, dans les pays riches, la natalité a très fortement baissé et les foyers ne regroupent plus que deux générations. Il s'ensuit que le paysage quotidien des jeunes a complètement changé au point que ceux-ci ne sont bien souvent plus mis en contact avec la réalité familiale.

#### E. VOCATION PROFESSIONNELLE

Envisageons à présent le cas de la femme « dans le monde », de la femme qui veut ou doit s'engager dans le monde du travail. Écoutons tout d'abord Edith Stein, dont il convient de relever la modernité pour son temps : « il n'y a pas de métier qui ne puisse pas être exercé par une femme ».<sup>93</sup> Mais il importe de faire la distinction entre métier et vocation au sens propre. S'il est vrai qu'en principe les dispositions de chacun lui permettent d'exercer bien des professions, il n'est pas souhaitable que la profession exercée ne s'inscrive pas dans les tendances et les dons naturels de la femme (de même que de l'homme). Edith Stein déplore le fait qu'« aujourd'hui, il est presque normal que les hommes et les femmes exercent des professions pour lesquels ils n'ont pas la vocation et il faut presque considérer comme une chance quand ce n'est pas le cas ».<sup>94</sup>

Le choix professionnel de la femme se pose donc – dans le meilleur des cas et dans la mesure du possible – dans le cadre de sa vocation, c'est-à-dire dans sa dynamique à « devenir ce qu'elle doit être ». Ce but implique à la fois son être femme et

son être propre. Ce dernier se soustrayant à toute classification en types, Edith Stein se concentre sur le type femme pour orienter sa recherche : dans quelles professions l'être femme peut-il se déployer ? Ou encore dans quelles professions la femme particulière peut-elle s'épanouir en tant que femme et enrichir la société par cette féminité ? Traditionnellement, la femme s'est engagée dans l'éducation, dans les soins aux malades, aux enfants et, aujourd'hui, aux personnes âgées. Il y a effectivement là un appel à des soins tout maternels, à une attention globale pour la personne. La femme qui aspire à « se donner dans l'amour » et à recevoir de l'amour peut s'y nourrir tout en nourrissant les enfants, les jeunes, les malades de son affection et de son attention. Mais le champ professionnel de la femme s'est considérablement élargi. Alors même que l'on pourrait penser au premier abord que certaines professions n'ont en principe rien à voir avec la particularité féminine, elles ont au contraire tout à gagner à bénéficier de la présence de femmes. Edith Stein songe en premier lieu à tous les métiers qui mettent en rapport des personnes. Ils sont autant de lieux où toutes les vertus féminines peuvent se déployer. « On peut dire que là où quelqu'un court le danger de devenir l'instrument d'une machine, le déploiement du type féminin peut rétablir l'équilibre de manière extrêmement bienfaisante. »<sup>95</sup> Le discours d'Edith Stein nous a présenté la figure féminine comme plus proche du concret, de la personne et plus sensible à la globalité ; celle de l'homme comme plus portée à la connaissance de l'abstrait. Et pourtant, tout abstrait se ramène finalement à quelque chose de concret et de vivant. Dans cette mesure, la femme peut apporter sa vision au bénéfice de l'homme lui-même. « C'est ainsi que l'insertion de la femme dans la plus grande diversité des branches professionnelles peut être une bénédiction pour l'ensemble de la vie sociale, la vie privée comme la vie publique,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

commence à me réjouir de la lumière de la gloire dans laquelle la cohérence de ma propre vie me sera dévoilée à moi aussi ».

25. *Aufbau*, p. 128.

26. *Ibid.*, p. 163.

27. *Ibid.*, p. 163.

28. EES, p. 250.

29. Cf. par exemple, *Beiträge*, p. 208. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point lorsque nous mettrons en évidence la distinction entre déploiement du *Sosein* et développement du caractère.

30. L'individualité ineffable ne concerne que les êtres spirituels alors que la *psychè* est un ensemble de propriétés durables qu'un sujet peut parfaitement partager avec un autre. Ces qualités psychiques ne forment pas encore l'individualité au sens strict (au sens du noyau, du style propre), même si elles ne sont pas insignifiantes pour lui. La *psychè* est, par définition, enracinée dans un corps vivant. Elle est donc un individu au sens de l'identité, comme c'est le cas pour la chose matérielle (qui sont toujours des exemplaires de types). Pourtant, la *psychè* est plus que la chose matérielle. Au fait, ce qui les distingue, c'est la capacité que la *psychè* a de se développer selon une « nécessité interne » (organisme). Ce développement se fait toujours à partir de propriétés typiques, et selon un processus de développement qui est, lui aussi, typique. Ainsi, même si on ne peut pas la déterminer de manière exacte, la *psychè* peut être saisie et expliquée de manière générale. Cette individualité est comparable à « un carrefour de lois générales », c'est une sorte de complexité qui, sans être évidente, est pourtant compréhensible à partir de types généraux. C'est pourquoi je peux déduire a posteriori le caractère d'un adulte à partir du souvenir que j'ai de l'enfant qu'il a été. Par contre, je ne peux pas affirmer avec évidence que tel enfant deviendra tel et tel. Pour une lecture plus approfondie de la philosophie steinienne de la personne, cf. *Einführung in die Philosophie*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1991, treizième volume des œuvres complètes, p. 153-161 (désormais cité *Einführung*), ainsi que *Beiträge* p. 205-215 et *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, désormais cité *Struktur* et paru dans le sixième volume des *Œuvres complètes (Welt und Person, Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, Louvain, Nauwelaerts, 1962).

31. *Beiträge.*, p. 205.

32. *Ibid.*, p. 205.

33. *Ibid.*, p. 205-206.

34. *Struktur*, p. 153.

35. *Beiträge*, p. 277.

36. Les différents textes qui traitent du style propre reflètent l'esprit d'Edith Stein dans toute sa pureté : on y reconnaît véritablement son empreinte personnelle, elle s'y exprime avec authenticité. Loin d'être prisonnière des concepts appris, elle y déploie toute la richesse de son intuition et nous laisse entrevoir son style propre. L'ontologie d'Edith Stein s'exprimait de manière étreinte, à l'intérieur du carcan de la philosophie thomiste (du moins de celle qu'elle avait reçue). Ici, dans l'analyse de la personne, les cadres sont mouvants de sorte que sans renier l'essentialisme de son ontologie, le personalisme steinien en corrige la raideur.

37. *Beiträge*, p. 208.

38. *Beruf in Die Frau*, p. 17-44.

39. *Das Ethos der Frauenberufe* (désormais cité *Ethos*) in *Die Frau*, p. 7 : « Keine Frau ist ja nur eine Frau ».

40. Edith Stein distingue justement la nature vivante inférieure de la nature humaine en ceci que la première trouve son accomplissement dans l'expression de l'espèce alors que le but de la personne humaine est avant tout personnel : son centre et sa finalité reposent en lui.

41. L'authenticité est un terme cher à Edith Stein depuis le début de son œuvre (ZPE). D'autre part, la vie entière de l'auteur fait preuve d'un souci constant d'authenticité.

42. Dans son traité sur l'empathie, Stein a montré que c'est toujours sur la base de quelque chose de commun que peut se construire une connaissance de même qu'une relation entre personnes.

43. Voir ZPE, p. 25 et *Beiträge*, p. 158-171. Edith Stein s'y réfère à Max SCHELER, *Sympathiegefühle* (Max SCHELER, *Die Idole der Selbsterkenntnis in Gesammelte Werke 3, Vom Umsturz der Werte*, Bern und München, Franke Verlag, 1972). En ce qui concerne la contagion des sentiments, Edith Stein rejoint la théorie schélérienne à un seul point près : alors que Scheler compte parmi les conditions de la contagion du sujet sa connaissance du vécu de l'autre, Edith Stein considère que le sujet peut être « contaminé » sans même s'en rendre compte (ZPE, p. 25).

44. Cf. ZPE et *Beiträge*. Malgré cela, il ne faudrait pas hâtivement considérer qu'il n'y a pas de prise de position. Il y en a une, mais elle est teintée d'inauthenticité. Ces sentiments inauthentiques, comme ceux qui sont authentiques, mènent à la formation de propriétés personnelles. Mais ces dernières porteront aussi le sceau de l'inauthenticité – respectivement de l'authenticité – de ces sentiments. Qu'en est-t-il alors du noyau personnel ? Au cas limite de la personne qui, pour diverses raisons, ne vit absolument

pas à partir de son noyau personnel, correspond une vie qui ne manifeste rien d'individuel au sens propre ; dans ce cas, la personne n'est que l'exemplaire d'un type. Moins grave – au sens de l'authenticité – est le cas où la constitution originaire ne peut pas se déployer à cause des circonstances extérieures.

45. *Einführung*, p. 154.

46. *Beiträge*, p. 242.

47. Dans le cas des esprits purs (les anges), la solution est plus simple, parce qu'exclusivement spirituelle : la vie de l'ange consiste dans le déploiement de son essence, de son noyau personnel. Les anges n'ont pas d'âme au sens d'un centre vital d'être, et de ce fait, « le sens même de leur être n'est que le déploiement de ce qu'ils sont [...] dans une vie de don total à Dieu : dans la connaissance, l'amour et le service. » (EES, p. 463).

48. *Ibid.*, p. 462-463.

49. C'est la constitution corporelle de l'homme qui explique l'une des voies de la grâce : la voie sacramentelle. Edith Stein en fait une analyse approfondie dans *Struktur*. Les sacrements visent à rétablir la relation originaire entre l'âme et le corps.

50. EES, p. 425.

51. *Probleme der Frauenbildung in Die Frau*, p. 140 : « L'espèce être humain ne se réalise complètement qu'au cours de l'histoire du monde dans laquelle le grand individu, l'humanité, devient concret ».

52. EES, p. 465.

53. Cette prise de conscience correspond à un état d'intériorité par lequel le sujet est auprès de soi-même. Edith Stein décrit les différents stades d'intériorité de la personne dans un commentaire du château de l'âme de Sainte Thérèse d'Avila (cf. le tome 6 des *Œuvres complètes : Welt und Person, Seelenburg*, p. 39-69). Dans un autre texte, Stein précise que « notre conscience ne nous donne pas une image complète de ce que nous devrions être », image qui pourrait en quelque sorte nous servir de fil conducteur pour notre comportement. C'est au contraire dans la vie concrète, dans la rencontre avec telle ou telle personne que cette image prend forme pour nous (*Aufbau*, p. 120).

54. *Probleme der Frauenbildung in Die Frau*, p. 139.

55. EES, p. 481.

56. *Probleme der Frauenbildung in Die Frau*, p. 146.

57. EES, p. 481.

58. Ces trois états de vie sont constamment proposés par Edith Stein dans l'ensemble des articles, travaux et conférences repris dans *Die Frau*. Prenons

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

historique de Genèse 2 et 3. En Genèse 2, 5, on mentionne que la raison pour laquelle il n’y avait encore ni plante verte, ni arbrisseaux (des champs), c’est que « YHWH Dieu n’avait pas encore envoyé de pluie sur la terre et qu’il n’y avait aucun ‘*âdâm* pour cultiver le sol (*‘âdâma*) » : la culture dépend à la fois de l’activité divine et de l’activité humaine. Alors « YHWH Dieu façonna ‘*âdâm* avec la poussière du sol (*‘âdâma*) et il insuffla dans ses narines le souffle de la vie et ‘*âdâm* devint une âme vivante ». Ce texte affirme trois choses : d’abord que l’homme a été formé directement par Dieu ; deuxièmement, qu’il est une unité mystérieuse de matière et de souffle ; et troisièmement, qu’en commun avec les autres créatures, il est « une âme vivante » et qu’il accomplit cependant ce statut d’une manière unique : il est doté du souffle même de Dieu.<sup>14</sup> Ainsi, la tradition plus humaniste dont il est ici question, nous fait le portrait d’ ‘*âdâm* comme d’un être doté de la qualité vitale de Dieu – son souffle –, plutôt que d’avoir recours à la notion abstraite d’ « image ».

Mais il y a plus encore. Cet ‘*âdâm*, qui est pris par YHWH Elohim et placé dans le jardin – de même qu’Israël a été pris et placé sur la terre –, est doté d’un commandement, une sorte de convention. Il est invité à un degré plus haut de relation avec Dieu : celui de la confiance et de l’obéissance. On offre ainsi à ‘*âdâm* une convention, un commandement de Dieu, à travers lequel peut s’exprimer sa réponse pour tout ce que Dieu a fait pour lui, pouvant passer d’une existence indépendante à une existence plus profondément relationnelle.

## *2. Une aide qui lui soit accordée*

En dépit du fait qu’ ‘*âdâm* peut d’une certaine manière partager la vie de Dieu et établir avec lui des rapports dans une confiance personnelle, YHWH Dieu voit que la solitude d’

'*âdâm* n'est « pas bonne ». (Une affirmation osée si l'on considère l'emploi du mot « bon » dans le précédent récit). C'est à ce moment que Dieu délibère avec lui-même – « faisons » – et qu'il décrit l'objet de son intention comme celui d'« une aide qui lui soit accordée ». Grammatically, les mots ne révèlent pas le genre de cette « aide », mais ils évoquent cette aide (le mot est très souvent utilisé pour rendre compte de l'aide apportée par Dieu)<sup>15</sup> comme destinée à vaincre la solitude d' '*âdâm* en l' « accordant » à lui. YHWH Dieu fait venir sur '*âdâm* un « sommeil » mystérieux – comme c'est le cas pour Abraham au moment de l'alliance-promesse (Gn 15, 12) – et prenant une côte, il extrait d' '*âdâm* quelque chose de caché en lui, en quelque sorte, et le transforme en « une femme ». Puis, tel que l'ami du jeune marié, il la conduit à '*âdâm*<sup>16</sup>. Pour la première fois, '*âdâm* parle :

Voici, cette fois

l'os de mes os et la chair de ma chair ;

celle-ci, on l'appellera femme,

car c'est de l'homme

qu'elle a été prise.

L'aide est quelqu'un qui est accordé à '*âdâm* mais pas une réplique. C'est une femme (*îshâ*), parce qu'elle a été extraite de l'homme, mais qui se distingue pourtant de lui (*îsh*). Il y a une communion entre eux, tout en étant dissemblables. En la nommant, '*âdâm* lui-même s'attribue un nouveau nom : sa présence « accordée à lui » est une révélation des deux qui sont en relation. Le génie poétique et théologique qui exprime cette profonde réalité de l'humanité voit sa réalisation paradigmatique dans la relation du mariage décrite en termes d'alliance. Les mots « os » et « chair » font allusion aux conditions présumées ou réalisées par une convention proposée en ces

termes. Pour ne citer qu'un exemple : quand les tribus d'Israël se sont rapprochées de David à Hébron pour lui demander d'accepter la royauté, elles se décrivirent elles-mêmes comme « tes os et ta chair » (2 S 5, 1 ; cf. aussi 19, 13). C'est précisément à cause de cette alliance unique qu'« un homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme et qu'ils deviennent une seule chair ». Le degré d'aliénation de notre corporéité dont nous, occidentaux modernes, faisons l'expérience, rend presque impossible à comprendre la seule relation d'« une seule chair » dont il est ici question. En se mariant, un homme assume comme relation première celle qu'il a envers sa femme et avec laquelle il forme une nouvelle famille (l'un des sens de « chair » en hébreu). Dans cette relation d'alliance – scellée, encouragée et approfondie à travers la relation spirituelle, psychique, émotionnelle et physique –, les deux êtres vivants créent une troisième réalité : une communion de personnes qui a comme fruit une nouvelle vie humaine<sup>17</sup>. L'expression de cette communication libre et dévoilée se trouve dans les lignes de conclusion de Genèse 2 : « Tous deux étaient nus, l'homme et la femme, et ils n'éprouvaient aucune honte l'un envers l'autre ».

