

Laïcs aujourd'hui

*Collection éditée
par le Conseil Pontifical pour les Laïcs*

PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS

FEMME ET HOMME

l'humanum dans sa totalité

Vingt ans après
la lettre apostolique *Mulieris dignitatem*
(1988-2008)

Congrès international
Rome, 7-9 février 2008



LIBRERIA EDITRICE VATICANA
2010

En couverture: M.I. Rupnik – Atelier Centro Aletti, *Descente aux enfers*,
Église Saint-Michel, Grosuplje – Slovénie

© Copyright 2010 - Libreria Editrice Vaticana - 00120 Città del Vaticano
Tel. 06.698.81032 - Fax 06.698.84716

ISBN 978-88-209-8465-6

www.vatican.va

www.libreriaeditricevaticana.com

PRÉFACE

La sensibilité croissante dans tous les milieux de la vie sociale, économique, culturelle et politique pour une reconnaissance effective de la dignité et des droits de la femme – qui, depuis la seconde moitié du XX^e siècle a vu se transformer profondément son rôle traditionnel et les rapports homme-femme – bien que positive, a engendré des dérives qui, aujourd’hui, revêtent la forme d’une mutation préoccupante des modèles mêmes d’identité féminine et masculine.

De nos jours, il existe deux tendances dominantes dans l’approche de la question féminine, toutes deux nées dans le contexte du féminisme radical.¹ La première revendique la défense de l’identité féminine en la plaçant en compétition avec le rôle masculin, incitant ainsi la femme à lutter pour le pouvoir (*empowerment*) et faisant d’elle l’antagoniste et la rivale de l’homme. La seconde, pour éviter les suprématies de l’un ou de l’autre sexe, tend à effacer leurs différences, exclusivement attribuées à des conditionnements historico-culturels. C’est l’“idéologie” du *genre*, selon laquelle la différence corporelle n’aurait aucune signification dans la définition de l’identité sexuelle, que chacun est libre de se choisir de façon arbitraire sans tenir compte des évidences biologiques. Notre époque – subjuguée par le relativisme, sans points de référence clairs, sans valeurs communes et qui, laissant toute licence discrétionnaire à la subjectivité contradictoire des choix individuels, prétend substituer la vérité par les opinions² – se peuple ainsi d’identités masculines et féminines toujours plus diluées et confuses. Il s’agit là d’un phénomène qui, mettant en discussion et menaçant de disparition la figure du père et de

¹ Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux Evêques de l’Église Catholique sur la collaboration de l’homme et de la femme dans l’Église et dans le monde*, n° 2.

² Cf. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Bari 2003.

la mère, l'institution du mariage hétérosexuel et la famille biparentale, ouvre grandes les portes à l'avènement d'une société asexuée, neutre.

Ces nouveaux paradigmes culturels sont le résultat de stratégies et de programmes étudiés et mis en œuvre de façon diffuse et contraignante au niveau global avec le concours d'importantes agences internationales, à commencer par les grandes conférences convoquées par l'ONU au Caire en 1994 et à Pékin en 1995. Certains vont même jusqu'à parler de révolution culturelle visant à "dé-construire" (Jacques Derrida) tout ce qui a été donné – en premier lieu la personne humaine en tant qu'homme et femme –, pour "construire" non seulement "un nouvel ordre mondial" mais aussi un "homme nouveau", totalement en antithèse avec l'anthropologie qui découle de la tradition judéo-chrétienne.³ Un fait est certain: la grande bataille en cours pour la personne humaine, sa dignité et sa vocation transcendante se combat aujourd'hui autour du concept de féminité. Et, le défi le plus exigeant que l'Église, "experte en humanité" (Paul VI) et "bonne Samaritaine de l'homme" (Jean-Paul II), doit relever, est un défi anthropologique.

Conscient de cela, le Conseil Pontifical pour les Laïcs suit désormais depuis des années avec un grand intérêt tout ce qui se passe dans le vaste monde féminin au niveau culturel, social et politique, en tâchant en même temps d'approfondir la réflexion sur le rapport homme-femme dans sa spécificité, réciprocité et complémentarité respective, point central de la question anthropologique. Il suffit ici de citer la Rencontre internationale organisée en 1996 sur le thème: "Un engagement renouvelé de tous pour le bien des femmes du monde entier" et le Séminaire d'études "Hommes et femmes: diversité et complémentarité réciproque" qui s'est déroulé en 2004.⁴ Le thème du Congrès international

³ Cf. M.A. PEETERS, *La nouvelle éthique mondiale: défis pour l'Église*, Institut pour une Dynamique de Dialogue Interculturel 2006, 1-6.

⁴ Cf. *La logique du don*, Rencontre internationale "Femmes" Rome '96, Conseil

“Femme et homme: l’*humanum* dans sa totalité”, dont ce volume réunit les actes, rappelle précisément la nécessité de fonder toute réflexion visant à la véritable promotion de la femme dans la société et dans l’Église sur des principes anthropologiques et théologiques sains et solides. «Il s’agit de comprendre la raison et les conséquences de la décision du Créateur selon laquelle l’être humain existe toujours et uniquement comme femme et comme homme»,⁵ a écrit à ce propos le serviteur de Dieu Jean-Paul II. En une autre occasion, il avait ainsi explicité cette pensée: «Le féminin et le masculin sont entre eux complémentaires, *non seulement du point de vue physique et psychologique, mais ontologique. C’est seulement grâce à la dualité du “masculin” et du “féminin” que l’“homme” se réalise pleinement [...] La femme et l’homme n’expriment pas une égalité statique et nivelante, et encore moins une différence abyssale et inexorablement conflictuelle : leur rapport le plus naturel, répondant au dessein de Dieu, est l’“unité des deux”, c’est-à-dire une “unité duelle” relationnelle, qui permet à chacun de découvrir la relation interpersonnelle et réciproque comme un don, source de richesse et de responsabilité*».⁶ Une vérité chargée de conséquences pour l’humanité entière et qui touche de près chaque homme et chaque femme. Une vérité dont les hommes et les femmes sont appelés à redécouvrir la beauté, pour en faire ensemble, chaque jour, un programme de vie.

Ce Congrès a été organisé pour rappeler le vingtième anniversaire de la lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, le premier document du magistère pontifical entièrement consacré à la femme. Un texte qui a ouvert de nouveaux horizons fascinants dans le débat théologique et anthropologique sur la condition féminine dans l’Église et dans la société et dont le cardinal Ratzinger, dans la conférence de presse de présentation, disait:

Pontifical pour les Laïcs, Cité du Vatican 1997; et aussi *Uomini e donne: diversità e reciproca complementarità*, Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano, 2005.

⁵ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 1.

⁶ ID., *Lettre aux femmes*, n° 7 et 8.

«Celui qui accepte de s'efforcer de se plonger plus profondément dans ce document reconnaîtra qu'en plus de sa richesse théologique c'est aussi un texte d'une grande qualité humaine, qui nous transmet un message qui nous concerne tous».⁷

Née de l'ardente passion de Jean-Paul II pour la dignité de la personne – qui «existe toujours et uniquement comme homme et femme» – *Mulieris dignitatem* a providentiellement donné à l'Église une parole qualifiée qui guide et encourage à une époque de graves défis et de grand égarement existentiel et culturel. Vingt ans plus tard, elle continue à se révéler une mine précieuse d'inspirations et d'enseignements sur lesquels il convient de revenir constamment, pour les relire et les méditer encore dans tout leur rayonnement: des pages de la Genèse, où Dieu crée l'homme à son image, homme et femme, jusqu'à la "nouveau-té évangélique" manifestée en la Personne du Christ, dans sa parole et dans le style de son comportement envers les femmes.

La genèse du document est également très significative. En un certain sens, c'est un fruit du Synode des Évêques de 1987 sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde.⁸ Au cours du débat, en effet, de nombreux Pères synodaux avancèrent la nécessité d'une parole forte du Magistère sur la dignité et la vocation de la femme dans l'Église et dans la société. La réponse du Pape à cette préoccupation fut *Mulieris dignitatem*, publiée en la solennité de l'Assomption de la Très Sainte Vierge Marie en 1988. Le serviteur de Dieu Jean-Paul II attribuait une extrême importance à l'anthropologie théologique fondée sur le dessein originel de Dieu pour l'homme "homme et femme". «C'est seulement à partir de ces fondements, qui permettent de saisir la profondeur de la dignité et de la vocation de la femme – écrivait-

⁷ J. RATZINGER, *La donna, custode dell'essere umano*, in: "L'Osservatore Romano", 1 ottobre 1988, 11.

⁸ Cf. J. SCHOTTE, *Un cammino intrecciato con il Sinodo '87*, in: "L'Osservatore Romano", 1 ottobre 1988, 1 et 11.

il - que l'on peut parler de sa présence active dans l'Église et dans la société». ⁹ Dans sa pensée, donc, le défi anthropologique inhérent à la culture postmoderne doit constituer une véritable priorité pour le travail et l'apostolat des fidèles laïcs, hommes et femmes, appelés à vivre consciemment et d'une manière responsable leur féminité et leur masculinité – en particulier comme époux et comme mères et pères de famille –, et à annoncer avec joie la fascinante beauté du plan de Dieu créateur et rédempteur pour la personne humaine.

Aujourd'hui, il faut dénoncer avec force la marginalisation de la femme, les injustices et les abus dont elle fait l'objet dans les différents contextes sociaux et culturels, ainsi que le danger de nouveaux paradigmes culturels comme le *gender*. Il faut que les laïcs catholiques engagés en politique, en pleine cohérence avec le magistère de l'Église, s'engagent pour promouvoir des lois justes, respectueuses de la dignité et de la vocation de la femme. ¹⁰ Mais tout ceci doit s'accompagner du témoignage convaincant d'hommes et de femmes qui vivent selon le dessein de Dieu, satisfaits de leur identité. Ce n'est pas un hasard si Jean-Paul II exhortait les fidèles laïcs à se faire les artisans de la cause d'un "nouveau féminisme" qui «sans succomber à la tentation de suivre les modèles masculins, sache 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». ¹¹

Le Christ continue à rappeler aux hommes et aux femmes de notre temps: «Vous êtes le sel de la terre [...]. Vous êtes la lumière du monde» (Mt 5, 13-16). La "nouveau de vie" qui nous est donnée par le Baptême doit aussi concerner la façon de comprendre et de vivre – dans l'Église et dans la société – notre identité féminine ou

⁹ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 1.

¹⁰ Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note doctrinale à propos de questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*.

¹¹ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Évangelium vitae*, n° 99.

masculine. La crise culturelle profonde de cette époque interpelle les chrétiens à donner des réponses claires et persuasives, dans le style, le langage et la méthode de l'Évangile, sans se laisser influencer par le *diktat* des modèles mondains, comme cela arrive hélas parfois: que l'on pense à l'usage, à l'intérieur de l'Église, de termes impropres, comme le mot *empowerment*, typique du lexique de la nouvelle éthique globale.¹² Aujourd'hui, le Seigneur exige de ses disciples qu'ils aillent à contre-courant par rapport à la pensée "politiquement correcte", en étant conscients de défendre quelque chose dont le monde ne peut se passer. L'essence de la personne humaine et deux institutions fondamentales pour l'humanité: le mariage et la famille. Jean-Paul II écrivait: «La force morale de la femme, sa force spirituelle, rejoint la conscience du fait que Dieu lui confie l'homme, l'être humain, d'une manière spécifique. Naturellement, Dieu confie tout homme à tous et à chacun. Toutefois cela concerne la femme d'une façon spécifique – précisément en raison de sa féminité – et cela détermine en particulier sa vocation [...] Surtout de nos jours, on compte sur la manifestation du "génie" de la femme pour affermir l'attention à l'homme en toute circonstance, du fait même qu'il est homme!».¹³

Il convient ici de rappeler deux affirmations du Concile Vatican II, que Jean-Paul II propose à nouveau dans *Mulieris dignitatem* comme réponse au défi anthropologique que nous lance la post-modernité. La première dit ceci: «[L'Église] affirme en outre que, sous tous les changements, bien des choses demeurent qui ont leur fondement ultime dans le Christ, le même hier, aujourd'hui et à jamais».¹⁴ Et la seconde: «En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné [...]

¹² Cf. M.A. PEETERS, *Lo stato attuale delle proposte e del dibattito*, in: *Uomini e donne: diversità e reciproca complementarità*, cit., 89-90.

¹³ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 30.

¹⁴ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n° 10.

Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation». ¹⁵ La clef de lecture définitive de la «vérité éternelle sur l'homme, homme et femme» ¹⁶, c'est donc le Christ. Sans lui, la personne humaine serait une énigme indéchiffrable.

Avec son extraordinaire capacité de saisir le cœur de la question, Benoît XVI explique: «Une dictature du relativisme est en train de se constituer qui ne reconnaît rien comme définitif et qui ne retient comme critère ultime que son propre ego et ses désirs. Au contraire, nous avons, nous, un autre critère: le Fils de Dieu, le vrai Homme. C'est lui qui est la mesure de l'humanisme véritable». ¹⁷ Il le disait quelques jours à peine avant son élection au trône pontifical, d'où il continue à percevoir dans l'absence de Dieu de la vie de l'homme – dans “l'étrange oubli de Dieu” qui caractérise le monde postmoderne – la véritable racine des maux qui affligent l'humanité. Il précise: « Il s'agit de la place centrale de Dieu, et précisément non pas d'un dieu quelconque, mais du Dieu qui a le visage de Jésus-Christ. Cela est important aujourd'hui. Il y a tant de problèmes que l'on pourrait énumérer mais qui – tous – ne peuvent être résolus si Dieu n'est pas placé au centre, si Dieu ne devient pas à nouveau visible dans le monde et s'il n'entre pas également à travers nous de façon déterminante dans le monde». ¹⁸

Ces orientations ont guidé les travaux du Congrès international “Femme et homme, l'*humanum* dans sa totalité” qui, les 7-9 février 2008, a réuni à Rome deux cent trente déléguées provenant de quarante-neuf pays des cinq continents, représentant trente-sept conférences

¹⁵ *Ibid.*, n° 22.

¹⁶ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 2.

¹⁷ J. RATZINGER, *Homélie de la messe “pro eligendo Romano Pontifice”*, in: “La Documentation Catholique”, 5 juin 2005, 536.

¹⁸ BENOÎT XVI, *Homélie durant la messe avec les évêques suisses*, in: “La Documentation Catholique”, 18 février 2007, 157.

épiscopales, vingt-huit mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles, seize associations féminines et neuf instituts religieux. Avec un profil hautement scientifique, ce Congrès n'a pas esquivé les thèmes brûlants de l'actualité. Il a comporté cinq conférences principales, dont la première avait été confiée au cardinal Antonio Cañizares qui a ouvert l'assemblée par un bilan du débat sur la question féminine vingt ans après *Mulieris dignitatem*, la lettre apostolique qui, comme l'a affirmé le primat d'Espagne, «proclame une vérité lumineuse sur la femme, une proposition joyeuse pour l'Église et pour l'humanité». La nouveauté introduite dans la considération de la femme par Jésus de Nazareth, "Homme et femme il les créa" (*Gn* 1, 27), l'anthropologie uniduelle, la responsabilité et la participation de la femme à l'édification de l'Église et de la société: telles ont été les questions au centre des quatre autres conférences, suivies de débats d'un grand intérêt. Plusieurs tables rondes ont été consacrées au christianisme et promotion de la femme, aux problématiques et tendances culturelles contemporaines, au rôle et mission de la femme, aux priorités dans les différents contextes géographiques. À l'intérieur de ces tours d'horizon ont eu lieu des interventions à fort impact, comme la réduction de la féminité à un objet de consommation, l'idéologie du *gender*, le refus de la maternité et de la famille, la femme face aux fondamentalismes et à la violence.

Un jugement sévère, mais sans acrimonie, sur le monde post-moderne. Plutôt le fruit d'une confrontation avec la réalité, qui s'est déroulé dans la vérité, sans jamais oublier que, comme chrétiens, c'est précisément à ce monde que nous sommes envoyés par le Maître pour annoncer l'Évangile, le grand "oui" de Dieu à l'homme et à la femme, scellé par le sang de Jésus-Christ, le Fils de Dieu mort pour nous et ressuscité. Ce Congrès a fait ressortir un sentiment commun qui parle d'une maturité nouvelle dans l'approche de la question féminine et d'une nouvelle saison qui s'ouvre pour la réflexion d'hommes et de femmes. Un chemin de croissance emblématiquement significatif des

Préface

paroles d'une des participantes au Congrès: «Je suis fière d'être catholique, d'appartenir à l'Église». La rencontre avec Sa Sainteté Benoît XVI a constitué le couronnement des travaux. Dans son discours – rapporté dans son intégralité dans les pages suivantes –, le Pape a rappelé avec une grande vigueur la conception catholique de l'identité de l'être humain, la nécessité d'une recherche anthropologique qui, avec l'identité féminine, approfondisse aussi l'identité masculine, qui fait, elle aussi, l'objet de réflexions partiales et idéologiques, l'urgence de l'engagement des chrétiens pour porter la nouveauté du christianisme dans les lieux et dans les cultures où persiste encore une mentalité machiste qui discrimine ou sous-évalue la femme du seul fait qu'elle est femme. Les catholiques doivent donc s'insérer activement dans les associations, les mouvements ecclésiaux et les communautés nouvelles, ainsi que dans les paroisses, en se mobilisant pour chercher toutes les synergies possibles avec les personnes qui partagent les mêmes idéaux. Ce n'est qu'ainsi que leur présence acquerra la force nécessaire pour donner vie à une culture nouvelle, qui restitue sa valeur à l'unité duelle de l'homme et de la femme basée sur «le fondement de la dignité de toute personne, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, qui “les créa homme et femme” (Gn 1, 27) [et qui] porte en elle, inscrite dans les corps et dans les âmes, la relation avec l'autre, l'amour pour l'autre, la communion interpersonnelle». Une vérité que les disciples de Jésus-Christ doivent défendre avec courage, sans complexe d'infériorité, dans un monde et à une époque où est en jeu l'essence même de la personne humaine telle que l'a voulue le Créateur.

Card. STANISŁAW RYLKO
Président
du Conseil Pontifical pour les Laïcs

**Discours de Sa Sainteté Benoît XVI
aux participants au congrès
reçus en audience samedi 9 février 2008**

Chers frères et sœurs,

Je suis très heureux de vous accueillir et de vous saluer, vous qui participez au congrès international sur le thème: “Femme et homme, l’humanum dans sa totalité”, organisé à l’occasion du XX^e anniversaire de la publication de la Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*. Je salue le Cardinal Stanislaw Rylko, Président du Conseil pontifical pour les Laïcs, et je le remercie de s’être fait l’interprète des sentiments de tous. Je salue le secrétaire, Mgr Josef Clemens, les membres et les collaborateurs du dicastère. Je salue de manière particulière les femmes, qui sont ici en majorité, et qui ont enrichi les travaux du congrès de leur expérience et de leur compétence.

Le thème sur lequel vous réfléchissez est d’une grande actualité: depuis la deuxième moitié du XX^e siècle jusqu’à nos jours, le mouvement de valorisation de la femme dans les différentes instances de la vie sociale a suscité d’innombrables réflexions et débats, et a vu se multiplier les initiatives que l’Église catholique a suivies et souvent accompagnées avec un grand intérêt. La relation homme-femme dans leur spécificité respective, leur réciprocité et leur complémentarité, constitue sans aucun doute un point central de la “question anthropologique”, particulièrement décisive dans la culture contemporaine et en définitive pour toute culture. De nombreuses interventions et documents pontificaux ont abordé la réalité naissante de la question de la femme. Je me limite à rappeler ceux de mon bien-aimé prédécesseur Jean-Paul II qui, en juin 1995, voulut écrire une Lettre aux femmes, et qui le 15 août 1988, il y a exactement vingt ans, publia la Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*. Ce texte sur la vocation et

la dignité de la femme, d'une grande richesse théologique, spirituelle et culturelle, a, à son tour, inspiré la *Lettre aux Évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde, de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi*.

Dans *Mulieris dignitatem*, Jean-Paul II a voulu approfondir les vérités anthropologiques fondamentales de l'homme et de la femme, l'égalité de dignité et l'unité de tous deux, la diversité enracinée et profonde entre l'homme et la femme et leur vocation à la réciprocité et à la complémentarité, à la collaboration et à la communion (cf. n° 6). Cette unité-dualité de l'homme et de la femme se base sur le fondement de la dignité de toute personne, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, qui "les créa homme et femme" (*Gn* 1, 27), évitant aussi bien une uniformité indistincte et une égalité aplatie et appauvrie qu'une différence abyssale et conflictuelle (cf. Jean-Paul II, *Lettre aux femmes*, n° 8). Cette unité-dualité porte en elle, inscrite dans les corps et dans les âmes, la relation avec l'autre, l'amour pour l'autre, la communion interpersonnelle qui indique que "dans la création de l'homme a été inscrite aussi une certaine ressemblance de la communion divine" (n° 7). Par conséquent, lorsque l'homme et la femme prétendent être autonomes et entièrement autosuffisants, ils risquent de s'enfermer dans une autoréalisation qui considère comme une conquête de liberté le dépassement de tout lien naturel, social ou religieux, mais qui de fait les réduit à une solitude opprimante. Pour favoriser et soutenir la réelle promotion de la femme et de l'homme, on ne peut pas ne pas tenir compte de cette réalité.

Nous avons assurément besoin d'une recherche anthropologique renouvelée qui, sur la base de la grande tradition chrétienne, intègre les nouveaux progrès de la science et les données concernant les sensibilités culturelles d'aujourd'hui, contribuant ainsi à approfondir non seulement l'identité féminine mais aussi masculine qui est également souvent l'objet de réflexions partiales et idéologiques. Face à des courants culturels et politiques qui cherchent à éliminer ou au moins à voiler et

confondre les différences sexuelles inscrites dans la nature humaine, les considérant une construction culturelle, il est nécessaire de rappeler le dessein de Dieu qui a créé l'être humain homme et femme, avec une unité et dans le même temps une différence originelle et complémentaire. La nature humaine et la dimension culturelle s'intègrent dans un processus ample et complexe qui constitue la formation de l'identité, où les deux dimensions, la dimension féminine et la dimension masculine, correspondent l'une à l'autre et se complètent.

En ouvrant les travaux de la *V^e Conférence Générale de l'Épiscopat Latino-Américain et des Caraïbes*, en mai dernier au Brésil, j'ai eu l'occasion de rappeler combien persiste encore une mentalité machiste, qui ignore la nouveauté du christianisme qui reconnaît et proclame l'égalité dignité et responsabilité de la femme par rapport à l'homme. Il y a des lieux et des cultures où la femme est discriminée et sous-évaluée pour le seul fait d'être femme, où l'on a même recours à des arguments religieux et à des pressions familiales, sociales et culturelles pour soutenir la disparité des sexes, où sont perpétrés des actes de violence à l'égard de la femme, faisant d'elle un objet de mauvais traitements et d'exploitation dans la publicité et dans l'industrie de la consommation et du divertissement. Face à des phénomènes aussi graves et persistants, l'engagement des chrétiens apparaît encore plus urgent, afin qu'ils deviennent partout les promoteurs d'une culture qui reconnaisse à la femme, dans le droit et dans la réalité des faits, la dignité qui lui revient.

Dieu confie à la femme et à l'homme, selon leurs spécificités, une vocation et une mission particulière dans l'Église et dans le monde. Je pense ici à la famille, communauté d'amour ouverte à la vie, cellule fondamentale de la société. Dans la famille, la femme et l'homme, grâce au don de la maternité et de la paternité, jouent ensemble un rôle irremplaçable à l'égard de la vie. Dès le moment de leur conception, les enfants ont le droit de pouvoir compter sur le père et la mère qui prennent soin d'eux et les accompagnent dans leur croissance. L'État, quant

Discours de Sa Sainteté Benoît XVI

à lui, doit soutenir, par des politiques sociales appropriées, tout ce qui promeut la stabilité et l'unité du mariage, la dignité et la responsabilité des conjoints, leur droit et leur devoir irremplaçable d'éducateurs de leurs enfants. Par ailleurs, il est nécessaire que la femme ait également la possibilité de collaborer à la construction de la société, en valorisant son "génie féminin" caractéristique.

Chers frères et sœurs, je vous remercie encore une fois de votre visite et, tout en souhaitant beaucoup de succès aux travaux du congrès, je vous assure de mon souvenir dans la prière, invoquant l'intercession maternelle de Marie, afin qu'elle aide les femmes de notre temps à réaliser leur vocation et leur mission dans la communauté ecclésiale et civile. Avec ces vœux, je vous donne à vous ici présents et à ceux qui vous sont chers, une Bénédiction Apostolique spéciale.

S.S. Benoît XVI

I. CONFÉRENCES

Bilan et perspectives de la réflexion sur la femme vingt ans après la lettre apostolique *Mulieris dignitatem*

Card. ANTONIO CAÑIZARES LLOVERA *

1. INTRODUCTION

Le jour de la solennité de l'Assomption de la Très Sainte Vierge Marie, il y a vingt ans, était publiée la lettre apostolique *Mulieris dignitatem* du serviteur de Dieu Jean-Paul II. Nous nous trouvions alors au sommet de l'Année mariale qui, d'une certaine façon, nous préparait au Grand Jubilé de l'an 2000. Le cadre théologique et pastoral de cette Année mariale fut tracé dans deux importants documents de Jean-Paul II: sa sixième lettre encyclique *Redemptoris Mater* (25 mars 1987) et sa lettre apostolique *Mulieris dignitatem* (15 août 1988).

La figure de la Très Sainte Vierge Marie, Mère de Dieu et Mère de l'Église, offrait l'opportunité non seulement de souligner le "principe marial" de l'Église, mais aussi d'éclairer la grande question de la femme et, en même temps, de projeter une lumière nouvelle sur le féminisme contemporain. Jean-Paul II soutient dans ces deux textes que Marie «projette une lumière sur la femme en tant que telle du fait même que Dieu, dans l'événement sublime de l'Incarnation de son Fils, s'en est remis au service, libre et actif, d'une femme», chaque femme «trouve en elle le secret qui lui permet de vivre dignement sa féminité et de réaliser sa véritable promotion».¹

La figure de Marie est, en effet, très importante pour l'actuelle question féminine. C'est précisément ce que reconnaît Jean-Paul II dans le

* Archevêque de Tolède et Primat d'Espagne.

¹ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Redemptoris Mater*, n° 46.

livre-interview *Entrez dans l'espérance*, lorsqu'il affirme que le culte marial «ne se traduit pas seulement par une forme de dévotion ou de piété, mais également par une attitude globale à l'égard de la femme en tant que telle». Et, poursuivant, il ajoute: «Si notre siècle est, dans les sociétés libérales, caractérisé par un féminisme grandissant, on peut supposer que cette orientation est une réaction contre les manquements au respect dû à toute femme». Tout de suite après, il confesse: «Tout ce que j'ai écrit sur ce thème dans *Mulieris dignitatem*, je le portais en moi depuis très longtemps, et même dans une certaine mesure depuis mon enfance. J'ai certainement été influencé aussi par le climat qui régnait à l'époque de ma formation: on respectait alors au plus haut point la femme, et surtout la femme en tant que mère».²

Tel est donc le cadre dans lequel s'insère la lettre apostolique sur la «dignité de la femme», de notre toujours très aimé et vénéré Jean-Paul II: d'une part, la figure de Marie qui éclaire la vérité, la grandeur et la dignité de la femme et, de l'autre, le respect authentique et exquis que cette vérité, grandeur et dignité réclame et exige. «Je pense qu'un certain féminisme contemporain trouve ses racines dans le manque de véritable respect pour la femme. La vérité révélée sur la femme est tout autre. Le respect pour la femme, l'émerveillement pour le mystère de la féminité, enfin l'amour sponsal de Dieu lui-même et du Christ, qui s'exprime dans la Rédemption sont autant d'éléments qui n'ont jamais été absents de la vie de l'Église. En témoigne une riche tradition d'usages et de coutumes que malheureusement aujourd'hui on tend à perdre de vue. Dans notre civilisation la femme est devenue un objet de jouissance».³

En écrivant cette lettre apostolique, le Pape n'ignorait ni la situation de la femme dans de nombreuses parties du monde, ni la façon dont elle est considérée par la mentalité libérale des pays les plus avan-

² Id., *Entrez dans l'espérance*, Paris 1994, 313.

³ *Ibid.*

cés et par les mouvements féministes de notre temps, et encore moins quelles sont habituellement les relations réciproques entre l'homme et la femme. De même, la problématique actuelle relative à la femme de ne lui était pas étrangère, ni même les mouvements féministes ou les mouvements actuels dits de "libération" de la femme. C'est précisément parce qu'il avait en face de lui ce panorama que sa "méditation", comme il aime à définir sa lettre apostolique, n'est pas une élucubration abstraite, ni une pure réflexion théorique. Pour la même raison, Jean-Paul II va aux racines, aux fondements anthropologiques où se situe et se renforce une considération authentique de la femme, avec toutes les conséquences que comporte celle-ci quant au respect réel de la dignité et de la grandeur qui lui revient dans un rapport paritaire avec l'homme. Cette réalité, qu'il prend certes en compte, se reflètera dans de nombreux discours, allocutions, homélies et visites pastorales dans les différents pays du monde et, en particulier, dans sa *Lettre à toutes les femmes du monde* à l'occasion de l'Année mariale internationale de la femme et de la Conférence de Pékin en 1995.⁴

Avant de poursuivre, je voudrais attirer votre attention sur un aspect qui, pour Jean-Paul II, a été un engagement primordial et essentiel, ainsi qu'un enseignement fondamental: sa préoccupation pour l'être humain, toujours lié au Verbe de Dieu incarné, Jésus-Christ. À partir de sa première encyclique, le Pape nous a parlé du fait que l'homme, «cet homme-là», l'homme concret – homme et femme –, «l'homme, dans la pleine vérité de son existence [...] est la première route et la route fondamentale de l'Église, route tracée par le Christ lui-même».⁵ Durant son pontificat, il œuvra avec une sollicitude attentive et un prompt engagement pastoral pour l'affirmation de la valeur et de la dignité de

⁴ Cf. ID., *Lettre aux femmes*.

⁵ ID., Lettre encyclique *Redemptor hominis*, n° 14.

l'être humain qui – homme et femme –, motif d'émerveillement lié au Christ,⁶ se réalise pleinement dans la mesure où il est “voulu” par Dieu.⁷ L'inoubliable Pape, comme l'Église, ne demeura pas insensible à tout ce qui la menaçait et la menace aujourd'hui encore;⁸ il a vécu, comme peu d'hommes, la sollicitude de l'Église qui «concerne l'homme tout entier» – homme et femme – «dans sa réalité humaine unique et impossible à répéter, dans laquelle demeure intacte l'image et la ressemblance avec Dieu lui-même»,⁹ sa sollicitude était centrée de façon toute particulière sur l'être humain – homme et femme –. C'est la raison pour laquelle nous ne pouvons pas considérer sa lettre apostolique sur la dignité de la femme séparément de cette préoccupation ou sollicitude première et fondamentale.

Le thème de la dignité de la femme, où est entièrement impliquée la réalité de chaque être humain – homme et femme – est une question inséparable de Jésus-Christ: en lui se révèle la pleine Vérité sur nous et sur notre destin transcendantal. L'homme ne peut pas se réaliser tout seul, il doit se reposer sur ce fondement: «Le Christ, Rédempteur du monde, est celui qui a pénétré, d'une manière unique et absolument singulière, dans le mystère de l'homme, et qui est entré dans son “cœur”».¹⁰ «Le Christ sait “ce qu'il y a dans l'homme!”». Et lui seul le sait.¹¹ Le Concile Vatican II a souligné que: «En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. [...] Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et

⁶ Cf. *ibid.*, n° 10.

⁷ Cf. *ibid.*, n° 13.

⁸ Cf. *ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, n° 8.

¹¹ ID., “*Ouvrez toutes grandes les portes au Christ!*”, Homélie pour le début du Pontificat, in: “La Documentation Catholique”, 5 novembre 1978, 915-916.

lui découvre la sublimité de sa vocation». ¹² Dans le mystère du Christ, dans la personne du Christ, dans l'événement de l'Incarnation et de la Rédemption, l'être humain – homme et femme – «retrouve la grandeur, la dignité et la valeur propre de son humanité. Dans le mystère de la Rédemption, l'homme se trouve de nouveau “confirmé” et il est en quelque sorte créé de nouveau». Par conséquent, l'être humain – homme et femme – «qui veut se comprendre lui-même jusqu'au fond ne doit pas se contenter pour son être propre de critères et de mesures qui seraient immédiats, partiels, souvent superficiels et même seulement apparents ; mais il doit, avec ses inquiétudes, ses incertitudes et même avec sa faiblesse et son péché, avec sa vie et sa mort, s'approcher du Christ. Il doit, pour ainsi dire, entrer dans le Christ avec tout son être, il doit “s'approprier” et assimiler toute la réalité de l'Incarnation et de la Rédemption pour se retrouver soi-même», ¹³ qu'il soit homme ou femme.

La relation du Christ rédempteur, Verbe de Dieu incarné, avec l'homme, n'est pas une relation abstraite, avec l'homme dans l'abstrait ou générique, mais avec l'être humain tout entier et concret – homme et femme –. Il est le Rédempteur de tous les hommes et de chaque homme dans leur individualité: il «s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme». ¹⁴ Voilà pourquoi le Christ est l'unique route pour chaque homme, pour l'*humanum* dans sa totalité: «il y a une route unique: la route expérimentée depuis des siècles et qui est en même temps la route de l'avenir». ¹⁵ Pour la même raison, Jean-Paul II, en considérant la femme, sa grandeur et sa dignité, fixe son regard sur Jésus-Christ et trouve en

¹² CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de notre temps *Gaudium et spes*, n° 22.

¹³ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Redemptor hominis*, n° 10.

¹⁴ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de notre temps *Gaudium et spes*, n° 22

¹⁵ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Redemptor hominis*, n° 13.

lui la lumière qui éclaire la vérité de l'homme et de la femme dans la totalité de l'*humanum*.

Aujourd'hui, vingt ans après, en relisant *Mulieris dignitatem*, nous sommes immergés dans une vaste problématique sur la femme, nouvelle sous certains aspects sans entrer en contraste avec elle, que continue d'éclairer cette lettre apostolique qui se situe aux points clefs et dans la ligne des principes anthropologiques fondamentaux, en mesure d'offrir la réponse adéquate à cette problématique.

L'évolution qu'ont connue les mouvements féministes nous est bien connue, de même que les différences qui existent entre eux, parfois très substantiels. Toutefois le féminisme radical ou féminisme de genre se diffuse aujourd'hui avec une force brutale. Celui-ci naquit au siècle dernier, à la fin des années soixante, en pleine "révolution sexuelle", en faveur de l'égalité des sexes. À la base de ce féminisme se cache une idéologie qui prétend éliminer le concept selon lequel les êtres humains se divisent en deux sexes. Cette idéologie entend affirmer que les différences anatomiques évidentes ne correspondent pas à une nature fixe, mais sont des produits de la culture d'un lieu déterminé ou d'une époque bien précise. Cette idéologie affirme que la différence entre les sexes est quelque chose qui est attribuée d'une manière conventionnelle par la société et que chacun peut "s'inventer" soi-même. Ce féminisme «se fonde sur une analyse de l'histoire comme lutte des classes des oppresseurs contre les opprimés, le premier des antagonismes étant celui existant entre l'homme et la femme dans le mariage monogamique. Le "féminisme du genre" proclame l'urgence de déconstruire les "rôles socialement construits" de l'homme et de la femme, parce que cette socialisation, dit-il, frappe la femme de façon négative et injuste. [...] Les "féministes du genre" considèrent comme essentielle la promotion du "libre choix" pour les questions relatives à la reproduction et au style de vie. "Libre choix pour la reproduction" est pour eux l'expression clef pour faire allusion à l'avortement provoqué, tandis que "style de

vie” vise à promouvoir l’homosexualité, le lesbianisme et toutes les autres formes de sexualité en dehors du mariage». ¹⁶

Ce féminisme radical est en train de se transformer en une véritable révolution: celle de l’idéologie du genre. Il s’agit d’une révolution culturelle en règle, une des plus insidieuses et des plus destructrices que l’on puisse imaginer. Cette révolution s’appuie sur de puissants moyens et sur des ressources mises au service de ceux qui la soutiennent et sur des alliances de pouvoir très influentes. À l’intérieur de ce mouvement sont présents de puissants lobbies. La promotion de certaines lois, dans différentes nations et au sein d’organismes supranationaux, constitue un autre instrument. Plusieurs centres de pouvoir médiatique manifestent très clairement ce que l’on tente de faire.

La sexualité, selon cette idéologie, comme je l’ai souligné plus haut, n’est pas considérée comme étant proprement “constitutive” de l’homme; l’être humain serait le résultat d’un libre choix. Quel que soit son sexe physique, l’être humain – homme et femme – pourrait choisir son genre, pourrait opter à tout moment – et, en conséquence, changer sa décision quand il veut – pour l’hétérosexualité, pour l’homosexualité, pour le lesbisme, pour la transsexualité... Il ne peut échapper à personne ce qu’implique tout cela et les questions de fond qui y sont liées.

Au-delà de l’idéologie féministe radicale ou d’une nouvelle version de la “lutte de classe” et du marxisme qui, à l’origine et avec son développement ultérieur, motive cette idéologie, le changement social et culturel que comporte ce mouvement est d’une vaste portée. Pour réaliser cette révolution culturelle, on nie le concept de nature et la vérité même de l’homme et l’on admet seulement une liberté illimitée. Il n’y a rien de constitutif, rien qui nous précède, qui nous est donné ou dont

¹⁶ O. ALZAMORA, «*Genre*»: *dangers et portée de cette idéologie*, in: CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, Paris 2005, 559.

nous pouvons disposer. Tout est liberté. Il n’y a pas d’ordre moral valable en soi et pour soi, tout dépend de ce que l’on décide. Il n’existe pas d’ordre moral unique et universel. L’unique ordre que nous devrions établir serait l’ordre qui donne la liberté à tous, ce serait la liberté qui nous rend authentiques et non pas la vérité qui nous rend libres. Le lien individu-famille-société, dans le cadre de cette révolution, se perd et la personne se réduit au simple individu. Il n’existe pas de vérité, de nature et de création, mais seulement la culture. Dans cette distinction entre sexe et genre, ou entre nature et culture, la dimension personnelle de l’être humain, qui est réduit à sa simple individualité, ne compte pas et est donc détruite. La théorie du genre – ou mieux l’idéologie d’où dérive une vision globale et déformée de la réalité – comporte la mise en discussion radicale de la famille et de sa vérité – le mariage entre homme et femme ouvert à la vie – et, par conséquent, l’avilissement de la société tout entière (la famille, en fait, disparaît, et c’est sans doute le véritable but).

Cette idéologie suppose aussi le rejet de tout ce que signifie et comporte “tradition” et identité. En outre, en excluant des fondements toute référence à la dimension transcendante de l’homme et de la société, et donc en excluant Dieu, Créateur de l’homme, qui aime chaque homme pour lui-même, cette révolution comporte une dimension laïciste de la vie où il n’y a ni Dieu, ni aucune vérité objective. Le relativisme radical constitue un autre élément de soutien et le fait de prêter l’oreille au mensonge est un compagnon inévitable.

Nous nous trouvons donc en face d’un retournement en règle, d’une authentique révolution culturelle ayant des conséquences destructrices d’une très vaste portée pour l’avenir de l’homme et de la société. Il est nécessaire de proposer la force de la vérité face à cette situation. Nous trouvons la lumière et la réponse à cette idéologie dans la lettre apostolique *Mulieris dignitatem* et dans d’autres enseignements de l’Église, comme par exemple dans différents écrits postérieurs du Magistère: en plus de la *Lettre aux femmes* (1995) déjà citée de Jean-Paul II,

nous avons la *Lettre aux Évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, du 31 mai 2004. Tout aussi éclairants, toujours de Jean-Paul II, nous trouvons l'exhortation apostolique *Familiaris consortio* (1982) et la *Lettre aux familles* (1994), les *Catéchèses sur l'amour humain* (1979-1984), les *Orientations éducatives sur l'amour humain. Traits d'éducation sexuelle* (1983) de la Congrégation pour l'Éducation Catholique, le document du Conseil Pontifical pour la Famille, *Sexualité humaine: vérité et signification. Orientations éducatives en famille* (1995) et la première encyclique de Benoît XVI, *Deus caritas est* (2006). Nous ne pouvons pas négliger non plus des textes fondamentaux comme le *Catéchisme de l'Église catholique*, avec son *Compendium*, ni le *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église* du Conseil Pontifical "Justice et Paix". Dans tous ces documents, nous n'assumons pas une position ou une attitude polémique, mais nous proclamons la vérité lumineuse sur la femme, conforme à la Révélation, et d'autant plus conforme à la raison humaine droite qui enquête sur la vérité. Tous ces documents constituent une proposition joyeuse, belle et positive offerte à l'Église et à toute l'humanité.

2. FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES DE *MULIERIS DIGNITATEM*. ALLER AU "COMMENCEMENT", À LA CRÉATION

Selon Jean-Paul II, définir une théologie conforme à la dignité de la femme et la recherche contemporaine de l'égalité signifie retourner au "commencement" et au mystère de l'humanité incarnée dans l'homme et la femme.¹⁷ Le fait d'avoir été créés homme et femme à l'image et à la ressemblance de Dieu est l'"héritage fondamental" transmis au cours de l'histoire. Le fait d'avoir été rachetés par le Christ comme hommes et femmes est le message de l'Église.¹⁸

¹⁷ Cf. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 1.

¹⁸ Cf. *ibid.*, n° 2.

2.1. «*Homme et femme il les créa*». *Dignité. Personne. Égalité*

Le magistère de l'Église nous place dans le contexte de ce "commencement", dont parle Jésus – le moment originel de la création – selon lequel la vérité révélée sur l'homme en tant qu'"image et ressemblance de Dieu", son Créateur, constitue la base immuable de l'anthropologie chrétienne: «Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa». ¹⁹ Ce bref verset du livre de la *Genèse* contient les vérités anthropologiques fondamentales: l'être humain – homme et femme – a été créé, il ne s'est pas fait tout seul; c'est Dieu, par sa Parole, qui l'a fait. Dans le monde visible, l'homme est le sommet de toute la création, le sommet de cette création dont Dieu vit qu'elle était très bonne; le genre humain, qui commence par l'appel à l'existence de l'homme et de la femme, couronne toute l'œuvre de la création; tous deux sont des êtres humains d'égal degré, aussi bien l'homme que la femme; l'être humain, le sommet des créatures, se différencie: il est créé homme et femme: égalité de l'homme différenciée en l'homme et en la femme; tous deux furent créés à l'image de Dieu en unissant le monde spirituel et le monde matériel; Dieu établit avec eux un lien d'amitié en leur assignant une place unique à l'intérieur de la création. ²⁰

L'être humain – qu'il soit homme ou femme – est une personne dans une égale mesure; tous deux ont été créés à l'image et à la ressemblance du Dieu personnel. Ce qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est le fait que – contrairement au monde des êtres vivants, y compris les êtres dotés de sens, les animaux – il est un être rationnel et un être créé pour la communion. Grâce à cette propriété, l'homme et la femme peu-

¹⁹ Cf. *ibid.*, n° 6.

²⁰ Cf. *ibid.*; cf. aussi *Catéchisme de l'Église catholique*, n°s 289 et 355.

vent “dominer” sur les autres créatures du monde visible²¹ et pourront entrer en relation de communion. Précisément du fait qu’il a été créé par Dieu à son image, l’être humain – homme et femme – possède la dignité de personne, commune aux deux: il n’est pas une chose, il n’est pas seulement quelque chose, mais quelqu’un, capable de se connaître, de se posséder et de se donner librement et d’entrer en communion avec d’autres personnes; l’homme est appelé, par la grâce, à une alliance avec son Créateur, «à Lui offrir une réponse de foi et d’amour que nul autre ne peut donner à sa place».²²

2.2. «*Chair de sa chair*». *Unité de l’homme et de la femme*

Dans la seconde description de la Genèse (2, 18-25), Jean-Paul II affirmera: «la femme est créée par Dieu “à partir de la côte” de l’homme, et elle est placée comme un autre “moi”, comme un interlocuteur à côté de l’homme qui, dans le monde des créatures animées qui l’entoure, est seul et ne trouve en aucune d’entre elles une “aide” qui lui soit adaptée. La femme appelée ainsi à l’existence est immédiatement reconnue par l’homme comme “chair de sa chair et os de ses os” (cf. *Gn* 2, 23), et pour cela précisément elle est appelée “femme”. Dans le langage biblique, ce nom indique l’identité essentielle par rapport à l’homme: *ish* – *ishsha*, ce qu’en général les langues modernes ne peuvent malheureusement pas exprimer. “Celle-ci sera appelée ‘femme’ (*ishsha*), car elle fut tirée de l’homme (*ish*)” (*Gn* 2, 23). Le texte biblique fournit des bases suffisantes pour que l’on reconnaisse l’égalité essentielle de l’homme et de la femme du point de vue de l’humanité. Depuis le début, tous les deux sont des personnes, à la différence des autres

²¹ Cf. *Gn* 1, 28; cf. aussi JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 6.

²² *Catéchisme de l’Église catholique*, n° 357.

êtres vivants du monde qui les entoure. *La femme est un autre "moi" dans leur commune humanité.* Dès le début, ils apparaissent comme l'« unité des deux », et cela signifie qu'est dépassée la solitude originelle dans laquelle l'homme ne trouve pas « une aide qui lui soit assortie » (*Gn 2, 20*). [...] Il est bien certain qu'il s'agit de la compagne de vie, à laquelle l'homme peut s'unir comme à sa femme, devenant avec elle « une seule chair » et abandonnant pour cela « son père et sa mère » (cf. *Gn 2, 24*). La description biblique parle donc de l'institution, par Dieu, du mariage, dans le contexte de la création de l'homme et de la femme, comme condition indispensable de la transmission de la vie aux nouvelles générations humaines, à laquelle le mariage et l'amour conjugal sont ordonnés par nature : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la » (*Gn 1, 28*)²³.

En outre, l'homme ne peut pas exister seul, il ne peut exister que comme unité des deux et, en conséquence, en relation avec une autre personne humaine: il s'agit d'une relation réciproque, de l'homme avec la femme et de la femme avec l'homme. Être personne, à l'image de Dieu, comporte aussi d'exister en relation à un autre « moi ». L'homme et la femme sont tous deux aimés de Dieu: d'une part, dans leur égalité parfaite en tant que personnes humaines et, de l'autre, dans leur être respectivement d'homme et de femme. « Être homme », « être femme » est une réalité voulue par Dieu, dans leur égalité et dans leur différence: l'un et l'autre ont une commune dignité distincte.²⁴

2.3. *Communión. Amour*

Dans *Mulieris dignitatem*, le Pape va plus loin et ajoute que: « Dieu qui se fait connaître aux hommes par le Christ, est l'unité dans la Tri-

²³ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 6.

²⁴ Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n°s 369 et 370.

nité, il est l'unité dans la communion. De cette façon, une nouvelle lumière est projetée également sur la ressemblance et l'image de Dieu en l'homme [...] Le fait que l'homme, créé comme homme et femme, soit l'image de Dieu [...] signifie aussi que l'homme et la femme, créés comme "unité des deux" dans leur commune humanité, sont appelés à vivre une communion d'amour et à refléter ainsi dans le monde la communion d'amour qui est en Dieu». ²⁵ Ils sont créés comme personnes à l'image du Dieu amour, pour vivre en communion. Dans la création de l'homme a été inscrite aussi une certaine ressemblance avec la communion divine et son insertion dans l'amour. Cette ressemblance a été inscrite comme qualité de l'être personnel des deux, de l'homme et de la femme, et, en même temps, comme un appel et un devoir: dès le commencement, ils sont appelés à l'amour, fondement de tout l'*ethos* humain. «Dans l'«unité des deux», l'homme et la femme sont appelés depuis le commencement non seulement à exister "l'un à côté de l'autre" ou bien "ensemble", mais aussi à exister réciproquement "l'un pour l'autre"[...] Dire que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de ce Dieu, c'est dire aussi que l'homme est appelé à exister "pour" autrui, à devenir un don. Cela concerne tout être humain, femmes et hommes qui le mettent en œuvre selon les particularités propres à chacune et à chacun». ²⁶ Humanité signifie appel à la communion interpersonnelle: «L'homme et la femme sont faits "l'un pour l'autre": non pas que Dieu ne les aurait faits qu'"à moitié" et "incomplets"; Il les a créés pour une communion de personnes, en laquelle chacun peut être "aide" pour l'autre parce qu'ils sont à la fois égaux en tant que personnes ("os de mes os...") et complémentaires en tant que masculin et féminin. Dans le mariage, Dieu les unit de manière que, en formant "une seule chair", ils puissent transmettre la vie humaine: "Soyez fé-

²⁵ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 7.

²⁶ *Ibid.*

conds, multipliez, emplissez la terre”. En transmettant à leurs descendants la vie humaine, l’homme et la femme comme époux et parents, coopèrent d’une façon unique à l’œuvre du Créateur». ²⁷

Tout ceci éclaire “dès le commencement” la vérité de l’être humain – homme et femme – et du mariage, communauté de personnes dans l’amour: «Le “Nous” divin constitue le modèle éternel du “nous” humain, et avant tout du “nous” qui est formé de l’homme et de la femme, créés à l’image de Dieu, selon sa ressemblance». ²⁸ La vérité de l’homme – homme et femme –, l’essence et l’engagement du mariage et de la famille sont définis, en dernière instance, par l’amour. Voilà pourquoi la famille reçoit la mission de vivre, protéger, révéler et communiquer l’amour comme reflet vivant de Dieu qui est amour, qui est communion dans l’amour des personnes. C’est ici que s’enracine le fondement de tout l’homme et de la famille et que se trouve, en dernière analyse, la racine ou la source de tout l’*ethos* humain.

Si, selon ce que nous affirmons et selon le magistère de l’Église exprimé par Jean-Paul II, la clef la plus profonde de toute l’anthropologie chrétienne, sur laquelle se fonde toute la morale, est enracinée dans le fait que l’homme a été créé à l’image et à la ressemblance de Dieu et, en outre, dans le fait que l’homme est aimé et affirmé par Dieu d’une manière unique et personnelle, alors «l’homme [est la] seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même». ²⁹ De sa condition d’“image et ressemblance de Dieu” jaillit la racine de sa dignité comme homme et du respect qui lui est dû. Fait à l’image de son Créateur, l’homme vit devant son Seigneur comme un sujet personnel appelé par lui, afin qu’il le connaisse et l’aime. Par conséquent, l’homme, chaque homme,

²⁷ *Catéchisme de l’Église catholique*, n° 372.

²⁸ JEAN-PAUL II, *Lettre aux familles*, n° 6.

²⁹ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l’Église dans le monde de notre temps *Gaudium et spes*, n° 24.

chaque homme et chaque femme, est une réalité sacrée, que l'on ne peut ignorer, inimitable, unique, à aimer et à respecter entièrement en soi et pour soi.

Toutefois, il faut également dire que l'homme ressemble à Dieu avant tout parce que «le Créateur l'a fait sur le modèle de son Fils Jésus-Christ, qui est la véritable image originale de Dieu, pour lequel Dieu le Père a créé toute chose [...]. Jésus-Christ est, effectivement, le cœur et le centre, le principe et la fin du dessein aimant de Dieu sur l'homme et la création».³⁰ Dans le Christ, Dieu se montre à nous réel et sauveur. Sa gloire resplendit pour nous sur le visage du Christ. Dieu n'existe pas sans le Christ, c'est-à-dire sans l'homme. Et l'homme, pour cette raison, n'est pas compréhensible sans cette réalisation maximale de ses capacités et nécessités, accomplie dans le Christ. Jésus-Christ instaure une nouvelle façon de réaliser la vie humaine. Celle-ci est caractérisée par le détachement de soi, par l'ouverture à l'Autre et aux autres, par l'affirmation absolue de soi par le renoncement à l'affirmation dans une fermeture égoïste et par le don inconditionné. La vie s'obtient non pas en la défendant, mais en la donnant. Jésus réalise sa vie entière comme pro-existence, comme don pour les autres et en faveur des autres.

Le christianisme commence là où tout homme s'affirme comme personne, comme être voulu pour soi par Dieu, méritant tout l'amour, comme prochain et comme frère. De fait, dans le Christ nous nous sommes découverts proches de Dieu, aimés de lui comme ses enfants, confirmés inconditionnellement jusqu'à la solidarité dans la mort. Nous savons déjà ce qu'est, ce qu'exige, ce que rend possible, quelle est la vérité de la relation entre l'homme et la femme, entre les époux, entre les parents et les enfants, parce que nous avons appris ce que Dieu a fait

³⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Catecismo "Esta es nuestra fe!"*, Madrid 1986, 120-121.

pour les hommes dans la vie, dans la mort et dans la résurrection de Jésus. C'est dans cette vie, mort et résurrection de Jésus que nous avons le paradigme de ce que signifie concrètement l'amour. Cette référence à Dieu et au Christ dans son destin concret établit une relation entre les membres de la famille: épouse-époux, parents-enfants, frère-sœur, et les lie tous entre eux dans un ordre sacré, où l'élément déterminant n'est pas la domination ou la soumission, la supériorité ou l'infériorité, la provenance ou la priorité, mais l'insertion dans la vie divine commune, dans l'amour de Dieu qui fait de nous tous les membres d'une famille fondamentale, ce qui n'élimine pas les différences, mais sûrement les relativise en les plaçant dans la lumière de cette origine.

Cette origine n'est autre que l'amour de Dieu, selon ce qu'exprime le pape Jean-Paul II de manière splendide et profonde dans sa *Lettre aux familles*: « La genèse de l'homme ne répond pas seulement aux lois de la biologie, elle répond directement à la volonté créatrice de Dieu, c'est-à-dire à la volonté qui concerne la généalogie des fils et des filles des familles humaines. Dieu "a voulu" l'homme dès le commencement et Dieu le "veut" dans toute conception et dans toute naissance humaine. Dieu "veut" l'homme comme être semblable à lui, comme personne. Cet homme, tout homme, est créé par Dieu "pour lui-même". Cela concerne tous les êtres humains, y compris ceux qui naissent avec des maladies ou des infirmités. Dans la constitution personnelle de chacun est inscrite la volonté de Dieu, qui veut que la fin de l'homme soit en un sens lui-même. Dieu remet l'homme à lui-même, en le confiant en même temps à la responsabilité de la famille et de la société. Devant un nouvel être humain, les parents ont ou devraient avoir la pleine conscience du fait que Dieu "veut" cet être "pour lui-même". [...] Toutefois, dans le dessein de Dieu, la vocation de la personne va au-delà des limites du temps. Elle rejoint la volonté du Père, révélée dans le Verbe incarné: Dieu veut étendre à l'homme la participation à sa vie divine elle-même. Le Christ dit: "Je suis venu pour que les hommes aient

la vie, pour qu'ils l'aient en abondance" (*Jn* 10, 10). [...] Le contenu de cette réalisation est la plénitude de la Vie en Dieu, celle dont parle le Christ (cf. *Jn* 6, 37-40), qui justement nous a rachetés pour nous introduire dans cette Vie». ³¹

Ainsi, la famille, fondée sur le mariage entre un homme et une femme, est le milieu de la réalisation personnelle et de la réalisation personnelle de l'amour, son expression suprême. Selon ce qu'ajoute le Pape: « Les époux désirent des enfants pour eux-mêmes ; et ils voient en eux le couronnement de leur amour réciproque. Ils les désirent pour la famille, comme un don très précieux. [...] dans l'amour conjugal ainsi que dans l'amour paternel et maternel doit s'inscrire la vérité sur l'homme, qui a été exprimée d'une manière synthétique et précise par le Concile, en affirmant que Dieu "veut l'homme pour lui-même". Pour cela, il faut que la volonté des parents soit en harmonie avec celle de Dieu : en ce sens, ils doivent vouloir la nouvelle créature humaine comme le Créateur la veut : "pour elle-même". La volonté humaine est toujours et inévitablement soumise à la loi du temps et de la caducité. La volonté divine, au contraire, est éternelle. [...] La généalogie de la personne est donc liée avant tout à l'éternité de Dieu, ensuite seulement à la paternité et à la maternité humaines qui se réalisent dans le temps. À l'instant même de sa conception, l'homme est déjà ordonné à l'éternité en Dieu». ³²

Ce que comporte l'alliance sponsale du mariage entre un homme et une femme, fondée et vivifiée par l'amour, est évident pour chacun: «une communauté de personnes: les époux, homme et femme, les parents et les enfants, la parenté. Son premier devoir est de vivre fidèlement la réalité de la communion dans un effort constant pour promou-

³¹ JEAN-PAUL II, *Lettre aux familles*, n° 9.

³² *Ibid.*

voir une authentique communauté de personnes. Le principe interne, la force permanente et le but ultime d'un tel devoir, c'est l'amour: de même que sans amour la famille n'est pas une communauté de personnes, ainsi, sans amour, la famille ne peut vivre, grandir et se perfectionner en tant que communauté de personnes».³³

C'est que l'homme «ne peut vivre sans amour. Il demeure pour lui-même un être incompréhensible, sa vie est privée de sens s'il ne reçoit pas la révélation de l'amour, s'il ne rencontre pas l'amour, s'il n'en fait pas l'expérience et s'il ne le fait pas sien, s'il n'y participe pas fortement».³⁴ Cette Révélation de l'amour a un nom, une forme dans l'histoire de l'homme: Jésus-Christ, rédempteur de l'homme qui, de cette manière, révèle pleinement l'homme à l'homme. L'amour est l'âme de la famille: l'amour du Christ rédempteur présent dans le mariage, dans la famille, vécu et révélé dans les relations familiales. Cet amour du Christ est agissant et se manifeste dans la famille: «L'amour entre l'homme et la femme dans le mariage et en conséquence, de façon plus large, l'amour entre les membres de la même famille – entre parents et enfants, entre frères et sœurs, entre les proches et toute la parenté – est animé et soutenu par un dynamisme intérieur incessant, qui entraîne la famille vers une communion toujours plus profonde et plus intense, fondement et principe de la communauté conjugale et familiale».³⁵ La famille est, avant tout, «une communauté de personnes, pour lesquelles la vraie façon d'exister et de vivre ensemble est la communion [...]. Ici encore, étant sauvée la transcendance absolue du Créateur par rapport à la créature, ressort la référence exemplaire au “Nous” divin. Seules les personnes sont capables d'exister “en communion”. La famille naît de la communion conjugale, que le Concile Vatican II qualifie d’“alliance”,

³³ Id., Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, n° 18.

³⁴ Id., Lettre encyclique *Redemptor hominis*, n° 10.

³⁵ Id., Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, n° 18.

dans laquelle l'homme et la femme "se donnent et se reçoivent mutuellement"». ³⁶ Tel est le projet de Dieu "depuis le commencement", le contenu normatif d'une réalité qui existe "depuis le commencement": «Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Eh bien! ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer».

La famille, fondée sur l'union ou l'alliance conjugale de l'homme et de la femme, est le milieu dont a besoin la vie personnelle, afin que se réalisent sous une forme suprême la relation et la communion entre les personnes. C'est le milieu dans lequel l'amour obtient sa consistance la plus forte et où la relation entre le tu et le je déborde en une autre vie personnelle. C'est dans la famille que se donne, que doit se donner le véritable échange interpersonnel, base du développement personnel et social au sein duquel chacun donne et reçoit: «La famille, communauté de personnes, est [...] la première "société" humaine. Elle naît au moment où se réalise l'alliance du mariage, qui ouvre les époux à une communion durable d'amour et de vie et se complète pleinement et d'une manière spécifique par la mise au monde des enfants: la "communion" des époux fait exister la "communauté" familiale. La "communauté" familiale est intimement imprégnée de ce qui constitue l'essence propre de la "communion"», ³⁷ c'est-à-dire l'amour concret entre les personnes.

Pour cette raison, la famille est, doit être, le cœur et le lieu de rencontre d'une existence personnelle et d'une société, puisque c'est en elle que se rencontrent les dynamismes les plus profonds et primordiaux, à l'intérieur desquels jaillissent la liberté et l'initiative, la confiance ou la suspicion face à la réalité, l'insertion dans le monde de manière joyeuse ou colérique ou privée d'espérance. La foi qui fonde la famille chrétien-

³⁶ ID., *Lettre aux familles*, n° 7.

³⁷ *Ibid.*

ne donne une signification et une consistance à tout cela. La Révélation de Jésus-Christ met en lumière le fait que la relation entre les personnes est une relation de proximité. Cette relation s'instaure à partir de la reconnaissance de l'autre pour lui-même et non comme réalisation de son propre moi, considéré comme une simple aide, pour mon bénéficiaire personnel ou pour mon plaisir. Dieu, Créateur et Rédempteur, dans le Christ, aime chaque homme pour lui-même. Par conséquent, le tu n'est pas un prolongement ou un complément du je, mais une présence absolue et une Révélation de l'Absolu, de Dieu qui aime chaque homme pour lui-même. La négation du tu est la négation de Dieu et la négation de Dieu implique que l'on finisse par nier le tu ou par lui ôter le fondement ultime nécessaire à son affirmation.

Réduire l'amour au sexe, en ne considérant pas les autres dimensions profondes que suppose et suscite l'amour, est une des causes de la crise de la famille. C'est uniquement quand, dans la rencontre, dans le don de soi et dans la fidélité de l'époux et de l'épouse, on regarde avant tout la personne, que l'on a la capacité d'accepter la réalité, les difficultés et les espérances d'un autre ordre. Le bonheur réel requiert une confiance absolue, une fidélité solide et inamovible tous les jours de la vie, ainsi que le don de soi à la personne: de cela naît la joie, bien au-delà du plaisir. C'est l'existence unie et vécue dans la solidarité, ou mieux dans l'amour inconditionnel, rendu plus profond par l'Amour (avec une majuscule) donné par l'Esprit; c'est cette existence qui rend la famille stable, qui lui donne sa consistance et lui permet de résister aux difficultés. Sans la fidélité absolue, il n'y a pas de solidité affective, il n'y a pas de confiance de fond, il n'y a pas de joie durable. Une famille fondée sur cette fidélité à l'autre, sur cette communion d'amour des personnes, est la synthèse de l'affection et crée la possibilité de pénétrer dans le monde avec joie. Les enfants trouvent la base d'une réalité solide et comprennent que vivre est une occasion joyeuse et une grâce, pas une disgrâce ou un destin risqué et incertain. On ne peut pas éviter

le risque et on ne peut pas se substituer à la liberté des enfants, mais on peut certainement rendre cette liberté possible. Une liberté rendue possible uniquement par l'amour et par la fidélité. Ce n'est qu'ainsi qu'il est possible d'éduquer les enfants à la liberté et les aider à mûrir dans les différents aspects de leur réalité personnelle dans un climat d'amour fidèle, de compromis stable, de réciprocité affective.

En terminant ce point, j'insiste sur le fait que, comme l'a signalé le pape Jean-Paul II dans sa *Lettre aux familles*: «Seules les “personnes” [...] sont capables de vivre “en communion” en se fondant sur le choix réciproque qui est, ou qui devrait être, pleinement conscient et libre».³⁸ Ce choix réciproque se déduit de «la pleine vérité de la personne», qui comporte «une certaine ressemblance entre l'union des personnes divines et celle des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour».³⁹ Cette affirmation «confirme avant tout ce qui détermine l'identité profonde de tout homme et de toute femme. Cette identité consiste dans la capacité de vivre dans la vérité et dans l'amour; plus encore, elle consiste dans le besoin de vérité et d'amour, dimension constitutive de la vie de la personne. Ce besoin de vérité et d'amour ouvre l'homme à Dieu ainsi qu'aux créatures: il l'ouvre aux autres personnes, à la vie “en communion”, et spécialement au mariage et à la famille. Dans les paroles du Concile, la “communion” des personnes découle en un sens du mystère du “Nous” trinitaire et donc la “communion conjugale” se rattache, elle aussi, à ce mystère. La famille, qui naît de l'amour de l'homme et de la femme, est fondamentalement issue du mystère de Dieu. Cela correspond à l'essence la plus intime de l'homme et de la femme, à leur dignité innée et authentique de personnes. [...] Cette capacité [de vivre dans la vérité et dans l'amour] qui caractérise l'être humain comme personne, a une dimension à la fois spirituelle et corporelle. C'est aussi

³⁸ *Ibid.*, n° 8.

³⁹ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n° 24.

à travers le corps que l'homme et la femme sont préparés à former une "communion de personnes" dans le mariage. Quand, en vertu de l'alliance conjugale, ils s'unissent au point de devenir "une seule chair" (*Gn* 2, 24), leur union doit se réaliser "dans la vérité et dans l'amour", mettant ainsi en lumière la maturité propre des personnes créées à l'image de Dieu, selon sa ressemblance. [...] [La famille] trouve sa nature communautaire, ou plutôt son caractère de "communion", dans la communion fondamentale des époux, qui se prolonge dans les enfants [...] Leur unité, au lieu de les renfermer sur eux-mêmes, les ouvre à une vie nouvelle, à une personne nouvelle». ⁴⁰

2.4. *Le péché déforme la vérité de l'homme et de la femme et leur relation*

La Révélation chrétienne, selon ce que rappelle Jean-Paul II, est profondément réaliste, dans la mesure où elle n'oublie pas la réalité du péché, qui depuis le commencement est entré dans l'histoire de l'humanité, voilant ainsi la vérité de l'homme et de la femme, ainsi que de leur relation. Le péché est la négation de ce que Dieu représente – en tant que Créateur – dans la relation avec l'homme et de ce que Dieu veut depuis le commencement et pour toujours pour l'homme: «La description biblique du Livre de la *Genèse* précise les conséquences du péché humain, comme elle montre aussi le déséquilibre introduit dans les rapports originels entre l'homme et la femme qui répondaient à la dignité de personne qu'avait chacun d'eux. [...] Quand donc nous lisons dans la description biblique les paroles adressées à la femme: "Le désir te portera vers ton mari, et lui dominera sur toi" (*Gn* 3, 16), nous découvrons une rupture et une menace constante affectant précisément cette "unité des deux" qui correspond à la dignité de l'image et de la ressemblance de Dieu en chacun d'eux. [...] En effet, dans une existence qui

⁴⁰ JEAN-PAUL II, *Lettre aux familles*, n° 8.

est un don désintéressé et qui va jusqu'à vivre "pour" l'autre s'introduit le fait de la domination : "Lui dominera sur toi". Cette "domination" désigne la perturbation et la perte de stabilité de l'égalité fondamentale que possèdent l'homme et la femme dans l'"unité des deux", et cela surtout au détriment de la femme, alors que seule l'égalité qui résulte de la dignité des deux en tant que personnes peut donner aux rapports réciproques le caractère d'une authentique "*communio personarum*" [...]. La femme ne peut devenir un "objet" de "domination" et de "possession" de l'homme. [...] Ces mêmes paroles se réfèrent directement au mariage, mais indirectement elles atteignent les divers domaines de la convivialité, les situations dans lesquelles la femme est désavantagée ou objet de discrimination pour le seul fait d'être femme. La vérité révélée sur la création de l'homme comme être masculin et féminin constitue l'argument principal contre toutes les situations qui, en étant objectivement nuisibles c'est-à-dire injustes, comportent et expriment l'héritage du péché que tous les êtres humains portent en eux-mêmes. Les Livres de l'Écriture Sainte confirment en divers endroits l'existence effective de telles situations, et en même temps ils proclament la nécessité de se convertir, c'est-à-dire de se purifier du mal et de se libérer du péché, de ce qui porte offense à l'autre, de ce qui "amoindrit" l'homme, non seulement celui qu'atteint l'offense mais aussi celui qui en est l'auteur. Tel est le message immuable de la Parole révélée par Dieu». ⁴¹

Les relations déformées entre les hommes et les femmes, y compris celle qui est basée sur la domination, où l'on nie que les femmes possèdent la même dignité que celle des hommes, constituent un problème auquel une partie du mouvement féminin contemporain consacre ses efforts. Jean-Paul II partage pleinement le diagnostic selon lequel quelque chose ne va pas, toutefois il insiste sur le fait que la racine de cette domination n'est pas la culture (bien qu'elle soit sûre-

⁴¹ ID., Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 10.

ment responsable de la transmission de ce concept), mais le péché. Le péché brise la communauté des personnes que Dieu a voulue “depuis le commencement” et qui constitue la base de l’égalité entre hommes et femmes, en tant qu’images de Dieu. L’action capable de libérer les femmes de ces modèles de domination ne pourra jamais “être contre” mais “pour”. Ce devra être une libération qui protège la vocation caractéristique des hommes et des femmes, comme résultat de ce que Jean-Paul II qualifie de leur “originalité personnelle” et leur destin. Le Pape affirme: «La femme ne peut - au nom de sa libération de la “domination” de l’homme – tendre à s’approprier les caractéristiques masculines, au détriment de sa propre “originalité” féminine». ⁴² La libération favorise le rétablissement de la communauté, du don de soi libre et paritaire: l’“unité originelle” de l’homme et de la femme que Dieu a voulue. Unité et égalité dans la diversité, ni domination ni androgynisme: c’est cela qui a été inscrit dans la nature de l’homme “depuis le commencement”.

Toutefois cette situation n’est pas irrémédiable. Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé. C’est précisément là que Dieu promet et assure le salut qui allait venir par l’intervention d’une femme, Marie.

2.5. Le dessein du salut

Le message révélé contient une vérité fondamentale qui répond aux desseins de Dieu: la présence d’une femme «au centre de l’événement salvifique», qui est la révélation que Dieu fait de lui-même au monde. Le “oui” de Marie conduisit un être humain, une femme, à une «union qui surpasse toutes les attentes de l’esprit humain». Ainsi, la place où se situe Marie, «dans le service messianique du Christ», confirme que l’essence de la dignité humaine consiste dans le don radi-

⁴² *Ibid.*

cal de soi et non pas dans l'affirmation du moi ou dans les prétentions d'autonomie.

La réflexion de Jean-Paul II sur Jésus-Christ et les femmes⁴³ est un des plus beaux chapitres de *Mulieris dignitatem*, qui rend l'ensemble d'une extrême beauté et espérance. En approfondissant les rapports du Christ avec les femmes, Jean-Paul II insiste sur son attitude à contre-courant, révélant une certaine prédilection pour le récit de la femme surprise en adultère et abandonnée par le monde masculin des juges prêts à la lapider, jusqu'à l'intervention de Jésus (cf. *Jn* 8, 3-11). Le Pape met en évidence l'actualité de cet épisode. Quand le Christ propose que l'homme sans péché lui jette la première pierre, «Jésus semble dire aux accusateurs : cette femme avec tout son péché ne fait-elle pas apparaître aussi et surtout vos propres transgressions, votre injustice “masculine”, vos abus ?».⁴⁴

Jean-Paul II souligne que l'Évangile chrétien est «une protection contre tout ce qui offense la dignité de la femme». La vérité qu'enseigne le Christ, la vérité de l'amour comme don de soi, fut vécue comme une vérité libératrice par les femmes qu'il rencontra sur sa route. C'est une des raisons pour lesquelles les femmes ont été fidèles du début à la fin de son ministère et sont restées avec lui durant le calvaire quand presque tous ses disciples avaient fui. Leur fidélité confirme que les hommes et les femmes sont radicalement égaux dans leur capacité d'accueillir la vérité divine et l'amour dans l'Esprit Saint.⁴⁵

3. CONCLUSION

Dans *Mulieris dignitatem*, Jean-Paul II a directement affronté bien d'autres thèmes et toutes aussi nombreuses sont les indications et les

⁴³ Cf. *ibid.*, n^{os} 12-16.

⁴⁴ *Ibid.*, n^o 14.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, n^{os} 15 et 16.

suggestions implicites sur d'autres sujets. Ce qui est sûr, c'est que la lettre possède dans son ensemble force et actualité et, parfois, elle apparaît encore plus éclairante pour le présent. En tous les cas cette lumière a guidé de nombreux documents et déclarations du magistère successif de l'Église comme nous le constatons, par exemple, dans le *Catéchisme de l'Église catholique* ou dans le *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église*. Il est difficile de rencontrer dans le monde contemporain un texte qui implique une plus grande reconnaissance de la vérité, de la dignité et de la grandeur de la femme, ainsi qu'une défense plus passionnée. J'espère que ce Congrès nous aidera à pénétrer toujours davantage dans ses contenus, pour donner à la femme, selon la justice, tout ce que nous lui devons: et nous lui devons tout.

Jésus de Nazareth, Marie et les femmes dans l'Évangile et dans les premières communautés

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ*

1. PROLÉGOMÈNE: L'ANTHROPOLOGIE AVANT JÉSUS-CHRIST

1.1. *Les principes fondamentaux de l'anthropologie dans l'Antiquité*

Le judaïsme et le christianisme présentent certaines structures anthropologiques typiques de l'époque historique précédente du Proche-Orient et de l'Europe. En ce qui concerne la femme, celle-ci était principalement prise en considération pour deux aspects: l'un lié à la maternité et l'autre en tant qu'objet érotique, unissant de la sorte la fertilité à la beauté et à l'attrait. La femme représentait donc l'intériorité de la vie et, encore plus, la vie elle-même. À cet égard, être une femme comportait un pouvoir; non pas un pouvoir entendu comme faculté individuelle, mais en tant que porteuse de la vie, une représentation de "mère nature" sous son aspect ambivalent de donner la vie aux êtres humains et de conduire ces derniers de nouveau à la mort selon un cycle dynamique. Au contraire, l'homme et son rôle étaient déterminés par des actions liées aux besoins "extérieurs", particulièrement en ce qui concernait les obligations patriarcales de "père" – symboliquement, non pas dans la réalité effective – sur la base de quatre fonc-

* Professeur de Philosophie des religions et de Science des religions comparées à l'Université Technique de Dresde.

tions¹: comme sujet de droit (alors que la femme était objet de droit), comme “propriétaire” de sa famille ou du groupe (y compris la terre, les animaux, les femmes, les enfants...), comme médiateur religieux des dieux, comme penseur dédié à l'esprit, aux arts et aux sciences (la philosophie, la pensée logique et la technique étaient exclusivement développées par l'homme). Là où s'est développée une théorie anthropologique, comme dans la Grèce antique, celle-ci se référait à l'homme entendu comme être libre, doté d'esprit versatile et d'inventivité.