### 3. Une existence amoindrie

La désobéissance d' 'âdâm (« Est-ce que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais prescrit de ne pas manger ? ») entraîne dans son sillage les deux principaux effets du péché : la honte – ils surent qu'ils étaient nus ; et la crainte – ils entendirent sa voix et se cachèrent (Gn 3, 7-8. 11). Puis, dans le seul exemple de la Bible où Dieu lui-même inflige directement une punition, il s'adresse au serpent, à l'homme et à sa femme. Le serpent est maudit, et dans un passage mystérieux, la victoire est promise à la semence de *la femme*.<sup>18</sup> Il promet le « travail » à la femme qui

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qu'il n'y a pas de mot courant en hébreu pour dire le « corps », nous réalisons que la substitution en grec du mot *sôma* (corps) là où l'on s'attend à trouver *sarx* (chair) ne causerait aucune surprise. En fait, quand Paul cite vaguement Gn 2, 24 en 1 Co 6, 16, il parle d' « un seul corps » : « Savez-vous que celui qui a des relations avec une prostituée devient un seul corps [avec elle] ? Car il est dit 'les deux deviendront une seule chair' » .

Le passage que nous étudions maintenant n'est basé que sur ce type de réflexion, et reflète assez bien l'origine fondamentale de la description que fait Paul de l'Église comme Corps du Christ. Tout ce que notre auteur fait ici, c'est de rendre plus explicite l'équation Corps/Chair = Épouse que Paul a déjà exploitée en 2 Co 11, 2-3 : « J'éprouve à votre égard autant de jalousie que Dieu. Je vous ai fiancés à un époux unique pour vous présenter au Christ, comme une vierge pure, mais j'ai peur que – comme le serpent séduisit Eve par sa ruse – vos pensées ne se corrompent loin de la simplicité due au Christ ». Le temps ne nous permet pas de développer ici cette ligne de pensée, mais il est important de considérer quelques-unes de ses implications anthropologiques sur le nouveau féminisme<sup>37</sup>.

S'il est vrai que la femme est le « corps » de son mari, le contraire l'est aussi. Ce deuxième principe corrélatif n'est pas développé, pour deux raisons, me semble-t-il. Premièrement, le point de vue de l'auteur n'est pas simplement la relation entre homme et femme, ou même celle d'Adam et Eve, mais plutôt la relation restaurée entre l'homme et la femme qui est maintenant révélée et rendue accessible dans la relation du Christ à l'Église. Deuxièmement, le fait de parler de la femme comme le « corps » ou la « chair » du mari, doit tenir compte du développement plus ample de la notion de « tête », qui ne signifie pas « plus élevé » ou « supérieur » mais plutôt « celui qui prend l'initiative de

l'amour ». Une initiative qui ne rencontre pas de réaction n'est pas du tout une initiative. On est alors confronté à ce que je discuterais brièvement comme une « réciprocité asymétrique ». La notion de « corps » évoque donc une image d'intimité et de réciprocité, et non l'idée d'infériorité ou d'instrument. Cette dernière notion est lue dans le texte sans doute à cause de notre esprit post-cartésien. Un aspect de cette notion se trouve déjà dans l'expression médiévale de la femme comprise comme (ou représentant) l' « humanité » du Christ<sup>38</sup>.

31a C'est pourquoi,

31b l'homme quittera son père et sa mère,

31c et il s'attachera à une femme,

31d et tous deux ne seront qu'une seule chair.

32a ce mystère est grand :

32b moi, je déclare

32c qu'il concerne le Christ et l'Église.

Sans indiquer qu'il est en train de citer un texte biblique (probablement parce qu'il est trop connu), l'auteur, avec de légères variantes par rapport à notre version présente des Septantes, commence par les mots « c'est pourquoi ». La raison en est que de même que le Seigneur (*Kyrios o Theos*) mène la femme à 'âdâm, 'âdâm s'exclame : « Celle-ci maintenant est l'os de mes os et la chair de ma chair ; on l'appellera femme parce que de l'homme (*andros*) elle a été prise ». Dans le texte d'Éphésiens, la raison alléguée est que le Christ pourvoit et prend soin de sa propre chair, l'Église, parce que nous sommes membres de son Corps. C'est le point de départ de la comparaison.

Le texte de la Genèse continue à parler d'un homme quittant son père et sa mère, aspect ignoré par saint Paul, qui met l'accent sur le fait que l'homme est lié à la femme afin que les

deux ne deviennent qu'une seule chair. L'union physique entre le Christ et l'Église est précisément le grand mystère, comme le dit explicitement l'auteur. Elle est cette union qui constitue le modèle pour le mari et la femme, et elle est elle-même la source vivante de l'amour qui les lie ensemble. Comme le souligne Pierre Benoît :

En cette union [entre le Christ et l'Église] qui est le modèle du mariage humain, et qui n'est pas d'un moindre réalisme physique, se réalise pleinement et s'éclaire définitivement le « mystère » du texte de la Genèse (vv. 31-32)<sup>39</sup>.

Nous pouvons nous demander pourquoi l'auteur, après avoir cité le texte de la Genèse avec l'intention de l'appliquer plus spécialement à l'union entre le Christ et l'Église, l'appelle « mystère ». Quelques commentateurs pointent le fait que *raz* et *sod*, les termes sémitiques qui sont derrière le terme *mysterion* du Nouveau Testament, peuvent quelquefois signifier le sens secret d'un texte et ils appliquent ici cette signification<sup>40</sup>. Mais le point de vue de l'auteur est que le *mysterion* est un aspect du plan de Dieu, à présent dévoilé. Il insiste sur la relation analogique qui existe entre l'union de l'homme et de la femme (qui deviennent une seule chair) et l'union du Christ et de l'Église qui forment une seule chair. Le « mystère » n'est pas tout d'abord dans le texte, mais dans les réalités dont il est la médiation. Comme le dit Augustin : « *In ipso facto, non solum in dicto, mysterium requirere debemus* »<sup>41</sup>.

Avec la création de l'Homme Nouveau, par l'action salvifique du Christ sur la croix, il devient manifeste, comme l'exprime Heinrich Schlier, qu'« en Adam, considéré comme homme originel (*ursprünglichen*) et création de Dieu, le futur Christ est déjà caché, mais vraiment présent. Le Christ est l'homme originel révélé... dans la création, est déjà cachée la rédemption

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*célibat. L'évangile de la rédemption du corps*, Paris, Cerf, 1985 ; ID., *L'amour humain dans le plan divin. De la Bible à Humanae vitae*, Paris, Cerf, 1985.

4. Pour une discussion concernant ces dix divisions du livre de la Genèse, cf. Gordon J. WENHAM, *Genesis 1-15*, ed. David A. HUBBARD and Glenn W. BARKER, *Word Biblical Commentary 1*, Waco, Word Books, 1987, p. XXII.

5. Je résume ici le travail que j'ai développé naguère plus en longueur. Cf. Francis MARTIN, « Male and Female He Created Them : A Summary of the Teaching of Genesis chapter One », *Communio* 20 (1993), p. 240-265. Pour plus d'informations, cf. Gordon WENHAM, *Genesis 1-15* et Claude WESTERMANN, *Genesis*, vol. I/1, *Bibl. Kommentar Altes Testament*, Neukirchen-Vluyn, 1974, p. 147-55 où l'on trouvera une bibliographie assez suggestive. L'étude la plus complète, parmi les travaux récents, se trouve dans l'exposé équilibré de Gunnlaugur A. JØNSSON, *The Image of God. Genesis 1 : 26-28 in a Century of Old Testament Research*, « Coniectanea Biblica, Old Testament Series, 26 », Almqvist & Wiksell International, 1988. Cf. aussi Phyllis BIRD, « Male and Female He Created Them : Gen 1 : 27b in the Context of the P Account of Creation », *Harvard Theological Review* 74 (1981) p. 129-159.

6. Telle est la signification originelle du commandement « Tu ne feras pas d'image (*pesel*) pour toi-même... » (Ex 20, 4 et Dt 5, 8). Pour une excellente discussion du déni des images de YHWH à Israël, cf. Gerhard von RAD, *Old Testament Theology*, Volume 1, tr. D. M. G. Stalker, New York, Harper and Brothers, 1962, p. 212-219.

7. Cf. A.R. MILLARD and P. BORDREUIL, « A statue from Syria with Assyrian and Aramic Inscriptions », *Biblical Archeologist* 45 (1982), p. 135-141.

8. Pour une étude de ce psaume, cf. Luis Alonso SCHÖKEL, *Treinta Salmos : Poesia y Oración, Estudios de Antiguo Testamento*, 2, Madrid, Ediciones Christianidad, 1981, p. 63-78.

9. Avec une forme verbale qu'on peut lire comme indiquant une volonté indirecte, l'expression dit : « Faisons 'âdâm... qu'il puisse dominer... ». C'est-à-dire : « Faisons-le capable de nous représenter (« à notre image ») afin qu'il puisse dominer ». Si l'auteur avait souhaité exprimer l'idée que le fait d'être l'image de Dieu consiste entièrement à avoir la domination, il aurait utilisé une autre forme grammaticale (un « parfait converti ») : « et alors ils domineront... ». Nous reviendrons sur ce point.

10. Cf. le résumé des opinions dans G. A. JØNSSON, *The Image of God*, p. 219-225.

11. Pour un compte-rendu de cette opinion et sa relation à la discussion du « point de contact » avec E. BRUNNER, cf. G. A. JØNSSON, *op. cit.*, p. 65-76.

12. Pour une étude complète de ce terme, cf. Claus WESTERMANN, « Adam » in *Theological Lexicon of the Old Testament*, ed. Ernst JENNI & Claus WESTERMANN, Peabody MA, Hendrickson, 1997, p. 31-42.

13. Ce second texte est encadré par deux emplois de ‘*âdâm* qui renvoient à l’individuel, bien qu’examiné comme joint à sa postérité. Cf. l’étude de Jean de FRAINE, *Adam et son lignage*, Paris, Desclée De Brouwer, 1959.

14. Notez qu’être « une âme vivante » n’est pas ce qui distingue ‘*âdâm* du reste de la création ; en 2, 19, la même chose est dite de tous les animaux nommés par l’homme ; l’expression est encore utilisée dans la Genèse en 9, 9, en 1, 20-21 et en 1, 24 au sujet de diverses choses vivantes. Ce qui rend l’homme unique, c’est que Dieu lui a donné directement le souffle vivant, qu’il y a quelque chose de Dieu en lui. Il y a des passages dans le livre de Job qui reflètent la même idée, d’avoir été formé à partir de la terre et de posséder l’esprit/souffle de Dieu. Ainsi Elihu dit à Job : « Car l’esprit (*rûah*) de Dieu m’a fait, le souffle du Tout-Puissant (*nishmat shadday*) me donne vie... Regarde, je suis comme toi avec le respect que je dois à Dieu, moi aussi, j’ai été pétri à partir de l’argile. » (Jb 33, 4. 6 ; cf. aussi 34, 14-15). Dans la même veine, le livre de la Sagesse décrit le sort misérable du potier qui fait des dieux d’argile : « Son cœur n’est que cendres, son espérance est plus misérable que la terre et sa vie plus méprisante que la glaise, car il ignore celui qui l’a façonné, qui a soufflé en lui une âme active et insufflé un esprit qui fait vivre. » (Sg 15, 10-11).

15. Dix-neuf des vingt-et-un exemples du nom renvoient à l’aide divine. Cf. Jean-Louis SKA, « ‘Je vais lui faire un allié qui soit son homologue’ (Gn 2, 18). À propos du terme *‘ezer* – aide » *Biblica* 65 (1984), p. 233-238. Marie de MERODE, « ‘Une aide qui lui correspond’. L’exégèse de Gn 2, 18-24 dans les récits de l’Ancien Testament, du judaïsme et du Nouveau Testament », *Revue Théologique de Louvain* 8 (1977), p. 329-352.

16. Rabbi Abin, commentant ce verset, disait : « Heureux les citoyens pour lesquels le roi agit comme pour l’ami du marié » (*Genèse Rabbah*, 18, 3). La question est de savoir si la traduction en « à ‘*âdâm* » ou « à l’ ‘*âdâm* » ouvre ou non une discussion pour savoir si les massorètes considèrent ce mot comme un nom propre ou un nom commun. Je traiterai quelques unes des implications théologiques de cette question un peu plus loin. Concernant les aspects philologiques, cf. Umberto CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis*, vol. 1 : *From Adam to Noah*, Jerusalem, The Magnes Press,

1989, p. 166-167.

17. Pour une élaboration plus complète sur ce point, cf. N. P. BRATSIOTIS, « Basar », in *Theological Dictionary of the Old Testament II*, ed. G. J. BOTTERWECK and Helmer RINGGREN, Grand Rapids, Eerdmans, 1975 et la discussion, un peu plus loin dans cet article.

18. C'est l'un des six textes de l'Ancien Testament qui attribue la semence à la femme : Gn 3, 15 ; 4, 25 ; 16, 10 ; 24, 60 ; Lv 22, 13 ; Is 54, 3. Les textes supplémentaires qui méritent une attention sont : Nb 5, 28 ; 1 S 2, 20 ; Rt 4, 12 ; Gn 19, 32 ; 19, 34 ; 38, 9.

19. MD 10 citant GS 24.

20. Karol WOJTYLA, *The Radiation of Fatherhood*, in *The Collected Plays and Writings on Theatre*, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 335-64 [p. 339].

21. Cf. Walter ONG, *Fighting for Life*, Amherst, University of Massachussets Press, 1981.

22. Ep 5, 21 tel qu'il se trouve dans le contexte des versets précédents : « Ne vous enivrez pas de vin – il mène à la perdition –, mais soyez remplis de l'Esprit. Dites ensemble des psaumes, des hymnes, et des chants inspirés ; chantez et célébrez le Seigneur de tout votre cœur. En tout temps, à tout sujet, rendez grâce à Dieu le Père au nom de notre Seigneur Jésus-Christ. Vous qui craignez le Christ, soumettez-vous les uns aux autres » (Ep 5, 18-21).

23. Cf. Ep 5, 21. 24 ; Col 3, 18 ; Tt 2, 5 ; 1 P 3, 1. Les deux autres textes considérés comme code domestique, 1 Tm 2, 8-15 et 6, 1-10, ne contiennent pas de verbes spécifiques qui décriraient la relation entre homme et femme, et en tout cas, ne sont pas des « codes », au sens usuel du terme.

24. Ce sont PLUTARQUE, *Moralia*, 142E, et CALLISTHENE, *Vie d'Alexandre le Grand*, I, 22, 4 (Alexandre le dit à sa mère, offensée par Philippe : « Il est convenable [trepon] pour une femme de se soumettre à son mari »).

25. Je dois cette remarque à Mgr Robert SOKOLOWSKI, au cours d'une conversation privée.

26. Gerhard DELLING, « Tassô, etc. » in Gerhard KITTEL & Gerhard FRIEDRICH (éds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, VIII, Grand Rapids, Eerdmans, 1972, p. 45 : « Les conclusions suggèrent que le terme *ypotassesthai* a joué un rôle général de type catéchétique dans l'exhortation primitive chrétienne ».

27. Markus BARTH, *Ephesians 4-6*, *Anchor Bible 34 A*, New York, Doubleday, 1974, p. 710.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

principe critique par lequel la pensée biblique se critique elle-même et renouvelle sa vision comme authentique Parole de Dieu contre des déformations immorales et malhonnêtes », à savoir la tradition messianique-prophétique qui ne doit pas être confondue avec « un corpus de textes particuliers qui seraient alors compris comme étant un canon à l'intérieur du canon. »<sup>29</sup> Assurément, l'Écriture contient pour Fiorenza certains « paradigmes et ressources libérants ». Ils doivent être découverts, cependant, non en vertu d'une corrélation présumée entre les principes critiques du féminisme et ceux de la Bible. Fiorenza maintient plutôt que cette découverte est permise par l'« expérience historique des femmes-Église avec la Bible ». En d'autres termes, le « lieu ou la place de la révélation divine et de la grâce n'est pas... la Bible ni la tradition d'une Église patriarcale mais l'*ekklesia* des femmes et les vies des femmes qui vivent « l'option pour les femmes en tant que femmes ».<sup>30</sup>

Non seulement Fiorenza a donc redéfini pour elle-même et pour d'autres féministes de même sensibilité la communauté de foi, elle a aussi contesté la signification et l'autorité de la foi elle-même. Si, de manière plus spécifique, ce qui est et ce qui n'est pas l'authentique parole de Dieu est déterminé par un principe critique *en dehors de la Bible*, alors comme le note justement George Stroup, « la Bible n'a plus la liberté de révéler soit de bonnes nouvelles, soit un jugement au lecteur. (...) Le principe lui-même devient une autorité première pour la foi chrétienne et la Bible devient un témoin du principe critique plutôt qu'un témoin du Dieu révélé en Jésus-Christ. »<sup>31</sup> L'objection de cette approche féministe concerne – il est bon de le répéter – la signification de la conversion chrétienne ; car si l'expérience personnelle ou même commune devient la mesure de la Parole de Dieu, alors il est « très facile », comme le note

Elizabeth Achtemeier, « d'ignorer et d'écarter tout ce qui est déplaisant dans la parole biblique ou tout ce qui nous met en question, nous et nos modes de vie. » Achtemeier insiste sur le fait qu' « il y a un “donné” au canon. Il a été assemblé et nous a été transmis ; il contient des mots qui s'élèvent contre nous et nous jugent ; et nous devons nous y confronter. »<sup>32</sup> Elle conclut qu'alors que l'Église a déterminé le canon, le canon a aussi déterminé l'Église.