Pour récapituler: dans la mythologie, comme dans l'histoire, les deux sexes étaient extrêmement différents dans leurs fonctions; dans plusieurs langues, il n'existe aucun terme commun pour homme et pour femme en tant qu'êtres humains (*Mensch* en allemand). En outre, *les droits de l'homme* sont avant tout les droits de *l'homme*.² La mentalité judéo-chrétienne changera cette tradition, en la transformant en personnalisation des sexes, ce qui signifiera leur humanisation, où Dieu est présent d'une manière particulière.

1.2. Mémoires nécessaires. Les femmes dans l'Ancien Testament

Les fondements de l'humanité, égaux pour l'homme et pour la femme, se trouvent déjà dans la *Genèse* (1, 26 sq): les deux sexes possèdent le même don, qui devient même le commandement de devenir l'image du Créateur. Israël considère même comme blasphème de lier Dieu à un sexe déterminé ou encore à l'acte sexuel dans son *ekstasis*

¹ Tout homme à l'intérieur d'une société patriarcale n'est pas le “patriarche”, mais ne l'est que le chef d'un groupe ou d'une famille; dans ces systèmes aussi il existe de nombreux hommes opprimés. Leur position dépend de leur rapport avec le chef principal.

² Durant la Révolution française Olympe de Gouges attaquait déjà cette connotation masculine, en incluant également dans sa polémique la devise “*liberté, égalité, fraternité*”.

– tandis que de nombreuses religions archaïques identifiaient l'*ekstasis* sexuelle avec le divin lui-même – et identifie cette attitude comme étant idolâtre. Baal, le “seigneur” qui rendait fertile la “mère terre” durant la pluie de printemps par une cérémonie nuptiale sacrée, dite *hierogamos*, est une idole, tout comme Astarté, la déesse aux noms multiples ou les déesses de la fertilité, contre laquelle les prophètes criaient “malheur à”. La *Genèse* explique, en opposition avec ces mythes, que les deux sexes possèdent beaucoup plus que la seule qualité sexuelle, à savoir une qualité divine originelle. En vertu de cette conviction, le judaïsme se distingue dès le début par rapport aux religions environnantes de Canaan, de Mésopotamie et d'Égypte.

Naturellement, le rôle social principal de la femme juive réside dans la maternité; pour la plupart des femmes de l'Ancien Testament avoir des enfants et soutenir la vie de la tribu grâce à une progéniture abondante constitue la règle indiscutée. Toutefois, un détail surprenant émerge: il arrive continuellement, dans l'histoire de l'élection d'Israël par Dieu, que certaines femmes importantes demeurent stériles, avant de concevoir plus tard un fils contre toute attente, au-delà des limites de la nature, après une promesse directe de Dieu. Pensons à Sara, à Rachel, à Anne et même à Élisabeth au début du Nouveau Testament. De la sorte, la maternité change: de processus mystérieux et magique que la femme devait réaliser à travers les prières et même des pratiques magiques, elle devient un acte de Dieu auquel correspond un acte de foi (non plus un simple acte de la nature). L'enfant n'est plus une “propriété” de la mère, mais il lui est donné (*nicht Habe, sondern Gabe*); il devient l'enfant de la promesse et appartient à Dieu, ce qui signifie qu'il devient libre (des intentions et des objectifs du groupe ou des parents). Ceci vaut aussi pour Agar, l'esclave de Sara, que Sara maltraite par jalousie: par deux fois, Dieu épargne de la mort son fils Ismaël et elle-même, car tous deux sont destinataires de sa promesse. En ce qui concerne Ruth, la Moabite, le choix de Dieu tombe aussi sur une femme étrangère

et païenne, qui réussit à prendre un mari et à avoir un fils au-delà de toute espérance en reconnaissant Dieu comme le seul et unique. Ruth entre même dans la généalogie de David et donc du Messie lui-même – une de ces histoires incroyables qui se réalisent contre toute attente et possibilité, contre les circonstances biologiques et culturelles, et même contre la religion. En ce sens, la maternité est considérée bien au-delà de l'événement biologique ou naturel: c'est une bénédiction du Dieu vivant donnée à des femmes stériles ou âgées ou choisies par lui. La maternité devient un événement personnel; les enfants deviennent les signes de sa grâce. Les enfants de la promesse sont ceux qui arrivent à un âge avancé et qui sont inattendus.

Dans la figure du juge Déborah, comme chez Judith, Esther et chez les prophétesses Marie et Hulda – à part la question relative à leur signification historique ou proprement symbolique – nous pouvons reconnaître les caractéristiques de la femme politiquement et socialement active, caractéristiques qui vont au-delà de la maternité. Par conséquent, dans le milieu du judaïsme, les femmes se voient reconnaître un caractère plus spirituel: elles sont juges, chefs politiques, prophètes, mères de ceux qui sont attendus, toutes pleinement inspirées et guidées par Dieu, en mesure d'agir par la foi dans des situations désespérées et désorientées; par contre, la prostitution n'existe pas dans le temple. Dans la prostitution "sacrée", typique des rites des déesses de la fertilité (exercée aujourd'hui encore dans certaines sectes hindoues), la femme était identifiée à la déesse, c'est-à-dire à une idole sexuelle, et non pas comme une personne; la femme était traitée de manière impersonnelle et n'était utilisée que comme exemplification de son sexe.

En résumé: la *Genèse* (1, 26 sq.) fait un grand pas en avant en concevant la femme et l'homme d'une manière nouvelle, en voyant pour les deux la même origine divine. Et, selon Édith Stein, être à l'image et à la ressemblance de Dieu n'est plus seulement un don, mais un commandement. Dieu n'est pas présent dans les idoles des temples, il n'est présent que dans les visages vivants de l'homme et de la femme: voilà,

en définitive, la raison essentielle de l'interdiction de faire des images de Dieu. Cette révolution produit non pas une religion anthropomorphe, mais une anthropologie théomorphique.³ L'homme et la femme sont l'image la plus proche de Dieu, non pas une image distante comme on en voit dans les temples, où les figures des dieux d'argile resplendissent recouvertes d'or.

2. NOUVELLES ÉMANCIPATIONS

Jésus et les femmes du Nouveau Testament

Quand naquit Jésus, Israël était une province romaine, ce qui signifie que c'était un territoire gouverné selon le droit juif et romain, de type patriarcal, et selon une myriade de lois religieuses qui, en partie, marquaient la distinction entre les sexes: par exemple, les lois de purification des femmes, leur admission aux rites, leur subordination aux hommes, etc... Si nous lisons les quatre Évangiles comme de simples documents historiques, alors nous pouvons affirmer que Jésus a vécu et enseigné de telle sorte qu'il n'a pas tenu en considération l'usage commun, allant même jusqu'à le contredire. Toutefois, il faut mettre en évidence que schématiser Jésus comme l'ami exclusif des femmes est une séduction intellectuelle typiquement moderne, actuelle. Les femmes ne sont pas traitées comme les uniques destinataires de l'Évangile. Jésus instille ses paroles dans l'"oreille de qui écoute", et cette oreille peut se trouver en chacun, indépendamment de son sexe, de son instruction, de ses origines. En revanche, dans les enseignements des religions asiatiques sur la renaissance, la femme n'est que la réincarnation, à un niveau inférieur; pour pouvoir sortir définitivement de la vie ter-

³ La suspicion de Feuerbach – juste sous certains aspects – que Dieu ne soit qu'une projection des images humaines anthropomorphiques doit être invertie: les êtres humains sont son image et non l'inverse.

restre, elle doit renaître comme homme. Bouddha lui-même, à l'origine, ne voulut pas inclure les femmes dans son groupe. Dans les religions patriarcales, la femme n'a aucune prétention de s'approcher du pouvoir divin; l'homme lui sert ordinairement de médiateur (mari, père, fils).

Le ton de l'Évangile est complètement différent, s'adressant aux femmes non pas en fonction de leur sexe, mais sur la base de leur être de personne. Si l'on considère attentivement les œuvres de Jésus avec les yeux de l'histoire (pas encore avec les yeux de la foi), il est possible de discerner sept situations où les lois typiques de son temps sont délaissées, voire même violées.

1. L'appel à la *metanoia* vaut pour les deux sexes; le royaume de Dieu est proche des deux, sans distinction. Hommes et femmes, dès le commencement de la prédication de Jésus, l'entourent (cf. *Lc 8*) et l'accompagnent, ce qui est insolite pour les femmes.

2. Les tabous de type religieux, comme l'"impureté" mensuelle des femmes, ne sont plus un obstacle, comme on le constate dans la rencontre avec l'hémorroïsse qui est guérie, bien qu'elle ait touché Jésus et l'ait donc rendu "impur", sans être rabrouée.

3. Les péchés spécifiques ne sont plus associés à un sexe déterminé. En particulier les péchés sexuels ne sont plus nécessairement liés aux femmes; dans le passage de la femme adultère, Jésus provoque les hommes pour qu'ils considèrent leurs propres péchés (*Jn 8*), ou encore, lors la rencontre avec la Samaritaine au puits de Jacob, Jésus s'intéresse davantage à sa "soif" qu'à son péché (*Jn 4*). Les péchés de la chair et du corps, nous le voyons, pèsent moins que les péchés invisibles d'un cœur mauvais et, en particulier, moins que ceux qui sont commis contre l'Esprit Saint.

4. Le pouvoir typique, particulièrement conçu comme autorité masculine ou même comme violence, est abattu. Durant la dernière Cène, Jésus lave les pieds de ses disciples, comme le ferait un serviteur,

avant de leur donner son pouvoir: l'autorité est vécue comme service, en inversant l'ordre du "haut" et du "bas". Le titre le plus élevé de Pierre et de ses successeurs est *servus servorum Dei*. La hiérarchie doit être comprise comme un don pour les autres, sinon comme un service total envers le peuple de Dieu.

5. Pendant une certaine période, tout ce que l'on possède est laissé derrière soi: la famille, la maison, la pêche, la sépulture de son propre père: tout ce qui peut entraver la venue du Royaume de Dieu. Tout bien sera rendu au centuple selon la promesse de Jésus. En conséquence, les liens traditionnels sont interrompus, pour les femmes aussi. Effectivement, Jésus est également accompagné par des femmes mariées, comme Jeanne, femme de Chouza, un administrateur d'Hérode (Lc 8), qui laisse sa famille et emporte ses biens avec elle.

6. Pendant les trois années de la prédication de Jésus, les tâches et les devoirs habituels des femmes disciples sont suspendus: ni la famille, ni les enfants, ni d'autres obligations au sein de la famille constituent la priorité. En conséquence, l'Église primitive a développé deux nouvelles typologies d'état féminin: d'un côté la vierge et la veuve et, de l'autre, la femme mariée qui, toutefois, n'est plus considérée comme une "possession" du mari. Saint Paul appelle mari et femme "l'un possession de l'autre". En même temps, l'éducation chrétienne de l'homme (pas seulement de la femme) a développé la figure de l'homme célibataire ("pour le royaume des cieux") et le style de vie de l'*imitatio Christi* selon les trois conseils évangéliques de pauvreté, chasteté et obéissance, qui sont également valables pour les deux sexes. Dans les ordres monastiques, en suivant le Christ, l'égalité de l'homme et de la femme a été atteinte, sans aucune distinction.

7. Enfin, dans les Évangiles, en particulier chez Jean et chez Marc, les qualités des femmes témoins sont fortement soulignées, même si, selon le *Lévitique*, la valeur de leur témoignage était moindre. Mais les

femmes sont les témoins spécifiques et exceptionnels de la mort et de l'ensevelissement de Jésus et, d'une manière exclusive, les premiers témoins de sa résurrection. En particulier, la figure de Marie-Madeleine, le "proto-apôtre" ou le "proto-témoin", est haute en couleurs. Marthe de Béthanie a prononcé le premier acte de foi dans le "Messie, fils de Dieu", même avant Pierre, et le discours de Jésus à la Samaritaine au puits de Jacob contient des perles théologiques inouïes, jamais prononcées auparavant par Jésus, sur l'adoration en esprit et le salut qui vient des Juifs. C'est Jean qui, de manière spécifique dans son Évangile, met l'accent sur les paroles et sur les actions des femmes, en mettant en relief l'innovation apportée par Jésus dans les métaphores de genre féminin: la renaissance à partir de l'eau et de l'esprit. C'est encore Jean qui montre la mère de Jésus comme la personne qui prend l'initiative durant les noces de Cana, qui pousse Jésus à commencer ses miracles. C'est Jean qui la présente comme sa propre mère et, en conséquence, comme la mère de l'Église, selon les paroles prononcées par Jésus sur la croix. Chez Luc, Marie est l'héritière de l'Ancien Testament dès le Magnificat (*Lc 2*), texte construit sur l'exemple du cantique d'Anne après la conception de Samuel (dans la conception de Jésus, au-delà des limites de la nature, nous voyons la continuation de l'Ancien Testament). C'est en outre Marie qui partage la route difficile de son Fils et qui se tiendra avec les apôtres lorsqu'ils prient pour la venue de l'Esprit. C'est encore en elle qu'apparaît avec une claire évidence le lien entre femme et esprit, mère et esprit, vierge et esprit.

3. GRÂCE ET LIBERTÉ: MARIE

En nous approchant de Marie, nous devons toujours considérer que les mots de l'Évangile qui se réfèrent à elle sont peu nombreux; ils offrent toutefois de vastes possibilités de réflexion. L'Évangile met l'accent sur deux éléments qui conduiront à une nouvelle façon d'être femme.

L'histoire de la maternité de Marie est l'histoire d'un choix de la part du Dieu unique. Cette histoire touche immédiatement cette affirmation qui est toujours l'affirmation de la Révélation: le Dieu personnel nous interpelle personnellement. Ce contexte implique une conscience claire et une joie profonde et se distingue du contexte de la mythologie grecque où les divinités violent une femme inconsciente de ce qui lui arrive, comme cela ressort par exemple dans le cas de la pluie dorée qui tombe sur Danae, ou avec le cygne qui joue avec Leda. Dans tout cela, la nature tout entière est considérée comme source de stimulus sexuel et de fécondation. Partout, dans la mythologie grecque, la sexualité aveugle et amoralisée règne souveraine à l'intérieur d'un processus nécessaire et non libre – comme la pluie – guidée par une manœuvre affective impersonnelle, qui provoque un changement permanent chez ceux qui y participent. Zeus est le symbole de la virilité la plus effrénée. Dans la mythologie, tous ces processus sont représentés au sein des cycles de la nature, dans la fertilité cyclique des saisons; ces histoires montrent l'union du masculin et du féminin de manière simplement et exclusivement biologique. Le père et la mère, et même les enfants, peuvent être échangés: ils font seulement partie d'un plan divin de multiplication anonyme. Ce type de prolifération naturelle appartient précisément à Baal, comme l'appelait jadis Israël: la fécondité sans but, dont le fruit est destiné à mourir. Au cours des siècles, le peuple élu a appris, à travers les admonitions répétées des prophètes, à distinguer Dieu des nombreuses divinités semblables à Baal, à distinguer Dieu de la sexualité et de la violence.

En comparaison, l'histoire biblique de l'annonciation chez Luc apparaît on ne peut plus discrète et faite de conscience: ce n'est plus la célébration de la tromperie, ni de la nature, mais c'est le libre consentement d'une femme qui est demandé, non pas directement, mais à travers un messenger, un *angelos*. Ce genre de médiation est un principe de la Révélation; la souveraineté de Dieu ne s'impose pas de manière

violente, ni opprimante. Au contraire, l'épiphanie de l'unique Dieu est chaste – les oreilles entendent et n'entendent pas, les yeux voient et ne voient pas: dans le buisson ardent du désert, dans la figure de Jésus lui-même, sous les vêtements paradoxaux du serviteur, apparemment le fils d'un charpentier. Dieu ne violente pas sa création, il est toujours présent, mais d'une manière non destructrice, se différenciant ainsi de ce qui arrive dans l'union magique et dans le monisme panthéiste. Il est présent dans la "présence cachée" (Augustin). Dans l'annonciation à Marie, le Souverain veut lui demander et dépend de sa réponse. En Marie se condense tout ce que la liberté humaine implique: elle peut répondre, elle n'est pas trompée; elle prend une véritable décision sur ce qui lui est proposé. Seul celui qui est libre ne récusé pas de devenir serviteur; seul un esprit royal est prêt à obéir volontiers. Toutes les autres explications ne sont pas dignes; la question de l'ange et les deux contre-questions de Marie sont complètement étrangères à une récitation mécanique.

Il faut admettre que cette scène est racontée à partir d'un regard extérieur. Ce qui se passe à l'intérieur de l'âme, comme dans toute vraie décision, est caché aux yeux des autres; la Bible conserve les secrets de l'intimité, de la chasteté et de la liberté de cette rencontre.

Les paroles du Magnificat indiquent l'important processus d'apprentissage fait avec le cœur et avec l'esprit dont Israël est capable; l'hymne de louange de Marie fait l'éloge des actions de Dieu dans leur paradoxe. Dans le chant de Marie, Dieu accomplit des choses inattendues et indicibles, par exemple l'inversion réelle (non artificielle) de toutes les valeurs: les pauvres et les riches, le service et le royaume, avoir faim et être nourris, humain et divin, tout a changé. Le chant de Marie manifeste la plus haute théologie, non pas celle que l'on étudie dans les livres, mais celle qui naît d'une longue expérience et toutefois incroyable. Dieu apparaît non pas comme la projection de nos idées, mais comme le Souverain jamais compris. Et quiconque entrera dans son royaume deviendra souverain lui-même, car seul celui qui est libre

peut tolérer d'autres personnes libres autour de lui (Thomas d'Aquin): son serviteur Abraham, sa servante Marie, son serviteur Israël. Cette clarté d'intuition met fin aux songes et aux scènes de la mythologie, aux actions non responsables: Dieu a choisi un peuple concret, une tribu précise, une personne spécifique pour être sa mère.

La clarté d'intuition est typique de l'esprit biblique, une caractéristique du milieu culturel et religieux d'où provient l'hymne de Marie.

4. L'ÉGLISE PRIMITIVE

De nombreux siècles d'histoire ont cherché à imiter l'exemple inimitable de Jésus, de saisir le logos dans les paroles et les actions. De fait, on dénote dans le christianisme la présence d'une espèce de miracle historique et objectif. Saint Paul fut le premier à formuler ce concept; sans doute la citation est-elle même trop connue, mais son contenu révolutionnaire ne s'est toujours pas épuisé: «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 vous tous ne faites qu'un dans le Christ Jésus» (*Ga 3, 28*). Le monde des différences les plus évidentes (entre les ethnies, entre les classes sociales, entre les sexes) est supprimé. Aucun philosophe des écoles antiques n'avait jamais prononcé de tels mots. Si l'on réfléchit sur ce message immortel et jamais entendu jusqu'alors (jamais, pas même chez Socrate), on comprend dès lors que la fameuse déclaration des droits de l'homme n'est rien d'autre qu'une nouvelle intonation de cette mélodie paléochrétienne. La mélodie inouïe, c'est le concept de personne libre, indépendamment du sexe, de l'instruction, de la condition sociale, du peuple et de la race, de la potentialité et des non-potentialités. Cette phrase a conduit le christianisme très avant par rapport à toutes les religions de l'Antiquité et l'a placé dans l'histoire comme une sorte de dynamite: une dynamite vis-à-vis des préjugés religieux liés au culte des dieux (comme le culte de Mithra, auxquels seuls les hommes étaient ad-

mis) quand ceux-ci étaient eux-mêmes considérés humains. À chaque fois que la Grèce parlait de liberté, *eleutheria*, elle entendait la liberté de quelques hommes appartenant à la couche sociale la plus élevée de la *polis*, qui n'étaient donc ni esclaves, ni femmes, ni barbares. Seul l'homme provenant de cette classe sociale était considéré comme un être humain; les autres, et ils constituaient la majorité, étaient non humains. Quand, en revanche, saint Paul parle de liberté, cette expression inclut chaque être humain. La Rédemption implique exactement la libération par rapport à l'inégalité et à la discrimination.

Ce furent précisément les femmes qui perçurent le plus la fin de l'esclavage, religieux notamment, en étant ainsi libérées du rôle spécifique habituellement attribué à leur corps et à son usage et abus: leur utilité comme objet sexuel, comme objet de fascination, comme entrailles fertiles en mesure d'engendrer des enfants, comme sorcière magique qui contrôle les pouvoirs vitaux et mortels du subconscient, comme servante et objet sans volonté, comme symbole du culte de la grande déesse anonyme (comme dans les rites de la fertilité) – en tout cas, comme être privé d'individualité propre et privé de la liberté d'être soi-même. À la personnalité distincte de la femme chrétienne n'appartiennent pas seulement et exclusivement la maternité, les capacités érotiques ou le travail domestique, mais le “nom nouveau”, comme l'indique l'*Apocalypse* et dont parle clairement saint Paul en le qualifiant de “liberté des enfants de Dieu”.

Une telle conception a été préparée par l'Ancien Testament et on peut la déchiffrer historiquement. Des milliers de femmes païennes du monde hellénique s'étaient déjà converties à la religion hébraïque. Et encore: dans l'Ancien Testament, il n'y avait aucune déesse de la fertilité, la prostitution sacrée n'existait pas, mais il y avait des femmes juges, prophétesses, mères de la foi. La religion chrétienne a commencé sa victorieuse ascension en partant des nouvelles communautés juives dans les régions gouvernées par l'Empire Romain en Orient. Dans les

communautés de religion chrétienne, les femmes constituaient la partie la plus nombreuse; leur rôle fut exceptionnel pour fonder et diffuser le christianisme, comme en témoigne la célèbre liste des noms présents dans la *Lettre aux Romains* de saint Paul, parmi lesquels apparaît celui de la diaconesse Phoebe. Il est indéniable qu'aux premiers siècles l'Église primitive reçut un énorme flux d'adhésions de la part des femmes: ceci advint parce qu'elle avait développé une culture où les femmes pouvaient être indépendantes, aussi bien comme vierges que comme veuves, à la différence de la culture dominante qui niait aux femmes de nombreux droits, pour ne pas parler des femmes en condition d'esclavage. Au II^e siècle, le célèbre philosophe Celsus, très polémique vis-à-vis du christianisme, fait part de son profond mépris: «La vie chrétienne n'est vécue que dans les caves de la société: dans les chambres des femmes, dans les magasins des cordonniers et dans les boutiques des artisans», et il suggérait de ne prêter aucune attention à cette nouvelle secte qu'il n'estimait pas dangereuse, commettant là une grave erreur. Dès le premier siècle, le flux extraordinaire vers l'Église primitive de femmes qui avaient pris conscience de leur identité, comporta le fait que les jeunes communautés n'avaient pas apparemment un taux élevé de natalité et c'est peut-être pour cela que l'on peut lire en *1 Tm* 2, 15: «Elle sera sauvée en devenant mère». On comprend à partir de là combien les femmes chrétiennes, dès le début, avaient compris cette nouvelle façon de concevoir leur personnalité indépendamment de la maison et du mari: un bien essentiellement et indépendamment appartenant à Dieu. De grands noms apparaissent dans la nuit des temps, des noms de diverses femmes qui appartiennent à l'histoire des idées: Thècle, la disciple de saint Paul, les grandes martyres Félicité et Perpétue, cette dernière confiant même son enfant à peine né à d'autres pour ne pas renier sa foi; Macrine, sœurs de Basile et de Grégoire de Naziance, qui écrivit deux très belles lettres sur la vie spirituelle; Paola, qui assista saint Jérôme dans la traduction de la Bible et beaucoup d'autres

dont ne sont restés que quelques écrits partiels. Il n'y a pas seulement des pères de l'Église, mais aussi des mères de l'Église.

Ces grandes caractéristiques spirituelles appartiennent à deux mille ans de christianisme et se sont exprimées sous diverses formes, comme par la diffusion des mères ermites dans le désert égyptien: la maternité devenait un devoir spirituel, à côté de la nouvelle façon de concevoir la maternité normale, qui acquérait un caractère clairement personnel. Quant à la conception de la femme comme source de pur érotisme, le perfectionnement du mariage entendu comme acte d'amour et de fidélité des deux parties et, en particulier, le postulat de la monogamie et de son renforcement dans le sacrement accrurent le respect pour la femme. Le culte de la dame, de la frouwe, qui commença en Provence au douzième siècle, est le signe d'une culture complètement nouvelle entre les sexes, et le culte de la virginité, spécialement de la Mère de Dieu, se répandit dans les ordres monastiques qui surgissaient avec des structures différenciées. Naturellement, il n'existe pas un âge d'or derrière nous, mais une dynamique sociale jusqu'alors impensable donna vie à une "histoire chrétienne féminine" qui n'a pas encore été réellement écrite ou du moins qui n'est pas encore suffisamment présente dans la conscience contemporaine. Dans les siècles d'histoire de l'Europe apparaissent des femmes (que l'on pense à la grande Catherine de Sienne) qui n'ont compté que sur l'inspiration provenant de l'Esprit de Dieu et sur leur mission individuelle. Les monastères furent particulièrement vivaces et productifs; des formes de vie de femmes autochtones et cultivées, voire même artistes, y naquirent; dans le milieu de la vie monastique furent créés des programmes d'instruction féminine. C'est précisément dans les monastères, comme le montrent les recherches historiques, que survient une plus grande "réalisation de soi" de la femme, beaucoup plus que ce que peut laisser entendre la vision étroite des dix-neuvième et vingtième siècles. L'abolition des ordres monastiques et de la virginité consacrée dans le monde protestant, par exemple, peut être considérée comme une involution.

5. PROBLÈMES ET DEVOIRS

De fait, cependant, une anthropologie vécue, la vie de tous les jours et la pratique juridique se différencient du fondement théorique de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les vagues de christianisation survenues en premier lieu dans la culture méditerranéenne, puis dans le monde germanique et le monde slave, durent s'intégrer dans des civilisations toujours nouvelles et basées sur la différence préexistante et l'inégalité des sexes. Ce n'est donc qu'à travers une œuvre tout au long des siècles qu'il fut possible d'éliminer les discriminations entre les sexes. Le dix-neuvième siècle accorda la victoire finale de l'obtention de l'égalité des droits et de la parité des chances pour les femmes, s'achevant dans la liberté juridique et politique des personnes, indépendamment du sexe. Cette bataille fut conduite non pour des raisons religieuses mais "éclairées" et l'Église ne fut pas toujours du côté rationnel de la discussion (bien que la rationalité fasse partie de l'héritage de l'Église). Depuis quelques décennies la suspicion a miné le sentiment et l'émotivité de nombreuses femmes dévotes à propos du fait que la tradition judéo-chrétienne puisse être un obstacle à la nouvelle relation "éclairée" entre les sexes.

En outre, la foi est également sous pression à cause du nouvel intérêt pour les cultures antiques; l'étude des cultures matriarcales et d'autres civilisations a ouvert un nouveau champ de recherche, où les divinités féminines et leurs prêtresses sont autonomes et indépendantes, attirant toujours plus l'intérêt de façon exotique et extravagante. Les nombreux groupes féministes existant aujourd'hui croient que regarder en arrière, vers ces mères de l'Antiquité, peut conduire à la création d'un nouveau *panthéon*, règne du "pouvoir féminin". Le féminisme chrétien des années 1980-1990 est particulièrement chargé de théories relatives à un Dieu maternel et à un Esprit Saint féminin.

Ces pressions sur le christianisme provenant de l'intérieur, mais aussi de l'extérieur, doivent être sérieusement prises en considération. Comment se fait-il qu'au seizième siècle Thérèse d'Avila enseignait à

ses consœurs à rendre grâces à Dieu de leur avoir donné la vocation à l'ordre monastique et non au mariage, où elles n'auraient dû subir que des mauvais traitements? Pourquoi Tertullien avait-il déclaré la femme "porte du diable"? Pourquoi au dix-septième siècle Mary Ward fut si combattue dans son projet éducatif génial pour les fillettes, avec pour unique objection qu'il s'agissait "seulement d'une femme"? Au dix-neuvième siècle, à partir de la nette distinction que faisaient les confessions chrétiennes des devoirs de l'homme et de la femme, transparait une subordination de la femme qui était considérée comme normale.

La mémoire de ces faits est imprimée dans la sensibilité de la génération actuelle. Toutefois, la principale vérité est précisément offusquée par cette sensibilité: ce n'est qu'à l'intérieur de la culture judéo-chrétienne qu'a surgi l'humanisation de la femme. À partir de saint Paul, qui interprète les mots et les actions de Jésus, on peut apprendre le concept d'être une personne, avant et au-delà de la biologie, avant et au-delà de tout aplanissement du contexte divin d'humanité et de son projet correspondant. Ce n'est que dans le contexte judéo-chrétien qu'a surgi un féminisme chrétien conçu comme humanisme. Ce n'est que dans le contexte judéo-chrétien que s'est développée une *querelle des femmes* (à partir du quatorzième siècle) sous la poussée de l'impulsion évangélique.

Cela n'a aucun sens de se référer à la culture des déesses-mères: elles ne sont que le symbole d'une fertilité anonyme, de la reproduction impersonnelle. Et ces divinités ne se prononcent pas sur la classe sociale des femmes, le cas échéant elles en sont même ses adversaires. En réalité, la recherche des cultures matriarcales a révélé une série de surprises "qui ne sont pas à la mode", comme l'exclusion des femmes de la hiérarchie juridique et politique. Naturellement, il y a le pouvoir de la fertilité féminine, l'enchantement du pouvoir érotique, mais en tous les cas la femme n'est considérée que pour sa fonction spécifiquement biologique. De nombreuses statues antiques des déesses-mères présen-

tent un corps provoquant et généreux, mais le plus souvent sans tête et presque toutes les dénominations de femme (*gyne, femina, Weib, bab*) dérivent du nom des organes génitaux. Dans le monde classique de la Chine, une femme était responsable des enfants, une autre se consacrait aux techniques érotiques les plus raffinées et une troisième, en raison de sa beauté et de son intelligence, accompagnait l'homme dans la société. Cette triple considération de la femme dans sa fonctionnalité n'est absolument pas désirable; elle est pourtant assez habituelle dans les civilisations qui acceptent la polygamie.

Après toute la longue histoire de l'humanité et les changements contemporains orientés vers un féminisme agnostique, dont la dernière nouveauté est l'idéologie du *gender* – qui signifie l'abolition de la sexualité biologique et la pure "construction" du sexe – il est temps de retrouver et de restaurer l'ancienne et toujours nouvelle vérité de l'Incarnation et de la signification du corps et de la chair. Le christianisme devrait se transformer en un rempart solide et stable pour la femme du futur: conserver fermement la signification de la maternité personnelle et de la maternité spirituelle comme aux premiers siècles, de la virginité comprise comme liberté et appartenance distincte à Dieu, de personne droite et autonome. Si, dans l'Église primitive, il était nécessaire de libérer la femme de sa valeur uniquement biologique et des connotations sexuelles, aujourd'hui et demain il apparaît nécessaire de mettre en évidence le don qu'elle possède à propos des enfants, de la vie, de la fidélité monogame, de la sensibilité sociale, le tout avec l'accent et l'intonation d'une volonté personnelle et consciente. L'Église est flexible dans ses argumentations, stable dans ses contenus. La souplesse est signe de jeunesse.

Nous devrions retrouver le grand héritage et la dynamique de la Révélation pour nous orienter dans la multiplicité des idéologies contemporaines, en nous plaçant comme une ville au sommet d'un mont. Nous devrions être – selon les paroles d'Euclide de Cunha – splendides comme un oui dans la mer environnante des non.

**« Dieu créa l'homme à son image,
à l'image de Dieu il le créa,
homme et femme il les créa » (Gn 1, 27).
Personne, nature et culture**

BLANCA CASTILLA DE CORTÁZAR *

Clarifier la différence de la condition sexuée est l'un des thèmes les plus actuels et problématiques du panorama contemporain. La tâche n'est pas simple car elle nécessite de jeter les bases d'une nouvelle vision du cosmos qui, surmontant le prestige de l'Un, face auquel tout le reste doit être subordonné, accueille la coexistence pacifique de la "dyade" humaine – image de la Triade divine –, où avec une diversité de ressources de la même catégorie, l'homme et la femme sont appelés à être co-artisans et co-responsables, ce qui, comme résultat d'une coopération réciproque, est source de fécondité dans tous les domaines.

Face à l'ampleur de ce thème riche d'importantes implications, je me limiterai à passer au crible son contenu, en suivant la ligne des fondements plutôt que les questions concrètes. D'autant qu'il n'entre pas dans mes intentions de m'attarder sur l'abondante bibliographie sur le sujet. Je me consacrerai plutôt à l'approfondissement des nouvelles lignes prometteuses de clarification et de progrès tracées par Jean-Paul II.

J'affronterai en premier lieu des questions d'anthropologie théologique et philosophique sur l'image de Dieu, pour les relier brièvement ensuite à certaines données de la culture contemporaine. Je conclurai en indiquant quelques questions qui, à mon avis, demeurent en suspens et en avançant quelques propositions.

* Docteur en Théologie et Philosophie, elle fut professeur d'Anthropologie et d'Éthique, avant d'enseigner actuellement à l'Institut Pontifical Jean-Paul II de Madrid. Elle est l'auteur de nombreuses publications.

1. «IL LE CRÉA» - «IL LES CRÉA», CLEF DE L'«UNITÉ DES DEUX»
DANS L'EXÉGÈSE DE JEAN-PAUL II

Dans l'horizon intellectuel de Karol Wojtyła, guidé par l'expérience existentielle et centré sur la personne, sur l'amour et sur la famille, la conviction ressort clairement que l'être humain se réalise dans la double modalité d'homme et de femme. Avant, dans la lettre elle-même et après *Mulieris dignitatem*, il a su reconsidérer cette vérité avec une acuité singulière, en éludant des préjugés difficiles à éradiquer, en réinterprétant des passages bibliques dans lesquels la mentalité "antique" ne laisse pas affleurer clairement la nouveauté évangélique, et en rouvrant les portes – déjà entrouvertes dans l'Écriture et dans la patristique – fermées dans la tradition postérieure.

Conscient de la richesse anthropologique du plan du Créateur, rénové par la Rédemption,¹ et se prévalant d'une anthropologie personnaliste, Jean-Paul II re-propose la question, en ouvrant un nouvel horizon qui exige d'être exploré, approfondi et porté à ses conséquences extrêmes. Son point de départ est la relecture des textes de la *Genèse*, où il apparaît clairement que la création de l'être humain fut pensée par Dieu d'une façon particulière: «Faisons l'homme à notre image», affirme *Gn* 1, 26. Cela semble un dialogue dans l'intimité des trois Personnes divines qui, comme acte libre et fécond de leur être et de leur bonheur, pensent et veulent qu'il existe dans le monde visible une expression de leur vie, ayant un style propre. Et, une fois son œuvre réalisée, le Créateur se complaît à la contempler, quand il affirme: «Dieu vit tout ce qu'il avait fait. Cela était très bon» (*Gn* 1, 31).

Il est significatif qu'au verset central de la création, dont nous nous occupons aujourd'hui (*Gn* 1, 27), on parle de l'homme à la fois au sin-

¹ Cf. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Redemptor hominis*, n^{os} 8-10.

gulier et au pluriel. D'abord, au singulier, on affirme que Dieu crée un homme, puis on utilise le pluriel pour se référer à la dualité initiale de l'homme et de la femme. Dans cette brève précision, il est déjà possible de voir une image du Créateur. En effet, la Trinité révélée dans le Nouveau Testament trouve des préfigurations dans l'Ancien Testament, qui émergent de la lecture de l'un à la lumière de l'autre. Par conséquent, quand Dieu Un affirme: " faisons ", c'est parce que dans son intimité ce n'est pas un être solitaire. En lui existent trois Personnes distinctes sur le plan ontologique. La Révélation a dévoilé au sein de la divinité une différence qui n'altère pas l'égalité. Selon l'opinion de Scola,² seule la reconnaissance d'une différence de ces caractéristiques permet de reconnaître l'originalité de la diversité de la condition sexuée³ de l'être humain. Comme le met en évidence le texte de la Genèse, dans " un " homme qui est en même temps " deux " semble se refléter le mystère même de Dieu. Aussi bien l'" un " que le " deux " est originel, indéductible, et l'" unité des deux " – " unidualité " – dont parle Jean-Paul II serait une image de la " Tri-unité " divine.

L'image divine dans l'être humain renferme des caractéristiques de l'intimité divine telles que, entre autres, l'unité et la pluralité conjointement, et la différence liée à l'égalité.

1.1. *Un nouveau point de départ pour la théologie de l'Imago Dei*

La question de l'image de Dieu comme « base immuable de toute l'anthropologie chrétienne »,⁴ n'est cependant pas encore parvenue à

² Cf. A. SCOLA, *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Genova-Milano 2003.

³ J'utilise intentionnellement le terme "sexué" et non pas le terme "sexuel", suivant l'exemple du penseur espagnol Julián Marías, car, étant plus ample, il renferme toutes les dimensions de la personne, évitant la confusion de la partie spécifique avec l'ensemble, comme cela arrive dans les formulations freudiennes (cf. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, Madrid 1970, 160).

⁴ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 6.

occuper une position centrale dans l'anthropologie théologique.⁵ Sa conceptualisation a lentement fait son chemin, avec difficulté, dans divers contextes culturels.⁶ En ce sens, il est important de remarquer que Jean-Paul II a renouvelé et amplifié la théologie de l'image en la situant sur de nouvelles coordonnées.⁷ La première nouvelle coordonnée fondamentale consiste dans la découverte que, dans la lecture du texte sacré, l'*imago Dei* est une *imago Trinitatis*. Le second axe est, en revanche, représenté par l'anthropologie personnaliste, sur laquelle Karol Wojtyła concentra son œuvre philosophique.

L'image trinitaire et l'anthropologie personnaliste sont étroitement liées, toutefois il reste encore à mesurer la portée qui dérive de leur conjugaison, qui commence par la transformation aussi bien de la notion même de personne que de la théologie de l'image. J'indiquerai par la suite les présupposés et les implications de cette nouvelle formulation.

1.2. *Élargissement de la notion de personne*

Le premier présupposé est constitué par les progrès relatifs à la notion de personne acquis au cours du vingtième siècle. De cette notion

⁵ Cf. L.F. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, Casale Monferrato 1992.

⁶ Børresen a examiné l'évolution de cette question (cf. K.E. BØRRESEN, *Immagine di Dio e modelli di genere nella Tradizione cristiana*, in: *Maschio-femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, Milano 1990, 113-125).

⁷ Le Concile Vatican II, avec la constitution pastorale *Gaudium et spes* (12, 22), apporta un premier changement en ce sens, qui indiqua le parcours de la théologie de l'*imago Dei*, en mettant en relation anthropologie et christologie et se rattachant aux premiers développements patristiques (cf. L.F. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, cit., 63-66). Jean-Paul II accomplit un pas supplémentaire dans cette direction en mettant en relation l'anthropologie avec la Trinité à travers le mystère de la création, en séparant nettement cette dernière du péché à venir. C'est la structure de son œuvre principale sur laquelle il développera la "théologie du corps" (cf. JEAN-PAUL II, *Homme et femme il le créa. Catéchèse sur l'amour humain*, Cité du Vatican 1992).

émerge en premier lieu l'unicité⁸ de chaque personne, qui possède quelque chose d'absolu et qui fait d'elle toujours une fin et jamais un moyen, raison pour laquelle elle doit toujours être aimée pour elle-même.

La différence en Dieu s'est conceptualisée comme personne et a été décrite comme «relation subsistante».⁹ La relation, un terme d'origine catégorielle placé dans un contexte différent, amplifie sa signification pour exprimer la différence personnelle en Dieu, d'une manière semblable à la façon dont la subsistance n'a pas la même signification que *substance*. Toutefois, l'intention première d'appliquer la notion de personne à l'être humain – la célèbre définition, séculièrement réitérée, de Boèce¹⁰ – s'éloigna de cette description dans un double sens, car elle cessa de parler de subsistance pour retomber dans le terme substance sans en saisir l'aspect relationnel. Il a fallu que passent plusieurs siècles avant de retrouver la dimension transcendante de la personne,¹¹ encore peu divulguée, et la perspective de l'*imago Dei* permet d'intégrer l'aspect relationnel à travers deux développements consécutifs.

⁸ Hanna Arendt parle en termes sublimes de l'unicité humaine: l'unicité fait ressortir le nouveau, ce qui auparavant n'était pas, le non-reproductible: «Le nouveau apparaît donc toujours à la manière d'un miracle. Le fait que l'homme soit capable d'action signifie que l'on peut s'attendre de lui l'inattendu, car il est en mesure d'accomplir ce qui est infiniment improbable. Et ceci n'est possible que parce que chaque homme est unique et par la naissance de chacun vient au monde quelque chose de nouveau dans son unicité. De ce quelqu'un qui est unique on peut dire de manière fondée qu'avant lui il n'y avait personne. Si l'action comme commencement correspond au fait de la naissance [...] alors le discours correspond au fait de la distinction, et c'est la réalisation de la condition humaine de la pluralité, c'est-à-dire vivre comme être unique et distinct entre égaux» (H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Milano 1989², 129).

⁹ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, I, qq. 29-30.

¹⁰ «Substance individuelle de nature rationnelle» (S. BOECE, *De duabus naturis*, 3: PL 64, 1343 C: *individua substantia rationalis naturae*).

¹¹ Déjà Thomas d'Aquin, à la fin de sa vie, ressentit que la différence radicale de la personne résidait non pas tant dans la différence spécifique mais bien dans l'ordre transcendantal (cf. E. FORMENT, *Ser y persona*, 20, Barcelona 1983, 61-69).

Le premier a été forgé par la main du personnalisme contemporain qui, se basant sur l'expérience – une personne seule serait une disgrâce, car ce qu'il y a de plus proprement humain comme le langage ou l'amour requiert un destinataire –, a incorporé la dimension d'ouverture à l'autre,¹² comme constitutive de la personne. Ce développement a été résumé par la célèbre phrase de *Gaudium et spes* que Jean-Paul II ne se lassa jamais de répéter: «l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même».¹³ Le paragraphe se réfère autant à la valeur absolue de chaque personne qu'à l'enclave relationnelle qui, à partir d'elle, rend possible son appel à la communion. *Mulieris dignitatem* est explicite à cet égard: «Être une personne à l'image et à la ressemblance de Dieu implique donc aussi le fait d'exister en relation, en rapport avec l'autre "moi"».¹⁴ Par la suite, dans d'autres documents, on parle de l'humanité comme réalité relationnelle¹⁵ et l'on décrit la personne comme subjectivité relationnelle.¹⁶ Ce premier élargissement de la notion de personne humaine, incluant en elle l'aspect relationnel, rend possible d'approfondir l'image de Dieu car, pour citer Jean-Paul II, «c'est un prélude à la révélation ultime que Dieu un et trine fait de lui-même: unité vivante dans la communion».¹⁷

¹² Ceci suppose que la dimension sociale de l'être humain soit avant tout une exigence de son être personnel, avant même d'être une exigence de sa nature. Les auteurs sont toujours plus nombreux à s'orienter dans cette direction.

¹³ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n° 24.

¹⁴ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 7.

¹⁵ Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux Évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, n° 6.

¹⁶ Cf. CONSEIL PONTIFICAL "JUSTICE ET PAIX", *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Cité du Vatican 2004, n° 149.

¹⁷ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 7.

1.3. Exégèse de *Genèse 2* à la lumière de *Genèse 1*

Un autre présupposé important apporté par Jean-Paul II est le dépassement de la difficulté exégétique, séculaire et bien connue, qu'ont présentée les deux récits de la création: de fait, ils sembleraient contradictoires s'ils étaient interprétés littéralement. L'herméneutique de Jean-Paul II, qui admet la diversité des genres littéraires, propose d'interpréter le texte obscur et archaïque de *Genèse 2* à la lumière de ce qui a déjà été raconté en *Genèse 1*. Dans l'un, on parle de l'image, dans l'autre, la métaphore Yahviste de la côte d'Adam devient une explication de celle-ci.¹⁸

Le premier texte laisse entendre que l'homme et la femme apparaissent ensemble "dès le commencement", fruit d'un acte créateur unique.¹⁹ La simultanéité de l'origine, aucun n'étant antérieur à l'autre, résulte être une lecture trinitaire, car en Dieu aucune des Personnes, co-éternelles, n'est antérieure ou postérieure, ni plus grande ou moindre que les autres.²⁰

En conséquence, le récit de *Genèse 2* n'expose pas la création humaine de façon chronologique. Il s'agit d'une parabole biblique visant à expliquer de façon inexorable ce qui concerne le plus profondément l'image trinitaire. Le langage symbolique, mythique et poétique, se révèle être le plus approprié pour exprimer ce qui est difficile à objectiver, comme dans le cas de la structure de l'intimité humaine. L'Adam générique affirme non pas tant son existence réelle que les deux aspects intrinsèques de la personne: la connaissance de soi en se reconnaissant supérieur au monde naturel, première signification de la soli-

¹⁸ Cf. *ibid.*

¹⁹ Cf. mon étude: *Fue creado el varón antes que la mujer? Consideraciones en torno a la antropología de la Creación*, Madrid 2005.

²⁰ Cf. *Symbolum Quicumque*, in: H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, Bologna 1995, n° 75, 45.

tude originelle, et l'appel à vivre pour l'autre, en communion, comme seconde dimension de la personne, qui ne peut se former que sur la base de ces deux solitudes. La parabole explique aussi la raison pour laquelle ils furent deux "dès le commencement", car «il n'est pas bon que l'homme soit seul» (*Gn* 2, 18). En ce sens, affirme *Gaudium et spes*, «Dieu n'a pas créé l'homme solitaire; dès l'origine, "il les créa homme et femme"» (*Gn* 1, 27). Cette société de l'homme et de la femme est l'expression première de la communion des personnes». ²¹ Jean-Paul II ajoute: «l'homme ne peut être "seul" (cf. *Gn* 2, 18); il ne peut exister que comme "unité des deux", et donc en relation avec une autre personne humaine. [...] Être une personne à l'image et à la ressemblance de Dieu implique donc aussi le fait d'exister en relation, en rapport avec l'autre "moi"». ²²

Une lecture conjointe des deux passages obtient comme résultat important l'introduction d'une orientation étonnamment nouvelle, qui dépasse une interprétation millénaire porteuse d'erreurs réitérées, devenues des obstacles aujourd'hui encore difficilement récupérables, pour mesurer la différence homme-femme. L'exégèse de Jean-Paul II, en acceptant les résultats de l'herméneutique moderne, suppose un changement de direction qui introduit dans le discours de l'anthropologie théologique un point de départ nouveau et lumineux.

1.4. Dépassement du mythe de l'androgynie à partir de l'"unité des deux"

Grâce à cette nouvelle interprétation de la *Genèse*, des débats qui ont duré des siècles ont été clarifiés. Parmi eux, il est important de rappeler le mythe de l'androgynie. L'exégèse littérale que fit la tradition

²¹ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n° 12.

²² JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 7.

d'Israël de *Genèse 2*, s'unit au concept du début du genre humain exposé par Platon dans *Le banquet*²³ et l'Adam solitaire fut interprété à la lumière de l'androgynie du mythe d'Aristophane. L'androgynie, originellement un, fut divisé par punition divine, contraignant chacune des parties souffrantes à chercher l'autre moitié pour récupérer son identité. Même si dans la Révélation biblique la différence sexuelle est soulignée, elle n'est mise en rapport ni avec le péché, ni avec la punition; on a tout de même compris qu'après le rêve de l'Éden, le premier Adam se transforma en homme et femme – tous deux incomplets – chacun une moitié de l'humanité. Cette formulation complique la conception déjà erronée de la complémentarité qui dérivait de la compréhension littérale de *Genèse 2* où la femme était seulement un complément, au point qu'aujourd'hui encore cette catégorie continue d'être mise en discussion.²⁴

D'un point de vue paternaliste, Jean-Paul II suggère une formulation différente. La femme apparaît dans la création comme l'«autre “moi” dans leur commune humanité».²⁵ Autre “moi” est une façon de dire autre personne. Et une personne est déjà un “tout”, avec une valeur pour soi-même, maître de soi, libre et responsable, indépendante des autres. Ce qui apparaît en commun, c'est l'humanité.

Toutefois, les deux personnes ont une caractéristique: elles sont orientées l'une vers l'autre, appelées à l'unité, à laquelle correspond l'expression “unité des deux”, qui n'élimine pas l'unicité personnelle de chacun, mais au contraire la suppose. Par conséquent, pour une an-

²³ PLATON, *Le banquet*, 189c-193d.

²⁴ Scola omet ce terme pour se séparer de l'androgynie et parle seulement de “réciprocité asymétrique”, en entendant par asymétrie l'éventail de diverses relations qui surgissent de l'“unité des deux”, presque toutes dérivant des liens familiaux: relations des époux, paternité, maternité, filiation, fraternité, amitié (cf. A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 1. Uomo-donna*, Roma 2005, 100-102 et *passim*).

²⁵ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 6.

thropologie correcte, il faudrait distinguer deux niveaux d'unité: l'unité personnelle (moment de solitude, face à Dieu et face au cosmos), et l'«unité des deux» qui, allant au-delà des personnes, se situe dans un ordre qui accueille la différence.

L'interprétation de l'origine humaine qui dérive de l'«unité des deux» permet donc de surmonter d'une manière claire – définitivement – l'influence de l'androgynisme sans difficulté. Ce n'est pas seulement une formulation différente de celle de l'androgynisme, mais exactement le contraire: ce n'est pas un qui devient deux, mais bien deux qui deviennent un. En considérant au contraire le point de départ, le point d'arrivée se déploie en un crescendo qui atteint une autre dimension ontologique. L'unité des deux permet d'accéder à un autre ordre transcendantal, insoupçonné et impossible à atteindre selon l'orientation grecque.

1.5. *L'imago Trinitatis et la mission commune*

Pour bien comprendre les implications de l'*imago Trinitatis*, il est obligatoire de saisir aussi le contenu de *Genèse* 1, 28: «Dieu les bénit et leur dit: «Soyez féconds, multipliez-vous, emplissez la terre et soumettez-la». Il s'agit de la mission à réaliser en commun et qui, à son tour, est double: la famille – dont la fécondité permettra de remplir la terre – et le travail, pour s'occuper du monde et le dominer.²⁶

²⁶ Une première considération sur la mission indiquerait qu'aucune des réalités créées, aussi bien la dualité sexuée que la mission commandée, n'est en aucune façon liée au péché. De même, il n'est pas possible de confondre l'appel au travail avec la peine qui s'ensuit après le péché. Et encore, ni l'unité duelle ni la procréation ne sont directement liées à la mort – qui sera une punition – mais bien à la mission de remplir la terre et au temps, lui aussi réalité créée, qui, de fait, explique que le mariage est une structure de la temporalité. Ceux qui mettent la condition sexuée en relation avec la mort entendent probablement exprimer quelque chose d'autre (cf. A. SCOLA, *Il mistero nuziale*, cit., 88).

La tâche confiée acquiert une signification particulière car l'image trinitaire semble indiquer qu'elle devrait consister en une unité de trois. La question surgit immédiatement: pourquoi unité de deux et non de trois? Nous trouvons la réponse si l'on considère que l'image ne consiste pas dans le fait d'être le modèle, mais plutôt de le refléter. Que la créature ne soit pas Dieu est exprimé dans le fait qu'elle n'est pas trois dès le commencement. Toutefois l'*imago Trinitatis* se manifeste dans le fait que la bénédiction ouvre le deux au trois grâce au dynamisme de l'action,²⁷ qui se fonde sur le don réciproque et désintéressé dans l'amour. La dualité ne se ferme pas sur elle-même et, en la transcendant, c'est de l'«unité des deux» que germe la fécondité.

Mission commune signifie, d'autre part, que le trois n'est pas le résultat de l'action de l'un ou de l'autre séparément, mais de l'unité des deux. Sous cet aspect, on peut dire que chacun apporte une moitié. Ce qui apparaît évident dans la transmission de la vie est aussi nécessaire dans le soin et dans la transformation de la terre. De même que sans l'apport différentiel des deux à la famille, il n'y aurait pas de fécondité, pareillement, sans les ressources de la féminité ou de la masculinité, le développement durable ne serait pas possible dans le milieu social, économique et culturel. Jean-Paul II le constate: «Le texte de *Genèse* 2, 18-25 montre que le mariage est la dimension première et, en un sens, fondamentale de cet appel [à exister réciproquement]. Mais non l'unique. Toute l'histoire de l'homme sur la terre se réalise [...] [dans l'intégration progressive] dans l'humanité elle-même, voulue par Dieu, [de] ce qui est “masculin” et ce qui est “féminin”».²⁸

²⁷ Cette *imago Trinitatis* particulière suppose une certaine priorité de l'éthique dans la connaissance de l'humain, qui parvient à l'existence avec des virtualités variées qui ne deviennent réalité que par l'exercice de la liberté. Hannah Arendt a souligné l'importance de l'action chez l'être humain, bien qu'elle se réfère exclusivement à l'action dans la vie publique (cf. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, cit.).

²⁸ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 7.

Dans la procréation, la structure du don de l'homme et de la femme se transforme en paternité et maternité et dans la famille apparaît la triade: père-mère et enfant, qui met en évidence une image trinitaire. L'unité dans l'action ne reflète pas «une égalité statique et nivelante, et encore moins une différence abyssale et inexorablement conflictuelle», mais plutôt une relation vécue comme «un don enrichissant et responsabilisant». ²⁹ Et la spécificité de chacun ne consiste pas dans la diversité des fonctions, mais plutôt dans la façon de réaliser une fonction, dans les nuances que la condition de chacun trouve pour la solution des problèmes rencontrés, ainsi que dans la découverte et dans l'orientation même de ces problèmes. ³⁰

En définitive, le trois, qui n'est pas donné au début, se présente comme un devoir. Toutefois, puisqu'en définitive l'action s'enracine dans l'ontologie personnelle, le trois humain continue à porter le signe de la dualité, ce qui se manifeste dans la famille où l'enfant redeviendra aussi homme ou femme. ³¹ La différence triadique radicale ne se manifeste que dans l'intimité de Dieu.

1.6. *La « communion des personnes », plénitude de l'image*

Une fois affirmée l'« unité des deux » qui se transcende dans le trois, continuons à nous interroger sur le contenu de l'image. Dans l'évolution doctrinale de l'*imago Dei*, pour les Juifs seul Adam était image, Ève était dérivée. Dans la tradition chrétienne, afin d'accueillir la femme à l'intérieur de l'image, on en arriva à l'interprétation – en

²⁹ Cf. ID., *Lettre aux femmes*, n° 8.

³⁰ Cf. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Colloqui con Monsignor Escrivá de Balaguer*, Milano 1973. Ce qui est affirmé quant à la femme peut aussi être appliqué à l'homme.

³¹ Jean-Paul II le met bien en évidence: «L'homme, dès “le commencement”, est créé masculin et féminin: la vie de la collectivité humaine – des petites communautés comme de la société entière – porte le signe de cette dualité originelle» (JEAN-PAUL II, *Lettre aux familles*, n° 6).

elle-même un progrès – selon laquelle l’image résidait dans l’âme et que cette dernière était asexuée. En même temps, l’homme continuait à être image, tandis que la femme l’était uniquement dans la mesure où elle était unie à l’homme, mais jamais à elle-seule. À la fin, la femme en tant que telle est aussi admise à l’intérieur de l’image.³² Il faut souligner que *Mulieris dignitatem*, pour la première fois dans le Magistère, affirme explicitement que la femme, en tant que femme, est image de Dieu.³³ C’est une affirmation réitérée, comme si l’on voulait affirmer une vérité précédemment absente.³⁴

Dans le développement suivant de l’image, Jean-Paul II passe de la personne à la communion. «L’homme devient image de Dieu – affirme-t-il – au moment de la communion plus qu’au moment de la solitude. “Dès le début”, en effet, il est non seulement une image dans laquelle se reflète la solitude d’une Personne qui gouverne le monde, mais aussi, et essentiellement, l’image d’une mystérieuse communion divine de personnes».³⁵

Chaque personne est sûrement image en tant qu’être rationnel et libre, capable de connaître et d’aimer Dieu. C’est à partir de là que s’est développée la théologie de l’image dans la tradition occidentale. Grâce à saint Augustin, dont l’influence a été décisive, à travers ce que l’on appelle l’“analogie psychologique”, l’image trinitaire se reflète dans chaque personne à travers les différences de ses potentialités: mémoire,

³² Cf. K.E. BØRRESEN, *Imagen actualizada, tipología anticuada*, in: M.A. MACCIOCCHI, *Las mujeres según Wojtyła*, Madrid 1992, 181-188.

³³ Cf. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 6 (trois fois), 7, 10 et passim.

³⁴ *Le Catéchisme de l’Église catholique* reprendra ensuite cette vérité dans plusieurs numéros: 355, 369-370, 2335. Le numéro 1605 apparaît particulièrement explicite: il affirme que la femme est créée pour l’homme comme une «aide» (*Gn* 2, 18), représentant de la sorte Dieu qui est notre «aide» (*Ps* 121, 2).

³⁵ JEAN-PAUL II, *À travers la communion des personnes aussi l’homme devient image de Dieu*, in: “La Documentation Catholique”, 2 décembre 1979, 1020.

intelligence et volonté. Cette analogie ingénieuse présente un inconvénient, du fait que si elle excluait d'autres potentialités, elle laisserait les relations interpersonnelles en dehors de l'image,³⁶ ce qui impliquerait une exclusion importante de la réalité humaine, comme le signale Joseph Ratzinger,³⁷ entre autres auteurs.³⁸ En effet, Augustin d'Hippone considéra le concept de l'analogie familiale, tel qu'il était formulé à son époque, comme un concept erroné.³⁹ Après lui, cependant, la porte resta fermée.⁴⁰

À cheval sur deux siècles, Jean-Paul II constate à nouveau que non seulement la personne ne comprend pas à elle seule l'image trinitaire, mais elle n'en constitue pas non plus la plénitude. L'"unité des deux", signe de la communion interpersonnelle, fait partie, est une partie importante, de l'*imago Dei*. Cette idée développée dans *Mulieris dignitatem*⁴¹ implique une avancée significative, ainsi que le dépassement d'une dé-

³⁶ Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, XII, 7, 9; XII, 8, 13.

³⁷ «Augustin [...] a expressément entrepris le transfert de ces affirmations théologiques [que la personne en Dieu est relation] dans l'anthropologie, en cherchant à décrire l'homme comme image de la Trinité et à le comprendre en partant de ce concept de Dieu. Mais en faisant cela, il a hélas opéré une réduction décisive [...] dans la mesure où il introduit les personnes divines dans l'intimité de l'homme, il assume comme analogies de celles-ci certaines facultés psychiques intérieures et place l'homme dans son ensemble en correspondance avec la substance de Dieu, de sorte que le concept trinitaire de personne n'est pas transféré dans l'humain avec sa portée immédiate» (J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, 181-182).

³⁸ Cf. aussi B. DE MARGERIE, *L'analogie familiale de la Trinité*, in: "Science et Esprit", 24 (1972), 78-80.

³⁹ Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, XII, 5, 5.

⁴⁰ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6.

⁴¹ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 7. Dans la Lettre aux familles, au n° 6, Jean-Paul II écrit: «Le "Nous" divin constitue le modèle éternel du "nous" humain, et avant tout du "nous" qui est formé de l'homme et de la femme, créés à l'image de Dieu, selon sa ressemblance. Les paroles du Livre de la Genèse contiennent la vérité sur l'homme à laquelle correspond l'expérience même de l'humanité».

viation anthropologique et théologique. Pour Scola, c'est une thèse clef, non totalement explorée par la théologie, où l'« on peut relever un des apports doctrinaux les plus significatifs du magistère pontifical dont la portée concerne tout le domaine de la théologie dogmatique », ⁴² qui requiert une ontologie particulière pour l'anthropologie.

Donc, approfondir la richesse anthropologique qu'elle renferme requiert différents points de vue. Nous soulignerons ci-après comment la communion, fruit de l'amour, naît de la réciprocité.

1.7. *La réciprocité, condition de l'égalité*

Si être une personne signifie vivre en relation avec le prochain, vivre “pour” l'autre engendre la réciprocité, ce qui est, surtout, une affirmation de la personne et suppose aussi une reconnaissance de l'appartenance des deux au même niveau ontologique. Le fait que l'Adam du paradis ne trouve pas de compagnie tant que n'apparaît pas devant ses yeux celle qui était « la chair de sa chair et les os de ses os » (*Gn* 2, 18), marque un niveau d'égalité qui ne peut jamais être perdu de vue. ⁴³ En ce sens, *Mulieris dignitatem* ne laisse place à aucune ambiguïté : « seule

⁴² A. SCOLA, *Les fondements anthropologiques et théologiques de la dignité et de la mission de la femme dans le magistère de Jean Paul II*, in: *La logique du don*, Rencontre internationale “Femme” Rome '96, Conseil Pontifical pour les Laïcs, Cité du Vatican 1997, 65-66. Cf. aussi: ID., *L'esperienza elementare*, cit., 142.

⁴³ Le but de l'“aide qui lui soit assortie” dont parle *Genèse* 2, interprété comme aide correspondante et réciproque, est de permettre que la personne humaine « ne se perde pas dans la seule relation à soi-même, stérile et en fin de compte porteuse de mort. Il est nécessaire qu' [elle] entre en relation avec un autre être qui soit à sa hauteur. Seule la femme, créée de la même “chair” et enveloppée du même mystère, donne à la vie de l'homme un avenir. Cela se vérifie à un niveau ontologique, dans le sens que la création de la femme par Dieu caractérise l'humanité comme réalité relationnelle » (CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux Evêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, n° 6).

l'égalité qui résulte de la dignité des deux en tant que personnes peut donner aux rapports réciproques le caractère d'une authentique *communio personarum*.⁴⁴

À propos de cette question, ce qui apparaît c'est le fait que certains textes bibliques semblent exprimer la soumission unilatérale de la femme, raison pour laquelle, une fois encore, la clarification de Jean-Paul II acquiert une importance singulière. Au moins deux questions exigent une réponse: pourquoi cette ambivalence des textes sacrés entre réciprocité et unilatéralité? Et, en outre, laquelle des deux relations répond-elle au message biblique?

Dans le paragraphe intitulé "La nouveauté évangélique", Jean-Paul II poursuivant son analyse, fournit quelques précisions sur l'analogie de l'amour sponsal Christ-Église de la *Lettre aux Éphésiens*, en utilisant les clefs herméneutiques dont nous avons parlé précédemment: l'*imago Trinitatis* et l'anthropologie personnaliste. La première difficulté se présente dans le fait de reconnaître que, tandis que l'*imago Trinitatis* se base sur l'analogie entre l'intimité de Dieu et l'intimité humaine, avec une pluralité de personnes à chaque niveau, le binôme Christ-Église n'est pas situé sur le même plan.

L'exégèse commence en mettant en relation l'amour sponsal d'*Éphésiens* 5, 31 avec l'institution conjugale de *Genèse* 2, 24: «On trouve dans cet amour une affirmation fondamentale de la femme comme personne», dans laquelle aussi bien la femme que l'homme atteignent leur plénitude par le «don sincère de soi aux autres». C'est de ce point de départ que la soumission de la femme est replacée dans le contexte d'«une soumission mutuelle dans la crainte du Christ», comme la définit le texte paulinien (cf. *Ep* 5, 21). Parallèlement à ce passage, dont le motif pour justifier l'unilatéralité apparente a été le rôle présumé du mari d'être le chef comme le Christ l'est de l'Église, Jean-Paul II nous éclaire sur la différence qui existe entre les deux réalités, affirmant que

⁴⁴ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 10.

«tandis que dans la relation Christ-Église, la seule soumission est celle de l'Église, dans la relation mari-femme, la "soumission" n'est pas unilatérale, mais bien réciproque!».

De la sorte, il clarifie le fait qu'une interprétation unilatérale des textes ne répond pas au message évangélique et, à cet égard, il présente la réciprocité comme une "nouveauité": «par rapport à l'"ancien", c'est là évidemment une "nouveauité"; c'est la nouveauté évangélique». Et il conclut en affirmant: «Le défi de l'"ethos" de la Rédemption est clair et définitif. Toutes les motivations de la "soumission" de la femme à l'homme dans le mariage doivent être interprétées dans le sens d'une "soumission mutuelle" de l'un à l'autre».

Après avoir donc répondu à la seconde question, comment résoudre l'apparente ambivalence de l'Écriture et le fait que sa littéralité semble s'opposer à son sens réel? Jean-Paul II constate la difficulté: «Nous rencontrons plusieurs textes où les écrits apostoliques expriment cette nouveauté, même si l'on y entend aussi ce qui est "ancien", ce qui s'enracine dans la tradition religieuse d'Israël, dans sa façon de comprendre et d'expliquer les textes sacrés comme, par exemple, le chapitre 2 de la *Genèse*». Comme on le comprend, une interprétation correcte de *Genèse* 2 est fondamentale pour découvrir une différence qui ne préjuge pas de l'égalité.

Parvenus à ce point, je me permets d'attirer votre attention sur une question qui nécessite de rester bien claire: il est nécessaire de répéter, avec Jean-Paul II, que toutes les interprétations qui préjugent de la réciprocité n'appartiennent pas à la nouveauté évangélique, ni au message biblique, mais au jugement du contexte culturel qui les conditionne. Comme l'a souligné Jean-Paul II, cette nouveauté évangélique doit faire son chemin pour changer les esprits et les cœurs, en éradiquant une mentalité qui apparaît plus difficile et lente à surmonter que le dur chemin qui conduisit à l'abolition de l'esclavage.⁴⁵

⁴⁵ Cf. *ibid.*, n° 24.

1.8. *La complémentarité ontologique, clef de la différence*

Après avoir précisé le concept de la réciprocité dans les relations sexuées, comme premier passage fondamental, il est nécessaire de poursuivre. Pour ce faire, je partirai de ce qu'a affirmé un autre document ecclésial, qui soutient que la diversité sexuée détermine l'identité propre de la personne et cette distinction est « directement ordonnée tant à la communion des personnes qu'à la génération des hommes ». ⁴⁶ En elle, on entrevoit que la *communio personarum* intratrinitaire et celle qui existe entre l'homme et la femme se ressemblent du fait qu'il s'agit d'une communion entre personnes relationnellement distinctes.

La catégorie pour exprimer la différence, utilisée par Jean-Paul II, est celle de la complémentarité. À travers cette nouvelle clef de lecture, on commence à parler de “complémentarité réciproque”, en corrigeant ainsi l'interprétation selon laquelle seule la femme était un complément, et cette notion, une fois résolus les inconvénients précédents, élargit sa signification en acquérant davantage d'importance. Ainsi, en 1995, on affirmait que la complémentarité n'est pas seulement biologique et psychologique, mais aussi ontologique. ⁴⁷

En se référant à la complémentarité ontologique, le Pape explique que « lorsque la Genèse parle d'“aide”, elle ne fait pas seulement référence au domaine de l'agir, mais aussi à celui de l'être ». ⁴⁸ Nous nous trouvons au niveau constitutif, qui explique l'ordre opérationnel. Jean-Paul II explique en outre que le sens de l'“unité des deux” consiste en une « unité duelle relationnelle ». ⁴⁹ La relation apparaît donc comme la clef pour expliquer l'unité d'égaux dans la différence, de manière

⁴⁶ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclaration *Inter insigniores*, V, in: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, Bologna 1982, 1417.

⁴⁷ Cf. JEAN-PAUL II, *Lettre aux femmes*.

⁴⁸ *Ibid.*, n° 7.

⁴⁹ *Ibid.*, n° 8.

analogue à ce qui advient en Dieu: «Le Père, le Fils et l'Esprit Saint, un seul Dieu par l'unité de la divinité, existent comme Personnes par les insondables relations divines».⁵⁰

La question se pose donc de découvrir la différence dans les relations. En revenant au passage de *Genèse 2* – une fois établie la simultanéité de l'origine –, on découvre en Adam une certaine raison de principe – origine – et en Ève une certaine raison de fin. Nous pourrions conclure que la signification la plus profonde de la parabole yahviste – Ève qui dérive de la côte d'Adam – consisterait dans le fait qu'elle révèle une relation de dérivation de l'origine analogue à celles qui existent au sein de la Trinité, qui les configure comme personnes distinctes. C'est l'unique exemple de dérivation diverse de la filiation que les Pères du quatrième siècle trouvèrent dans les Écritures, une dérivation qui communique la même nature; voilà pourquoi ils voyaient dans l'origine d'Ève une image de la procession de l'Esprit.⁵¹

Dans le domaine anthropologique, les relations se connaissent par le biais de la description phénoménologique de l'agir qui permet de remonter à l'être. La façon de procréer présente d'une manière plastique la maternité comme une relation différente de la paternité. En se donnant, l'homme sort de lui-même et, en sortant de lui, il se donne à la femme, et son don demeure en elle. La femme se donne mais sans sortir d'elle-même, en accueillant en elle. Ces deux façons différentes de se donner l'un à l'autre sont complémentaires, car sans la femme l'homme ne sait pas où aller et, à son tour, la femme, sans l'homme, n'aurait personne à accueillir. La différence entre ces deux rapports est la façon d'être orientés l'un vers l'autre. C'est ce qui permet "l'unité des deux", car si les unités singulières étaient toutes deux ouvertes dans la même direction, elles procéderaient de façon parallèle sans jamais se rencontrer.

⁵⁰ ID., Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 7.

⁵¹ Le Père Antonio Orbe a trouvé une longue tradition dans la patristique orientale. Cf. A. ORBE, *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, in: "Gregorianum" 45 (1964), 103-118.

Exprimer ontologiquement ces différences requiert un second élargissement de la notion de personne pour accueillir la complémentarité qui donne lieu à l'unité au sein de l'ouverture relationnelle. Il s'agit de la structure sponsale de la personne. Dans *Mulieris dignitatem*, Jean-Paul II affirme que les relations humaines ont un caractère sponsal,⁵² une question qu'il développe dans la théologie du corps en soutenant que le corps lui-même possède une signification sponsale.

En tenant compte que le nom de nature ne s'applique pas aux relations, les termes grammaticaux appropriés pour les exprimer ne sont pas les substantifs, encore moins les pronoms qui se réfèrent aux personnes, mais les prépositions. Parmi elles, la préposition "de" reviendrait à l'homme, car il part de lui pour se donner aux autres, et la préposition "dans" reviendrait à la femme car elle s'ouvre, donnant en accueillant en soi. Intégrée dans l'ouverture relationnelle générale, la personne homme pourrait donc être décrite comme "être-avec-de" ou "être-pour-de", et la personne femme comme "être-avec-dans" ou "être-pour-dans". De la sorte, l'acte de l'être humain, décrit d'une manière générale comme "être-avec" ou "être-pour", accueillerait la dyade.⁵³

Observée dans l'optique de l'*imago Trinitatis*, la structure sponsale est une manifestation de richesse ontologique,⁵⁴ vu qu'elle constitue la

⁵² JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 7.

⁵³ Cette structure relationnelle a ses conséquences dans l'action: «L'anthropologie biblique suggère d'affronter par une approche relationnelle, plutôt que sur le mode de la concurrence ou de la rivalité, les problèmes qui, au niveau public ou privé, mettent en jeu la différence des sexes» (CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux Evêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, n° 8).

⁵⁴ «Contrairement à ce que pensait Platon, la dyade a une valeur transcendante et est, comme telle, un avantage: elle est supérieure au monon. Le monisme est un concept encombrant dérivé de la métaphysique qu'il est nécessaire de réexaminer en anthropologie. La coexistence implique la dualité. Si, en partant du monisme, on admet la suprématie de l'un, la dualité n'est qu'imperfection. Il faut la faire dériver

base qui explique pourquoi la plénitude humaine ne se trouve que dans le don de soi. Cette nouvelle vision implique un tournant qui permet de dépasser l'autosuffisance comme modèle d'excellence et rend possible des progrès anthropologiques, car celui qui considère la dualité sexuée comme une manifestation de contingence créaturelle⁵⁵ arrive à l'évaluer comme quelque chose de positif bien qu'elle soit une limite,⁵⁶ jusqu'à reconnaître en elle un signe de l'absolu,⁵⁷ à l'image de Dieu, en qui, perfection suprême, pas même chacune des Personnes n'épuise sa propre nature.

1.9. *L'Imago Trinitatis et l'analogie familiale*

Nous avons déjà mis en évidence le fait que père-mère-enfant, en tant que relation triadique, devient une *imago Trinitatis*. C'est ce que soutient Von Balthasar⁵⁸ et ce qu'affirmèrent les Pères de l'Église avant

du monon. Chez Plotin, la pluralité est conçue comme fragmentation ou dispersion de l'Un» (L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Madrid 1993, 161).

⁵⁵ A. SCOLA, *Les fondements anthropologiques et théologiques de la dignité et de la mission de la femme dans le magistère de Jean Paul II*, cit., 60: «Aucun homme (ou aucune femme) ne peut être en soi tout l'homme; il a toujours devant lui l'autre façon, inaccessible, de l'être. Ainsi, dans le rapport homme-femme, nous pouvons découvrir le caractère contingent de la créature humaine: le moi a besoin de l'autre, dépend de l'autre en vue de sa réalisation» (cf. aussi ID., *Il mistero nuziale*. Uomo-donna, cit.).

⁵⁶ ID., *Les fondements anthropologiques et théologiques de la dignité et de la mission de la femme dans le magistère de Jean Paul II*, cit., 60: «Cette contingence ne détermine pas seulement la limite de l'homme, mais aussi sa capacité d'autotranscendance dans la découverte de l'autre comme positif en soi».

⁵⁷ Non seulement elle affirme que les contradictions qui émergent des possibilités scientifico-technologiques obligent à redéfinir radicalement les options de couple, de famille et de paternité, mais elle reconnaît que la différence sexuelle en union avec l'amour et la procréation, dont elles sont mission ou but, n'est pas un fait contingent mais possède une valeur absolue (cf. ID., *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Venezia 2007, 111-112).

⁵⁸ «L'amour créaturel parfait est une authentique *imago Trinitatis*» (H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*, vol. III: *Lo Spirito della verità*, Milano 1992, 131).

saint Augustin.⁵⁹ Jean-Paul II redécouvre l'analogie familiale à travers un autre parcours. En pensant à l'intimité de Dieu, il constate ses liens avec la famille. Dès 1979, il affirmait: «Notre Dieu, dans son mystère le plus intime, n'est pas une solitude, mais une famille, puisqu'il porte en lui-même la paternité, la filiation et l'essence de la famille qu'est l'amour. Cet amour, dans la famille divine, est l'Esprit Saint». ⁶⁰ Et, en 1994, sur la base d'*Ep* 3, 14-15: «C'est pourquoi je fléchis les genoux en présence du Père de qui toute paternité, au ciel et sur la terre, tire son nom», il explique qu'«à la lumière du Nouveau Testament, il est possible d'entrevoir que le modèle originel de la famille doit être cherché en Dieu même dans le mystère trinitaire de sa vie».⁶¹

Ce qui est sûr, c'est que, dans le mystère trinitaire, les relations subsistantes dans lesquelles consistent les Personnes ont un caractère "familial" comme le manifeste le nom des deux qui sont expressément révélées: paternité et filiation. En partant de celles-ci, nous pourrions dire que, comme dans la famille il est évident que chez le père, chez la mère et chez l'enfant chaque relation, avec sa propre distinction, rend possibles les deux autres, à plus forte raison il serait logique que, dans la Trinité – où la Triade est radicale – la troisième Personne rende possible que le Père soit Père et que le Fils soit Fils.⁶² Bien qu'il faille

⁵⁹ En plus de l'article du père Orbe dont nous avons parlé plus haut, on pourra consulter ma contribution intitulée *La Trinidad como Familia. Analogía humana de las procesiones divinas*, in: «Annales Teologici» 10 (1996), 381-416.

⁶⁰ JEAN-PAUL II, *Promotion et défense de la famille*, Homélie de la messe au séminaire de Puebla de Los Angeles (Mexique), in: "La Documentation Catholique", 18 février 1979, 162.

⁶¹ JEAN-PAUL II, *Lettre aux familles*, n° 6. Un peu plus loin, il poursuit: «La famille, qui naît de l'amour de l'homme et de la femme, est fondamentalement issue du mystère de Dieu. Cela correspond à l'essence la plus intime de l'homme et de la femme, à leur dignité innée et authentique de personnes» (*ibid.*, n° 8).

⁶² Cette question exige de reconsidérer à nouveau le Filioque, comme on a commencé à le faire, à la demande expresse de Jean-Paul II; cf. CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, *Le tradizioni greca e latina a riguardo della processione dello Spirito Santo*, in: "L'Osservatore Romano", 13 septembre 1995,

repenser cette Personne, peu connue, ce qui apparaît clairement, c'est la perception que l'interdépendance de ces relations familiales rend plausible l'unité des trois.

En revenant à la considération selon laquelle le trois, auquel elle est ouverte, doit rentrer d'une façon ou d'une autre dans la dyade comme potentialité, la question relative au passage ontologique du trois au deux se pose. En d'autres termes, si père-mère-enfant, en tant que relation triadique, est une *imago Trinitatis*, de quelle façon la paternité, la maternité et la filiation se contractent-elles dans la dualité homme-femme? La réponse pourrait résider dans le fait que la filiation – par rapport aux parents et à Dieu – est une relation constitutive aussi bien de l'homme que de la femme. En tant qu'enfants, l'homme et la femme ne se différencient pas mais sont plutôt identiques, par conséquent on pourrait soutenir que leur différence réside dans la présence en chacun d'eux de la paternité ou dans celle de la maternité (ces deux dernières entendues comme potentialité et moyen de contribuer au bien des autres). Être une personne homme co-impliquerait en même temps la filiation et la paternité et être une personne femme la filiation et la maternité. En conclusion, l'ouverture de la personne humaine ne serait pas simple comme celle de chaque Personne divine, mais la somme de deux relations constitutives. En tout cas, on peut affirmer que la structure sponsale (homme-femme) possède, elle aussi, en définitive, un caractère familial.

1.10. *Personne, corps et sexe*

Les affirmations les plus innovatrices de la théologie du corps de Jean-Paul II, que j'indiquerai par la suite, dérivent des mêmes clefs d'in-

5, qui clarifie ce que l'Église catholique entend à cet égard. Chaque personne pourrait être vue, pour ainsi dire, comme déterminée par les deux autres, cf. G. LEBLOND, *Point de vue sur la procession du Saint-Esprit*, in: "Revue thomiste", t. 78, 86 (1978), 293-302 *ivi* cité.

terprétation qui structurent l'ensemble de sa pensée et qui l'induisent à ne pas séparer le corps de la personne. La première, c'est que «le corps humain [...] est [...] expression de la personne»,⁶³ conviction philosophique qui deviendra ensuite un *leit motiv* de ses audiences. En suivant la tradition orientale, il affirme que ce qui est le plus intérieur s'exprime dans le visible. Ce qui signifie aussi que si l'on changeait le corps, la personne ne serait plus la même, comme le reconnaît aussi Habermas.⁶⁴ Quand il affirme que le corps possède une signification sacramentelle, il entend dire que le corps rend visible l'invisible.

Si le corps est expression de la personne, les caractéristiques spécifiques de celle-ci – unicité et ouverture relationnelle – doivent s'exprimer dans la corporéité. Le DNA, l'iris ou les empreintes digitales expriment l'unique, tandis que l'ouverture pourrait être précisément imprimée dans la condition sexuelle. Ce pourrait être l'explication de son affirmation selon laquelle le sexe est constitutif de la personne,⁶⁵ ce qui équivaut à dire que les manifestations sexuées du corps expriment quelque chose de plus profond, qui configure la personne elle-même. Et, quand il soutient que le corps possède une «signification sponsale»⁶⁶ il entend dire que l'appel à l'amour de la personne se reflète dans

⁶³ K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, in: ID., *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Milano 2005³, 1091.

⁶⁴ «Une personne est homme ou femme, elle a ce sexe ou l'autre et ne pourrait pas assumer l'autre sexe sans devenir ainsi une autre personne» (J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino 2002, 88).

⁶⁵ Cf. JEAN-PAUL II, *Valeur du mariage un et indissoluble à la lumière des premiers chapitres de la Genèse*, in: "La Documentation Catholique", 6 janvier 1980, 4-5.

⁶⁶ L'expression revient fréquemment à partir de l'audience du 9 janvier 1980. Durant l'audience générale du 16 janvier 1980, n° 4, il affirme: «Le corps humain, orienté intérieurement par le "don sincère" de la personne, révèle non seulement sa masculinité ou sa féminité sur le plan physique, mais il révèle encore une *valeur* et une *beauté* telles qu'elles dépassent la dimension simplement physique de la "sexualité". Ainsi se trouve complétée dans un certain sens la conscience de la signification sponsale du corps, reliée à la masculinité-féminité de l'être humain. Cette signification indique, d'une part, une capacité particulière d'exprimer l'amour dans lequel l'être humain

le corps, matériellement capable d'exprimer l'amour de deux façons diverses.

C'est de la même racine que naît sa considération sur le fait que le corps et le sexe – la masculinité et la féminité, une face à l'autre – forment une partie de l'*imago Dei*,⁶⁷ car chaque corps se concède à l'autre en exprimant son propre appel à l'amour et à la communion.⁶⁸ La condition sexuée du corps est une manifestation de quelque chose d'intérieur, ouverture relationnelle dans deux directions complémentaires de la personne, ce qui constitue la signification profonde de la sexualité. Par conséquent, le sexe constitue la personne et n'est pas seulement un attribut, et la différence sexuée est une réalité originelle, non déductible, dont on ne peut pas se passer, qui participe à la valeur absolue et à la dignité intrinsèque de la personne.

2. PERSONNE, NATURE ET CULTURE

À partir des principes établis, nous pourrions entreprendre le débat sur nature et culture mais, en raison de l'épaisseur excessive du sujet

devient don et, d'autre part, cet être humain possède la capacité et la profonde disponibilité à l'"affirmation de la personne"» (JEAN-PAUL II, *L'être humain comme personne devient don dans la liberté de l'amour*, in: "La Documentation Catholique", 17 février 1980, 163).

⁶⁷ « L'être humain que Dieu a créé "homme et femme" porte l'image divine gravée dans le corps "depuis l'origine"; l'homme et la femme constituent presque deux modes différents de l'être humain comme "corps" dans l'unité de cette image» (JEAN-PAUL II, *La création comme don fondamental et originel*, in: "La Documentation Catholique", 3 février 1980, 109). Il reprend par conséquent une antique tradition, car dès le deuxième siècle saint Irénée soutient clairement que: «l'homme est l'image de Dieu jusque dans sa corporéité» (IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haereses*, V, 6, 1; V, 9, 1-2).

⁶⁸ « Le corps qui exprime la féminité "pour" la masculinité et, vice-versa, la masculinité "pour" la féminité, manifeste la réciprocité et la communion des personnes » (JEAN-PAUL II, *La révélation et la découverte de la signification sponsale du corps*, in: "La Documentation Catholique", 3 février 1980, 111).

et le peu de temps à ma disposition, je me limiterai à exposer quelques brèves observations pour le relier à la discussion actuelle sexe-genre qui, ayant des paramètres similaires, est en relation avec le thème dont nous nous occupons aujourd'hui.

2.1. *Nature, culture et catégorie de gender*

Jusqu'à présent, en diverses occasions, le terme "nature" est apparu plusieurs fois, car il apparaît très difficile d'esquiver cette notion qui, dans l'une de ses acceptions, signifie unité de l'humanité. Toutefois, nous nous trouvons face à plus d'un siècle de polémiques qui opposent nature et culture, ce qui rend particulièrement ardu de clarifier ce terme,⁶⁹ ne serait-ce que du fait que les dictionnaires de philosophie signalent la présence de centaines de significations, distinguant celles qui relèvent des domaines philosophique et scientifique. En philosophie, son acception principale désigne l'essence ou la façon d'être d'une réalité considérée comme principe d'opérations, mais le concept de *physis*, appliqué à la fois au monde *physique* et à l'homme, fut polysémique pour les anciens Grecs. Les modernes établissent une distinction entre nature – qui implique la nécessité – et liberté, alors qu'entre les sciences qui opèrent dans les deux domaines et après le moment ambigu du jus-naturalisme des derniers siècles, la notion de nature humaine a été évincée par la philosophie post-moderne, ainsi que par les sciences sociales, en particulier par le droit. Actuellement, elle persiste dans le domaine scientifique à l'intérieur de positions biologistes pour ceux qui estiment que l'homme continue d'être un animal particulièrement complexe.

Le terme "culture" possède différentes significations et celle qui est étroitement liée à son étymologie (da *cult*: culture, par exemple: agri-culture) ne s'éloigne pas beaucoup de celle de nature; toutefois la

⁶⁹ Cf. J.M. BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, Madrid 2007.

culture n'est pas associée à la nécessité mais plutôt à la liberté. Ce terme revêt une importance particulière avec la naissance de l'anthropologie culturelle et, de nos jours, sa signification provient de cette perspective scientifique. Certains la décrivent comme l'information non génétiquement reçue,⁷⁰ car en elle sont englobés l'héritage et les possibilités qu'apporte le milieu environnant, comme point de départ pour l'apport personnel.

Il est bien connu que la nature et la culture partent du même principe que la vie humaine, puisque l'homme naît sans défense et a besoin de la culture pour se développer et progresser, de sorte que ce qui est donné biologiquement et ce qui est reçu culturellement s'unissent de façon inséparable. D'un autre côté, dans le cadre théorique, les deux notions coexistent en une étroite relation, où un terme tend à absorber l'autre, ce qui est dû, selon le diagnostic de Scola, à une orientation dualiste.⁷¹ Ceux qui prétendent que l'homme n'est que nature ou que culture, pur déterminisme ou pure liberté ne manquent pas non plus; en outre, la différence homme-femme a même été observée en considérant la femme comme nature et l'homme comme culture.⁷²

C'est dans ce contexte scientifique qu'apparurent, en 1975, les schémas de sexe-genre⁷³ afin d'ordonner les multiples données qui étudiaient la sexualité humaine. Le schéma du sexe pour recueillir les données des sciences biologiques et la catégorie gender pour recueillir les données des catégories sociologiques et culturelles (les identités, les rôles et les diverses constructions de relations entre les sexes, y compris l'éventail des croyances, les préférences, les aptitudes et les activités⁷⁴).

⁷⁰ Cf. J. MOSTERÍN, *Filosofía de la cultura*, Madrid 1993, 68.

⁷¹ Cf. A. SCOLA, *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, cit., 113-114.

⁷² Cf. SH. ORTNER, *Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?*, in: O. HARRIS – K. YOUNG (ed.), *Antropología y feminismo*, Barcelona 1979, 109-131.

⁷³ Cf. G. RUBIN, *The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex*, in: R. REITER (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York/London, 1975.

⁷⁴ Cf. P. DONATI, *La famiglia come relazione di gender: morfogenesi e nuove strategie*, in: ID. (a cura di), *Uomo e donna in famiglia*, Cinisello Balsamo 1997, 25-91.

Le terme genre n'est donc pas synonyme de sexe et n'a aucune raison d'être idéologisé. Il s'agit d'une catégorie nécessaire pour l'analyse sociale et culturelle qui distingue différents modèles en son sein⁷⁵ et, du point de vue juridique, a constitué un instrument pour arbitrer des politiques d'égalité⁷⁶ mais, tout comme la catégorie du sexe, telles qu'elles sont employées aujourd'hui, ce sont des notions scientifiques qui n'épuisent ni ne réalisent l'explication de la réalité humaine.

Le pouvoir progressif des moyens technico-scientifiques, uni aux idéologies qui rendent absolu le *gender* – faisant un usage impropre de cette notion –, laisse filtrer l'utopie selon laquelle changer ou même annuler le sexe serait un but pour la liberté humaine, ce qui conduirait paradoxalement à une nouvelle évolutive où le corps se transforme en un *cyborg*.⁷⁷ La présente oscillation entre un naturalisme fixiste et un culturalisme en devenir continué pousse le bon sens à trouver son propre chemin sûr entre des positions opposées. Il arrive que parmi diverses propositions partielles, l'issue définitive requiert la translation des termes opposés dans un contexte qui les transcende et qui permette de retrouver le contenu philosophique de nature en la reliant à celui de culture.

2.2. *La personne, enclave radicale de l'humain*

Il est impossible de se passer de quelque chose de commun et d'immuable qui recueille ce que chaque homme reçoit. Afin de le désigner, on a tenté d'utiliser le vocable moins discuté de "condition" humaine. Mais la question consiste à savoir si la dimension permanente et

⁷⁵ Cf. M. ELÓSEGUI, *Diez temas de género*, Madrid 2002, 45-92.

⁷⁶ Cf. DURÁN Y LALAGUNA, *Sobre el género y su tratamiento en las Organizaciones internacionales*, Madrid 2007.

⁷⁷ Cf. D. HARAWAY, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid 1995. Titre original: *Simians, Cyborg and Women. The Reinvention of Nature*, London 1991.

centrale de l'être humain se trouve uniquement dans le sexe biologique ou si, allant au-delà des lois physico-chimiques, elle se trouve aussi dans les structures psychiques et spirituelles universelles. Laissant de côté la discussion en la matière, qui peut nier que le génome, l'intelligence et les mains, l'intimité ou la capacité de langage, ne représentent pas des signes évidents de quelque chose en commun à tous les êtres humains? La culture réalise dans l'histoire le développement – avec diverses variantes – de ces capacités communes. Mais il y a autre chose: l'unicité de la personne. À travers l'expérience humaine, on découvre le concept de personne individualisé par la nature et, bien que chaque personne est unique, tous les êtres humains coïncident à posséder cette unicité. À partir de la personne en tant qu'enclave plus radicale de l'humain, aussi bien la nature que la culture pourraient trouver une situation diverse, car ce concept permet d'articuler différemment liberté et nécessité ou, mieux, liberté et vérité.

À partir de la personne, ce qui est redéfini, c'est avant tout la liberté. L'homme est libre parce qu'il est une personne⁷⁸ et c'est cette liberté – caractéristique primordiale de l'humain – qui fait en sorte que la personne ne soit pas emprisonnée dans une puissance de la nature. Toutefois, la liberté n'est pas la seule valeur, car la personne exprime aussi une dignité intrinsèque d'où dérivent certains droits inaliénables qui réclament d'articuler la liberté avec la responsabilité, au moment où s'établissent les lois qui requièrent respect et discernent la légitimité dans l'exercice de la liberté. De la personne et de sa dignité intrinsèque, la liberté perd cette valeur exclusive qui justifie tout et exige de se conjuguer avec la vérité de la personne, source de la conscience morale. La liberté humaine, selon l'expression de Zubiri, est un absolu relatif qui trouve son orientation, son guide, à l'intérieur de la personne où elle-même est enracinée. La liberté possède ses propres lois qui, étant les lois de l'amour et du respect, appartiennent à un ordre différent par rapport aux lois qui régissent le cosmos.

⁷⁸ Cf. L. POLO, *Persona y libertad*, Pamplona 2007.

Il existe une autre signification du concept de nature humaine, une des plus importantes: celle qui apporte un sens, une mission à la liberté, que l'on retrouve aujourd'hui quand on parle de la dignité de la personne. La dignité de la personne, qui s'étend à son corps et à son sexe, est la catégorie qui, dans le langage actuel, pourrait conjuguer nature et liberté en reconnaissant à l'homme non seulement la liberté, mais aussi la dignité comme autre face de la liberté, sa tâche et son but. Respecter sa dignité et celle de son prochain n'est pas tant la limite que le succès de la liberté. En conséquence, on transforme la signification de culture, qui n'est pas seulement un héritage qui se reçoit par des moyens extragénétiques, mais avant tout le résultat libre et créatif de l'agir qui modifie l'extérieur et le sujet même qui le réalise, toujours attentif au rappel de la dignité. Les structures culturelles créées par la liberté peuvent être des structures de péché qui vont à l'encontre de la dignité de la personne. En ce sens, les modèles de genre, dans le passé et dans le présent, manifestent souvent cette discordance, alors que la légitimité de ce qu'on appelle les politiques d'égalité doit se baser sur leur accord avec la dignité.

D'autre part, le corps et le sexe qui s'insèrent dans le cosmos en partageant d'une certaine façon la nécessité de ses lois, étant radicalement des expressions de la personne, représentent le milieu où ils s'unissent à la dignité personnelle. Le corps et le sexe biologique font partie de la valeur absolue et de la dignité que possède la personne, et c'est sur ces concepts que les modèles de genre, construits à partir de la liberté, devraient se baser.

3. TÂCHES DEMEURÉES EN SUSPENS

Jusqu'ici, j'ai voulu résumer et dépasser, avec l'aide de Jean-Paul II, les obstacles qui ont empêché le progrès dans la recherche de ressources avec lesquelles affronter l'insuffisance actuelle pour exprimer la réalité de la différence sexuée. J'ai aussi illustré le nouvel horizon ouvert par le Souverain Pontife. Je me permets, ci de suite, de suggérer d'autres

propositions pour tenter de résoudre des questions en suspens. La première concerne les limites du symbolisme biblique, les autres tendent à surmonter la domination de l'“un” indifférencié.

3.1. *Nouvelles solutions face aux limites de l'analogie sponsale*

Kari E. Børresen a écrit que *Mulieris dignitatem* présente une *imago Dei* actuelle et une typologie désuète,⁷⁹ en se référant à l'une des difficultés que présente l'herméneutique du symbolisme biblique, afin d'articuler la différence anthropologique. On perçoit en celle-ci que l'Époux et l'épouse représentent des niveaux ontologiques hiérarchisés car l'Époux est toujours Dieu ou le Christ et l'épouse l'humanité, et il découle de sa lecture littérale qu'être épouse est synonyme d'être créature. Cette conséquence, qui apparaît inévitable, en se revêtant de la vision cosmique du prestige de l'un avec la subordination qui s'ensuit, semble justifier le fait que l'on parle du principe (mais aussi du droit) du rôle de chef de l'homme comme signe de prééminence. La hiérarchisation même se perçoit dans l'élaboration théologique de Marie comme la nouvelle Ève, au côté du Christ nouvel Adam. La première limite de la dimension symbolique est, par conséquent, celle de la réciprocité qui se dissout dans l'égalité.

En outre, il existe une seconde objection, non moins importante, étant donné que dans l'épouse sont compris aussi bien les hommes que les femmes, empêchant la perception d'une différence qui apparaît radicale. La thèse mystique – particulièrement présente chez saint Jean de la Croix – selon qui l'homme se situe face à Dieu comme épouse, possède une signification spirituelle, qu'il serait forcé de transférer à l'anthropologie, selon laquelle le Christ époux est le modèle des hommes, même dans la façon de traiter les femmes. Toutefois, dans son discours,

⁷⁹ Cf. K.E. BØRRESEN, *Imagen actualizada, tipología anticuada*, cit., 181-195.

Jean-Paul II, peut-être influencé par cette mystique, ne définit aucune des deux affirmations, qui apparaissent anthropologiquement incompatibles, chacune représentant un terme opposé de la même relation. En tout cas, dans sa pensée, nous trouvons la véritable solution pour parvenir à surmonter ces limites, qui n'est autre que celle de continuer à utiliser la même stratégie herméneutique employée dans la relecture de l'exégèse des passages de la *Genèse*, afin de réinterpréter l'analogie sponsale. Comme nous l'avons déjà dit, Jean-Paul II emploie le nexus *mysteriorum*, en contemplant le reste à la lumière de la Trinité.

Cette proposition naît avec Von Balthasar qui, convaincu que la distinction homme-femme fait partie de l'*imago Dei*, signale: «Si les choses n'étaient pas ainsi, le Christ ne pourrait pas [...] renvoyer au rapport entre les deux sexes pour présenter le mystère de Soi à l'égard de l'Église».⁸⁰

En partant de l'*imago Dei* comme *imago Trinitatis*, si être femme en tant que tel signifie être image de Dieu, être épouse – autre façon de dire femme – ne devrait pas signifier une exclusion de l'image divine. D'autre part, les textes ne manquent pas dans l'Écriture Sainte où Dieu, dans la personnification de la Sagesse, se présente aussi comme épouse et mère,⁸¹ par conséquent il serait légitime de se demander à partir de quel archétype divin, à l'image de qui, la femme est créée. Et, en ce qui concerne l'homme, on pourrait mettre en relation l'enseignement paulinien, selon lequel Dieu le Père est le principe de toute paternité dans les cieux et sur la terre (cf. *Ep* 3, 14-16), avec la base du principe qui, dans le texte yahviste, se révèle en l'homme, remplaçant ainsi toutes les interprétations hiérarchiques autour de son rôle de chef, car le fait que la divinité naisse en Dieu le Père n'implique pas qu'elle soit antécédente ou qu'elle ait plus de dignité par rapport aux autres Personnes de la Trinité.

⁸⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985, 92

⁸¹ Cf. entre autres: *Sg* 8, 2; 8, 9; *Sir* 14, 26-27; 15, 1-6; 24, 18-21.

Mulieris dignitatem introduit une dissertation sur la ligne trinitaire quand elle parle de l'«ordre de l'amour», en un certain sens parallèle à l'ordre – *taxis* – des Personnes présentes en Dieu, qui n'est pas temporel. «L'ordre de l'amour – affirme-t-il – appartient [...] à la vie trinitaire. Dans la vie intime de Dieu, l'Esprit Saint est l'hypostase personnelle de l'amour. Par l'Esprit, don increé, l'amour devient un don aux personnes créées». ⁸² Jean-Paul II continue sur cette ligne en faisant un parallélisme entre l'Esprit Saint et la femme: «L'appel à l'existence de la femme aux côtés de l'homme [...] offre dans le monde visible des créatures des conditions particulières pour que l'amour de Dieu soit répandu dans les cœurs des êtres créés à son image». ⁸³ Et, bien qu'il n'indique pas quelle sont ces conditions particulières, le Pape conclut en établissant une distinction entre la façon d'aimer de l'époux et de l'épouse, selon un ordre précis: l'époux est celui qui aime pour être aimé et l'épouse est celle qui reçoit l'amour pour aimer à son tour. Sur la base de cette prémisse, il serait opportun de supposer que, si le mystère de Dieu est un mystère d'amour entre Personnes distinctes, celles-ci n'aiment probablement pas de la même façon, car pas même l'ordre de l'amour sponsal ne possède un caractère temporel, mais plutôt relationnel. Si le don de l'époux est d'aimer le premier, le don de l'épouse sera ce qui lui correspond. Nous pouvons déduire de cela que, si être épouse est image de Dieu, le don de l'épouse consistera, même et surtout, à aimer comme Dieu aime. ⁸⁴

⁸² JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 29.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Cette conclusion est celle qui, en définitive, ressort de *Mulieris dignitatem*, dans laquelle Jean-Paul II «a avancé des considérations éclairantes sur le rôle central du rôle de la femme dans cette nouvelle évangélisation du monde actuel. La femme, affirme-t-il, est placée par Dieu comme témoin privilégié de l'«ordre de l'amour». C'est à elle que le Seigneur «confie d'une manière spéciale l'être humain», afin qu'elle soit pour l'humanité presque la révélation vivante de l'amour par lequel Dieu aime chacun» (Á. DEL PORTILLO, *Omelia* del 14 febbraio 1990, in: «Romana», Bollettino della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei, Anno VI, n° 10, Gennaio-Giugno 1990, 75-76).

D'autre part, développer l'ecclésiologie en partant de l'*imago Trinitatis* pourrait conduire à des résultats surprenants en recueillant des données dispersées dans la patristique. Selon saint Irénée, le Verbe et l'Esprit Saint sont les mains de Dieu,⁸⁵ donc sont les acteurs de l'histoire, pourrait-on dire, tous deux au même niveau. Selon saint Méthode, du côté ouvert du Christ aurait jailli non pas tant l'Église que l'Esprit qui, fruit de la Croix, formerait l'Église.⁸⁶ Congar⁸⁷ qualifia la troisième Personne de "cofondatrice" de l'Église, car jusqu'à la Pentecôte elle ne fut pas définitivement constituée. L'analogie sponsale, interprétée selon la réciprocité, compléterait le Christ-Tête avec l'Esprit Saint-Âme de l'Église, tandis qu'au niveau humain, il faudrait approfondir la dimension mariale et apostolico-pétriniennne pour rencontrer à la fin le parallélisme entre les deux niveaux, car ce n'est pas un hasard si, selon l'*Apocalypse*, l'épouse et l'Esprit s'orientent dans la même direction (cf. *Ap* 22, 20).

Actuellement, le nouveau tournant qu'Angelo Scola apporte à l'herméneutique sponsale quant à l'explication de la famille est encourageant. Il préfère parler de nuptialité plutôt que de sponsalité car c'est un concept plus vaste et il avertit que le "mystère nuptial" renferme une expérience anthropologique originelle, que nous connaissons tous, bien que, comme tout ce qui est en relation au fondement, il résiste au fait d'être objectivé. Cette expérience se structure en trois moments: différence sexuelle, donation sincère de chacun et fécondité,⁸⁸ où le premier élément n'acquiert une plénitude de sens que s'il est uni aux deux autres.

⁸⁵ Cf. IRÉNÉE DE LYON, *Adversus haereses* IV, Praef. 4; 20, 1; V, 1; 6, 1; et aussi AMBROISE, Exp. *Sal.* 118, 10, 17.

⁸⁶ MÉTHODE D'OLYMPE, *Symposium*, III, c. 8, 72-73, SCH, n° 95, 108-109, où il appelle l'Esprit "*Costa Verbi*": «Car Il mérite proprement d'être appelé côte du Verbe l'Esprit septiforme de la Vérité auquel le prophète fait allusion (cf. *Is* 11, 2)».

⁸⁷ Cf. Y.M.J. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1980.

⁸⁸ Cf. A. SCOLA, *Il mistero nuziale: Uomo-Donna*, Università Pontificale del Lateran, 1998-2000. Une synthèse de majeure divulgation en: *Uomo-Donna. Il "caso serio" dell'amore*, Milano 2002.

En définitive, la proposition consiste à reconsidérer l'analogie sponsale en partant de l'*imago Trinitatis*, qui impliquerait aussi de reconsidérer la différence en Dieu, but pour lequel l'analogie familiale apparaîtrait utile, en incorporant à l'herméneutique de *Genèse 2* les intuitions de la patristique antérieure à saint Augustin et en clarifiant l'archétype de la maternité en Dieu. Et, étant donné que l'analogie est une voie qui fonctionne dans les deux directions, une alternative consisterait à penser la famille humaine – filiation et paternité-maternité, deux façons différentes de donner la vie – en tenant en considération la différence des Personnes divines.

3.2. Propositions pour le dépassement de la prédominance de l'Un indifférencié

La philosophie de l'“un” monolithique, version ontologique de la structure du cosmos, est le principal écueil pour la considération de la différence. En philosophie, une différence entrelacée avec l'égalité n'a jamais été reconnue. Il est utile pour la compréhension de remarquer que, lorsque les hommes ont pris en considération les femmes, ils les ont sublimées, en les situant plus haut, ou ils les ont subordonnées, en les situant plus bas. D'autres fois, ils les ont placées derrière, ou bien en avant, mais jamais “à côté”. Et, lorsque les femmes ont voulu affirmer leur identité, les alternatives examinées ont été: imiter l'homme, ou bien entrer en compétition avec lui ou le supplanter, ou encore réduire la différence aux termes minimaux ou l'annuler totalement. C'est la raison pour laquelle on n'est pas parvenu à trouver une réponse appropriée à l'absence d'une philosophie faisant place au “deux” différent sur le même plan. Dans ce cas, il ne reste plus qu'à mépriser, imiter, rivaliser, nier l'un pour pouvoir affirmer l'autre.

Bien que la différence ait toujours été présente dans les questions philosophiques, pour le moment poursuivre son étude requiert de surmonter le *mònon* et d'élargir la métaphysique qui explique l'anthropologie – dans un cadre interdisciplinaire à côté des preuves scientifiques

qui fassent nettement tomber les préjugés séculaires – jusqu’à obtenir la charpente conceptuelle nécessaire pour pouvoir penser la structure sponsale dans le contexte de la structure familiale de la personne.

Après le développement de la différence des formes, élaborée par la philosophie grecque, si nous cherchons la différence par le biais des polarités opposées, nous débouchons sur le nihilisme, vu que l’opposé de l’être est sa négation, le rien. Cet écueil peut être évité si nous acceptons la *distinctio realis* entre les formes et l’acte d’être, qui met en lumière un autre type de différence avec la découverte de l’ordre transcendantal. L’originalité de la pensée thomiste, perdue et retrouvée seulement il y a quelques décennies, bien qu’elle n’explique pas tout, constitue un point de tournant décisif.

La différence ontologique de Heidegger a comporté un progrès ultérieur quant à l’approfondissement de l’insistance, de la part des personalistes, sur la distinction entre les choses et les personnes, qui montre une différence entre le cosmos et les personnes et une autre différence entre les personnes elles-mêmes, chacune étant unique.⁸⁹ Selon les dialogiques, être une personne signifie, en outre, que celle-ci ne peut pas être seule mais qu’elle est un être “avec-l’autre” ou “pour-quelqu’un”, ouvert sur le plan relationnel. Toutefois, ces développements obtenus par l’expérience ne sont pas encore conceptuellement consolidés. En accueillant les suggestions qui ont été avancées durant l’exposition, les tentatives de développement pourraient s’articuler selon trois autres passages: faire connaître l’anthropologie transcendantale, la nécessité d’une philosophie de la dyade et une concrétisation des relations triadiques. J’exposerai brièvement chacun des trois points:

⁸⁹ Hannah Arendt distingue entre altérité, distinction et unicité, comme quelque chose d’exclusif de l’être humain. «Chez l’homme, l’altérité, qu’il partage avec toutes les autres choses, et la distinction, qu’il partage avec les êtres vivants, devient unicité, et la pluralité humaine est la pluralité paradoxale d’êtres uniques» (H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, cit., 128).

a) La proposition d'une anthropologie transcendante

L'anthropologie transcendante de Leonardo Polo,⁹⁰ récemment publiée, propose et développe une ontologie spécifique de la personne, différente de celle du cosmos, qui amplifie la métaphysique classique et conjugue simultanément la *distinctio realis* et la différence heideggerienne. Elle affirme que le cosmos dans son ensemble possède un unique acte d'être et que la personne est unique car chacune possède son propre acte d'être. La personne se distingue du cosmos aussi bien dans son acte d'être, qui est libre, que dans son essence, qui est capable d'expériences. Ainsi, d'une façon semblable à celle dont la philosophie classique distingua une série de propriétés transcendantes de l'être, l'acte d'être une personne aurait ses propres transcendants: la liberté, l'intelligence et l'amour. Le développement de la liberté transcendante acquiert une importance singulière et il apparaît nécessaire que les élaborations théoriques comme celle-ci, encore peu divulguées mais qui consolident les découvertes personalistes, se diffusent. Cependant, bien que Polo mette l'emphase sur l'ouverture personnelle et sur l'importance de la dualité, il n'inclut pas la relation dans la constitution de la personne, ni ne parvient à développer la différence dans l'ordre transcendantal.

b) Nécessité d'une philosophie de la "dyade"

Une fois le changement du niveau ontologique identifié et après l'inclusion de l'ouverture relationnelle dans la description de la personne, l'articulation d'une différence qui ne nuise pas à l'égalité requiert une seconde amplification de la notion de personne qui rende compte de la structure sponsale. Après avoir établi le niveau de l'unité personnelle, il reste à articuler une ontologie qui explique l'unité incluant la différence sur le même niveau transcendantal, une différence à carac-

⁹⁰ Cf. L. POLO, *Antropología transcendental*, I et II, Pamplona 1999 et 2003.

tère relationnel. L'ontologie particulière de l' "unité des deux" requiert une philosophie de la "dyade" grâce à laquelle on atteindrait la dernière strate de la structure de la personne pour réussir à encadrer l'identité masculine comme différente de l'identité féminine, comme deux personnes diverses. Ceci pourrait être le niveau ontologique typique d'une anthropologie qui ne demeure pas exclue de la différence sexuée qui représente l'humanité complète.

c) Concrétisation des relations "triadiques"

Toutefois, on ne peut se contenter de concevoir l'être humain seulement à partir de sa dualité car, celle-ci étant ouverte au trois, elle requiert également un développement des relations triadiques, nécessaires pour penser la famille et la structure familiale de la personne, et pour repenser la différence en Dieu.

Jusqu'à présent, l'intention hégélienne, se basant sur le principe de non-contradiction, s'est révélée être une tentative qui a échoué, où théoriquement la différence devient nihiliste et apophasique ou belligérante et aux conséquences amères si elle est appliquée à la pratique sociale, comme le démontre aussi l'influence marxiste dans certains mouvements féministes. Il reste à explorer d'autres nouveaux essais comme celui de la philosophie analytique et ceux qui s'occupent de la communication informatique, en reconsidérant les structures triadiques qui se trouvent dans le monde. C'est là une tâche qui demeure ouverte pour l'anthropologie.

4. MARIE ET JOSEPH, LA SECONDE CRÉATION

Je ne voudrais pas conclure sans faire une dernière considération sur la relation entre l'identité sexuée et la christologie. Le Fils de Dieu, unique Médiateur et Sauveur de tous les hommes, revêt une humanité. Possédant cette structure dyadique personnelle, avec la "modalisation" de la nature qui s'ensuit, sa personne divine assume une humanité mas-

culine. Comment expliquer, en partant du Fils de Dieu, la structure sponsale complète?

En partant du principe que ce qui est assumé est racheté, on ne peut pas oublier que le Christ assume sa propre humanité dans le sein d'une femme. Le Christ a une mère virginal et, en elle, il assume la maternité; il a également un père virginal et, en lui, il assume la paternité humaine. L'Incarnation se réalise donc au sein d'une famille où un homme et une femme réalisent «en pleine "liberté" le "don sponsal de soi", en accueillant et en exprimant un tel amour»,⁹¹ dont le fruit est même le Fils de Dieu. Joseph et Marie, père et mères virginaux, sont assumés par leur Fils en vertu de la Rédemption, comme le soulignent les paroles de Paul VI: «Et voici qu'au seuil du Nouveau Testament comme à l'entrée de l'Ancien se dresse un couple. Mais, tandis que celui d'Adam et Ève fut la source du mal qui a déferlé sur le monde, celui de Joseph et de Marie est le sommet d'où la sainteté se répand sur toute la terre. Le Sauveur a commencé l'œuvre du salut par cette union virginal et sainte où se manifeste sa toute-puissante volonté de purifier et sanctifier la famille, ce sanctuaire de l'amour et ce berceau de la vie».⁹²

Joseph et Marie font partie de la nouvelle création qui réalise la plénitude de l'identité masculine et féminine dans la réciprocité. Le Fils de Dieu assume la dyade humaine pour la resituer à partir du Trois. Il replace lui-même ses relations dans la logique du don sincère, où chacun se met au service de l'autre et les deux au service de la mission commune. Il le fit d'une façon particulière car la paternité se cache derrière la maternité, comme pour remédier visiblement à la prophétie divine

⁹¹ JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Redemptoris Custos*, n° 7.

⁹² PAUL VI, *Allocutio ad Motum "Équipes Notre-Dame"*, 7, in: «*Insegnamenti di Paolo VI*», VIII [1970] 428, cité par JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Redemptoris Custos*, n° 7. Les études conduites sur Marie et Joseph sont en train de mettre en lumière une autre typologie d'Adam et Ève, elle aussi patristique, constituée de Marie et de Joseph qui réalisent en eux la nouvelle Ève et le nouvel Adam (cf. J.-F. ARELLANO, *La Hija de Sión*, in: *Actas del Congreso Mariológico de Barcelona*, 2007).

de *Genèse* 3: «Il dominera sur toi». En Marie et Joseph, c'est comme si Dieu recommençait depuis le commencement pour donner une seconde chance à l'humanité. En eux, rachetés d'une manière particulière, nous pourrions voir une nouvelle version d'Adam et Ève, où son Fils est le nouvel Adam dans un autre sens, en tant que Rédempteur. La famille de Nazareth devient une très singulière *imago* de la famille de la Trinité, puisqu'une des personnes, le Fils, fait partie des deux.

Femme et homme: créés l'un pour l'autre

GIULIA PAOLA DI NICOLA ET ATTILIO DANESE*

1. UNIDUALITÉ MASCULINE ET FÉMININE

Chaque être humain est un *unicum* doté de ressources spécifiques, de talents et de limites qui constituent son DNA, non seulement au sens génétique, mais aussi psychique, intellectuel et spirituel. La maturité consiste à prendre conscience de ces ressources et à les gérer, c'est-à-dire à orienter son comportement en tenant compte de la dotation dont on dispose et en la faisant fructifier au mieux. La différence sexuelle rentre dans cette dotation de base qui constitue une personne dès les premières semaines de vie comme homme ou comme femme.¹

Chacun donne un sens mûr et personnel à son existence non pas tant en vertu de l'obéissance aux parents, à un chef quelconque, aux prescriptions de l'école et de l'État, ni même à des résolutions qu'il s'impose, fruit d'un effort de volonté coercitif sur son corps et sur sa psyché, mais en secondant et en développant de façon créative des objectifs déterminés, en accord avec la dotation naturelle dont il dispose. Ceci a trait au sens "laïc" universel de la vocation: la différence homme et femme se situe au cœur de l'anthropologie, en la qualifiant

* Codirecteurs de la revue "Prospettiva Persona" (www.prospettivapersona.it); professeurs de Sociologie de la famille et de Sociologie de l'éducation, Université "G. D'Annunzio" de Chieti et Université télématique "L. da Vinci".

¹ Ce texte se comprend à partir des études suivantes: G.P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza, la reciprocità uomo-donna*, Roma 1988; ID., *Il linguaggio della madre*, Roma 1994; A. DANESE – G.P. DI NICOLA, *Il papa scrive. Le donne rispondono*, Bologna 1996; ID., *Lei & Lui. Comunicazione e reciprocità*, Torino 2001.

d'uniduelle, c'est-à-dire en même temps et sans contradiction, intrinsèquement plurielle et unitaire.

Partialité et relation sont des expériences inéluctables de chaque personne. L'homme est fait pour être dépassé, soutenait Nietzsche, d'une certaine manière en ayant l'intuition que les limites de la personne peuvent être considérées comme sa ressource, car elles rendent ontologiquement réalisable le dépassement de soi, aussi bien dans la relation interpersonnelle que dans la relation verticale avec Dieu. La disponibilité à accueillir sereinement sa propre réalité et à "travailler" à des fins optimales constitue la différence fondamentale entre le personnalisme d'inspiration chrétienne et l'existentialisme, ainsi qu'entre le personnalisme communautaire et ces faux personnalismes qui placent au centre la plénitude de l'existence en tant qu'affirmation de soi et de ses droits, en sous-évaluant les obligations.

Une personne ne peut pas avoir sa fin en soi-même, ni en une autre personne, ni encore moins dans les choses créées, mais elle se caractérise par le dialogue, explicite ou implicite, qu'elle est appelée à instaurer avec son Créateur. C'est dans cette lumière qu'il faut lire le verset biblique: «Dieu créa l'homme à son image, homme et femme il les créa» (*Gn* 1, 27), auquel renvoie un christianisme du "commencement", qui voudrait aller à la source, pour une meilleure compréhension anthropologique de l'homme et de la femme dans la relation qui les renvoie chacun et ensemble, au Créateur, ainsi que l'un à l'autre.² L'autre, la femme pour l'homme et l'homme pour la femme, bien que "chair de la chair" et "os des os", ne peut pas être l'autre moitié de la pomme, sans laquelle la première reste incomplète; il ne peut pas être le moyen de réaliser sa propre totalité; il ne peut pas non plus être confondu avec la nostalgie ontologique fondamentale d'unité, qui ne peut être assouvie

² Sur ces aspects, voir P. VANZAN, *Introduzione* a G.P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza*, cit.; ID., *Genere letterario e linee biblico-teologiche della "Mulieris dignitatem" di Giovanni Paolo II*, in AA.VV., *Donna: genio e missione*, Milano 1990, 59-94; ID. - A. AULETTA, *L'essere e l'agire della donna in Giovanni Paolo II*, Roma 1996.

que par Dieu. Pourtant il reste le *toi* nécessaire de la reconnaissance, en présence duquel le *moi* se réveille, dont il jouit, qui rend possible l'expérience fondamentale de la communication et du don de soi, dans l'intégralité de la psyché et du corps, qui rend concrète et visible l'expérience même de Dieu.

La relation idéale entre les sexes, esquissée dans le verset biblique, peine à se réaliser dans l'histoire, sinon par moments et en transparence. Le tourment de la réalité reflète celui de la pensée, qui peine à déclinier la différence homme-femme sans tomber dans les pièges de l'égalité et de la différence absolutisées. La tendance est plutôt de réduire *ad unum* l'uniduel originel.³ La catégorie anthropologique d'*homme* résume toute la différence, la femme étant inévitablement occultée.⁴ La pluralité est résumée par la raison dans des catégories générales et synthétiques, la différence est organisée hiérarchiquement, les statuts et les rôles prévalent sur la communication, les définitions sur la réciprocité, la synthèse sur les relations, l'abstraction sur la richesse du réel.

S'il n'y avait pas le renvoi au Créateur, la différence ne serait qu'un différé du modèle universel et la féminité apparaîtrait en négatif, toute aménagée à la mesure de l'homme (qui la définit particulièrement en rapport à soi: Ève *en fonction* d'Adam, comme chez Rousseau, Sophie *en fonction* d'Émile⁵). Toute la dimension humaine de l'histoire et de la société serait donc occultée, y compris l'altérité originelle et paritaire de la femme et de l'homme; en particulier la femme apparaîtrait "image de l'homme".

³ Cf. A. DANESE, *Riferimenti teorici dell'unidualità antropologica*, in: "Intams review", 2 (1996), 174-186, et notre *Unidualità antropologica e coniugalità*, in: "Intams review", 1 (1998), 7-19.

⁴ Le processus dialectique hégélien, avec la négation et la conservation, (*aufheben*) est exemplaire d'un procédé qui dissout la dualité, et donc l'originalité de la différence, dans l'idée.

⁵ Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou De l'éducation*.

Aujourd'hui, dans la pensée catholique, le monisme théiste est toujours remplacé par une anthropo-théologie trinitaire, qui empêche de scinder le plan anthropologique du plan théologique, attribuant au premier la pluralité et au second l'unité indivisible, puisque, dans ce cas, la multiplicité aurait été tolérée comme imperfection de la réalité créée. Seule une anthropologie trinitaire peut fournir un fondement à l'uni-dualité des personnes à l'image d'un Dieu, communautaire et non solitaire, qui se présente comme Amour (*péricorèse*). De fait, l'importance d'un toi-autre pour le moi est en relation directe avec la Révélation d'un Dieu unité de trois Personnes en communion entre elles, qui éclaire le rapport homme-femme comme une relation entre égaux et distincts. Les différences apparaissent intrinsèquement relationnelles: chacun peut être pleinement soi-même et se met en jeu dans la relation dynamique qui constitue le moi et le toi en une altérité réciproque.

La réciprocité, sur le fond de la théologie trinitaire, apparaît comme le ressort qui sollicite la qualité des relations vers des modèles optimaux, en faisant son chemin dans une histoire qui a besoin de conversion et de renaissance par rapport au passé machiste, ainsi que vis-à-vis des réactions féministes les plus exacerbées.⁶

⁶ Ricoeur a écrit: «La structure dialogique qui préside, à tous les niveaux auxquels la pensée peut parvenir, aux rapports entre l'un et le multiple [...] est la même structure dialogique, la même énergie communicative qui se laisse percevoir à différents niveaux [...] au niveau théologique dans la doctrine trinitaire, par laquelle le christianisme se distingue d'un monothéisme simple, distinguant en Dieu lui-même un aspect sociétaire, c'est-à-dire en même temps une kénose dans la seconde personne et une récapitulation d'amour dans la troisième personne; la même dialectique entre l'un et le multiple se répète en analogie au niveau anthropologique, où la personne semble constituée par le double effort de fuir à la fragmentation individualiste et à la fusion totalitaire; une reprise analogique de la logique trinitaire se dessine à travers une relation rythmée par la prise de responsabilité, son annulation face à l'altérité de l'autre et la recherche d'une communauté qui soit personne de personnes; c'est ce même rythme dialectique qui se laisse découvrir au niveau sociologique, dans la mesure où l'engagement politique, à travers les luttes sociales, semble être la recherche d'un équilibre jamais atteint entre la revendication de la vie privée, les contraintes inévitables dans la construction d'une société plus juste et l'utopie com-

2. LA DIFFÉRENCE SEXUELLE ET L'INDIFFÉRENCE POUR LA DIFFÉRENCE

La culture contemporaine met en question l'identité de genre: certains pensent que la différence sexuelle n'a en soi aucune valeur objective et répand la conviction que chaque individu pourrait établir à son gré sa propre identité en la déclarant ensuite à l'administration publique. L'*orientation sexuelle* serait une variable dépendant des goûts subjectifs, des contextes et des nécessités.

Glissant sur les termes sexualité, genre (*gender*) et orientation sexuelle (*sexual orientation*) et confiant l'identité sexuelle à une option, on promeut le principe de la "neutralité de la croissance" dans l'éducation des garçonnets et des fillettes. En d'autres termes, on nie l'existence des deux genres dans leur connotation naturelle, comme si le corps et la nature n'exerçaient aucun conditionnement sur notre façon d'être des personnes.

Jadis – à une époque que nous ne regrettons pas – à une conformation physique donnée correspondaient des modèles comportementaux précis et rigides du masculin et du féminin, proposés par le milieu environnant: un modèle masculin s'inspirant de la force, de l'autorité et de la rationalité et un modèle féminin s'inspirant de l'émotivité, de l'obéissance et de l'intuition. Le dépassement de ces stéréotypes rigides, qui cèdent aujourd'hui face au changement du profil masculin et à l'affirmation active des femmes, engendre une contre-réaction en balancier: l'annulation des différences, la revendication de l'indépendance absolue de la nature et la liberté de choisir entre des identités équipolaires. Nous nous trouvons ainsi au milieu de la longue opposition entre naturalisme et culturalisme.

munautaire, analogue lointain de l'Esprit Saint dans l'économie du Dieu un et trine» (P. RICOEUR, Préface à A. DANESE, *Unità e pluralità, Mounier e il ritorno alla persona*, Roma 1984, 14).

Face à des approximations autour de ce thème, il faut prendre sérieusement en considération les résultats des études des diverses sciences humaines, qui approfondissent les processus d'acceptation de la sexualité, qui dépendent en grande partie des expériences de la première enfance et de la qualité du rapport que l'enfant voit entre ses parents. Chaque être qui vient au monde, en développant son identité, reçoit les modèles transmis par l'éducation, adopte des comportements et des valeurs acquis par la fréquentation des différents milieux avec lesquels il entre en contact, cherche à se conformer à ses aspirations idéales, mais il ne peut pas le faire sans partir de et à travers une confrontation avec – ou si l'on veut une herméneutique – son corps, avec toutes les superficialités morphogéniques, hormonales et physiologiques.

D'une part, une anthropologie respectueuse de la personne se dissocie de la position déterministe et biologique, selon laquelle tous les rôles et les relations entre les sexes seraient fixés dans un modèle statique déterminé par la nature; d'autre part, cependant, l'être humain, n'étant pas idéalement seulement culture, ne peut pas construire son histoire si ce n'est dans une confrontation dialectique avec la nature et avec tous ses conditionnements. Il faudrait s'interroger sur les conséquences possibles d'une violence exercée contre la nature, avant de liquider la pensée "de la tradition" comme "traditionaliste", et se demander si la nature violentée se vengera, en nous violentant à son tour, comme l'ont bien compris les anciens: "*Natura non facit saltus*" (Linnaeus) et "*Natura enim non nisi parendo vincitur*" (Bacon).

La confusion des identités est risquée surtout dans la période de l'adolescence qui, on le sait, est effervescente mais fragile. Il n'est pas toujours aisé de se reconnaître physiologiquement femme ou homme. Peut-on conclure pour cela que les problèmes d'identité doivent être résolus en encourageant le libre choix de sa propre identité sexuelle? Une fille pourrait vouloir occulter sa féminité, en oubliant (mais comment est-ce possible?) les menstruations, le sein, l'orientation maternelle de

tout son corps et opter pour le modèle d'une masculinité qui lui semble "gagnante". D'autre part, bien des garçons, associant masculinité et agressivité, compétitivité, obligations de la vie publique, peuvent mûrir le refus de l'appartenance à leur sexe. Il pourrait apparaître captivant pour tous, de façon hypothétique et au moins à certaines phases de la vie, de rêver de prendre une identité différente de la sienne.

Des tas de questions se chevauchent. Ne risque-t-on pas de passer du respect des minorités à leur exaltation et, enfin, à la ghettoïsation des majorités? Comment peut-on échanger l'exception avec la norme et donner pour acquis qu'il existe cinq orientations sexuelles possibles, toutes équivalentes? Pourra-t-on encore raisonner librement sur ces thèmes, ou bien la guerre contre l'homophobie interdira de parler de différence sexuelle naturelle? Les idéologies qui voudraient tirer de leurs gonds les différences naturelles ne contredisent-elles peut-être pas des décennies de *Women's studies* du féminisme, précisément centrées sur la différence originelle consciente? Pourquoi revendiquons-nous l'écologie de l'environnement seulement quand il s'agit de la nature à protéger, des espèces en voie d'extinction, de la pollution, tandis que nous nous faisons les paladins d'une liberté abstraite quand il s'agit de notre corps? Pourquoi punit-on sévèrement celui qui blesse ou mutilé un chien et que l'on ne supporte pas l'"égo-harmonie" que toute personne devrait établir avec son corps? Pourquoi défend-on le principe de la biodiversité pour la nature tout en considérant une conquête pour l'être humain l'indifférence de la différence?

En réalité, les partisans de l'unisexe, du transsexe, de l'homosexue, en touchant à la différence originale et originelle de la nature, frappent le cœur de l'anthropologie relationnelle: l'identité originelle homme-femme, qui se retrouve dans tous les récits des origines, ainsi que dans la Bible. En fomentant la liberté choisie, on porte atteinte à l'hétérosexualité, qui permet le "bon être" de la personne avec son corps, le mariage et la procréation. La famille naturelle apparaît, en consé-

quence, comme une option dépendant de sujets enclins à des mœurs “traditionnels” par rapport à des formes de cohabitations modernes et “ouvertes”.

L’alarme du magistère catholique sur le risque de confusion et de boomerang que ces thèses peuvent provoquer ne nous semble pas déplacée. L’avis du “*Van Thuan Observatory*” doit valoir pour tous: «On excède en séparant le sexe du genre, en soutenant que le premier est une donnée physiologique et le second une donnée culturelle ou historique. Il est vrai que la différence sexuelle est également gérée et vécue de façon diverse au sein de la culture et de l’histoire, mais il n’est pas juste de séparer le genre du sexe, car ce dernier est une donnée anthropologique fondamentale pour la personne».⁷

3. MASCULIN ET FÉMININ ENTRE IDÉAL ET RÉALITÉ

L’analyse des risques des cultures qui ont fait l’histoire du XX^e siècle, comme celle des diverses étapes du féminisme, nous confirme que nous sommes bien peu équipés pour comprendre la complexité anthropologique d’être hommes et femmes. Cette conscience ne peut pas comporter que nous nous rendions à l’aphasie, mais elle doit plutôt solliciter le discernement de certains traits qui caractérisent les deux genres, tout en réservant à la personne que nous avons devant nous la faculté de dire sa parole unique, libre de préjugés et de barrières idéologiques.

Nous exposons ci-de suite ceux qui nous semblent les traits principaux relatifs au féminin et au masculin (à peine évoqués pour l’économie de ce travail), aussi bien avec leur signification positive qu’avec leur corruption possible.⁸

⁷ *I tre silenzi dell’Unicef*, in: “*Van Thuan Observatory Newsletter*”, n° 67, Verona, 15 marzo 2007 (cf. www.vanthuanobservatory.org).

⁸ Pour un plus ample traité, nous renvoyons à A. DANESE – G.P. DI NICOLA, *Lei & Lui. Comunicazione e reciprocità*, cit.

3.1.a. *La relationalité* de l'être humain se manifeste de façon plus marquée dans le corps de la femme. Le processus génératif féminin contient en effet – comme inscrites dans la nature – des significations paradigmatiques de la relationalité de la personne en tant que telle. Surtout la maternité exalte cette dimension anthropologique, pour le modèle de rapport unique, deux en un, qui s'établit entre la mère et le fœtus. La donnée physiologique maternelle invite à freiner l'égoïsme, l'individualisme, le prométhéisme, le délire de toute-puissance du moi. Les femmes peuvent avoir un sens maternel plus ou moins grand: très souvent elles donnent leur vie pour leurs enfants, mais certaines fois elles les abandonnent dans une poubelle. Si l'on va au-delà des frontières naturelles, la maternité est indicative de la capacité de la personne à faire place, à accueillir une autre personne, à se consacrer à elle puis, peu à peu, à la laisser vivre de façon autonome et même à l'aider à se détacher d'elle.

La corruption de ce trait consiste dans la tendance à prendre possession de l'autre, à le capturer dans son rapport et à le phagocytter.

3.1.b. *Affirmation de soi*. Cela se réfère à la tendance à rendre visibles et à faire valoir ses potentialités (*assertiveness*). On comprend bien que ce trait n'est pas attribuable automatiquement à tous les hommes, puisque le manque d'estime de soi est un problème qui tenaille indifféremment les hommes et les femmes. Toutefois, dans cette tentative de discerner ce qui correspond à la relationalité féminine, une tendance à affirmer son moi nous semble plus évidente chez l'homme. Il ne s'agit pas du tout d'une tendance égoïste-négative; l'estime de soi, la confiance en ses potentialités et la capacité de les faire valoir sont des prémisses valables pour sceller la maturité personnelle et pour donner consistance à la capacité relationnelle d'une personne, en servant de parfait intégrateur de la relationalité féminine. On ne peut même pas aimer l'autre si on ne s'aime pas soi-même: *Caritas bene ordinata incipit a se ipso*. L'affirmation de

soi est un support précieux pour le rapport avec la femme et les enfants, dans la mesure où il offre des sensations de protection et de sécurité.

Les corruptions de cet aspect, poussé à l'excès, sont la présomption, l'égoïsme, le narcissisme, la tendance à sous-évaluer et à instrumentaliser l'autre à ses fins.

3.2.a. *Une conscience plus accentuée de la limite* reflète le vécu des femmes, particulièrement conditionné par l'harmonie avec la nature, ce qui la lie aux phénomènes physiologiques mais empêche aussi de voler trop haut, comme Icare, pour connaître ensuite des chutes désastreuses. Une dynamique rapide d'acceptation de l'imprévu (déplacements du cycle, grossesses inattendues) et donc une plus grande conscience de ne pas être en mesure de maîtriser son corps, de piloter sa vie. La conscience de la limite implique en outre la conscience de l'effondrement de tous les systèmes de pensée, de toutes les constructions humaines face à la mort et donc de la dépendance humaine substantielle.

La corruption de ce trait réside dans la tendance à se contenter de la réalité de fait sans s'efforcer de la surmonter, à déléguer à d'autres ses responsabilités sociales en s'enfermant dans le petit monde de sa maison, dans le renoncement à affronter la réalité. Une certaine passivité, en effet, a caractérisé une grande partie de la population féminine dans l'histoire.

3.2.b. *La lutte contre la limite*, trait plus typiquement masculin, pousse à s'aventurer dans l'inconnu, à combattre les obstacles, en ayant confiance de réussir. Le modèle du combattant obstiné face à ce qui s'oppose à lui, prêt à la guerre pour défendre son territoire et celui des siens, fait partie de l'imaginaire concernant le masculin. Il se sent sollicité à affronter les défis de la vie, à ne pas reculer face à l'opposition de la nature, des autres, des événements, en faisant son possible pour y arriver même dans des conditions hostiles.

La lutte en soi n'a pas un caractère négatif; elle possède même la force et l'obstination pour vaincre le mal et conquérir de nouvelles frontières pour la vie. Mounier appelait *affrontement* l'engagement actif par lequel un être humain se donne à une cause, même au prix du sacrifice et de l'effusion de sang et recommandait cette attitude courageuse et combative aux femmes aussi.

La corruption de ce trait consiste en la tendance à moduler les rapports sur le registre de la compétition, avec toutes les dérives possibles, comme la connaissance exaspérée, l'envie, l'usage de moyens illégitimes pour atteindre des objectifs désirés.

3.3.a. *Soin de la vie.* Prendre soin de la vie est lié à la maternité, qui se manifeste sous ses diverses formes comme aptitudes à nourrir, à commencer par l'allaitement, à protéger, même au détriment de sa propre personne, à panser les blessures et à soulager la souffrance dans les maladies, jusqu'à accompagner les siens jusqu'à la mort, en phase terminale de la maladie.

Prendre soin caractérise à la fois la femme et l'homme responsables, mais c'est une donnée universelle que la propension à être proche de ceux qui sont plus fragiles se fait sentir de façon plus forte chez la femme, jusqu'à la pousser à des actes héroïques d'une manière presque naturelle. C'est ce qu'atteste le célèbre épisode de Salomon, qui indique comment le roi eut l'intuition de la maternité en jugeant le contentieux entre deux femmes, dont chacune revendiquait pour soi le nouveau-né vivant et attribuait à l'autre l'enfant mort-né. Il demanda que l'on coupe l'enfant en deux, sachant que la vraie mère aurait préféré l'aliénation de sa propre maternité, l'accusation de parjure, la condamnation sociale et pénale, plutôt que la mort de son fils (1 R 3, 16-27).

Le côté faible de ce trait, c'est l'obsession de l'autre au point d'annuler sa propre dignité, de suivre l'autre pas à pas, pour satisfaire les besoins matériels des autres sans prendre soin de sa propre vocation, en aimant trop et mal, en vivant une prodigalité qui n'est ni sage et, finalement, insatisfaite et voisine du chantage.

3.3.b. *Dynamisme vital*. La tendance à se présenter face à l'altérité (les autres et la nature) dans une attitude dynamique, en changeant les règles du jeu, en prenant goût à l'aventure et en se montrant curieux de tout, fait sans doute partie de façon plus accentuée de la masculinité. Cela peut être relié au moindre poids que la nature lui attribue en relation à la vie. La présence dans la famille du père, qui s'insère comme personne fiable et aimée dans la symbiose mère-fils, représente l'appel à se mettre au service de la vie et de sa fragilité, le canal privilégié de communication avec l'extérieur, en portant à l'intérieur de la dyade ce qui se trouve au dehors et en portant au dehors la chaleur humaine du centre vital de la famille, en soutenant sa nécessité et en ouvrant des portes inattendues, en encourageant à suivre des sentiers inconnus, en s'en remettant au hasard ou à l'intuition ou à la Providence.

Au sens plus général, cette attitude, réveillée par la différence féminine, met en marche une ressource de quelqu'un qui entreprend. Qualifiant ce trait à partir de Sophocle qui écrivait dans *Antigone*: «Il y a beaucoup de choses prodigieuses dans ce monde, mais l'homme les dépasse toutes», Heidegger traduit ainsi: «De nombreuses espèces sont inquiétantes, mais il n'existe rien de plus inquiétant que l'homme».⁹ “Inquiétant” (*das Unheimlichste*) remplace ainsi “prodigieux”, “merveilleux”, pour caractériser précisément le goût de mettre en question, de conquérir, de découvrir. L'être humain, mais plus particulièrement l'homme, apparaît comme celui qui échappe aux limites, fait violence à la nature, pour explorer toutes les possibilités qu'elle renferme. Les deux aspects, le plus classique qui se rapporte au prodigieux et l'aspect mis en exergue par Heidegger, celui qui se réfère à l'inquiétant, ont trait à la stupeur d'Adam face à Ève, comme un réveil provoqué en lui par la découverte d'une différence qui met en marche des dynamismes jusqu'alors étouffés et déclenche le goût de l'aventure. En ce sens, émerveillement et inquiétude sont liés.

⁹ M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Milano 1966, 154ss.

La corruption de ce trait consiste dans la fragilité à tenir un engagement, dans la faiblesse des liens, dans la tendance à entreprendre des parcours individuels même sans et contre l'unité avec sa partenaire.

3.4.a. *Transgression et ironie.* Si une certaine mentalité androcentrique a attribué à l'homme le caractère de la transcendance par rapport au donné, en contraste avec la dépendance plus forte de la femme par rapport à la nature (pensons à Kierkegaard), il est possible de voir en revanche dans la féminité une capacité plus accentuée de vivre à l'intérieur des structures, dans une attitude d'adaptation plus souple et, en même temps, au moment opportun, de les relativiser et de les surpasser. Lorsque sont en jeu des affections et des valeurs auxquelles elles considèrent qu'il est impossible de renoncer, la transgression est vue comme légitime et nécessaire et le courage d'agir naît en s'opposant à ce qui est fixé dans les règles, dans les institutions, dans tout ce qui est systématisé et systématisable. Cette transgression rappelle l'heureuse intuition hégélienne, inspirée par l'interprétation de l'Antigone de Sophocle, de la femme comme "éternelle ironie de la communauté".¹⁰

S'y relie également le détachement nécessaire par rapport aux structures qui permet de s'adapter pour vivre en elles sans se laisser écraser par elles. Ceci vaut aussi pour comprendre le rapport différent de la femme à la foi, dans laquelle elle est moins orientée vers les règles, les institutions et plus fortement attentive au rapport spirituel, affectif et mystique avec Dieu. Dans un horizon eschatologique, grâce à la capacité de vivre dans et en dehors des structures institutionnelles, d'être dans l'Église visible, l'âme tournée vers l'Église invisible, l'accomplissement du sacerdoce royal des hommes et des femmes en Dieu est rendu plus compréhensible, ainsi que le couronnement de la vérité dans la charité («plus grande est la charité»¹¹).

¹⁰ Cf. G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*. Sur Antigone, je renvoie à: G.P. DI NICOLA, *Nostalgia di Antigone*, Teramo 1998.

¹¹ 1 Co 13, 13; cf. aussi JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 30.

La corruption de cette caractéristique consiste dans l'incapacité de respecter l'objectivité et donc de tenir compte de la tendance à *by-passer* les institutions en les détournant à des fins particularistes. Le sentiment de la légalité s'affaiblit et l'on tente d'expliquer le bien commun à des fins personnelles, en affaiblissant la valeur universelle et impersonnelle de la justice rétributive, qui passe nécessairement à travers les canaux institutionnels.

3.4.b. *Normativité*, ou tissage des règles, aussi bien dans le sens d'en produire de nouvelles pour orienter les comportements et les évaluer à l'intérieur de schémas de cohérence et de rationalité que dans le sens de les conserver comme sceau et tenue du lien social. Ce trait, dont le juge est la figure type, trouve sa confirmation dans les études de Gilligan, qui prouva que l'identité féminine est davantage orientée vers l'être avec les autres (*mitsein*) et l'identité masculine vers l'organisation des rapports selon une éthique plus attentive à la moralité normative.

Cette caractéristique ne peut pas être considérée superficiellement comme une sorte de "fixation" de préceptes. Elle implique au contraire la capacité de surmonter la perspective subjective dans la tension visant à établir l'équidistance qui est la source de la justice distributive. Paul Ricoeur considère l'attention à construire des institutions justes comme une condition essentielle de la triade éthique ("estime de soi, sollicitude pour l'autre et institutions justes").¹² Ce n'est que grâce à des règles objectives, qui dépassent les attachements individuels, qu'il est possible de s'élever au-delà des liens du sang, de la recherche d'échappatoires et de ruses pour résoudre les problèmes existentiels et familiaux. On peut ainsi atteindre l'impartialité qui, d'un côté, empêche la domination des forts et des intelligents et, de l'autre, imite le comportement d'un Dieu qui distribue à tous les fruits de son amour: «afin de devenir fils de vo-

¹² Nous renvoyons à P. RICOEUR, *Persona, comunità, istituzioni* (a cura di A. DANESI), Firenze 1994.

tre Père qui est dans les cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes. [...] Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait» (Mt 5, 45.48).

La corruption de ce trait consiste dans le bureaucratisme, dans l'impersonnalité d'un comportement objectif et froid, valable pour atteindre tout le monde, mais pénalisant pour ceux qui ne rentrent pas dans les canons établis et se sentent écrasés par eux. La règle évangélique sert ici de référence: « Et il leur disait: “Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat” », «car le Fils de l'homme est maître du sabbat» (Mt 12, 8).

3.5.a. *Le visage positif de la douleur.* Si l'on pense à la souffrance physique de l'homme comme à un début de décadence et à l'annonce de la mort, chez la femme il existe un signe particulier, dans l'accouchement, d'une souffrance physique étroitement liée à l'engendrement et donc à la dimension positive de la vie. Dans le corps de la femme est imprimée l'autre face du négatif, comme en témoigne le lien indissoluble entre douleur et amour, souffrance et joie, mort et résurrection. Approfondir le sens positif de cette différence peut être particulièrement important pour les filles, car cela les dispose à accepter – et non à subir – le rythme pas toujours facile du corps.

La corruption de ce trait consiste en une résignation non combattive face à la douleur, en un certain victimisme, qui exalte son sacrifice et accentue démesurément ses manifestations extérieures, en se plaçant au centre de l'attention des autres.

3.5.b. *Affronter le risque de la mort.* En ligne générale, l'homme est plus lié à l'idéal combatif. Cette tendance, attestée pendant des siècles par la figure du héros, invite à verser son sang et à donner sa vie, en vue du don total à une cause, que l'on estime méritoire. Chez Hegel, la capacité d'affronter la mort marque la distance entre le maître et l'esclave du fait que l'esclave s'en remet à la protection de l'autre et lui offre en échange sa dépendance et ses services. C'est une dialectique

qui est appliquée à l'analyse de la naissance des classes sociales, ainsi qu'au rapport homme-femme pour la dynamique d'assujettissement et d'abus engendrée par le fait que l'homme, qui affronte le risque hors de la maison, acquiert une domination sur la femme. Hegel lui-même met en évidence que cette dialectique se renverse, du fait que le maître dépend des services de son esclave, dans une sorte de dépendance réciproque.

La corruption de ce trait consiste dans l'impétuosité inconsciente, dans la hardiesse (pensons aux jeux des adolescents, comme conduire à grande vitesse ou en fermant les yeux...) dans des attitudes insouciantes face au danger qui n'évaluent pas la proportion entre ce qui est mis en risque – à savoir la vie et ce qu'elle représente pour leur famille – et l'objectif à atteindre.

4. LA SAVANTE IGNORANCE

Les caractéristiques proposées renvoient à une anthropologie personnaliste et communautaire, à partir du moment où il s'agit de caractéristiques qui ne peuvent pas être appliquées automatiquement à tous les hommes et à toutes les femmes, précisément pour respecter la personne en tant que telle. Les parcours peuvent être très différents, mais en apprenant à écouter le langage muet du corps, qui est langage d'amour, l'homme et la femme découvrent tous deux un appel implicite à donner la vie. Si la différence est évidente au niveau physique et dans ses implications phénoménologiques, les deux sont unis dans le même appel à donner leur sang (accouchement, travail, guerre...), à vivre l'"être pour", comme don, à l'imitation de la vie trinitaire de Dieu. En maintenant fluides les rapports dans la réciprocité vécue, chacun apprend de l'autre et les caractéristiques de chacun acquièrent leur sens relationnel authentique.

Il ne serait pas possible de fixer une fois pour toutes, et pour tous, les traits indiqués comme s'il s'agissait de rails obligatoires du par-

cours existentiel. Les éléments font défaut pour qualifier de manière irréfutable la différence. Dans ce domaine on enregistre une grande difficulté à trouver des recherches qui ne soient pas orientées idéologiquement.

Même sur le front catholique, il existe certaines indications directrices, mais les problèmes ne sont pas résolus. Le récit biblique, du reste, est imprégné de mystère quant aux trois termes de la relation présentés: nous savons qu'ils sont homme et femme "à l'image de Dieu", mais nous ne pouvons pas connaître le terme dernier de l'analogie: Dieu. Ce renvoi suggère plutôt l'inopportunité de définir, du fait que les trois termes de l'analogie échappent aux idées "claires et distinctes". Il faut continuellement nous confronter à cette double exigence: la nécessité de maintenir en quelque sorte une différence originelle, indispensable pour la réciprocité, et l'impossibilité de parvenir à des conclusions certaines sur le contenu de cette différence, en le fixant une fois pour toutes et sans tomber dans le risque d'être démentis par l'histoire (que de définitions de la femme sont désormais incompatibles avec la réalité!) Du reste, Adam et Ève ne peuvent pas se connaître de manière adéquate l'un l'autre: Ève – selon le deuxième récit de la Genèse, plus métaphorique – ne peut pas dire qui est réellement Adam, car il la précède et Adam ne connaît pas Ève, car il dormait béatement pendant que la femme était formée par Dieu. C'est Dieu, le Créateur, qui les présente et les révèle l'un à l'autre. Il vaut donc mieux proposer des indications d'orientation, toujours ouvertes aux nouveautés que représente chaque personne car, d'une part, on ne peut pas se renfermer dans l'aphasie et, de l'autre, il faut être prêt à repenser les indications données par rapport à la réalité contemporaine, avec la tradition, avec l'histoire, avec la Parole.

Il faut reconnaître à Jean-Paul II le mérite d'avoir dédouané le discours sur la différence et de l'avoir placé au centre de la question anthropo-théologique, par rapport à une tradition qui avait donné pour

acquis la définition de la féminité ainsi que par rapport au féminisme qui la contestait radicalement. Sa ré-évaluation de la sexualité, du corps, de la femme est encore une référence clef pour le magistère catholique (*Catéchèse sur l'amour humain, Familiaris consortio, Mulieris dignitatem* – qui demeure une pierre milliaire de la référence magistérielle – et la *Lettre aux femmes*). En particulier, *Mulieris dignitatem* a représenté une révolution culturelle, complétée ensuite par la *Lettre aux femmes*, qui a reconnu la valeur de l'activité sociale et politique des femmes, aspect peu présent dans *Mulieris dignitatem*.¹³

Le registre choisi par le Pape pour affronter ce thème trouve sa vitalité dans la conscience de la nécessité d'éviter les pièges du biologisme et de l'indifférence. La formation philosophique de Jean-Paul II permettait la pleine reconnaissance de l'importance du corps qui conditionne le fait d'être homme et femme, sans le déterminer. La phénoménologie avait clarifié, en effet, que la conscience de soi, du monde et des autres est toujours relayée par une perception corporelle et donc hommes et femmes jettent des perspectives différentes sur le monde. D'autre part, pour ne pas tomber dans le déterminisme biologique ou génétique, il faut reconnaître que la personne ne vit pas dans son corps comme dans une prison, mais qu'elle est appelée à interagir avec lui, à en faire une herméneutique compatible avec ses idéaux, en quelque sorte à le transcender dans une dialectique à la fois conditionnée et créative. Il n'est pas facile de discerner la juste distance entre surévaluation du corps (biologisme) et, au contraire, sous-évaluation (spiritualisme). Jean-Paul II a centré son attention sur une donnée incontestable: le corps de la femme apparaît structuré de façon telle qu'il puisse engendrer la vie et, par conséquent, il ne peut y avoir de perception de

¹³ Sur ces thèmes, voir: G.P. DI NICOLA – A. DANESE, *Il papa scrive. Le donne rispondono*, cit.

soi sans se confronter à cette donnée, qui constitue intimement son identité, indépendamment de la réalisation effective d'une conception durant le cours de sa vie.