Ironiquement, en présentant leur expérience comme le tribunal par lequel sont jugées à la fois l'Écriture et la Tradition, *les féministes adoptent une stratégie similaire à celle qu'elles attribuent au patriarcat* : la balance fragile entre les aspects objectifs et subjectifs de la foi – ce qui est connu et celle qui fait connaître – penche cette fois lourdement dans la direction de l'expérience subjective. La difficulté avec l'approche féministe traditionnelle ne réside pas simplement dans cette inclinaison déformée de la balance, c'est-à-dire dans l'accentuation excessive, par une théologie, de la révélation concernant le sujet connaissant par rapport à l'objet connu ou plus exactement concernant la modification du sujet connaissant par l'objet connu.<sup>33</sup> Alors que cette manière spécifique de changer « l'objet » de la foi est certainement déjà répréhensible, la théologie féministe pousse ce changement plus loin encore. Si, plus précisément, le danger, dans une grande partie de la théologie traditionnelle, est, comme les féministes le déclarent, que l'image de Dieu est faussement objectivée pour correspondre à un idéal masculin – la projection du moi masculin sur la divinité – dans une grande partie de la théologie féministe – Dieu est ou bien « recréé » à l'image de la femme<sup>34</sup> ou simplement ignoré. Dans le dernier cas, – comme le note Hampson ci-dessus – on ne s'adresse plus explicitement à Dieu : pas même à Dieu « femme » !

## II. CONNAISSANCE EXPERIMENTALE : UNION SUJET-OBJET

La critique féministe de la foi de l'Église comme corrompue par le patriarcat, comme portant une marque masculine qui sert à opprimer les femmes, est devenue ironiquement la proie d'une problématique similaire. Autrement dit, dans sa tentative de dénoncer une idéologie – une Église patriarcale – le féminisme en a créé une autre : l'*ekklesia* des femmes. En faisant ainsi, elle n'a pas seulement contesté le rôle médiateur de l'Église qui communique la révélation ; elle a vraiment dans cet exemple extrême, creusé un fossé entre le sujet croyant et l'objet de sa foi. Pour le théologien féministe, cette continuité entre le sujet et l'objet n'est pas facilement établie, comme nous l'avons vu, et ne doit vraiment pas être tenue pour certaine. Au contraire, on met le sujet en garde pour qu'il considère avec suspicion ce qui est présenté par une Église « dominée par les hommes » comme digne de foi. Bien sûr, il est important de faire la distinction entre croire l'Église et croire *en* l'Église.<sup>35</sup> En proposant une nouvelle communauté de foi, les féministes ne cherchent pas nécessairement, cependant, à donner une expression plus claire à l'objet de leur foi. En effet, la relation entre cette nouvelle communauté et l'objet de la foi, si celui-ci existe, est pour le moins ambiguë.<sup>36</sup>

En raison de ce mouvement, l'idée de la foi réceptive est évidemment remise en question. Il est vrai que la réceptivité est un concept à peine honorable dans un environnement intellectuel moderne qui l'a assimilée à la passivité, à tel point qu'elle est perçue comme portant atteinte à la liberté humaine.<sup>37</sup> A ce titre, le féminisme peut à peine être pris en défaut pour son refus de se l'approprier comme caractéristique des femmes. Cependant, par opposition à la notion désobligeante de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'intelligence amoureuse. »<sup>83</sup> Comparable à la connaissance mutuelle du Père et du Fils,<sup>84</sup> la connaissance mutuelle du croyant et de Dieu est, en fait, une *participation* à la connaissance que les personnes divines ont l'une de l'autre : « Personne ne connaît le Fils sinon le Père et personne ne connaît le Père sinon le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler » (Mt 11, 27 ; Lc 10, 22).<sup>85</sup>

Affirmée simplement, cette foi qui a Dieu comme objet est une participation surnaturelle dans la connaissance même de Dieu.<sup>86</sup> En tant que telle, elle suppose que le croyant s'est donné lui-même sans réserve pour être rempli de l'Esprit même de Dieu qui connaît et aime en lui. « Connaître comme on est connu, comme l'explique John McKenzie, c'est accepter Dieu avec la même totalité que celle avec laquelle Dieu accepte le croyant. La perfection de la connaissance et la perfection de l'amour s'unifient ; on doit choisir de connaître pleinement sans réserve. »<sup>87</sup> En dernière analyse, la connaissance de Dieu chez le croyant – comme son amour de Dieu – c'est la connaissance même de Dieu<sup>88</sup> comme partagée par participation : la connaissance qui est donnée au croyant à la mesure de la place (en soi-même) qu'il ou elle a faite pour ce don divin. L'accueil par le croyant de la Parole de Dieu par laquelle il ou elle sera transformé à la ressemblance de Dieu, à l'image duquel il ou elle a été créé, est analogue à l'incarnation de la Parole dans le sein de la Vierge. « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu »<sup>89</sup>, dit Augustin à juste titre. De même, Grégoire de Nysse explique que Jésus est né dans les croyants progressant « de différentes manières dans ceux qui le reçoivent, en sagesse, en âge et en grâce. Il n'est pas le même dans chaque personne, mais il est présent à la mesure de la personne qui le reçoit. »<sup>90</sup> À travers la foi, l'expérience du moi, comme l'explique Balthasar, « doit s'ouvrir (par la foi) en une

expérience qui contient elle-même et le Verbe de Dieu en germe. Celui-ci paraît d'abord croître dans le 'je' maternel, jusqu'à ce qu'il apparaisse, par la croissance elle-même, que c'est l'inverse qui se produit et que ce 'je' est contenu dans le Verbe de Dieu. »<sup>91</sup>

#### IV. SENSUS FIDEI ET SENSUS FIDELIUM : L'EXPERIENCE COMMUNE DE FOI

La convergence des dimensions objective et subjective de la foi dans une relation de *mutuelle immanence entre la Parole et le chrétien* – dans la croissance simultanée de la Parole dans le croyant et du croyant dans la Parole – donne naissance à ce qu'on appelle traditionnellement le *sensus fidei*, le « sens » (subjectif) de la foi par lequel le chrétien « connaît intuitivement » ce qui est et ce qui n'est pas du ressort de la foi (objective). C'est un genre expérimental de connaissance caractéristique des amoureux, une connaissance par affinité<sup>92</sup> ou plus justement par connaturalité car la foi de celui qui la possède est influencée par la charité et déterminée par les dons du Saint-Esprit. La vie spirituelle du croyant en est d'autant plus intense et son sens de la foi d'autant plus aigu et pénétrant.

Le *sensus fidelium*, quant à lui, est un sens de la foi similaire à cette connaissance intuitive de la foi, mais il s'en distingue suffisamment pour lui être complémentaire. Jean-Pierre Torrell l'appelle « l'expression statistique (c'est-à-dire extérieurement manifestée et donc constatable et mesurable en quelque manière) de l'expression théologique de la communauté croyante. »<sup>93</sup> Cette importante distinction entre le sens de la foi de l'individu et celui qui est prêché à la communauté ecclésiale comme un tout (*sensus fidei totius populi*) manifeste une fois de plus une certaine convergence entre les dimensions subjective et objective de la foi. Cette convergence est complétée par une relation de

*mutuelle immanence entre l'Église et ses membres.* La foi de l'individu est encouragée plus particulièrement par celle de la communauté qui introduit vraiment ses membres dans sa propre foi. D'autre part, elle est tellement intériorisée par l'individu que lui aussi peut dire qu'elle est la sienne propre. Dans ce sens, la foi de l'individu *est vraiment* la foi de l'Église,<sup>94</sup> ce qui n'empêche pas que ce dernier ait réellement quelque chose à lui apporter. La foi de l'Église est en quelque sorte enrichie par l'expérience de foi particulière de chacun de ses membres. Ceux-ci fournissent une « perspective »<sup>95</sup> supplémentaire, une sorte de commentaire sur la foi en vertu duquel elle est compréhensible et visible pour le monde. Il y a donc un gain en profondeur ou en pénétration de la foi sans qu'il y ait augmentation de son « contenu ».

L'individu qui a reçu du vaste trésor de l'expérience de foi de la communauté est donc lui-même vraiment capable d'y contribuer.<sup>96</sup> La même disposition – qui n'est autre que la foi – par laquelle il reçoit la foi du Christ et de son Église est celle par laquelle il transmet cette foi, en l'offrant aux autres avec ses propres expériences de foi. « Simultanément sauvé et sauveur », pour emprunter une expression à Clément d'Alexandrie,<sup>97</sup> la personne qui a été expropriée pour l'amour de Dieu est « ouverte » pour recevoir mais aussi pour donner la richesse toute nouvelle de la grâce. Il ne thésaurise pas les dons qu'il a reçus mais il les communique plus loin dans un acte de générosité comparable à celui de qui il les a reçus. La foi n'est « gardée » que lorsqu'elle est donnée ; car, comme la belle prière de S. François l'enseigne, c'est en donnant qu'on reçoit. Et nous pouvons ajouter à cela que c'est en recevant que nous pouvons donner ; car l'amour chrétien est l'amour même du Christ versé dans nos cœurs, et notre foi en lui est, en fait, celle que lui-même nous donne : un *habitus* divin.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*Tradition chrétienne et théologie féministe*, traduit par Maryse Falandry, « Cogitatio fidei, 173 », Paris, Cerf, 1993.

17. Rosemary Radford RUETHER, « Feminist Interpretation », *op. cit.*, p. 115.

18. Cf. Anne CARR, *op. cit.*, p. 118-123 [édition française, p. 156-162] ; ID., « The New Vision of Feminist Theology » in *Freeing Theology : Essentials of Theology* in Catherine Mowry LACUGNA (éd.), *Feminist Perspective*, San Francisco, Harper Collins, 1993, p. 22-23 ; Rosemary Radford RUETHER, « Feminist Interpretation », *op. cit.*, p. 113-114.

19. Rosemary Radford RUETHER, « Feminist Interpretation », *op. cit.*, p. 113.

20. *Ibid.*, p. 114.

21. Elizabeth A. JOHNSON, *She Who Is : The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, Crossroad, 1992, p. 62-63 ; trad. française : *Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui/Celle qui est*, « Cogitatio fidei, 214 », traduit par Pierrot Lambert, Paris Éd. du Cerf, 1999. Cf. Anne CARR, *Transforming Grace [La femme dans l'Eglise]* ; Judith PLASKOW, *op. cit.*, p. 179.

22. Paul TILLICH, *Théologie systématique. Introduction. I : Raison et révélation*, traduit par André Gounelle en collaboration avec Mireille Hebert et Claude Conedera, Paris, Éd. du Cerf, 2000. Tillich, écrivant en 1951, affirmait qu'« aucune théologie contemporaine ne devrait se dispenser d'examiner la méthode de Schleiermacher, qu'elle soit d'accord ou non. » Au temps de Tillich, « la question cruciale était de savoir si oui ou non et à quel degré » la séparation de la théologie néo-orthodoxe d'avec la méthode de Schleiermacher était justifiable ; « ce refus est-il ou non justifié ou l'est-il dans une certaine mesure ? ». Pour Tillich, cette séparation est justifiée non par une interprétation de la célèbre définition de la religion de Schleiermacher comme « le sentiment de dépendance absolue » par lequel il signifie « la préoccupation ultime du fondement et de la signification de notre être », mais par la provenance de la foi de la conscience : « L'événement sur lequel se fonde le christianisme (il l'appelle 'Jésus de Nazareth') ne découle pas de l'expérience, il est *donné* dans l'histoire. L'expérience n'est pas la source d'où l'on tire les contenus de la théologie systématique, mais le médium par lequel on les reçoit existentiellement » (p. 65-66).

23. Le débat entre ces théologiens influents concerne plus spécifiquement la manière dont la foi façonne l'expérience. Opposée à l'insistance de Balthasar (avec le sens qu'il donne à ce terme), sur l'expérience de la foi comme

procédant d'une rencontre concrète avec le Christ, la méthode de corrélation de Rahner met en dialogue les structures transcendantales et existentielles de l'existence humaine d'une part, avec le contenu de la foi d'autre part, dans un effort pour démontrer la continuité entre une expérience de grâce et sa thématization explicite symbolique dans un mouvement qui va de l'implicite vers l'explicite. Sur cette méthode, cf. Francis Schüssler FIORENZA, *Foundational Theology : Jesus and the Church*, New York, Crossroad, 1985.

24. L'ambivalence pendant la période de la réforme protestante entre la conscience subjective du salut (*sola experientia*) et son principe objectif (*solus Christus ; sola Scriptura*) constitue, selon Angelo BERTULETTI (*op. cit.*) un élément important dans la crise anthropologique de la modernité et anticipe le conflit entre celle-ci et la compréhension de la foi. Le problème du caractère médiateur de la subjectivité – la question concernant la possibilité et la garantie d'une coïncidence objective entre pensée et réalité – émerge dans le débat moderne entre le rationalisme et l'empirisme qui est présenté par Bertuletti selon deux pôles de l'expérience : l'expérience de la raison *en tant que raison* (auquel cas l'expérience représente un problème pour la raison : le rationalisme) et l'expérience *en tant qu'expérimentation* (auquel cas l'expérience est présentée comme un principe de raison : l'empirisme). Le présent appel théologique à l'expérience est donc, affirme Bertuletti, un legs de la relation dialogique et antithétique de la théologie à la rationalité moderne, à travers le cours de son développement historique.

25. Cf. le traitement d'Henri DE LUBAC, *La Révélation divine*, Paris, Éd. du Cerf, 1983. Pour une perspective féministe, cf. Mary Catherine HILKERT, « Experience and Tradition : Can the Center Hold ? » in Catherine Mowry LACUGNA (éd.), *Freeing Theology : The Essentials of Theology in Feminist Perspectives*, San Francisco, Harper & Row, 1993, p. 59-82. La vision conciliaire est récurrente dans l'encyclique de Jean-Paul II, *Veritatis Splendor* (6 août 1993), n. 88 : « Il faut retrouver et présenter à nouveau le vrai visage de la foi chrétienne qui n'est pas seulement un ensemble de propositions à accueillir et à ratifier par l'intelligence. Au contraire, c'est une connaissance et une expérience du Christ, une mémoire vivante de ses commandements, une *vérité à vivre*. Du reste, une parole n'est vraiment accueillie que lorsqu'elle est appliquée dans les actes, lorsqu'elle est mise en pratique. La foi est une décision qui engage toute l'existence. Elle est une rencontre, un dialogue, une communion d'amour et de vie du croyant avec Jésus-Christ, Chemin, Vérité et Vie (cf. *Jn 14, 6*) ».

26. Cf. Francis MARTIN, *The Feminist Question : Feminist Theology in the*

*Light of Christian Tradition*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1994), p. 203 et p. 210-211.

27. Anne CARR, *Transforming Grace*, p. 116 sv. [*La femme dans l'Eglise*, p. 156 sv.].

28. Cf. Letty RUSSEL, « Authority and the Challenge of Feminist Interpretation » in Letty RUSSEL (éd.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Philadelphia, Westminster Press, 1985, p. 137-146.

29. Rosemary Radford RUETHER, « Feminist Interpretation », *op. cit.*, p. 117. Francis Martin – bien que Fiorenza affirme explicitement le contraire – reconnaît l'usage de la méthode de corrélation dans sa tentative « d'établir une standardisation entre la présente expérience d'oppression des femmes et l'histoire reconstruite des situations sociales dans lesquelles les textes bibliques trouvent leur origine » (Francis MARTIN, *op. cit.*, p. 218). En même temps, il critique son utilisation de la méthode ainsi que celle de Ruether et Carr, parce qu'elle établit comme fondement et comme norme, une interprétation très particulière de l'expérience des femmes.