Toutefois, comme il serait injuste envers les hommes de soutenir que l'amour maternel et qui se donne n'appartient qu'aux femmes, *Mulieris dignitatem* propose des interprétations du corps féminin au sens symbolique et personnaliste. Présentant les figures types de l'épouse, de la mère et de la vierge, elle clarifie le fait qu'il ne s'agit pas de déterminisme de nature mais de dimensions symboliques de l'humain en tant que tel, liées à la personne, homme et femme. Le registre de *Mulieris dignitatem* est double: d'une part, la donnée corporelle apparaît décisive pour définir l'identité et le rôle de la femme, par conséquent c'est à elle que se rapportent bien les figures de mère, d'épouse et de vierge; de l'autre, il faut prendre acte que tous les êtres humains sont épouses, mères et vierges, quant à la signification éthique et anthropo-théologique qu'ont ces figures en relation à l'amour, au soin, à l'intégralité de la personne face à Dieu.

Cette double voie se retrouve dans le commentaire innovateur d'*Éphésiens* 5, la lettre paulinienne qui présente le rapport nuptial Christ-Église comme paradigmatique de la relation mari-femme. D'une part on assume cette analogie, d'autre part le Pape invite à lire les recommandations de saint Paul à la lumière d'*Ep* 5, 21, qui prône la «soumission réciproque dans la crainte du Christ». Et d'ajouter: «la conscience que dans le mariage il y a la “soumission mutuelle des conjoints dans la crainte du Christ”, et pas seulement celle de la femme à son mari, doit imprégner les cœurs, les consciences, les comportements, les mœurs».¹⁴

De ce double registre jaillissent certains points encore problématiques, sur lesquels on s'interroge, et notamment: chez l'épouse au sens

¹⁴ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 24.

symbolique et éthique, on reconnaît des hommes et des femmes, tandis que chez l'époux seulement des hommes; si la soumission de l'Église au Christ n'a pas besoin d'explications (l'asymétrie Christ-Église, comme Christ-Marie, est inhérente à la différence de nature), on ne peut pas en dire autant de l'épouse et de l'époux; le rapprochement homme-Christ en ce qui concerne le fait d'aimer en premier semble particulièrement lié à la dimension sexuelle.¹⁵ Ce dernier axiome vacille dans une vision intégrale du rapport homme et femme, ne serait-ce que parce que la première expérience de chaque être humain en venant au monde, c'est d'être aimé par une mère. De nombreuses études soulignent que la mère aime la première, bien avant que l'enfant ait la possibilité de lui répondre en souriant et en l'appelant par son nom.¹⁶

La vocation de la femme semble, dans cette optique, particulièrement représentative de l'appel universel à aimer, comme le reconnaît Jean-Paul II quand il sollicite le père à apprendre en quelque sorte de la mère sa paternité: «Il faut [...] que l'homme ait pleinement conscience de contracter une dette particulière envers la femme [...] Aucun programme de "parité des droits" des femmes et des hommes n'est valable si cela n'est pas pris en compte d'une manière tout à fait centrale. [...] L'homme – même s'il prend toute sa part dans cette fonction des parents – se trouve toujours "à l'extérieur" du processus de la gestation

¹⁵ «Si l'auteur de la *Lettre aux Éphésiens* appelle le Christ l'Époux et l'Église l'Épouse, il confirme indirectement par cette analogie la *vérité sur la femme en tant qu'épouse*. L'Époux est celui qui aime. L'Épouse est aimée : *elle est celle qui reçoit l'amour, pour aimer à son tour*. [...] Lorsque nous disons que la femme est celle qui reçoit l'amour pour aimer à son tour, nous ne pensons pas seulement ou avant tout au rapport nuptial spécifique du mariage. Nous pensons à quelque chose de plus universel, fondé sur le fait même d'être femme [...] 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» (*ibid.*, n° 29).

¹⁶ Parmi les travaux sur ce thème, je me permets de renvoyer à mon: G.P. DI NICOLA, *Il linguaggio della madre. Aspetti sociologici e antropologici*, cit.

et de la naissance de l'enfant, et, à bien des égards, il lui faut apprendre de la mère sa propre "paternité".¹⁷

La lettre apostolique *Mulieris dignitatem* nous place en face de la reconnaissance d'une asymétrie au cœur de la réciprocité, au profit de la mère, asymétrie confirmée par la présentation de la féminité comme archétype de l'humanité tout entière. En effet, selon *Mulieris dignitatem*: «La Bible nous convainc de ce que l'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"». ¹⁸ Et encore: «De ce point de vue [l'élévation spirituelle comme finalité de l'existence de tout homme], la "femme" est la représentante et l'archétype de tout le genre humain : elle représente l'humanité qui appartient à tous les êtres humains, hommes et femmes». ¹⁹

Les grands scénarios de *Mulieris dignitatem*, que nous célébrons ici, ne peuvent certes pas mettre un terme final au mystère de l'homme et de la femme à l'image de Dieu. Précisément en raison de l'ampleur des problématiques et des risques qui y sont liés, Jean-Paul II encourage à continuer le travail d'élaboration d'une anthropologie uniduelle, où le masculin et le féminin soient l'expression concrète de la structure de communion de la personne.²⁰ Il est urgent de développer «l'étude sérieuse et approfondie des fondements anthropologiques de la condition masculine et féminine», en cherchant à «préciser l'identité personnelle propre de la femme dans sa relation de diversité et de complémentarité réciproque avec l'homme, et cela, non seulement en ce qui concerne les rôles à jouer et les fonctions à assurer, mais aussi et plus profondément

¹⁷ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 18.

¹⁸ *Ibid.*, n° 22.

¹⁹ *Ibid.*, n° 4.

²⁰ Cf. www.chiesacattolica.it/ccl_new/documenti_ccl/2007-01/29-36/Relazione_Farina.doc

pour ce qui est de la structure de la personne et sa signification».²¹ C'est ce qu'a fait alors le cardinal Ratzinger, par sa *Lettre aux évêques* centrée non pas tant seulement sur la femme mais plutôt sur le rapport homme-femme,²² et c'est ce que fait aussi ce congrès.

²¹ JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Christifideles laici*, n° 50.

²² Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*. Benoît XVI est également revenu sur cette question dans son *Message pour la journée mondiale de la paix 2007*: «À l'origine des nombreuses tensions qui menacent la paix, il y a assurément les innombrables et injustes inégalités qui sont encore tragiquement présentes dans le monde. Parmi elles, de manière particulièrement insidieuse, on trouve, d'une part, les inégalités dans l'accès aux biens essentiels, comme la nourriture, l'eau, un toit, la santé ; d'autre part, les inégalités persistantes entre homme et femme dans l'exercice des droits humains fondamentaux... Le fait que la condition féminine soit insuffisamment prise en considération introduit aussi des facteurs d'instabilité dans l'ordre social. Je pense à l'exploitation de femmes traitées comme des objets et aux nombreuses formes de manque de respect pour leur dignité ; je pense également – dans un contexte différent – aux perspectives anthropologiques persistantes dans certaines cultures, qui réservent aux femmes une place encore fortement soumise à l'arbitraire de l'homme, avec des conséquences qui portent atteinte à leur dignité de personne et à l'exercice des libertés fondamentales elles-mêmes. On ne peut se faire illusion : la paix ne sera pas assurée tant que ces formes de discrimination, qui lèsent la dignité personnelle, inscrite par le Créateur en tout être humain, ne seront pas abolies» (BENOÎT XVI, *La personne humaine, cœur de la paix*, n°s 6-7).

Responsabilité et participation de la femme à l'édification de l'Église et de la société

PAOLA BIGNARDI *

Cet exposé, plus qu'une étude, puise dans l'expérience de partage que j'ai eu l'occasion de faire pendant des années, aux côtés de femmes qui, dans la vie, ont surtout expérimenté la douleur, l'exclusion, la violence mais qui, en même temps, ont trouvé en elles le désir de rachat et le besoin de dignité.

Il s'agira donc d'une intervention qui part surtout du concret de l'expérience, pour réfléchir sur la responsabilité de la femme envers l'Église et envers la société.

LE GÉNIE FÉMININ

S'il fallait résumer en une expression synthétique le sens essentiel de mon intervention, je l'exprimerais ainsi: la responsabilité de la femme dans l'Église et dans la société, à ce stade d'un chemin d'émancipation qui a connu des résultats significatifs, consiste à conserver l'originalité du génie féminin, dans un rapport vivant et intense de réciprocité avec l'homme. Le chemin des femmes qui, comme l'a affirmé Jean-Paul II lui-même dans la *Lettre aux femmes*, a été riche et positif, court aujourd'hui un risque: celui que la participation de la femme à la vie de l'Église et de la société advienne selon une logique d'homologation à l'homme. La femme renonce ainsi à l'aspect le plus original de son identité et prive le contexte ecclésial et civil d'un apport qui serait, aujourd'hui, encore plus nécessaire.

* Coordinatrice du Forum International d'Action Catholique.

Voilà pourquoi je consacre la première réflexion de cette intervention au thème du “génie féminin”, paroles utilisées par Jean-Paul II dans *Mulieris dignitatem* (1988). On pourrait penser à une expression qui serait le fruit d’une rhétorique de circonstance, mais sa reprise successive et la re-proposition de son contenu conduit à penser qu’elle est une catégorie nouvelle et importante, proposition faite pour interpréter aujourd’hui la vocation et la mission de la femme, selon l’Évangile.

L’expression “génie”, dans le langage commun, indique quelqu’un qui a un pouvoir de compréhension et d’intelligence au-delà de la moyenne.

Le génie fait allusion à la capacité extraordinaire qui élève au-dessus des autres, par un don qui est pour tous; qui, s’il est utilisé, profite à tous.

Le génie est intuition, capacité de voir loin, de comprendre ce qui est au-delà; c’est la possibilité d’aller au-delà de la rationalité et de la logique.

Donc le génie est quelqu’un qui a des yeux pour voir même ce qui ne se voit pas ou qui ne se voit pas encore; quelqu’un qui sait voir avec les yeux du cœur, car l’essentiel est invisible aux yeux de chair; c’est quelqu’un qui sait croire aussi aux raisons du cœur et qui sait leur faire confiance: à l’ineffable, à l’empathie, à la contemplation.

Cette génialité n’appartient pas aux savants selon le monde, mais plus facilement aux petits, aux simples, aux enfants. Elle appartient à la femme car sa vocation passe d’une façon spéciale à travers l’amour.

Le génie féminin dont parle Jean-Paul II est de l’ordre de l’amour; la femme est celle qui reçoit l’amour pour aimer à son tour; «La femme ne peut se trouver elle-même si ce n’est en donnant son amour aux autres».¹ C’est dans l’ordre de l’amour qu’est mesurée la dignité de la femme.

¹ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 30.

L'exercice, par la femme, de sa vocation, revêt une valeur particulière à notre époque, dominée par les succès de la science et de la technique, qui a favorisé certains avec un niveau de bien-être jamais atteint, mais qui en a désavantagé ou exclus d'autres.² *Mulieris dignitatem* nous rappelle encore qu'«un tel progrès unilatéral peut entraîner aussi une disparition progressive de l'attention à l'homme, à ce qui est essentiellement humain. En ce sens, surtout de nos jours, on compte sur la manifestation du "génie" de la femme pour affermir l'attention à l'homme en toute circonstance, du fait même qu'il est homme !».³

Face aux logiques dominantes dans une société de l'efficacité, de la possession, de la recherche du bien-être, le charisme de la femme est le charisme des petits selon l'Évangile. Si elle vit à fond sa vocation, la femme doit témoigner de la primauté de la personne; la valeur des relations interpersonnelles vécues dans la gratuité, l'importance de l'être sur l'avoir, sur le paraître, sur le faire. Vivre sa féminité signifie pour la femme accepter de rendre témoignage à ces valeurs, grandes mais pas gagnantes. La tentation est alors facile de chercher l'égalité avec l'homme, qui signifie en définitive assumer des modèles et des styles de comportement masculins.

Pourtant, précisément la faiblesse évangélique des valeurs qui sont le contenu du charisme féminin comporte une prophétie pour tous, afin que puisse être bâtie la civilisation de l'amour.

L'expérience de l'engendrement, inscrite dans le corps de la femme et dans son âme, fait de l'amour qui donne la vie ce trait caractéristique qui informe de soi la pensée, les relations, les attitudes, le rapport avec la réalité. La maternité est amour qui se donne et, en même temps, douleur féconde; la maternité, c'est voir inscrits sur le visage de l'enfant

² Cf. *ibid.*

³ *Ibid.*

les traits de son propre visage et, en même temps, permettre qu'il soit pour lui-même, engendré à la liberté. C'est être des témoins de la vie naissante, qui est une des expériences de l'invisible, pourtant pleinement réel.

Dans la signification de la maternité, il y a une invitation au dépassement de l'individualisme et de toutes les tentations de toute-puissance liées à notre culture: il y a l'espérance de réintégrer la mort dans la vie, en accueillant la douleur que l'homme affronte jour après jour tout au long de son existence, dans sa fonction mystérieuse et positive.

La maternité peut alors constituer «le plus haut symbole que la nature nous offre à interpréter pour comprendre le sens de son rapport aux autres. [...] La femme elle-même, [...] et plus encore l'homme, peut apprendre, en le voyant ainsi dans le corps de la femme, que la personne est elle-même si elle se donne, si elle aime quelqu'un en sachant souffrir, si elle sait passer en second plan pour lui faire place, si elle se rapporte à l'autre dans cette attitude générative maternelle qui est féconde de nouvelles réalités intersubjectives».⁴

On s'explique alors pourquoi le pape Jean-Paul II dit que la vocation de la femme est une responsabilité particulière pour l'homme, pour l'humanité: «Naturellement, Dieu confie tout homme à tous et à chacun. Toutefois cela concerne la femme d'une façon spécifique – précisément en raison de sa féminité – et cela détermine en particulier sa vocation».⁵

Il me semble que l'expérience de l'engendrement, qu'il soit physique ou spirituel, constitue presque le paradigme de la vie de la femme, de son rapport avec la réalité, avec elle-même et avec les autres, et peut renfermer symboliquement toute sa vocation et sa mission en faveur de l'Église et du monde.

⁴ G.P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza, la reciprocità uomo-donna*, Roma 1988, 94.

⁵ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 30.

ENGENDRER UNE ÉGLISE MATERNELLE

Le rapport entre la femme et l'Église pourrait être facilement affronté en termes descriptifs, en mettant en évidence la contribution que la femme apporte aujourd'hui à la vie de la communauté chrétienne, les problèmes qui restent en suspens, les attentions à manifester, les choix à accomplir. Mais il me semble que cette formulation serait réductrice, qu'elle négligerait le rapport profond existant entre la femme et l'Église en termes de substance, de réalité profonde.

En ce sens, il me semble pouvoir affirmer qu'aujourd'hui la femme doit pouvoir être dans l'Église en vivant profondément, intérieurement, sa tâche générative: *engendrer une Église, à son tour, maternelle.*

À l'Église, les hommes et les femmes de notre temps, qui sont fatigués, souvent vidés par une vie frénétique qui a perdu les points de référence les plus importants, demandent surtout de montrer son visage de mère. La réponse à la demande d'espérance qui souvent est présente dans le cœur des personnes sous des formes implicites passe à travers un grand amour. Quand une personne se sait aimée, on s'aperçoit que sa façon d'être et son attitude face à la vie acquièrent quasiment une force nouvelle, un élan et une énergie qui naissent de la confiance, qui sont engendrés par le fait de se savoir aimés. Le Pape Benoît XVI lui-même le dit dans sa dernière encyclique, lorsqu'il affirme que ce n'est pas la science qui sauvera l'humanité, mais plutôt un grand amour. Paraphrasant cette affirmation de *Spe Salvi*, nous pourrions ajouter: ce ne sont pas notre bien-être, nos stratégies, nos diplomaties et notre argent qui sauveront les personnes et qui rempliront le vide qui s'est installé dans le cœur de beaucoup, surtout des jeunes, mais seulement la certitude et l'expérience qu'ils sont aimés.

Notre époque est une époque qui a besoin d'amour; qui est sensible surtout à l'amour. Les personnes se laissent fasciner par la force de l'amour, beaucoup plus que par celle de la raison ou de l'héroïsme des grands gestes.

L'amour convainc plus que les raisonnements; il frappe sans doute parce que dans l'aridité de l'âme dont nous faisons aujourd'hui l'expérience, nous sommes fascinés et attirés par les gestes, les mots, les attitudes qui ont la fécondité de ceux qui ne sont pas repliés sur eux-mêmes pour se contempler et qui connaissent l'extraordinaire richesse que ne possède que celui qui se donne.

On ne peut pas ne pas être frappé par le fait que Benoît XVI ait consacré sa première encyclique au thème de l'amour: Dieu est amour, mais la vie de l'homme aussi est parcourue par une attraction, par une recherche, par une force qui la pousse à sortir de soi, à se faire don pour l'autre, jusqu'à ce que cette tension ne parvienne à Dieu.

Dieu est amour, aussi donne-t-il la plénitude de vie à l'homme, qu'il a créé par amour; l'Évangile par lequel il s'est communiqué n'est qu'une parole d'amour. Dieu est amour et il nous enseigne que c'est la voie qui conquiert ceux qui sont en quête d'un sens pour leur vie. Je crois qu'aujourd'hui le témoignage est nécessaire d'une Église qui, à travers ses fils, aime les autres avec miséricorde, avec bonté, avec douceur, en témoignant de la sorte que Dieu est amour.

Une Église maternelle sait exprimer, avec toutes les modulations possibles, la symphonie d'un amour qui donne un horizon de sens à la vie, qui fait percevoir l'existence humaine comme étant précieuse pour quelqu'un/Quelqu'un; et cela engendre dans le cœur une confiance dans le bien qui constitue une force pour toute l'existence.

L'Église sera le bon Samaritain qui verse sur les blessures de la vie le baume de l'espérance si elle sait s'approcher de chacun avec un cœur de mère, toujours disposée à écouter, à comprendre, à pardonner, à donner des énergies pour recommencer, à montrer les grands horizons qui vont au-delà du petit cabotage de chaque jour, celui qui risque de se suffire à soi-même et de ne pas avoir un Au-delà.

Je crois qu'aujourd'hui la femme est appelée à engendrer cette Église, à la faire naître humainement de son cœur, comme elle naît

du Christ dans l'Esprit. Elle peut le faire en apportant dans la communauté chrétienne un style d'écoute, d'attention aux personnes, de compréhension, de dialogue.

L'Église engendrée par ce style sera une Église attentive à toute la personne: à son histoire, à ses difficultés, à son cheminement. Sa façon de communiquer la foi ne sera pas celle d'un maître détaché qui se limite à transmettre une doctrine impersonnelle. Elle saura mettre à côté de celui qui grandit quelqu'un qui, par sa proximité et son exemple, par sa parole et son témoignage, enseigne à distinguer le bien du mal; à reconnaître quelles sont les choses qui comptent effectivement; qui soutient en un parcours de foi qui sache changer l'existence, surtout en aidant à entrevoir et à acquérir les traits d'une humanité intense et profonde: libre et gratuite, forte et passionnée comme celle que le Seigneur Jésus nous fait voir dans les récits évangéliques. L'éducation fait partie de la maternité de l'Église: ainsi tombe la fausse alternative entre une Église mère ou maîtresse: l'Église est maîtresse parce qu'elle est mère et, en tant que mère, elle éduque parce qu'elle aime et dans la mesure où elle aime, elle ne peut pas taire la vérité car son cœur maternel ferait alors défaut. Quand elle enseigne, elle le fait avec les caractéristiques de la mère, qui sait qu'une vérité connue ne suffit pas pour changer la vie et pour l'enrichir du désir du bien.

Ce sera une Église capable d'apprécier la valeur des relations, d'abord et au sein de ses activités et initiatives. Une telle Église ne se perçoit pas d'abord comme une organisation, ni comme une structure, ni comme un laboratoire d'initiatives pour les personnes, mais comme famille, comme maison de tous ouverte à tous, comme lieu où les personnes peuvent expérimenter un style fraternel, le même dont elles devraient témoigner dans le monde.

Il y a besoin aujourd'hui de communautés chrétiennes qui se décident à prendre soin des relations de façon cordiale et avec chaleur, avec délicatesse, avec humanité et imagination. Quelques exemples suffiront.

La qualité de la rencontre des jeunes qui vont en paroisse avec l'Église est différente si ceux-ci y rencontrent des structures ou bien des personnes qui s'arrêtent pour parler avec eux, qui s'intéressent à leur vie, qui sont disposés à devenir un peu leurs amis et des points de référence sur leur chemin existentiel. Ou bien le parcours de préparation au mariage de deux fiancés peut avoir une efficacité différente s'ils trouvent en paroisse un milieu froid et détaché ou des personnes qui savent établir avec eux des relations cordiales, accueillantes, chaleureuses, qui durent au-delà de cette circonstance, qui les font sentir membres de la famille de la paroisse.

L'Église a également besoin de redécouvrir dans son parcours ordinaire le sens d'expériences qui lui appartiennent, comme la contemplation et la culture, en corrigeant la tendance au pragmatisme qui caractérise toujours plus la vie des communautés chrétiennes. La ferveur activiste, qui veut arriver partout et qui prétend tout planifier, ne cesse de croître et, parfois, ne fait qu'accroître le sens d'une désolante fatigue de la foi. La femme, qui connaît la patience de l'attente et fait aussi en soi et même dans son corps l'expérience du mystère, doit aider aujourd'hui les communautés chrétiennes à retrouver d'autres dimensions, celles qui nous font vivre l'Église comme une expérience d'accueil et d'attente; et la foi comme expérience d'écoute, ouverte à l'imprévisible action de Dieu, et non comme le fruit de notre régie personnelle.

L'Église a également besoin de la foi originale des femmes, afin que son cheminement vers la vérité et le mystère de Dieu advienne aussi à travers cette approche qui passe par le cœur et à travers les expressions de la mystique. Existe-t-il aussi une spécificité féminine dans la façon de vivre l'expérience de la foi? Je crois que oui.

Si le sens de la personne appartient à la façon originale d'être de la femme, dans l'expérience de foi ceci devient la perception, particulièrement vive et typique, de la relation avec la personne du Seigneur Jésus.

Les femmes dont parle l'Évangile montrent non seulement l'intensité de leur foi, mais aussi l'intelligence qu'elles ont du mystère du Seigneur. À commencer par la Mère, dont l'image, au pied de la croix, parle non seulement de la douleur pour la mort du Fils, mais aussi de l'accomplissement de ce chemin de silence et d'attente qui avait débuté par l'annonce de l'Ange. Au pied de la croix, où tout, paradoxalement, se révèle, où se manifeste aussi la vérité de la vie des disciples, Marie accueille entre ses bras, dans le corps inanimé du Fils, la Vie du monde. Elle, comme femme, sait ce que signifie engendrer en passant par la mort. Mais les autres femmes aussi le savent, celles qui sont restées près du Calvaire. Durant la mission de Jésus, elles ont suivi le Seigneur avec l'intense simplicité de leur foi. Elles l'ont aussi écouté avec le cœur et elles ont reçu dans leur existence les signes du salut qui ré-génère à une nouvelle vie. Vu qu'elles l'ont suivi en l'aimant, elles l'ont aussi compris. Elles restent avec lui jusque sous la croix, car l'amour personnel qu'elles ont eu pour Jésus leur a donné l'intelligence de comprendre que le Dieu qu'il révélait était différent de ce qu'elles pensaient et attendaient, et elles l'ont accueilli. Les disciples, qui s'attendaient à un Dieu victorieux et puissant, ne peuvent pas comprendre ce Messie trop éloigné de ce qu'ils avaient en tête; dans leur déception, ils s'en vont. Les femmes restent, car elles sont fidèles à leur amour, mais aussi parce qu'elles sont en mesure de comprendre que Dieu peut sauver le monde précisément en mourant sur une croix.

Ainsi, elles pourront recevoir la première annonce de la résurrection.

L'Église a besoin d'une foi qui croie que "rien n'est impossible à Dieu"; qui croie que les parcours de son entrée dans la vie personnelle et dans l'histoire humaine sont imprévisibles, toujours *au-delà*.

Jean-Paul II a reconnu la valeur de cette foi en proclamant saintes et bienheureuses de nombreuses femmes et en reconnaissant comme Docteurs de l'Église des femmes comme Thérèse d'Avila, mais aussi comme Thérèse de Lisieux.

La dimension “féminine” de la foi doit appartenir en un certain sens à tout croyant. Mais la femme pourra davantage en témoigner et aider toute l’Église à ne pas perdre cette richesse essentielle.

L’Église ne peut certainement pas se passer des femmes: non seulement de leurs bras et de leurs temps, mais surtout de leur pensée et de leur cœur.

POUR UNE ÉGLISE QUI MONTRE LA VALEUR DU GÉNIE FÉMININ

L’Église ne pourra continuer à dire – comme elle entend le faire – la valeur du “génie féminin” qu’en l’accueillant et en le mettant en valeur: son témoignage décisif pourra constituer un langage plus efficace que ne le sont les documents, qui pourtant sont souvent écoutés et appréciés pour les ouvertures qu’ils proposent.

Dans la vie concrète de nos communautés et dans son expérience globale, l’Église doit exprimer une plus vive attention aux femmes: non seulement en termes culturels ou d’opinion, en gardant vif l’intérêt pour le thème de la condition féminine, mais plutôt pour les femmes concrètes – avec leurs expériences concrètes! –, attentive à ce qu’elles pensent, à ce qu’elles expérimentent, à ce qu’elles souffrent, à ce qu’elles demandent d’être dans le peuple de Dieu et à la façon dont elles pensent se situer en lui. Une Église attentive aux femmes est disposée et engagée à respecter la façon originale d’être de la femme; sa façon originale de vivre la foi et d’interpréter l’expérience spirituelle. Elle s’appauvrirait beaucoup si elle devait demander aux femmes de renoncer à *leur* façon d’être dans la communauté, comme si le fait d’y être en tant que femmes constituait une faiblesse à corriger.

Je crois qu’aujourd’hui la question se joue en premier lieu dans le tissu ordinaire et populaire des communautés chrétiennes, là où se mènent dans le silence les expériences les plus généreuses et chargées de vie, ainsi que les dépendances et les humiliations les plus banales.

Pour faire ce saut de qualité, j’estime que l’Église doit affronter plusieurs questions toujours en suspens:

1. *La femme et la responsabilité.* Une Église attentive aux femmes exige des communautés chrétiennes capables de/disposées à les impliquer dans les lieux où l'on pense, où l'on élabore, évalue, décide, en accueillant les femmes dans la particularité de leur façon d'être, de leur sensibilité, de leur manière de lire la réalité et sans leur demander de renoncer à leur féminité! Certes, personne ne fera jamais de requêtes explicites en ce sens; mais cela arrivera à chaque fois que l'on demandera à la femme d'être différente ou de s'uniformiser à des styles de relation avec les autres et avec la réalité différents de ceux qu'elle ressent comme étant siens, innés. Accueillir la femme dans les lieux de responsabilité signifie aussi se fier à sa pensée, à son évaluation des choses, à sa sensibilité; cela exige d'accorder un certain crédit à la valeur d'une différence qui choisit la réciprocité et non l'homologation, et qui redimensionne donc la prétention de tout uniformiser à un seul style de décision et de gouvernement.

Pour que tout ceci ait une valeur, il faut que cela advienne dans les lieux les plus populaires, de base, de la communauté chrétienne; sans se limiter à l'implication de quelques femmes ici ou là, comme représentation de toutes. Si l'implication de quelques laïcs et de quelques femmes comme observateurs au Concile a eu, il y a presque cinquante ans désormais, une grande valeur symbolique, aujourd'hui cela ne suffit plus; il faut que dans les conseils pastoraux des paroisses et des diocèses, dans les diverses commissions, dans les congrès ecclésiaux, la présence féminine soit numériquement significative et qualitativement consistante.

2. *La culture théologique et les femmes.* Il faut encourager les femmes à explorer des espaces inhabituels pour elles dans l'Église, comme ceux de la culture théologique, surtout dans le domaine de la recherche et de l'exploration de nouveaux langages pour dire Dieu aujourd'hui. Bien que le nombre de femmes qui accèdent aujourd'hui aux études théologiques ait augmenté, le nombre de celles qui peuvent le faire en termes de recherche reste encore toutefois trop faible. En réalité, la recherche

aurait beaucoup à gagner de la contribution de la femme. Les parcours de la raison scientifique et la confiance en elle semblent aujourd'hui épuisés; voilà pourquoi la contribution culturelle d'une pensée riche de l'habitude de puiser dans le concret et qui connaît aussi les raisons du cœur, sans renoncer à la rigueur de la méthode, pourrait apporter une lymphe nouvelle à la recherche elle-même, en lui rendant plus difficile d'être sa propre référence et en y apportant la provocation de l'ambiguïté et de la richesse de l'existence concrète. Certes, ce n'est pas une route facile à parcourir pour une femme, qui doit non seulement trouver en soi l'intérêt culturel pour cette activité, mais qui doit aussi trouver un accueil dans les lieux traditionnellement consacrés à la recherche théologique et résoudre l'important problème consistant à concilier cette activité avec la nécessité de gagner sa vie.

3. *La question des ministères.* J'ai hésité à mettre la question des ministères dans cette liste. Pour certains, conférer des ministères aux femmes serait un pas nécessaire pour une pleine valorisation des femmes dans l'Église et pour la reconnaissance de leur condition non subalterne dans la communauté. Mais ce serait retomber dans une vision cléricale de penser que l'on est valorisé dans l'Église seulement si l'on accède aux ministères ordonnés.

Personnellement, j'estime qu'il est mieux que les femmes demeurent étrangères à l'institutionnalisation que comporte le ministère; elle demeurera ainsi plus libre d'exprimer une dimension prophétique et de don. J'estime que le fait pour les femmes de rester étrangères aux ministères ne constitue pas une exclusion, mais ouvre la voie à la mise en valeur d'un aspect de son don, dont l'Église a particulièrement besoin pour parler à notre temps.

ENGENDRER UN MONDE NOUVEAU

La condition des femmes dans le monde ne cesse d'être problématique. Pourtant, elle ne cesse pas non plus d'apporter des signes inattendus d'espérance.

Je voudrais introduire cette partie de ma réflexion en citant trois histoires qui disent bien comment la femme, par son initiative, son aspect concret, sa capacité de reconnaître la valeur des choix humbles et des petits gestes peut contribuer à engendrer un monde nouveau, à partir des situations humainement plus désespérées, privées de moyens et d'avenir.

Oana est arrivée en Italie, il y a dix ans, de Roumanie; elle n'avait rien sinon le désir de fuir la misère. Mais la vie n'est pas facile pour une femme seule et étrangère. Au bout de quelques mois, Oana s'aperçoit qu'elle est enceinte; elle est placée devant l'alternative d'avorter ou de commencer un parcours qui deviendra encore plus ardu. Elle rencontre quelques personnes qui lui offrent de l'aide dans une communauté où elle pourra prendre soin d'elle et de son enfant. Ce n'est pas facile, en tant qu'adulte habituée à une vie libre, de se soumettre au style d'un contexte qui ressemble davantage à un collège qu'à une famille, mais Oana accepte cette difficulté, décide de faire naître la fille qu'elle porte en elle et qui, aujourd'hui, à dix ans, parle de la beauté de la vie et de l'amour d'une mère qui, en adulte, a accepté de recommencer à grandir, en devenant vraiment mère.

Suzana vit au Kosovo, elle est veuve de guerre et mère de quatre enfants. Aujourd'hui elle est présidente de "Besimi", une association qui s'occupe d'offrir aux femmes la possibilité de travailler et de subvenir par elles-mêmes à leurs besoins et à ceux de leur famille. Elle offre aux femmes – toutes ont au moins une vache – la possibilité d'un revenu constant, garanti par le biais des structures de l'association. Actuellement, chaque jour, plus de sept cents personnes recueillent et vendent neuf cents litres de lait. De cette façon, des familles entières donnent vie à un nouveau tissu social, maintenu par des liens concrets générés par le pardon et par l'initiative.

Marisa vit au Pérou, dans la région qui a été dévastée, le 15 août dernier, par un tremblement de terre. Après avoir tout perdu, son choix

a été d'être forte et d'aller de l'avant, par amour des enfants qui doivent manger tous les jours. Aussi Marisa a-t-elle organisé la marmite commune, pour ceux qui n'ont plus rien. Et la marmite commune de Marisa et des trente mamans qui se sont unies à elle nourrit des familles entières.

Ce sont trois histoires qui parlent de femmes qui, par leur dévouement humble et constant, construisent des petits coins d'un monde régénéré dans le bien. Leurs pas tracent la route qui conduira un jour à la civilisation de l'amour. Cela semble une utopie, ou un rêve. Mais nous croyons que le futur doit être pensé avec le courage du rêve. Le fait que le magistère de l'Église continue à parler de la civilisation de l'amour confirme cette sensibilité; il nous invite de la sorte à ne pas cesser de penser que ce n'est pas une illusion, mais une responsabilité, et que celle-ci, comme le rêve de la paix, se base sur une promesse. La civilisation de l'amour sera le fruit de l'intelligence et du cœur des hommes et des femmes, mais elle ne se construira pas sans la contribution décisive des femmes, qui croient à l'amour et en connaissent l'efficacité, le concret et la force.

À travers ces parcours, la femme peut-elle contribuer dans le monde d'aujourd'hui à engendrer un monde nouveau?

Je voudrais indiquer le premier d'entre eux pour conserver et défendre le sens de la primauté de la personne humaine et de sa valeur.

La personne est la créature que le Créateur «a voulue pour elle-même»,⁶ donc elle n'est en fonction de rien: ni de l'efficacité, ni du profit. Elle ne peut pas être instrumentalisée, pas même quand la cause semble en valoir la peine. Avoir le sens de la personne et de sa primauté signifie reconnaître sa valeur, même lorsqu'elle se présente sous les formes les plus compromises, humiliées ou dégradées; et croire que ce n'est pas du temps perdu que de se consacrer à faire émerger ou ressortir la dignité de chacun. Le sens de la personne contribue aussi à redimensionner le

⁶ *Ibid.*, n° 7.

poids – qui ré-émerge sous des formes nouvelle – d'une pensée idéologique qui risque de perdre le sens des proportions entre les faits, entre les opinions, entre les visions de la vie.

Le sens de la personne c'est donc aussi le sens de l'essentiel; en définitif, le bon sens!

Dans une société où le sens de la personne est vivant, le monde du travail change; la pensée devient plus ouverte et plus humble; les structures d'assistance changent et il existe un espace humain pour les plus faibles, qu'il s'agisse d'enfants ou de malades, de personnes âgées ou d'étrangers. Là où le sens de la personne est vivant, il existe un accueil conscient de la vie et un engagement à défendre ses valeurs, à promouvoir les meilleures conditions de croissance et de développement.

Un autre parcours est celui qui consiste à conserver le sens de la maternité et la valeur de la vie. La maternité est en train de vivre une crise profonde: le signe en est, d'une part, la crise de la natalité dans les pays européens, tout comme un autre signe est la volonté d'avoir un enfant à tout prix, en recourant aux pratiques de la fécondation assistée. Deux situations opposées qui, ensemble, disent que l'expérience de la maternité a été bouleversée par les changements anthropologiques actuels. On n'affrontera pas cette situation à travers l'exaltation de la beauté d'être mère, même s'il n'est pas inutile qu'il y en ait qui, sans rhétorique, sachent raconter l'intensité humaine de cette expérience; on ne l'affrontera pas non plus – s'il était possible que cela advienne – en garantissant à toutes les femmes un chèque et des services adaptés, même si des politiques familiales sont nécessaires pour soutenir la famille.

Nous avons peut-être devant nous une longue période où la femme pourra conserver la valeur humaine et sociale de la maternité si elle sait affronter la difficulté d'allier maison et travail; une vie de course, la montre en main et le cœur souvent ailleurs. En même temps, la femme devra continuer à réfléchir à la valeur de la maternité, en trouvant en elle-même ces parcours éthiques préliminaires à son accueil. Elle pourra emprunter ce parcours – vital pour toute l'humanité – si elle sait im-

pliquer l'homme, de façon à s'efforcer ensemble de faire en sorte que famille et carrière ne soient pas alternatifs; que maternité biologique et maternité spirituelle ne soient pas réciproquement absolutisées; ensemble, pour conserver et protéger une expérience qui les implique tous les deux.

Le dernier parcours que je voudrais indiquer consiste à redonner de la valeur à l'éducation. L'affaiblissement du sens de la personne – que ce soit au profit de la production, du pouvoir ou de l'organisation – comporte souvent un moindre intérêt accordé à l'attention éducative, comme expérience du souci de la personne et de sa croissance en humanité.

Aucune société, qui ne veuille se condamner à un déclin humain, ne peut se passer de l'éducation. Le fait que l'on parle aujourd'hui avec toujours plus d'insistance de l'éducation comme d'une urgence de notre société doit donc susciter en nous une préoccupation. Urgence ou crise, l'éducation porte aujourd'hui les signes d'une phase de trépas dans le système de valeurs et de références qui caractérisent notre temps. Il est urgent de s'y consacrer.

Éduquer est une forme particulière d'engendrement: l'engendrement physique engendre la vie, l'éducation engendre au sens de celle-ci et à sa croissance en humanité. L'éducation est un engendrement spirituel.

Comme l'engendrement, l'éducation connaît les mêmes dynamiques de douleur/vie: elle commence par l'accueil envers ceux qui doivent aujourd'hui grandir et construire leur personnalité dans un désert de valeurs et de significations; elle se développe à travers une action de proposition et d'accompagnement, qui expérimente souvent une dialectique (maternelle) de mort/vie, proximité/éloignement, proposition/silence, accompagnement/abandon.

Éduquer signifie prendre soin de la personne, se sentir responsable – dans le respect et dans la liberté – de la maturation, de la croissance, du cheminement de ceux qui nous sont confiés. Être des éducateurs

et des éducatrices à notre époque confuse et tourmentée est une tâche qui requiert certainement du courage, presque une aptitude maternelle à passer à travers le tourment qui est celui d'une époque, d'une culture, de tant de consciences, en croyant que le tourment de ce moment est une douleur qui engendre la vie.

Il y aurait beaucoup d'autres parcours à prendre en considération, et parmi eux celui de la politique, de la sauvegarde de la création et de la paix; mais ce discours nous entraînerait trop loin.

En indiquant ceux que j'ai proposés, j'ai conscience du nombre de femmes qui aujourd'hui déjà cherchent souvent péniblement à mettre à la disposition de la société leurs ressources dans leur profession, dans la politique, dans l'activité économique et qui doivent prendre en compte les modèles d'organisation à l'enseigne souvent exclusive de l'efficacité, du profit, de l'affirmation de soi; et qu'elles font l'expérience de la difficulté de réaliser et d'exprimer leur féminité.

Je sais qu'engendrer un monde nouveau ne pourra se réaliser qu'à travers une action conjointe d'hommes et de femmes, menée à bien dans la solidarité de deux qui savent être un, dans l'effort permanent de construire des rapports d'estime réciproque, de respect, de confiance et de mise en valeur réciproque. Mais je suis également convaincue que c'est un devoir pour la femme d'aujourd'hui d'assumer l'engagement d'élaborer des styles de vie dans lesquels s'exprime le "génie féminin"; de contribuer à élaborer une culture qui, par l'apport de la sensibilité féminine, sache dépasser la partialité de schémas exclusivement rationnels pour puiser aussi dans la richesse des sentiments et des émotions comme ressources en vue de la connaissance de la réalité; assumer de façon plus résolue la solidarité à l'égard des femmes plus seules et humiliées, en donnant une voix à leur silence et en luttant pour leur dignité.

CONCLUSION

Engendrer une Église maternelle, engendrer un monde humain. J'ai résumé en ces deux expressions la responsabilité de la femme vis-à-vis de la vie de l'Église et de la société.

Comme toute expérience d'engendrement, elle connaîtra aussi sa fécondité dans la souffrance: celle d'aller de l'avant, même en serrant les dents; celle de l'incompréhension, engendrée par ceux qui considèrent comme une faiblesse d'accorder de l'attention aux langages du cœur; celle du jugement parfois ironique de ceux qui estiment que se consacrer aux relations est une perte de temps par rapport aux questions plus importantes de stratégie, de projet, de décisions; celle de la compassion de celui qui reconnaît dans l'approche complexe de la femme à la réalité le signe d'une complication psychologique qui serait faiblesse et qui ralentit le pas.

Comme tout engendrement, celui-ci aussi connaît l'attente – même celle qui parfois semble interminable et sans espoir – et le silence de ceux qui gardent dans leur âme des intuitions, des promesses, des rêves... en étant toutefois certains de garder un mystère.

II. TOURS D'HORIZON

II.1. Le christianisme et la promotion de la femme

Introduction

MARÍA ANTONIA BEL BRAVO*

Nous avons célébré depuis peu les deux mille ans de la naissance du Christ. Ce ne fut pas simplement la commémoration d'un anniversaire: l'ère chrétienne débutait alors et c'est à partir de ce moment-là qu'on allait compter les années. Nous avons constaté, une fois encore, combien le christianisme a imprégné la vie de façon universelle. Malgré cela, il est encore très commun d'entendre dire que le christianisme, et plus concrètement l'Église catholique, se sont opposés et s'opposent au progrès de la civilisation. D'ordinaire, en effet, le christianisme ne se trouve pas parmi les forces progressistes, au contraire, on accuse l'Église d'obscurantisme et de médiévalisme, en désignant ce dernier comme quelque chose de répressif et d'ennemi du progrès des temps modernes. Cette idée, très diffuse, continue d'être un préjugé fondé sur la méconnaissance des faits historiques. Car c'est exactement le contraire.¹

En ce sens, le Concile Vatican II – l'événement le plus important du vingtième siècle – n'a pas été convoqué pour examiner ou condamner des doctrines, mais plutôt pour lancer un message fondamental pour le troisième millénaire: l'Église est l'unique réalité qui possède des réponses aux questions du monde et de l'homme. Le Concile a également indiqué le Christ comme Seigneur et centre de l'histoire, dans la

* Professeur d'Histoire moderne à l'Université de Jaén, Espagne.

¹ Un livre a été récemment publié, qui éclaire bien ces questions: T.E. WOODS JR, *Cómo la Iglesia construyó la Civilización Occidental*, Madrid 2007. On peut aussi consulter R. STARK, *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism and Western Success*, Baylor 2005.

mesure où les conquêtes les plus importantes de l'humanité, au long de l'histoire, ont été favorisées par le christianisme. À titre d'exemple, et avant de traiter concrètement notre thème, voyons certaines de ces conquêtes.

UN PEU D'HISTOIRE

L'esclavage, qui persiste encore dans plusieurs parties du monde, était commun dans les antiques civilisations pré-chrétiennes. Son origine, nous le savons, peut être due à des guerres, à des raisons d'héritage, des dettes, etc... Personne dans l'Antiquité ne le considérait comme un mal déplorable. C'était un fait commun, accepté de tous. L'apparition du christianisme, qui proclamait l'égalité de tous les hommes, requit un changement de mentalité total qui porta ses fruits peu à peu. On peut dire que quand les idées chrétiennes commencèrent à prédominer, l'esclavage commença à cesser. Il ne fut rétabli qu'à des époques qui connurent un certain oubli du christianisme. Déjà, dans la prédication apostolique, on s'attaque à ce mal à sa racine, c'est-à-dire en lui ôtant son fondement, en enseignant l'égalité originelle et radicale des êtres humains face à Dieu, qui invite à aimer tous les autres comme soi-même. De multiples documents le prouvent au long des siècles.

Les droits de l'homme, qui semblent être apparemment une conquête du vingtième siècle, sont beaucoup plus vieux. Le premier qui parla d'eux au quatorzième siècle fut un pape, Clément VI; puis ils furent développés par les théologiens de l'école de Salamanque (Vitoria, Soto, etc...). Naturellement, ils reconnaissaient tous la présence de ces droits dans l'Évangile.

En définitive, c'est le christianisme qui développa l'idée de progrès en montrant que le progrès ne veut pas dire posséder plus, mais plutôt être meilleur. C'est en ce sens que se sont prononcés et qu'ont œuvré au long des siècles tous les mouvements religieux, et c'est dans le même esprit que travaillent les mouvements laïcs du vingtième siècle. Il ne

faut pas attendre le vingtième siècle pour voir de grands changements qualitatifs dans le domaine du progrès humain. En voici quelques-uns :

– Saint Benoît, au cinquième/sixième siècle, avec *l'ora et labora*, dans la solitude des champs, exalta la dignité du travail.

– Les ordres mendiants, au treizième siècle – saint François d'Assise et saint Dominique de Guzmán – déplacèrent leur centre de gravité des zones rurales vers les zones urbaines, car c'est là que grandissait une bourgeoisie marchande qui avait besoin de Dieu et ils installèrent leur couvent au centre des villes.

– Saint Ignace de Loyola, au seizième siècle, dut affronter le problème du protestantisme et, ce qui est encore plus important, dut faire face à la nécessité de la réforme catholique; il souhaita l'important Concile de Trente pour clarifier aussi bien la doctrine de l'Église que la discipline. Et, grâce à l'éducation, la Compagnie de Jésus, qu'il fonda, mettra en œuvre un approfondissement substantiel du christianisme, en démontrant que l'éducation est le véritable facteur du progrès humain.

– Saint Josemaría Escrivá de Balaguer, au vingtième siècle, a affirmé le caractère central du travail et de la vie ordinaire comme moyen de sanctification des chrétiens qui ne veulent pas quitter le monde mais, à travers leur travail conçu non pas comme une dimension du marché mais comme un moyen de perfectionnement personnel, désirent le faire progresser.

Par conséquent, dans la mesure où l'homme sera capable de définir ce qu'est le vrai progrès, il sera aussi capable de bâtir un nouveau millénaire. Il est triste de constater qu'au vingtième siècle nous n'avons été capables que de si peu progresser. Cela s'explique en grande partie du fait que nous avons confondu les moyens (progrès purement techniques) avec la fin, et les désordres ont été tels qu'ils ont causé le siècle le plus cruel de l'histoire (deux guerres mondiales, nazisme, bombe atomique, holocauste, innombrables persécutions contre l'Église catholique, etc...). Nous reparlerons de cela plus loin.

Le défi du vingt-et-unième siècle consiste, pour reprendre les mots de Jean-Paul II, à entrer dans l'espérance.² Comment? En premier lieu, par la conversion personnelle et l'examen de conscience par rapport à l'histoire de l'Église, en tenant compte de ce que les aspects positifs sont beaucoup plus abondants, infiniment plus abondants, que les aspects négatifs; plus encore, que l'identité européenne n'est pas compréhensible sans le christianisme.

En ce sens, le document *Mémoire et réconciliation*³ est clarificateur. Je ne traiterai pas de ce document en profondeur; je ne citerai que quelques questions mises en évidence, en laissant au lecteur la tâche de l'étudier personnellement. Tout d'abord, je voudrais souligner que, pour comprendre ce document en profondeur, il faut distinguer entre la sainteté *de* l'Église et la sainteté *dans* l'Église. Pour corriger les fautes du passé, il est avant tout nécessaire de les discerner. Il faut éviter aussi bien « une apologétique qui veuille tout justifier, qu'une culpabilisation indue, fondée sur l'attribution de responsabilités historiquement insoutenables ».⁴ Voilà pourquoi le document se réfère à certains thèmes, par exemple à la violence au service de la vérité, et plus concrètement aux guerres de religion, en voyant leur origine dans la division entre thomistes et ockhamistes qui se produisit au quatorzième siècle et qui ne conduisit pas au dialogue mais à la rupture. À cette époque, ce fut une tentation des pouvoirs politiques de présenter une Église divisée au service de l'État, en l'exploitant. Ce processus, qui donnera lieu aux guerres de religion, finira en Westphalie (1648) par l'absolutisme politique (il n'y a rien au-dessus de l'État), problème qui

² Cf. JEAN-PAUL II, *Entrer dans l'espérance*, Paris 1994. Ce volume illustre profondément le défi en question.

³ Cf. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Mémoire et réconciliation. L'Église et les fautes du passé*, 2000.

⁴ *Ibid.*, n° 4.

se poursuivra jusqu'au vingtième siècle. C'est pour cette raison que l'on chercha avec tant de zèle d'instituer un organisme supranational, comme l'ONU qui, non pas par le pouvoir mais par l'autorité, puisse freiner les abus de certains États et hommes d'État.

Un autre thème pour lequel il est demandé pardon dans ce document, c'est le rapport entre le christianisme et le judaïsme, qui fut sans aucun doute un rapport tourmenté au long de l'histoire. Mais il est important de ne pas confondre l'antijudaïsme et l'antisémitisme.⁵ Le premier est basé sur la vieille croyance – erronée, évidemment – que les Juifs sont les auteurs de la mort de Jésus-Christ; il est à caractère religieux, car on considérait comme “perfide” (les Juifs perfides) celui qui ignorait la vraie foi. Le second est un mouvement païen basé sur la race et sur le fait de considérer certaines races comme étant supérieures aux autres. À partir de 1963, l'Église catholique reconnut les Juifs comme des frères aînés et entreprit un dialogue fécond, en remplaçant les anciennes récriminations par une enquête consciencieuse quant à la doctrine et aux sentiments qui, en grande partie, coïncidaient. Mais voyons maintenant quels sont les facteurs qu'introduit la modernité dans le concept de progrès et qui l'ont transformé en un enchevêtrement confus.

LE PROGRÈS

L'idéologie du progrès n'est pas spécifique à la modernité: elle était présente dans la pensée classique, considérée comme une avancée graduelle de ce qui est imparfait vers ce qui est parfait, car la nature d'une chose n'est pas tant déterminée par sa situation initiale que par sa perfection finale. Les choses sont ce qu'elles seront, quand elles at-

⁵ Il existe une vaste bibliographie sur ce thème. Je suggère au lecteur mon livre intitulé *Separad. Los judíos de España*, Madrid 2006³.

teindront leur plénitude. La réalité de l'être d'une chose se définit par la perfection qu'elle est capable d'atteindre. Cette vision dynamique de la réalité a été remplacée dans l'Illuminisme par une orientation mécaniste.⁶ Et cette idéologie était déjà présente dans la pensée classique, même si ce progrès, dans des cas déterminés, par œuvre de la liberté humaine, pouvait subir des régressions; c'est-à-dire qu'il était réversible. La différence avec le modèle de progrès qui s'impose dans les temps modernes, c'est que ces derniers le considèrent nécessairement comme irréversible et linéaire, en tant que variante politico-culturelle de l'idéologie de la croissance économique indéfinie, dont il dépend fondamentalement.

«Le futur est la catégorie fondamentale qui introduit la modernité: tout ce qui doit encore arriver est mieux que ce qui est déjà arrivé, présupposé qui se déduit de l'idée de progrès. Avec cette certitude, le futur, qui est tout, importe peu; quel qu'il soit, il sera toujours meilleur que le présent. Le progressiste vit ouvert au futur, sans s'en préoccuper réellement».⁷ Le problème est qu'avec cette conception on justifie aussi la violence et la guerre car, si tout ce qui arrive dans l'histoire est linéaire et a une justification, la violence aussi en a une. L'inévitabilité du progrès historique conduit à l'élimination de la distinction entre le bien et le mal comme signe qualificateur de l'action humaine. Ce qui compte c'est le résultat du progrès. Le mal, comme historiquement nécessaire, se convertit en bien. Nous observons à nouveau la raison transformée en "main mystérieuse" qui remplace la Providence, maintenant dans le domaine politique.

Le concept de progrès linéaire a d'autres conséquences effrayantes: le protagonisme appartient toujours au monde occidental, "seul civilisé", et, naturellement, en son sein, au monde masculin. Ceci conduit

⁶ Cf. M.A. BEL BRAVO, *La mujer en la Historia*, Madrid 1998, 34.

⁷ I. SOTELO, *La España del año 2000*, in: "Revista de Occidente", 77 (1987), cité par J. BALLESTEROS in: *Postmodernidad, decadencia o resistencia*, Madrid 1988.

inévitablement à la marginalisation et/ou à l'exploitation du reste du monde, dont le sommet sera atteint lors de la Conférence de Berlin de 1885, qui porta à la répartition de l'Afrique. De même, pour Darwin et ses disciples, seuls les plus adaptés méritent de survivre. Les races où fait défaut l'esprit de concurrence et où dominant les qualités féminines de l'intuition et de la coopération sont "inférieures". Voilà pourquoi on arrivera à dire qu'il est préférable de descendre d'un petit singe héroïque que des races inférieures.

Cette manière de considérer le rapport avec les autres implique une régression par rapport à l'orientation religieuse des siècles précédents et, sans aucun doute, elle nous fournit plusieurs indices pour "comprendre" la situation de la femme au cours des siècles dominés par la modernité. Comme l'a démontré Toynbee dans *l'Étude de l'histoire*, il n'y a pas de plus haut degré d'inhumanité que celui de considérer les autres races comme inférieures, car cela revient à leur nier de façon irréversible la condition humaine. Le nazisme n'a pas été le seul système, ni le dernier, qui a postulé cette théorie: il y a quelques années, un journal de Miami – *El Nuevo Herald* – a dénoncé la stérilisation de masse de femmes au Pérou, due à la planification de la natalité imposée par le gouvernement, qui s'accomplissait contre la volonté, ou sans autorisation préalable, des intéressées. De même, la lente récupération du droit romain, avec cette étrange façon de "raisonner", est ce qui justifiera la traite des noirs et l'exclusion systématique de la femme de la vie publique, événements intimement liés à la modernité.

LES FÉMINISMES

Il est donc urgent de sauver la modernité d'elle-même; racheter les authentiques réalisations humaines que nous lui devons, en les libérant de leur interprétation moderniste et de la tendance qui s'ensuit à l'auto-annulation. Une correction, ou mieux, un surpassement de la

modernité vers une contemporanéité authentique, signifie percevoir qu'il est possible de la différencier de sa version idéologique et l'aider à retrouver le "sens" qui s'était perdu. De ce point de vue, nous le verrons, cela a peut-être été une "chance" que la femme ait été exclue, jusqu'à peu de temps encore, du domaine public, étant donné que – à part quelques exceptions – ni ses inclinations ni les quelques possibilités d'intervention dont elle disposait ne lui ont permis d'agir en accord avec les présupposés de la modernité.

Malgré cela, les revendications féministes basées sur les principes hégémoniques de la modernité (surtout individualisme et volontarisme) ont été le détonateur du problème, mais pas sa solution; elles ont fait partie d'un mouvement intellectuel et social plus vaste, "qui cherchait à justifier l'élimination des discriminations légales contre les individus à cause de leur naissance". Les droits de bourgeois, serviteurs, juifs, ouvriers, esclaves, etc... avaient été revendiqués. C'était l'heure des femmes.⁸

Aux influences idéologiques déjà signalées se sont ajoutées les influences politiques, économiques et sociales, qui ont discriminé les femmes et favorisé la révolte féminine. Les contradictions de la philosophie illuministe, qui développa les concepts modernes de nature humaine et de droits de l'homme, tout en consacrant la soumission pratique de la femme à l'homme et surtout le modèle de développement de la modernité, provoquèrent de fortes tensions.

La révolution industrielle et l'urbanisation modifièrent profondément la façon de vivre et de travailler, en favorisant une croissance continue de l'émigration champs-ville, pays-colonies, et en provoquant d'importants changements familiaux et sociaux. La famille

⁸ Cf. M.A. BEL BRAVO, *El feminismo hoy: igualdad y diferencia* in: "Anuario del Seminario Permanente de derechos humanos de la Universidad de Jaén" 1 (1994), 84 sq.

pré-industrielle était “large”. Plusieurs générations vivaient ensemble dans une unité productive où maison et travail étaient profondément unis. Les femmes de ces familles ne pouvaient pas subir de discriminations, car elles collaboraient aux diverses activités et étaient conscientes du rôle central et de la nécessité de leur apport. Mais, par la suite, les hommes de la famille sont allés à l’usine, ou dans les villes, ou dans les colonies, pour gagner un salaire, et la femme est restée à la maison avec les enfants et les personnes âgées. Ainsi, à la différence de ce qui était advenu au Moyen Âge, les femmes de l’époque moderne ont été exclues de la participation à la vie politique, économique et culturelle.

Hegel justifia théoriquement les causes de cette exclusion en expliquant que «l’homme représente l’objectivité et l’universalité de la connaissance, alors que la femme incarne la subjectivité et l’individualité dominée par le sentiment. Par conséquent, dans les rapports avec le monde extérieur, le premier suppose la force et l’activité, et la seconde la faiblesse et la passivité».⁹ L’homme devait se réaliser dans les trois activités hégémoniques: science, état, économie (les trois activités que Weber¹⁰ considérait comme le patrimoine de la civilisation occidentale), tandis que la place de la femme se réduisait à la famille, si l’on considère toutefois qu’il est réductif de «créer autour de soi un milieu accueillant et formateur».¹¹ Hegel et beaucoup d’autres intellectuels et politiciens d’alors niaient la possibilité pour les femmes d’accéder à ces trois activités, en observant que la présence des femmes dans ces tâches aurait provoqué leur échec.

En tout cas, les femmes ont pu exercer leur influence d’une manière directe et indirecte. Même si en nombre limité, certaines d’entre

⁹ Cité par J. BALLESTEROS, *Postmodernidad, decadencia o resistencia*, cit., 128.

¹⁰ Cf. M. WEBER, *L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, Paris 1964.

¹¹ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Entretiens avec Monseigneur Escrivá de Balaguer*, Paris 1969, 115.

elles ont pris directement part au système du pouvoir, même à des époques et au sein de régimes de monopole masculin. Pensons, par exemple, aux révolutionnaires “traditionnelles” comme les révolutionnaires françaises de 1789 ou espagnoles de 1936. Mais la véritable capacité d’influence de la femme, dans la majeure partie des cas, put se réaliser – et s’est réalisée – de façon indirecte: des femmes qui, par leur propre moyen, même par la “passivité” comme domination sur ce qui était spécifiquement masculin, envahissaient à leur façon la sphère du pouvoir qui semblait leur être étrangère, selon les maîtres de leur époque.¹² Nous en avons un exemple extrême dans les harems des aristocrates ottomans des dix-huitième et dix-neuvième siècles, où l’on découvre des formes efficaces de conspiration et de rébellion; on peut aussi en trouver dans l’Europe rurale de nos jours, par exemple dans la Galice espagnole. Tout ceci nous conduira-t-il à comprendre la politique différemment?

En ce sens, selon Janet M. Burke et Margaret C. Jacob,¹³ une histoire culturellement vraie de l’Illuminisme français mettrait au cœur de celui-ci un groupe de femmes. Des femmes qui ont dominé les salons parisiens – *salonnières* – de 1749 à 1776, et qui ont pu contrôler le discours collectif de ceux qui, comme citoyens de la *République des Lettres*, ne voulaient pas que la domination de la parole des femmes devienne la base de leur domination sur les personnes. Selon ces deux auteurs, l’art de conduire un salon permettait à ces femmes de gérer les “ego” des hommes sans imposer le leur. Leur thèse est que ces illuministes ont sauvé les hommes d’eux-mêmes et, dans ce processus, ont sauvé

¹² Cf. J. ANDRES-GALLEGO, *Recreación del Humanismo desde la Historia*, Madrid 1994.

¹³ Cf. J.M. BURKE – M.C. JACOB, *French Freemasonry, Women and Feminist Scholarship*, in: “The Journal of Modern History” 68 (1996), University of Chicago, 513-549.

l'illuminisme, étant donné que les salons illuministes furent les lieux où les hommes se mirent d'accord grâce à l'intervention des femmes. Après la mort de la dernière "salonnière", l'illuminisme français, incarné par les loges maçonniques, se masculinisa.

D'un autre côté, Julián Marías¹⁴ a analysé d'une manière approfondie, dans diverses œuvres, la situation de la femme au dix-neuvième et au vingtième siècle et son importante contribution sociale. La femme – signalait cet auteur – était dépositaire de la vie privée sous ses diverses formes, influait de façon décisive – par sa féminité – sur la vie et les mœurs des hommes, inspirait la culture littéraire, artistique et humaniste et y collaborait, conservait et transmettait les valeurs religieuses et éthiques, éduquait les enfants et dirigeait de nombreux services sociaux et d'assistance. Son rôle le plus important a été la création, le soin et la conservation de la vie familiale forte et stable et l'éducation des enfants. Beaucoup d'entre elles étaient heureuses, car elles se sentaient utiles et n'étaient pas à la recherche d'une condition différente. «Par leur effort pour créer autour de soi un milieu accueillant et formateur, la femme réalise l'aspect le plus irremplaçable de sa mission».¹⁵

Dans ce contexte, on le voit, l'importance de la femme est indiscutable. Malgré cela, en ligne générale, le choix alternatif de la femme – pour ne pas être considérée comme passive et atteindre une certaine autonomie personnelle – a été l'imitation des "modèles d'action" masculins; dans certains cas, la femme a choisi les "façons de faire" les plus négatives de l'homme, comme l'usage irresponsable de la sexualité ou le manque d'attention à la famille. Et la réalité, c'est qu'il existe une différence substantielle entre imiter et "apprendre de". Mes derniers travaux¹⁶ m'ont permis d'approcher d'"autres façons de faire" de la

¹⁴ Cf. J. MARIAS, *La mujer en el siglo XX*, Madrid 1990, 24-72.

¹⁵ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Entretiens avec Monseigneur Escrivá de Balaguer*, cit., 115.

¹⁶ Cf. mon récent article *Familia y género en la Edad Moderna: pautas para su estudio*, in: "Memoria y Civilización" 9 (2006), 13-49. On peut également consulter: *Apuntes*

femme, à d'autres époques, qui démontrent qu'il est possible de répondre – sans doute avec plus de succès et sans recourir à l'expédient facile de l'imitation – aux défis du monde d'aujourd'hui. Une des plus importantes consiste à changer la culture pour favoriser le soutien à la vie.

D'un certain point de vue, il est très positif que, comme je le signalais plus haut, la femme ne se soit pas alignée sur certains aspects de la modernité au cours des XV^e-XX^e siècles. Il est vrai que, dans de nombreux cas, cela a été dû au fait que cette occasion ne le lui a pas été offerte, mais il est vrai aussi qu'en d'autres cas c'est elle qui ne la voulut pas, car le filtre à travers lequel les femmes observent et deviennent protagonistes des événements sociaux, politiques, économiques et culturels du monde qui les entoure est très particulier et différent du filtre masculin. En tout cas, vu les désastres qui ont accompagné les grandes conquêtes de cette période, nous pouvons dire qu'au moins la moitié de l'humanité n'a pas pactisé avec eux.

Ce féminisme qui, en revanche, a pactisé avec une modernité décadente et déchirante au vingtième siècle, n'a fait aucun cadeau aux femmes car il les a privées de leur identité. Ce qui, et c'est peu dire, est un service miséreux rendu à leur cause. Le problème principal de ce féminisme déjà vieux a été le manque d'une vision anthropologique qui pose les fondements d'une reconnaissance de la différence entre les sexes, étant donné que l'on s'est limité à faire en sorte que les femmes, d'un point de vue égalitaire, puissent imiter les hommes.

L'actuel féminisme de "genre" n'aide pas non plus les femmes, car il soutient qu'aussi bien la masculinité que la féminité sont des constructions sociales indépendantes. Mais penser "femme" est quelque chose de plus qu'un genre culturel. La femme est une personne et, par conséquent, une nature relationnelle. Or les relations interpersonnelles se fondent et se nourrissent dans la condition sexuée, masculine ou fémi-

para una Historia del cristianismo en La Nueva España a través de la literatura y la actividad educativa femenina, in: "Hispania Sacra", vol. LVIII, enero-junio 2006.

nine, de l'être humain. Certes, ces relations ont besoin de s'exprimer dans la culture, elles l'engendrent, et vivent à l'intérieur de celle-ci. Mais la culture est rendue possible grâce aux relations radicales, et non l'inverse, malgré leur interaction et leur interdépendance naturelles. Une question à part sera de veiller à ce que ces relations soient caractérisées par la liberté et par l'égalité, et non par l'oppression si fréquente dans l'histoire des femmes. En définitive, il faut veiller à réaliser un dialogue plus raisonnable entre nature et culture.

FEMME ET CHRISTIANISME

L'égalité essentielle entre les êtres humains a été manifestée avant tout par le christianisme et le mariage chrétien a contribué à donner sa dignité à la femme. Je traiterai maintenant, en premier lieu, de certaines questions méthodologiques de base pour l'approche de l'histoire et des historiens. En second lieu, je ne parlerai pas d'égalité, mais j'utiliserai le concept de dignité, habituellement utilisé dans le christianisme, car il inclut le concept d'égalité. Enfin, je proposerai une approche historique pour affronter non seulement ce que la femme n'a pas pu faire mais plutôt ce qu'elle a fait, bien que les circonstances ne lui aient pas été favorables en de nombreux moments de l'histoire.

Nous, historiens, nous nous dédions à l'étude du passé, c'est pourquoi nous devons commencer en délimitant, même brièvement, ce qu'est l'histoire, quel est le métier de l'historien et comment un historien pourrait-il ne pas étudier la réalité en marge de la réalité. Pourquoi dire cela? Parce que le problème de certains, qui se qualifient d'historiens mais ne veulent pas admettre le fait incontestable de la promotion de la femme par le christianisme, est une approche idéologique, non scientifique, étant donné que l'histoire est quelque chose d'irréfutable et ce quelque chose ce sont les preuves documentées, comme je l'ai dit, incontestables. Aujourd'hui encore, dans les pays où cohabitent diverses religions, c'est la femme chrétienne qui jouit d'une meilleure situation, comme le démontre une récente étude sur l'Inde.

D'autre part, cette résistance atavique à admettre ce que le christianisme a fait pour la femme est une démonstration supplémentaire de la persécution que nous souffrons en tant que disciples du Christ. Ce sont les mêmes qui nient ce que la civilisation occidentale en général (art, science, économie, droit, université, etc...) doit à l'Église.¹⁷

Mais, en laissant de côté le préjugé religieux, ou mieux anti-religieux, et nous en tenant à l'explication scientifique, le problème dérive surtout de la manière d'affronter le thème de la femme à partir d'une optique historiographique féministe. Mais une historiographie féministe ne suffit pas, car l'étude de l'exploitation de la femme par l'homme – thème classique du féminisme – est réductrice. Dans tout travail historique sérieux, l'exploitation apparaîtra dans son extension réelle, à moins que l'on ne veuille occulter la réalité. Or, traiter de l'exploitation comme objet fondamental d'analyse ne serait correct que si les rapports humains avaient été ou étaient principalement ou exclusivement des rapports d'exploitation. S'ils ne le sont pas, une histoire qui ne s'intéresserait qu'à ces rapports serait incomplète, sinon fautive. Le féminisme a été sans aucun doute le détonateur grâce auquel on a entrepris l'analyse de réalités oubliées, mais ce n'est pas un instrument approprié pour analyser ces mêmes réalités, qui sont beaucoup plus riches et complexes, comme l'ont largement démontré diverses études récentes.

Il faut considérer ce thème avec des yeux nouveaux, c'est-à-dire avec des critères scientifiques, ceux qui nous viennent de la science historique, libre de préjugés et d'anachronismes. Il faut avoir conscience de la très grave erreur que font ceux qui analysent les événements du passé en étant conditionnés par des préjugés ou par des critères actuels. En ce sens, il faut donner l'importance qui est due à la méthode de recherche, en tenant compte que la méthode doit s'adapter à l'objet de la recherche et non pas l'objet à la méthode, car c'est la réalité qui règle l'accès méthodologique, et non l'inverse.

¹⁷ Cf. note n° 1.

Actuellement, l'expérience individuelle finit par occuper le centre de la question. Cette vision individualiste ressort du refus progressif qui pèse sur le traitement sériel des données et sur l'utilisation de catégories collectives. Or, le problème central de l'histoire n'est pas celui des circonstances qui tournent autour de l'homme, mais celle de l'homme, de la femme, dans leurs circonstances. Ainsi, des catégories de groupe on est en train de passer aux catégories individuelles, des modèles explicatifs du changement, stratifiés et mono-causals, aux modèles interconnectés et pluricausals, de la quantification du groupe à l'exemple individuel.

La fin de cette crise passe à travers un dépassement du scientisme objectiviste. L'objectivisme est l'attitude qui brise l'unité culturelle et historique de la vie. C'est un rationalisme formaliste qui postule de façon dogmatique le dualisme entre sujet et objet. Si les temps modernes – malgré les indéniables succès scientifiques et techniques – sont tombés dans une insatisfaction croissante, qui arrive presque à l'angoisse, c'est parce qu'ils sont attachés à l'unilatéralité d'une méthode incapable de relier l'idéalisme de la science au champ du travail pour lequel les thèmes et les méthodes scientifiques ont un sens. Si l'historiographie actuelle prétend la rupture de l'objectivisme c'est, comme j'ai cherché à le démontrer dans plusieurs études,¹⁸ parce qu'elle ne sert pas comme méthode de travail historique; c'est comme vouloir étudier la réalité sans tenir compte de la réalité. Il ne suffit pas de mesurer, de peser et de compter les objets matériels, il ne suffit pas d'avoir recours à des données statistiques, ce qui intéresse l'historien ce sont les sujets, et les sujets dans leur double dimension de matière et d'esprit.

Dans la position individualiste dont nous avons parlé, l'objet général de l'historiographie et de l'histoire de la femme en particulier, ne peut pas consister dans l'enquête des structures et des mécanismes sup-

¹⁸ Cf. M.A. BEL BRAVO, *La mujer en la Historia*, cit.; cf. aussi: ID., *La familia en la Historia*, Madrid 2000.

posés qui règlent les relations sociales. C'était la prétention antérieure, en faisant abstraction de toute appréciation subjective. Mais, dans l'actualité, le sens de l'histoire qui se réfère à elle-même est la clef de voûte des nouveaux critères historiographiques et, surtout, l'insistance mise sur le poids de l'action humaine, avec l'affaiblissement conséquent de la force déterminante, ou simplement opérationnelle, des structures. Je pense que cette nouvelle vision peut mettre fin aussi bien aux préjugés qu'aux anachronismes, véritables pathologies de l'étude de l'histoire.

Je passe maintenant au second point de l'intervention, relative aux anachronismes avec lesquels, parfois, on traite de la question de la femme, surtout en lien avec le christianisme. Un anachronisme authentique consiste, par exemple, à parler d'égalité à une époque où celle-ci n'était pas un concept clair ni prépondérant et, en revanche, à éviter le concept de dignité, beaucoup plus vaste parce qu'il englobe le précédent, et qui a toujours été utilisé par l'Église en parlant de la femme.

Or, en quoi consistait la dignité de la femme aux époques passées? Pour le savoir, nous devons pénétrer respectueusement dans la mentalité de l'époque que nous étudions. Et cette mentalité, c'est la mentalité chrétienne. Le christianisme a toujours considéré la femme avec la même dignité que l'homme, avec les mêmes droits et les mêmes obligations. Ce que le christianisme n'a jamais demandé à la femme, c'est de renoncer à son identité – comme ont cherché en revanche à le faire plusieurs mouvements féministes, défenseurs présumés de la femme – et, en ce sens, a énormément mis en valeur, entre autres, son rôle de mère. Le fondement de la grande dignité de la femme réside dans le fait que Dieu lui confie l'être humain d'une manière spéciale.¹⁹ Pourquoi? En raison de l'union intime qu'elle a avec la vie, non seulement dans la période de gestation, mais tout au long du cycle vital: de l'enfance à la vieillesse. À la différence d'autres espèces animales, la nature crée

¹⁹ Cf. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 30.

l'être humain sans défense et incapable de s'occuper de soi pendant une période relativement longue de son existence. Ce prolongement de l'enfance – et de l'adolescence et de la jeunesse, en termes plus vastes – exprime la fin naturelle propre à tout individu de “devenir homme” et aussi de “devenir citoyen”. Il s'agit de deux processus convergents qui, historiquement, ont été confiés en tout premier lieu à la femme et à la famille, en raison de leurs fonctions essentielles dans la socialisation première et constitutive, qui jaillissent de l'alliance du mariage.

La première “socialisation” de l'être humain dépend donc d'elle, la première éducation aux principes qui régissent l'ensemble de l'ordre établi et, parmi ceux-ci, les “vertus” civiques, sociales et politiques qui soutiennent toute la société civile, y compris l'État. Nos ancêtres pensaient, et je crois qu'ils avaient raison, que l'on ne pouvait pas prétendre à une société meilleure que celle des familles qui la composent.²⁰

La famille, entendue de cette façon, a occupé une place privilégiée dans l'enseignement de l'Église du premier au vingtième siècle, c'est-à-dire toujours. Le christianisme – que cela plaise ou non – est donc la meilleure référence pour comprendre pleinement la façon de penser de l'époque médiévale, moderne et, en grande partie, de l'époque contemporaine, car il est parvenu à faire en sorte que la famille préfigurât la cohésion interne et la “qualité morale” de la société tout entière.

Les fonctions essentielles exercées par la femme au sein de la famille n'échappèrent pas à l'attention de penseurs et de réformateurs catholiques, qui en traitèrent dans leurs écrits,²¹ grâce auxquels ils

²⁰ Cf. note n° 16.

²¹ Aussi bien les humanistes que les réformateurs espagnols du dix-septième siècle (*arbitristas*) se sont emparés de ce thème, en expliquant que la crise de ce siècle-là, par exemple, était due aux désordres moraux plus qu'aux problèmes politiques, économiques, épidémiques ou belliqueux. Cf. mon intervention au XII^e Congrès Science et Vie *La Familia en los Tratadistas de época Moderna: una propuesta para nuestros días*, Université de Valence, juillet 2006, publié in: www.ulia.org/jicv/docs2006.htm.

n'échappèrent pas non plus à l'attention des hommes politiques. Le sort de la famille était considéré comme essentiel pour le bien-être de la société et, lorsqu'un problème était relevé, des mesures étaient adoptées pour garantir sa bonne santé, car on la considérait comme l'unique société naturelle existante. Une famille, c'est évident, consciente du fait qu'il ne suffit pas de procréer et que la dimension essentielle de la maternité-paternité est l'éducation, une famille basée sur l'égalité homme-femme, qui tend à déraciner deux vices: l'indépendance masculine et la subordination féminine.

D'autre part, il faut souligner qu'à des époques antérieures à la nôtre, le peuple possédait un sens religieux profond. Au-delà de toute division sociale entre riches et pauvres, nobles et gens ordinaires, le véritable élément fondateur de la société était le concept d'honneur,²² d'honnêteté, lié à la religion. La place qu'un individu occupait dans la hiérarchie sociale n'était pas importante, pourvu qu'il accomplît son rôle avec la dignité chrétienne nécessaire. Il s'agissait de tout un système de valeurs, unies à la culture, à la religion et aux conditions de vie, capable de soutenir les relations entre les individus et de servir comme mesure de la moralité d'un acte et qui ont fait de la société moderne beaucoup plus qu'une simple hiérarchie de groupes ou de secteurs unis par certains traits communs.

Enfin, pourquoi recourir à l'histoire pour constater uniquement ce que la femme n'a pas pu faire, au lieu d'étudier ce qu'elle a fait, bien que les conditionnements sociaux le lui ait rendu difficile? Malgré la culture patriarcale solide qui met l'accent sur le rôle de l'homme dans la vie sociale, jusqu'à subordonner et presque à supprimer à certains moments le rôle de la femme, la présence féminine marque qualitativement la fa-

²² Il serait exagéré d'énumérer ici les multiples œuvres littéraires du *Siglo de Oro* espagnol qui ont adopté ce thème comme motif central, précisément parce que c'était une caractéristique importante de l'Âge Moderne: Lope de Vega et Calderón en sont deux représentants exemplaires.

çon dont l'humain se révèle aux personnes. Dans la découverte de l'importance de la femme, qui ne peut pas renier son identité, pas même dans des circonstances difficiles ou contradictoires, entrent en jeu aussi bien les moments de sa pleine réalisation et promotion sociale que des moments où la sphère féminine est occultée, blessée ou bâillonnée.

Je ne voudrais pas que nous recourrions à l'histoire pour chercher uniquement le masculin. S'il en était ainsi, ce serait un problème, car je suis convaincue qu'une des causes de la crise de la modernité est l'emphase unilatérale mise sur la sphère masculine. Voilà pourquoi il serait nécessaire que l'historien en général et le chrétien en particulier retrouvasent la culture féminine, l'optique particulière avec laquelle les femmes affrontent les problèmes.

Je pense maintenant à un exemple: comme Alice Moro, dans le film *Un homme pour l'éternité*,²³ s'intéressait à un thème de la politique anglaise de cette époque, qui caractérisait de façon particulière la vie de son mari Thomas et de sa famille, elle s'entend répondre par lui, sur un ton irrité: "femme, occupe-toi de ta maison". Et Alice de lui rétorquer: "je m'occupe de ma maison". C'est l'optique féminine: il n'existe pas de divisions pour la femme. Ce sont une pure théorie, pas une réalité. En elle, tout est uni. Il est très difficile de voir des contradictions là où il n'y a que des contrastes, comme le voulait la modernité. L'intelligence féminine, plus concrète que l'intelligence masculine en raison de l'ampleur des occupations qu'elle a prises en charge au long de l'histoire et, d'autre part, polyédrique et relationnelle, lui permet d'affronter plusieurs problèmes à la fois.

La question est que l'on a tellement mis l'emphase sur les grands personnages, sur les institutions conventionnelles ou sur les événe-

²³ Titre original: "A Man for All Seasons", dirigé par Fred Zinnemann en 1966.

ments importants, que de nombreux groupes humains, avec leur vie et leur expérience, semblent n'avoir jamais existé. Sans aucun doute, même si la femme aussi a influencé, officiellement ou anonymement, le cours de l'histoire, la curiosité ou l'intérêt a fait défaut pour retrouver des existences muettes ou cachées de femmes exceptionnelles qui ont exercé une grande influence sur ceux qui étaient proches d'elles.

“C'était mon gouvernement”, commente un personnage de Claudio Magris dans son œuvre *Microcosmes*, en se référant à son épouse récemment disparue. Cette brève phrase renferme une grande vérité: l'univers masculin est perdu, sans guide, s'il lui manque le “génie féminin”, comme aimait à le dire Jean-Paul II. L'homme a peut-être commandé avec ses opinions, mais la femme a gouverné par sa voix et, dans de nombreux cas, même avec son silence.

Je voudrais conclure cette intervention en citant à nouveau le cher Jean-Paul II, d'heureuse mémoire, qui, lors d'une audience accordée à Maria Antonietta Macciocchi, disait: «Je crois dans le génie de la femme. Même dans les périodes les plus sombres de l'histoire on retrouve ce génie, qui est le levain du progrès humain».²⁴

²⁴ Cit. in: M.A. MACCIOCCHI, «*Creo en el genio de la mujer*», in: “El Mundo”, Domingo, 3 de abril 2005. Año XVII. Número: 5.591. Cette même idée se trouve dans la *Lettre aux femmes*, écrite par le Souverain Pontife à l'occasion de la IV^e Conférence Internationale de l'ONU à Pékin, en 1995.

La question féminine chez Édith Stein Traits d'une anthropologie duelle

ANGELA ALES BELLO *

POUR UNE ANTHROPOLOGIE DUELLE

Les femmes que nous rencontrons se présentent dans leur singularité; en effet, nous ne rencontrons jamais la femme ou l'homme abstrait, mais toujours une personne avec ses caractéristiques particulières. C'est une donnée incontournable de notre expérience; toutefois, notre langage aussi nous pousse à généraliser et donc à parler de la femme, en cherchant précisément l'élément caractéristique présent en chaque femme. Ce type de procédé est considéré comme fondamental dans le domaine de la recherche que nous appelons philosophique; de fait, nous ne nous contentons pas de saisir la singularité, mais nous tendons toujours à une généralité ou, pour mieux dire, à une universalité: l'universalité de structures, que nous reconnaissons comme étant présentes, quand nous rencontrons une femme ou plusieurs femmes; par conséquent, nous disons, en les reconnaissant, qu'elles sont des femmes. Mais que "reconnaissons-nous" en vérité? Elles se présentent à nous avec une structure physique déterminée, qui comporte déjà et nous propose un grand paradoxe: chacune d'elles est unique, et pourtant elles sont toutes femmes.

Cela nous pousse à analyser leur corporéité et nous savons que la culture occidentale, par l'élaboration scientifique, a tenté de pénétrer à

* Professeur d'Histoire de la philosophie contemporaine à l'Université Pontificale du Latran.

l'intérieur de la corporéité, en l'examinant sous de multiples perspectives sous l'angle de la physiologie, de l'anatomie et de la génétique, en mettant en évidence les caractéristiques du corps féminin, qui s'articulent, ensuite, d'une façon particulière en chaque femme. C'est sur cette base, nous le savons, qu'opère la médecine, en saisissant les altérations et en procédant à la thérapie.

Deux questions naissent alors: la première concerne le fait que la femme possède, certes, une configuration anatomique particulière, mais aussi beaucoup de caractéristiques qui sont communes à l'autre être humain qu'est l'homme; de fait, on peut parler en général du corps humain, qui va au-delà des spécifications du féminin et du masculin. Cette constatation nous conduit donc à la seconde question: si l'on ne peut pas analyser la femme sans tenir compte qu'elle est un être humain, il faut aussi, de manière corrélative, examiner l'homme.

Comment théoriser tout ceci d'un point de vue plus vaste, que nous pouvons qualifier de philosophique? L'examen du particulier nous renvoie précisément à l'universalité de l'être humain, mais nous sommes à nouveau contraints de descendre vers la partition du masculin et du féminin, avant de parvenir à la singularité. En réalité, comme nous l'avons évoqué plus haut, il est également possible de parcourir le chemin inverse, et donc les deux chemins sont corrélatifs et circulaires.

Tout ceci fait réfléchir au fait que l'on ne peut pas examiner la femme sans examiner l'homme et, en termes plus généraux, que si l'on veut procéder à une analyse exhaustive de l'être humain, donc à une anthropologie valide, cette dernière doit comprendre aussi une anthropologie duelle. Alors, s'il est vrai que l'on peut indiquer certains éléments universels qui distinguent, par exemple, l'être humain de l'animal ou du végétal, un approfondissement nécessaire de la structure humaine nous conduit à saisir la dualité comme élément important et incontournable. Il s'agit de la compréence de l'universalité, de la dualité et de la singularité.

Cette observation nous permet d'évaluer le phénomène du féminisme car, tout en reconnaissant l'importance de ce phénomène, qui a caractérisé en particulier le vingtième siècle dans la culture occidentale, nous pouvons maintenant dénoncer le caractère unilatéral de ses prises de position, car il a surtout prétendu décrire les caractéristiques autonomes du féminin et revendiquer les justes droits des femmes, sans procéder à une recherche radicale sur le féminin et sur le masculin comme déterminations de l'être humain. S'il est vrai que nous ne rencontrons pas l'être humain, dans sa généralité, mais seulement des individus, ces derniers sont toutefois hommes ou femmes et, alors, notre attention doit s'orienter de la particularité à l'universalité, en passant à travers la dualité.

Il faut toutefois reconnaître que ce point d'aboutissement est le résultat mûr d'un processus sollicité précisément par la naissance du mouvement féministe. De fait, cette révolution culturelle a donné l'impulsion à une enquête anthropologique toujours plus approfondie. En conséquence, il est nécessaire de mettre en relation l'anthropologie duelle avec la question féminine et d'examiner brièvement la genèse de cette dernière pour parvenir à la théorisation d'Édith Stein, qui permet d'établir le lien entre les deux questions.

GENÈSE DE LA QUESTION FÉMININE

Une brève reconnaissance historique peut être utile pour comprendre la naissance de la question féminine et tracer le chemin de la redécouverte de soi par la femme.

Les cinq volumes de l'*Histoire des femmes en Occident*, sous la direction de Georges Duby et de Michelle Perrot, publiés dans les années 1990, constituent un point de référence important pour la reconstitution historique. Si l'on examine le volume consacré au dix-neuvième siècle,¹

¹ G. FRAISSE et M. PERROT, *Histoire des femmes en Occident. Le XIX^e siècle*, Paris 1991.

nous lisons dans l'introduction que ce siècle marque la naissance du féminisme, qu'il faut entendre comme phénomène qui entraînera d'importantes mutations structurelles, comme le travail salarié, la conquête de droits civils, le droit à l'instruction, et l'apparition collective des femmes sur la scène politique, en tant que sujets actifs, c'est-à-dire comme citoyennes à plein titre; tout ceci sera réellement obtenu au siècle suivant, le vingtième siècle. Il manque toutefois dans le volume cité et dans le volume précédent, consacré à l'Époque Moderne, une analyse plus approfondie des raisons qui conduisent les femmes à demander, au moins, une parité effective avec les hommes, raisons que l'on discerne dans les changements qui interviennent sur le plan éthico-religieux et qui se reflètent donc sur la vision que l'être humain a de lui-même.

Il ne faut pas oublier que l'Humanisme italien, à travers des penseurs comme Marsilio Ficino et Pic de la Mirandole, a ouvert la voie à une réflexion sur la centralité de l'être humain, en approfondissant le message chrétien d'un point de vue philosophique et théologique et en considérant la dimension religieuse comme fondamentale. Toutefois, ces penseurs ne se sont pas arrêtés sur la duplicité homme-femme; ils ont seulement fourni des indications de fond sur l'être humain. S'il fut important de poser la question anthropologique d'un point de vue philosophique, la vraie révolution réalisée dans la culture occidentale a été de l'avoir posée du point de vue religieux.

C'est précisément dans le contexte de la Réforme évangélique qu'il faut rechercher des signes importants qui conduiront à la revendication du rôle public du féminin. Le rapport entre les femmes et les Églises devient plus fort, comme le souligne un essai contenu dans *l'Histoire des femmes* qui examine ce sujet, mais qui ne donne pas à ce rapport le rôle central nécessaire pour comprendre la question féminine en général. C'est comme s'il s'agissait d'un aspect marginal, alors que ce qui est relevé dans cet essai nous indique que nous nous trouvons au cœur de la genèse de la conscience que le féminin a de lui-même. «Les Églises of-

fraient surtout une communauté de croyants, qui renvoyait continuellement au Créateur de tout et de tous, de sorte que la vie entière devenait une expérience essentiellement commune: l'alternance des saisons, les récoltes bonnes ou mauvaises, la naissance, la maladie, l'éducation, le mariage, la mort».² N'étant pas insérées à plein titre dans la vie sociale et dans les professions, dans ce contexte les femmes pouvaient toutefois cultiver un idéal éthique qui «... représentait l'unique prestation non liée au sexe, où elles étaient en mesure d'égaliser, voire même de dépasser les hommes», en ayant en ligne de mire une vie après la mort, différente de la vie terrestre, où se réalisait la parité entre les sexes.

Les communautés protestantes les plus radicales avaient théorisé l'égalité entre homme et femme dans la dimension terrestre. Une démonstration de cela se produisit durant la Révolution anglaise, où les idées démocratiques, élaborées par les sectes religieuses, sont à la base de requêtes de droit de la part des femmes et – fait nouveau – non pas de celles qui appartenaient aux classes dominantes, mais plutôt aux classes inférieures. De la sorte, elles accomplissaient un acte, considéré comme surprenant, dans la mesure où il était jusqu'alors inouï: de fait, elles demandaient que soit subverti le droit patriarcal; mais elles étaient mues par la conviction que «Dieu était de leur côté: car Dieu était toujours disposé à recevoir les requêtes de tous, sans faire de différence entre les personnes et donc le parlement devait se comporter de même».³

Comme nous pouvons le constater, la justification ultime est à caractère éthico-religieux. En effet, on revendique la cohérence entre les principes énoncés – l'égalité des êtres humains face à Dieu – et la conduite non seulement privée, mais aussi publique. Cette justification n'est pas accueillie par les hommes des communautés religieuses au

² E. SCHULTE VAN KASSEL, *Vierges et mères entre ciel et terre*, in: *Histoire des femmes en Occident. De la Renaissance à l'époque moderne*, par N. DAVIS et A. FARGE, Paris 1991.

³ N. ZEMON DAVIS, *Femmes et politique*, in: *ibid.*

sein desquelles elle était née, mais sa centralité n'est pas non plus saisie par les femmes auteurs de l'*Histoire des femmes en Occident*, car la mémoire de l'élan religieux qui était à la base de ces revendications s'est perdue elle aussi, à cause du processus de laïcisation entrepris par la culture occidentale. La revendication des droits de l'homme a fait son chemin dans un contexte chrétien qui proposait, du moins au niveau théorique, la dignité de la personne humaine. Tout ceci est clairement démontré par l'évolution de la Révolution anglaise, est laïcisé par la Révolution française, sans oublier les origines puritaines de la Révolution américaine.

Les idées et les propositions élaborées convergent dans les mouvements du dix-neuvième siècle, mais en ce siècle-là aussi tout ce qui a été requis n'est pas obtenu, par conséquent la revendication du "droit" était nécessaire: «... étant donné la situation dans laquelle se trouvent les femmes du XIX^e siècle, de quelque perspective que l'on considérât le sujet – le travail, les mœurs, l'éducation, le couple – [...] tôt ou tard se présentait la question du droit, un droit à refuser ou à accorder».⁴ Cette tension engendre la naissance des mouvements féministes.

En parcourant les étapes présentées par certains mouvements saillants de l'histoire du féminisme européen, on remarque que les pays directement concernés sont l'Angleterre, la France et l'Allemagne; le féminisme se lie tour à tour aux idées politiques élaborées à l'âge post-révolutionnaire, donc d'abord aux idées libérales, puis aux idées socialistes. Le thème récurrent est l'égalité des sexes, auquel s'ajoute progressivement la supériorité morale des femmes. La laïcisation des questions d'égalité, dont l'origine, nous l'avons dit, est religieuse, n'empêche pas certains groupes féministes de conserver cette caractéristique, comme

⁴ A.L. MAUGE, "Nouvelle Ève et vieil Adam". *Identités sexuelles en crise*, in: *Histoire des femmes en Occident. Le XIX^e siècle*, cit.

les groupes quakers en Angleterre et aux États-Unis ou encore ceux du 'Réveil' en Suisse et en Hollande. Au milieu du siècle, en Allemagne, les membres du Libre Protestantisme et du Mouvement Catholique Allemand s'interrogent sur la question féminine. Aux États-Unis aussi, les mouvements de renouveau religieux poussent les femmes vers l'engagement politique lié à l'anti-esclavagisme. En réalité, toute l'Europe est concernée par ce phénomène, bien que dans une moindre mesure. Seules des figures singulières ou des petits groupes sont présents en Italie, en Pologne, en Tchécoslovaquie.

Un témoignage de l'avancée du féminisme est la presse féminine et la multiplication des cercles et associations. Ce phénomène se consolide au vingtième siècle et est lié aux événements tempétueux politiques et militaires qui conduisent aux guerres mondiales et aux révolutions fasciste, nazie et bolchevique. Ces derniers phénomènes manifestent leur négativité aussi à l'égard de la question féminine.

Il est difficile de donner une connotation unitaire aux mouvements féministes du vingtième siècle, notamment parce que chaque groupe s'inspire d'une anthropologie particulière, dont dépend une perspective politique. Les courants fortement laïcisés se divisent entre ceux qui sont largement libéraux et les courants socialistes et utilisent le mot féminisme; les autres mouvements, qui conservent un lien plus fort avec la matrice religieuse, préfèrent se qualifier – au moins jusqu'à la dernière décennie – de féminins.

Ce qui est en discussion, c'est précisément le thème de l'égalité et de la différence. On a remarqué que les revendications féministes, tournant dès le début autour du thème du droit, ont souligné en premier lieu l'exigence de la parité avec le monde masculin. La différence était utilisée, en réalité, par le pouvoir masculin comme signe de discrimination; par conséquent, pour les femmes, en cette première phase, la revendication de l'égalité était souvent portée à l'extrême, jusqu'à envahir le plan de la sexualité, avec la théorisation qui s'ensuit de la liberté

sexuelle. Étant donné les résistances – objectivement contestables – du monde masculin, tout ceci pouvait n'être obtenu qu'en luttant, de telle sorte que l'on comprend l'attitude agressive et même la séparation et l'opposition des sexes; le thème de la supériorité morale des femmes justifiait, d'autre part, leur fermeture en groupes alternatifs.

La spéculation philosophique masculine – si l'on exclut Jacques Maritain – n'aidait pas, en réalité, à résoudre le problème.⁵ Si George Simmel voyait dans la position de force des hommes un acte évident d'injustice, il contribuait toutefois à affirmer l'importance de la dimension sexuelle comme unique lieu de libération de la femme. D'autre part, déclarant l'infériorité constitutive des femmes, Ortega y Gasset les encourageait à être un ornement et un aliment de la vie des hommes. Et Max Scheler ne les nomme qu'en fonction du rôle social qu'elles peuvent jouer par opposition à l'instrumentalité de l'époque moderne. Pour Sigmund Freud aussi, le sexe féminin est défini de manière négative en rapport au sexe masculin et n'a pas d'autonomie; dans son école, il faut arriver à Melanie Klein pour trouver que la féminité possède une richesse parallèle à la richesse masculine. Il est opportun de rappeler, cependant, que l'un des premiers écrits sur des portraits de femmes, conduit avec une grande ouverture et intelligence, est celui d'Abelardo Lobato, *La pregunta por la mujer*, dédié à Simone de Beauvoir, Édith Stein et Simone Weil.

Ces brèves indications nous font comprendre pourquoi une penseuse comme Simone de Beauvoir combat la différence sexuelle au nom de l'égalité, jusqu'à affirmer que l'on ne naît pas femme, qu'il n'y a pas de différences naturelles ou essentielles entre homme et femme, mais que l'on devient femme pour des motifs culturels. La différence est, en effet, souvent interprétée comme une source de discrimination, perpétrée par les hommes pour enfermer les femmes dans un espace

⁵ F. COLLIN, *La dispute sur la différence entre les sexes et le problème des femmes en philosophie*, in: *Histoire des femmes en Occident. Le XIX^e siècle*, Paris 1991.

et dans un rôle séparés. La différence est synonyme de discrimination. Pour retrouver une saine réflexion sur la différence, il faut accomplir des pas supplémentaires, comme nous le verrons.

LA RÉFLEXION DES FEMMES SUR ELLES-MÊMES. LA POSITION D'ÉDITH STEIN

C'est avec Simone de Beauvoir que commence l'enquête des femmes sur elles-mêmes, sur la dimension féminine, qui se développe à la fois dans le milieu chrétien, évangélique et catholique, et dans le milieu laïc. À partir des années 1970, l'orientation égalitaire a été mise en crise, non pas parce qu'on ne veut plus revendiquer l'égalité des droits, mais parce que dans certains pays occidentaux ces droits – du moins formellement – ont été reconnus. En conséquence, une réflexion commence sur la spécificité du féminin, qui ne s'oppose pas à l'égalité fondamentale et à la parité des êtres humains, mais la suppose, précisément pour souligner la différence.

Que ce thème soit profondément chrétien apparaît de toute évidence en examinant la pensée d'Édith Stein, sur laquelle il vaut la peine de s'attarder en raison de la globalité complète de son enquête sur le féminin et le masculin.

Dans les années 1930, Édith Stein prend position sur la question de la condition féminine dans une série de conférences réunies sous le titre *La femme – son devoir selon la nature et la grâce*.⁶ Il s'agit, d'un côté, d'une réponse aux mouvements féministes, qu'elle connaît bien et dont elle apprécie aussi la fonction de rupture et, de l'autre, d'une sollicitation adressée aux mouvements féminins catholiques et surtout aux enseignantes catholiques. De fait, c'est dans son métier d'enseignante qu'elle puise pour examiner le rôle et la fonction privée et publique de

⁶ É. STEIN, *La femme – son devoir selon la nature et la grâce*, Paris 1956.

la femme; elle se demande quel peut être le futur de ses élèves qui se préparent à devenir maîtresses d'école en suivant les cours de l'Institut Sainte-Madeleine des dominicaines de Speyer, où elle enseigne.

Les conférences et le texte intitulé *Problèmes de l'éducation de la femme* couvrent une période de temps qui va de 1928 à 1932. Les premières témoignent de sa collaboration avec le Mouvement scolaire catholique et avec le Mouvement féminin catholique, le second est le manuscrit des leçons tenues à l'Institut de Pédagogie Scientifique de Münster, où elle avait été appelée à enseigner durant le semestre estival de 1932. Ces écrits renvoient tous aux études philosophiques menées par l'auteur, en particulier sur le thème anthropologique.

Dès sa dissertation de thèse sur *Le problème de l'empathie*, Édith Stein avait affronté un sujet qui sera central pour l'école phénoménologique, celui de l'altérité, le rapport entre sa propre subjectivité et celle d'autrui et la connaissance de l'autre, préliminaire à la prise de position affective et éthique. Dans cette étude, elle avait décelé, par rapport à la subjectivité humaine, la dimension corporelle comme instrument de communication indispensable, mais aussi la dimension de la psyché et celle de l'esprit.

En passant à l'analyse des actes qui caractérisent l'être humain et en mettant entre parenthèses ce que la tradition avait enseigné, sans pour autant nier sa valeur, la penseuse avait analysé ces phénomènes, qui se présentent à nous comme des actes spécifiques de la psyché et de l'esprit⁷ et avait saisi l'essence de ces actes, en parvenant à la conclusion selon laquelle l'être humain est constitué de la corporéité, de la psychicité et de l'esprit. L'analyse phénoménologique confirmait ce que les courants philosophiques classiques avaient enseigné sur la structure de l'être humain.

⁷ Cf. A. ALES BELLO, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una fenomenologia al femminile*, Roma 1992.

La lecture des œuvres de l'Antiquité et de l'époque médiévale permettaient à la phénoménologie d'approfondir le thème de l'essence, en particulier l'opuscule de Thomas d'Aquin *De ente et essentia*. De la sorte, elle pouvait conférer à l'essence une consistance métaphysique, ce que son maître Husserl n'avait pas fait.⁸

En tenant compte de ces brèves indications, on peut comprendre certains points centraux de son traité sur ce que l'on peut qualifier d'anthropologie "duelle", dans la mesure où elle estime que: «... l'espèce *homme*» – le mot allemand *Mensch* pourrait se traduire mieux par être humain –, «se compose de deux espèces: espèce *virile* et espèce *féminine* et que l'essence de l'homme, à laquelle dans un cas et dans l'autre aucun trait ne peut manquer, parvient de deux façons diverses à s'exprimer, et que seule la structure entière de l'essence rend évidente l'empreinte spécifique».⁹

La différence entre le féminin et le masculin est soutenue à côté de l'unité spécifique de l'être humain. De fait, la femme et l'homme sont des êtres humains et c'est en cela que consiste leur égalité, mais ils sont aussi différents en ce sens que: «non seulement le corps est structuré de manière différente, il n'y a pas que certaines fonctions physiologiques particulières qui sont seulement différentes, mais toute la vie du corps est différente, le rapport de l'âme au corps est différent, et dans l'âme elle-même le rapport de l'esprit à la sensibilité est différent, comme rapport des puissances spirituelles entre elles».¹⁰

L'important est d'établir en quoi consiste cette différence; c'est le point central pour chercher de quelle façon la vie de l'un et de l'autre

⁸ Cf. É. STEIN, *L'être fini et l'Être éternel*, Bruxelles 2002; voir aussi la présentation de l'édition italienne par A. ALES BELLO: *Essere finito e Essere eterno. Tentativo di un'elevazione al senso dell'essere*, Roma 1999³.

⁹ ID., *La femme – son devoir selon la nature et la grâce*, cit.

¹⁰ *Ibid.*

doit se dérouler et, par conséquent, pour intervenir du point de vue pédagogique. Brièvement et efficacement Édith Stein indique les moments fondamentaux de la distinction: «L'espèce féminine dit unité, fermeture de toute la personnalité corporelle-spirituelle, développement harmonieux des puissances; l'espèce virile dit élévation des énergies particulières à leurs prestations les plus intenses».¹¹

Comme toute “chose” – et le terme “chose” (*Sacche*) doit être pris dans toute son ampleur de “fait”, “événement”, “réalité” – l'être humain aussi à une essence, mais dans ce cas spécifique elle s'articule de deux façons, par conséquent l'Auteur souligne qu'on ne peut pas parler d'une essence de la femme et d'une essence de l'homme. Ceci est confirmé dans le passage que nous examinons par le fait que, s'il est vrai qu'en général l'être humain est constitué de corps, de psyché et d'esprit, chacune de ces parties possède des caractéristiques différentes dans les deux sexes et leur rapport réciproque est particulier. Cette particularité est également confirmée par une analyse psychologique à laquelle Édith Stein consacre une grande place; à travers elle, il est non seulement possible d'établir des éléments généraux de distinction entre féminin et masculin, mais aussi de descendre dans le discernement de typologies et, enfin, de saisir la singularité dans sa caractéristique unique.

L'analyse effectuée par Édith Stein débouche alors sur la recherche des caractères distinctifs qui touchent la sphère cognitive, la sphère affective et les rapports intersubjectifs. La femme a l'intuition du concret, du vivant et du personnel, elle fait preuve d'une sensibilité particulière pour connaître l'objet dans sa valeur spécifique, elle fait sienne la vie spirituelle des autres et désire porter à la plus haute perfection l'humanité dans ses expressions propres grâce à un amour prêt à servir;

¹¹ *Ibid.*

elle tend à mettre en œuvre un développement harmonieux de toutes les énergies. L'homme a l'impulsion pour connaître, pour s'approprier de l'objet connu afin de pouvoir en jouir et le modeler selon ses désirs. Chacune de ses activités l'implique toutefois si fortement qu'il ne peut les harmoniser toutes; s'il en cultive une, il doit laisser les autres, précisément parce qu'il a tendance à un fort déploiement de certaines énergies.

C'est sur cette différence que se base Édith Stein pour indiquer à la fois le destin de la femme et celui de l'homme, en approfondissant une intuition que Gertrud von Le Fort aura elle aussi – les écrits d'Édith Stein précèdent le livre *La femme éternelle*, publié en 1934 – sur la nécessité de repenser le sens du féminin en relation au masculin, pour indiquer un rapport équilibré entre les deux.

Un des textes les plus intéressants d'Édith Stein, contenus dans le volume intitulé *La femme*, porte sur le thème de la *Vocation de l'homme et de la femme*; elle soutient que le terme *Beruf* qui, en langue allemande courante, signifie profession, doit être ramené à son étymologie qui le lie à l'"appel". L'appel n'est pas seulement d'ordre social, mais surtout à caractère religieux car, de fait, «celui qui appelle, au fond, c'est Dieu lui-même».¹²

L'appel, comme on l'a relevé plus haut, est déjà imprimé dans la nature humaine et peut être mis en évidence par une réflexion philosophique et par un examen attentif de l'histoire, mais «Dieu nous en parle à travers les mots de l'Ancien et du Nouveau Testament».¹³

Cette dernière réflexion nous conduit à souligner la multiplicité des méthodes d'approche à la question féminine et masculine utilisées par Édith Stein et qu'elle indique dans les *Problèmes de l'éducation féminine*. Il s'agit, en particulier, de la méthode des sciences naturelles (psychologie

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

spéciale des éléments), de la méthode de la science de l'âme (psychologie individuelle spéciale), de la méthode philosophique et de la méthode théologique.

Ses écrits témoignent de l'intérêt de cette penseuse pour de multiples domaines du savoir et sa compétence en chacun d'eux. On peut rappeler sa prise de position vis-à-vis de la psychologie et des sciences humaines, dans l'intention de les rapporter aux racines philosophiques, dont il est dangereux de s'éloigner, comme cela est affirmé dans *Phénoménologie et philosophie chrétienne*,¹⁴ sa connaissance des doctrines politiques et de la doctrine de l'État, comme en témoigne un essai sur l'État intitulé *De l'État*;¹⁵ sa description essentielle de la réalité dans *L'être fini et l'Être éternel*,¹⁶ un texte qui peut être considéré comme une sorte de *Summa*, comme celles qui furent écrites à l'époque médiévale, où sont affrontées des questions métaphysiques et théologiques.

Avec ce bagage de connaissances et d'élaboration théorétiques, unies à l'expérience didactique vécue quotidiennement et avec une attention extraordinaire accordée aux thèmes sociaux et politiques de son temps, la question féminine est examinée par Édith Stein de façon tellement complète qu'elle représente un cas peut-être unique dans l'histoire de la réflexion anthropologique chrétienne sur la femme et sur l'homme.

L'ANTHROPOLOGIE DUELLE DANS LE MAGISTÈRE DE JEAN-PAUL II

Une pierre milliaire pour la fondation anthropologique du féminin et du masculin a été posée par Jean-Paul II dans son magistère. La très importante lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, la *Lettre aux femmes*, les

¹⁴ Cf. ID., *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, Paris 1987.

¹⁵ ID., *De l'État*, Paris 1989.

¹⁶ ID., *L'être fini et l'Être éternel*, cit.

discours tenus lors des audiences générales de 1995 et 1996, sont autant de témoignages de l'intérêt pastoral à l'égard des femmes et représentent désormais une référence obligée pour le monde catholique.

L'attention est tournée, en premier lieu, vers la femme, dans la mesure où l'on constate que celle-ci se présente, au vu d'une analyse historique et sociale, comme le sujet le plus faible et, donc, faisant l'objet de discrimination.

Par cette attention, nous pouvons dire que de nombreux nœuds ont été résolus, que bien des difficultés apparues au cours des siècles ont été aplanies, et que des réponses ont été apportées aux ferments de la culture laïque et des mouvements chrétiens.

Le thème de la "réciprocité" entre l'homme et la femme est le thème dominant; il conduit à une révision anthropologique définitive. Le point de référence de cette révision est le message évangélique, qui a toujours figuré sous les yeux de tous, sans toutefois être reçu de façon appropriée. La reconnaissance de ce fait est une des nouveautés bouleversantes de la prise de position de Jean-Paul II.¹⁷

Dans un bref texte consacré aux femmes dans *Entrez dans l'espérance*, le Pape part d'une constatation sociale et d'une constatation personnelle. En premier lieu, le féminisme est une «réaction contre les manquements au respect dû à toute femme».¹⁸ Un riche témoignage de l'Église catholique démontre que la femme a été respectée et qu'il ne pouvait en être qu'ainsi, étant donné la forte impulsion envers le culte marial. En second lieu, l'attention pour le féminin n'est pas seulement liée au devoir de son magistère; il affirme que: «Tout ce que j'ai écrit sur ce thème dans *Mulieris dignitatem*, je le portais en moi depuis très longtemps, et même dans une certaine mesure depuis mon enfance. J'ai certainement été influencé aussi par le climat qui régnait à l'époque

¹⁷ L. ACCATTOLI, *Quand le Pape demande pardon*, Paris 1997.

¹⁸ JEAN-PAUL II, *Entrez dans l'espérance*, Paris 1994, 313.

de ma formation: on respectait alors au plus haut point la femme, et surtout la femme en tant que mère». ¹⁹

À propos du premier point, le Pape se réfère à une tradition qui a toujours été présente dans l'Église chrétienne jusqu'à la Réforme, puis qui a conflué dans l'Église catholique, selon laquelle la femme, en tant que vierge et mère, jouissait d'une considération spéciale. À la rigueur, c'était l'état conjugal qui n'était pas autant mis en valeur; c'est la raison pour laquelle il fut exalté par les courants évangélistes opposés au catholicisme. Ces événements conduisent à une autre réflexion à propos de la naissance du féminisme dans les pays protestants, où le culte marial est absent. On peut avancer l'hypothèse que l'absence de celui-ci a fait empirer la considération de la femme dans le milieu ecclésial et social. Certes, nous ne pouvons pas soutenir que la condition féminine était optimale dans les pays catholiques en raison du respect pour Marie, mais les femmes se sentaient sans doute protégées par cette référence, si importante du point de vue du rapport religion-féminité et, bien que de façon purement formelle, satisfaites. Tout ceci conduit à ouvrir un chapitre sur féminité et religion, que j'ai affronté en d'autres occasions, ²⁰ mais qui trouve un développement extraordinaire dans les textes de Jean-Paul II.

Il n'est pas possible d'effectuer une analyse point par point de *Mulieris dignitatem*, mais il me semble opportun d'indiquer certains aspects, notamment en fonction de ce qui est désigné dans la théologie féministe comme une lecture de la Bible au féminin. En particulier, deux points de l'Ancien Testament sont significatifs: l'un est le commentaire du livre de la *Genèse* relatif à la double version de la création de l'homme et de la femme, l'autre concerne l'anthropomorphisme du langage biblique.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cf. A. ALES BELLO, *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione*, a cura di M. D'Ambra, Troina 2004.

D'Édith Stein à Jacques Maritain et aux théologiennes féministes, les deux textes relatifs à la création des êtres humains (*Gn* 1, 28 et 2, 18-25) ont fait l'objet de vives discussions, surtout pour tenter d'établir ou non leur cohérence. Le Pape clarifie la question en soulignant que, dans ces deux textes, il apparaît que: «tous les deux sont des êtres humains, l'homme et la femme à un degré égal tous les deux créés à l'image de Dieu»;²¹ dans la seconde description aussi, même si le langage: «est moins précis ; il est, pourrait-on dire, plus descriptif et métaphorique, plus proche du langage des mythes connus à cette époque», l'idée est présente que: «la femme est un autre “moi” dans leur commune humanité».²² Il a ainsi été établi de façon non équivoque que tous les deux ont leur dignité propre et qu'ils ont été créés dans une relation réciproque. De la sorte, un fondement est donné aux trois moments qui ont rythmé le parcours de la pensée féminine: l'égalité, la complémentarité et la réciprocité; nous avons déjà vu comment tout ceci peut trouver une confirmation du point de vue de l'anthropologie philosophique.

Le second point important est lié à l'anthropomorphisme du langage biblique. L'accusation d'une écriture et d'une lecture de la Bible selon un langage masculin remonte aux premiers mouvements féministes du dix-neuvième siècle aux États-Unis, comme cela a déjà été indiqué.²³ La lettre apostolique corrige aussi cette question en soulignant les limites du langage anthropomorphique: Dieu n'est à proprement parler ni Père, ni Mère. Même si, dans la Bible, nous trouvons des expressions qui attribuent à Dieu des sentiments paternels et maternels, ce qu'on entend indiquer c'est: «le mystère de la “génération” éternelle [...] cette “génération” ne possède en elle-même aucune qualité “masculine” ou “féminine” ».²⁴

²¹ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 6.

²² *Ibid.*

²³ Pensions au livre d'E. CADY SANTON, *The Revising Committee. The Woman's Bible*, New York 1985.

²⁴ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 8.

La situation de tension qui existe entre l'homme et la femme est la conséquence du péché, ce dernier ne peut pas être attribué uniquement à la femme, selon une lecture superficielle, mais implique la responsabilité des deux. À partir du péché commis dérive, toutefois, la subordination de la femme à l'égard de l'homme, conséquence du déséquilibre introduit par le choix négatif. Toutefois, pour le chrétien, il y a l'espérance de la Rédemption: l'ordre primitif peut être restauré et est restauré par le Christ par son enseignement et par ses actions.

Dans le très beau paragraphe 12 de *Mulieris dignitatem*, intitulé: « Ils s'étonnaient qu'il parlât à une femme », Jean-Paul II fait ressortir toutes les potentialités présentes dans l'action du Christ, pas toujours saisies par ses contemporains, ni même par ses disciples, pourrions-nous dire, jusqu'à nos jours. Le Christ « s'est fait auprès de ses contemporains l'avocat de la vraie dignité de la femme et de la vocation que cette dignité implique. Cela provoquait parfois de l'étonnement, de la surprise, souvent cela frisait le scandale : “ Ils s'étonnaient qu'il parlât à une femme ” (Jn 4, 27) ». Le Pape souligne la réponse courageuse que les femmes ont apportée à cette attitude du Christ, jusqu'à défier les autorités, en demeurant sous la croix, tandis que les apôtres, excepté Jean, se sont éloignés ou l'ont renié. C'est encore à elles qu'est confié le témoignage de la Résurrection, dans un contexte social où le témoignage des femmes n'avait aucune valeur. C'est à elles, enfin, qu'est confiée la prophétie: « “ Prophétiser ”, cela veut dire exprimer par la parole et par la vie “ les merveilles de Dieu ” (cf. Ac 2, 11), en sauvegardant la vérité et l'originalité de chaque personne, homme ou femme ».²⁵

Le concept de personne, qui est introduit ici, nous permet d'avaliser une réflexion philosophique qui, partant d'une vision directe de l'être humain et d'une analyse essentielle de ses caractéristiques, mette

²⁵ *Ibid.*, n° 16.

en évidence non seulement la dimension de la corporéité, mais celle de la psychicité et surtout celle de l'esprit. S'il est vrai que la Révélation est le terme ultime de confrontation pour la vérification de la vérité, il est tout aussi vrai que l'être humain est en mesure de se rendre compte de la signification des choses qui l'entourent et de soi-même, de découvrir ses potentialités. Tout en saisissant les limites de sa connaissance et de son agir, il se présente, selon l'indication de saint Thomas, comme une cause seconde; autrement, comment pourrait-il prendre en main son destin, comment pourrait-il contribuer au développement de la création?

Le message de Jean-Paul II fait ressortir aussi une indication indispensable pour une enquête philosophique sur l'être humain dans son unité et dans sa duplicité. Comme nous l'avons dit, il insiste sur le thème de l'unité des deux; que nous dit, de fait, notre expérience? Que l'autre est un autre "moi", mais chaque "moi" est caractérisé par une connotation masculine et féminine qui est très importante pour la compréhension de sa singularité personnelle. Il n'est certes pas indifférent d'être un homme ou d'être une femme; si cela l'est, du point de vue de l'humanité commune, cela ne l'est pas par rapport aux capacités, aux potentialités, aux aptitudes, qui caractérisent le masculin et le féminin et la façon dont la masculinité et la féminité s'articulent en chacun.

Dans son analyse anthropologique convaincante, déjà rappelée, Édith Stein nous conduit à accepter précisément l'"unité des deux" pour reprendre l'expression de la lettre apostolique, sans faire prévaloir l'un sur l'autre, mais plutôt en reconnaissant à chacun son autonomie personnelle. Ce n'est que sur celle-ci que l'on peut fonder la relation réciproque qui va au-delà du motif de la complémentarité, présente dans l'"aide réciproque" dont parle le texte de la *Genèse* (2, 20).

Si la maternité est l'élément qui caractérise fortement le féminin, la féminité de l'âme dont parlait la Stein permet de comprendre la valeur de la vie consacrée ou, en général, d'une vie qui ne s'exprime pas seulement à travers la maternité biologique. Ceci trouve une confirmation

dans les pages de la lettre apostolique consacrées au rapport maternité-virginité.

La valeur philosophique, au-delà de la valeur théologique, du message de Jean-Paul II, nous permet d'accueillir les points les plus valables de la pensée féminine et féministe sur la femme en les intégrant dans une analyse fondant l'être humain qui rend désormais incontournable l'élaboration d'une anthropologie duelle.

Fondatrices et missionnaires par les routes du monde

GRAZIA LOPARCO, FMA *

INTRODUCTION ET HISTORIOGRAPHIE

La figure des fondatrices de congrégations religieuses nées entre le dix-neuvième et le vingtième siècle s'inscrit sur le plan social dans la transformation de la conscience féminine provoquée par de multiples facteurs culturels. La compréhension de leur élan entrepreneurial ne s'éclaire toutefois qu'en sondant une motivation plus profonde, c'est-à-dire la motion intérieure vécue comme une vocation personnelle, à l'origine d'une réponse autonome impossible à déléguer.

Un rapide passage en revue d'histoires personnelles et institutionnelles conduit à se demander en premier lieu avec quelles catégories herméneutiques les congrégations religieuses lisent leurs origines et comment elles présentent leurs fondatrices.

La bibliographie interne a subi une évolution opportune à la suite des orientations du Concile Vatican II. En un premier temps, l'invitation adressée aux congrégations de revenir aux sources pour lancer un processus nécessaire d'*aggiornamento* (*Perfectae caritatis*, n° 2) provoqua une reprise des études de leur spiritualité où même les bibliographies étaient caractérisées par un modèle hagiographique visant à l'édification, donc un usage sélectif des sources, plus que par un véritable intérêt historique attentif au contexte.

* Religieuse de l'institut des Filles de Marie Auxiliatrice, professeur extraordinaire d'Histoire de l'Église à la Faculté pontificale de Sciences de l'éducation "Auxilium" de Rome; elle est vice-présidente de l'Association culturelle "Coordination des historiens des religions".

Un sursaut qualitatif a été favorisé, dans différents cas, par les recherches plus ponctuelles entreprises pour rassembler la documentation en vue des procès de béatification et de canonisation des fondatrices, ainsi que par la fondation de certains centres d'études et de recherche historique visant à la publication de sources et d'approfondissement. Cet intérêt a mis en lumière la précarité de l'état de la documentation amassée ou conservée dans diverses archives, la difficulté de l'ordonner et de la rendre accessible aux chercheurs.¹

La tenue de plusieurs congrès scientifiques avec la participation de chercheurs extérieurs aux congrégations a mis en relief diverses figures religieuses dans le cadre historique et ecclésial, en les soustrayant à l'isolement auquel les reléguait une représentation unilatérale, soucieuse de mettre en lumière l'apport des fondatrices. Par rapport au nombre de fondatrices intéressées et à l'importance de leur incidence historique, réelle mais souvent non documentée, on peut regretter un important retard en la matière et un manque de sensibilité dans l'investissement de ressources pour la qualification de la recherche et des études historiques.

L'intérêt de la part de femmes expertes en histoire des femmes a fait apparaître des aspects et des aptitudes assez négligées par une vision traditionnelle et plutôt spiritualiste des fondatrices, en enrichissant ainsi la compréhension de leur figure, sous l'aspect de la subjectivité, du *leadership*, de l'esprit d'entreprise économique, de l'élaboration de

¹ Cf. E. BOAGA, *La tutela e la gestione degli archivi dei religiosi: dalle esperienze storiche alle esigenze attuali*, in: "Archiva Ecclesiae" 42 (1999), 25-62. Ces dernières années, on remarque une augmentation des publications de sources, surtout dans le domaine éducatif. Parmi les dernières contributions: G. ROCCA, *Fonti per la storia dell'educazione femminile negli archivi degli istituti religiosi. Le molteplici possibilità di una ricerca (sec. XVI-XIX)*, in: *Gli archivi per la storia degli Ordini religiosi. I. Fonti e problemi (secoli XVI-XIX)*, a cura di M. GIANNINI – M. SANFILIPPO (Studi di storia delle istituzioni ecclesiastiche, 1), Viterbo 2007, 239-274.

nouveaux modèles féminins. D'ailleurs, une étude purement liée aux résultats obtenus et aux conquêtes des fondatrices, détachée de leur foi, en donnerait une image déformée et réductrice. Le panorama bibliographique actuel reflète une vaste gamme de résultats historiographiques, aussi bien dans les publications internes réalisées par les congrégations que dans celles qui sont confiées aux maisons d'édition.²

Pour éviter tout équivoque, il faut réaffirmer que l'histoire des fondatrices ne peut pas être étudiée "séparément" de l'élément masculin, avec lequel l'interaction est permanente, de sorte qu'elle fait partie de l'histoire de l'Église tout court. Il ne faut pas moins reconnaître pour autant que l'apport féminin, extérieur à la hiérarchie, reste en bonne partie méconnu ou lié à des stéréotypes, en raison des limites de présentation de l'historiographie ecclésiastique, dues à des raisons assez semblables à celles de l'historiographie générale.

D'autre part, l'histoire des femmes, qui se reconnaît comme un filon spécifique mais qu'on ne peut isoler dans l'histoire générale, est en train de s'ouvrir à la constatation que les fondatrices et les religieuses aussi sont des femmes, marquées par leur contexte d'origine, avec un développement particulier de la subjectivité motivée et fermentée par la foi. Après une première enquête sur les figures de relief de l'époque médiévale et moderne, les congrégations ont connu un certain intérêt en tant que groupes importants de femmes associées autour d'un projet commun, répondant à des modalités précises de gouvernement, de relations et d'initiatives apostoliques et sociales.³

² Cf. P. WYNANTS, *Les religieuses de vie active en Belgique et aux Pays-Bas, XIX^{ème} et XX^{ème} siècles*, in: "Revue d'histoire ecclésiastique" 95 (2000) 3, 238-256; R. AUBERT, *Les nouvelles frontières de l'historiographie ecclésiastique*, in: ivi, 757-781.

³ Une récente initiative de collaboration entre des chercheuses appartenant à diverses universités italiennes et des membres de la Société italienne des historien-nes et religieuses adhérant à la Coordination des Historiens Religieux (*www.storici-religiosi.it*) a permis l'approche de certaines perspectives historiographiques. Cf. *Per*

Sur la base d'une information diversifiée, nous rappellerons à grands traits le contexte qui rendit possible la multiplication de communautés religieuses féminines de vœux simples, vivant sans clôture et sans rentes, actives et habiles pour développer les activités en faveur des pauvres et des malades, des petits et adultes, des hommes et des femmes. En raison de l'imbrication de différents facteurs plusieurs aspects se développèrent et devinrent typiques des congrégations religieuses, conformes aux nouvelles exigences de l'apostolat.

L'initiative des fondatrices prenait forme, en effet, comme proposition dynamique en harmonie avec un milieu de vie concret et non pas à partir de modèles préétablis, de sorte que cela requit une adaptation de la structure institutionnelle de la vie consacrée féminine, avec des effets sociaux, en particulier en rapport à la condition des femmes contemporaines; des effets ecclésiaux, pour un rapprochement vers la foi et la pratique religieuse; des effets économiques pour l'expérimentation d'un vaste réseau de solidarité entre les maisons religieuses et l'offre de services d'utilité commune à un coût très réduit; des effets culturels implicites, en vertu de la conception des personnes et de l'attention due à chacun en tant que personne, avec l'élaboration d'expériences et de processus de longue durée.⁴

le strade del mondo. Laiche e religiose fra Otto e Novecento, a cura di S. Bartoloni, Bologna 2007. Gaiotti, Fattorini et d'autres auteurs femmes font référence à l'évolution historiographique actuelle dans le domaine des instituts religieux féminins. Les contributions de Luigi Mezzadri et Marcella Farina dans la *Rivista di Scienze dell'educazione*, soulignent bien certains aspects traités dans cet ouvrage.

⁴ Cf. C. LANGLOIS, *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Paris 1984; L. SCARAFFIA, " *Il cristianesimo l'ha fatta libera, collocandola nella famiglia accanto all'uomo*" (dal 1850 alla *Mulieris dignitatem*), in : *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. SCARAFFIA – G. ZARRI, Roma-Bari 1994, 441-493; L. SCARAFFIA, *Fondatrici e imprenditrici*, in: *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione*, a cura di E. FATTORINI, Torino 1997, 479-493. Pour un panorama historiographique sur la vie religieuse, après le travail de pionnier de G. MARTINA,

LA NOUVEAUTÉ DE L'APOSTOLAT FÉMININ

L'implication féminine dans la Révolution française, aussi bien sur les barricades que dans les œuvres de charité et dans la défense de la pratique sacramentelle des prêtres “non jurés”, fit prendre progressivement conscience que les femmes pouvaient constituer un potentiel pour la conservation des structures chrétiennes dans la société. Leur contribution pouvait ne pas se limiter seulement à la famille, comme c'était coutume, mais s'étendre à un rayon d'action plus large. En attendant, les suppressions et la séquestration des monastères durant l'époque napoléonienne et dans le climat libéral qui suivit la Restauration, malgré les inconvénients, avaient rendu une meilleure image de la vie consacrée, purifiée des privilèges et de l'ombre des mises en clôture forcée.⁵

Dans l'Église, qui participa aux changements pour ses raisons propres et non seulement en raison d'une inévitable adaptation aux événements, on ressentit également que les tâches des femmes pouvaient changer dans le sens d'une participation active à sa vie et à sa mission.⁶ Femmes et Église stipulèrent au dix-neuvième siècle comme une alliance tacite entre perdants, puisque exclus de la visibilité socioculturelle et politique, en vue du devoir de conserver et de transmettre les valeurs

La situazione degli istituti religiosi in Italia intorno al 1870, in AA.VV., *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'unità* (1861-1878), I, Milano, “Vita e Pensiero” 1973, 194-335; cf. G. ROCCA, *Contenuti e periodizzazione della storia della vita religiosa*, in : *Antropologia e storia delle religioni. Saggi in onore di Alfonso M. di Nola*, a cura di A. DE SPIRITO – I. BELLOTTA, Roma 2000, 147-182; sur les religieuses en particulier, cf. aussi mon ouvrage intitulé *Le Figlie di Maria Ausiliatrice nella società italiana (1900-1922). Percorsi e problemi di ricerca*, Roma 2002.

⁵ Cf. G. ROCCA, *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX-XX*, Roma 1992.

⁶ Cf. Y. TURIN, *Femmes et religieuses au XIX^e siècle. Le féminisme «en religion»*, Paris 1989.

chrétiennes, alors que la sécularisation ne cessait de croître comme affirmation de modernité, avec des modèles de réalisation individuelle typiquement masculins.⁷

M. Madeleine Barat, fondatrice des Dames du Sacré-Cœur (aujourd'hui Religieuses du Sacré-Cœur), entrevoyait, en 1840, un nouveau rôle pour les femmes grâce à la transformation opérée par la foi en leur faiblesse: «On trouvera toujours plus, dans le sexe faible, l'espérance du salut. Les hommes de notre siècle deviennent femmes; transformées par la foi, les femmes peuvent devenir des hommes».⁸

À une époque culturelle européenne plus attentive à la subjectivité, la consécration comme réponse à un appel personnel constitua pour les femmes une occasion de maturation dans l'autonomie par rapport aux coutumes sociales ancrées dans la suggestion et la tutelle familiale.⁹ Face à leur conscience, les femmes disposées à se mettre en jeu pour la foi apprennent à répondre personnellement par des décisions chargées d'implications publiques, parfois incomprises de leurs familles, tandis que les choix matrimoniaux demeuraient encore souvent l'apanage de calculs et d'intérêts familiaux, avec peu de marges de liberté.

⁷ Cf. M. CAFFIERO, *Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale* (1650-1850), in: L. SCARAFFIA – G. ZARRI, *Donne e fede*, 327-373. P. GAIOTTI DE BIASE, *Vis-suto religioso e secolarizzazione. Le donne nella "rivoluzione lunga"*, Roma 2006; ID., *Da una cittadinanza all'altra. Il duplice protagonismo delle donne cattoliche*, in: G. BONACCHI – A. GROPPI, *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*. Roma-Bari 1993, 128-165; P. GAIOTTI DE BIASE, *Donne, fede e modernità. L'asimmetria di genere nei processi della secolarizzazione*, in "Bailamme. Rivista di spiritualità e politica", 27/5 (2001), 83-109; ID., *Protagonismo religioso ed emancipazione delle donne: una storia di lungo periodo*, in: *Per le strade del mondo. Laiche e religiose fra Otto e Novecento*, a cura di S. BARTOLINI, Bologna 2007, 25-52.

⁸ Citation extraite de: J. RIVAUX, *Vie de la Révérende Mère Saint-Jean, née Jeanne Fontbonne*, s.l., 310.

⁹ Cf. M. FARINA, *Percorsi femminili di spiritualità nella storia del cristianesimo cattolico*, in: L. BORRIELLO – E. CARUANA – M.R. DEL GENIO – M. TIRABOSCHI, *La donna: memoria ed attualità. II. Donna ed esperienza di Dio nei solchi della storia*, parte seconda, Città del Vaticano 2000, 5-146.

La vie spirituelle fut le moteur qui propulsa la mission de nombreuses femmes, jusqu'à les rendre entreprenantes, résolues, adoptant des modalités parfois originales, parfois au-dessus des attentes de leurs contextes, selon le modèle chrétien de la "femme forte". De fait, l'appel à agir dans un milieu toujours plus sécularisé impliquait la disponibilité à une certaine adaptation aux exigences concrètes, sans se fixer sur une attitude nostalgique ou polémique ou apologétique, typique des intransigeants.

De nombreux curés, confesseurs, directeurs spirituels favorisèrent l'investissement d'énergies dans les domaines les plus divers de la charité, poussés par la sensibilité pastorale, parfois même en déconseillant la clôture. Le manque de préparation culturelle et encore plus théologique des religieuses, qui constituait une limite face aux exigences de la modernité émergente, aplanit en un certain sens la voie à un engagement plus souple, en faveur des personnes reconnues dans leur dignité, sans tenir compte des motifs théoriques qui opposaient les choix idéaux et culturels.

Tandis que la pratique religieuse masculine diminuait surtout dans les contextes urbains et industrialisés, les religieuses s'insèrent de façon immédiate parmi les gens, sur les lieux de la vie quotidienne, où mûrissaient les transformations sociales, économiques et culturelles. Se détachant de l'ancien modèle monastique avec ses vœux solennels et la clôture, les fondatrices lancèrent une implication directe dans l'apostolat, en étant toujours plus clairement conscientes que certains milieux étaient fermés au clergé en raison de préjugés, tandis que les femmes pouvaient y pénétrer de façon plus informelle, par le biais actif et désarmé de la charité, avec une incidence sur la qualité des liens familiaux et une identité évidente relayée par l'habit religieux.

La prévention, le soin ou la récupération des filles ou femmes "fragiles" ou "déchues" devinrent, de fait, des thèmes sociaux d'actualité au cours du dix-neuvième siècle, que les religieuses tentèrent de traiter avec la sensibilité et les moyens dont elles disposaient, souvent

en anticipant les interventions publiques et en arrivant plus largement dans les périphéries et les endroits les plus négligés. Dans le vif de la question sociale liée à l'impact industriel, l'apostolat féminin eut une incidence dans les interstices des nouvelles et anciennes pauvretés qui échappaient aux États libéraux, pourtant intentionnés à institutionnaliser l'assistance et l'éducation, à améliorer le professionnalisme de services jusqu'alors liés à la bienfaisance et à la charité.¹⁰ La compétition croissante avec d'autres initiatives poussa aussi les congrégations à renouveler et à améliorer leurs activités, pour ne pas céder la place aux seules institutions philanthropiques de la maçonnerie, ou liées au socialisme, qui présentaient une offre de formation semblable à celle des religieuses mais avec beaucoup plus de moyens économiques à leur disposition.

Face à ces difficultés, saisies comme des appels à intervenir, de nombreuses femmes, éloignées du point de vue social et légal, parvinrent à la consécration comme solution adaptée à un apostolat à temps plein, où fut relue la traditionnelle catégorie de la sanctification personnelle.¹¹ Dans la création des instituts, la collaboration et l'élaboration d'une expérience communautaire permettaient de mettre en valeur la capacité féminine de "voir" les besoins d'autrui, de se laisser interpeller jusqu'à affronter les conditionnements du milieu de vie, en assumant la mission ecclésiale, en s'inspirant de Marie et de sa maternité spirituelle pour une action caritative extérieure et sociale, donc plus exposée.¹²

¹⁰ Nous évitons ici les citations bibliographiques spécifiques, que l'on pourra trouver dans les études déjà mentionnées et dans l'historiographie plus récente des différents pays.

¹¹ Le cas de Madeleine de Canossa est emblématique; elle parvint à la fondation des Filles de la Charité après un discernement tourmenté concernant le choix de la vie de clôture. Cf., entre autres biographies, M. AIROLDI – D. TUNIZ, *Maddalena di Canossa. La carità è un Fuoco che sempre più si dilata*, Cinisello Balsamo 2007.

¹² Cf. E. FATTORINI, *La religiosità femminile nel pontificato di Leone XIII*, in: *Per le*

Les “yeux baissés” restaient l’image de la modestie, mais face à des femmes, à des enfants, à des fillettes, à des orphelins, des malades et des migrants, il fallait désormais avoir les yeux grands ouverts et comprendre les modalités selon lesquelles elles pourraient exercer l’ascèse et favoriser une élévation morale et sociale à partir de l’intérieur des consciences et de la préparation à l’insertion sociale. L’initiative féminine répondit avec une certaine audace à de nouvelles questions, en rénovant les moyens et en stimulant aussi des changements canoniques, étant donné que le modèle religieux d’ancien régime ne fonctionnait plus. En s’engageant dans des œuvres sujettes aux lois de l’État, les fondatrices s’aperçurent qu’il fallait améliorer la préparation du personnel, aussi bien du point de vue professionnel que spirituel, à partir du moment où les occasions et les exigences changeaient.

LES CHANGEMENTS INSTITUTIONNELS

La profession des vœux d’une manière compatible avec la législation des États libéraux requit des innovations sanctionnées dans les Constitutions, spécialement pour le vœu de pauvreté; la profession de vœux simples au lieu de vœux solennels, leur caractère temporel plus conforme au climat d’incertitude. Les fondations du dix-neuvième siècle furent appuyées par le Saint-Siège comme congrégations de femmes séculières vivant *more religiosarum*, mais leur diversité de formulation trouve un écho dans le type d’approbation concédée.¹³

strade del mondo. Laiche e religiose fra Otto e Novecento, cit., 61-62 ; cf. aussi mon article: *Cenni storici sull’ispirazione mariana in istituzioni educative del XIX secolo*, in: “Io ti darò la Maestra...”. *Il coraggio di educare alla scuola di Maria*, a cura di M. DOSIO – M. GANNON – M.P. MANELLO – M. MARCHI, Roma 2005, 241-262.

¹³ *Le Dizionario degli istituti di perfezione (DIP)* offre dans de nombreuses entrées la description des changements institutionnels et la structure des expériences. Par exemple, voir *Congregazione religiosa*, in: DIP II, col. 1563. L’approbation d’une congrégation se servait de formules spécifiques liées aux caractéristiques de l’institution et, à travers la typologie différenciée des documents produits dans un iter

Avec le *Methodus* de 1854, la Congrégation des Évêques et des Religieux établissait la modalité d'approbation des nouveaux instituts par le Saint-Siège, en dépassant le niveau diocésain.¹⁴ Étaient liés la reconnaissance de la figure de la supérieure générale avec prérogatives de gouvernement sur les personnes et les choses, et le type de juridiction des évêques ou d'autres ecclésiastiques. Les exigences concrètes des œuvres firent penser à l'éventualité de religieuses externes, plus libres dans leurs mouvements; aux nécessités de contacts et de collaboration avec des personnes séculières; à l'abandon progressif de la nette séparation aussi pour celles qui étaient en formation, concédant même des vacances en famille; aux destinataires de l'assistance, spécialement aux hommes malades et aux élèves des écoles au-delà de l'âge infantile.

Les fondatrices obtinrent un changement institutionnel, en insistant sur les intuitions qui avaient mûri dans la prière et qui suggéraient l'organisation de l'apostolat, selon les exigences de l'époque. D'ailleurs, les religieuses provenaient du tissu social, elles le connaissaient sans la médiation de la formation dans un séminaire ou les prérogatives d'une tradition à défendre, de sorte qu'elles étaient aussi plus disponibles pour s'adapter. L'apostolat devint un mobile de la consécration, pour

pré-établi, reflétait l'état de la reconnaissance officielle par rapport à l'état de développement de l'institut. Pour saisir les variables dans l'histoire des approbations diocésaines et pontificales des congrégations, cf. J. TORRES, *Approvaçione delle Religioni*, in: DIP I, col. 765-773, et aussi J.-P. MÜLLER – J. TORRES, *Documenti pontifici di approvaçione*, in: DIP III, col. 751-777, en particulier 773-774 sur le passage de la lettre apostolique au plus modeste décret local.

¹⁴ Cf. *Methodus*, in: *Collectanea in usum Secretariae Sacrae Congregationis Episcoporum et Regularium cura A. Bizzarri Archiepiscopi Philippensis Secretarii edita*, Romae, Ex Typographia Rev. Camerae Apostolicae 1863, 828-829. Une étude spécifique met en lumière différents aspects canoniques: E. SASTRE SANTOS, *L'emancipazione della donna nei "novelli istituti": la creazione della superiora generale, il Methodus 1854* (Institutum Iuridicum Claretianum), Studi 5, Roma 2006. Le même auteur a approfondi différents aspects de l'évolution surtout juridique de la vie religieuse: *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Milano 1997.

surmonter une vision intimiste de la perfection, pour se dépenser à plein temps à l'adhésion à la vie chrétienne à travers la charité concrète et des gestes d'attention compréhensibles pour tous.¹⁵

La première génération de fondatrices en Europe occidentale, au temps de la Restauration, provenait pour la plupart des classes sociales les plus aisées, avec des réseaux sociaux qualifiés et culturellement équipés: ainsi la marquise Madeleine de Canossa,¹⁶ Leopoldine Naudet,¹⁷ Giulia Colbert, marquise Falletti di Barolo, fondatrice des Sœurs de Sainte-Anne, d'autres communautés d'assistance en faveur des jeunes filles et des femmes qui prirent la dénomination de Filles de Jésus Bon Pasteur et de Sœurs de Saint-Joseph; Teresa Eustochio Verzeri, fondatrice des Filles du Sacré-Cœur, la marquise Maria Maddalena Frescobaldi Capponi, fondatrice des Sœurs Passionistes, Rosa Gattorno, fondatrice des Filles de Sainte-Anne et tant d'autres. Certaines d'entre elles demeurèrent laïques, d'autres devinrent religieuses et supérieures des communautés, inaugurant des parcours divers: guides, collaboration et formation.

En même temps que le passage à une certaine mobilité sociale, des institutrices et femmes de la classe moyenne et populaire devinrent également des fondatrices; elles étaient souvent liées à des groupes de tertiaires ou à des associations paroissiales mariales, manifestant ainsi l'esprit d'entreprise de leurs milieux sociaux d'origine ou, lorsqu'elles

¹⁵ Cf. B. MISNER, "Highly Respectable and Accomplished Ladies": *Catholic women religious in America 1790-1850*, New York – London; R. MEIWES, «Arbeiterinnen des Herrn». *Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/New York 2000; M. EWENS, *The Role of the Nun in Nineteenth Century America*, New York 1978; M. EWENS, *Removing the Veil: the Liberated American Nun*, in: R.R. RUETHER – E. McLAUGHLIN [eds.], *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, New York 1979, 255-278.

¹⁶ En plus de la bibliographie déjà connue, voir les récentes publications: *I duecento anni della famiglia religiosa canossiana. Figlie della carità, Serve dei poveri a servizio della Chiesa e del mondo intero 1808-2008*, 2 volumes.

¹⁷ Cf. A. VALERIO, *Da donna a donne: Leopoldina Naudet e l'educazione femminile agli inizi dell'Ottocento*, in: *Santi, culti e simboli*, a cura di E. FATTOTINI, 515 sq.

étaient liées à des contextes paysans et ruraux, montrant l'ouverture à des intérêts plus larges. Nous pourrions ici dresser une très longue liste de noms, différenciée par périodes et par zones géographiques et économiques.¹⁸

Tout comme les fondatrices, les membres des congrégations reflétaient toujours plus une forme de “démocratisation”,¹⁹ tout en maintenant dans divers instituts la double classe religieuse qui, d'une part, représentait un héritage du modèle monastique et, d'autre part, répondait aux exigences de l'apostolat, parfois lié à l'instruction et à la préparation des membres, sans en exclure d'autres moins dotées intellectuellement, mais habiles en d'autres domaines.

Dans les instituts où, en revanche, cette distinction n'était pas prévue, la substitution non rare de la dot par les “dons équivalents” se référant à des talents professionnels ou à des titres d'étude, manifestait l'assimilation au changement social en cours, qui misait sur les capacités et ressources personnelles plus que sur les rentes, d'autant plus évident que les nouveaux instituts étaient de vie active et les communautés vivaient de leur propre travail.

DES LIEUX D'ORIGINE AUX MISSIONS

Avec la centralisation et les communications, la conscience de l'universalité de l'Église et de sa mission s'accrut au dix-neuvième siècle. Ainsi, plusieurs fondatrices, en l'espace de quelques années, s'en allèrent loin de leur lieu d'origine, bien que disposant de peu de res-

¹⁸ En Italie, les fondations furent antérieures et plus nombreuses dans les régions septentrionales, tandis que vers la fin du siècle elles se diffusèrent au Sud, particulièrement en Sicile: cf. M.T. FALZONE, *Le Congregazioni religiose nella Sicilia dell'Ottocento*, Caltanissetta-Roma 2002.

¹⁹ Cf. C. LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Paris 1984.

sources. Ceci comporta des perplexités quant à la possibilité et parfois à la prétention de contrôle de la part des évêques, de sorte qu'elles cherchèrent bien vite l'approbation pontificale, c'est-à-dire à dépendre directement du Saint-Siège. De son côté, celui-ci mit en œuvre des mesures de protection par le biais de cardinaux protecteurs²⁰ et fixa la durée des charges de gouvernement, tandis que les supérieurs généraux occupaient souvent une charge à vie; il précisa l'aide de conseils généraux et provinciaux, la requête de rapports périodiques à présenter à la Congrégation sur les personnes et les choses, les données économiques et structurelles.

Une certaine collégialité de gouvernement pour des œuvres étendues à travers un réseau international était impensable au niveau public pour femmes seules, tandis que pour l'autorité ecclésiastique ce fut une façon de garantir le bon gouvernement féminin, en protégeant les congrégations de la crainte de l'inadaptation d'une unique supérieure. De fait, c'est ainsi que se mit en place un gouvernement plus participatif qui atténua partiellement la vision pyramidale facilitée par la centralisation des nouveaux instituts qui prévoyaient les transferts de personnel et la solidarité économique en faveur d'un environnement plus coresponsable de la mission.

Au début du vingtième siècle, avec la constitution *Conditae a Christo*²¹ (1900) et les *Normae*²² d'application (1901) qui reconnaissaient les religieuses de vœux simples comme de vraies religieuses, la profession perpétuelle s'imposa après une période de vœux temporaires, ainsi que la séparation juridique des instituts féminins de la branche masculine

²⁰ Cf. *Cardinale protettore*, in DIP II, 276-280.

²¹ Cf. LÉON XIII, Constitution apostolique *Conditae a Christo*, 8 décembre 1900, in: "Acta Sanctae Sedis" XXXIII (1900-1901), 341-347.

²² Cf. SACRA CONGREGATIO EPISCOPORUM ET REGULARIUM, *Normae secundum quas*, 28 juin 1901, in: L. RAVASI, *De regulis et constitutionibus religiosorum*, Roma-Tournai-Paris 1958, 188-226.

correspondante. Cela favorisa l'esprit d'entreprise et le développement économique, si les supérieures parvenaient à éviter les risques d'une administration imprudente, l'incertitude du point de vue de la formation spirituelle, les pièges législatifs pour la fondation et la conduite des œuvres. Le Code de droit canonique de 1917 réglementa ensuite la vie religieuse comme prix de la reconnaissance, comme cela ressortit du ton juridique des Constitutions que les congrégations durent uniformiser après 1901. Un effet probablement lié à cette évolution fut aussi le rai-
dissement de plusieurs supérieures générales dans leur rôle de responsabilité, de sorte que diverses religieuses s'adressèrent au Saint-Siège en se plaignant qu'elles se comportaient parfois en "tyrans" autoritaires au lieu de se comporter en mères.

Les communautés, sur la base du travail, des entrées relatives aux pensions, des salaires contractés avec les conventions et surtout avec la compression des dépenses réalisée en adoptant un style de vie austère, créèrent de réelles possibilités d'élévation sociale et morale pour beaucoup de personnes auxquelles elles adressèrent leurs soins, non seulement d'assistance immédiate.²³ On reconnut, en effet, dans l'analphabétisme et dans le manque d'éducation une cause décisive de la dégradation et de la misère matérielle et morale. La véritable révolution se mettait en marché grâce aux femmes à travers l'instruction rendue réellement accessible aux couches populaires aussi.²⁴

Antida Thouret, fondatrice des Sœurs de la Charité, puis Marina Videmari avec les Marcellines, Vincenza Gerosa et Bartolomea Capita-

²³ Sur les solutions économiques adoptées par les congrégations, on commençait à trouver des publications significatives. Cf. G. ROCCA, *Le strategie anticonfiscas degli istituti religiosi in Italia dall'Unità al Concordato de 1929: appunti per una storia*, in: *Clero, economia e contabilità in Europa. Tra Medioevo ed Età contemporanea*, a cura di R. DI PIETRA – F. LANDI, Roma 2007, 226-247.

²⁴ Cf. mon essai intitulé *Gli istituti religiosi femminili e l'educazione delle donne in Italia tra Otto e Novecento*, in: "Seminarium" 44 (2004), 1-2: *Gli Istituti religiosi e la scuola cattolica nella storia*, 209-258. Tout cet ouvrage examine le sujet dans les diverses zones géographiques et périodes historiques.

nio à Lovere avec la fondation des Sœurs de la Charité connues comme les Sœurs “de Marie Enfant”, Maria Domenica Brun Barbantini à Lucques, Paola Frassinetti, fondatrice des Sœurs de Sainte-Dorothée et Maria Domenica Mazzarello co-fondatrice des Filles de Marie Auxiliatrice, ainsi que Caterina Volpicelli avec les Servantes de la Charité à Naples, représentent certaines initiatrices d’expériences qualifiées, attentives à la dimension éducative des couches populaires à travers des initiatives formelles et informelles, différenciées par catégories d’élèves et de jeunes filles, par milieux et coutumes sociaux.

Les religieuses réussirent à vaincre avec une humble fermeté des préjugés invétérés sur l’inopportunité de faire accéder les femmes à l’écriture et à la culture, diffusés parmi les libéraux et parmi les ecclésiastiques. La mission, et non pas la revendication, devint un centre propulseur pour se placer à l’avant-garde féminine dans certains domaines, comme l’enseignement, la mobilité de lieux et d’activités, le dialogue avec les fonctionnaires, les activités de portée économique, l’extension du rayon d’intérêt et d’action au-delà du niveau local et familial.

La plus grande conscience de soi manifesta que l’élévation de la condition féminine comportait des devoirs à l’égard des familles, de la société, de l’Église et poussait donc à une amélioration personnelle pour un avantage commun, de sorte que l’exercice vertueux l’emportât sur la fragilité et la faiblesse que l’on craignait.

Alors que l’État institutionnalisait l’assistance, l’apostolat socialement “utile” se prévalut du travail des religieuses, plus que de la bienfaisance et des anciennes tutelles qui ne compromettaient pas le *status quo*. Les religieuses agirent avec des propositions qui parfois impliquèrent d’autres personnes, des laïcs, des laïques et des prêtres. En même temps, souvent au début du Vingtième siècle, elles surent accueillir l’invitation d’associations féminines, des patronages, des organismes qui faisaient appel à leur collaboration pour donner une certaine stabilité et continuité aux initiatives qu’ils organisaient. Elles vécurent ainsi en état

de dépendance, liées par des conventions où l'on souscrivait des droits et des devoirs réciproques et où l'on prévoyait des contrôles, et parfois elles ne conjurèrent pas des incompréhensions et des conflits.

Le modèle religieux ne fut plus ainsi la séparation d'avec le monde, parfois désirée comme possibilité de recueillement, mais plutôt l'élan pour "pénétrer" les milieux où la pratique religieuse était tombée en désuétude et où les moyens coercitifs étaient déchués. La charité attentive aux personnes et les soins prévenants et prévoyants devenaient le langage privilégié pour parler de Dieu d'une manière particulière, non pas tant doctrinale que concrète, de sorte que la justice crainte pour la prédication des *Novissimi* faisait place à la miséricorde expérimentée dans les gestes les plus humains.

On affirmait une nouvelle qualification de la foi, avec des nuances féminines du témoignage qui s'inspirait du modèle de la femme forte pour acquérir la crédibilité, au lieu de s'arrêter aux préjugés présents chez les femmes elles-mêmes quant à leurs potentialités.