30. Elisabeth Schüssler FIORENZA, « The Will to Choose or to Reject », *op. cit.* p. 132, 128.

31. George STROUP, « Between Echo and Narcissus : The Role of the Bible in Feminist Theology », *Interpretation : A Journal of Bible and Theology* 42 (1988), p. 19-32 [p. 31].

32. Elizabeth ACHTEMEIER, « The Impossible Possibility : Evaluating the Feminist Approach to Bible and Theology », *Interpretation : A Journal of Bible and Theology* 42 (1988), p. 45-57 [p. 51].

33. Dans la théologie de Friedrich Schleiermacher, par exemple, Francis Martin observe une « dichotomie entre une appréhension directe de Dieu et une articulation ultérieure en termes de tradition religieuse. » (Francis MARTIN, *op. cit.*, p. 171). Ce n'est « pas seulement la modification du sujet qui est connue, affirme Martin, mais Dieu qui est connu. Il est incompréhensible mais pas indéterminé » (p. 194).

34. Ceci est particulièrement apparent dans la référence populaire au culte de la déesse pour lequel on a inventé le mot anglais « *thealogy* ». Emily Erwin CULPEPPER, « Contemporary Goddess Thealogy » in Clarissa ATKINSON, Constance BUCHANAN & Margaret MILES (éds.), *Shaping New Vision : Gender and Values in American Culture*, « The Harvard Women's Studies in Religion Series, 5 », Ann Arbor, MI, U.M.I., Research Press, 1987, p. 51-71 [p. 52] : « La principale source, le référent permanent, pour une inspiration *théalogique* est le Moi, compris comme Moi consciemment réfléchi en communication avec les autres ». Culpepper fait référence aux travaux de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Esprit<sup>4</sup>. Telle est l'*admirabile commercium* proclamée par les Pères de l'Église, cet « échange admirable », par lequel le Verbe assume notre humanité et nous communique sa divinité (cf. 2 P 1, 4). En lui, nous sommes une création nouvelle : « Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3, 27-28).

Ajoutons encore explicitement à la réflexion sur ce passage ce qui est une évidence : nous, femmes, ne portons pas, en vertu de notre conformité salvatrice au Christ, l'image de sa masculinité ! Les féministes ont raison de nous rappeler que l'on ne gagnera par là aucune perfection humaine. Et l'on n'y accédera pas d'avantage par le sacrement de l'Ordre qui confère la configuration au Christ « comme un instrument pour l'Église<sup>5</sup> », puisque c'est le Christ lui-même qui « agit et effectue le salut par le ministère ordonné » abstraction faite de son degré, ou de son manque, de sainteté.

Quant au ministre orgueilleux explique Augustin, il est à ranger avec le diable. Le don du Christ n'en est pas pour autant profané, ce qui s'écoule à travers lui garde sa pureté, ce qui passe par lui reste limpide et vient jusqu'à la terre fertile [...]. La vertu spirituelle du sacrement est en effet pareille à la lumière : ceux qui doivent être éclairés la reçoivent dans sa pureté et, si elle traverse des êtres souillés, elle ne se souille pas<sup>6</sup>.

En effet, la conformité spirituelle au Christ n'est évidemment pas la prérogative de ses ministres, mais on ne contentera pas les féministes avec une « moindre » place dans l'Église en échange d'une place « plus élevée » au ciel. Concrètement, comme nous allons le voir, elles rejettent la signification théologique de la

masculinité des prêtres, au même titre que la signification théologique de la masculinité du Christ (I). Dans un effort pour défendre le sens sacramentel de la masculinité du Christ contre ces objections, je commencerai par exposer le sens sacramentel du corps humain en général, notamment dans la mesure où il renvoie à la signification relationnelle de l'existence humaine et à la vocation concrète de chaque personne humaine à s'accomplir en devenant un don pour les autres (II). Cela nous permettra d'examiner plus concrètement la signification relationnelle de l'humanité masculine du Christ lui-même (III) et ses implications pour la théologie du salut qui donnent une place réelle à la liberté humaine (IV). Le rapport entre cet argument et la thèse d'un clergé entièrement masculin sur la base de la signification sacramentelle de la masculinité du Christ invitera à étudier le rapport entre l'image de l'épouse et le sacerdoce baptismal de tous les fidèles qui inclut aussi bien des hommes que des femmes (V). À partir de là, nous traiterons de la signification sacramentelle du corps et de la personne de la femme (VI), et nous terminerons par un nouveau regard sur la signification sacramentelle du corps humain dans sa dimension relationnelle à la fois masculine et féminine (VII).

## I. LE REFUS FÉMINISTE DE LA SIGNIFICATION SACRAMENTELLE DE LA MASCULINITÉ DU CHRIST

Pour commencer notre étude de la signification sacramentelle de la masculinité du Christ, nous devons prendre au sérieux la critique féministe. Elizabeth Johnson, par exemple, considère que l'insistance de l'Église sur la masculinité du Christ comme un aspect essentiel de son identité et de sa mission salvatrice revient à refuser *de facto* aux femmes « la plénitude de leur identité chrétienne d'images du Christ<sup>7</sup> ». De façon analogue, Rosemary Radford Ruether note dans le refus de l'Église à

octroyer le « droit à l'ordination<sup>8</sup> » aux femmes – alors qu'elle insiste sur leurs droits égaux dans la vie publique – un renversement de ce qu'elle attribue au christianisme classique : une contradiction entre son anthropologie et sa christologie. Plus précisément, elle estime que, dans la vision patristique, la femme est considérée inégale à l'homme par nature<sup>9</sup> mais égale dans la sphère de la grâce et du salut, ce qui implique que le Christ a annulé cette inégalité. « Comment se fait-il que nous semblions aboutir, dans l'enseignement catholique moderne, à une vision inverse, où les femmes deviennent les égales dans la nature ou la création (la société séculière), mais inégales en grâce (dans le Christ et dans l'Église) ?<sup>10</sup> » Pour Ruether, le plaidoyer d'un clergé exclusivement masculin par l'Église en raison de sa signification sacramentelle revient, en d'autres termes, à une séparation de fait entre l'ordre créé, ou naturel, d'une part, et l'ordre surnaturel, ou l'ordre de la grâce, d'autre part. Elle accuse ainsi l'Église de promouvoir, dans la pratique, le contraire de ce qu'elle enseigne en théorie.

De fait, ce genre de séparation, à supposer que nous l'admettions, serait contraire à l'interprétation traditionnelle des sacrements, selon laquelle ce qui est naturel et visible porte en soi le surnaturel ou la dimension de la grâce. Comme « signe et instrument » de la grâce, ils révèlent et communiquent la grâce. Ainsi, le sacrement de l'Ordre, par exemple, « non seulement confère la grâce propre à cette fonction et à cet état de vie particuliers ; il confère également un caractère indélébile qui conforme les ministres sacrés au Christ Prêtre, et les habilite à accomplir légalement les actes de religion par lesquels les hommes sont sanctifiés et Dieu glorifié comme il convient selon l'ordonnance divine<sup>11</sup> ». Donc, à la différence des six autres sacrements, le sacrement de l'Ordre confère une grâce dont l'effet sanctifiant n'est pas principalement destiné à celui qui la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

compréhension de l'homme sur le plan théologique<sup>64</sup> ». S'agissant en particulier de l'analogie de l'amour sponsal dans l'Épître aux Éphésiens, mentionnée plus haut, Angelo Scola affirme que l'union du Christ et de l'Église précède en fait celle de l'homme et de la femme, ce qui implique que la dernière est en réalité dérivée de la première, de la même manière que la fin peut être considérée comme déterminante de la cause. « La double unité trouve son archétype définitif dans le mariage du Seigneur crucifié et ressuscité avec son Corps qui est l'Église<sup>65</sup> ».

Il n'est donc pas étonnant que Jean-Paul II appelle l'Eucharistie « *le sacrement de l'Époux [et de] l'Épouse*<sup>66</sup> », car c'est ce par quoi le Christ – véritablement uni à son corps et épouse, l'Église – réalise et rend présent l'acte rédempteur grâce auquel elle est créée. « Car c'est du côté du Christ endormi sur la croix qu'est né l'admirable sacrement de l'Église tout entière », comme l'a enseigné le Concile Vatican II, à la suite des Pères de l'Église<sup>67</sup>. La narration, dans le livre de la Genèse, de la création de la femme à partir du côté de l'homme est donc « la prophétie primordiale (...) de l'Église qui reçoit son être du Christ<sup>68</sup> ». Ainsi, Balthasar reconnaît, lui aussi, dans la profonde réciprocité naturelle de l'homme et de la femme, une annonce du mystère de Christ et l'Église :

« Si l'Église est issue du Christ et, pour cette raison, vit de sa substance en tout ce par quoi elle est l'Église, le Fils de Dieu a en lui, au plus profond, cet élément « féminin », non parce qu'il est créature, mais parce qu'il est Fils du Père. Il sait en même temps ce que cela signifie d'être Dieu, et d'être engendré par Dieu. C'est dans cette double relation qu'il est l'origine de l'Église : elle naît de lui par la force du Dieu trinitaire, mais par son don de « premier-né » au Père, qui

crée un espace dans lequel naîtront d'innombrables autres enfants de Dieu. Ce qu'il donne c'est, d'une manière surabondante, ce qui est exclusivement à lui, et ainsi il se reconnaît en nous, comme aussi le Père le reconnaît en nous et comme nous nous reconnaissons en lui, puisque nous ne sommes « l'autre » de lui-même (son « complément féminin ») que par la communication de sa substance<sup>69</sup>. »

Dans ce passage, il touche à ce que Jean-Paul II appelle l'« ordre de l'amour » : la communication – et donc le don et la réception – de la vie et de l'amour divins à l'intérieur de la Trinité, qui devient une « loi » pour l'accomplissement humain par la force de l'Esprit Saint, « l'hypostase personnelle de l'amour », par qui l'amour « *qui est de Dieu se communique aux créatures*<sup>70</sup> ». Cet « ordre de l'amour » divin est définitivement introduit dans la création par l'union eucharistique du Christ et de l'Église, et « le sacrifice de la Croix fait ressortir, d'une manière décisive, le sens sponsal de l'amour de Dieu ». La présentation du Christ, en Éphésiens 5, comme « l'Époux » de l'Église exprime, selon le pape, le fait que Dieu, qui, dans le Christ, nous a aimé « jusqu'à la fin » (Jn 13, 1), nous a aussi aimé « le premier » (cf. 1 Jn 4, 19). Son ineffable don de soi devient *la mesure* (cf. Jn 15, 13) *et la source* de tout amour humain, car l'Épouse « vit de sa vie » réellement et « participe à sa triple mission ». Elle le fait précisément comme l' Aimée, qui a « reçu » de l'Époux le don de l'amour – le don de lui-même – et, en vertu de son don, a répondu en se donnant elle-même<sup>71</sup>.

De l'intérieur de cette perspective, le salut n'est pas simplement une affaire de la nature divine du Christ pénétrant la vie humaine de sa vie et de sa sainteté : ce que l'on a traditionnellement appelé la doctrine mystique de la rédemption, avec son accentuation de la condescendance divine, la *médiation*

*descendante* du Verbe<sup>72</sup>. De fait, au-delà de l'image augustinienne du mariage mystique de Dieu avec l'homme dans la personne du Christ, qui procède du sein de la Vierge comme d'une chambre nuptiale<sup>73</sup>, nous avons l'image paulinienne du Christ comme l'Époux de l'Église. L'accent est ici sur le « merveilleux échange » par lequel le Fils de Dieu se fait homme pour que des personnes humaines puissent devenir des fils et filles de Dieu grâce à l'adoption divine<sup>74</sup>. Le rôle de médiation attribué au Christ ne se situe donc pas simplement au niveau des natures (divine et humaine) – comme l'importante formule de Grégoire de Nazianze : *quod non est assumptum non est sanctum*<sup>75</sup> ou celle du pape Léon I, qui désigne l'humanité du Christ comme un instrument (*organon*) de sa divinité<sup>76</sup> pourraient le faire croire – mais dans son don de lui-même : son don sans réserve de lui-même au Père et, en vertu du même, à ceux vers qui le Père l'envoie (Jn 14, 31)<sup>77</sup>. Donc, l'amour filiale du Christ se révèle comme amour sponsal pour l'Église et pour chaque individu destiné au salut dans l'Église<sup>78</sup>. D'où l'exhortation de Paul aux Éphésiens :

Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église : il s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne ; car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée (5, 25-27).

Dans ce passage, il est significatif que la médiation descendante n'est pas effectuée uniquement par le Verbe éternel dans son incarnation salvatrice et sa *kénose* jusqu'à la mort (son assimilation personnelle à l'humanité) mais également par la médiation ascendante de son retour au Père avec son Corps-Épouse : son assimilation de l'humanité à lui-même. Cela implique, à son tour, que cette épouse « immaculée » n'est pas

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pleinement se trouver que par le don désintéressé d'elle-même »<sup>123</sup>.

Ce don de soi, précisément du fait qu'il est « nuptial » – soit dans le mariage soit dans le célibat consacré – est le fondement de ce que Jean-Paul II appelle « complémentarité “iconique” des rôles masculin et féminin, deux dimensions inséparables du principe ‘marial’ et du principe ‘apostolique et pétrinien’ de l'Église ». En ce qui concerne les femmes en particulier, il note « une sorte de “prophétie” immanente, un symbolisme fortement évocateur, on pourrait dire un “caractère iconique” prégnant, qui se réalise dans la plénitude d'un cœur “vierge”, pour être “épouse” du Christ et “mère” des croyants<sup>124</sup>. » Les femmes sont, plus spécifiquement, des icônes de l'Église parce qu'elles seules – dans leur différence par rapport aux hommes – sont capables d'entrer dans la relation sponsale *comme épouses* et, donc, aussi *comme mères*. Elles seules sont capables de se donner de telle façon que l' Aimé peut *littéralement entrer en elle* et de recevoir ainsi la semence de cette relation pour nourrir et protéger son fruit<sup>125</sup> à l'intérieur de leur corps-personne. En vertu de cette potentialité, elles sont *images* – chacune en son propre corps-personne – *de ce qu'est chaque personne humaine devant Dieu* : une créature destinée à l'union avec Dieu et donc « dotée » d'une certaine capacité à le recevoir, c'est-à-dire, avec l'humilité par laquelle il choisit de se donner : comme un petit enfant de Bethléem, comme une victime sanglante au Calvaire, et comme le pain de vie offert dans, et par, les mains de ses ministres.

En ce sens, la relation proprement *féminine* de l'épouse et de la mère acquiert une signification *spirituelle* particulière, ce qui implique qu'elle peut – et même doit ! – être réalisée par des hommes tout comme par des femmes : « Car quiconque fait la

volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là m'est un frère et une sœur et une mère » (Mt 12, 50 ; cf. Lc 11, 28). En termes augustiniens, nous sommes faits pour Dieu et « notre cœur est sans repos jusqu'à ce qu'il repose en lui<sup>126</sup> ». « Reposer en lui » suppose, cependant, que l'on reçoive Dieu en soi ; car, c'est précisément de cette manière que la personne humaine est intégrée dans la Trinité : par la continuation de l'amour du Père pour son Fils dans leur commun amour pour les disciples (cf. Jn 17, 26)<sup>127</sup>.

Par conséquent, quand le pape décrit l'Époux comme « celui qui aime » et l'Épouse comme « *celle qui reçoit l'amour, pour aimer à son tour* »<sup>128</sup>, il veut mettre en exergue « l'ordre de l'amour » : selon lequel, comme nous l'avons vu, l'amour humain a sa mesure et sa source dans l'amour divin du Christ répandu dans nos cœurs par son Esprit (cf. Rm 5, 5). Et il est important de remarquer que cet Esprit nous est donné « au prix » de sa passion et de sa mort, de son don sponsal de lui-même « jusqu'à la fin » (Jn 13, 1). Autrement dit, c'est un amour qui est toujours d'abord *reçu* avant d'être ensuite transmis au moyen de la vocation chrétienne. Comme tel, il se réalise toujours dans le contexte du don de soi mutuel du Christ et du chrétien, ce qui finalement prive la question de la priorité entre une Église mariale et une Église apostolique et pétrinienne de tout fondement<sup>129</sup>.