L'engagement ecclésial devint un mobile de l'ouverture à l'universalisme, de sorte que les mouvements migratoires trouvèrent les religieuses disponibles à se rendre dans des pays lointains pour aider leurs compatriotes émigrants, dont on disait qu'ils perdaient la foi dans l'océan: Maria Mazzarello voulait apprendre l'espagnol et scrutait la carte géographique pour trouver les missions de l'Amérique du Sud; Francesca Cabrini sillonna plusieurs fois l'océan, utilisa les moyens modernes de communication et se servit d'une mentalité d'entreprise conforme aux missions américaines,²⁵ ne serait-ce que pour citer quelques exemples.

Les fondatrices furent attentives aux nécessités des proches, mais aussi des lointains, et créèrent donc des réseaux très étendus de solida-

²⁵ Cf. L. SCARAFFIA, *Francesca Cabrini. Tra terra e cielo*, Cinisello Balsamo 2003.

rité entre les communautés, de même qu'elles s'ingénierent à recueillir des fonds pour soutenir la propagation de la foi dans les territoires de mission.

Le gouvernement centralisé comporta l'engagement de mettre au point des moyens de communication pour assurer l'unité de l'institut et le sens d'appartenance en surmontant la distance entre les maisons. Ainsi les voyages augmentèrent pour visiter les communautés, les œuvres, les bienfaiteurs et les autorités locales; de même que les lettres circulaires comme occasions de "prendre la parole" sur des thèmes d'organisation, de spiritualité et d'ascétique, en plus de la correspondance personnelle; on prit soin d'avoir en commun les mêmes règlements, pratiques de piété et livres de lecture spirituelle, jusqu'au modèle des édifices pour refléter un esprit de façon homogène.

La centralisation économique, reflétant l'idée de l'institut comme d'une grande famille à administrer, favorisa des expressions de solidarité entre maisons et provinces afin de renforcer les œuvres en difficulté ou d'accroître la construction d'édifices propres, pour compléter les nombreuses œuvres gérées par délégation d'organismes et d'administrations locales, qui conditionnaient l'admission du nombre de religieuses et parfois leur apostolat.

Dans l'optique de la mobilité et des compétences professionnelles à acquérir, les études, les transferts de communauté et d'emploi devenaient un motif d'ascèse personnelle pour servir le projet de l'Institut, mais en réalité elles entraînaient aussi une ouverture mentale et culturelle, l'acquisition de compétences et d'habiletés relationnelles, l'efficacité des œuvres en valorisant l'expérience, les échanges internes bien supérieurs à ceux qui existaient dans la société civile et dans les couches d'origine de la majorité des religieuses. En particulier, la responsabilité constitua une occasion de croissance, saisie de façon différenciée, renforcée par la nécessité de la préparation culturelle pour gérer des œuvres à la hauteur des exigences des temps.

POUR CONCLURE

La naissance des congrégations religieuses marqua une nouvelle saison d'initiative féminine dans l'Église et dans la société, du fait que les religieuses firent en sorte de pénétrer directement dans les plis du malaise social et féminin, et donc en changeant l'image de la vie religieuse proprement dite. Les premières élites de féministes commencèrent donc leurs batailles revendicatives contre la domination masculine, en cherchant longuement la reconnaissance de la parité. Dans l'Église, les religieuses firent de fait l'expérience d'une forme d'émancipation qui les conduisit dans différents domaines à l'avant-garde par rapport aux autres femmes, sans passer par la revendication, mais bien en assumant des responsabilités et le service des personnes, avec un sens civil qui mûrit à travers les canaux de la foi, plus que de la loi dont elles étaient exclues.

Grâce à ce dépassement de l'isolement social des religieuses, précisément quand la séparation advenait entre l'Église et les États conquis au libéralisme, le choix d'« être présentes » poussèrent les fondatrices à stipuler des conventions et à ouvrir des communautés avec un nombre de religieuses inférieur au minimum de six requis par le Saint-Siège. Dans cette même ligne, elles acceptèrent aussi de collaborer avec des associations ou des individus, à l'initiative des unes ou des autres, en fonction d'une fin commune, mais en tentant de conserver leur identité et leurs modalités spécifiques de réalisation.

Le cas de l'audace des fondatrices dans le contexte ecclésial n'est pas une exception au niveau de principe, en ce sens que le christianisme a toujours reconnu l'égalité de dignité de la femme et de l'homme, tout en payant l'ensemble du conditionnement de l'inculturation en assumant les conséquences sociales, culturelles et institutionnelles de cette affirmation.

À propos des fondatrices et des congrégations religieuses en général, nous pouvons nous demander dans quelle mesure leur expérience

a enrichi l'Église, non seulement dans la vie quotidienne, mais plus profondément dans l'expression publique de sa mission dans le monde. Elles ont reçu la confiance et les épreuves et, dans une certaine mesure, elles ont fait leur place dans l'apostolat, sans prétendre une reconnaissance, sinon celle de la cohérence avec un mandat, qui les rendait à la fois courageuses et dociles pour répondre d'une manière personnelle et créative à un appel d'amour évangélique dans le service.

Une nouvelle façon d'être des Docteurs de l'Église Thérèse d'Avila, Catherine de Sienne, Thérèse de Lisieux

EVA CARLOTA RAVA*

I. INTRODUCTION: UNE NOUVELLE ÉTAPE DANS LA VIE DE L'ÉGLISE, LE DOCTORAT AU FÉMININ

En 1970, Paul VI décerna le titre de Docteur de l'Église à Thérèse d'Avila et à Catherine de Sienne, accomplissant ainsi un pas substantiellement nouveau dans l'histoire de l'Église, bien que s'inscrivant dans le sillage d'une évolution constante.

Certes, dans l'Église primitive certaines femmes avaient publiquement exercé l'enseignement, si bien que l'on put parler du "rôle apostolique de la femme", mais elles en furent très vite privées, non pas pour des raisons de principe,¹ mais à cause de circonstances particulières.

* Professeur de Théologie spirituelle à l'Université Pontificale du Latran, à Rome. Elle enseigne aussi à Buenos Aires, à la Pontificia Universidad Católica Argentina et au Séminaire archidiocésain de Mercedes-Luján.

¹ Cipriani écrit: «L'histoire de l'Église a toujours enregistré de merveilleuses figures de femmes qui, bien que n'ayant pas de charges hiérarchiques, ont accompli des œuvres splendides [...] même dans le domaine de la doctrine: que l'on pense à Thérèse d'Avila. Il existe une parité spirituelle et de dignité morale que le christianisme a revendiquée dès le début entre l'homme et la femme: dans le Christ, il n'y a "ni esclave ni homme libre", ni même d'"homme et femme" (Ga 3, 28)» (S. CIPRIANI, *Le epistole di San Paolo*, Assisi 1965³, 652). Texte rapporté in: *Sacra pro Causis Sanctorum Congregatione*. Cardinali Acadio M. Larraona. Rapporteur, *Urbis et Orbis Concessionis Tituli Doctoris et extensionis eiusdem tituli ad universam ecclesiam necnon officii et missae de communi doctorum virginum in honorem S. Theresiae Abulensis Virginis Ordinis Car-*

res dues à leur milieu socioculturel: manque de préparation de certaines d'entre elles, un rôle féminin trop central dans les sectes gnostiques, réactions masculines. Par la suite, on commença à alléguer la phrase de saint Paul: «*mulieres in ecclesiis taceant*» (cf. *1 Co* 14, 34), et Tertullien nia aux femmes le droit d'enseigner, le *ius docendi*. Plus tard, certaines grandes moniales comme sainte Hildegarde, sainte Mathilde et sainte Gertrude, offrirent un enseignement reconnu par leurs contemporains et par les générations postérieures. Toutefois, même des penseurs comme Abélard, qui nourrissait une grande estime pour les femmes, demeurèrent “antiféministes” dans le domaine doctrinal. Au treizième siècle, la grande période de la théologie scolastique, les maîtres se posèrent la question de savoir si une femme, prêchant et enseignant, pouvait être qualifiée de Docteur, et y répondirent par la négative.² Cette situation se poursuivit jusqu'à l'époque de Pie XI, une sorte de veto paraissant insurmontable étant exprimé par cette formule: *Obstat sexus!* En effet, il semblait impossible de pouvoir concéder aux femmes le titre de Docteur en raison d'une interprétation trop littérale des paroles de saint Paul.³ Mais les profonds changements sociaux concernant le rôle de la

melitarum Discalceatorum Parentis, Romae 1969, *Informatio Patroni*, 5 (S. Rituum Congr. Archivum n° H. 51/4). Désormais cette *Positio* sera citée sous le sigle CTDIA.

² Cf. J. LECERCQ, *Deux nouveaux Docteurs de l'Église*, in: “La vie spirituelle” 52 (1970), vol. 123, n° 575, 138-140. Il faut tenir compte «d'une part, du concept de Père-Docteur de l'Église, attribué communément à la voix du peuple, aux saints-pasteurs de certaines métropoles, pour leurs mérites particuliers acquis dans le domaine de la défense de la sainte doctrine, au sein des Conciles Œcuméniques ou à des moments d'évolution idéologique (IV^e-VII^e siècles) (le doctorat patristique); de l'autre, la proclamation officielle, faite par le Saint-Siège, du doctorat de certains personnages éminents non seulement par la sainteté mais par l'excellence de la sainte doctrine, en vigueur à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle à nos jours» (TARCISIO M. PICCARI, O.P., *Il Dottorato della Chiesa e il magistero carismatico di S. Caterina da Siena*, in: “L'Osservatore Romano”, 7 febbraio 1968, 5).

³ Quand Paul VI décida de proclamer Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne Docteurs de l'Église, il demanda à la Congrégation, appelée alors Congrégation des Rites, de préparer une étude spécifique pour confirmer sa décision. Le travail

femme dans la société et leur influence dans la vie de l'Église, le renouveau apporté par Vatican II sur ce thème, la distinction entre les dons hiérarchiques et les dons charismatiques,⁴ la réévaluation de la mystique comme voie d'approfondissement du mystère, furent autant d'éléments qui contribuèrent à surmonter les difficultés sur le sexe jusqu'à reconnaître officiellement à plusieurs femmes la qualification que de tant de façons le peuple de Dieu leur avait déjà spontanément attribuée.

En proclamant Docteurs les saintes Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne, Paul VI – en conformité et en conséquence du principe de parité entre homme et femme – n'accomplit donc pas un simple acte administratif, mais un geste concret de promotion officielle de la femme dans l'Église: elle pouvait enseigner non pas en vertu d'un acte de condescendance mais en vertu de son droit, au même titre que les Docteurs de sexe masculin.

Le Pape voulut, en effet, que la femme – bien que non destinée à des fonctions ecclésiales hiérarchiques de magistère et de ministère – ne fût pas appelée à un rôle secondaire, mais à une mission sublime à l'intérieur du peuple de Dieu: «La femme, en entrant dans l'Église par le Baptême, participe au sacerdoce commun des fidèles, qui l'habilite et lui donne l'obligation de “professer devant les hommes la foi reçue de Dieu par l'Église” (*Lumen gentium*, n° 11). Et, dans cette profession de foi, de nombreuses femmes ont atteint les sommets les plus élevés,

qui ouvrit la voie à la proclamation de saintes femmes Docteurs fut publié dans la *S. Rituum Congregatio, Positio peculiaris super dubio an titulus et cultus Doctor Ecclesiae tribui possit sanctis Mulieribus, quae sanctitate ac esimie doctrina ad commune Ecclesiae bonum magnopere contulerant*, Typis Poliglottis Vaticanis 1967.

⁴ De fait, la *Positio* sur le doctorat de sainte Thérèse rapporte non seulement les paroles de saint Paul sur les femmes qui doivent se taire dans l'Église, mais aussi les paroles du prophète Joël (3, 1-5) qui annoncent que l'Esprit Saint sera répandu sur tous et que les fils et les filles d'Israël prophétiseront (*Ac 2*, 17-18) (cf. *CTDTA, Informatio Patroni*, 5). De la sorte on confirmait par l'Écriture que l'Esprit peut répandre les dons charismatiques sur tout croyant.

au point que leurs paroles et leurs écrits ont été une lumière et un guide pour leurs frères». ⁵ Sans se référer explicitement à la mission d'enseignement que la femme peut exercer dans l'Église, Paul VI mit en évidence la lumière de la vérité et de la sagesse reçue et mise au service des fidèles par Thérèse et – à l'égard de Catherine – il observa que des religieux et des prélats, des maîtres et des théologiens, avaient été «éclairés par la lumière qui émanait de son esprit, de son génie et de ses conseils» bien au-delà des frontières de sa patrie. ⁶

L'attribution du titre de Docteur à ces femmes a comporté pour elles non seulement un nouveau relief dans la liturgie, grâce à la célébration d'un office propre venant confirmer ultérieurement leur sainteté de vie, mais surtout la reconnaissance de l'éminence de leur doctrine, en particulier en fonction de leur capacité d'enseignement. Jean-Paul II a vu dans cet événement un authentique «signe des temps», comme il l'écrit dans *Mulieris dignitatem*. ⁷

La concession de ce titre à Thérèse de Lisieux, troisième et dernier Docteur femme de l'Église, a suivi un parcours partiellement différent. Alors qu'à l'égard de Catherine de Sienne et de Thérèse d'Avila la renommée de sainteté, l'éminence de leur doctrine et l'extraordinaire influence sur la vie de l'Église, déjà évidentes aux yeux de leurs contem-

⁵ PAUL VI, *Homélie prononcée à l'occasion de la Proclamation de Sainte Thérèse d'Avila, Docteur de l'Église* (27 septembre 1970), in: «La Documentation Catholique», 18 octobre 1970, 908.

⁶ Cf. ID., Lettre apostolique *Mirabilis Ecclesia Deus. Santa Caterina da Siena Dottoressa della Chiesa* (4 octobre 1970). Par ailleurs, les *Positiones* concernant la concession du titre de Docteur à Thérèse et à Catherine de Sienne font souvent référence à leur qualité de «maîtresses» et à la nature, à la valeur et à la pérennité de leur «enseignement» (cf. par exemple: CIDTA, *Eminentia doctrinae: ratio theologica ad eam indicandam*, 91 sq.; Sacra Rituum Congregatione. Em. Card. Michaelae Browne, Relatore, *Urbis et Orbis Concessionis Tituli Doctoris et extensionis eiusdem tituli ad universam ecclesiam necnon officii et missae de communi doctorum virginum in honorem S. Catharinae Senensis Virginis*. Terti Ordini S. Dominici, 14 octobre 1969, *Lettre postulatorie*, 467-517 (S. Rituum Congr. Archivum n° C7/1). Désormais cette *Positio* sera citée sous le sigle CIDCS.

⁷ Cf. JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 1.

porains, n'ont jamais été mises en discussion, avec Thérèse de Lisieux se présentait le cas d'une jeune femme de vie contemplative, comme cela est signalé dans la *Positio*, une jeune fille ayant vécu dans la condition de vie la plus "ordinaire", sans phénomènes mystiques éclatants, comme ceux de Thérèse d'Avila, et encore moins protagoniste de la vie publique ecclésiastique et civile de son temps, comme Catherine. Surtout, Thérèse de Lisieux n'a composé aucun traité théologique; elle est demeurée, pour ainsi dire, cachée dans son Carmel en Normandie. En outre, ses consœurs ne voyaient en elle rien de particulier et, au moment de sa canonisation, des objections furent soulevées quant à sa sainteté; de plus, sa doctrine a fait l'objet de certaines réserves, car il ne semblait pas, aux yeux de certains, qu'elle présentât les caractéristiques d'une doctrine "éminente".⁸ Nous ne disposons en réalité que de quelques manuscrits autobiographiques, de lettres adressées principalement à sa famille et de poésies manquant certes de l'incomparable beauté des compositions de saint Jean de la Croix. Sur quel fondement aurait-on pu conférer à Thérèse de Lisieux le titre de Docteur? Pourtant, le 19 octobre 1997, après une analyse minutieuse, l'Église reconnut l'éminence de l'enseignement de la jeune carmélite, sa profondeur et la synthèse sapientielle qu'elle avait atteinte,⁹ en la proclamant Docteur de l'Église, comme elle l'avait fait avec ses deux sœurs aînées et avec non moindre fondement.¹⁰

⁸ «Il ne manque pas de personnes ayant eu quelques perplexités pour accepter qu'une jeune carmélite, même sainte et aimée de tous, fût digne d'être placée aux côtés d'autres Docteurs de l'Église à la stature doctrinale comme un Augustin, un Léon le Grand, un Jean Chrysostome, un Thomas d'Aquin, ou de partager le même titre que ses Maîtres Thérèse d'Avila et Jean de la Croix» (J. CASTELLANO CERVERA, OCD, *Santa Teresa di Gesù Bambino "Dottore della Chiesa". La sua eminente dottrina*, in: "L'Osservatore Romano", 22 octobre 1997).

⁹ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Divini Amoris Scientia. Thérèse de Lisieux, Docteur de l'Église* (19 octobre 1997), n° 7.

¹⁰ Le processus pour conférer le doctorat à Thérèse de Lisieux dura 65 ans (1932-1997). De nombreux théologiens, évêques et cardinaux requièrent pour elle le doctorat en se basant sur l'influence extraordinaire de sa doctrine et sur l'éminente

2. UNE NOUVELLE FAÇON D'ÊTRE DOCTEUR DE L'ÉGLISE

La lettre apostolique *Mulieris dignitatem* sur la dignité de la femme met en lumière le fait que l'être humain ne se réalise que dans la complémentarité duelle des sexes: «homme et femme il les créa» (*Gn* 1, 27). Homme et femme ont une commune humanité et dignité et chacun l'exprime et la réalise selon des modalités propres qui s'enrichissent réciproquement. La doctrine éminente des trois femmes Docteurs offre par conséquent une contribution spécifique au magistère ecclésial.

À l'occasion de l'attribution du titre d'abord à Catherine de Sienne, puis à Thérèse de Lisieux, plusieurs précisions furent apportées sur la nature de leur doctrine pour clarifier le fondement d'une telle décision. Il sembla opportun de spécifier que leur enseignement, bien que n'ayant pas les caractéristiques de celui des Pères ou des précédents Docteurs, méritait toutefois d'être considéré comme une "doctrine éminente".

En ce qui concerne la mystique siennoise, Paul VI voulut préciser qu'on ne trouve dans sa doctrine ni «la vigueur apologétique ni les audaces théologiques qui distinguent les grands luminaires de l'Église antique, aussi bien en Orient qu'en Occident». ¹¹ Ces derniers mots, qui soulignent la nature infuse de sa doctrine, furent également appliqués à Thérèse de Lisieux, ¹² de sorte que ses écrits relativement brefs, de style

nouveauté évangélique de son message: parmi eux von Balthasar, Journet, Congar, Daniélou, Lustiger, Moreira Neves, Martini (cf. *Congregatio de Causis Sanctorum*. Prot. 2168. *Urbis et Orbis Concessionis Tituli Doctoris Ecclesiae Sancta Teresiae A Iesu Infante et a Sacro Vultu – Moniale Professae Ordinis Carmelitarum Discalceatorum in Monasterio Lexoviensi*, Cabellione 1997, Chapitre 2: *Histoire du Doctorat de S. Thérèse de Lisieux*, 51 sq. (Sacra Congr. Pro Causis Sanctorum Archivium A 6°/23). Désormais cette *Positio* sera citée sous le sigle CTDETH.

¹¹ PAUL VI, *Homélie lors de la cérémonie de proclamation de sainte Catherine "Docteur de l'Église" en la basilique Saint-Pierre* (4 octobre 1970), in: "La Documentation Catholique", 1^{er} novembre 1970, 956.

¹² Cf. JEAN-PAUL II, *Divini amoris scientia*, n° 7.

familier et pédagogique, purent être confrontés aux écrits plus élaborés des autres Docteurs.¹³

Quant à Thérèse d'Avila, sa renommée de "Mère des spirituels", de grande maîtresse de la vie mystique, ainsi que les titres multiples sous lesquels elle a été honorée dès le dix-septième siècle,¹⁴ n'ont pas rendu nécessaires les comparaisons. Toutefois, on a relevé pour elle aussi la spécificité de son enseignement. Dans l'*Homélie* pour l'attribution du titre de Docteur à la sainte d'Avila, Paul VI se demanda: «D'où venait à Thérèse le trésor de sa doctrine? Indéniablement de son intelligence et de sa formation culturelle et spirituelle, de sa sensibilité, de son habituelle et intense discipline ascétique, de sa méditation contemplative, en un mot, de ce qu'elle correspondait à la grâce, accueillie dans son âme extrêmement riche et préparée à la pratique et à l'expérience de l'oraison». Et il ajouta: «Mais était-ce là seulement la source de son "éminente doctrine"? Ou ne rencontre-t-on pas chez sainte Thérèse des actes, des faits, des états qui ne proviennent pas d'elle, mais qu'elle a subis, qui sont si soufferts et passifs, mystiques au vrai sens du terme, qu'il nous faut les attribuer à une action extraordinaire de l'Esprit Saint».¹⁵

Les écrits de ces saintes nous révèlent donc une approche différente de la réalité humaine et divine. Thérèse d'Avila, Catherine de Sienne

¹³ «Il ne faut certes pas chercher en eux un corps de doctrine élaboré comme dans le cas d'autres Docteurs» (J. CASTELLANO CERVERA, *Santa Teresa di Gesù Bambino "Dottore della Chiesa"*, cit.).

¹⁴ «Depuis le XVII^e siècle, les lettrés espagnols les plus doctes l'appellent: "Doctora angélica", "Doctora claríssima de la Iglesia", "Doctora de la celestial inteligencia", "Doctora graduada en la universidad de la experiencia", "Doctora portentosa", "Doctora hasta hoy única en la Iglesia", "Doctora dulcísima de las almas", "Doctora universal", "Doctora de la Sagrada Escritura"» (cf. CIDTA, *Litterae Postulatoriae ad Summum Pontifice directe*, Lettre de l'Université Pontificale de Salamanque, 1^{er} décembre 1967, 35).

¹⁵ PAUL VI, *Homélie prononcée à l'occasion de la proclamation de sainte Thérèse d'Avila, Docteur de l'Église*, cit.

et Thérèse de Lisieux – deux carmélites et une tertiaire dominicaine, représentantes de différents pays (Espagne, Italie et France), ayant vécu à des siècles différents (quatorzième, quinzième et dix-neuvième) caractérisés par de profondes crises ecclésiales et/ou par de grandes mutations sociales – ont un trait commun: leur façon de vivre la foi, de faire de la théologie et de communiquer leur doctrine comme seule une femme et une femme mystique peut le faire. En somme, une façon différente d’être Docteur.

2.1. Une doctrine enracinée dans la totalité de la vie

Ces trois saintes ne sont pas des théologiennes d’école, elles n’ont pas fréquenté d’université, elles n’ont pas obtenu de diplômes académiques, mais elles présentent dans leur vie et dans leur œuvre une admirable synthèse entre leur humanité et les dons divins, mystiques. Si la substance de leur doctrine provient d’un rapport intime avec Dieu, avec Jésus-Christ, avec leur Époux et unique Maître, si les dons de sagesse et de science, fruit de l’Esprit, illuminent leurs écrits, alors cette doctrine et ces dons supposent une implication totale de leur être, une synthèse existentielle unitaire entre l’empreinte incomparable de leur personnalité humaine et la lumière et le feu de Dieu. C’est de cette unité intérieure, humano-divine, que naît leur doctrine, une théologie enracinée dans le cœur et dans l’esprit, qui recueille toute leur âme: intelligence, volonté, sentiment et sensibilité inondés par l’amour divin, par une charité fervente qui devient lumière, sagesse, la sagesse des choses divines et humaines. Chez Thérèse d’Avila, Catherine de Sienne et Thérèse de Lisieux, nous voyons se réaliser l’affirmation selon laquelle seul un grand amour – l’amour divin qui purifie et divinise l’amour humain – permet une connaissance profonde.

Au-delà de leurs différences de caractère, ces mystiques ont toutes un cœur brûlant du feu divin, tendre, courageux, désireux d’aimer Dieu et le prochain jusqu’au don total de soi. Catherine découvre la source de

L'amour dans le Verbe incarné et surtout dans le Christ crucifié: elle voit couler incessamment le sang adorable du Fils de Dieu pour la rédemption de l'homme et cela la pousse à œuvrer sans trêve pour le salut de tous, au point de se gagner l'appellation de "maman" de la part de ses disciples.¹⁶ Thérèse d'Avila aussi, énergique et passionnée, est profondément amoureuse du Christ, Seigneur de son âme et son unique Bien, Ami toujours à son côté, pour qui elle affronte toute sorte d'obstacles. La grande mystique est une mère compréhensive et pleine de tendresse, en particulier pour ses filles carmélites et, en même temps, une compagne joyeuse, généreuse, agréable. Nous pouvons en dire autant de Thérèse de l'Enfant-Jésus, dont le cœur tendre, qui a besoin d'amour, est capable d'un amour infini pour Jésus et pour le prochain, capable de créer autour d'elle un environnement de confiance, d'amitié fraternelle, d'attention et de dévouement maternel.¹⁷

Ces trois saintes font également preuve d'une intelligence claire et profonde, un bagage culturel tout à fait respectable, sans pour autant

¹⁶ Parmi les faits les plus connus de la vie de Catherine se trouvent la tendresse et le courage manifestés à l'égard de Nicolò di Toldo à l'occasion de son exécution capitale. Catherine raconte dans la fameuse lettre 273 adressée à Raymond de Capoue la conversion et la mort de ce jeune homme, condamné pour raisons politiques et qu'elle soutint jusqu'au moment de sa décapitation. Robert Fawtier, qui a marqué un tournant dans les études historiques sur Catherine de Sienne au vingtième siècle, a mis en doute l'existence de Nicolò di Toldo. Il faut toutefois relever que l'attitude hypercritique de Fawtier vis-à-vis des sources hagiographiques qu'il a lui-même utilisées, l'a empêché de les lire correctement. Depuis lors, les spécialistes se sont consacrés à la recherche de documents concernant ce personnage, aussi bien à Pérouse qu'à Sienne, trouvant de nombreuses confirmations de ce qu'a raconté Catherine.

¹⁷ «Elle sait créer une atmosphère familiale entre celles qui sont en formation; elle crée un climat de confiance mutuelle et de disponibilité pour l'écoute des novices; elle ne néglige pas de corriger quand il faut le faire; elle dit la vérité avec douceur et énergie. Par-dessus tout, elle aide à acquérir la capacité de découvrir Dieu en tout, et à vivre dans l'amour. Elle incite à tout intégrer à la lumière de l'amour de Dieu: affectivité, qualités, aspects positifs et négatifs » (CITELLI, Chap. 12, *Actualité de la Doctrine de Sainte Thérèse de Lisieux*, 562).

pouvoir être qualifiées d’“intellectuelles”¹⁸. En effet, elles sont en mesure de percevoir la réalité d’une bien autre manière. Assoiffées de savoir, de vérité, elles ne se contentent pas de la pure théorie, mais elles se font guider par leur capacité aigüe d’observation et par un surprenant esprit pratique qui suppose une intelligence rendue plus perspicace par l’amour, portée à saisir l’intériorité des personnes. Les très nombreuses lettres de Catherine, adressées aux personnages les plus divers, constituent un éloquent témoignage de son aptitude à pénétrer les plis profonds de ses interlocuteurs. Son extraordinaire capacité d’intuition psychologique, éclairée par la grâce et par les charismes personnels, lui permit de mettre en lumière les tromperies de la passion et d’orienter vers le bien la volonté des personnes.¹⁹ Quelque chose de semblable advient chez les “deux Thérèse”, dotées d’une fine capacité d’intros-

¹⁸ Catherine de Sienne était “illettrée” mais cela n’est pas synonyme d’“ignorante”. Bien qu’elle n’ait appris à lire que vers 1366 et à écrire à l’époque du *Dialogue*, vers l’âge de trente ans, elle reçut dès son adolescence une formation culturelle du milieu dominicain, fascinée qu’elle était par saint Dominique, dont elle “prit l’office du Verbe”, selon les mots mêmes de Catherine. G. Cavallini affirme: «Toute page de Catherine révèle la présence en elle d’un vaste patrimoine culturel sacré, qui va de la Bible aux œuvres de Cavalcanti, ainsi que la possession d’une solide et limpide formation théologique» (*Echi della Stampa* [1970-1980], in: “Ave Maria”, numéro spécial: 25ème anniversaire du Doctorat conféré à sainte Catherine de Sienne [1970-1995], LVII [1995], n^{os} 4-5, 56). Thérèse d’Avila aussi fut depuis toute petite une grande lectrice, ayant à sa disposition l’excellente bibliothèque paternelle. Par la suite, elle lut de grands auteurs, notamment Augustin, et les œuvres spirituelles de nombreux de ses contemporains, se confrontant avec les meilleurs théologiens espagnols et avec des personnes renommées et saintes de son temps. En ce qui concerne Thérèse de Lisieux, sa vive intelligence a été mise en relief, de même que la capacité de réflexion qu’elle manifesta depuis toute petite, et sa grande aptitude pour la lecture, les sciences, l’histoire et, en particulier, pour le Mystère de Dieu (cf. CIBETTI, Chap. 4; *La personnalité de S. Thérèse de Lisieux*, 90). *Le Manuel du Chrétien* – qui contenait l’*Imitation de Jésus-Christ*, ainsi que les *Psaumes* et le Nouveau Testament – et les œuvres de saint Jean de la Croix constituèrent pour elle une nourriture spirituelle fondamentale.

¹⁹ Cf. A. ROYO MARIN, *Tre donne sante Dottori della Chiesa. Teresa d’Avila, Caterina da Siena, Teresa di Lisieux*, Cinisello Balsamo 2007, 168.

pection et d'une connaissance profonde de la psyché et de l'esprit humain. De fait, non seulement Thérèse d'Avila fut maîtresse de vie intérieure, mais Thérèse de Lisieux aussi fut un guide exceptionnel pour les novices qui lui étaient confiées, qui obtinrent d'elle non seulement la compréhension et le réconfort, mais surtout une lecture profonde de leurs âmes.²⁰

La même capacité de saisir la dimension personnelle vaut aussi à l'égard de Dieu, de Jésus et de l'Église. La Trinité n'est pas pour elles un concept abstrait, mais l'expérience d'un rapport vivant avec les Personnes divines; Jésus est l'Époux aimé qui a versé son sang pour elles; elles lui donnent leur vie et veulent panser ses plaies. L'Église n'est pas seulement un système de pensée ou une institution, mais «avant tout et essentiellement une famille vivante, aux visages connus et aimés».²¹

La doctrine de ces mystiques naît donc de leur richesse humaine et divine. À travers leurs paroles et leurs écrits elles ont su transfigurer non seulement la splendeur de la sagesse divine, mais aussi avec elle les traits de leur monde intérieur: l'intuition, la ductilité, la profondeur de pensée, la fine sensibilité, la chaleur et la tendresse des sentiments, et jusqu'au sens de l'humour, le tout transfiguré par la lumière et par le feu de Dieu, avec une attention particulière accordée aux personnes concrètes.²² Elles font preuve, en fin de compte, d'une façon différente, particulière de vivre, de percevoir, de communiquer le divin et l'humain, le monde et l'histoire, une capacité singulière d'adhérer au concret, à l'individu, à la vie.

²⁰ À propos des novices, Thérèse confesse à Mère Marie de Gonzague: «Rien n'échappe à mes yeux; souvent je m'émerveille d'y voir si clair» (*Écrits autobiographiques C*).

²¹ *Dalla commemorazione del cardinale Gabriele Garrone – 29 ottobre 1970*, in: “Ave Maria”, 51.

²² JEAN-PAUL II observe: «On admet habituellement que la femme est plus capable que l'homme d'attention à la personne humaine concrète, et que la maternité développe encore cette disposition» (Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 18).

2.2. La théologie comme témoignage de vie

La doctrine de ces mystiques est tellement enracinée dans la vie qu'elle trouve en elle non seulement sa source, mais aussi ses contenus: en enseignant ce qu'elles vivent, leur expérience, elles se communiquent elles-mêmes. Elles ne combattent pas d'hérésies, elles n'écrivent pas pour publier leurs études, elles ne se proposent pas de résoudre des questions théoriques.²³ Elles n'ont même pas en tête d'écrire des livres. Comme on l'a dit de Thérèse de l'Enfant-Jésus, dans leurs écrits «sans doute n'émerge pas la foi qui cherche une compréhension intellectuelle (*fides quaerens intellectum*), spécifique d'autres Docteurs, mais une foi qui cherche à obéir à la grâce dans le don conscient de la liberté, qui s'abandonne totalement à Dieu, avec une réponse vitale qui accueille le mystère de l'amour divin dans le quotidien».²⁴ La théologie de ces femmes privilégiées témoins du surnaturel, avant d'être conceptualisée et communiquée par la parole et l'écrit, est une théologie vécue, qui décrit avant tout l'action divine en elles.

L'originalité extraordinaire de leur œuvre dépend précisément du fait qu'elle transmet leur expérience, en évitant les conceptions abstraites et éloignées de la vie. Chacune d'elles a son propre message, unique et incomparable, et son histoire personnelle. Leur doctrine – bien qu'enracinée dans la Tradition de l'Église, inspirée de l'Écriture Sainte et du Magistère – et leur langage – certes déterminé par les circonstances historiques et culturelles de leur temps – portent l'empreinte de leur vie et de leur mission.

Si la Vérité constitue indéniablement la substance du *Dialogue*, comme de l'ensemble de la doctrine de Catherine, c'est avant tout parce que

²³ Thérèse d'Avila ne participe activement aux discussions doctrinales que lorsqu'il s'agit de questions vitales ou bien elle le fait en partant de son expérience personnelle, comme au sujet du thème de l'humanité du Christ.

²⁴ J. CASTELLANO CERVERA, *Santa Teresa di Gesù Bambino "Dottore della Chiesa"*, cit.

les noces mystiques “dans la foi” ont opéré dans l'esprit de Catherine une mystérieuse transformation: après sa profonde et totale consécration à l'éternelle Vérité, la Vérité révélée n'est plus pour elle quelque chose d'extérieur, mais elle est devenue intimement sienne: c'est son Époux, sa vie même.²⁵

Nous trouvons quelque chose d'analogue dans la vie de Thérèse d'Avila: la révélation de l'amour du Christ à travers la statue de l'*Ecce Homo*²⁶ laissa en elle un signe indélébile: le chemin de prière comme amitié en et avec Jésus qui conduit au centre de l'âme habité par Dieu, n'est rien d'autre que son expérience personnelle offerte en une synthèse doctrinale, «une vérité existentielle ou phénoménologique, c'est-à-dire non pas la simple vérité intellectuelle mais bien l'excellence, la plénitude d'une vérité qui remplit l'être».²⁷

Il en va de même avec Thérèse de Lisieux: ses écrits racontent sa course extraordinaire, qui traverse les attentes, les désirs, les souffrances, mais surtout poussée par une audace tenace et persévérante, visant à atteindre l'Amour miséricordieux, dont d'ailleurs la sainte fait l'expérience à chaque étape de sa vie et qu'elle veut faire connaître à tous autour d'elle.²⁸

En résumé, si personne – comme cela a été relevé – n'a mieux parlé de la Très Sainte Trinité et de la grandeur de Dieu que Catherine,

²⁵ Cf. CTDCS, *Lettres postulatoires*, Rév. M. Luigia Tincani. Supérieure générale de l'Union S. Catherine de Sienne. Missionnaires de l'École, 30 avril 1968, 498.

²⁶ «Elle représentait notre Seigneur couvert de plaies, si dévote qu'en la voyant je me sentis toute émue car elle représentait dans le vif ce qu'il avait souffert pour nous» (*Vita*, 9, 1, in: S. TERESA DI GESÙ, *Opere*, Roma 1981⁷, 100).

²⁷ J. CASTELLANO CERVERA, *Spiritualità teresiana, esperienza e dottrina*, in: *Introduzione alla lettura di Santa Teresa di Gesù. Ambiente storico e letteratura teresiana*, a cura di A. BARRIENTOS, Roma 2004, 124.

²⁸ Cf. *Introduction aux lettres*, in: SAINTE THERESE DE L'ENFANT-JESUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Œuvres complètes*, Paris 1997, 296. Entre autres, Thérèse révèle la force de sa personnalité dans sa volonté de réaliser sa vocation, quand, désobéissant au vicaire général, Mgr Révérony, elle présenta à Léon XIII la supplique pour obtenir la grâce d'entrer au Carmel de façon précoce.

si personne mieux que Thérèse de Jésus n'a mieux défendu l'humanité du Christ,²⁹ si personne mieux que Thérèse de Lisieux n'a témoigné de la miséricorde du Père, c'est parce que leur enseignement reflète l'expérience intime de leur rapport avec Dieu.

D'ailleurs, la profondeur de leur expérience particulière est telle qu'elle revêt une valeur universelle. À travers la réalisation de leur personnalité et leur action dans le temps ressort et se révèle le mystérieux rapport entre Dieu et l'homme, la capacité de l'Esprit divin à modeler, lui qui, accueilli par le moi humain, transforme, unifie, intègre la complexité de l'âme féminine et de l'âme humaine en tant que telle. De leurs écrits, bien qu'ils ne se présentent pas comme des traités de théologie systématique, on retire une nouvelle connaissance du grand mystère de Dieu et de l'homme qui éclaire de l'intérieur les grandes vérités de la foi et projette sa lumière sur le devenir de l'histoire.

2.3. *Une théologie relationnelle*

La théologie existentielle de ces Docteurs mystiques jaillit toujours du dialogue avec des personnes concrètes, humaines ou divines. Par conséquent, leur contribution n'est jamais purement théorique, ni systématique, mais elle démontre que Dieu agit dans les âmes avec une liberté souveraine impossible à décrire à l'aide de catégories humaines.³⁰

Leurs écrits sont imprégnés de prière et leur pensée, exprimée souvent sous forme épistolaire, révèle les plis profonds de leur esprit,

²⁹ Cf. *Dalla commemorazione del cardinale Gabriele Garrone, 29 ottobre 1970*, in: "Ave Maria", 51.

³⁰ Cf. CTDIA, *Litterae Postulatoriae*, H. CARRIER, Pontificia Università Gregoriana, 18 dicembre 1967, 39. De son côté, Royo Marín dit de Catherine: «il est très difficile, pour ne pas dire impossible, de tracer un schéma qui renferme avec simplicité les points fondamentaux qui ressortent de ce livre [*le Dialogue*]» (*Tre donne sante*, cit., 144).

la réalité et l'histoire de leur temps, leur expérience et leur doctrine.³¹ Leurs œuvres les plus importantes aussi – à caractère autobiographique ou doctrinal – portent cette empreinte dialogique. Thérèse d'Avila a pour la plupart écrit par obéissance à ses confesseurs, décrivant et racontant son chemin pour aider ceux qui suivent un parcours similaire, en particulier ses filles carmélites.³² C'est précisément parce qu'elle écrit pour les autres que Thérèse dans ses pages conserve un ton de conversation.

Catherine aussi écrit sur la base de rapports humains ou divins. On a dit d'elle: «en lisant certaines de ses lettres nous pouvons nous l'imaginer tandis qu'elle dicte, parfois en marchant, d'autres fois en contemplant le ciel, peut-être à genoux, mais toujours en dialogue, comme si elle avait devant elle le destinataire de ses paroles; toutefois nous ne pourrions jamais nous la représenter assise comme un professeur ou

³¹ «Presque la moitié des écrits de sainte Thérèse qui sont parvenus jusqu'à nous est constituée de ses lettres, une correspondance conservée dans sa moindre expression [...]. Il s'agit d'écrits merveilleux dans leur genre [...], toute édition des œuvres de la Sainte qui ferait volontairement abstraction de sa correspondance se disqualifierait d'elle-même» (L. RODRIGUEZ MARTINEZ – T. EGIDO, *Epistolario*, in: *Introduzione alla lettura*, 527). Pour les lettres de sainte Catherine, nous devons rappeler que «l'auteur ne savait pas écrire (cas en vérité isolé), donc je ne sais même pas s'il existe des lettres "originales" au sens large du terme, dans la mesure où elles n'étaient pas "autographes", bien qu'"authentiques"». En outre, les lettres qui nous sont parvenues ont souffert d'éliminations: ont été exclus des passages à caractère personnel et confidentiel, et ceux à caractère purement informatif, pour accentuer le caractère ascétique, religieux et dévot des lettres, «leur valeur de "document spirituel" au détriment du caractère – qui pour nous est tout aussi digne de considération, mais qui ne l'était pas pour les contemporains de la sainte – de "document humain" au sens le plus large du terme» (cf. CTDCS, E. DUPRÉ THESEIDER, *Epistolario di santa Caterina da Siena*, 39-43).

³² La *Vie* fut écrite par obéissance à ses directeurs spirituels et à la voix de Dieu; les *Fondations*, à la demande de son confesseur du moment, le P. Ripalda. Mais Thérèse, femme et religieuse de son époque, invoque aussi l'obéissance à ses confesseurs pour justifier les œuvres destinées à transmettre son expérience et à servir ses filles carmélites: *Chemin de perfection, Méditations sur le Cantique, Château intérieur*.

un chef de bureau». ³³ Non seulement la *Correspondance*, mais aussi la plus grande œuvre de Catherine, le *Dialogue*, naît – comme l’indique son titre – de son dialogue intime avec Dieu. Il s’agit donc d’une théologie qui se développe dans le cadre d’un réseau de rapports humains et divins, une théologie “relationnelle” qui exprime le rapport d’amour complexe et transformant entre Dieu et ses créatures. Nous pouvons en dire de même de Thérèse de Lisieux, dont les *Lettres* révèlent le dynamisme de son âme en une quête continue de l’Amour absolu, constituant ainsi un véritable complément à ses manuscrits autobiographiques, eux aussi adressés d’ailleurs à des personnes concrètes, des figures familières – ses sœurs Pauline et Marie, et Mère Marie de Gonzague –, tissés de commentaires, de partage de souvenirs, de prières à Dieu: “divagations”, selon les dires de Thérèse elle-même. Et n’oublions pas qu’en plus de leur *Correspondance*, ces saintes nous ont laissé les Prières, adressées aux saints, à Marie, à la Trinité, à Jésus; en outre, les deux Thérèse, à travers leurs *Poésies* et/ou leurs *Pieuses récréations* expriment à Dieu et à leurs consœurs des sentiments et des pensées et, en même temps, le désir d’entretenir et de réjouir.

2.4. Une théologie pour transformer la vie

Si donc la théologie de Catherine, Thérèse d’Avila et Thérèse de Lisieux naît de leur vécu et a pour contenu l’ensemble de leurs expériences, si elle s’adresse aux personnes concrètes de leur milieu de vie, alors leurs écrits ont pour objectif principal d’impliquer le lecteur dans leur expérience de vie. C’est une théologie à caractère pédagogique, précisément parce qu’elle ne se limite pas à un pur exposé, mais invite à partager leur expérience, l’implication dans le “chemin d’oraison”,

³³ J. SALVADOR Y CONDE, *Epistolario de Santa Catalina de Siena. Espíritu y doctrina*, Biblioteca Dominicana, Salamanca 1982, 224.

sur la “petite voie”, dans la “connaissance de Dieu” en soi-même et de soi-même en Dieu. Les trois saintes sont Docteurs en tant que maîtresses et mères: elles enseignent, elles communiquent pour que leur enseignement soit intériorisé, assimilé, traduit non pas uniquement en pensées, mais en un changement existentiel, en une nouvelle façon de voir, d'évaluer la réalité, d'agir.

Thérèse d'Avila ne communique pas son sublime message sur l'oraison seulement comme doctrine, mais comme exhortation ardente à pratiquer la prière avec désir, convaincue que c'est un grand bien pour l'âme de traiter «seul à seul avec Celui dont nous savons qu'il nous aime». ³⁴ Catherine aussi – comme l'observait Paul VI – a certainement reçu à un degré extraordinaire les charismes de science et de sagesse, mais surtout le charisme de persuasion. Ses *Lettres* sont les étincelles d'un feu mystérieux, allumé par l'Esprit, qui veut se communiquer et incendier le cœur de tous ceux que la mystique siennoise rappelle avec urgence à l'imitation du Christ! Et que dire de Thérèse de Lisieux? Quel zèle a animé son jeune cœur! Dans la grande page sur la primauté de l'amour dans la vie de l'Église, elle affirme: «Ah malgré ma petitesse, je voudrais éclairer les âmes, comme les prophètes, les docteurs, j'ai la vocation d'être Apôtre!». ³⁵

Il s'agit donc d'une théologie orientée vers la vie pour la transformer, la purifier, la diviniser par la lumière et par le feu de l'Esprit. Par conséquent, leurs paroles trahissent un intense désir de renouveau des mœurs, de réforme de la vie religieuse, de purification de la sainte Église et, en particulier, de ses ministres. De la sorte, elles n'ont pas seulement dispensé un enseignement, mais elles ont engendré leurs disciples à la vie divine de la grâce, devenant des mères dans l'ordre spirituel, des maîtresses, des éducatrices, en réalisant ce que Jean-Paul II souligne

³⁴ *Vie*, 8, 5.

³⁵ THÉRÈSE DE LISIEUX, *Manuscrit autobiographique B*, Folio 3r.

dans *Mulieris dignitatem*. «La “femme”, comme mère et comme première éducatrice de l'être humain (l'éducation est la dimension spirituelle de la fonction de parents), a une priorité spécifique par rapport à l'homme». ³⁶

2.5. Une théologie ecclésiale, expression de l'amour de Jésus

Comme corollaire de ce que nous avons relevé jusqu'à présent, il faut observer que leur doctrine exprime une appartenance à la fois forte et tourmentée à l'Église. Elles sont filles et disciples, mais aussi mères, car épouses de Jésus, Tête du Corps mystique. De leur union intime à Dieu naît leur vive participation au sort de l'Église et l'inexorable désir de la servir dans ses fils, pour lesquels Jésus a versé son Sang, a été flagellé et crucifié, oublié et abandonné. Les divisions, les péchés, les souffrances qui blessent l'Église déchirent Jésus, «car l'Église n'est rien d'autre que le Christ». ³⁷ Chacune à sa façon a été attirée par une force mystérieuse qui l'unissait à l'Époux divin, la plongeant dans la largeur et la profondeur de la vie ecclésiale.

Thérèse de Lisieux n'écrit-elle pas quelle fut la découverte faite durant son voyage à Rome de la fragilité et de l'imperfection des prêtres qui lui fit comprendre sa vocation au Carmel? ³⁸ Et les pages sur la dé-

³⁶ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 19. Dans l'exhortation apostolique *Christifideles laici*, n° 51, Jean-Paul II affirme que la dimension morale de la culture est confiée à la femme: «deux grandes tâches confiées à la femme méritent d'être rappelées à l'attention de tous. En premier lieu, celle de donner toute sa dignité à la vie d'épouse et de mère [...] Une autre tâche est celle d'assurer la dimension morale de la culture, c'est-à-dire une dimension vraiment humaine, conforme à la dignité de l'homme dans sa vie personnelle et sociale».

³⁷ *Lettre 171*, in: CATERINA DA SIENA, *Le Lettere*, a cura di U. MEATTINI, Milano 1993⁵, 463.

³⁸ Thérèse raconte: «N'ayant jamais vécu dans leur intimité, je ne pouvais pas comprendre le but principal de la réforme du Carmel. Prier pour les pécheurs me ravissait, mais prier pour les âmes des prêtres, que je croyais plus pures que le cristal, me semblait étonnant!...». Et elle ajoute: «Ô ma Mère! Qu'elle est belle la vocation

couverte de la vocation à l'Amour au sein de l'Église figurent parmi les plus profondes et intenses de toute son œuvre: «Je compris – dira Thérèse – que si l'Église avait un corps, composé de différents membres, le plus nécessaire, le plus noble de tous ne lui manquait pas, je compris que l'Église avait un cœur, et que ce cœur était brûlant d'Amour [...] Alors dans l'excès de ma joie délirante je me suis écriée: Ô Jésus mon Amour... ma vocation enfin je l'ai trouvée, ma vocation, c'est l'Amour!... ».³⁹

Thérèse d'Avila aussi se sentait responsable du sort de son époque. Dans son horizon se trouvent les *Indios* d'Amérique, les Maures, les luthériens, la situation de l'Église qui avait besoin de se réformer. Face à tant de maux, la sainte éprouvait une immense douleur, elle avait une perception aiguë de la division des chrétiens et un intense désir de servir l'Église.⁴⁰ Dans les *Fondations*, Thérèse dit: «Je servais le Seigneur par mes pauvres prières et j'encourageais les sœurs à en faire autant, en cherchant à les affectionner au bien des âmes et à prier pour la propagation de l'Église».⁴¹ Sa réforme et les multiples fondations qu'elle accomplit ont été guidées par son zèle ardent à soulager Jésus des maux que lui procuraient ses nombreux ennemis, en trouvant dans la vie d'oraison, chez quelques âmes contemplatives, la force intérieure qui allait soutenir l'Église dans les temps difficiles du schisme luthérien.⁴²

ayant pour but de conserver le sel destiné aux âmes» (*Manuscrit autobiographique A*, Folio 56r).

³⁹ THÉRÈSE DE LISIEUX, *Manuscrit autobiographique B*, Foglio 3v. À l'occasion du doctorat, en effet, il a été souligné que «Thérèse a été illuminée de façon particulière sur la réalité du Corps mystique du Christ, sur la diversité des charismes, dons de l'Esprit Saint, sur la force éminente de la charité, qui est comme le cœur même de l'Église, dans laquelle elle a trouvé sa vocation de contemplative et de missionnaire» (JEAN-PAUL II, *Divini amoris scientia*, n° 8).

⁴⁰ Cf. J. CASTELLANO CERVERA, *Spiritualità teresiana*, in: *Introduzione alla lettura*, cit., 214.

⁴¹ THÉRÈSE DE JÉSUS, *Fondations* 1, 6.

⁴² Au début du *Chemin de la Perfection*, Thérèse raconte: «Ayant appris en ce

La mission de Catherine de Sienne vise également entièrement à susciter la réforme de la sainte Église, sans épargner de pressantes exhortations et de forts reproches au Pape, à des cardinaux, à de nombreux évêques et prêtres, à des religieux, à des laïcs, toujours en esprit d'humilité et de respect.⁴³ Témoin d'une Église déchirée, Catherine œuvrait inlassablement pour ramener la paix, en mettant au centre de son enseignement la puissance du Sang du Christ et la mission de l'Église. Certaine que la réforme des mœurs – en particulier des ministres sacrés – passe par les prières humbles et incessantes, la sueur et les larmes des serviteurs de Dieu, elle ne s'épargne en rien pour parvenir à son but. Au terme de sa brève vie, Catherine suppliait: «Ô Dieu éternel, reçois le sacrifice de ma vie dans ce corps mystique de la sainte Église. Je n'ai rien d'autre à donner sinon ce que tu m'as donné. Prends son cœur, donc, et presse-le sur le visage de cette Épouse».⁴⁴

même temps les troubles de France, le ravage qu'y faisaient les hérétiques, et combien cette malheureuse secte s'y fortifiait de jour en jour, j'en fus si vivement touchée que comme si j'eusse pu quelque chose, ou eusse moi-même été quelque chose, je pleurais en la présence de Dieu, et le priaï de remédier à un si grand mal». Et elle ajoute: «Mais voyant que je n'étais qu'une femme, et encore si mauvaise et très-incapable de rendre à mon Dieu le service que je désirais, je crus, comme je le crois encore, que puisqu'il a tant d'ennemis et si peu d'amis, je devais travailler de tout mon pouvoir à faire que ces derniers fussent bons. Ainsi je me résolus de faire ce qui dépendait de moi pour pratiquer les conseils évangéliques avec la plus grande perfection que je pourrais, et tacher de porter ce petit nombre de religieuses qui sont ici à faire la même chose.[...] nous occupant toutes à prier pour les prédicateurs, pour les défenseurs de l'Église, et pour les hommes savants qui soutiennent sa querelle, puis qu'ainsi nous ferions ce qui serait en notre puissance pour secourir notre maître, que ces traîtres qui lui sont redevables de tant de bienfaits traitent avec une telle indignité, qu'il semble qu'ils le voudraient crucifier encore, et ne lui laisser aucun lieu où il puisse reposer sa tête.» (THÉRÈSE DE JÉSUS, *Le Chemin de la Perfection*, I).

⁴³ Par son éloquente *Lettre 16*, souvent citée, sainte Catherine exhorte un autre prélat: «Ah non, ne plus se taire! Criez par cent mille langues. Je vois qu'à force de nous taire, le monde est ruiné, l'Épouse du Christ a pali, elle a perdu sa couleur, car on a sucé son sang, c'est-à-dire [...] le Sang du Christ!» in: CATERINA DA SIENA, *Le lettere*, cit., 233.

⁴⁴ *Lettre 371*, in: CATERINA DA SIENA, *Le Lettere*, cit., 147.

2.6. Une théologie à vaste échelle

La concession du titre de Docteur de l'Église implique non seulement la reconnaissance d'une doctrine "éminente", mais aussi sa diffusion et son influence. Les données qui émergent des *Positiones* sont significatives et, en un certain sens, bouleversantes: Thérèse d'Avila, Catherine de Sienne, Thérèse de l'Enfant-Jésus ont exercé une influence à très large échelle, et leurs œuvres sont beaucoup plus lues que celles de tant d'autres Docteurs de l'Église,⁴⁵ et par un public très différencié d'hommes et de femmes, de doctes et d'incultes, dans des lieux et des cultures éloignés. Quel est le fondement de cette diffusion? Je soulignerai deux aspects: le langage et le contenu essentiel de leurs écrits.

2.6.a. Un langage simple et concret

Dans la lettre postulatoire, le cardinal Florit et les évêques et abbés de Toscane écrivaient: «Quiconque a une certaine familiarité avec la théologie expérimente la difficulté de donner une expression vivante à la vérité chrétienne et de rendre efficace, face à la psychologie humaine distraite, la voix apostolique de cet enseignement. Et bien, sainte Catherine, tout en conservant l'exactitude du langage scientifique, exerce une incidence dans les cœurs par le feu de l'amour et de la sagesse [...]. On pourrait dire que l'alliance du contenu théologique et du langage toscan est soudée et ciselée dans la *Correspondance* de la sainte d'une façon miraculeuse».⁴⁶

⁴⁵ Mgr Jean E.L. Rupp, évêque de Munich, affirme de la doctrine de Catherine et de Thérèse d'Avila: «En commençant par un "a fortiori" je dirai que les œuvres de ces saintes ont exercé une influence bien plus doctrinale, plus profonde, plus durable, universelle que celles de plusieurs autres auteurs déjà déclarés Docteurs de l'Église: je pense à Pierre Chrysologue, Pierre Damien, par exemple, pour ne rien dire d'Antoine de Padoue dont les œuvres sont assez peu lues...» (CTDCS, *Lettres postulatatoires*, 479).

⁴⁶ CTDCS, *Lettres postulatatoires*: Lettre de S. Em. le Card. Ermenegildo Florit, archevêque de Florence. S. Exc. Mgr Mario I. Castellano, O.P., évêque de Sienne. LL.

Sainte Catherine pénètre dans nos cœurs par la force de sa parole enflammée et est – comme cela a été souligné – l’unique grande femme écrivain italienne jusqu’au XIX^e siècle,⁴⁷ Thérèse de Lisieux nous touche par la franchise spontanée de son style jeune, en nous transmettant son expérience par un langage féminin, concret, direct, proche,⁴⁸ de sorte que sa doctrine n’apparaît pas réservée “aux sages et aux savants” mais est compréhensible aussi aux “plus petits”.⁴⁹

Thérèse d’Avila aussi a le don de la parole. Ses livres contiennent certaines des plus hautes pages de la littérature chrétienne et constituent un des monuments les plus importants de la langue espagnole.⁵⁰ «Elles ont un style d’Évangile et de lettres pauliniennes, ce sont des confessions comme le livre d’Augustin et un commentaire spirituel de l’Écriture comme chez Origène [...]. Ses textes sur l’oraison peuvent faire partie de ces anthologies spirituelles qui, comme la *Philocalie*, ont recueilli le meilleur de la doctrine des écrivains orientaux sur l’oraison». ⁵¹ Son style, comme celui de Catherine et de Thérèse de Lisieux, est simple, d’un réalisme particulier, capable d’exprimer avec un sens de l’humour les vicissitudes quotidiennes et de traduire en mots humains

Exc. les archevêques, évêques et abbés de la Région Toscane, 12 septembre 1968 – Florence, 473).

⁴⁷ «De grandes femmes écrivains, en Italie, il n’y en a eu qu’une: sainte Catherine de Sienne» (J. DE BLASI, *Le scrittrici italiane dalle origini al 1800*, Firenze 1930, 32. Cit. in: CTDCS, A. HUERGA, *Santa Caterina en la espiritualidad hispana*, 362, note 146). G. Papini est lui aussi stupéfait et admiratif face à cette langue qui enchante sa sensibilité de poète.

⁴⁸ Cf. CTDETH, Chap. 12: *Actualité de la Doctrine de Sainte Thérèse de Lisieux pour l’Église et le monde d’aujourd’hui*, 558.

⁴⁹ CTDETH, Chap. 2: *Histoire du doctorat de Sainte Thérèse de Lisieux* – Lettre du Card. Roger Etchegaray – Président de la Conférence épiscopale française, 51.

⁵⁰ Cf. CTDTA, *Litterae postulatoriae*, Lettre du Card. Giuseppe Siri, évêque de Gênes, 13.

⁵¹ J. CASTELLANO CERVERA, *Spiritualità teresiana*, in: *Introduzione alla lettura*, cit., 145.

les rencontres les plus mystiques avec Dieu, ses ineffables expériences. Thérèse, comme femme, fondatrice et mère, fut consciente de la nécessité de s'exprimer dans un langage compréhensible et assimilable pour ses moniales. En outre, «bien que n'étant pas poète», comme elle le reconnaît elle-même, il lui arrivait d'improviser des «strophes très expressives».⁵²

Les trois mystiques Docteurs transmettent leur vigoureuse pensée de façon concrète. Catherine propose avec une maîtrise parfaite des images fortes et forge génialement d'impressionnantes métaphores, comme celle du parfum et de la saveur du Sang du Seigneur pour exprimer son intériorité enivrée de la présence du Christ crucifié.⁵³ Thérèse de Jésus se sert d'allégories: le jardin, le château intérieur et le ver à soie indiquent des réalités spirituelles difficiles à traduire en concepts, mais que le concret de l'image rend accessibles et compréhensibles.⁵⁴ Thérèse de l'Enfant-Jésus aussi s'exprime dans un langage incarné. Bien que n'étant pas un grand écrivain, au sens classique du terme, Thérèse a le sens de l'expression⁵⁵ et son style dépasse souvent les limites de la

⁵² THÉRÈSE DE JÉSUS, *Vie* 16, 4.

⁵³ «La croix et le sang du Christ. Ce sang! Catherine en est comme enivrée. Elle le chante, elle le crie. Les images se multiplient en un merveilleux et éblouissant désordre, retraduisant pour nous les froides propositions de nos livres: ce "fleuve" torrentiel qui emporte le péché et les pécheurs; ce "pont" jeté par dessus qui n'est autre que la Croix, dont on monte une à une les "marches" vers le côté ouvert du Christ et jusqu'à sa bouche; ces "vents" qui des quatre coins de l'horizon viennent frapper l'âme humaine... On ne résiste pas au transport de ce lyrisme, mais on est émerveillé de voir point par point que jamais la rigueur de la doctrine n'est sacrifiée à la chaleur du sentiment. [...] Catherine n'a pas créé ces images, mais elle a insufflé la vie en elles [...] Que pouvaient-être ces images avant que le génie de Catherine ne s'en empare?» (*Dalla commemorazione del cardinale Gabriele Garrone, 29 ottobre 1970*, in: "Ave Maria", 52).

⁵⁴ «Sa sensibilité ne renonce pas aux images qui peuvent servir à trouver Dieu et qu'elle utilise pédagogiquement pour faire saisir les réalités qu'elle évoque» (CIDTA, *Lettre postulatoire*, H. CARRIER, 40).

⁵⁵ Cf. CIDETTI, Chap. 4: *La personnalité de S. Thérèse de Lisieux*, 90.

culture de son temps et de son jeune âge, illuminé par la beauté de son regard contemplatif et de son cœur ardent. Son vif amour pour la nature lui fait reconnaître très vite la présence divine dans le ciel, dans la mer, dans les montagnes, dans les animaux, dans les fleurs, dans l'eau, dans le feu... Toute cette symbolique de la nature se retrouve dans ses écrits. Mais nous trouvons aussi "l'ascenseur" des bras de Dieu qui la portent jusqu'aux sommets de la sainteté, la "balle" avec laquelle joue le petit Jésus, "les épingles" des contrariétés quotidiennes, "le bateau et la voile" de son âme... Bien que Thérèse affirme: «je n'écris pas pour faire une œuvre littéraire»,⁵⁶ ses écrits sont enchanteurs.

Le langage simple et concret de ces mystiques transforme leur doctrine en contemplation, narration, supplique, poésie, drame, en l'enrichissant de spontanéité et de beauté: une doctrine débordante de vérité, d'amour et de vie. D'où la fascination de ces grandes saintes.

2.6.b. *Une théologie essentielle, vécue au quotidien*

À l'occasion de l'attribution du titre de Docteur, la brièveté de l'œuvre de Thérèse de Lisieux a été soulignée. Mais Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne n'ont pas écrit beaucoup non plus. À l'égard de Thérèse de Jésus, on a dit que sa «production est relativement modeste par rapport à son indicible expérience intérieure: mille cinq cents pages pour les Œuvres et autant de pages pour les lettres parvenues jusqu'à nous».⁵⁷ L'œuvre de Catherine est peut être encore plus brève: en plus du *Dialogue*, sa production comprend les trois cent quatre-vingt-une *Lettres* publiées jusqu'à présent, ainsi que les *Oraisons*. Et pourtant, la doctrine qui en résulte est riche et essentielle. Bien plus, nous pouvons sans doute dire

⁵⁶ THÉRÈSE DE LISIEUX, *Manuscrit autobiographique C*, Folio 6r.

⁵⁷ L. BORRIELLO, *Introduzione generale*, in: TERESA D'AVILA, *Opere complete*, Milano 1998, 30.

que cette relative brièveté confère à l'œuvre des trois saintes un caractère incisif et une puissance particulières. Chacune sait tracer presque d'un trait unique l'enseignement qu'elle veut communiquer.

Cette capacité d'aller à l'essentiel est caractéristique de la personnalité de Catherine, de son style, de son œuvre.⁵⁸ Iginò Giordani affirme: «Catherine rétablissait l'essence de la religion à une époque de rixes théologiques [...], elle rallume la révolution chrétienne par le seul combustible dont elle est faite: l'amour».⁵⁹ La vérité de l'amour qui jaillit de la connaissance de Dieu en nous et de nous en Dieu selon la célèbre formule attribuée à l'Éternelle Vérité: «Je suis celui qui est, et tu es celle qui n'est pas»,⁶⁰ est le pivot de toute la théologie catherinienne. La «politique» même de Catherine se situe dans le sillage de son magistère spirituel, qui consiste à vivre profondément la maîtrise de ses passions afin qu'en se gouvernant soi-même, le gouvernement sur les autres soit empreint de charité et de justice.⁶¹ Cette théologie sublime et pratique exige d'être incessamment incarnée dans les questions humaines, même les plus humbles, et illumine de foi toute la réalité temporelle en rétablissant les rapports humains selon la vérité et l'amour pour reconduire l'homme, la famille et la société à la vie de la grâce.

Thérèse d'Avila aussi élabore une théologie essentielle dont la clef de voûte est le chemin d'oraison. À première vue, elle se présente com-

⁵⁸ Cf. G. CAVALLINI, *Una popolana fra i Dottori*, in: «Gazzetta di Mantova», 30 aprile 1968, 3.

⁵⁹ CTDCS, *Lettere postulatorie*, Lettre du Prof. Iginò Giordani, Recteur de l'Institut international de Culture «Mystici Corporis», 511.

⁶⁰ Raymond de Capoue rapporte que Catherine racontait à ses professeurs que «quand le Seigneur Jésus-Christ commença à lui apparaître, une fois tandis qu'elle priait, il apparut devant elle et lui dit: Tu sais, ma fille, qui tu es et qui je suis? Si tu sais ces deux choses tu seras heureuse. Toi, tu es celle qui n'est pas; moi, en revanche, je suis celui qui suis» (*Legenda Maior. Vita di Santa Caterina da Siena, Basilica Cateriniana, Siena 1969*, n° 92, 105).

⁶¹ M.L. MATTEI, O.P., *Pensiero politico di Caterina: un'eredità per oggi*, in: «Ave Maria», 114.

me une mystique riche de dons absolument extraordinaires: visions et locutions divines, ravissements, extases et même le don de prophétie, une femme qui a vécu l'exceptionnelle expérience de la transverbération et a atteint les sommets du mariage spirituel: en tout cela, Thérèse est pour nous une sainte que l'on ne peut atteindre. Toutefois elle s'avère être en même temps une femme très humaine et sa doctrine apparaît accessible à tous ceux qui désirent entreprendre le chemin de la prière chrétienne.⁶² En effet, elle a ouvert à de nombreuses âmes assoiffées de Dieu une voie qui semblait réservée à de rares "initiés" en clarifiant, par son enseignement à la fois expérimenté et inspiré, une dimension non privée d'obscurité et d'incertitudes: le véritable amour de Dieu, la charité infuse, ce que Dieu réalise dans les âmes parfois par des moyens ordinaires, et même, d'autant moins visibles que son œuvre est plus parfaite dans l'âme.⁶³ Thérèse a non seulement conduit et conduit encore de nombreuses âmes, même certaines comptant parmi les plus simples, au seuil de la contemplation,⁶⁴ mais elle est aussi une maîtresse à écouter et à suivre dans les conditions de vie les plus diverses.⁶⁵ Son message est celui d'une femme qui parcourt le chemin de la contemplation immergée dans une vie hautement active, qui n'indique donc pas seulement la voie de l'oraison, mais la valeur fondamentale de

⁶² La sainte d'Avila a été reconnue par les grands spécialistes de la spiritualité comme la "Doctoresse mystique", dans la mesure où elle illustra et facilita l'étude et la pratique même de la théologie mystique et la rendit attrayante en décrivant ses degrés progressifs et en montrant sa fascination et son utilité (cf. J. ARINTERO, *La verdadera mistica tradicional*, Salamanque 1928, c. 6, p. 172, in: CIDTA, *De Conventia Declarandi Sanctam Teresam a Iesu Virginem, Eccl. Doctorem*, 54, note 25).

⁶³ Cf. CIDTA, *Litterae postulatoriae*, Lettre de S. Exc. Mgr Giuseppe d'Avack, Rome 1er octobre 1968, 13.

⁶⁴ Cf. CIDTA, *Litterae postulatoriae*, Lettre du Card. Giuseppe Siri, évêque de Gênes, s.d., 8.

⁶⁵ Cf. CIDTA, *Litterae postulatoriae*, Lettre de Claudio Catena, pro-procureur général des Carmes, 15 décembre 1967, 33.

cet amour pour Dieu et pour les âmes qui s'allume et se communique à travers les œuvres: «Non, ce n'est pas de rester longtemps en prière qui fait avancer l'âme. Quand on s'emploie extérieurement avec toute perfection, on y trouve une aide précieuse pour s'animer dans l'amour beaucoup plus facilement et en moins de temps qu'en beaucoup d'heures de méditation».⁶⁶ Parvenue à la septième demeure, Thérèse nous enseigne que Marthe et Marie se rencontrent dans le commun amour du Christ.⁶⁷

S'il est vrai que la mystique très élevée de Thérèse d'Avila et de Catherine et l'influence qu'elles ont exercée dans l'Église ne contredisent pas le caractère simple et accessible de leur enseignement, qui atteint les humbles et les savants, les hommes et les femmes, les jeunes et les adultes, chez Thérèse de l'Enfant-Jésus ces traits de simplicité, de quotidienneté, d'essentialité revêtent un caractère emblématique: Thérèse est *par excellence* la sainte de l'essentiel, du quotidien, capable d'atteindre les petits et les grands. Il est presque émouvant de considérer comment cette jeune carmélite, presque inconnue en son temps, a été non seulement maîtresse pour sa famille, ses novices et ses consœurs, mais est aussi devenue une source d'inspiration pour le magistère des papes Pie X à Jean-Paul II, pour les pères du Concile Vatican II, pour de nombreux Synodes des Évêques, pour la rédaction du *Catéchisme de l'Église catholique*,⁶⁸ et qu'elle a exercé et exerce encore son influence sur

⁶⁶ THÉRÈSE DE JÉSUS, *Fondations*, 5, 17. En plus des grandes œuvres comme la Vie, le Chemin de Perfection et le Château intérieur, Thérèse témoigne de sa participation aux affaires religieuses et terrestres de son temps dans les *Fondations* et dans les *Lettres* (cf. PAUL VI, Lettre apostolique *Multiformis Sapientia Dei. Sainte Thérèse de Jésus, Vierge d'Avila, Docteur de l'Église*, 27 septembre 1970).

⁶⁷ «Croyez-moi: pour accueillir le Seigneur, l'avoir toujours avec nous, le bien traiter et lui offrir à manger, il faut que Marthe et Marie soient en accord». Et elle ajoute: «On donne à manger au Seigneur quand on fait son possible pour gagner de nombreuses âmes qui, en se sauvant, le louent éternellement» (THÉRÈSE D'AVILA, *Château intérieur*, VII, 4, 12).

⁶⁸ Cf. CIDETTI, Chap. 11: *Rayonnement et influence de S. Thérèse de l'Enfant-Jésus*.

des instituts religieux, des mouvements, des hommes et des femmes de toute condition, culture, état, classe sociale, continent, religion et même sur des non-croyants.⁶⁹

Quel est le secret de sa doctrine? Tous sont d'accord pour reconnaître en elle, dans son enseignement, l'impulsion de l'Esprit Saint, qui l'a conduite à re-proposer avec simplicité et fraîcheur l'éternelle nouveauté de l'Évangile.⁷⁰ Thérèse est actuelle et moderne parce qu'en parcourant sa "petite voie" elle a redécouvert l'essence du christianisme: être comme des enfants entre les bras du Père.⁷¹ Sa confiance, l'abandon inconditionnel à Dieu, son offrande à l'Amour miséricordieux, vécus au quotidien – d'abord dans le milieu accueillant d'Alençon, puis des Buissonnets, puis dans la réalité austère et peu commode du Carmel de Lisieux,⁷² aux temps de la santé et de la maladie, dans la foi lumineuse et

⁶⁹ Parmi ceux qui ont saisi la valeur singulière de la doctrine thérésienne, nous pouvons citer le serviteur de Dieu Luis M. Etcheverry Boneo, fondateur des "Servidoras": «Cette spiritualité, née derrière les grilles du Carmel, est destinée à devenir précisément et sans aucun doute, parmi les écoles de spiritualité de l'Église, la doctrine la plus importante pour les hommes et les femmes qui ne sont pas appelés par Dieu à parler avec lui seul, mais vivent dans le monde et parle aux autres hommes» (*Espiritualidad de Santa Teresa del Niño Jesús*, Cycle de quatre conférences au Carmel de Lisieux, Buenos Aires. Première conférence, in: *Lo eterno y lo temporal*, Buenos Aires 1959. *Pro-Manuscripto*).

⁷⁰ «Thérèse est maîtresse de vie spirituelle à travers une doctrine à la fois simple et profonde, qu'elle a puisé aux sources de l'Évangile sous la conduite du Maître divin» (JEAN-PAUL II, *Divini Amoris Scientia*, n° 3).

⁷¹ Thérèse raconte que lorsque lui fut confiée la tâche difficile de guider les novices et qu'elle se rendit compte que cela dépassait ses forces, elle se mit comme une enfant dans les bras du bon Dieu: «alors je me suis mise dans les bras du bon Dieu, comme un petit enfant et cachant ma figure dans ses cheveux, je Lui ai dit : Seigneur, je suis trop petite pour nourrir vos enfants ; si vous voulez leur donner par moi ce qui convient à chacune, emplissez ma petite main et sans quitter vos bras, sans détourner la tête, je donnerai vos trésors à l'âme qui viendra me demander sa nourriture» (THÉRÈSE DE LISIEUX, *Manuscrit autobiographique C*, Folios 22r et 22v). Ce texte résume l'attitude de toute sa vie.

⁷² Le Carmel de Lisieux était petit et pauvre. L'âge moyen de la communauté

dans la nuit sombre de la dernière période de son existence – rendent le message de Thérèse aussi radical que vital. Lorsqu'elle a affirmé d'elle-même sur son lit de mort: «*Je suis un bébé qui a un visage de vieillards*»,⁷³ cela vaut aussi pour sa doctrine. Il faut savoir déchiffrer la théologie-témoignage de Thérèse pour découvrir cette sagesse, cette force d'amour – qui vainc la mort – et quelle lumière d'éternité – qui ne perd par le sens du temps – se cachent dans le récit que la sainte fait des événements quotidiens de sa vie. La jeune Thérèse, la “vierge guerrière”, comme elle s'est elle-même définie,⁷⁴ nous propose une voie de l'enfance qui suppose un combat difficile et nécessaire pour accueillir l'espérance théologale, un combat qui consiste à renouveler continuellement la confiance que Dieu sauve, même au milieu de tant de contrariétés.

3. CONCLUSION

Au terme de notre parcours, nous pouvons affirmer que chez ces trois femmes mystiques Docteurs et épouses du Christ se sont concentrés de façon paradigmatique la vie, l'enseignement et la mission de l'Église. Elles ont reçu leur doctrine du Cœur de leur Époux, Jésus, elles l'ont gardée, méditée et transmise comme Marie – figure de l'Église – en devenant non seulement des disciples, mais des maîtresses qui enseignent et des mères qui engendrent dans la fécondité de l'Esprit. Leur doctrine conserve un lien constitutif, direct, immédiat avec la vie: elle naît de la vie, elle a pour contenu leur expérience de vie, elle s'exprime avec le langage de la vie. En raison de ce lien étroit, immédiat avec la vie

était de 47 ans: «Une communauté pauvre, spirituellement influencée par le rigorisme de l'époque, la crainte d'un Dieu justicier, inculquée par le jansénisme» (CIDETH, Chap. 12: *Actualité de la Doctrine*, 563).

⁷³ CIDETH, Chap. 4: *La personnalité de S. Thérèse de Lisieux*, 92.

⁷⁴ *Ibid.*, 91. Thérèse aimait beaucoup Jeanne d'Arc, qui ne fut canonisée qu'en 1920.

– et la vie est amour, car l'âme qui n'aime pas, aux dires de saint Jean de la Croix, est morte – il ne ressort pas seulement de leurs écrits, de leur doctrine, une lumière de révélation, mais une force de conversion.

Thérèse, Catherine et Thérèse de l'Enfant-Jésus enseignent que l'homme n'est pas concevable tout seul, mais toujours dans les rapports humains concrets et dans la grande famille de l'Église, dont le cœur est l'amour; qu'il ne vaut la peine de vivre que dans l'oubli total de soi dans le don aux autres; que la vraie force est celle de la prière et de l'amour; que l'on peut se donner généreusement, en surabondance, non par obligation, mais parce que le cœur déborde: «Pardonnez-moi de trop écrire – disait Catherine – car les mains et la langue s'accordent avec le cœur».⁷⁵

La théologie vécue par les trois saintes, les belles images tirées de la vie quotidienne, l'essentialité de leur doctrine imprégnée d'amour pour leur Époux mystique et pour leurs interlocuteurs, nous renvoient à la simplicité radicale de Jésus et de son enseignement.

Elles sont Docteurs au féminin, comme seules les femmes mystiques peuvent l'être, humbles et immensément grandes: comme l'Église, elles vivent dans la lumière que réfléchit le Soleil qui les illumine et les rend aimantes. Elles nous révèlent par leur magistère que si les Docteurs hommes nous enseignent l'amour de la vérité, les Docteurs femmes, les grandes mystiques, nous enseignent la vérité de l'amour. Deux façons de faire la théologie qui ne s'opposent pas, mais qui s'enrichissent mutuellement.

⁷⁵ CATHERINE DE SIENNE, *Lettre 272*.

Fidèles à la Vérité jusqu'au martyr

JACK SCARISBRICK *

Il y a eu trois périodes dans l'histoire de l'Angleterre catholique durant lesquelles les femmes ont joué un rôle particulièrement important dans la vie de l'Église. Le premier a été pendant le haut Moyen-âge, notamment les septième et huitième siècles, durant lesquels fleurit un nombre considérable de femmes exceptionnelles et saintes (dont beaucoup de souche royale) comme Etheldrède, Ethelbourg, Frideswide, Hilda, Osburga, Werburg qui, étant souvent à la tête de grands et influents monastères, spécialement dans le cas de Hilda, jouèrent un rôle important dans les questions ecclésiastiques de l'époque. Le troisième fut mille ans plus tard – au dix-neuvième siècle et dans la première moitié du vingtième siècle quand, en Angleterre, comme dans beaucoup d'autres pays, des centaines de pieuses religieuses s'engagèrent dans un travail désintéressé et très souvent non reconnu, en dispensant gratuitement aux pauvres une instruction élémentaire et en dirigeant des orphelinats, des maisons pour personnes invalides, des hospices et des hôpitaux.

Entre ces deux périodes héroïques, il en existe une autre, différente, car les héroïnes furent des femmes laïques. C'est la raison pour laquelle cette période est particulièrement intéressante pour la discussion relative à la contribution spéciale des femmes – femmes laïques communes – à la vie de l'Église.

* Il a été professeur d'Histoire à Londres et au Ghana, ainsi qu'au Wellesley College aux États-Unis; il a également été professeur d'Histoire à l'Université de Warwick.

En 1559, l'Angleterre devint officiellement un pays protestant. La messe fut abolie, les évêques catholiques furent déchus et remplacés par des protestants, et une orientation religieuse substantiellement calviniste fut imposée au pays. La vieille religion fut déclarée hors la loi afin d'être soumise à une persécution irrégulière, inefficace, mais souvent violente, toujours plus violente. Les laïcs catholiques furent exclus de la vie publique et, à la fin, sévèrement taxés en raison de leur manque de participation aux offices protestants. Bien vite donner asile à un prêtre ou se réconcilier avec l'Église ou pratiquer sa foi ou simplement être prêtre devint une peine capitale.

Le catholicisme anglais aurait dû mourir de mort lente, d'une mort naturelle, tranquille, par dénutrition spirituelle (ce qui était dans les intentions de la reine Élisabeth Ière en particulier), toutefois il n'en alla pas ainsi pour les motifs suivants: la survie d'un grand nombre de prêtres privés de leurs biens, qui continuaient à servir toujours plus l'Église souterraine; à partir de 1570, l'arrivée d'un nombre croissant de prêtres zélés qui avaient été ordonnés dans des séminaires anglais institués sur le continent – prêtres séculiers et, par la suite, appartenant à des ordres religieux (la plupart jésuites) –; la constance de nombreux laïcs anglais, hommes et surtout femmes.

Nous nous trouvons à maintes reprises face à des situations de ce genre: la communauté catholique laïque anglaise, durant ce que les catholiques anglais connaissent comme le temps de la souffrance, comptait partout plus de femmes que d'hommes. Je n'expliquerai pas tout cela ici. Je me limite seulement à le rapporter. En 1606, il y eut à l'improviste une épuration anticatholique qui aboutit à une nouvelle imputation pour huit cent vingt catholiques, c'est-à-dire qu'ils furent traînés devant la cour suprême de la région et incriminés. Parmi ces huit cent vingt coupables, cinq cent trente-deux (soixante-cinq pour cent) étaient des femmes, deux cent quatre-vingt-quatre mariées, trente-sept veuves, et deux cent onze célibataires. Dans le comté où je vis

(le Warwickshire – une terre alors notoirement “papiste”) il y eut deux cent trente-cinq nouvelles victimes, dont cent soixante-douze étaient des femmes (environ soixante-dix pour cent). Dans le Yorkshire, ce pourcentage était encore plus élevé: quatre-vingt-trois sur cent neuf (environ quatre-vingts pour cent).¹

Il est important de comprendre ce que signifiait tout ceci en termes humains. Toutes ces femmes subirent de lourdes amendes et même la prison pour leur *recusancy*, c'est-à-dire pour leur refus d'assister aux offices religieux de l'Église anglicane (du latin *recusare* – refuser). Beaucoup d'entre elles, qui avaient été inscrites sur les listes, faisaient probablement partie des domestiques des maisons de campagne catholiques qui jouèrent un rôle si important pour soutenir l'Église souterraine. Ces femmes avaient été poussées par leur maître à ne pas informer les autorités des allers et venues de prêtres missionnaires, des messes secrètes, des baptêmes et des mariages, et de tout ce qui advenait dans leurs maisons. Cependant, les femmes *mariées* dissidentes se trouvaient dans une situation beaucoup plus décourageante. Si leurs maris étaient encore de fidèles catholiques, leur refus pouvait mettre à risque toute chose. Si les maris étaient protestants ou avaient fait acte de soumission (ce que beaucoup firent, sans aucun doute), l'absence d'acte de soumission de la part de leur femme non seulement les plaçait dans une condition de défi vis-à-vis de leurs époux (et ceci dans une société fortement patriarcale), mais aurait également pu les ruiner définitivement et sur tous les plans. Une femme catholique pouvait coûter à l'homme son travail (ou charge publique) et c'était *lui* qui était frappé d'amende si sa femme fréquentait l'église paroissiale. Le mari pouvait être contraint

¹ Cf. PUBLIC RECORD OFFICE, *State Papers of James*, London, I, vol. 16, fo 214. Parmi les autres femmes qui manifestaient des idées semblables, nous trouvons trois femmes de tailleurs, deux femmes de marchands de tissus et une femme de menuisier.

d'assumer des obligations légales pour la bonne conduite des femmes et même être emprisonné si elle ne respectait pas ses devoirs. Bref, être une femme dissidente, surtout une épouse dissidente d'un non-catholique, requérait un énorme courage. Cela pouvait leur coûter la vie. Parmi les quelque cent quatre-vingt-dix catholiques anglais qui subirent le martyre durant la persécution la plus féroce, sous le règne d'Élisabeth Ière, il y eut trois femmes célèbres. Leur histoire illustre vivement certaines des manières avec lesquelles l'ancienne foi était soutenue par l'engagement féminin.

Margaret Clitherow, femme d'un boucher de York, s'était réconciliée avec l'Église à l'âge de dix-huit ans et s'était mariée avec un non-catholique, affectueux et tolérant. Sa maison devint un centre de propagation de l'activisme catholique: des prêtres provenant des séminaires et des jésuites y trouvèrent refuge en grand secret, ses enfants reçurent une merveilleuse formation catholique (plus tard deux de ses fils entrèrent dans les ordres). Probablement trahie, elle refusa de se défendre de l'accusation d'avoir donné asile à des prêtres, par peur d'incriminer d'autres personnes, en conséquence de quoi elle subit une punition horrible: elle fut lapidée à mort à coup de grosses pierres lancées sur son corps prostré.

Il y eut aussi sainte Margaret Ward, une femme célibataire et zélée qui apporta de l'aide aux catholiques dans les prisons de Londres et aida un prêtre à s'échapper de l'une d'elles en barque. Hélas, elle fut reconnue par le geôlier, puis brutalement fouettée pour essayer de l'induire à trahir ses compagnons catholiques. À la fin, en août 1588, elle fut pendue pour crime de haute trahison à Tyburn (à Marble Arch, Londres).

En février 1601, sainte Anne Line, une veuve, subit le même destin au même endroit. Pendant des années, elle avait donné asile aux prêtres jésuites qui travaillaient à Londres ou qui allaient se cacher chez elle. Elle utilisait son habileté à manier l'aiguille pour confectionner

des ornements sacrés pendant son temps libre, offrait refuge aux jeunes femmes en route vers les couvents des Flandres, instruisait à la foi les enfants dans une maison du quartier. Sa foi lui coûta son héritage quand son mari mourut et elle tomba malade. Probablement trompée par un traître au service du gouvernement, elle fut arrêtée et condamnée à mort. Elle était si malade qu'on dut la porter au gibet en chaise à porteurs.

Ces trois femmes, Margaret Clitherow, Margaret Ward et Anne Line ont été canonisées par l'Église. Mais il nous en faut évoquer encore au moins deux autres.

Jane Wiseman de l'Essex appartient à cet illustre groupe de femmes laïques qui avaient accueilli ou aidé des prêtres missionnaires, séculiers ou jésuites, quand, à la fin, elle fut arrêtée alors qu'elle préparait une messe secrète pour sa famille, entièrement catholique. Comme elle refusa de se défendre, elle fut condamnée à la même mort que Margaret Clitherow. Pour certaines raisons, la reine Élisabeth décida de suspendre son exécution et son successeur, Jacques Ier, désireux de se gagner le soutien des catholiques, la libéra de son long emprisonnement. C'est ainsi que le martyre lui fut épargné. Plus tard, une certaine Margaret Gage et son mari passèrent deux années en prison pour avoir donné asile au supérieur de la mission jésuite en Angleterre, Henry Garnet, et ils allaient être mis à mort quand la sentence fut commuée en exil.

Certes, on pourrait m'objecter que ces trois (presque cinq) femmes martyres, sur un total de plus de deux cents, sont bien peu pour soutenir ma thèse. Mais je vais maintenant vous démontrer qu'il n'en est pas ainsi; et c'est sans doute la chose la plus importante que j'ai à dire.

En premier lieu, considérez que des femmes comme Lady Montague dans le Sussex (Sud de l'Angleterre) ou Dorothy Lawson, dans le Nord, ont défié plus ou moins ouvertement la loi et ont donné asile aux prêtres, ordonnés de longue date ou récemment, ont distribué des chapelets et des livres de prières catholiques, ont catéchisé les jeunes et assisté les malades.

Considérez que ces femmes courageuses administraient des maisons de la noblesse de campagne, où prêtres séculiers et jésuites, sous couvert d'être des enseignants ou autre, étaient protégés dans des cachettes dotées d'issues prévues pour leur fuite et où ils pouvaient accomplir leur ministère dans les zones proches. Ces femmes non seulement géraient souvent des questions domestiques complexes, mais elles étaient largement responsables de garantir aux résidents ou aux prêtres hébergés la possibilité de célébrer la messe et d'administrer les sacrements en toute sécurité. En outre, elles catéchisaient leurs propres enfants, s'assuraient que le personnel – notamment les locataires – fût protégé, et affrontaient des shérifs et des escadres armées quand ils arrivaient à l'improviste dans ces maisons pour y faire des perquisitions, avec des chiens de flair et des pieds de porc.

Considérez en outre toutes les femmes qui allèrent en prison parce qu'elles avaient refusé de fréquenter les églises non catholiques et n'avaient pas pu payer les fortes amendes infligées. Je ne peux pas dire exactement combien, mais il y en eut une grande quantité. En 1583, certains se lamentèrent du manque de places dans les prisons pour les voleurs et autres criminels car elles étaient remplies de "papistes" (catholiques). Beaucoup de ces prisonniers, naturellement, étaient des hommes. Mais il y avait sûrement un grand nombre de femmes. En 1573, par exemple, trente femmes catholiques (appartenant toutes à ce que nous appellerions aujourd'hui la classe la plus aisée de la société) furent arrêtées et emprisonnées simultanément à York.

Or, il nous faut faire bien attention. La plupart des prisons de l'époque étaient gérées par des particuliers et l'on payait pour ce que l'on voulait avoir. Certaines étaient excessivement permissives, on entraînait et on sortait (et l'on mangeait) selon ce qu'on pouvait se permettre. Certaines étaient abominables: des égouts mortels où régnait une célèbre maladie appelée fièvre typhoïde (sans doute dysenterie). Beaucoup de femmes catholiques furent enfermées dans de telles prisons et certai-

nes y furent plusieurs fois incarcérées parce qu'elles refusaient d'obéir. Pour certaines, cette prison ne leur coûta pas cher. Pour d'autres, elle fut mortelle. De 1579 à 1594, par exemple, onze femmes catholiques moururent dans une seule des nombreuses prisons de York.

Je ne peux pas vous fournir un total à l'échelle nationale. Je peux uniquement faire des suppositions logiques. J'ai estimé qu'à cause de leur foi, entre 1599 et 1603, un grand nombre de femmes catholiques (peut-être deux cents) furent emprisonnées par un régime qui, en définitive, n'était absolument pas assoiffé de sang et ne voulait pas de martyrs, car il connaissait le fameux adage: «le sang des martyrs est la semence des chrétiens».² Un tiers ou peut-être un quart d'entre elles mourut en prison ou des conséquences directes de la prison.

Il ne me revient pas d'estimer ces chiffres. Je sais toutefois que ces considérations firent s'allonger la liste des martyrs anglais lorsque ces héroïnes catholiques pouvaient satisfaire aux conditions requises par la Congrégation pour les Causes des Saints. Hélas, nous ne possédons pas assez d'informations sur elles et, par conséquent, elles ne pourront jamais être béatifiées.

Je termine par deux observations. La première est la réponse de la femme catholique d'un chapelier, à laquelle on demanda la raison pour laquelle elle n'avait jamais assisté aux offices religieux protestants. Elle répondit: «parce qu'il n'y avait ni prêtre, ni autel, ni sacrifice».³ Il ne me vient à l'idée aucune autre déclaration plus succincte et précise. N'importe quel théologien en aurait été fier.

Enfin, une considération sur ce qu'a réalisé une des nombreuses familles catholiques qui durent tant aux femmes chargées de leur maison, à savoir les Bedingfield, une dynastie du Suffolk. Onze filles de Francis

² TERTULLIEN, *Apologeticum*, 50.

³ Cit. in: *The Other Face. Catholic Life under Elizabeth I*, P. CARAMAN (ed.), London 1960, 57.

Bedingfield (qui mourut en 1644) devinrent religieuses. À l'époque de la révolution française, vingt-neuf filles de la même famille devinrent religieuses – en entrant dans les communautés anglaises en exil sur le continent – et beaucoup de leurs frères devinrent prêtres. Telle fut la culture catholique qu'une grande famille dissidente sut transmettre, grâce surtout aux femmes qui l'avaient inspirée.

II.2. Problématiques et tendances culturelles contemporaines

Introduction

OLIMPIA TARZIA*

Je voudrais commencer ma réflexion par les mots que le Saint-Père prononça au dernier Congrès ecclésial de l'Église italienne, où il affirma qu'«une nouvelle vague d'illuminisme et de laïcisme, pour laquelle ne serait rationnellement valide que ce qui peut être expérimenté et calculé, tandis que sur le plan de la pratique la liberté individuelle est érigée au rang de valeur fondamentale à laquelle toutes les autres valeurs devraient être soumises. Ainsi Dieu est exclu de la culture et de la vie publique. [...] Étroitement lié à tout cela, on assiste à une réduction radicale de l'homme, considéré comme un simple produit de la nature, en tant que tel non réellement libre et en soi susceptible d'être traité comme n'importe quel autre animal. On obtient ainsi un véritable renversement du point de départ de cette culture, qui était une revendication de la centralité de l'homme et de sa liberté. Dans cette même ligne, l'éthique est reconduite à l'intérieur des limites du relativisme et de l'utilitarisme, en excluant tout principe moral qui soit valide ou contraignant pour soi-même. Il n'est pas difficile de voir que ce type de culture représente une coupure radicale et profonde, non seulement avec le christianisme, mais plus généralement avec les traditions religieuses et morales de l'humanité [...] L'Église demeure donc un "signe de contradiction" [...] Mais nous ne perdons pas courage pour autant. Au contraire, nous devons toujours être prêts à donner une réponse (*apologia*) à quiconque nous demande raison (*logos*) de notre espérance ».¹

* Présidente de la *World Women's Alliance for Life and Family*.

¹ BENOÎT XVI, *Aux participants au IV^e Congrès ecclésial de l'Église qui est en Italie*, Vérone, 19 octobre 2006.

Les paroles du Saint-Père nous rappellent que nous sommes plongés dans une culture dominante laïciste, qui offense la dignité humaine, banalise la sexualité et utilise ses stratégies et ses attaques les plus fortes là où la vie humaine est plus faible, à ses frontières: à l'aube et au crépuscule, contre la vie prénatale et la vie en phase terminale. Des attaques lancées en même temps contre la vie et contre la famille. Jamais comme en ces dernières années, en effet, la question éthique du droit à la vie et celle de la défense et de la promotion de la famille fondée sur le mariage n'ont semblé être au centre du débat culturel et politique de nombreux pays.

En réalité, ce n'est qu'un débat apparent, car un laïcisme absolutiste et intolérant domine culturellement, n'admet pas d'être contrasté et refuse le dialogue, accusant les catholiques d'imposer leur vision, leur morale à ceux qui ne sont pas catholiques. On invoque l'"État laïc", en oubliant qu'un État laïc s'enracine dans les droits de l'homme, dont le premier est le droit à la vie; en oubliant que la reconnaissance de la famille comme société naturelle fondée sur le mariage n'est pas une opinion de l'Église mais, au-delà du fait quelle appartient à la loi morale naturelle, est une affirmation présente dans de nombreuses constitutions, notamment dans la constitution italienne à l'article 29.

OBSCURANTISME OU AVANT-GARDE?

«L'Espagne se situe ainsi à l'avant-garde de l'Europe et du monde», déclarait une femme: Maria Teresa Fernandez De Vega, porte-parole du gouvernement Zapatero, à propos de la loi gouvernementale qui permet aux couples homosexuels de contracter un mariage civil à tous les effets et de pouvoir ainsi accéder à l'adoption d'enfants. Ce qui m'a le plus frappée dans cette déclaration n'a pas tant été le mérite de la question (même si j'aurai l'occasion d'y revenir plus loin), mais la mention du concept même d'avant-garde exprimé par Madame De Vega. Parce

que, si l'on parle d'"avant-garde", mon esprit pense à Samuel Beckett, à Karlheinz Stockhausen, à Andy Warhol, ne serait-ce que pour citer ceux qui ont sérieusement réalisé l'avant-garde dans le domaine de l'art. Mais ce terme a également concerné d'autres secteurs de la connaissance humaine, comme celui de la science: la première greffe du cœur du Professeur Barnard, ça c'était de l'avant-garde, pour ne citer qu'un exemple. Dans tout contexte où l'on veut le placer, le terme d'"avant-garde" est toujours synonyme de développement, il nous donne une idée d'une avancée vers le progrès, dans la culture et dans la science. Voilà pourquoi trouver le mot "avant-garde" dans les déclarations de Madame De Vega m'a franchement inquiétée. Et le motif de mon inquiétude a été le suivant: ces mesures législatives doivent-elles vraiment être considérées comme une avant-garde et un développement pour la culture et la société occidentales du début du troisième millénaire? Pour ne citer que quelques-uns des projets de loi approuvés auxquels se référait Madame De Vega, on peut affirmer qu'obtenir des divorces au bout de seulement six mois si un seul des conjoints le réclame (deux mois si les deux époux sont d'accord), dépénaliser l'euthanasie, faire de la pratique de l'avortement dans les premières semaines une option où l'État n'a pas même le droit de demander d'explications, reconnaître juridiquement le mariage entre des personnes homosexuelles et leur concéder la possibilité de l'adoption, autoriser la recherche scientifique sans aucune limite sur les embryons humains: tout ceci, disais-je, peut-il autoriser une femme, membre d'un gouvernement, à dire que son pays représente l'avant-garde en Europe et dans le monde? Ma réponse est un non sec, ferme et convaincu et, c'est de ce "non" que je veux faire partir mon raisonnement: à savoir la reconnaissance d'avoir le droit d'affirmer qu'il existe une conception de progrès civil différente, très différente de celle de Madame De Vega. Ce droit, quand par exemple nous traitons de thèmes comme la défense de la vie et de la famille, en cette époque qui est la nôtre, est souvent nié par le laïcisme dominant

auquel je faisais référence plus haut, qui le considère même souvent comme une sorte de “fixation” des catholiques, où, par une sorte de concession, il est permis de croire, pourvu que ce soit en privé, à l’intérieur de pièces secrètes dans les couvents. Mais je suis convaincue qu’affronter le thème de la science et de la technologie par rapport aux nouveaux scénarios, ne revêt pas une juste signification si elle ne place pas au centre l’homme, la personne humaine. La question éthique et anthropologique du droit à la vie doit être affrontée avec sérénité, mais avec détermination et clarté. J’ai parfois l’impression qu’il existe parmi les catholiques une sorte de “complexe d’infériorité culturelle”. Il semble parfois que les accusations immanquables d’être “obscurantistes, médiévaux, talibans” qui nous sont adressées quand nous parlons pour défendre le droit à la vie, ont sorti leur effet intimidateur. À ceux qui nous accusent d’être antidémocratiques parce que nous imposerions notre morale à un état laïc, il faut avoir le courage de répondre que le droit à la vie n’a pas et ne doit pas avoir de couleur ni religieuse ni politique: le petit enfant conçu n’est pas un “fait politique”, ce n’est pas une “invention de l’Église”: c’est un enfant! Le plus petit, le plus faible, l’enfant qui est le plus sans défense de la communauté humaine. Ceci dit, le “peuple de la vie”, comme le nomme Jean-Paul II dans *Evangelium vitae*, est cependant appelé à un témoignage plus fort. Comment se résigner face aux cinquante millions d’avortements chaque année dans le monde? Qui, sinon le peuple de la vie, pourra être la voix des sans-voix, du plus petit de nos frères qui, dans les pays où cela est permis, risque d’être vivisectionné, jeté dans un évier si par malchance il n’est “pas parfait”, considéré comme indigne de vivre, dans la mesure où sa “qualité de vie” serait inacceptable? Quel rôle a la femme dans tout cela? Je veux ici rappeler une grande femme: Mère Teresa de Calcutta qui, en recevant le prix Nobel pour la paix, dans son discours à tous les gouvernants du monde, affirma: «Quelle paix si nous ne sauvons pas chaque vie? L’avortement est la plus grande menace contre la paix du monde».

LE RELATIVISME ÉTHIQUE

La culture dominante à laquelle je fais référence se repose sur une ligne de pensée très diffuse: le relativisme éthique, qu'évoquait souvent Benoît XVI lorsqu'il était encore le cardinal Ratzinger. Ce n'est pas quelque chose de théorique qu'étudient les philosophes, mais c'est quelque chose de terriblement concret, il se respire comme l'air, il a envahi tous les contextes, même les nôtres, c'est ce terrible "selon moi" qui nie l'existence d'un bien et d'un mal objectifs et laisse tout à la conscience individuelle, à la "vérité individuelle". La thèse de fond sur laquelle repose le relativisme éthique est, en effet, précisément la suivante: le bien et le mal absolus n'existent pas: chacun, selon sa conscience, décide, évalue ce qui, selon lui, est bien ou mal. La conséquence de cette thèse: il n'existe pas de normes morales valables pour tous. Autre conséquence: (et voilà le débat auquel je faisais référence auparavant) les catholiques veulent-ils défendre la vie et la famille? Qu'ils le fassent, mais qu'ils n'imposent pas leur morale à qui n'est pas catholique! Combien de fois, quand le Pape a parlé ou le Magistère (mais aussi n'importe lequel d'entre nous) pour défendre la vie et la famille fondée sur le mariage, un chœur de protestations s'est élevé: "ah, qu'est-ce que cette invasion des catholiques et de l'Église dans l'État laïc?". On invoque la laïcité de l'État mais, à ceux qui le font, nous devons répondre clairement qu'un État laïc se base sur les principes démocratiques qui tirent leur origine des droits de l'homme; et quel est le premier droit de l'homme? C'est précisément le droit à la vie, car si je ne vis pas je ne peux exercer aucun autre droit; donc un État laïc doit défendre le droit à la vie! C'est son devoir. Qu'ensuite, moi, comme catholique, je donne à la vie une valeur ajoutée, parce que je crois qu'aucun de nous n'est au monde par hasard, parce que je crois qu'il existe un dessein d'amour sur chacun de nous, ceci je comprends qu'il s'agit d'un acte de foi, que je ne peux pas imposer, même si j'essaierai de le répandre par mon apostolat;

mais que le droit à la vie soit une valeur laïque, qui n'a pas et qui ne doit pas avoir d'appartenance ou de couleur, ni religieuse ni politique, cela doit être clair et nous devons toujours le réaffirmer.

Il me semble nécessaire, en approfondissant notre réflexion sur les tendances culturelles contemporaines, d'opérer un discernement sur certaines ambiguïtés de sens, de concepts et de termes très présents dans le débat culturel postmoderne. Termes et concepts comme par exemple: laïcité et laïcisme, éthique et raison, science et foi, personne et question anthropologique, droits de l'homme et droits civils, biopolitique, nouveau féminisme.

Par laïcité, il faut entendre la possibilité donnée à tous les citoyens d'exposer, de proposer et de témoigner librement des valeurs spécifiques au peuple et aux citoyens (qui sont ensuite libres, à leur tour, de choisir), sans que la référence à leurs inspirations idéales comporte une réduction de leur citoyenneté en raison de préjugés. Le premier principe de la laïcité consiste à aller à la recherche du bien sans préjugés, dans un esprit d'ouverture et de disponibilité maximales aux autres, en abandonnant la vieille signification illuministe de laïcité (entendue comme division et opposition entre l'État et l'Église), qui vise à réduire la religion à un simple phénomène privé. Ce n'est qu'ainsi qu'il est possible de sortir des bas-fonds où l'on nous traîne, surtout en Italie, toutes les fois où sont dénoncées de véritables ou présumées *ingérences* et toutes les fois où la laïcité est invoquée, à tort ou à raison. Laïcité signifie *liberté de servir tous en tant que croyants*.

En Italie, comme ailleurs en Europe, il existe une "question laïcité", car cette liberté est constamment mise en discussion.

La question de la laïcité consiste dans le fait que l'État a beaucoup de mal à reconnaître cette liberté, c'est-à-dire à permettre, par exemple, que ceux qui accomplissent un service public (dans les écoles, dans les centres de conseils, etc...) ouvert à tous, puissent le faire en tant que croyants. On peut le "concéder", mais seulement si ceux-ci s'adaptent à son *code politique*. Donc c'est la politique qui, revendiquant sa (pré-

tendue) primauté sur la société civile, dicte les conditions éthiques aux mondes vitaux des familles.

La liberté, le service de la personne et de la famille, la foi religieuse *sont concédés* aux citoyens, au lieu d'être reconnus comme leurs droits originaux. Ce qui modifie et déforme le sens de la liberté, le sens du service et son fondement religieux. L'ambiguïté qui accompagne le terme "laïcité" concerne aussi le terme "personne", sur lequel il vaut la peine de nous attarder.

LE CONCEPT DE PERSONNE DANS LA CULTURE CONTEMPORAINE

Cet été, en Italie, un débat est né à la suite de la suppression du jumeau sain au lieu de celui qui était handicapé, à l'hôpital Saint-Paul de Milan. Pietro Barcellona, professeur de Philosophie du Droit à la Faculté de Droit de Catane, qui se qualifie lui-même de "laïc, mais pas antireligieux par principe", fut interviewé par l'"Avvenire", le principal quotidien catholique italien, pour commenter ce qui s'était produit. Je voudrais proposer ici quelques passages de l'interview qu'il avait accordée. «On décide de faire naître ou non un enfant en fonction du fait qu'il est homogène avec la culture dominante, qui est celle de la prestation et du succès. L'enfant à naître est évalué en fonction de ses performances, futures dans ce cas, exactement comme est évalué chacun de nous, non pas pour ce que nous sommes, mais pour ce que nous produisons [...]. À la base de cette conception – ajoute M. Barcellona – il y a une vision qui nie à l'homme le privilège ne pas être réduit à ses produits, qui ne reconnaît pas en l'homme le mystère qu'il est». Puis à la question sur les résultats de la grande prétention scientifique, M. Barcellona répond: «Si cette orientation post-humaniste devait prévaloir, l'homme tel que l'a conçu l'Occident disparaîtrait, c'est-à-dire un espace non réductible aux "mécanismes" qui le composent. Et, en conséquence, l'espace de concepts comme ceux de la personne ou de la

liberté disparaîtrait aussi». Et de conclure: «Face à l'actuel changement culturel, il faudrait une alliance entre ceux, laïcs et catholiques, qui estiment que la vie et la personne humaines sont une valeur à défendre, qui ne croient pas à la toute-puissance de l'individu et qui n'acceptent pas l'arrogance de la science».²

Ces affirmations font ressortir, d'une part, l'invitation à être vigilant pour ne pas se laisser écraser par la culture fonctionnaliste et utilitariste qui réduit la vie et homologue la personne d'après des critères de prestation et de succès; d'autre part, la conviction qu'en reconnaissant que ce n'est qu'en se rencontrant sur le terrain de l'anthropologie – et plus précisément sur celui d'une conception commune de la personne – qu'il est possible de faire barrage à la dérive antihumaniste contemporaine: «C'est dans cette conviction – affirme l'archevêque de Gênes, Mgr Angelo Bagnasco dans sa première intervention comme Président de la Conférence épiscopale italienne – que réside le motif profond du projet culturel de l'Église italienne, qui a mis à l'ordre du jour la question anthropologique qui – loin d'être abstraite et lointaine – est fondamentale pour évaluer les questions concrètes de la vie personnelle et sociale».³

La “question anthropologique” est donc le point fondamental de toute réflexion éthico-pratique. De fait, elle est beaucoup plus que la liste plus ou moins acceptée des caractères de la personne et beaucoup plus que le rappel commun au sens du respect dû à la dignité de la personne. Il suffit de penser aux débats toujours plus fréquents sur la dignité de la vie et de la mort, avec toutes les interrogations qui en ont découlé.

² P. VIANA, *Succubi di una cultura individualista*, intervista al filosofo Pietro Barcellona, in: “Avvenire”, 28 agosto 2007.

³ A. BAGNASCO, *I vescovi sono con il loro popolo*, Discours d'ouverture de la 57^{ème} Assemblée générale de la Conférence épiscopale italienne, in: “Il Regno-Documenti” 11 (2007), 358.

La question fondamentale est “qui est l’homme?”, car les réponses culturelles, sociales, législatives et politiques à ces interrogations dépendent directement précisément de la conception d’homme. La personne n’est pas telle seulement parce qu’elle est accueillie et reconnue, mais elle est “personne” en vertu de sa réalité intrinsèque. En somme, l’homme ne *devient* pas mais *est* “personne” dès son existence.

À ceux qui entendent servir la personne comme croyants et qui veulent aller au-delà des coalitions réductrices, mortifiantes et obtuses, une attitude particulière est requise: il faut s’approcher de l’homme et de ses questions avec la même attitude que pour s’approcher du mystère: avec stupeur et sans tentatives manipulatrices. En effet, la personne n’est jamais réductible aux mécanismes qui la composent. Ce n’est qu’en cultivant cette attitude que l’on est sûr de ne pas épuiser la richesse problématique et les pauvretés préoccupantes qui accompagnent toujours l’histoire des personnes.

Or, il est évident que ni le concept de “laïcité”, ni celui de “personne”, ne sont des termes univoques. Le pape Benoît XVI est bien conscient de ces ambiguïtés et du besoin de veiller à un usage correct des termes pour éviter les incompréhensions ou les véritables trahisons: « pour certains, la personne humaine [est] marquée par une dignité permanente et des droits toujours valables, partout et pour quiconque ; pour d’autres, une personne [est caractérisée par] la dignité changeante et [par] des droits négociables dans leur contenu, dans le temps et dans l’espace». ⁴ Toujours par rapport au concept de “personne”, le pape Benoît XVI rappelle l’existence d’une «conception “faible”, qui laisse place à n’importe quelle conception [qui] empêche le dialogue authentique et elle ouvre la voie à l’apparition de

⁴ BENOÎT XVI, *La personne humaine, cœur de la paix*, Message pour la journée mondiale de la paix, 1^{er} janvier 2007, n° 12.

positions autoritaires, conduisant ainsi à laisser la personne elle-même sans défense et, par conséquent, à en faire une proie facile de l'oppression et de la violence».⁵

Dans le domaine bioéthique, à partir du terme “personne”, utilisé de façon ambiguë, jaillissent de très graves conséquences sur le plan éthique et pratique... Je ne rapporte ici que deux citations. La première est de Hugo Tristram Engelhardt: «Tous les êtres humains ne sont pas des personnes. Tous les êtres humains n'ont pas la conscience d'eux-mêmes, ne sont pas rationnels ni ne sont capables de concevoir la possibilité du blâme ou de la louange. Les fœtus, enfants, retardés mentaux graves et malades ou blessés dans le coma irréversible sont des humains mais ne sont pas des personnes»;⁶ la seconde est de Michael Tooley: «un organisme ne possède un sérieux droit à la vie que s'il possède le concept de soi comme sujet continu d'expériences et autres états mentaux dans le temps et s'il croit être une telle entité dans le temps».⁷

On comprend tout de suite que le concept de personne d'Engelhardt et de Tooley n'est certainement pas celui auquel recourt la tradition d'inspiration personnaliste. Une réflexion est maintenant nécessaire sur le concept de personne à la lumière de la logique biopolitique, dont je traiterai plus avant. Nous avons vu que pour les utilitaristes, il est raisonnable de considérer comme personne uniquement celui qui a la capacité d'exprimer des préférences. Dans la logique de la biopolitique moderne, le sujet humain, qualifié de non-personne, n'a aucune possibilité d'émancipation, étant donné que son statut ne réside pas dans son identité naturelle, mais repose sur les modalités à travers lesquelles il est biopolitiquement qualifié à l'intérieur de la société.

⁵ *Ibid.*

⁶ H.T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, Milano 1999², 159.

⁷ M. TOOLEY, *Aborto e infanticidio*, in: *Introduzione alla Bioetica*, a cura di G. FER-RANTI – S. MAFFETTONE, Napoli 1992, 33.

Jürgen Habermas affirme que l'absence d'égalité à la naissance, résultat inévitable de l'eugénétique, fait s'effondrer le principe sur lequel reposent les ordres démocratiques modernes.

D'où le besoin de définir les paramètres philosophiques qui contribuent à définir la personne d'une manière concrète et la nécessité de le faire avec une méthode rigoureusement philosophique, de telle sorte qu'elle puisse être partagée par tous et que puissent être ainsi dépassées toutes les ambiguïtés, en particulier, par exemple, ce qui a trait à la relation entre la personne et l'être humain.

Vous vous souvenez certainement du Docteur Faust, personnage goethien: nous pourrions dire que l'homme contemporain est un nouveau Faust, image dominante dans la modernité, totalement voué au mythe du progrès illimité, à l'attitude orgueilleuse et arbitraire. Le nouveau Faust, aveuglé par Méphistophélès, est disposé à conquérir l'immortalité en vendant son âme au diable et donc en refusant de fait sa conscience.

L'homme contemporain apparaît désorienté par la cécité induite; tandis qu'à différents niveaux il parvient à satisfaire son *ardent désir* de connaissance, il voit en même temps croître, d'une manière évidente et dramatique, le sens de son inquiétude. L'identité individuelle se fait incertaine, l'insécurité imprègne divers aspects de la vie quotidienne, les liens des relations sociales se détendent. Les milieux dans lesquels le nouveau Faust voit son identité prendre ses distances vis-à-vis du vieux concept de personne. Principalement: les nouvelles formes d'un évolutionnisme matérialiste à travers un recours indiscriminé et acritique à la génétique et aux biotechnologies; la réduction de l'*âme* à la conscience ou à une personnalité pas mieux identifiée; l'humanisme sécularisé et le refus de toute référence transcendante.

LE LANGAGE MYSTIFICATEUR: CE QU'ON NE DIT PAS AUX FEMMES

Dans les tendances culturelles actuelles dominantes auxquelles nous faisons référence, un certain type de langage est utilisé comme

véhicule de la pensée. Dans *Evangelium vitae*, Jean-Paul II nous rappelait la manipulation du langage. Comme exemple, nous pouvons citer, au lieu du mot “avortement”, l’usage de l’expression “interruption volontaire de grossesse” dans la loi 194/78 qui a légalisé l’avortement en Italie, ou encore les “droits reproductifs” aux Conférences du Caire et de Pékin pour cacher les campagnes de contraception et d’avortement de masse.

C’est ce que nous pourrions qualifier d’*antilingue*: au lieu d’un mot, on en utilise un autre qui a un moindre impact sur la conscience. Dans la loi italienne citée, le mot “mère” n’apparaît jamais, et pourtant le titre est “tutelle sociale de la maternité et interruption volontaire de grossesse”: pourquoi ce terme n’est-il pas employé? Parce que si je dis mère, cela veut dire que, quelque part, il y a un enfant, mais celui-ci ne doit jamais être nommé! L’enfant, en effet, est appelé: “*produit de la conception*”. Voilà comment les femmes ont été et continuent d’être trompées. Il est plus facile d’avorter d’un produit de la conception que d’un enfant! Je dois encore trouver une maman qui, quand elle était en attente d’un enfant, a dit à son mari: “Tu sais que j’attends un produit de la conception!”, ou encore: “un blastocyste s’est niché en moi”. Non, la femme dit: “j’attends un enfant!”.

Voilà le premier grand signal de cette intuition prophétique de Jean-Paul II sur l’alliance profonde de la *femme* et de la *vie*. Alliance que l’on veut nier aujourd’hui, presque comme si le terme *femme* était en contraste absolu avec le terme *vie* ou *famille*, comme s’il s’agissait de réalités en éternel conflit. Mais ceci, c’est une idéologie, ce n’est pas la réalité des femmes, ce n’est pas la réalité des familles; la réalité des femmes, c’est précisément cette alliance profonde avec la *vie*!

Manipuler le langage n’est pas quelque chose de banal: en manipulant le langage on manipule les esprits et les consciences, comme cela est dramatiquement décrit dans le roman de Georges Orwell, *1984*, où, vous vous en souviendrez, l’auteur imagine une dictature où le pouvoir se demande comment faire pour maintenir le peuple en état de soumis-

sion, sans que puissent mûrir les idées comme les droits de l'homme, la liberté et la démocratie. Et voilà la solution: éliminer ces mots des livres et du langage commun, car, si nous ne disons plus un certain mot, nous perdons peu à peu le concept même de ce terme. Cette opération est en train de procéder avec une stratégie précise et elle est tellement subtile que parfois nous risquons, nous aussi, d'employer des termes de l'antilangue, sans nous en apercevoir. Par exemple, si nous sommes aujourd'hui contraints, quand nous parlons de famille, d'ajouter: "je parle de la famille fondée sur le mariage", c'est parce que le terme "famille" a perdu, dans les diversifications des problématiques, sa véritable signification. Ou encore quand nous utilisons des termes comme *hétérosexuels*... mais qui sont les hétérosexuels? La biologie parle clair: il existe une biologie féminine et une biologie masculine; le couple, par définition, est *hétérosexuel*! Et encore, nous savons très bien qu'il existe de nombreuses et diverses formes de vie en commun, mais nous ne pouvons pas utiliser le terme de famille pour les définir. Quand nous défendons la *famille*, nous défendons la valeur sociale de la famille, qui n'est pas seulement un acte privé entre deux personnes, mais qui a un rôle d'une importance publique.

Les mots sont importants, nous le disions auparavant, et les pères constituants utilisèrent le mot *société*; or, le concept de société, d'un point de vue juridique, a une caractéristique spécifique, dans la mesure où les membres d'une société ont la même fin; il est clair que si, comme c'est le cas, la société possède une valeur juridique, celle-ci doit être soumise au droit; or, le droit de référence, c'est le droit naturel, qui est la prémisses de tous les autres droits. Dans toute la question des procès de crimes contre l'humanité perpétrés par les nazis, par exemple, nous savons qu'ils se sont défendus en disant qu'il y avait une loi qui leur imposait de massacrer tous les juifs, mais ils ont été condamnés à juste titre car il y a une loi primordiale à laquelle il faut obéir et qui fait précisément référence au droit naturel.

LA CULTURE DOMINANTE ET LES ASPECTS ÉDUCATIFS DE L’AFFECTIVITÉ

La tendance diffuse dans la culture dominante de considérer la relation à l’autre comme un obstacle à la réalisation du sujet et de ses droits individuels, a conduit, dans le temps, à l’extension de phénomènes qui s’étalent sous les yeux de tous, comme la séparation, le divorce, la dénatalité, l’avortement chirurgical et chimique, la fécondation artificielle et l’euthanasie. Le problème face auquel nous nous trouvons, c’est que l’existence d’une sorte d’“hypertrophie” de l’affectivité, avec toute la composante émotionnelle et instinctuelle qu’elle comporte, souvent réduite à un pur sentimentalisme, à “ce que l’on ressent”, à la saturation d’un besoin, s’opère au détriment des aspects des valeurs: l’oblativité, la gratitude, la perspective de sens, la projectualité. En réponse à l’individualisme diffus, incapable de penser la “relation”, c’est-à-dire de penser à ce qui lie entre elles les personnes, il est nécessaire que la communauté chrétienne propose la voie de la rencontre avec l’autre, comme parcours privilégié de maturation et de réalisation personnelles. Parcours au centre duquel se situe la famille. Parler de relationalité de la vie affective signifie sortir d’une logique égocentrique et se projeter à partir d’une perspective affective qui part de sa propre histoire personnelle; cela requiert des temps longs. Ce n’est pas quelque chose de tout prêt à être utilisé. Une vie affective authentique (confiance, espérance) ne peut pas, par nature, être séparée d’une dimension éthique (loyauté, justice).

À la lumière de cela, dans l’optique d’un service toujours plus plénier et efficace de la personne, du couple et de la famille, il est nécessaire d’exposer quelques considérations, car le grave risque exposé ci-dessus met directement en cause les responsabilités éducatives. Il suffit de penser au thème délicat de l’éducation à la vie: «La banalisation de la sexualité figure parmi les principaux facteurs qui sont à l’origine du mépris de la vie naissante».⁸

⁸ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Evangelium vitae*, n° 97.

L'emphase mise sur les aspects émotifs au détriment de ceux de la responsabilité a également des effets dévastateurs sur la conception même de la famille, souvent réduite à une quelconque forme de relation humaine basée sur l'intimité et l'affection. D'où la théorisation de formes de lien "léger" qui permettent de bénéficier des droits typiques du mariage, mais refusent de s'engager dans des aspects comme le lien d'une promesse, le devoir génératif et social de la relation de couple. La question des soi-disant "couple de fait" est un thème à l'ordre du jour dans de nombreux pays depuis désormais plusieurs années, mais elle a reçu une nouvelle lympe à partir de récentes propositions avancées afin de procéder à des formes de "régularisation" de ces relations.

Avant tout: il est évident de reconnaître que ce type de relations est "un fait", comme il est évident que la culture de notre temps a produit des modèles de vie de couple différents de la famille traditionnellement conçue. Toutefois, un phénomène social, même répandu, ne signifie pas automatiquement qu'il soit positif et que l'État ait donc le devoir de le reconnaître. Tout en respectant les personnes qui choisissent de vivre ce type de relation, nous ne pouvons pas omettre de souligner les points de faiblesse. La perspective naturelle physiologique du couple est l'engendrement des enfants et, évidemment, leur développement psychologique sain nécessite un milieu familial stable et harmonieux. Il est objectif d'affirmer que les couples de fait sont plus facilement sujets à la désagrégation et cela entraîne naturellement des influences négatives sur la croissance des enfants. Certes, construire une famille est beaucoup plus exigeant que de vivre ensemble, car le mariage comporte une charge de devoirs et de responsabilités, il doit souvent affronter des difficultés économiques, sociales et professionnelles. Il est donc paradoxal que face à cette réalité, au lieu de protéger et de favoriser ceux qui choisissent librement de construire une famille, dans beaucoup de pays occidentaux on tente de contourner le problème sur le plan législatif, en reconnaissant des réalités plus "faibles".

Il est bien connu que les lois ont toujours une retombée culturelle, éducative et déséducative, qui influence et oriente les mœurs. Il est clair que là où il existe une reconnaissance juridique des unions de fait, celles-ci sont plus facilement acceptées par la société, donnant ainsi aux jeunes générations un signal culturel et moral extrêmement négatif. Une légitimation et une justification sont données aux problèmes que vivent aujourd'hui de nombreux jeunes face aux choix de la vie: insécurité, incapacité d'assumer des responsabilités, volubilité et instabilité émotive.

On ne peut pas parler de "droits niés" au sujet de la non-reconnaissance législative des couples de fait, car un couple non marié ne peut pas avoir le droit, par exemple, de passer devant un couple marié dans la liste d'attente pour l'assignation de facilitations sociales particulières pour les familles (crèches, concours, bonus fiscaux, logement, etc...). S'il en était ainsi, on ne comprendrait plus pourquoi un jeune couple devrait aujourd'hui choisir le mariage si, par un simple acte bureaucratique, on peut se trouver dans la condition de recevoir la même protection qu'un couple marié.

En ce qui concerne aussi les couples homosexuels, nous devons réfléchir avec sérénité, sans nous faire transporter sur le plan émotif. Nous reconnaissons en effet la dignité des personnes homosexuelles et des sentiments qui peuvent s'instaurer dans ce type de relations; toutefois, ceci ne peut pas nous faire oublier le droit naturel qui voit la famille comme société naturelle fondée sur le mariage et toute la culture pluriséculaire qui ne possède qu'un seul et unique modèle de famille, clairement défini et qui ne peut pas être confondu avec les unions homosexuelles. Dans le cas contraire, nous n'aurions pas de plus grands droits, mais des certitudes moindres pour tous. D'un seul coup, nous effacerions des siècles d'histoire, de culture et de traditions morales et anthropologiques, dont la tutelle est à la base de notre société future. Que serions-nous demain si nous oublions ce que nous avons été hier? Ou mieux: pourrions-nous exister dans le futur en effaçant notre

passé? La réponse à ces questions est clairement: non. Ce n'est pas uniquement une loi qui est en jeu, mais l'ensemble de l'organisation de la société présente, mais surtout à venir.

Par rapport, ensuite, aux pressions culturelles en cours, selon lesquelles désormais seuls quelques pays plus "arriérés" n'auraient pas de législations relatives aux unions de fait, notamment homosexuelles, il vaut la peine de rappeler qu'en Europe, l'Albanie, la Bulgarie, la Biélorussie, la Bosnie-Herzégovine, Chypre, l'Estonie, la Grèce, la Lettonie, la Lituanie, la Macédoine, Malte, la Moldavie, Monaco, la Pologne, la Roumanie, la Russie, Saint-Marin, la Serbie, la Slovaquie et l'Ukraine n'ont approuvé aucune loi sur les couples de fait et, si nous sortons de l'Europe, la situation est encore plus diversifiée, même parmi les pays "occidentaux". En pratique, un véritable mariage comprenant dans presque tous les cas la possibilité d'adopter, ouvert aux couples homosexuels, n'existe actuellement qu'en Belgique, en Espagne, aux Pays-Bas, dans le Massachusetts et dans quelques provinces canadiennes.

Pas même l'appartenance à l'Union Européenne n'impose de traiter cette matière dans un sens plutôt que dans un autre; bien plus, la non-homogénéité démontre qu'il n'existe pas de "sensibilité commune" européenne en la matière. La Cour de Justice a en effet relevé cette situation très diversifiée et l'a rappelé pour distinguer le partenaire du conjoint et nier les obligations communautaires en matière de reconnaissance des "PACS" ("Pactes civils de solidarité") et du mariage homosexuel.

Le Pape s'est souvent penché sur le thème de l'éducation de la personne, de la formation de l'intelligence, de la liberté et de sa capacité d'aimer, en la considérant comme une question fondamentale et décisive: «C'est de la sollicitude pour la personne humaine et sa formation que viennent nos "non" à des formes affaiblies et déviées d'amour et aux contrefaçons de la liberté, ainsi qu'à la réduction de la raison uniquement à ce qui est calculable et manipulable. En vérité, ces "non"

sont plutôt des “oui” à l’amour authentique, à la réalité de l’homme tel qu’il a été créé par Dieu». ⁹ Il est donc indispensable de favoriser l’éducation de l’affectivité, du don de soi, de la sexualité responsable et de mettre en œuvre des politiques familiales concrètes qui favorisent ces parcours. Certes, il ne faut pas oublier que les premiers éducateurs sont les parents, dans la mesure où ils détiennent le premier droit et devoir d’éducation. L’éducation de l’affectivité débute en effet dans la vie familiale, où il est plus conforme de créer un climat d’accueil et de favoriser la possibilité de communication et de relation. «Les parents, ayant donné la vie et l’ayant accueillie dans un climat d’amour, sont riches d’un potentiel éducatif que personne d’autre ne détient : ils connaissent d’une manière unique leur enfant, dans son unique singularité et, par expérience, possèdent les secrets et les ressources de l’amour vrai». ¹⁰

Il ne fait aucun doute que la culture dominante influence fortement les jeunes générations, en particulier à l’adolescence, donc, parallèlement à la formation affective des jeunes, il faut entreprendre d’autres actions de formation et d’aide pour les parents, par exemple en ce qui concerne le rapport entre liberté et responsabilité. Ce rapport devient particulièrement significatif dans le domaine de la sexualité humaine qui, dans son expression mûre, caractérise la personne par sa capacité à vivre le don de soi. ¹¹ Vocation qui existe pour tout chrétien avant même une possible vocation spécifique au mariage ou à la vie consacrée.

Mais la famille, dans sa tâche éducative et d’accueil de la vie, doit aussi être soutenue. «S’il est vrai que “l’avenir de l’humanité passe par la famille”, on doit reconnaître qu’actuellement les conditions sociales,

⁹ BENOÎT XVI, *Aux participants au IV^e Congrès ecclésial de l’Église qui est en Italie*, cit.

¹⁰ CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Vérité et signification de la sexualité humaine*, n° 7.

¹¹ Cf. *ibid.*, nos 16 et 34; cf. aussi *Catéchisme de l’Église catholique*, n° 2349.

économiques et culturelles rendent souvent plus difficile et plus laborieux l'engagement de la famille à être au service de la vie. Pour qu'elle puisse répondre à sa vocation de "sanctuaire de la vie", comme cellule d'une société qui aime et accueille la vie, il est nécessaire et urgent que la famille elle-même soit aidée et soutenue. Les sociétés et les États doivent assurer tout le soutien nécessaire, y compris sur le plan économique, pour que les familles puissent faire face à leurs problèmes de la manière la plus humaine. Pour sa part, l'Église doit promouvoir inlassablement une pastorale familiale capable d'amener chaque famille à redécouvrir sa mission à l'égard de l'Évangile de la vie et de la vivre avec courage et avec joie».¹²

Les familles fournissent au pays des "biens publics" fondamentaux pour sa croissance et sa cohésion sociale. Elles doivent être soutenues et promues en tant que telles.

Les politiques familiales ne peuvent donc pas se limiter à indemniser les situations de malaise et de souffrance, il faut vice-versa jouer d'anticipation, en intervenant sur les causes et sur les nœuds structurels de l'économie et de la société.

Il est indispensable de rompre l'isolement et l'atomisation des familles, en favorisant et en amplifiant les "réseaux" qui, à partir des familles, se créent entre public, privé et privé-social.

En synthèse: à l'égard de la famille, il faut mettre en œuvre des politiques de soutien, d'intégration et non pas de substitution ou, pire encore, de colonisation aussi bien de la part du marché que de l'État. Il faut, en revanche, créer de façon préliminaire les conditions pour permettre aux familles d'exercer pleinement leur rôle constitutif et fondateur, sur les terrains économiques et de l'organisation sociale aussi. Sous cet angle, la famille n'est pas la simple destinataire de politique

¹² JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Evangelium vitae*, n° 94.

spécialisée, mais elle représente, avant tout et surtout, un sujet social, civil, juridique, éducatif économique et politique, en somme la référence première, ainsi que le paramètre d'efficacité, des politiques économiques et sociales assumées dans leur globalité.

L'INFLUENCE DES MASS MEDIA

Nous avons affaire aujourd'hui à une quantité et à une variété de messages culturels, souvent contradictoires et équivoques, que les différents types de médias (en forçant la dose à tout prix pour attirer l'attention) déversent sur les très jeunes, avec une force de suggestion à laquelle jamais auparavant l'humanité n'avait été soumise. Si nous considérons la facilité avec laquelle circulent les différentes idées qui sont répétées sans aucune élaboration personnelle, de même que les attitudes et les comportements qui se manifestent à tous les niveaux et milieux, nous ne pouvons éviter un sens d'effarement face à ce spectacle de confusion et de désorientation. On a la sensation que la société marche vers une dangereuse décadence, non seulement des mœurs, mais plus grave encore, de la pensée. Les règles de la pensée sont en train de se perdre. Quelle en est la cause profonde? La manipulation des esprits, à laquelle je faisais référence, est de loin le plus grand danger que courent aujourd'hui les jeunes générations. Le symptôme du danger de cette situation est l'affaiblissement progressif de l'habitude à l'approfondissement personnel des concepts et des problèmes de nature intellectuelle, morale et sociale; un subjectivisme dans les jugements et dans les comportements étendu à quiconque, avec pour conséquence évidente, sur le plan moral, de la perte des valeurs de référence; dernier effet, qui est à la fois à l'origine de ces phénomènes: la notion même de vérité est offusquée, notamment parmi les jeunes. Équivoques, ambiguïtés, altérations de l'information scientifique, absurdités masquées de diverses manières sont continuellement administrées, avec pour résultat que les

gens comprennent toujours moins ce qu'est le vrai et ce qu'est le faux selon la raison. On en arrive à ne pas savoir ce qu'est la "vérité". Il est désormais établi de dire "ma vérité", "sa vérité". La confrontation des opinions est laissée de côté, car l'idée s'est insinuée d'une manière acritique que l'une vaut l'autre et qu'il ne sert à rien de les confronter. D'où la diffusion d'un faux concept de "tolérance", qui devient "indifférence face aux choix". Nous savons bien qu'il peut être difficile de découvrir la vérité, c'est pourquoi il faut la chercher assidûment et avec humilité; mais que des assertions contrastantes puissent être vraies, c'est de la pure folie. Il est donc urgent d'agir pour déchirer le voile épais des équivoques qui menace notre civilisation et pour réagir contre la manipulation idéologique en cours.

Nous savons que de nombreux comportements dérivent de messages élaborés culturellement, provenant de conditions de vie, d'orientations éducatives, de lignes philosophiques, de projets socio-politiques d'organisation de la société. Ils trouvent un *humus* favorable où pousser et s'enraciner dans l'expérience vécue quotidiennement par les individus, par les enfants, par les adolescents et par les jeunes.

Il revient aux éducateurs une tâche exigeante de discernement culturel et éthique afin de favoriser chez la personne en croissance la formation d'une conscience droite et mûre, libre et responsable et d'orienter ses comportements.

LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE ET LES PRINCIPES NON NÉGOCIABLES

Les défis culturels en cours sur des thèmes éthiquement sensibles nous présentent un panorama de bouleversements historiques possibles. Je ne crains pas d'employer le terme "historique", car il s'agit littéralement de cela. Une violente attaque conjointe contre la foi et contre la raison est en cours et, il est inutile de le cacher, contre la pensée chrétienne.

L'idéologie laïciste, les pouvoirs forts, la culture de mort et de puissants intérêts économiques se fondent en un mélange mortel qui, sous les traits scintillants de l'émancipation et de la liberté, distille un nectar empoisonné qui atteint à grande vitesse son objectif visant à anesthésier les consciences. C'est une sorte d'*hypnose collective* qui confond les esprits et les consciences, qui annule la capacité de discernement entre le bien et le mal et paralyse l'action conséquente, nécessaire et moralement liante qui vise à proclamer et à promouvoir le bien et à démasquer et combattre le mal. Le bien et le mal qui ne peuvent pas être subjectivement discutables.

Parfois, dans la communauté chrétienne, certains objectent ou même manifestent un certain embarras vis-à-vis des interventions fortes et répétées du Pape et du magistère de l'Église sur le thème de la défense de la vie et de la famille.

J'estime que cette attitude, justifiée comme une caractéristique d'un "catholicisme adulte", dénote en vérité un catholicisme infantile.

Le rappel à la conscience individuelle qui est avancé comme motivation risqué, de fait, de se traduire aisément en une sorte de référence à soi-même. Car il est vrai que la formation d'une conscience droite et mûre, libre et responsable, fait partie du cheminement personnel de chaque chrétien, mais il est tout aussi vrai que, sans une confrontation constante à la vérité et au bien objectifs, on ne peut pas se considérer à l'abri d'interprétations subjectives et relativistes.

Et où puiser, pour un juste discernement, sinon dans le magistère de l'Église?

L'Église, comme Mère et Maîtresse, a non seulement le droit-devoir de s'exprimer sur les thèmes "éthiquement sensibles", mais elle a aussi le devoir d'indiquer aux consciences des individus, croyants et non croyants, la voie du bien et de la vérité, d'éclairer le chemin par sa sagesse et d'encourager l'action par son invitation à l'espérance. Au IV^e Congrès ecclésial national de l'Église en Italie, auquel j'ai participé

en qualité de déléguée du diocèse de Rome, les interventions du Saint-Père ont été, pour nous laïcs, particulièrement fortes et claires: «Nous devons toujours être prêts à donner une réponse à quiconque nous demande raison de notre espérance [...]. Nous devons le faire dans tous les domaines, sur le plan de la pensée et de l'action, des comportements personnels et du témoignage public»,¹³ en témoignant d'une foi amie de l'intelligence.

Elle est la bienvenue cette parole forte et claire du pape Benoît XVI et du Magistère! En tant que catholiques vraiment "adultes", nous ne pouvons que lui en être immensément reconnaissants, notamment pour l'appel répété à la mobilisation pour défendre la famille et la vie humaine qu'il nous a fréquemment lancé et auquel nous voulons répondre comme croyants et comme citoyens.

Mais la question est: s'il est vrai, et c'est vrai, que la défense et la promotion de la famille et de la vie ne sont pas et ne doivent être l'apanage d'aucune foi religieuse ni d'aucun credo politique, comment se réalise le témoignage public des catholiques? Quel est leur rôle dans la situation culturelle et politique actuelle face aux défis présents?

À l'occasion du Congrès diocésain de Rome du 9 juin 2004, intitulé: "Famille devient ce que tu es dans l'Église et dans la société", le cardinal vicaire Camillo Ruini affirmait: «Nous avons affaire à deux données de fond: en premier lieu, la famille est un bien essentiel pour l'homme et spécifiquement pour le chrétien; en second lieu, la famille et la vie sociale sont toujours plus un thème de confrontation publique et, en ce sens, politique, en raison des transformations des mœurs et des comportements et des développements des biotechnologies. Ces deux facteurs poussent, en effet, à placer la famille et la vie comme un thème de débat public, désormais d'une importance primordiale dans

¹³ BENOÎT XVI, *Aux participants au IV^e Congrès ecclésial de l'Église qui est en Italie*, cit.

tous les pays développés. Nous avons parfois l'impression, comme communauté chrétienne, que si nous affrontons ces problématiques, nous nous occupons de quelque chose qui appartient à la sphère de la politique, de l'économie, etc..., mais pas à la sphère de notre être de chrétiens. Ceci est profondément erroné, car ces thèmes appartiennent à plein titre à notre responsabilité de chrétiens, étant donné qu'ils mettent en jeu les valeurs et les structures fondamentales de la coexistence humaine et du christianisme». ¹⁴

Mais avant cela, dans la *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, le cardinal Joseph Ratzinger, citant *Christifideles laici*, rappelait l'enseignement du Concile Vatican II: «les fidèles laïcs ne peuvent absolument pas renoncer à la participation à la “politique”, à savoir à l'action multiforme, économique, sociale, législative, administrative, culturelle, qui a pour but de promouvoir, organiquement et par les institutions, le bien commun». ¹⁵

Et la note poursuit: «Quand l'action politique est confrontée à des principes moraux qui n'admettent ni dérogation, ni exception, ni aucun compromis, l'engagement des catholiques devient plus évident et se fait lourd de responsabilités. Face à ces exigences éthiques fondamentales auxquelles on ne peut renoncer, les chrétiens doivent en effet savoir qu'est en jeu l'essence de l'ordre moral, qui concerne le bien intégral de la personne. Tel est le cas des lois civiles en matière d'avortement et d'euthanasie [...] qui doivent protéger le droit primordial à la vie, depuis sa conception jusqu'à sa fin naturelle. De la même manière, il faut rappeler le devoir de respecter et de protéger les droits

¹⁴ C. RUINI, *Famiglia diventa ciò che sei... nella Chiesa e nella società*, Conclusions du Congrès diocésain, 7-9 juin 2004, in: “Rivista diocesana di Roma”, Anno XI, Luglio-Ottobre 2004, n^{os} 4-5, 816.

¹⁵ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, n^o 1.

de l'embryon humain. De même, il faut préserver la protection et la promotion de la famille, fondée sur le mariage monogame entre personnes de sexe différent, et protégée dans son unité et sa stabilité, face aux lois modernes sur le divorce : aucune autre forme de vie commune ne peut en aucune manière lui être juridiquement assimilable, ni ne peut recevoir, en tant que telle, une reconnaissance légale. De même, la garantie de liberté d'éducation des enfants est un droit inaliénable des parents, reconnu entre autres par les Déclarations internationales des droits de l'homme»¹⁶.

Une des opérations de mystification en cours à l'époque contemporaine concerne précisément les droits de l'homme et les droits civils. Il existe une différence substantielle entre les droits de l'homme et les droits civils. La contrebande de la culture face à laquelle nous nous trouvons est d'avoir fait passer pour des droits de l'homme des droits civils, sur lesquels ont été engagées de grosses batailles. Le premier droit de l'homme, c'est la vie; le sont également la dignité, l'identité et l'intégrité de la personne, la liberté de conscience et religieuse. Le droit de l'homme est "inhérent" à l'homme et aucune majorité, aucune contestation majoritaire ne peut le changer: voilà la différence.

Les droits civils sont sujets à une majorité, mais le droit de l'homme ne peut jamais l'être. Cela fonde le droit des minorités, qui ne peuvent pas être démocratiquement effacés.

Aucune majorité n'a légitimé le génocide.

Le Saint-Père rappelle encore que: «Une attention spéciale et un engagement extraordinaire sont requis aujourd'hui face à ces grands défis qui mettent davantage en danger de vastes proportions de la famille humaine : les guerres et le terrorisme, la faim et la soif, certaines épidémies terribles. Mais il faut également affronter, avec une même détermination et une même clarté d'intentions, le risque de choix politiques et législatifs qui contredisent des valeurs fondamentales et des

¹⁶ *Ibid.*, n° 4.

principes anthropologiques et éthiques enracinés dans la nature de l'être humain, en particulier en ce qui concerne la tutelle de la vie humaine à toutes ses phases, de la conception à la mort naturelle, et à la promotion de la famille fondée sur le mariage, en évitant d'introduire dans le système public d'autres formes d'union qui contribueraient à la déstabiliser, en assombrissant son caractère spécifique et son rôle social irremplaçable ». ¹⁷

« Détermination et clarté d'intentions », donc, sur les principes non négociables sont des qualités qui doivent caractériser l'engagement culturel et politique des catholiques.

Récemment, dans le débat international sur les thèmes de la bioéthique, un nouveau terme est apparu: la "biopolitique", c'est-à-dire les retombées législatives des questions bioéthiques: contexte auquel, en réalité, le terme de biodroit s'adapte mieux.

Le terme de biopolitique exprime le phénomène – typiquement moderne – de la prise en charge totale et de la gestion de la vie biologique par le pouvoir. Pouvoir qui ne se réfère pas seulement aux institutions, mais à toute pratique collective qui se réfère à elle-même, qui se justifie elle-même uniquement en tant que pratique, sans assumer le principe obligé de référence à l'objectivité réelle.

Dans cette perspective, la bioéthique précéderait la biopolitique: on estime qu'une fois élaborées, grâce à des débats bioéthiques approfondis, à des convergences idéales (ou idéologiques) sur des questions spécifiques, on devrait les traduire en biopolitique, selon les dialectiques normales typiques de la politique: débats dans la société civile et débats parlementaires, éventuelles propositions législatives, vérifications de constitutionnalité, éventuelles consultations par référendums.

Bref, la biopolitique est inquiétante. Je ne me limiterai qu'à quelques exemples:

¹⁷ BENOÎT XVI, *Aux participants au IV^e Congrès ecclésial de l'Église qui est en Italie*, cit.

– La légalisation pratiquement mondiale de l’avortement: quarante-et-un pour cent de la population mondiale vit dans des pays où cette pratique est légalisée. Selon l’Organisation Mondiale de la Santé, chaque année dans le monde cinquante-quatre millions d’avortements sont pratiqués, c’est-à-dire que nous avons chaque année dans le monde un nombre de victimes égal à celui des victimes de la deuxième guerre mondiale. Ce processus législatif politique, survenu dans un laps de temps extrêmement réduit, et caractérisé, au moins en Occident, par la consolidation du modèle démocratique, est un signe évident de la force par laquelle la biopolitique prétend gérer la vie, en autorisant son existence ou du moins en lui conférant une légitimation sociale. L’avortement, dans un contexte biopolitique diffus, a acquis une nouvelle valeur “symbolique”, avec la prétention d’être reconnu comme un droit fondamental.

– La question des embryons surnuméraires congelés, fruit des techniques de fécondation artificielle. Il est significatif de relever que, dans un horizon biopolitique, ce problème spécifique peine même à être perçu: le Royaume-Uni ordonne la destruction périodique de ces embryons, indépendamment de toute vérification de leur vitalité et sans que l’on puisse alléguer une justification – sinon politique précisément – de cette pratique.

– L’altération de l’équilibre entre les sexes à la naissance, phénomène provoqué par les avortements sélectifs (en particulier en Inde et en Chine) et qui semble désormais se situer autour du nombre effroyable de cent millions de femmes non nées. Cela représente un véritable cauchemar démographique dont l’Inde a déjà pris conscience depuis quelques années et la Chine seulement ces derniers mois, alors que le rapport dans le pays entre nouveau-nés masculins et nouveau-nés féminins est de cent dix-neuf pour cent sur une moyenne internationale de cent sept pour cent. Les remèdes adoptés par ces pays (répression

pénale des avortements sélectifs, interdiction de toute enquête prénatale visant à identifier le sexe des enfants à naître) sont tous clairement inefficaces, car la racine du problème réside dans les législations biopolitiques très rigides de planification familiale.

– La condition des personnes âgées, qu’aucun *Welfare State* ne sera capable de protéger à mesure que se consolideront les phénomènes biopolitiques de l’allongement continu de la durée de vie moyenne et des pathologies séniles dégénératives fortement invalidantes.

– Les incitations en faveur de la légalisation de l’euthanasie qui caractérisent presque tous les pays occidentaux et destinées à s’étendre au reste du monde. Comme pour l’avortement, l’euthanasie s’est transformée, passant du statut d’acte homicide en une pratique de gestion biopolitique de la fin de la vie humaine. Dans la réalité biopolitique, le thème de l’euthanasie comme suicide assisté est plus que diffus: aux Pays-Bas, trente-et-un pour cent des pédiatres suppriment les nouveau-nés malformés, même sans avoir le consentement des parents; en Suisse, en février dernier, la Cour Suprême a établi que le malade mental a un droit constitutionnel à être supprimé.

– La diffusion d’idéologies animalistes, qui ne sont plus en mesure de faire la distinction entre dignité humaine et dignité animale, étant donné que, dans la biopolitique, la vie n’admet pas de différences ontologiques (voir la nouvelle loi animaliste approuvée aux Iles Baléares, sur la reconnaissance de droits fondamentaux pour les primates).

Sortir du concept dévastateur de la biopolitique est donc nécessaire, même si nous n’avons pas de garanties que la déconstruction de la biopolitique puisse favoriser l’avènement d’horizons alternatifs plus rassurants. Certes, pour transcender la biopolitique, il est indispensable d’activer un engagement profond pour la défense de la dimension personnelle de la vie, ce qui signifie, d’un côté la reconnaissance de la

valeur intrinsèque, pré-politique, de la vie et, de l'autre, le refus net de toute qualification publique de catégories biologiques, à commencer par celles de vie et de mort, sans jamais accepter qu'elles puissent être identifiées politiquement.

Enfin, ce qui, dans la modernité a revêtu une valeur négative, comme la fragilité, doit être revendiqué comme principe anthropologique fondamental, capable aussi d'activer, au sein de la modernité elle-même, des formes alternatives de respect de la vie. Cela ne signifie pas, naturellement, d'accepter des pratiques d'abandon à l'égard de la vie. Il s'agit plutôt d'activer des formes toujours nouvelles d'engagement, non pas à partir de décisions politiquement orientées, mais à partir de l'urgence qui jaillit de la vie elle-même.

Dans la logique biopolitique, la fragilité apparaît comme un terme dialectique à dépasser. C'est précisément à partir des possibilités extraordinaires qu'offrirait l'inclusion du mécanisme dans le biologique (voir le *cybernetic organism*) que se répand l'illusion scientifique de pouvoir repousser toujours plus les limites de la survie biologique des individus, en leur promettant une vitalité chronologiquement indéterminée.

Le pouvoir biopolitique, ayant pour unique horizon celui de la puissance, nie et combat la fragilité et, de la sorte, vide l'individualité de la vie de tout sens et de toute importance. La stratégie biopolitique contre la fragilité est manifeste: les sujets fragiles dans la perspective biopolitique sont ceux qui doivent les premiers être dénoncés comme tels, puis éventuellement "réparés" (lorsque c'est possible) et enfin remplacés, naturellement après avoir déclaré leur indignité de vivants et programmé leur destruction.

La tâche qui échoit à notre génération est avant tout de savoir discerner et démasquer la réalité d'un pouvoir envahissant et impersonnel, puis de s'opposer à toute forme d'homologation biopolitique.

LA FEMME ENTRE FAMILLE ET RÔLE PUBLIC

Comment affronter concrètement le problème de la conciliation entre famille et travail? Ou mieux encore, comment ne pas l'affronter? La deuxième réponse n'est pas difficile: en faisant en sorte que les familles s'arrangent, ce qui veut dire que dans la quasi-totalité des cas le problème est déchargé sur la femme, épouse, mère, fille de parents âgés et, en même temps, engagée dans son travail pour un ensemble de raisons qui vont des nécessités contingentes à la recherche d'un revenu économique nécessaire au budget familial, en passant par les exigences de socialisation et de rôle public dans la société. Ces dernières motivations sont largement présentes chez les jeunes femmes mais elles imposent, pour entrer sur le marché du travail, de différer le mariage, de retarder ensuite la naissance du premier enfant et souvent de renoncer au second.

Concilier famille et travail revient à la femme qui supporte ainsi des coûts croissants à la fois sur l'un et l'autre fronts. Un travail professionnel qui devient toujours plus complexe, plus exigeant, lourd et stressant. Un travail minutieux qui voit progressivement augmenter les activités à accomplir, les rapports à entretenir avec d'autres sujets qui concourent à fournir les services primordiaux dont l'unité familiale a besoin. Des coûts croissants, donc, qui, pour la femme, peuvent prendre de multiples aspects. Celui de devoir progressivement renoncer à un travail exigeant, gratifiant et valorisant, avec un repli sur des positions résiduelles, marginales, sous-payées et discriminées, avec un niveau de protections réduites. C'est le cas des formes expressément disqualifiées de travail à temps partiel, acceptées dans la mesure où elles représentent, lorsqu'elles sont concédées, la seule possibilité d'emploi; c'est le cas du retour au travail après y avoir renoncé en raison de la naissance des enfants, retour qui – quand il a lieu – signifie devoir repartir à zéro, sinon occuper des positions encore plus désavantageuses. Celui de vivre la famille de manière stressée, en s'occupant à la fois des enfants et des parents

âgés, en cherchant de résoudre le mieux possible les situations par des interventions improvisées et coûteuses. Le prix de cet état de choses est lourd au niveau familial et social. La surcharge qui pèse sur les femmes risque de réduire à néant des opportunités pour une vie familiale riche de sens et prive la société de ressources et de potentialités essentielles pour sa croissance équilibrée.