## VII. CONCLUSION. LA SIGNIFICATION SACRAMENTELLE DU CORPS HUMAIN EN TANT QU'HOMME ET FEMME

Dans cette perspective, qui met en relief le rapport mutuel de l'homme et la femme ainsi que le sens de la nature humaine comme don, il est difficile de voir une injustice, comme le fait Susan Ross, dans le besoin d'« “importer” un prêtre, souvent

inconnu de la communauté [de religieuses], pour assurer la “validité” de l’Eucharistie<sup>130</sup> ». Au contraire, on a de bonnes raisons pour suivre O’Neill quand elle dit que « cette incapacité même à vivre la vie sacramentelle sans contact avec des hommes » a peut-être sauvé les femmes de certaines « déformations » existant chez les hommes, clercs et religieux, qui sont « capables de se séparer des femmes et de créer un monde uni-sexe<sup>131</sup> ». Ces hommes, privés de relations positives avec les femmes, dit-elle, n’ont donc pas la possibilité de se connaître en tant qu’êtres sexuellement différenciés. En effet, la révélation à l’homme de sa propre sexualité grâce à la femme signifie que la féminité de celle-ci constitue le sens sacramentel le plus fondamental du corps-personne féminin. Elle remplit de façon complémentaire, un rôle semblable à celui de la masculinité révélatrice de la signification de la féminité, à savoir celui de manifester à l’autre sexuellement différencié la nature « extatique » de l’existence humaine, la vocation à se réaliser en devenant un don pour l’autre<sup>132</sup>. Comme le dit Angelo Scola, « l’unité est le sens plénier de la différence. Différence, ou altérité, est la voie vers une unité plus complète<sup>133</sup>. »

La féminité et la masculinité sont donc des expressions du caractère de don de la personne humaine – du fait que les hommes et les femmes sont également appelés à se réaliser en se donnant à d’autres. Au plan le plus naturel, cela veut dire que l’homme et la femme sont orientés l’un vers l’autre dans un lien naturel de mariage, c’est-à-dire que leur union corporelle est une expression de l’union spirituelle de leurs personnes. Au-delà de cette union fondamentale, les deux sont orientés vers le Christ comme l’épouse vers son époux, et ainsi leur union matrimoniale est elle-même un signe, ou sacrement de ce que chacun est appelé à être : une communion d’amour et de vie avec le Christ par son don de soi en réponse au don que le Christ fait

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

que l'Église est comme la plénitude et le complément du Rédempteur ; car tous les dons, toutes les vertus, tous les charismes qui se trouvent éminemment, abondamment et efficacement dans le Chef, dérivent dans tous les membres de l'Église et s'y perfectionnent de jour en jour selon la place de chacun dans le Corps mystique de Jésus-Christ : ainsi peut-on dire d'une certaine façon que le Christ se complète à tous égards dans l'Église. Et par ces mots, nous touchons la raison même pour laquelle l'Église, qui sur terre est comme un autre Christ et en tient la place, constituent un homme nouveau unique dans lequel le ciel et la terre s'allient pour perpétuer l'œuvre de salut de la croix : à savoir le Christ, Tête et Corps ; le Christ total. » (PIE XII, *Mystici Corporis* [29 juin 1943] in *Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII, 1943*, publiés sous la direction de Mgr Simon Delacroix, Saint-Maurice, Suisse, Éditions Saint-Augustin, 1962, p. 189).

118. Mary AQUIN O'NEILL, *op. cit.*, p. 157.

119. Susan A. Ross affirme, par exemple, qu'« une théologie eucharistique féministe a son centre dans l'assemblée ecclésiale et non dans son président. Quand l'attention est centrée sur l'assemblée, l'Eucharistie est un don généreux à partager et non pas de l'or rare à distribuer avec parcimonie uniquement à ceux qui sont qualifiés » (*op. cit.*, p. 204-205).

120. « Man kann sagen, dass Christus, sofern er der Repräsentant des Allgottes in der Welt ist, auch der Ursprung sowohl des weiblichen wie des männlichen Prinzips in der Kirche ist ; von ihm her wird Maria vorerlöst und werden Petrus und die Seinen in ihr Amt eingesetzt » (« On peut dire que le Christ, dans la mesure où il représente le Dieu de l'univers dans le monde, est aussi l'origine à la fois des principes féminin et masculin dans l'Église ; en vue de lui, Marie est racheté d'avance et Pierre et les siens reçoivent leurs charges ») : Hans Urs VON BALTHASAR, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln, Johannesverlag, 1979, p. 113.

121. Susan A. Ross affirme, par exemple, que la formule *in persona Christi* maintient « cette association multi-séculaire de la masculinité avec la divinité » (*op. cit.*, p. 202).

122. La masculinité apparente dans le symbole de l'Époux représente, selon Jean-Paul II : « le caractère humain de l'amour par lequel Dieu a exprimé son amour divin pour Israël, pour l'Église, pour tous les hommes » (MD 25).

123. GS 24.

124. JEAN-PAUL II, « Lettre aux femmes », n. 11, DC n° 2121 (6 août 1995), p. 721.

125. Afin de préciser cette idée, je voudrais ajouter encore que ce fruit est aussi véritablement le leur.

126. Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions* I, 1.

127. À ce sujet, voir Michele M. SCHUMACHER, « The Concept of Redemption in the Theology of Hans Urs von Balthasar », *Theological Studies* 60 (1999), p. 53-71.

128. MD 29.

129. « Wer hat schliesslich den Vorrang ? der beamtete Mann, sofern er Christus in und vor der Gemeinde repräsentiert, oder die Frau, in der sich das Wesen der Kirche verkörpert – so sehr, dass jeder, der Glied der Kirche ist, auch der Priester sich dem Herrn der Kirche gegenüber weiblich-empfangend verhalten muss ? Die Frage ist vollkommen müssig, denn die Differenz soll nichts anderem dienen als der gegen-seitigen Liebe aller Glieder, in einem Kreislauf, über dem Gott allein der Erhaben-Überlegene bleibt : “Im Herrn ist weder das Weib unabhängig vom Mann, noch der Mann unabhängig vom Weib. Denn wie das Weib (Eva) vom Mann stammt, so ist der Mann (auch Christus) wieder durch das Weib da : alles aber kommt von Gott” (1 Kor 11, 11-12). » (« À qui revient finalement la préséance ? À l'homme en charge, dans la mesure où il représente le Christ dans et devant la communauté, ou à la femme, en qui l'essence de l'Église s'incarne – à tel point que chaque membre de la communauté, et même le prêtre, doit maintenir une réceptivité féminine vis-à-vis du Seigneur de l'Église ? Cette question n'a vraiment aucun sens, car la différence ne devrait avoir d'autre objet que de servir l'amour mutuel de tous les membres dans une circulation où Dieu seul demeure sublimement suprême : “dans le Seigneur, ni la femme ne va sans l'homme, ni l'homme sans la femme ; car, de même que la femme [Ève] a été tirée de l'homme, ainsi l'homme [aussi le Christ] naît par la femme, et tout vient de Dieu” (1 Co 11, 11-12). ») : Hans Urs VON BALTHASAR, *Neue Klarstellungen*, p. 115.

130. Susan A. ROSS, *op. cit.*, p. 204.

131. Mary AQUIN O'NEILL, *op. cit.*, p. 154, 155.

132. À ce sujet, voir Mary F. ROUSSEAU, « Pope John Paul II's *Letter on the Dignity and Vocation of Women : The Call to Communio* », *Communio* 16 (1989), p. 212-232 ; Peter E. KWASNIEWSKI, « St. Thomas, *Extasis*, and Union with the Beloved », *The Thomist* 61 (1997), p. 587-603 ; ID., « Solitude, Communion, and Ecstasy », *Communio* 26 (1999), p. 371-392.

133. Angelo SCOLA, *op. cit.*, p. 53. De façon analogue, Jean-Paul II écrit : « Dans l'ensemble de ce qui est “humain”, de ce qui est humainement personnel, la “masculinité” et la “féminité” se distinguent et en même temps se complètent et s'éclairent mutuellement » (MD 25).

134. JEAN-PAUL II, *Veritatis splendor*, n. 73, avec référence à CYRILLE

D'ALEXANDRIE, *In Divi Johannis Evangelium* vol. 3, éd. Philip Edward Pusey, Bruxelles, Culture and Civilisation (1965), p. 590.

135. AMBROISE DE MILAN, *Exposition sur l'Évangile selon saint Luc*, Livre 2, nn. 85-89 (PL 15, 1666-1668) ; cité dans Henri DE LUBAC, *op. cit.*, p. 375.

136. Je remercie tout particulièrement Mary Shivanandan et mon mari Bernard pour leurs remarques critiques et leurs suggestions.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

saint Anselme : « Dieu est le Père de toutes les choses créées, et Marie est la mère de toutes les choses recrées. Dieu est le Père de la création universelle, et Marie, la mère de la rédemption universelle »<sup>14</sup>. La narration évangélique prend d'ailleurs fortement en charge cette conviction, lorsque l'évangile de Matthieu, en ses premiers chapitres, se plaît à mentionner avec insistance « l'enfant et sa mère » ou lorsque l'évangéliste Luc ouvre son livre par un récit d'enfance qui est aussi témoignage rendu à l'engagement de Marie dans l'œuvre de l'Incarnation. Ce que Paul, à son tour, exprime magistralement dans un sobre verset de la Lettre aux Galates : « Quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme... » (Ga 4, 4).

En Marie, fille et femme d'Israël, accueillant la parole divine, la gardant fidèlement, se tenant dans l'humble obéissance de la foi, ce n'est pas simplement une femme qui est donnée à voir, mais c'est Israël, le peuple en sa totalité – hommes et femmes – qui est manifesté dans la sainteté de l'Alliance enfin vécue<sup>15</sup>. En Marie s'accomplit donc la figure de Sion rencontrée dans les oracles que l'on rappelait précédemment, femme à la fois unique et figure du peuple nouveau qui est engendré en elle, mère de l'Église en même temps que du Christ – depuis l'heure de la croix où Jésus confie l'un à l'autre sa mère et Jean (Jn 19, 26-27) – et simultanément expression parfaite de l'Église. Dans un sermon sur l'Assomption, Isaac de l'Etoile médite ce mystère en partant du mystère du Christ :

Ce Christ unique est le Fils d'un seul Dieu dans le ciel et d'une seule mère sur la terre. Il y a beaucoup de fils, il n'y a qu'un seul Fils. Et de même que la tête et le corps sont un seul fils et plusieurs fils, de même Marie et l'Église sont une seule mère et plusieurs mères, une seule vierge et plusieurs vierges. L'une et l'autre sont mères ; l'une et l'autre, vierges.

(...) L'une a engendré, sans aucun péché, une tête pour le corps ; l'autre a fait naître, dans la rémission des péchés, un corps pour la tête. L'une et l'autre sont mères du Christ, mais aucune des deux ne l'enfante tout entier sans l'autre<sup>16</sup>.

Le Père de Lubac a rassemblé dans le dernier chapitre de son grand ouvrage *Méditation sur l'Église* nombre de textes de la tradition qui déploient les richesses de sens de cette mise en relation et en interprétation mutuelle de la Vierge Marie et de l'Église, selon le principe médiéval qu'il rappelle : « Marie est figurée dans l'Église, l'Église est figurée en Marie »<sup>17</sup>. Il faudrait citer chaque page de cette précieuse étude qui décrit la « périchorèse », selon l'expression de Scheeben, qui se forme entre l'une et l'autre. Dans une page admirable, où il laisse résonner les mots et les images de multiples auteurs de la tradition, H. de Lubac reparcourt chacun des moments de la vie de Marie, pourtant si discrètement évoquée dans les Écritures. Il nous faut citer un peu longuement ce texte :

Quand le Verbe, prenant chair en son sein, répandait sur elle ses trésors, Il épousait et comblait déjà son Église en la personne de sa Mère. Le *Fiat* de Marie acceptait la pleine réalisation des promesses, pour elle personnellement, mais aussi pour tous collectivement, et c'est au nom de tous que ce *Fiat* était attendu. Quand Marie exulta de joie devant Élisabeth, c'est encore au nom de toute l'Église qu'elle s'écriait prophétiquement : « Mon âme glorifie le Seigneur ! » [...]. Quand, à Nazareth, elle contemplait son Fils et, silencieusement, l'adorait, elle préludait aux hommages qu'Il devait recevoir de tous les saints à venir, tenant ainsi la place de l'Église entière qu'elle représentait devant Lui. Quand, « Mère muette du Verbe silencieux » – *Verbi silentis muta mater* –, elle adhérait sans les

comprendre aux mystères du Dieu fait homme, observant toutes choses, les conservant et les repassant dans son cœur, elle préfigurait cette longue suite de mémoire et d'intense rumination qui constitue l'âme de la Tradition de l'Église. Au Calvaire enfin, pendant les trois longues heures, tenant au pied de la Croix la place de l'Église, elle recevait de son Fils l'enseignement définitif, cet enseignement qui n'est plus en mots mais en acte, et par quoi tous les mots s'éclairent [...] »<sup>18</sup>.

## B. LE VISAGE DE L'ÉGLISE EN D'AUTRES FEMMES

Cependant, et quoi qu'il en soit de la suréminence que lui reconnaît l'Église qui médite sa propre identité en la regardant, Marie n'est pas « seule de son sexe »<sup>19</sup> à être, dans les évangiles, figure de l'Église. On s'est beaucoup intéressé dans les décennies récentes aux « femmes de l'Évangile », souvent pour les réhabiliter, argumenter une attention particulière de Jésus à leur égard, plaider le féminin contre le masculin qui aurait été, dans la primitive Église, mieux honoré. Mais cette problématique est probablement beaucoup trop courte. Disons de nouveau qu'il nous faut regarder Marthe et Marie, la Cananéenne, la femme souffrant d'hémorragie, Marie de Magdala, la femme courbée, la veuve de Naïm, celle de l'obole au Temple, tant d'autres, non pour savoir simplement quelle place tinrent les *femmes* dans le ministère de Jésus, quels rôles elles assumèrent, quelle attention inhabituelle elles suscitèrent de la part du rabbi de Nazareth, mais bien plutôt pour apprendre d'elles les gestes et les pensées, qui dans une vie d'*homme* aussi bien que de *femme*, accomplissent la sainteté qui est identiquement la vocation baptismale, forment le visage de l'Église en chacun des ses membres<sup>20</sup>.

Quelques lieux communs là aussi doivent être dépassés. Les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

notamment l'accès libre à l'avortement – servent vraiment les intérêts de la femme, reste discutable.<sup>2</sup>

Tout nouveau féminisme doit nécessairement construire sur « l'ancien », même s'il se bat pour redresser ses erreurs. Peu de gens contestent le fait que le féminisme a fait énormément pour améliorer les aspects de la vie de beaucoup de femmes, mais, comme le savent ceux qui cherchent à formuler un nouveau féminisme, les « améliorations » ont souvent obligé à payer un prix intimidant que les féministes répugnent à reconnaître. En premier lieu, le vieux féminisme n'a pas amélioré la vie de toutes les femmes de manière égale – ou même tous les aspects de la vie des femmes privilégiées auxquelles il a directement le plus profité –, et il a eu manifestement des conséquences négatives pour nombre d'aspects de la vie de beaucoup de femmes. Plus important encore, les stratégies du vieux féminisme ont gravement ébranlé les traits essentiels de notre culture et de notre vie morale, notamment notre capacité à évaluer et à éduquer la vie humaine dans toute sa diversité, notre respect pour une norme uniforme de justice, notre empressement à honorer toute forme d'autorité naturelle ou divine (bien que d'autres formes d'autorité soient florissantes), notre empressement à éduquer les enfants et à les protéger, et notre capacité à regarder les autres personnes comme fins en elles-mêmes, et jamais comme un moyen en vue d'une autre fin.<sup>3</sup>

Au centre de cette toile, la théorie et la pratique se rencontrent dans une union aussi inséparable que celle du corps et de l'âme, et elles affrontent l'éternelle énigme féministe : le défi de réconcilier la différence des femmes par rapport aux hommes et leur égalité avec eux. De plus en plus, les théoriciens à la fois séculiers et chrétiens affirment qu'ils ont dépassé cette impasse présumée, qu'ils rejettent d'ailleurs comme n'étant pas du tout

une impasse. Quelques catholiques ont même suivi Joan Scott, d'un sécularisme agressif, en soutenant que nous nous trompons en considérant la différence et l'égalité comme des contraires, parce que le véritable contraire de la différence est la similitude et celui de l'égalité, l'inégalité. D'autres, notamment Pia de Solenni, font appel à la théologie catholique classique pour soutenir que les âmes des femmes et des hommes ont toujours été égales aux yeux de Dieu, même si elles sont aussi différentes, et par conséquent appelées à des rôles différents. Les théoriciens qui poursuivent ces discussions sur le terrain du catholicisme orthodoxe (incluant le respect envers le Magistère et le pape) invoquent fréquemment l'analogie du Christ dans sa relation à l'Église, son épouse, ou celle de la Vierge Marie, mère de l'Église et exemple éminent de la foi.<sup>4</sup>

Les deux analogies commandent le respect – ou plutôt l'admiration –, et les deux reprennent les qualités spirituelles essentielles qu'un nouveau féminisme doit avoir ; mais en dépit de leur signification spirituelle, aucune des deux n'offre une réponse adéquate aux revendications du vieux féminisme, ni un fondement adéquat pour construire un nouveau féminisme dans le monde. Fait plus dangereux encore, elles se retirent implicitement du vrai terrain de combat, à savoir l'égalité des femmes et des hommes dans le monde. Bien que des féministes très séculières se soient élevées contre l'opposition entre l'égalité et la différence en théorie, elles ne s'en sont jamais libérées en pratique. Et pour preuve de leur éternel attachement à l'égalité comme similitude, nous n'avons pas besoin de regarder plus loin que leur défense rigide de l'avortement à toutes les étapes de la grossesse, et même pendant la naissance. Leur rattachement désespéré à cette demande ne reflète de plus ni de moins que l'engagement à garantir aux femmes la même liberté sexuelle – exempte de faute – dont elles croient que les

hommes ont toujours joui, ce qui équivaut à une demande voilée (ou indirecte) pour niveler la différence physiologique entre les hommes et les femmes. Le danger pour les perspectives d'un nouveau féminisme réside dans la possibilité que les féministes chrétiennes limitent leur « réconciliation » de l'égalité et de la différence au domaine de la théorie ; mais un nouveau féminisme viable doit affronter directement le domaine de la pratique. Car la plupart des femmes comprennent leur vie dans le domaine de la pratique ou comme arbitrée par ses problèmes.

« *Égal mais différent* » : cette thèse n'a assurément pas satisfait les théologiennes catholiques dissidentes comme Rosemary Ruether ou Elisabeth Schüssler Fiorenza, qui deviennent plus radicales encore avec le temps. Leurs demandes commencent avec la libération sexuelle des femmes, fondée sur le droit à l'avortement, et s'étendent jusqu'à l'ordination des femmes à la prêtrise. Elles refusent avec impatience l'appel du pape aux femmes à « promouvoir un nouveau féminisme sans succomber à la tentation de suivre les modèles masculins », et elles déplorent son affirmation à l'adresse des femmes : « l'expérience de la maternité renforce en vous une sensibilité aiguë pour la personne de l'autre et, en même temps, vous confère une tâche particulière ». Leur vision d'un futur féministe égalitaire laisserait aussi peu de traces d'un standing catholique orthodoxe que les féministes séculières ont transmis, héritage des principales églises protestantes, le respect pour la fidélité conjugale et la famille avec deux parents hétérosexuels.<sup>5</sup> Mais l'agitation au sujet de la différence entre les femmes et les hommes – spécialement la différenciation des rôles –, plus que la déférence des femmes envers les hommes, s'est répandue virtuellement dans toutes les Églises chrétiennes et laisse une marque claire dans la pensée des femmes qui se considèrent comme des chrétiennes fidèles plutôt que dissidentes.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Pour les féministes, toute supposition que les femmes auront la responsabilité principale vis-à-vis des enfants – beaucoup moins le fait qu’elles compromettent leur carrière (et elles font rarement attention aux vœux de femmes moins riches qui n’ont que de simples « métiers ») – représente une trahison des besoins et des droits des femmes. Leurs positions à ce sujet reflètent la conviction sous-jacente que la justice libèrera les femmes efficacement pour devenir des hommes. De façon typique, celles qui se sont opposées le plus activement aux positions féministes sur les droits et les besoins des femmes sont tombées dans le piège qui consiste à voir les femmes comme faites uniquement pour la maternité et le service des autres. Tragiquement, cette opposition unilatérale à tout ce que le féminisme représente a conduit à cette incapacité générale à s’occuper de la variété des options qu’une femme peut choisir. En particulier, cela a conduit beaucoup de celles qui, très sincèrement, s’occupent des besoins de l’enfant et encouragent une culture de vie, à ignorer le don des vocations de femmes à une vie de célibataire.<sup>17</sup>

Le monde a un besoin criant de talents et de développement des femmes, qui sont plus que capables d’accomplir d’innombrables rôles publics avec mérite – et aussi bien, dans un esprit de charité et de fidélité. Les femmes célibataires peuvent choisir de vivre et de travailler comme membres de communautés religieuses, comme des personnes indépendantes laïques dans le monde séculier ou dans un état intermédiaire comme le font par exemple les membres de l’*Opus Dei* et les membres de *Communio et Liberazione*. Dans ces derniers cas, les femmes travaillent dans le monde séculier – vivant parfois seules, parfois en communautés –, mais font vœu de fidélité. À travers ces possibilités, et d’autres encore, les femmes célibataires apportent des dons uniques dans un monde qui en a

grandement besoin pour répondre à un vaste éventail de tâches et d'occupations, dont aucune ne devrait être fermée à celles qui en ont les qualifications.

La question n'est pas de « condamner » toutes les femmes au mariage et à la maternité, que beaucoup de femmes considèrent encore comme leur plus haute vocation, mais d'imaginer le féminisme comme un château avec beaucoup de pièces et de comprendre que certains choix en excluent d'autres – au moins à court terme. Un nouveau féminisme doit englober et honorer les vocations des femmes célibataires, tout comme il doit soutenir les vocations distinctes des femmes qui sont épouses et mères. Les deux vocations offrent des chemins dans lesquels les femmes peuvent contribuer à reconstruire une culture de vie.

La vraie consécration à une culture de vie exige le respect de l'autorité, ne serait-ce que l'autorité du commandement divin de ne pas tuer. En pratique, cette considération exige aussi, normalement, l'autorité des besoins non négociables des enfants, et peut-être l'autorité d'un mari – ou au moins du sacrement du mariage. Il ne peut y avoir de vraie consécration à la culture de vie sans renoncer à certains de nos « droits » et à une grande part de notre « autonomie ». L'essence de la culture de vie réside dans notre capacité à regarder les autres comme nous-mêmes et de voir Jésus en chacun d'eux. Le féminisme séculier a embrassé sans réserves la version dominante masculine du succès et a insisté pour que les femmes aient un droit égal à récolter ses fruits. Le ferme objectif du succès dans le monde a aveuglé les féministes séculières au point qu'elles ne comprennent pas que le succès qu'elles convoitent renferme beaucoup, sinon la totalité, des attributs et des politiques qu'elles déplorent par ailleurs : la compétition brutale, la quête pour la domination, l'exploitation de la planète et de ses

ressources aussi bien que des personnes et d'autres choses encore.

Edith Stein, étudiante favorite et assistante d'Edmund Husserl – récemment canonisée sous le nom de sainte Thérèse-Bénédicte de la Croix –, n'a jamais douté des capacités intellectuelles des femmes ou du besoin du monde de leur participation sérieuse à ce travail. Cependant, elle croyait aussi que la nature de la contribution des femmes était différente de celle des hommes. Ainsi met-elle en garde sur le fait que « la tentative unilatérale de l'homme d'atteindre la perfection devient facilement une aspiration décadente en soi ; notre désir de connaissance ne respecte pas ses limites inhérentes mais cherche plutôt, par la force, à aller au-delà de ces limites ; la compréhension humaine peut même manquer de saisir ce qui ne lui est pas essentiellement caché parce qu'elle refuse de se soumettre à la loi des choses ; elle cherche plutôt à les dominer d'une manière arbitraire ou elle permet à la clarté de sa vision spirituelle d'être obscurcie par ses désirs et ses convoitises<sup>18</sup> ».

En accentuant la propension des femmes à élever les personnes humaines, Edith Stein n'a jamais restreint leurs rôles aux responsabilités familiales. Au contraire, elle a insisté sur le droit indépendant des femmes à avoir une vocation dans le monde et, spécialement, sur la valeur intrinsèque de cette vocation. Mais son enthousiasme à propos des vocations des femmes n'a pas changé sa croyance que la nature de la femme diffère de celle de l'homme en bien des manières. Beaucoup de féministes contemporaines voient dans l'aveu que les femmes diffèrent des hommes en nature et en besoins comme une capitulation honteuse et une trahison des droits de la femme. À un niveau purement empirique, beaucoup de femmes ne sont pas d'accord, et un nouveau féminisme doit respecter le désir de beaucoup de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

particularité ou individualité ; ou, au contraire, considèrent les hommes comme des êtres analogiques qui trouvent leur identité dans la relation. On ne peut plus, bien sûr, être en accord avec ceux, parmi nos aïeux chrétiens, qui virent dans l'être masculin la plus parfaite représentation de ce que signifie être créé « à l'image de Dieu ». Sr. Prudence Allen, dans un article suggestif sur la complémentarité sexuelle intégrale, écrit : « C'est dans le cadre des [...] compréhensions contemporaines que les écrits récents du pape Jean-Paul II se révèlent si éclairants, parce qu'il affirme explicitement que la femme et l'homme reflètent également l'image de Dieu »<sup>4</sup>. Allen conclut qu'« on ne saurait surestimer la signification de ce changement dans l'accent que le pape Jean-Paul II donne à la compréhension que l'Église a de l'homme et de la femme comme personnes<sup>5</sup> ».

Avant d'aborder la pensée de Jean-Paul II, je voudrai achever ce propos concernant la complémentarité sexuelle en me référant au rapprochement que fait Sr. Allen de deux penseurs complètement différents – Edith Stein et Hildegarde de Bingen (1098 – 1179). Puisque Stein se situe sur le même terrain philosophique que le pape actuel, il n'est pas surprenant, dès lors, que leurs appréciations de l'homme et de la femme comme des êtres analogiques créés à l'image de Dieu se rejoignent. Je m'arrêterai brièvement sur Hildegarde parce qu'elle nous aide à mieux percevoir la ligne historique qui conduit à la vision moderne. Pour Hildegarde, l'homme et la femme se reflètent l'un l'autre. Hildegarde établit « un socle fondamental [qui permet de mieux comprendre] la complémentarité entre les femmes et les hommes, à savoir qu'ils sont différents de façon significative, en même temps qu'égaux en dignité et en valeur. »<sup>6</sup>

Hildegarde insiste sur le fait que l'homme et la femme contribuent à se « créer » l'un l'autre ; que chacun est « si

impliqué dans l'autre que l'un est l'œuvre de l'autre. Sans la femme, l'homme ne pourrait être appelé homme ; sans l'homme, la femme ne pourrait être appelée femme [...]. Aucun d'eux ne pourrait désormais vivre sans l'autre. »<sup>7</sup> Ceci est fascinant, en partie parce que Hildegarde semble travailler avec une appréciation plurielle du pouvoir de l'homme ; *potentia* plutôt que *potestas*. *Potestas* désigne une interprétation politique du pouvoir compris comme règle imposée ou comme domination : un pouvoir sur les autres. *Potentia* désigne quelque chose de plus ouvert, de moins codifié, d'où notre notion de potentialité est dérivée.

La co-création de l'homme et de la femme en relation l'un avec l'autre (chacun étant compris comme « l'œuvre » de l'autre, selon les termes de Hildegarde) n'est pas une image d'harmonie bienheureuse, un paysage d'unité non souillé. En effet, cette dernière vision d'unité présuppose une compréhension de l'unité sexuelle que je conteste. Sur le mode de la complémentarité sexuelle, nous sommes égaux en dignité, mais nous sommes aussi distincts l'un de l'autre. Cette relation complémentaire sera par moment un combat dans lequel les hommes et les femmes se « travaillent » l'un l'autre, se débattant avec la similitude et la différence. Mais à l'intérieur de cette communauté particulière qu'on nomme l'Église, ce combat est formulé à travers une lignée, un dépôt de croyances et de traditions vieilles de plusieurs siècles. Cette tradition peut encore nous enseigner, si nous le voulons. Une des personnes qui a le plus contribué à mettre en relief l'authentique compréhension chrétienne de l'expression « homme et femme Il les créa » est, comme je l'ai déjà indiqué, le pape Jean-Paul II. Abordons maintenant la discussion de quelques-unes de ses conclusions.

## II. LA PENSÉE DE JEAN-PAUL II SUR LA DIGNITÉ DE LA PERSONNE HUMAINE, HOMME ET FEMME

La compréhension qu'a Jean-Paul II de la liberté est en désaccord avec la notion occidentale dominante de liberté comme pleine possession de soi-même. Cela rend d'autant plus difficile sa compréhension, même pour un lecteur bienveillant. Il écrit dans *Evangelium vitae* : « Si la promotion de soi est comprise en termes d'autonomie absolue, les gens en arrivent au point de se rejeter l'un l'autre. Ainsi, la société devient une masse d'individus placés côte à côte, sans lien mutuel. Chacun souhaite s'affirmer lui-même indépendamment de l'autre, et en fait tend à faire prévaloir ses propres intérêts. »<sup>8</sup> C'est ici la clé de l'anthropologie intégrale de Jean-Paul II, et elle tranche plus profondément encore que ce qui est habituellement signifié quand on observe qu'un penseur reste attaché « à la théorie sociale de la nature humaine », par contraste avec l'alternative atomistique ou individualiste qui nie que nous sommes nés en vue de la communauté. Les théories et les idéologies qui nous socialisent trop, en absorbant l'individu dans le collectif ou en voyant la personne comme la simple somme totale de ses réactions à des *stimuli* externes, sont problématiques également, car elles nient la liberté humaine et la dignité morale. Jean-Paul II, à l'inverse, insiste sur le fait que nos cultures n'épuisent pas notre moi : il y a un excédent, un quelque chose qui transcende les arrangements particuliers et relatifs : la personne humaine. Il s'écarte aussi de toutes les versions d'un projet égalitaire qui ferait ressortir l'individu, par principe, comme complètement séparé de la vie sociale, comme si le moi pouvait être son principe absolu d'identité et de légitimation. Il critique ceux qui adorent l'idole du moi et nient le don de la vie du créateur ; tous ceux qui se détournent de la présence salvatrice d'autres

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'universalité » sont menacées par une culture à dominante masculine : non seulement elles deviennent problématiques du simple fait qu'elles laissent hors champ la moitié de l'humanité, mais, à ne reposer que sur l'autre moitié, elles risquent parfois de se dénaturer en formalisme abstrait, et « l'idéal » de dégénérer en idéologie. D'où l'urgence culturelle et spirituelle de l'éducation des femmes.

## I. UN NON-LIEU

Assurément, l'expression est désuète, et le propos intempestif. Le temps n'est plus où Fénelon écrivait son traité *De l'éducation des filles* : au contraire, tout va actuellement à méconnaître ou à supprimer le problème. D'abord il n'existe presque plus de lieu institutionnel consacré à l'éducation féminine : sauf exceptions qui font sourire les esprits avancés, la plupart des établissements scolaires sont mixtes et il en est de même en ce qui concerne les activités de loisirs, le sport, les groupes de service bénévole, de réflexion et de formation chrétienne. L'éducation féminine ? Un non-lieu.

De surcroît, une éducation spécifique suppose des contenus et des fins propres. Tant que les femmes n'avaient pas accès aux études et aux carrières ouvertes aux hommes, il était relativement facile de définir, par élimination, ces contenus et ces fins. L'éducation jouait alors un double rôle : l'un, technique, préparant les jeunes filles aux tâches familiales qui les attendaient, l'autre, éthique, développant en elles les « vertus féminines » correspondant à la fois à un statut social immobile et à une essence féminine éternelle. Or ces deux aspects des formations traditionnelles ont été heureusement remis en cause : les femmes ont désormais, dans un nombre croissant de pays, la même formation scolaire, universitaire, professionnelle que les hommes, et elles se sont affranchies du cloisonnement familial

de leurs activités, aidées en cela par le progrès technique. À nouveaux champs de savoirs et de pouvoirs, nouvelles requêtes éthiques : les vertus féminines traditionnelles sont incapables de couvrir aujourd'hui le champ effectif des responsabilités des femmes. Certaines de ces « vertus », dans leurs formes reçues, les en détourneraient plutôt.

Enfin, le soupçon est passé par là, comme il est passé partout. L'éducation féminine a été accusée de complicité active avec l'entreprise de subordination de la femme à l'homme, et dénoncée comme le creuset où s'affirme et s'institutionnalise cette inégalité. Non seulement elle définit les bornes étroites de sa condition en lui imposant un statut mineur et des tâches subalternes, mais c'est elle qui « fait » l'être femme, qui n'est dès lors qu'un artefact culturel indûment érigé en essence éternelle. Ainsi s'explique le fait, somme toute paradoxal, que les courants féministes incluent si peu dans leurs revendications une demande spécifique d'éducation : la rébellion du « deuxième sexe » contre sa condition passe par le procès de l'éducation féminine. On sait avec quelle amère vigueur Simone de Beauvoir a instruit ce procès<sup>2</sup>.

Faut-il alors, faute de lieu, d'objet et de sujet, renoncer à l'éducation féminine ? Je ne le crois pas. Surtout, je ne crois pas qu'on puisse suffisamment répondre à cette question par des constats sociologiques, en invoquant l'évolution des mœurs et des mentalités. Ces évolutions ont plutôt l'avantage de nous obliger à élargir le problème de l'éducation féminine au-delà d'une perspective purement fonctionnelle, à laquelle on l'a souvent réduite, soit pour mieux l'exalter, soit pour la dénigrer plus sûrement. Une éducation féminine close, au sens bergsonien du terme, ordonnée à la défense et au maintien du groupe familial et social sans prise en compte de l'élan créateur

de personnes, est de toutes parts heureusement récusée. Une plus grande liberté dans le choix des rôles et des modèles, la valorisation des compétences, l'accès aux responsabilités de la vie professionnelle, publique, ecclésiale, même si bien des discriminations subsistent encore, constituent l'acquis probablement irréversible des dernières décennies. D'autre part, nous avons désormais, au moins par défaut, une conscience plus vive de la nécessaire responsabilité éducative *commune* de l'homme et de la femme, dans la vie familiale et au-delà d'elle. Quel que soit son sexe, un enfant a besoin des présences maternelle et paternelle, et cela vaut, sous des formes différentes, tout au long de son chemin vers l'âge d'homme. Ni maîtrise technique exercée sur les choses, ni enfantement biologique, l'éducation est un lieu privilégié de collaboration entre l'homme et la femme ; elle appelle leur complémentarité, stimule leurs différences, éprouve leur solidarité. Enfin, l'évolution actuelle nous rappelle que le mystère de la personne transcende la différenciation sexuelle : pas plus qu'on ne saurait « totaliser un monde de personnes », comme le soulignait Emmanuel Mounier, on ne saurait le couper en deux hémisphères. Nous sommes ainsi renvoyés, pour les redoubler l'un par l'autre, au paradoxe de toute éducation, et au paradoxe *humain* de la différence sexuelle.

## II. UN DOUBLE PARADOXE

Paradoxe de toute éducation qui interdit à l'éducateur, du même geste, l'abstention et la mainmise. Il ne peut différer ses choix jusqu'à ce que l'évidence ait paru ; il ne peut se démettre de ses responsabilités propres sur la société globale, ni compter sur l'air du temps. Il ne peut se dérober au risque de l'influence. Qu'elle soit faite par des hommes ou par des femmes, dans un milieu mixte ou non, l'éducation féminine est nécessairement

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'Afrique, à l'Asie, à l'Amérique latine, face au matérialisme, à la sécularisation, face à la pornographie et à la drogue, face à tous les éléments de décomposition démoniaque, de violence et de guerre, c'est la femme... qui est prédestinée à dire *non* pour arrêter l'homme au bord de l'abîme et lui montrer sa vraie vocation de témoin des mystères de Dieu »<sup>7</sup>.

Ce que coûte et signifie ce *non*, les femmes du Moyen-Orient et d'Algérie, comme hier les innombrables *Matriona* des pays de l'Est, le savent mieux que nous. En retour, il y a certainement aujourd'hui des événements de grâce qui ne sont possibles que si un *oui* féminin leur ouvre l'accès à notre histoire, et ceci nous demande non seulement le courage de la fidélité mais celui de l'inventivité. Car notre Église aussi peut parfois succomber au double risque du repli privé ou de la dispersion publique qui guette les sociétés civiles : repli privé, quand la sève de l'Évangile n'irrigue plus « les immenses domaines des systèmes économiques et politiques, de la culture, de la civilisation, du développement », ne permettant plus « au Christ de parler à l'homme », selon les fortes expressions du pape Jean-Paul II au premier jour de son pontificat. Mais dispersion publique quand la grâce de la Parole est comme diluée dans « les éléments du monde », mesurée à l'aune de ses effets médiatiques ou de l'opinion dominante. Il nous faut donc inventer une modalité nouvelle de présence féminine en Église, ici encore en termes d'« échangeur » entre son espace public de visibilité et de fécondité sociale et son espace privé d'intériorité priante et aimante : les femmes ont grâce aujourd'hui pour assurer une circulation de vie de l'un à l'autre de ces espaces, qui soit comme la respiration de l'Esprit Saint, Celui que la Tradition de l'Église appelle à la fois le Maître intérieur et le grand « Exileur ».

J'ose espérer que les femmes consacrées dans la vie religieuse apostolique, et tout particulièrement auprès des jeunes, sont porteuses de cette grâce pour le monde. Car, si notre appel nous a situées là, il dépend de nous de préparer, dans le silence des lentes germinations de toute croissance humaine, ces *oui* qui sont des sources, et sans lesquels croîtra, inexorable, le désert<sup>8</sup>.

MARGUERITE LÉNA  
Communauté Saint-François-Xavier

- 
1. G. W. Friedrich HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, J. Vrin, 2<sup>e</sup> 1986, Zusatz au § 166.
  2. Cf. Simone DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949.
  3. Gaston FESSARD, « Esquisse du mystère de la société et de l'histoire » in *De l'actualité historique*, I, Paris, Desclée De Brouwer, 1960, p. 159-175.
  4. Søren KIERKEGAARD, *L'alternative. Un fragment de vie*, traduit du danois par P. H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1940, p. 183.
  5. Paul EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, Paris-Tournai, Casterman, 1958, p. 247.
  6. Cf. Renée de TRYON-MONTALEMBERT, « Quelques pistes de réflexion sur l'homme et la femme à partir de la tradition juive », *Contacts* 29 (1977), p. 274-284 [p. 277].
  7. Paul EVDOLIMOV, « Le devenir du féminin selon Nicolas Berdiaev », *Contacts* 29 (1977), p. 265-273 [p. 273].
  8. Ce texte est la reprise et la refonte partielle de l'article : Marguerite LÉNA, « De l'éducation des filles », *Communio* 7 (1982), p. 31-39, paru ensuite dans l'édition américaine. L'auteur remercie vivement le directeur de *Communio* de son autorisation à reproduire et à modifier ce texte.

# LE FÉMINISME PEUT-IL ÊTRE UN HUMANISME ?

---

Cette contribution est plus une recherche qu'une conclusion<sup>1</sup>. Je voudrais exposer plusieurs féminismes différents afin de discerner ceux qui ont échoué et ceux qui ont réussi à constituer un authentique humanisme. Je m'intéresserais particulièrement à l'humanisme personnaliste qui porte son attention sur le plein développement de tous les humains. On ne sera donc pas étonné de découvrir que deux – ou au maximum trois – des divers féminismes étudiés ici ont la même finalité que l'humanisme personnaliste évoqué ci-dessus. De plus, tous ces féminismes qui ont réussi sont enracinés dans une forme chrétienne d'humanisme. Quant à ceux qui ont échoué, leur échec résulte de ce que, en même temps qu'ils portaient leur attention sur le développement des femmes, ils excluaient un groupe particulier d'êtres humains de cette finalité du plein développement personnel.

La méthodologie dont je me servirai pour cette étude du rapport entre le féminisme et l'humanisme implique l'immersion dans une vaste étendue de sources historiques. Chaque auteur donne une description spécifique de sa conception de l'humanisme. Puis, à l'intérieur d'une tradition humaniste particulière, un autre auteur est choisi pour promouvoir un certain type de féminisme. De nombreux auteurs auraient pu être considérés dans cette étude ; ceux qui ont été choisis semblent présenter la meilleure problématisation pour aborder notre sujet.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

coutume [...]»<sup>25</sup> ». À ce stade de l'« humanisme des Lumières », la solution première à l'inégalité était l'instruction. Le « féminisme cartésien » voulait que les femmes aient les mêmes possibilités d'instruction que les hommes.

Mary Astell (1688-1731), qui se référa elle aussi à l'origine égale des femmes et des hommes, proposa que des institutions d'enseignement soient fondées pour les femmes : « Car, puisque Dieu a donné aux femmes comme aux hommes des âmes intelligentes, pourquoi leur serait-il interdit de s'en servir ?<sup>26</sup> » Dans son ouvrage *A Serious Proposal to the Ladies for the Advancement of their True and Greatest Interest*, elle aussi affirme que la coutume est l'ennemi qui empêche les femmes d'exercer leur liberté : « De même que le préjugé entrave l'intelligence, la coutume ligote la volonté, car on ne sait que rarement comme sortir de la voie qu'emprunte la société ambiante en général, et à laquelle on s'est habitué. L'autorité ne peut pas permettre une pratique que la raison condamne, et le fait que l'on suit la multitude n'excuse pas les actions maléfiques<sup>27</sup> ».

Dans un écrit publié « par une dame » en 1696 (et souvent attribué à Mary Astell), le but du féminisme – la reconnaissance des femmes comme plus pleinement humaines – est explicitement formulé. L'auteure voulait « niveler les sexes, et, par nos arguments, élever le nôtre à une parité avec la plupart des hommes<sup>28</sup> ». Après avoir démontré que les intelligences, les cerveaux et les facultés sont les mêmes chez les femmes et chez les hommes, elle conclut que la loi aussi devrait reconnaître la parité des femmes. Les bases de cette parité sont, répétons-le, avant tout le fait que Dieu créa les femmes, mais également la nature des créatures féminines et « leur liberté et leur égalité primordiales avec les hommes<sup>29</sup> ».

Il est intéressant à noter que ce développement du féminisme, à la suite de Descartes, est principalement protestant, alors que le début de la Renaissance (avec Christine de Pisan) avait été en grande partie catholique. Poullain de la Barre se convertit au Protestantisme et Mary Astell vivait dans l'Angleterre protestante. La référence à l'argument de Descartes fut largement intégrée dans le travail du féminisme protestant du siècle des Lumières. Néanmoins, tous les « féministes cartésiens » n'étaient pas des humanistes. Les philosophes notamment (y compris Descartes), qui faisaient d'emblée de la raison le fondement du développement humain, négligeaient souvent de considérer l'éducation et le développement de tout l'être humain.

Il existe, donc, un deuxième stade de l'humanisme des Lumières. Nous trouvons ici l'évocation de deux qualifications nécessaires pour exercer la raison qui devinrent fondamentales dans la conception de ce qui rend une personne véritablement humaine : 1) que la raison humaine devrait être intégrée avec la nature et 2) que la raison humaine devrait garder son indépendance vis-à-vis de la direction des autres.

On pense souvent que ce stade de l'humanisme des Lumières a commencé avec Jean-Jacques Rousseau. Celui-ci rejetait l'instruction académique (scolastique), qui avait tant intéressé certains humanistes de la Renaissance, parce qu'il croyait que ce genre d'instruction ne pouvait pas correctement former un être humain pour qu'il devienne vraiment humain. Dans *Émile*, Rousseau décrit de façon très détaillée comment la nature elle-même doit devenir le maître de l'homme nouveau. Tout doit être harmonisé avec les tendances naturelles<sup>30</sup>. Ainsi, l'instruction au moyen des textes écrits est considérée comme une « intrusion » dans la nature fondamentalement bonne de

l'homme qui pourrait la vicier<sup>31</sup>. Effectivement, le mouvement va vers l'instruction à partir de la nature plutôt qu'à partir des sources classiques ou de l'histoire. (Et, donc, précisément au moment où des femmes commencent à vouloir être instruites, se présente soudainement – avec Rousseau – un éloignement par rapport à la valeur des études supérieures.)

Rousseau affirme : « L'homme naturel est tout pour lui : il est l'unité numérique, l'entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui-même<sup>32</sup> ». Pour cette raison, l'être humain n'a besoin ni d'écoles ni de bibliothèques pour développer son intelligence. Ses propres facultés d'observation et de réflexion, ainsi que quelques maîtres informels, lui suffisent pour guider ses raisonnements et ses jugements dans la bonne direction.

L'humanisme des Lumières chez Rousseau a de nombreuses conséquences. En identifiant la liberté avec la bonté, il conclut que l'être humain est bon par nature. Cette bonté peut s'exprimer, ou pas, dans les « droits naturels », comme nous l'avons vu dans l'humanisme de la Renaissance, par l'exercice de la vertu et de la sagesse. Ainsi, l'être humain, en lui-même, est vertueux simplement en étant libre. Une autre liberté morale est celle de la participation des êtres humains à l'édification du bien commun avec d'autres dans la citoyenneté. Ici, l'être humain est bon lorsqu'il se soumet à la loi que, tout en la partageant avec d'autres, il s'impose à lui-même<sup>33</sup>.

Dans son célèbre traité « Qu'est-ce que les Lumières ? », Emmanuel Kant reprend l'idée que l'être véritablement humain devrait rejeter les directives des autres : « Les Lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre<sup>34</sup> ». Nous trouvons ici le début de l'articulation d'une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

féminisme ; par ce dernier elle cherchait à donner aux femmes une histoire, afin qu'elles puissent échapper au manque de transcendance qu'elles subissaient, d'une part, par la réduction à leurs fonctions corporelles et, d'autre part, par la conscience des hommes qui faisait d'elles des objets plutôt que des êtres activement existants. Néanmoins, de Beauvoir paraît encore maintenir un humanisme universel, car, après avoir cité l'affirmation de Karl Marx que « le rapport de l'homme à la femme est le rapport le plus naturel de l'être humain à l'être humain », elle conclut que la tâche des hommes et des femmes est « de faire triompher le règne de la liberté » et que « par delà leurs différenciations naturelles, hommes et femmes affirment sans équivoque leur fraternité<sup>66</sup> ».

Dans une série d'interviews, d'abord avec Alice Schwarzer (entre 1972 et 1982), puis avec Margaret A. Simons (entre 1982 et 1985), Simone de Beauvoir a élucidé ses idées concernant le féminisme qui s'est développé en même temps que progressait le mouvement de libération de la femme, et les différentes positions furent articulées. Au cours de ces interviews, de Beauvoir mit l'accent notamment sur deux aspects de sa position. Elle expliqua tout d'abord son rejet de toute conception existentialiste de la nature humaine comme telle et puis son refus de prendre une vision existentialiste de la nature de la femme comme point de départ. Elle affirme : « [...] le fondement de l'existentialisme est précisément qu'il n'existe pas de nature humaine et qu'il n'y a donc pas de nature féminine. Ce n'est pas un donné. Il y a une présence au monde et cette présence définit l'homme, qui se définit par sa présence au monde, par sa conscience, et non pas par une nature qui lui donnerait *a priori* certaines caractéristiques<sup>67</sup>. »

Simone de Beauvoir a toujours redit son intention de lier son

féminisme à la lutte de classe des hommes et des femmes. Elle explique le féminisme par rapport à la situation des femmes dans le monde ainsi : « Dans ma définition, les féministes sont des femmes – ou même des hommes – qui luttent pour changer la condition de la femme, en lien avec la lutte de classe, mais aussi indépendamment de celle-ci, sans laisser les changements qu’ils essaient de promouvoir dépendre entièrement de la transformation de toute la société<sup>68</sup>. » Le féminisme existentialiste comprend donc un ensemble d’actions d’un être caractérisé comme une conscience dans le monde. Toutefois, l’existentialisme de Simone de Beauvoir, comme celui de Sartre, se concentre uniquement sur un aspect de la conscience, à savoir le “pour-soi”.

Ce féminisme existentialiste *n’est pas* un humanisme, car il rejette toute conception de l’être humain intégral comme une entité unifiée. D’autre part, il n’est pas un humanisme puisqu’il implique que l’on peut tuer des êtres humains (en cours de leur développement ou déjà pleinement développés) qui entravent le libre projet d’un être. Simone de Beauvoir et J.-P. Sartre sont tous deux arrivés à la conclusion que, quand on perçoit une personne comme l’ennemi de sa liberté personnelle, on a le droit de la tuer, même si cette personne est innocente. (Sartre a dit qu’il aurait voulu prendre des valises remplies de bombes et les poser dans des cafés. Il soutenait le terrorisme contre certaines classes ou nationalités, et il s’est impliqué quelque temps dans l’action politique maoïste.) S. de Beauvoir a parlé en faveur de l’avortement, disant que « l’embryon, tant qu’il n’est pas encore considéré comme humain, avant qu’il ne soit un être ayant des relations humaines avec sa mère ou son père, n’est rien, et l’on peut l’éliminer<sup>69</sup>. »

En revanche, de Beauvoir n’a cessé d’affirmer que les femmes

devaient travailler avec les hommes et que, d'une certaine manière, leur identité humaine (comme conscience) dépasse en priorité leur identité comme femme. En refusant de faire d'une « identité de femme » le point de départ, de Beauvoir dit : « Il est mieux qu'elle s'identifie comme un être humain qui est, de surcroît, une femme. C'est une situation particulière qui n'est pas, bien sûr, la même que la situation des hommes, mais elle ne devrait pas s'identifier comme femme<sup>70</sup>. » Simone de Beauvoir donne comme exemple le refus qu'elle opposa à Sartre quand celui-ci lui demanda de devenir son épouse, car elle refusa du fait qu'elle avait compris qu'avoir des enfants et faire le ménage peuvent être des formes d'oppression pour des femmes. Ce sont des situations de la femme qui la réduisent, selon son expression, de sa transcendance humaine à un esclavage. Elle affirma : « J'ai échappé à beaucoup de choses qui tiennent des femmes en esclavage, par exemple la maternité et les tâches de la femme au foyer<sup>71</sup> ».

Même si de Beauvoir affirme que « les femmes, et les hommes aussi, doivent devenir des “êtres humains entiers”, le mot “entier” dans cette formule comprend principalement la conscience humaine qui fait des projets, de façon créatrice, dans les domaines du travail et de l'action politique<sup>72</sup>. » Le corps, et les différences entre notamment le corps féminin et le corps masculin, est rejeté comme étant simplement une partie du donné qui attend d'être transcendé. On pourrait dire que, en cela, le féminisme de Simone de Beauvoir est un humanisme existentialiste conforme à la définition que Sartre donne de l'humanisme – i.e. comme étant constamment en dehors de soi, se projetant, et se perdant dans ses projets.

## V. HUMANISME ET FÉMINISME PRAGMATIQUES SÉCULIERS

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

humaines. Elle explique comment l'ordonnance intérieure hiérarchique de la personne comprend les réalités biologique, psychologique, philosophique et théologique, où l'ordre supérieur intègre l'ordre inférieur. Une menace pour la liberté des femmes vient du manque de connaissance de leur structure complexe et de son analogie (similarité mais aussi différence) par rapport à la structure complexe des hommes. Elle invite les femmes à faire l'analyse phénoménologique de leur identité humaine, féminine et individuelle. Elle refuse de réduire des femmes ou des hommes à n'être que des objets mais elle affirme que tous les êtres humains devraient arriver à comprendre comment leur unicité est en relation avec ce qu'ils ont de commun. Elle souligne tout particulièrement la nécessité de parvenir à voir comment l'identité de la femme et sa situation offrent des contextes uniques pour l'instruction et l'action, en ce qu'ils sont semblables et pourtant différents de ceux des hommes.

Stein s'est livrée à l'exploration, et son travail devança de quinze années celui de Simone de Beauvoir. Nous pouvons donc dire que, par certains côtés, ce fut la première tentative contemporaine d'une approche interdisciplinaire de l'identité de la femme. En même temps, son fondement contient des éléments clés de l'humanisme personnaliste, et il présente la possibilité d'élaborer davantage cette approche dans le but du plein développement humain. Selon cette conception, si une femme considère un homme simplement comme le membre d'un groupe équivoque d'« hommes », elle le réduit de « quelqu'un » à un « objet ». Cela pourrait arriver, par exemple, dans le contexte de l'embauche préférentielle ou de l'action affirmative. De façon analogue, si une femme considère l'être humain qui se développe simplement comme une chose matérielle, elle réduit l'embryon à un « objet » ou une chose au lieu de quelqu'un qui

se développe et qui est digne d'être aimé. C'est ce qui arrive souvent dans des attitudes vis-à-vis de l'avortement, et surtout dans celle qui est la plus répandue, c'est-à-dire qu'une femme a le droit de contrôler son propre corps. Cela arrive aussi dans le contexte où l'avortement est décrit comme un droit à la liberté de reproduction. Exercer la liberté de cette manière réduit l'être qui se développe à un objet à détruire au lieu d'être défendu et soutenu jusqu'à son plein développement humain et personnel. Ainsi, en raison de ces deux éléments clés communs à la plupart des féminismes contemporains, un féminisme personnaliste différencierait par son approche. Il s'ensuivrait que seulement un féminisme personnaliste pourrait être un humanisme personnaliste.

Dans toutes les formes de l'humanisme personnaliste, le danger principal pour la liberté semble venir du manque d'intégration mature chez la personne, et le manque de participation véritable, dans les sociétés ou communautés interpersonnelles, à la construction du bien commun. Les spécificités de ces aspects du manque d'intégration ou de participation sont élaborées en grand détail dans l'école polonaise de l'humanisme personnaliste – et en particulier dans les œuvres de M. A. Krapiec et Karol Wojtyła (maintenant pape Jean-Paul II) – qui a repris toute la dynamique du premier humanisme personnaliste. Alors que de puissantes forces extérieures réduisent la personne à n'être qu'un simple individu, c'est l'usage mature de la liberté humaine qui est considéré comme le point de départ du plein développement de la personne. (Même si la réflexion de l'« école polonaise » du personnalisme est largement postérieure à la Deuxième guerre mondiale, il semble probable que, en Pologne, on s'intéressait déjà depuis longtemps au personnalisme fondé sur le travail de Mounier et de Maritain. Dans les années 1920, il y avait de

nombreuses personnes – comme Max Scheler et Roman Ingarden – qui voyageaient entre la France et la Pologne. Les œuvres de Mounier parurent en polonais et, en 1934, Mounier publia un article dans la revue polonaise *Wiadomosci Literackie* où il expliquait l'évolution du mouvement personnaliste en France.)

Wojtyla, en particulier, élaborera une vision du plein développement de chaque être humain comme but de toute personne – et il l'exposa dans ce qu'il appelle « la norme personnaliste ». Cette norme, c'est que l'on devrait toujours traiter les autres comme des êtres dignes d'amour et non pas comme des « choses » ou des entités dont on peut abuser. Wojtyla a élaboré cette norme personnaliste d'une manière très intéressante en rapport avec l'identité féminine.

Wojtyla (comme Edith Stein) note que l'expérience féminine du corps que vivent des femmes les prépare, d'une certaine façon, à recevoir un autre être humain chaque mois dès la puberté par l'ovulation. Ensuite, si une femme a des enfants, l'expérience d'enfanter accroît leur sentiment pour tout l'être. Une femme engendre en elle-même, alors qu'un homme procréé en dehors de lui-même. Selon Wojtyla et Stein, les femmes sont enclines à se soucier des êtres humains. Même certains féministes radicaux, qui seraient par ailleurs en désaccord avec Wojtyla et Stein, admettraient cette idée, tout en parlant plutôt d'une « éthique du bien-être d'autrui » (*morality of care*).

Wojtyla appelle cette inclination le « génie féminin » et la considère comme faisant partie du « nouveau féminisme » qui, selon lui, s'il entre dans le milieu du travail aussi bien qu'au foyer, peut y introduire la norme personnaliste – pour évaluer si une personne est traitée comme quelqu'un digne d'amour. Cette attention pour « le génie féminin » est relativement nouvelle, et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

générale du 6 décembre. *La documentation catholique*, n° 2130 (21 janvier 1996), p. 58-59.

ID., *Mulieris dignitatem*. Lettre apostolique sur la dignité et la vocation de la femme (15 août 1988).

SCHUMACHER, Michele M. « Women in the Teaching of John Paul II » in *The Wisdom of John Paul II*, London, The Catholic Truth Society, 2001, p. 64-74.

SUR L'ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE QUI FONDE LE NOUVEAU FÉMINISME :

ALLEN, Prudence. *The Concept of Woman, I : The Aristotelian Revolution, 750 BC – AD 1250 ; II : The Early Humanist Reformation, 1250-1500*. Grand Rapids, MI / Cambridge, UK, 1985, 2002.

ID., « Integral Sex Complementarity and the Theology of Communion », *Communio* [édition américaine-anglaise] 17 (1990), p. 523-544.

ID., « Sex and Gender Differentiation in Hildegard of Bingen and Edith Stein », *Communio* [édition américaine-anglaise] 20 (1993), p. 389-414.

ID., « A Woman and a Man as Prime Analogical Beings », *American Catholic Philosophical Quarterly* 66 (1992), p. 465-482.

ASHLEY, Benedict. *Justice in the Church : Gender and Participation*. Washington DC, The Catholic University of America Press, 1996.

ID., *Theologies of the Body : Humanist and Christian*. Braintree, Mass., The Pope John XXIII Medical-Moral Center, 1985.

BOUYER, Louis. *Mystère et ministères de la femme*. Paris, Aubier, 1976.

- CHERVIN, Ronda. *Feminine, Free and Faithful*. San Francisco, Ignatius Press, 1986.
- CLARK, Stephen. *Man and Woman in Christ : An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences*. Ann Arbor, Michigan, Servant Books, 1980.
- EVDOKIMOV, Paul. *La femme et le salut du monde*. Paris, Desclée De Brouwer, 1978.
- HAUKE, Manfred. *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungsund Erlösungsordnung*, Paderborn, Verlag Bonifatius-Druckerei, 1986 (disponible également en anglais : *Women in the Priesthood ? A Systematic Analysis in the Light of the Order of Creation and Redemption*. Translated by David Kipp. San Francisco, Ignatius Press, 1988).
- HOURCADE, Janine. *La femme dans l'Église. Étude anthropologique et théologique des ministères féminins*. Paris, Téqui, 1990.
- ID., *Des femmes prêtres ?* Paris, Mame, 1993.
- ID., *Pourquoi la femme ?* Paris, Desclée, 1992.
- IOURIEV, Xénia. *L'Église et les femmes. Vers une anthropologie trinitaire à la lumière de la théologie orthodoxe*. Lausanne, Suisse, L'âge d'homme, 2001.
- JEAN-PAUL II, *L'amour humain dans le plan divine*. Paris, Cerf, 1985.
- ID., *Le corps, le cœur et l'esprit*. Paris, Cerf, 1985.
- ID., *À l'image de Dieu, homme et femme. Une lecture de Genèse 1-3*, Paris, Cerf, 1980.
- ID., *Résurrection, mariage et célibat. L'évangile de la rédemption du corps*, Paris, Cerf, 1985.
- LACROIX, Xavier. *Le corps de chair. Les dimensions éthiques, esthétiques et spirituelles de l'amour*, Paris, Cerf, 1992.

- LEHMANN, Karl. « Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie », *Internationale katholische Zeitschrift* 11 (1982), p. 305-324. Publié aussi en anglais : « The Place of Women as a Problem in Theological Anthropology » *Communio* [édition américaine-anglaise] (1983), p. 219-239.
- LEMMONS, R. Mary Hayden. « Equality, Gender, and John Paul II », *Logos : A Journal of Catholic Thought and Culture* 5 (2002), p. 111-130.
- LITTLE, Joyce A. « The New Evangelization and Gender : The Remystification of the Body », *Communio* [édition américaine-anglaise] 21 (1994), p. 776-799.
- MCINERNEY, Ralph (éd.). *The Catholic Woman*. New York City, 28 septembre 1990, San Francisco, Ignatius Press, 1991. Article présenté à la conférence sponsorisée par l'Institut Wethersfield.
- MARTIN, Francis. « Male and Female He Created Them : A Summary of the Teaching of Genesis Chapter One », *Communio* [édition américaine-anglaise] 20 (1993), p. 240-265.
- MILITELLO, Cettina. *Donna in Questione. Un itinerario ecclesiale di ricerca*. Assisi, Cittadella Editrice, 1992.
- MILLER, Monica Migliorino. *Sexuality and Authority in the Catholic Church*. Scranton / London & Toronto : University of Scranton Press / Associated University Presses, 1995.
- MOLL, Helmut (éd.), *The Church and Women : A Compendium*. San Francisco, Ignatius Press, 1988.
- PELLETIER, Anne-Marie. *Le christianisme et les femmes. Vingt siècles d'histoire*, Paris, Cerf, 2001.
- ID., « Il n'y a plus l'homme et la femme », *Communio* 106 (1993), p. 35-45.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Sokolowski, Robert 228  
Solenni, Pia de 364, 470  
Spaemann, Robert 91  
Speyr, Adrienne von 187, 188  
Steichen, Donna 368  
Stein, Edith 30, 48, 49, 63, 64, 73, 76, 77, 78, 80, 81, 89, 90, 91, 92, 93, 128, 133, 165 à 210, 371, 380, 389, 390, 454, 455, 458, 459, 460, 461, 464, 468, 470, 471, 476  
Stone, Merlin 263  
Stroup, George 261  
Solberg, Mary M. 267  
Stanton, Elizabeth Cady 371  
Stroup Georges 261  
Thérèse d'Avila 165, 184  
Thérèse de Lisieux 73, 322  
Thomas d'Aquin 24, 31, 32, 58, 113, 116, 120, 123, 128, 129, 131, 132, 140, 160, 286  
Tillich Paul 254, 258  
Torrell, Jean-Pierre 281, 282  
Tracy, David 271  
Vanier, Jean 473  
Vaux, R. de 340  
Veritatis splendor 335  
Ward, Mary 80  
Warner, Marina 350  
Weigel, George 41, 35  
Wenham, Gordon J. 215, 316  
Westermann, Claude 216, 219  
Whitbeck, Caroline 266  
Williams, George Huntston 33  
Willson E.O. 156  
Wittag, Monique 54, 421  
Wojtyla, Karol 21 à 74, 120, 122, 162, 163, 226, 373, 392, 393, 456, 460, 461, 462, 463, 470  
Wollstonecraft, Mary 47, 425, 434  
Woznicki, Andrew 457

Young, Pamela Dickey 96, 267

Zablocki, Janusz 33

Zappone, Katherine 116

# TABLE DES MATIÈRES

---

Avant-propos

Introduction à un nouveau féminisme, Michele M. Schumacher

## I

### ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE

La philosophie de la relation dans le nouveau féminisme de Jean-Paul II, Prudence Allen, RSM

Les différences sexuelles. Questionnement critique à la recherche du genre, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

La nature dans le féminisme : du dualisme à l'unité, Michele M. Schumacher

Un nouveau féminisme : réunification du sexe et du genre, Beatriz Vollmer Coles

La triple vocation de la femme selon Edith Stein, Sibylle von Streng

## II

### ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE

Le nouveau féminisme : fondements bibliques et quelques pistes de développement, Francis Martin

Expérience féministe et expérience de foi, Michele M. Schumacher

Vers une nouvelle sacramentalité féministe du corps, Michele M. Schumacher

Pédagogues de l'homme, pour que l'Église soit Épouse, Anne-Marie Pelletier

### III

## CONSÉQUENCES ÉTHIQUES ET PRATIQUES

Égalité et différence. Les problèmes pratiques du nouveau féminisme, Elizabeth Fox-Genovese

Éthique et égalité dans le nouveau féminisme, Jean Bethke Elshtain

Une différence créatrice. Éduquer des femmes, Marguerite Léna

Le féminisme peut-il être un humanisme ?, Prudence Allen, RSM

Éléments de bibliographie sur le nouveau féminisme

Notices biographiques

Table des sigles

Index des noms