Mais à quels facteurs déterminants devons-nous attribuer tout cela? Nous pouvons au moins faire référence à deux situations: la première concerne les orientations courantes sur le marché du travail et dans les entreprises selon lesquelles le modèle de travail féminin est celui d'un travail considéré comme coûteux, risqué, peu fiable; la seconde est liée à des visions de politique sociale peu attentives aux exigences des familles, en particulier avec des enfants en bas âge et souvent avec des personnes âgées à charge. Peu d'interventions de soutien financier, peu d'opportunités de conciliation des responsabilités familiales et de la participation active au marché du travail, peu de services réels pour la première enfance conjointement à une organisation qui ne tient pas compte de la véritable subsidiarité.

Mais quel climat culturel a donc déterminé cet état de choses? Nous assistons, de fait, à des banalisations récurrentes et à des stéréotypes acritiques: "si la famille fonctionne mal, c'est parce que la femme travaille en dehors du foyer; si la femme ne produit pas assez au travail, c'est parce qu'elle pense à la famille".

À l'époque du premier féminisme, nous avons subi un véritable martèlement culturel: il visait à nous faire croire, à nous les femmes, que la seule voie pour nous réaliser était de travailler hors du foyer. Aujourd'hui, beaucoup sont convaincus que les familles se désagrègent parce que la femme travaille en dehors de leur foyer. Alors, qui a raison? Je pense que le problème est ailleurs. La femme est un être humain: elle ne se réalise pas en faisant des choses mais, exactement comme cela se produit pour l'homme, elle se réalise quand son projet intérieur coïncide avec sa vie concrète. En d'autres termes, la réalisation ne vient

pas de l'accumulation de biens et d'objets, ni de l'obtention de charges et de rôles plus ou moins publics. Elle vient de la capacité/possibilité que nous nous concédons d'adhérer à notre projet intérieur, de devenir exactement ce que nous voulons être. Ainsi aujourd'hui l'urgence est de permettre à la famille, à la femme, de pouvoir choisir. Choisir si elle veut projeter ou non une nouvelle maternité, par exemple. Combien de couples sont-ils en mesure d'opérer un libre choix, sans conditionnements ni pressions?

L'Europe vit son hiver démographique; l'Italie est le pays qui enregistre la plus basse natalité au monde: 1, 2 enfants par femme. Mais combien de femmes, aujourd'hui, peuvent choisir, une fois l'enfant né, de rester ou non à la maison jusqu'à ce qu'il ait trois ans, et donc de pouvoir s'occuper de lui ou non? Combien peuvent confier leur petit à des grands-mères, à des tantes, ou à d'autres membres de la famille? Et pourquoi n'y a-t-il pas plus de crèches? Et pourquoi ne permet-on pas à une femme de rentrer dans le monde du travail une fois que l'enfant a fêté ses trois ans? De pouvoir se réinventer, si nécessaire, sans être inexorablement coupée de ce monde comme cela arrive aujourd'hui? Notre société est une société qui ne réserve aucun accueil aux mères. Or, une société qui ne favorise pas la maternité, ne mène à rien de bon.

Dans la résolution du Conseil des ministres du travail et des affaires sociales de l'Union Européenne (23 juin 2000), on peut lire que «la maternité, la paternité, ainsi que les droits des petits enfants, sont des valeurs sociales éminentes qui doivent être sauvegardées par la société, par les États membres, par la Communauté européenne».

La fécondité et la scolarité sont essentielles pour la santé de l'économie et de l'entreprise. L'entreprise ne peut pas se développer dans une société en crise démographique. L'expérience enseigne que les périodes de stagnation et d'involution démographique coïncident avec des périodes de déclin économique et social. Nous savons bien qu'en

Europe il y a trop peu d'enfants par rapport à ce qui serait nécessaire. Il faut créer les conditions favorables à leur accueil, il faut faire surgir et soutenir une responsabilité collective à l'égard de la natalité.

Si la famille, la maternité, la paternité sont des « valeurs sociales éminentes », essentielles pour le développement de toute la communauté, il s'ensuit que les activités pour en prendre soin ne rentrent pas dans le cadre du domaine purement privé, mais constituent une richesse pour le pays tout entier. Elles ne se situent pas en aval de ce qui convient au marché, ni de réglementations bureaucratiques auxquelles elles seraient subordonnées. Au contraire, elles doivent pouvoir interagir avec les diverses dimensions de la coexistence civile en vue d'une société et d'une économie plus équilibrées qui ne peuvent pas exproprier les espaces réservés aux activités qui prennent soin de ces valeurs. Des politiques, des mesures et des interventions visant à favoriser et à promouvoir des conditions favorables à la possibilité de concilier famille et travail sont alors nécessaires. À l'intérieur du pacte social entre les entreprises, les syndicats et le gouvernement, une place explicite pourrait être réservée à la « flexibilité format familial », c'est-à-dire finalisée à une meilleure qualité de la vie familiale et du travail. Les entreprises qui investissent dans cette direction (par exemple la construction de crèches) pourraient trouver une compensation en termes de déduction fiscale et l'on pourrait étudier des politiques contractuelles et d'assurance pour la tutelle des périodes de non-travail liées à des événements spécifiques de la vie familiale.

EVANGELIUM VITAE ET LE « NOUVEAU FÉMINISME »: APPEL AUX FEMMES

« Pour obtenir ce tournant culturel en faveur de la vie, la pensée et l'action des femmes jouent un rôle unique et sans doute déterminant : il leur revient de promouvoir un « nouveau féminisme » qui, sans succomber à la tentation de suivre les modèles masculins, sache reconnaî-

tre 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».¹⁸

Pour être sincère, le terme "féminisme" ne m'a jamais passionné, et même, en réalité, il ne m'a jamais plu. Peut-être parce que malgré certains résultats indéniablement positifs, j'ai fait l'expérience de l'instrumentalisation de ce mouvement par une certaine aire culturelle qui, s'arrogeant le droit de parler au nom de toutes les femmes, s'en sert comme d'une bannière idéologique pour propager une image de la femme ennemie de la vie, bien éloignée de la réalité.

Le féminisme que j'ai connu, lorsque l'on votait la loi 194/78 qui a légalisé l'avortement en Italie, hurlait ses slogans martelants, avec l'agressivité et l'intolérance typique de ceux qui ne cherchent pas de vraies solutions, mais qui veulent imposer leur opinion. Trente ans plus tard, un vétéro-féminisme, toujours plus sclérosé, hurle des slogans identiques avec la même intolérance de celles qui ne veulent pas chercher de vraies solutions, mais continuent à imposer leur modèle culturel. Entre-temps, le peuple de la vie a grandi, avec des milliers de volontaires, en majeure partie, des femmes. Quel est donc le vrai féminisme? D'un côté, la tentative froide et systématique de balayer l'alliance profonde entre la femme et la vie, avec une rupture profonde dans la psyché féminine, qui marque le cœur, parfois irrémédiablement, et appauvrit sans aucun doute l'humanité tout entière, comme cela arrive toujours quand on nie à un enfant la possibilité de naître. Le bilan aujourd'hui en Italie: quatre millions huit cent mille enfants qu'on a empêchés de vivre et des centaines de milliers de femmes trompées, offensées dans leur dignité. D'un autre côté, la prise de parti en faveur de la femme et de la vie, ensemble, en misant sur les inépuisables ressources que comporte cette profonde alliance. Bilan aujourd'hui: quatre-

¹⁸ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Evangelium vitae*, n° 99.

vingt mille enfants aidés à naître et des dizaines de milliers de femmes accueillies et respectées dans leur dignité.

Je crois que le vrai féminisme c'est cela et qu'il faut rappeler à la société et aux institutions d'assumer les responsabilités que comporte la tutelle sociale de la maternité. Je suis bien consciente que le thème du nouveau féminisme ne touche pas seulement l'aspect de la maternité, mais il est vrai, hélas, que c'est sur ce versant que se concentre actuellement l'attaque la plus âpre de ceux qui pensent en avoir la représentation exclusive. Certes, la tutelle du droit à la vie est un impératif pour tous, hommes et femmes, mais comme sur ce thème le débat est principalement conduit par ce vétéro-féminisme auquel je faisais allusion, il est nécessaire qu'émerge un nouveau féminisme, capable d'exprimer une culture submergée, fortement présente, mais sans voix. En janvier 2003 naissait en Italie une forte initiative de femmes alliées de la vie, représentée par le "Manifeste du nouveau féminisme".

En en rédigeant le texte, j'ai pensé aux femmes courageuses qui ont affronté une maternité difficile et aux femmes qui les ont aidées à surmonter les difficultés.

Y ont adhéré des femmes *opinion leaders* du monde de la culture et du spectacle, des femmes engagées dans les institutions, du Parlement à la plus petite commune et de diverses appartenances politiques, des femmes du monde académique et du journalisme et toutes les femmes qui s'y reconnaissent.

Le 22 mai 2003, à l'occasion du vingt-cinquième et triste anniversaire de la loi 194/78 qui a légalisé l'avortement en Italie, Jean-Paul II est revenu sur ce thème qui lui est cher: «En particulier à vous, femmes, je renouvelle l'invitation à défendre l'alliance entre la femme et la vie et à promouvoir un nouveau féminisme ».¹⁹

¹⁹ JEAN-PAUL II, *Aux membres du Mouvement pour la vie vingt-cinq ans après la légalisation de l'avortement en Italie*, in: "L'Ossevatore Romano", édition française, 21 (2003) 4.

LIBRES D'ACCUEILLIR LA VIE

Je voudrais conclure ma réflexion en vous racontant une histoire.

Anna se présenta à l'improviste à notre siège romain du Mouvement pour la vie, en nous présentant son désir de faire du volontariat. Son visage était beau, mais ses yeux laissaient transparaître comme une tristesse. «Il y a des années que je cherche le courage de venir ici. J'ai lu et relu *Evangelium vitae*, au point qu'elle est toute froissée, mais finalement j'y suis arrivé!». Et elle commença son récit: «J'ai deux enfants de six et huit ans. J'ai toujours cru dans les batailles de libération de la femme et j'ai participé à toutes les manifestations, aux collectifs, aux initiatives qui revendiquaient le droit des femmes à l'avortement. Je faisais partie de celles qui écrivaient sur les murs "avortement libre!". C'est un amas de cellules, me disait-on. C'est un amas de cellules, disais-je aux autres quand je les accompagnais se faire avorter. C'est un amas de cellules, me dis-je quand je découvris que j'étais enceinte et quand je me fis avorter. Puis je me suis mariée et, au bout de quelque temps, nous avons souhaité avoir un enfant. Au bout d'un mois et demi de grossesse, je suis allée faire une échographie. J'ai senti le cœur de mon enfant battre... et j'ai senti le monde s'effondrer sur moi! En quelques instants, j'ai repensé à tous les mensonges dits, murmurés, hurlés. J'ai été trompée! Et combien de femmes on trompe! Je vous prie de me donner la possibilité de raconter mon histoire pour que plus aucune femme ne soit trompée!». Tout en parlant, ses yeux se remplissaient de larmes pour cet enfant perdu, pour cet avortement accompli dix ans plus tôt, mais qui semblait avoir été commis hier. Comme une forme de sclérose, chaque fois que ce thème de la vie entre dans le débat public, immanquablement, selon un scénario qui se répète depuis des années, des groupuscules de femmes, amplifiés par les journaux et la télévision, entament des danses et des rondes en entonnant le même refrain: "On ne touche pas à la loi sur l'avortement. Le droit à l'avortement

est une conquête des femmes. On ne revient pas en arrière”. Hélas, on ne revient pas en arrière. Plus de quatre millions d’enfants, en Italie, grâce à cette “conquête”, ne joueront jamais à la ronde. Des centaines de milliers de femmes porteront dans leur cœur la tristesse d’Anna. À un récent congrès pour la vie, un groupe de vétéro-féministes a tenté de troubler les travaux, avec les mêmes slogans qu’elles utilisaient il y a trente ans et, pendant qu’elles hurlaient “assassins!” aux six cents participants, à l’intérieur de la salle une femme, un enfant dans les bras, très émue, nous disait: “ Si mon fils est ici aujourd’hui, c’est à vous que je le dois. Merci! ”. Soutenir la femme, la mère, dans son rôle d’accueil et d’accompagnement de la vie est important non seulement pour la femme, mais aussi pour la société qui, autrement, serait plus pauvre en espérance et en avenir. La plupart des hommes politiques se taisent. Ce n’est pas une bonne chose. Tous les hommes doivent comprendre que le combat pour défendre le droit à la vie ne doit pas voir de différences, ni de sexe, ni de religion, ni de conviction politique. Mais, par un accord tacite et consolidé, ils laissent ce terrain à leurs collègues femmes. Et celles qui occupent la place dans les grands moyens de communication – toujours les mêmes – prennent des tons arrogants de celles qui se font les porte-parole “des femmes” et continuent de mener les rondes qu’elles avaient apprises quand, jeunes filles, elles militaient dans les rangs féministes, distillant leur vieux message rance, comme s’il s’agissait de quelque chose de nouveau, de moderne et d’évolué. Hélas, beaucoup d’entre elles, qui n’ont pas fait partie de cette culture et qui, sur d’autres thèmes, se retrouvent sur des positions opposées, se réfugient dans des lieux communs quand elles doivent affronter le thème de l’avortement, comme si elles souffraient d’une sorte de complexe d’infériorité culturelle; comme si, pour une femme, et encore plus pour une femme politique, parler pour défendre l’enfant conçu signifiait être “intolérante, fondamentaliste, rétrograde, etc...”. Aussi cette politique s’éloigne-t-elle toujours plus des personnes. Aussi ces femmes

politiques s'éloignent-elles toujours plus du vrai vécu des femmes. Où est donc la nouveauté, la contribution spécifique, le génie féminin? Ne peut-il donc pas se déployer dans une politique au service de la vie et de la famille? Bien sûr qu'il le peut. Et il en existe des témoignages, encore rares, mais toujours plus nombreux. C'est surtout une prise de conscience qui doit se déclarer: les lois qui légalisent l'avortement sont une défaite pour la femme et pour la société tout entière. C'est une prise de conscience qui doit être suivie de faits: mobilisation générale des consciences et des institutions pour soutenir la vie, la femme, la famille, la dignité de la personne. Notre génération peut accomplir un tournant historique dans la direction de la non-discrimination entre êtres humains, nés et non nés, des mêmes chances entre forts et faibles, entre riches et pauvres, entre personnes saines et porteuses de handicap. Et la femme peut apporter une contribution fondamentale à ce processus historique et culturel auquel les hommes et les femmes peuvent participer: en le menant à terme ou, dramatiquement au contraire, en le détruisant. Être toujours du côté de la vie, pour se retrouver elles-mêmes, pour engendrer une société plus mûre et plus juste, pour aider d'autres femmes libres à accueillir la vie.

La réduction de la féminité au rang d'objet de consommation

HELEN ALVARÉ*

INTRODUCTION

Il m'a été demandé de traiter deux phénomènes étroitement liés entre eux et de la façon dont ils se manifestent, en particulier en Amérique du Nord: la société de consommation et la réduction de la femme au rang d'objet. Par bien des aspects, ces phénomènes sont de l'«histoire ancienne»: les femmes réduites au rang de matière au détriment de l'esprit ou de l'intellect. De nombreuses cultures dans le monde et dans le temps ont fait leur cette vision de la femme; l'Amérique du Nord est bien loin de posséder le monopole de ce que le pape Benoît XVI a qualifié de «fausse exaltation ou plutôt, profanation du corps».¹

Cependant, l'Amérique du Nord semble unique dans sa façon de conjuguer l'esprit de la société de consommation envahissant et la réduction de la femme au rang d'objet. Cela fait partie des «ombres» de la réputation méritée de notre continent, considéré par antonomase comme le lieu des opportunités économiques et sociales. Ce côté som-

* Professeur à la George Mason University School of Law (Virginie), elle enseigne le Droit de la famille et le Droit de propriété. Elle a travaillé au Bureau du Conseil général de la Conférence des évêques catholiques des États-Unis.

¹ BENOÎT XVI, *Homélie à l'occasion des premières vêpres de la solennité de la Mère de Dieu et du chant du Te Deum*, in: «L'Osservatore Romano», édition française, 1 (2008) 4.

bre se développe d'une manière tellement vaste qu'il menace de phagocyter beaucoup de ce qui est bon dans notre concept de liberté et dans les chances positives réelles. Une des motivations les plus importantes qui expliquent peut-être la grandeur de nos problèmes en ce domaine est liée à notre industrie et à notre culture technologique et médiatique hautement développées. Les innovations technologiques jouent un rôle de guide essentiel dans notre économie. Ces innovations émergent régulièrement dans le secteur des médias: c'est notre capacité à transmettre constamment, dans le monde entier, des images sensationnelles de femmes retouchées artificiellement et chargées d'érotisme.

Cette tendance à réduire la femme au rang d'objet de consommation a coïncidé avec l'explosion de nombreuses opportunités publiques et privées qui se sont présentées à elle. Il existe davantage d'égalité dans l'instruction, dans les emplois et même dans de nombreux rapports personnels. Toutefois, il est triste de devoir admettre que la majeure partie de ce progrès a été construit sur des fondations instables, en particulier sur l'aspiration que la femme puisse se comporter le moins différemment possible de l'homme (souvent en créant d'authentiques caricatures), aussi bien au niveau du comportement sexuel que dans la condition de parent, ainsi que dans une certaine volonté de dominer les personnes avec lesquelles elle entre en contact.

Dans mes observations, je décrirai les phénomènes de la réduction de la femme au rang d'objet et de l'attitude typique de la société de consommation. En second lieu, je suggérerai ce qui est "nouveau" et ce qui est réellement périlleux dans la situation actuelle pour les femmes et la société, sur la base des points suivants: la coopération croissante des femmes à leur propre assujettissement, parfois à travers certains mouvements féministes particuliers; l'institutionnalisation légale et sociale de ces phénomènes, au nom d'une "liberté" mal conçue, et avec des effets particulièrement destructeurs sur les pauvres. Pour conclure, je mettrai en relief la façon dont l'enseignement catholique, présent

dans *Mulieris dignitatem* et dans d'autres documents récents qui s'occupent de la situation actuelle de la femme, indique certaines manières de considérer et de traiter le discours sur la société de consommation et sur la réduction de la femme au rang d'objet qui peuvent trouver un vaste consensus.

LES PHÉNOMÈNES DE LA RÉDUCTION DE LA FEMME AU RANG D'OBJET ET DE LA SOCIÉTÉ DE CONSOMMATION

Nous pouvons affirmer que les femmes sont réduites au rang d'objet quand elles sont traitées ou représentées comme des choses, au lieu de l'être comme des personnes. Les objets et les choses, sont par nature évalués de façon variable selon certaines caractéristiques comme la beauté ou la fonctionnalité. Les objets sont aussi instinctivement moins estimés que les personnes. Quand souvent un parent parle à un enfant qui vient d'avoir un accident, par exemple, avec la voiture de famille, il dit: "Ce n'est qu'un *objet*, cela ne fait rien. Grâce à Dieu, toi tu vas bien". Les personnes sont aussi réduites au rang d'objet quand les dons que Dieu n'accorde qu'aux personnes ne sont pas reconnus. Le don d'être «la seule créature que Dieu a voulue pour elle-même»,² d'avoir été créés à l'image et à la ressemblance de Dieu comme des sujets, comme des êtres libres, dotés de volonté, de capacité d'agir rationnellement, avec créativité et libre arbitre. Le don d'avoir été créés par amour et pour la coexistence éternelle avec Dieu, dans l'amour. Un autre aspect de l'image et de la ressemblance de Dieu, nié par la réduction au rang d'objet, touche l'aspect intrinsèquement rationnel de chaque vie humaine. Dans *Mulieris dignitatem*, Jean-Paul II écrit: «Être une personne à l'image et à la ressemblance de Dieu implique donc aussi le

² CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n° 24.

fait d'exister en relation, en rapport avec l'autre "moi"». ³ Les rapports impliquent de donner et de recevoir – dans le langage de Jean-Paul II, le « don réciproque » – qui est un sacrifice régulier. ⁴ Une fois qu'on fait de la femme un objet, elle n'est plus comprise comme elle le mérite, elle n'est plus capable d'un rapport authentique, de se donner avec un esprit de sacrifice.

Enfin, on fait de la femme un objet au moment où celle-ci est uniquement identifiée à son corps. Notre âme est soit ignorée, soit explicitement "ôtée du corps". Tout ceci advient souvent par le biais du langage ou des images qui ont la prétention de mettre en valeur ou d'exprimer l'admiration pour notre corps. En réalité, les images deviennent artificiellement notre identité avec, pour résultat inévitable, notre dégradation. Le Pape Benoît XVI, dans *Deus caritas est*, explique ainsi ce processus: «En réalité, cela n'est pas vraiment le grand "oui" de l'homme à son corps. Au contraire, l'homme considère maintenant le corps et la sexualité comme la part seulement matérielle de lui-même, qu'il utilise et exploite de manière calculée [...] L'apparente exaltation du corps peut bien vite se transformer en haine envers la corporéité». ⁵

En ce qui concerne le phénomène de la société de consommation, il faut considérer deux aspects en lien avec la situation de la femme aujourd'hui. Le premier est étroitement lié au phénomène de sa réduction au rang d'objet. L'encyclique *Sollicitudo rei socialis* de Jean-Paul II décrit brièvement cet état d'esprit de la société de consommation: «la disponibilité excessive de toutes sortes de biens matériels pour certaines couches de la société», le désir de «la multiplication des choses ou le remplacement continu de celles que l'on possède déjà par d'autres encore plus perfectionnées [...] qui comporte tant de "déchets" et de

³ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 7.

⁴ Cf. *ibid.*

⁵ BENOÎT XVI, Lettre encyclique *Deus caritas est*, n° 5.

“rebuts” ». ⁶ C'est une description presque parfaite de la situation nord-américaine; nous pourrions peut-être l'affiner en ajoutant notre désir de posséder les innovations technologiques les plus récentes et les divers types de biens de luxe, comme symboles d'une condition sociale.

Et encore, nous pouvons observer que l'esprit de consommation nord-américain est une espèce de côté sombre des progrès nationaux. Ce continent a été construit en grande partie par des immigrants qui ont couru des risques et s'est posé comme point de référence de grandes opportunités économiques pendant des siècles. Hélas, nous en sommes arrivés à mesurer le progrès et notre place dans le monde en termes monétaires. Nous avons aussi exporté cette façon de penser à travers les représentations constantes et influentes des médias, qui prétendent montrer que le succès s'obtient par l'association de la richesse, du bonheur et de la beauté.

Il était presque inévitable, dans ce contexte, que les êtres humains deviennent le dernier produit à consommer. Tous ont l'intuition que les personnes sont plus importantes que les choses, même si ensuite leur pensée est, par d'autres aspects, hautement plagiée et illogique. La beauté physique des femmes et leur complémentarité sexuelle avec les hommes les rend particulièrement désirables dans une économie dominée par un leadership masculin. Le gain dérivant des images de sexe représentant les femmes est incroyable. Selon de prudentes estimations actuelles, le chiffre d'affaires de l'industrie de la pornographie aux États-Unis oscille entre dix et vingt milliards de dollars par an.

⁶ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Sollicitudo rei socialis*, n° 28, dans laquelle est citée la lettre encyclique de Paul VI *Populorum progressio*, n° 19: «Avoir plus, pour les peuples comme pour les personnes, n'est donc pas le but dernier. Toute croissance est ambivalente [...] La recherche exclusive de l'avoir fait dès lors obstacle à la croissance de l'être et s'oppose à sa véritable grandeur : pour les nations comme pour les personnes, l'avarice est la forme la plus évidente du sous-développement moral»; cf. aussi PAUL VI, Lettre apostolique *Octogesima adveniens*, n° 9, in: “Acta Apostolicae Sedis” 63 (171), 407 sq.

Les données mondiales parlent d'environ soixante milliards de dollars.⁷ En outre, on estime que la pornographie attire quarante pour cent des usagers d'Internet américains au moins une fois par mois, soixante pour cent des usagers masculins entre 18 et 34 ans, et la moitié de tous les clients des hôtels.⁸

Traiter les femmes comme des objets de consommation n'est absolument pas un fait limité au contexte de la pornographie. La publicité est pleine d'images qui dégradent la femme. Explicitement, des images chargées d'érotisme font vendre la lingerie intime, évidemment, mais aussi des draps, des revêtements de salles de bain et des automobiles. Dans la *Lettre aux femmes* de 1995, Jean-Paul II faisait déjà observer tout cela en mettant en évidence «la culture hédoniste et mercantile fort répandue qui prône l'exploitation systématique de la sexualité, poussant même les filles dès leur plus jeune âge à tomber dans les circuits de la corruption et à faire de leur corps une marchandise».⁹

Il existe un second aspect de l'esprit de consommation nord-américain qui porte atteinte à la dignité de la femme. C'est l'encouragement explicite adressé aux femmes à acquérir toujours plus de choses, en particulier des objets et des services qui pourraient les rendre physiquement plus attrayantes. Effectivement, la situation économique qui change continuellement pour les femmes d'Amérique du Nord – le passage de l'industrie manufacturière pénible aux travaux dans le secteur tertiaire, avec un niveau d'instruction plus élevé et un nombre d'enfants toujours plus faible – a conduit à une augmentation substantielle de la richesse individuelle des femmes. En réponse, la publicité fait miroiter directement au public féminin des consommatrices la chirurgie

⁷ Cf. JASON YASSEE, *Not Your Father's Pornography*, in: "First Things", January 2008, n° 15.

⁸ *Ibid.*

⁹ JEAN-PAUL II, *Lettre aux femmes*, n° 5.

esthétique, des vêtements coûteux, des bijoux et le maquillage. Il existe une forme déterminée de chirurgie esthétique en Amérique du Nord, appelée *mommy job*, qui est exécutée immédiatement après l'accouchement sur des femmes parfaitement saines, pour effacer tous les effets collatéraux de la grossesse. Cette tendance à pousser les femmes à plus de consommation est très bien utilisée dans une campagne publicitaire organisée par l'industrie du diamant. Cette campagne, intitulée *The right hand ring* (l'anneau de la main droite), invite les femmes à étaler leur condition, leur pouvoir et leur argent grâce à l'achat d'une bague en diamants à la main droite (par opposition à l'alliance du mariage traditionnellement portée à l'annulaire de la main gauche).

Somme toute, la tendance à transformer la femme en objet de consommation est très avancée en Amérique du Nord, une tendance, comme je l'ai fait observer plus haut, qui a, en quelque sorte, toujours existé. Pourtant, elle présente aujourd'hui des caractéristiques particulièrement préoccupantes que je vais maintenant analyser.

DES SIGNES DES TEMPS PRÉOCCUPANTS

a) *Femmes complices de leur soumission*

Dans le cycle de catéchèses sur la "théologie du corps"¹⁰ et dans *Mulieris dignitatem*, Jean-Paul II parle de l'effet du péché originel sur les femmes. Rappelant ce que Dieu "dit à la femme" après la chute – «Ta convoitise te poussera vers ton mari et lui dominera sur toi» (*Gn* 3, 16) – Jean-Paul II interprète ces paroles dans le sens que la femme développe «le désir insatiable d'une union différente». Ce n'est pas en vue d'un rapport de communion, mais d'un «rapport de possession

¹⁰ Cf. JEAN-PAUL II, *Homme et femme il les créa. Catéchèse sur l'amour humain*, Cité du Vatican 1992.

de l'autre comme objet de son propre désir». ¹¹ Un observateur laïc conclurait lui aussi que la complicité des femmes, et même leur encouragement à la réduction de leur corps au rang d'objet, semblent être la manifestation moderne de ce que les catholiques appellent le péché originel. Les femmes se dégradent en suivant la conviction que tout ceci conduira à l'union avec l'homme. Et encore, il faut dire que tout ceci ne se limite pas à l'industrie de la pornographie, ou même à la publicité, aux films et à la télévision. Les femmes ordinaires achètent elles aussi des vêtements conçus pour mettre en relief ou exposer les parties de leur corps liées au sexe. Je plaisante souvent avec mon mari sur le fait que je devrais introduire la règle «pas de décolleté avant neuf heures du matin» – car leurs décolletés distraient mes élèves pendant les cours de la matinée. Beaucoup de femmes se dégradent souvent aussi par leurs discours, ou bien en s'exposant aux médias qui, progressivement, les insensibilisent, en continuant à leur proposer d'être belles et objets chargés d'érotisme destinés à la consommation.

L'incitation pour que les femmes se transforment en de tels objets commence tôt dans leur vie, par l'habillement inconsistant offert aux très jeunes filles et les films qui visent à transmettre le message que la beauté est la seule carte de visite pour la richesse et le bonheur. C'est précisément à un moment particulièrement important dans la formation de la vie de la femme qu'est transmise une dose massive de messages semblables: l'adolescence, quand la beauté de la jeune fille éclot dans sa forme adulte. Une infinité de revues, de films et même des cours d'éducation sexuelle, invite les adolescentes à se voir uniquement comme corps. Les mères contribuent régulièrement à alimenter cette tendance, comme pourrait le confirmer n'importe quel directeur d'école catholique, après les entretiens avec les mamans qui envoient leurs

¹¹ ID., *La triple concupiscence limite la signification sponsale du corps*, in: "La Documentation Catholique", 20 juillet 1980, 686.

filles à l'école habillées avec des vêtements tout à fait inacceptables, qu'elles leur ont elles-mêmes achetés.

Un autre aspect préoccupant de la complicité de la femme à sa réduction au rang d'objet est la façon dont elle se laisse prendre par les efforts remarquables que le féminisme accomplit pour faire passer l'idée qu'il se bat pour la liberté de la femme, identifiant cette liberté avec une sexualité sans règles. C'est particulièrement vrai du féminisme occidental du vingtième siècle, encore influent de nos jours. D'un côté, on peut comprendre combien est forte la tentation de tirer les femmes des rôles limités qui leur étaient assignés par le passé et de les rendre plus combattives par rapport aux hommes; le mariage et la maternité ont été constamment considérés comme des vocations mineures adaptées à des intelligences inférieures. Mais la réponse de ce féminisme était et demeure fondamentalement erronée pour trois motifs. En premier lieu, la notion de liberté qu'il met en avant est en désaccord avec la nature et les aspirations de l'être humain, une conclusion qui pourrait être obtenue par le bon sens et qui est, en outre, confirmée par l'enseignement catholique, comme je le développerai dans la partie finale de ces observations. La liberté caractérisée par l'individualisme et par le refus de la vérité, de la solidarité et de la transcendance n'est pas la vraie liberté. L'histoire d'hommes et de nations le confirme.

En second lieu, ce féminisme a calqué ses modèles à partir des pires aspects du comportement masculin. La femme féministe a donc été sollicitée à être une aventurière du sexe, à rejeter le mariage-avec-enfants – à ne tendre qu'à l'argent et à la carrière. En d'autres termes – comme je le dirai plus loin – le féminisme a invité les femmes à imiter l'« aspect » masculin du péché originel – la domination – pour atteindre l'égalité et le bonheur.

En troisième lieu, cette réponse féministe a coûté très cher aux femmes. Vers la fin du vingtième siècle, les féministes ont eu une occasion en or – qui se répètera difficilement – pour pouvoir satisfaire aux besoins des femmes dans le monde. Avec le recul du temps et alors

qu'il devenait toujours plus clair que les féministes étaient trop facilement tentées par des "rêves de pouvoir", trop enclines à dédaigner Dieu pour atteindre les gens communs, trop peureuses pour reconnaître le bon sens et trop désireuses de nuire même aux plus vulnérables (par exemple par l'avortement), leur influence a chuté de façon drastique. Le désir d'égalité et de dignité des femmes continue d'exister, mais davantage dans les cœurs des femmes que dans des groupes organisés, probablement plus capables d'exiger les changements structurels dont les femmes ont besoin.

En résumé, le niveau auquel les femmes ont accueilli leur réduction au rang d'objet de consommation, individuellement et par le biais de groupes organisés, est une donnée particulièrement préoccupante de notre situation.

b) *Institutionnalisation du concept de femme comme objet de consommation dans le droit de la famille*

L'image de la femme comme objet de consommation est étrangement parvenue à une sorte d'institutionnalisation aux États-Unis non seulement dans les médias et dans la publicité, mais aussi et toujours plus dans les lois concernant la sexualité, le mariage et la famille. Je dis "étrangement" parce que ce développement a coïncidé avec le renforcement des lois qui protègent les femmes contre le viol, y compris le viol à l'intérieur du mariage ou quand la femme est forcée d'avoir un rapport (*date rape*). Les lois qui protègent les femmes contre le harcèlement sexuel, contre le *stalking* et contre la violence au foyer se sont également renforcées. Cependant, et probablement à cause de profonds malentendus quant à la nature de la liberté, les défenseuses des femmes ne semblent pas comprendre que même dans le contexte des rapports sexuels consensuels, et pas seulement dans le contexte des rapports non consensuels, il y a des choix à faire entre ce qui est bien et ce qui

ne l'est pas. Par conséquent, certaines féministes influentes, et d'autres, ont contribué à la promulgation de lois sur la sexualité, le mariage et la famille, qui, de fait, favorisent la réduction de la femme au rang d'objet de consommation. Les tendances suivantes du droit de la famille sont parmi les plus nocives à cet égard.

En premier lieu, le divorce *no-fault* (sans faute, sans motivations). Cette procédure a été sollicitée sur la base de la revendication que la femme a le droit de sortir rapidement et facilement du mariage, car celui-ci la soumet intrinsèquement. Il ne faut pas s'étonner si une importante augmentation du taux de divorce s'en est suivie: les hommes ont échangé leurs femmes plus âgées contre de plus jeunes, tandis que les femmes décidaient que le mariage tant désiré n'était plus suffisamment satisfaisant et commençaient à demander plus souvent le divorce.

Un deuxième exemple est la requête de la reconnaissance légale de tout type de groupe voulant s'appeler famille, notamment de ceux qui cohabitent en unions libres, caractérisées par le refus explicite de s'engager définitivement avec l'autre. De nombreuses femmes du monde académique ont choisi cette façon de vivre. En même temps, toutefois, sociologues et économistes soulignent que ces rapports de cohabitation sont caractérisés par des niveaux bas d'attention concrète envers l'autre et envers les enfants. Un manque d'attention associé au fait que les personnes impliquées dans des rapports sexuels non engageants, au lieu de rechercher la communion à long terme, mesurent et "essaient" si l'un est adapté à l'autre.

Un troisième domaine de la législation où la réduction de la femme au rang d'objet est désormais institutionnalisée concerne les techniques de la reproduction assistée. En particulier, la loi aux États-Unis a laissé presque complètement au marché la question de l'achat et de la vente d'ovules et d'utérus (il en va de même pour le marché du sperme). Et ceci n'advient pas en méconnaissance des risques et dangers que courent les femmes. Des injections risquées d'hormones pendant plusieurs

semaines, qui contraignent les ovaires de la femme à produire dix ou plus ovules durant un seul cycle de menstruations, sont une caractéristique typique de la donation d'ovules. La maternité de substitution "à paiement" est, en revanche, légalement interdite au Canada et dans certains États des États-Unis, mais ce détail ne freine pas les personnes impliquées dans ces marchés de traiter la mère comme un objet de consommation. En premier lieu, les intéressés trouvent régulièrement la façon de contourner la loi et de payer la mère de substitution pour son ovule, son utérus, voire les deux. Deuxièmement, l'aspect physique de la femme, le résultat positif de l'affaire et les succès de gestation obtenus sont propagés pour en faire un "produit" attrayant pour l'acheteur. Enfin, les personnes concernées insistent souvent sur le fait qu'amour et générosité soient les motivations premières, mais il est impossible de diminuer le rôle joué par les grandes sommes d'argent ou de ne pas tenir compte des histoires communes de femmes pauvres des pays du second ou du tiers monde qui offrent leurs ovules et leur utérus aux riches Occidentaux en échange d'argent, extrêmement nécessaire pour leur famille.

Il faudrait considérer que la réduction des femmes au rang d'objet de consommation comme trait caractéristique des lois de l'Amérique du Nord, produit des effets particulièrement nuisibles sur les femmes elles-mêmes. Les femmes les plus riches, les féministes et les "icônes culturelles" assurent au public que la "beauté de la vie" et le "pouvoir acquis par la femme" (*empowerment*) impliquent d'embellir et d'exposer son corps au profit de la population masculine. Les femmes pauvres – ayant souvent peu d'alternatives étant donné leur manque d'instruction et leurs situations familiales difficiles – s'agrippent le plus souvent à cette échappatoire pour être acceptées, admirées et "aimées", même pour peu de temps. Un important article profondément inquiétant, écrit par un célèbre sociologue américain (Andrew Cherlin), illustre le phénomène de la "dés-institutionnalisation du mariage" parmi les femmes

pauvres. C'est-à-dire que ces femmes ne voient pas le mariage comme une institution avec une réalité et des règles spécifiques auxquelles aspirer, mais plutôt comme une "chose" à obtenir qui comprend: obtenir la confiance, plus ou moins imposée, de la part de l'homme; la possibilité d'un certain type de cérémonie nuptiale, une maison, des meubles, une voiture. Les effets de cette façon de concevoir le mariage comme "article de consommation" sont dévastateurs. Les femmes qui adoptent cette optique ont davantage de probabilités d'élever un enfant en dehors des liens du mariage, de dépendre de l'assistance sociale, de vivre en concubinage, de subir des abus de la part de leur compagnon, d'avorter, de ne jamais se marier ou, si elles se marient, de divorcer.

Quant aux lois dont nous avons parlé plus haut, nous rencontrons des femmes et des hommes "experts" qui soutiennent que la loi donne le pouvoir aux femmes de rompre des mariages insatisfaisants, d'avoir des relations sexuelles avec des personnes de leur goût, ou bien de gagner de l'argent à travers leurs ressources biologiques ou leurs capacités reproductives. En tout cas, cependant, ces "experts" ont mal interprété ou ignoré la nature des personnes, en particulier des femmes et de la fin dernière de la vie humaine. L'anthropologie chrétienne, en particulier celle qui a été développée par Jean-Paul II et par Benoît XVI, saisit pleinement l'essence de ces arguments. Elle peut être convaincante et persuasive même au-delà de la foi catholique.

UNE RÉPONSE CATHOLIQUE MODERNE

La tradition catholique a beaucoup à offrir en réponse aux phénomènes de la réduction de la femme au rang d'objet et de la société de consommation tellement imbriqués l'un dans l'autre. Ceci apparaît particulièrement vrai si l'on considère les trente dernières années du Magistère, à commencer par la série de catéchèses sur la "théologie du corps" de Jean-Paul II, poursuivie par *Mulieris dignitatem* et d'autres im-

portants documents. Les études de Jean-Paul II et de Benoît XVI sont apparues à un moment historique où commençaient à se manifester de façon plus évidente les faiblesses, et même la corruption, des premières propositions féministes. Grâce à eux, bien que leur œuvre ne soit pas assez connue, l'Église offre une route à la fois d'espérance et de vie qui fait appel à notre nature humaine, une route qui rend leur dignité non seulement aux femmes, mais aussi aux hommes, fondée à plein titre sur l'anthropologie personnaliste, à travers une lecture surnaturelle et convaincante des signes des temps. Je vais maintenant mettre en évidence les éléments de ce parcours de vie qui s'oppose à la fois à la société de consommation et à la réduction de la femme au rang d'objet.

Le premier aspect de ce parcours qui restitue leur dignité aux femmes et aux hommes est l'affirmation de la place des êtres humains dans le monde; ils sont au-dessus de toute la création et de toutes les choses faites par l'homme. Comme Jean-Paul II aimait à le rappeler, l'homme est «la seule créature que Dieu a voulue pour elle-même». ¹² L'ensemble du monde est assujéti à la personne humaine à laquelle, à son tour, a été confiée la tâche d'une gestion responsable. L'esprit de la société de consommation, qui considère les choses autant que les personnes, sinon plus, se situe contre cette vérité fondamentale.

Un deuxième aspect, c'est que l'être humain, qui s'efforce de parvenir à sa réalisation, n'y parviendra pas en accumulant des richesses pour soi, mais seulement à travers un «don désintéressé de lui-même », en vivant «pour les autres», comme «don». ¹³ La personne qui réalise ce don comme acte librement voulu est un «sujet qui décide lui-même». ¹⁴ Aussi bien l'homme que la femme doivent exister réciproquement, l'un

¹² CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n° 24; JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 18.

¹³ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 7.

¹⁴ *Ibid.*, n° 18.

pour l'autre.¹⁵ Cette description complète de la signification et du parcours de la vie se situe en nette opposition avec la voie de la réduction au rang d'objet, qui insiste sur le fait que l'autre existe pour me complaire, sans réciprocité, ni par un acte de sa volonté, et souvent pour me complaire seulement au plus bas niveau physique.

En troisième lieu, ce parcours de vie affirme qu'il existe une raison pour laquelle Dieu a créé l'être humain homme et femme. Un aspect de cela, c'est qu'il a été donné aux femmes un «génie» particulier et une «originalité éternelle», dons qui sont faits au profit de la vie et qu'elles possèdent d'une manière spéciale et aisée.¹⁶ La réduction des femmes au rang d'objet offusque et cache totalement cette vérité. Elle peut empêcher de voir les dons que les femmes ont en commun avec les hommes – le fait même d'avoir été créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, la raison et le libre arbitre – et peut empêcher aussi d'apprécier les dons particuliers des femmes, comme l'attention et les soins apportés aux autres personnes, en particulier aux plus vulnérables. Il est donc prévisible que si une femme est considérée comme un "objet" à "posséder" (même beau et désirable), son instinct la portant à prendre soin d'une autre personne peut s'estomper. Quand elle ne parvient pas à recevoir de l'amour, sa capacité même à donner de l'amour est déformée et fait place à l'égoïsme, à l'orgueil, à la vanité et à l'avidité.¹⁷

Un quatrième et dernier aspect de la "voie" offerte par l'anthropologie chrétienne moderne est sa franchise, en étant consciente de la présence du péché originel dans la situation actuelle de la femme. Jean-Paul II affirme dans *Mulieris dignitatem* que, comme conséquence du péché originel, les deux sexes peuvent ne pas réussir à découvrir l'image de Dieu en l'autre.¹⁸ Le rapport homme-femme sera problématique,

¹⁵ Cf. *ibid.*, n° 7.

¹⁶ Cf. *ibid.*, n° 11.

¹⁷ Cf. *ibid.*, n° 29.

¹⁸ Cf. *ibid.*, n° 9.

du moment où l'homme cherchera à "dominer" et la femme s'humiliera pour obtenir le mariage.¹⁹ La femme pourrait même réagir "en s'appropriant des caractéristiques masculines" pour résister ou même renverser les positions. Voilà une lecture du cœur de l'être humain qui correspond réellement à la situation en Amérique du Nord et qui touche directement les hommes et les femmes d'aujourd'hui. En réponse à des siècles d'oppression, les femmes individuellement et les mouvements les plus en vue ont choisi de chercher à dominer les hommes. Comme en témoignent les femmes qui s'adonnent à la pornographie, qui se vendent au meilleur offrant, que ce soit un photographe, un producteur cinématographique, une revue, une insertion publicitaire ou leur compagnon. En témoigne aussi la volonté croissante des femmes de prétendre que les hommes conservent des standards et des critères presque impossibles à satisfaire et qui ne mène qu'à une série de cohabitation, à un pourcentage élevé de divorces demandés par les épouses, à la décision délibérée d'élever leurs enfants sans l'image du père, sauf du point de vue économique. Le péché originel, tel qu'il est décrit par Jean-Paul II et par Benoît XVI, semble être de façon non équivoque présent dans de tels choix. Discerner tout cela n'élimine pas les mauvais choix, mais nous donne une idée très précise de l'ennemi à combattre.

CONCLUSION

Les Nord-Américains semblent se laisser tromper tout spécialement par le "mythe du progrès", par l'idée qu'avec le passage de l'histoire et de l'augmentation des problématiques sur la liberté de la femme, nous devenons nécessairement plus riches qu'auparavant. Ainsi, cette partie du monde résiste quand les idées du féminisme sont mises en

¹⁹ Cf. *ibid.*, n° 10.

discussion, en particulier quand le critère vient de l'Église catholique, encore perçue comme rétrograde en la matière.

Dans *Spe salvi*, le pape Benoît XVI conteste le concept selon lequel les êtres humains progressent vers la vertu uniquement par le passage du temps ou par l'avancée de la technologie. Il nous rappelle que «la liberté demeure toujours liberté, même pour le mal». ²⁰ «dans le domaine de la conscience éthique et de la décision morale, il n'y a pas de possibilité équivalente d'additionner, pour la simple raison que la liberté de l'homme est toujours nouvelle et qu'elle doit toujours prendre à nouveau ses décisions». ²¹ En outre, il nie qu'«une fois mise en place l'économie, tout aurait été mis en place». ²² «Pour être progrès, le progrès a besoin de la croissance morale de l'humanité». ²³ Les féministes du vingtième siècle ont toutefois souvent accepté le concept selon lequel le progrès matériel signifiait pour les femmes le progrès total.

Le mouvement nord-américain visant à rendre la société de consommation synonyme de bonheur et de progrès, y compris la consommation qui concerne les femmes, est très retransché sur sa position. En même temps, les hommes et les femmes ne sont pas aveugles face aux mauvais effets de cette mentalité. Beaucoup, y compris les groupes de femmes qui se qualifient de “féministes chrétiennes”, se sont exprimés avec fermeté aussi bien contre la consommation effrénée que contre la réduction des femmes au rang d'objet. Sociologues, économistes et psychologues dénoncent toujours plus souvent les dommages causés aux femmes, aux hommes et aux familles par ces phénomènes étroitement liés. De nombreuses femmes, qui par le passé aspiraient à gagner la partie en se transformant en dernier objet de consommation, ont

²⁰ BENOÎT XVI, Lettre encyclique *Spe salvi*, n° 21.

²¹ *Ibid.*, n° 24.

²² *Ibid.*, n° 21.

²³ *Ibid.*, n° 23.

raconté leur déception, leurs frustrations et même les brutalités qui ont accompagné un tel choix.

Les femmes qui, bien que disposant de vastes opportunités, grâce à leur niveau d'instruction élevé et à leurs familles aisées, s'expriment toujours plus nombreuses et avec fermeté en faveur de la simplification de leur vie et contre l'esprit de la société de consommation. En outre, elles mènent leur vie en cherchant à développer les dons spécifiquement féminins comme, par exemple, la capacité de prêter attention à l'autre personne.

Sans cesser d'alimenter ni de promouvoir ces tendances favorables, certains aspects de cette dure réalité doivent toutefois être tolérés. Il faut dire en premier lieu que seuls des changements radicaux pourront modifier la situation afin qu'elle évolue en faveur de la dignité de la femme dans les prochaines décennies. La directrice du *Women's Forum* australien a récemment expliqué tout ceci par ces mots: «Prendre la décision de ne pas se laisser influencer par les messages hypersexualisés et vivre au-dessus des préceptes de la culture, signifie choisir un style de vie alternatif, radical et provocateur». ²⁴ Il est nécessaire de percevoir la grande distance entre les courants culturels et les concepts légaux sur la femme et ce que les deux derniers papes ont récemment enseigné.

En second lieu, le changement à long terme n'advient pas seulement au niveau superficiel. Parmi les autres sujets, il sera nécessaire de parvenir à une compréhension complète des fondements de la dignité de la femme, des implications d'une humanité bisexuée, du but des rapports sexuels et de la valeur des personnes au-dessus des choses. Autrement, nous continuerons à vivre dans une société où la femme estimera que sa liberté ne sera obtenue que grâce à la protection zélée

²⁴ *Dealing Girls a Raw and Racy Deal. Interview with Director of Women's Forum*, 21 March 2007, publiée sur le site: www.zenit.org.

de la loi contre le harcèlement sexuel au travail ou grâce au droit légalisé de se vendre en ligne comme image pornographique. Autrement, nous n'irons jamais vraiment au-delà du concept de liberté compris comme l'obtention de ce que l'on veut.

En troisième lieu, l'objectif de la liberté de la femme est intrinsèquement social et d'une grande importance pour les pauvres. C'est un devoir personnel et spirituel. Et c'est certainement une exigence pour la famille. Mais, aujourd'hui, ce sont en particulier les femmes les plus pauvres qui souffrent des pires effets de la réduction au rang d'objet et de la perte de liberté qui s'ensuit. Elles sont plus souvent violées, vivent souvent leur grossesse seule, ne se marient jamais, divorcent, vivent en concubinage et recourent plus souvent à l'avortement. L'action pastorale de l'Église doit leur offrir une meilleure catéchèse et une meilleure formation sur la dignité de la femme et sur les rapports homme-femme. Les femmes les plus en vue – écrivains, femmes appartenant au monde académique, politique, du spectacle – doivent parler publiquement et honnêtement de ce qui conduit réellement au bonheur et à la liberté, choses qui ne s'obtiennent certainement pas en devenant objet de consommation. Dans notre société, d'autres modèles et d'autres options devront être offerts et institutionnalisés.

L'importance de cette tâche, spécialement envers les pauvres, est énorme en ce moment de l'histoire. L'Église catholique est devenue le guide intellectuel et, à travers les Églises locales et le laïcat, a besoin de procéder ultérieurement dans la sphère du vécu. Au fond, ce qui est nécessaire, c'est précisément ce «nouveau féminisme» invoqué par Jean-Paul II dans *Evangelium vitae*,²⁵ conduit par les femmes elles-mêmes.

²⁵ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Evangelium vitae*, n° 99.

Le *gender* : déconstruction anthropologique et enjeux pour la foi

MARGUERITE A. PEETERS*

Le *gender* est à la fois l'un des fruits les plus pernicioeux de la révolution féministe, sexuelle et culturelle occidentale et l'un des mécanismes les plus performants de la mondialisation de cette révolution. Notre objectif dans ce bref exposé ne sera pas de décortiquer les raisonnements hyper-sophistiqués des ingénieurs sociaux à l'origine du phénomène du *gender*¹ mais de tenter de dégager quelques pistes de discernement pratique pour l'Église qui est mère. Nous souhaitons avant tout mettre en lumière les conséquences pour la foi de la mondialisation du *gender* en tant que processus de transformation culturelle subtil et manipulateur.

UN PROCESSUS DE DÉCONSTRUCTION

Le *gender*² n'est pas à proprement parler une idéologie. Le mot «idéologie» évoque en effet des systèmes de penser se rattachant à la modernité occidentale et dont on a dit avec raison en 1989 qu'ils étaient finis en tant que systèmes, c'est-à-dire dans leur dimension intégrée,

* Journaliste, elle est fondatrice et directrice de l'Institut pour une Dynamique de Dialogue Interculturel de Bruxelles (Belgique).

¹ Voir M.A. PEETERS, «*La mondialisation de la révolution culturelle occidentale: concepts-clefs, mécanismes opérationnels*», Institute for Intercultural Dialogue Dynamics 2007 (pour information: iis@skynet.be).

² *Gender* se traduit en français soit par genre, soit par sexe, soit par sexospécificité, soit par équité ou égalité des sexes ou des genres. Il est aussi souvent maintenu dans sa langue originale en anglais, *gender*.

intellectuellement cohérente, clairement identifiable, totalisante, se rattachant à des «maîtres» à l'origine de «grandes théories» ayant donné naissance à des écoles de pensée. Les idéologies se sont déconstruites d'elles-mêmes les unes après les autres et le processus de déconstruction qu'elles ont enclenché ne charrie maintenant que des résidus. En Occident, depuis mai '68, le passage à la postmodernité s'est accéléré sans qu'on s'en rende compte; on a basculé du rationalisme moderne à l'irrationnel postmoderne. En tant que processus ambivalent, diffus, insaisissable, sournois, opérant de l'intérieur des institutions et des cultures, difficile à identifier clairement, humainement incohérent, le *gender* est un phénomène postmoderne.

Le *gender* charrie des résidus féministes et marxistes. Il se fonde sur une double opposition dialectique: entre l'homme et la femme (l'homme «opprimant» la femme, la femme voulant se «libérer» du pouvoir masculin); entre le concept de sexe, féminin ou masculin (dont les différences sont inscrites dans la biologie et sont donc inchangeables), et le genre, féminin ou masculin (dont les différences seraient socialement construites, instables et changeables - non seulement selon les cultures mais surtout selon les choix de l'individu, eux-mêmes variables selon les moments de son existence).

La dissociation sexe/*gender*, se veut définitive. Elle casse l'unité ontologique de la personne et la divorce pour ainsi dire avec elle-même. L'individu doit pouvoir «choisir» et se déterminer de manière radicalement libre. Cette prétendue liberté s'acquiert à travers un processus de libération de ce qui est donné, de la réalité, de la nature, des traditions, des spécificités féminines et masculines inscrites dans la configuration anthropologique de l'homme et de la femme, de Dieu lui-même. La célébration postmoderne de la liberté de choisir absolue permet à l'individu de jouer son existence sans jamais s'engager dans le don de soi, les possibilités de choix s'offrant à lui étant prétendument infinies. Désormais tout obstacle culturel ou religieux à l'exercice de la liberté de

choisir est considéré discriminatoire. Le *gender* va donc plus loin que le féminisme dans la voie du radicalisme: il « célèbre » culturellement la diversité des choix de comportements sexuels au nom d'une égalité de pouvoir de tous les citoyens.

Le *gender* considère la vocation de la femme en tant que mère³ et épouse comme une construction sociale contraire à l'égalité, comme un « stéréotype » à déconstruire car jugé négatif, discriminatoire et restrictif, faisant de la femme une victime et empêchant son autonomisation. La femme dénonce son « rôle de reproduction » comme une injustice sociale l'empêchant de devenir l'égale de l'homme en termes de fonctions sociales. Les prédispositions du corps de la femme à la maternité deviennent un ennemi à combattre.

Rendues indépendantes du sexe d'un individu, les notions de féminité et de masculinité deviennent des processus de changement et finissent par ne plus avoir de contenu: la nouvelle culture mondiale est asexuée ou unisexe, sans genres bien définis, « neutre », sans masculinité ni féminité. Cette « asexualisation » déconstruit la configuration de la personne humaine en tant que père ou mère, époux ou épouse, fils ou fille, frère ou sœur.

Notons que, comme tous les concepts postmodernes, le *gender* s'attaque aux abus de la modernité: c'est là son côté providentiel. Le *gender* tente en effet de répondre aux désordres réels du machisme, de l'autoritarisme, du cléricisme, du paternalisme, de la domination de l'homme sur la femme qui est une conséquence du péché originel, comme nous le révèle le récit de la Genèse. Parlant à la femme après la chute, Yahvé dit: « Ta convoitise te poussera vers ton mari et lui dominera sur toi »

³ Il est éloquent à cet égard de remarquer que le document de consensus de la conférence de Pékin contient 218 fois le mot « gender » et que le mot de « mère » n'apparaît que 17 fois et ce, dans des contextes où il est associé à des situations difficiles telles que les mères célibataires ou les mères adolescentes et leurs grossesses précoces. La maternité en tant que vocation fondamentale de la femme est absente du document de Pékin.

(Gn 3, 16). Mais le *gender* répond à la domination masculine, non par l'amour et la réconciliation, mais par une révolte et une prise de pouvoir de la femme (*empowerment*) qui cherche à devenir l'égale de l'homme en termes de pouvoir social. Plaisir, pouvoir, possession de «connaissance»: ces tentations sont les grands thèmes du *gender*. Depuis la *Genèse*, on n'invente rien.

CASSER LES STÉRÉOTYPES POUR ARRIVER À UNE NOUVELLE ÉTHIQUE,
À UNE CIVILISATION VIRTUELLE

D'ores et déjà, le *gender* a créé une culture mondiale dans laquelle parler de complémentarité homme-femme est devenu discriminatoire et contraire à l'éthique. Cette culture favorise la promotion des divers droits des lesbiennes, homosexuels, bisexuels et transsexuels. Une nouvelle éthique mondiale du «libre choix» ainsi compris menace de remplacer les cultures traditionnelles non-occidentales et l'éthique judéo-chrétienne.

Dans son livre *Gender Trouble* (1990), la professeur d'université américaine Judith Butler, figure de proue du *gender*, fait la critique du mouvement féministe, qui aurait rendu un mauvais service à la cause en affirmant que les femmes constituaient un groupe particulier, ayant des caractéristiques communes. Cette approche aurait renforcé la vue binaire des relations hommes-femmes et aurait ainsi contribué à limiter les possibilités de choisir son identité individuelle, alors que l'objectif de la révolution du *gender* est précisément de les ouvrir sans fin. Butler veut aussi casser ce qu'elle appelle le continuum entre sexe, genre et désir. Elle veut rendre le genre (l'identité sociale ou le rôle social) et le désir flexibles, indépendants du sexe de l'individu, sans cause fixe. Pour elle, le genre n'est en effet pas un attribut stable de la personne, mais une variable fluide qui change selon les contextes et les moments de l'existence. Le genre est pour Butler une *performance*: c'est ce que l'on

fait à un moment donné, et non ce que l'on est. L'identité serait un électron libre: elle ne serait pas reliée à une essence, mais uniquement à une *performance*.

Nous sommes en plein univers de la virtualité postmoderne occidentale, dans une civilisation qui a perdu le sens de la réalité. Cette virtualité s'exprime par l'emphase sur l'*accès* (et non l'objet auquel on accède), la *possibilité* (et non la réalité), le *choix* (et non ce qui est choisi), le *processus* (et non le contenu), le *changement* (et non l'identité stable), les *aspirations* (et non leur concrétisation), la *capacité* et le *plein potentiel* (et non l'engagement). L'individu se construit un sentiment de toute puissance, un monde de rêve où il aurait en permanence accès à tous les choix, un monde lui permettant de ne jamais s'engager personnellement. La maternité, la famille traditionnelle sont réduites à des mythes, du reste déjà dépassés, alors que l'habilitation des femmes, telle que l'idéologie l'interprète, serait le rêve à conquérir.

Butler appelle à l'action subversive, à la mobilisation des agents de changement faisant proliférer les genres et les identités dans la culture, à la confusion, au changement des normes en matière de genre et de notre compréhension binaire de la masculinité et de la féminité. Elle appelle ce processus révolutionnaire de déstabilisation le *Gender Trouble*. Certaines configurations culturelles du genre (judéo-chrétiennes en particulier) auraient pris un pouvoir hégémonique tel qu'elles auraient fini par paraître « naturelles » dans notre culture. Butler veut que nous nous mettions à agir « différemment ». Les médias, en particulier, auraient un rôle particulier à jouer dans la création d'images alternatives générant la confusion dans les esprits. N'est-ce pas ce que nous constatons déjà, particulièrement en Occident?

UN COMBAT SPIRITUEL

Nous l'avons compris: le combat dans lequel nous sommes concerné la structure anthropologique de l'homme et de la femme telle qu'elle

a été créée par Dieu, qui est Père, Fils et Saint-Esprit - autrement dit, le dessein d'amour trinitaire de Dieu sur l'homme et la femme. Il concerne l'homme lui-même, son origine divine et sa prédestination trinitaire. La mort de l'homme n'est-elle pas une conséquence de la « mort de Dieu » proclamée par Feuerbach et Nietzsche? Nous sommes tous faits pour être père ou mère, fils ou fille, époux ou épouse, frère ou sœur. Or en niant la complémentarité anthropologique homme-femme, en voulant faire de tous des citoyens radicalement « égaux », en s'attaquant à la maternité comme une injustice sociale, en réduisant l'homme et la femme à leur fonction sociale, en en faisant des « partenaires » liés entre eux par un « contrat », on crée une culture qui empêche la réalisation de notre vocation humaine universelle.

Notons que le côté « soft », apparemment non menaçant, du *gender* contraste avec l'ampleur du désastre anthropologique, culturel et spirituel qu'il opère sur le terrain, transformant les mentalités et les comportements en faveur de la nouvelle « éthique » pratiquement à l'insu de la majorité. Le *gender* est en effet difficile à déceler en tant que tel. Il avance masqué – sous couvert de la promotion des droits et de l'autonomisation de la femme, de l'égalité des sexes, de la qualité de la vie pour tous, du développement durable, de la diversité culturelle et autres concepts séduisants mais radicalement ambivalents qui, depuis la chute du mur de Berlin, se sont répandus comme une traînée de poudre partout dans le monde jusqu'au village africain le plus reculé, surfant sur la vague puissante de la mondialisation.

LE COUP D'ENVOI DE PÉKIN

Rappelons que le *gender* est devenu l'objet d'un « consensus mondial » à la conférence de Pékin de 1995. Les résidus de la révolution féministe et culturelle occidentale se transformaient alors en norme mondiale. Depuis Pékin, le *gender* s'est intégré au cœur des politiques internationales, régionales, nationales et locales, des instruments juridi-

ques (comme le Protocole de Maputo en Afrique), des manuels scolaires, des codes éthiques des entreprises, des ONG de développement, des *Objectifs pour le Développement du Millénaire* (ODM) censés être atteints d'ici 2015. Il s'est imposé comme priorité transversale de la coopération internationale. D'ores et déjà, le *gender* a pénétré dans nos sociétés par tous leurs pores. Nous sommes en pleine phase d'application. L'élan doctrinaire dont ont fait preuve les agents de changement mondial dans les années 1990 s'est essouffé, mais il a cédé la place à un zèle opérationnel tout azimut. Les agents de transformation exercent sur les pays en voie de développement une pression maximale. Ils insistent sur la nécessité d'accélérer les efforts d'application, de multiplier les «actions concrètes», de mesurer les résultats et l'impact des politiques d'égalité des sexes, de transformer les objectifs de Pékin en «mécanismes durables». Dans de nombreux pays, notamment africains, des ministères du genre ont déjà remplacés les ministères de la famille: même s'il semble s'agir d'abord de promouvoir le développement social de la femme, la porte est désormais ouverte dans les pays en voie de développement à une déconstruction anthropologique opérée par des ingénieurs sociaux radicaux venant d'ailleurs. Au bout du compte, tous les citoyens du monde sont censés internaliser, s'approprier, se formater selon le paradigme du *gender*.

NÉCESSITÉ D'UN DOUBLE *MEA CULPA* POUR REDEVENIR CE QUE NOUS SOMMES

Face à l'ampleur du phénomène, il paraît nécessaire que les politiques, éducateurs, cadres et pasteurs chrétiens, surtout en Occident, s'interrogent quant à leurs propres responsabilités.

Avons-nous pris la révolution culturelle au sérieux, nous efforçant d'en comprendre les concepts-clefs, les mécanismes opérationnels, les conséquences pour la foi, ou sommes-nous restés en marge, nous

contentant de la critiquer de loin ou en dilettante? Avons-nous fait un travail de discernement? La culture postmoderne est celle dans laquelle nous vivons et agissons, celle qui nous éduque et éduque nos enfants, et que nous avons à connaître pour l'évangéliser. Les chrétiens en Occident n'ont-ils pas, par leur passivité, contribué eux-mêmes à ce que se creuse le gouffre entre culture et foi, à l'envahissement du laïcisme dont ils se plaignent tant?

Par ignorance fautive, les chrétiens ne se sont-ils pas souvent mis à la traîne de la révolution, au lieu de réfléchir et d'agir indépendamment, en conformité avec leur identité? Raisonnant selon des schémas venus d'ailleurs et corrompus de l'intérieur, ne se sont-ils pas parfois compromis? Une ligne de démarcation subtile mais vitale sépare une saine et nécessaire promotion de l'égalité de la femme de la transformation sociale opérée par des agents poursuivant des intérêts particuliers. Cette ligne est devenue floue. À force de se laisser séduire par la nouvelle éthique, on en arrive même parfois à devenir infidèle au Magistère.

Le premier service que l'Église ait à rendre à l'humanité n'est-il pas d'être et de rester elle-même? Certes, l'Église ne peut se compromettre avec des paradigmes, des programmes, des «valeurs», une éthique venant d'ailleurs.

RÉVOLUTION CULTURELLE OCCIDENTALE ET PERTE DE LA FOI

Dans un message récent⁴, le Patriarche œcuménique Barthélemy 1^{er} a évoqué «la vocation de tous les chrétiens du monde à revenir à la plénitude, la jeunesse et la pureté de la tradition chrétienne de l'Église primitive.» Dans ce même discours, le patriarche mettait très utilement en lumière le lien de cause à effet entre révolution culturelle occidentale

⁴ Lettre adressée à la délégation envoyée par Benoît XVI à Istanbul pour la célébration de la fête de Saint André le 30 novembre dernier.

et apostasie. Il s'exprimait ainsi: «La philosophie des Lumières en Occident et la Révolution française ont déclenché une véritable révolution culturelle visant à remplacer la tradition précédemment chrétienne du monde occidental par une nouvelle conception de l'homme et de la société qui n'est pas chrétienne». «De bien des manières,» poursuit le patriarche, «cette révolution a donné naissance au matérialisme pratique des sociétés contemporaines mais aussi à diverses formes d'athéisme militant et de totalitarisme». «Ceux qui sont restés fidèles aux valeurs chrétiennes,» remarque-t-il encore, «ont été amenés à ce nouvel environnement culturel à travers des processus variés.» Les chrétiens ont aussi perdu le sens du «mystère de Dieu et de sa liturgie («worship») vivante, qui sont authentiquement préservés en Orient,» et ont été amenés «à la réduction de la vie religieuse à une éthique humaniste relativisant la doctrine.»

Le phénomène du *gender* arrive au terme d'un long parcours révolutionnaire occidental qui, en particulier depuis la révolution française, a été mu par une conception faussée de l'égalité entre les sexes. En Occident, surtout depuis la révolution française, un esprit rebelle, moteur de l'individualisme occidental, a contaminé de l'intérieur les concepts de droits de l'homme, de citoyenneté, d'état de droit, de laïcité, de liberté, d'égalité, de fraternité (entendue de manière purement horizontale, éliminant le Père de tous), de contrat social, de souveraineté, de modernité et même de «valeurs universelles». Jean-Jacques Rousseau n'avait-il pas déjà laissé entendre qu'être père était un privilège social contraire à l'égalité? La radicalisation progressive du concept d'égalité est passée par Freud qui proclame la mort du père, par Nietzsche qui parle de la mort de Dieu⁵, par Karl Marx, par la douloureuse expérience du communisme à l'Est de l'Europe et, en Occident, par mai '68. La postmo-

⁵ L'expression «la mort de Dieu» apparut pour la première fois dans les écrits de Frédéric Nietzsche en 1882 (*Le Gai Savoir*) et ensuite en 1887 dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.

dernité a progressivement gagné du terrain. Dans sa lancée, le concept de *gender*, dont le but révolutionnaire est de restructurer la société selon un nouveau modèle d'égalité des genres, a commencé à émerger dans les années 1970. Les années 1990 ont vu la rapide mondialisation de la nouvelle éthique postmoderne. La nouvelle culture mondiale tend à exclure de son langage, parce qu'elle veut en nier la réalité purement et simplement, les mots de mère, père, fils, fille, frère, sœur, époux, complémentarité, don désintéressé, amour, communion, alliance, vie, sacrifice parmi beaucoup d'autres concepts à la fois universellement humains et judéo-chrétiens.

Autrement dit, la révolution culturelle occidentale aboutit aujourd'hui au *Diktat* d'une nouvelle éthique postchrétienne qui veut faire de nous, de manière pour ainsi dire exclusive:

- des citoyens-individus formatés selon un modèle laïciste occidental moribond - citoyens qui ne sont pas prioritairement des membres d'une famille;
- des détenteurs de droits individuels qui ne sont pas d'abord reconnus comme des enfants d'un même père;
- des partenaires dans un contrat entre les sexes, et non des époux liés par une alliance, ni des frères égaux;
- des *reproducteurs* soit disant «responsables» du développement durable de la planète, non des *parents*;
- des agents de changement, *zombies* de la *gouvernance* mondiale – non des personnes libres et responsables;
- des individus «autonomes» poursuivant leurs «intérêts», leur «bien-être» et leur «qualité de vie», non des personnes créées par et pour l'amour désintéressé.

L'Occident ne semble pas avoir été capable de produire un modèle de citoyenneté et d'ordre social qui reconnaissent durablement la primauté de l'amour et de la famille, de la maternité, de la paternité, d'une fraternité filiale et qui soient ouverts au sens du sacré et au dessein

du Créateur. Le divorce une fois accompli entre Église et État, entre citoyenneté et réalité de notre structure anthropologique trinitaire qui nous prédestine à l'amour, la modernité a volé en éclats et a donné place à la postmodernité et à l'état de déconstruction dans lequel nous sommes aujourd'hui.

L'HEURE DE L'AFRIQUE

Nos frères africains prennent aujourd'hui conscience de l'état moribond de la civilisation occidentale. Dans le contexte mondial actuel, la vocation de l'Église qui est en Afrique⁶ « Famille de Dieu » acquiert une dimension prophétique. Il est très difficile – mais pas impossible malheureusement – aux agents de la révolution féministe mondiale d'éradiquer de l'âme africaine le sens de la paternité (humaine et divine), la grâce de l'esprit d'enfance, le sens d'une fraternité qui est filiale (et non purement horizontale comme l'est la « fraternité » issue de la révolution française) et universelle, le sens de la maternité et de la vie, le sens de la vocation de l'homme et de la femme, de leur unité indissoluble et de leur complémentarité dans l'amour, à l'image de la Trinité – autrement dit, le sens de l'amour, de sa nature gratuite, l'intuition de Dieu-amour et trinitaire. Les dons de Dieu à l'Afrique sont un don pour l'humanité entière. Aussi est-il très souhaitable qu'en Occident, nous nous y ouvrons davantage et que nous donnions une voix à nos frères africains.

RÉEVANGÉLISER NOS PEUPLES

Le processus de déconstruction anthropologique dont le *gender* est un phénomène particulièrement visible place-t-il l'humanité et les peuples que l'Occident a jadis évangélisés au bord du gouffre de l'aposta-

⁶ Cf. JEAN PAUL II, Exhortation apostolique *Ecclesia in Africa*.

sie? La question est avant tout pastorale. En effet, l'Église n'est pas une assemblée d'experts et de spécialistes mais de pasteurs et de brebis, de fils et de filles de Dieu; elle est une famille. La réévangélisation de nos peuples est la tâche commune qui nous attend. Elle requiert entre tous les chrétiens une collaboration, non intellectuelle ou académique, mais par la charité et l'amour, en vivant la même vie: «Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, à vous aussi, afin que vous aussi, vous soyez en communion avec nous. Et notre communion est communion avec le Père et avec son Fils Jésus Christ» (1 Jean 1, 3).

Le refus de la maternité et de la famille

ELENA LUGO *

INTRODUCTION

La femme contemporaine insiste pour être mère, mais dans la liberté; avoir des enfants mais avec dignité; construire un avenir mais avec amour; avoir un compagnon mais dans l'égalité; être épouse et s'occuper de la maison et, en même temps, exercer un travail professionnel, mais toujours comme personne.

Cette insistance se prête à diverses lectures. Je me limiterai à en examiner deux, celles que je considère comme les deux principales, opposées entre elles. Une première lecture peut laisser entendre que cette phrase n'est qu'une expression de protestation aux allures postmodernes, centrée sur l'autonomie individualiste typique du "féminisme de genre". En outre, la même affirmation peut servir à réfuter en partie ou *in toto*, sinon la maternité en soi, mais certainement la grossesse comme phase naturelle et objective de la maternité. En même temps, elle pourrait induire à une interprétation de la famille très éloignée de la communion intersubjective et conjugale ouverte à la vie, ainsi qu'à un mépris de la magnanimité de la femme comme mère. L'affirmation initiale de mon intervention pourrait sans aucun doute révéler une fragmentation mécaniste de la totalité organique et naturelle de la signification de la maternité et de la famille. Elle suggère aussi une exaltation de

* Madame Elena Lugo, PhD, membre de l'institut séculier "Sœurs de Marie de Schönstatt" est présidente de la Commission de bioéthique "Père José Kentenich" (Argentine).

la maternité mais seulement si elle est strictement et individuellement planifiée, au détriment éventuel des biens liés au mariage – intimité et fertilité – et de son caractère central dans la vie familiale. La première lecture proposée donne lieu à l'interprétation de l'expérience de la grossesse inhérente à la maternité, à la fois comme punition discriminatoire, disgrâce déplorable, option techniquement remplaçable, y compris par l'ectogénèse, et comme bien de consommation.

Toutes les variantes de la maternité que nous venons de signaler mettent au second plan l'ordre naturel et objectif de la maternité et de la famille, que nous devons chercher à restituer. À cette fin, je proposerai une seconde lecture de l'affirmation introductive qui nous permettra de situer cette insistante volonté féminine dans le contexte de l'anthropologie personaliste, ontologique et dans son éthique correspondante.

L'éthique personaliste, ou mieux le courant bioéthique qui en dérive, démontrera l'union organique entre la personne, l'amour et la vie afin d'expliquer et de justifier la valeur authentique de la liberté, de la dignité, de l'amour et de l'égalité entre l'homme et la femme. L'anthropologie personaliste et la bioéthique intégrale correspondante révèlent la sagesse de la nature pour conserver la maternité génétique, gestationnelle et psychosociale dans sa continuité et sa cohérence internes. Il s'agit d'une perspective organique qui encadre et définit clairement la totalité des événements, comme dirait le Père Joseph Kentenich, à la lumière de l'explication naturelle et de la justification surnaturelle.

Ma présentation se déroulera dans l'ordre suivant: j'exposerai le contexte culturel postmoderne qui soutient le refus de la maternité et de la famille dans sa signification naturelle et objective, pour illustrer ensuite le mépris de la grossesse comme phase de la maternité et les répercussions qui en découlent pour l'intégrité de la famille. J'offrirai donc l'interprétation anthropologique et éthique correspondant à l'ordre naturel, en mettant en relief l'intégration maternité et famille et en

illustrant la vision organique de la grossesse/maternité dans son sens naturel, pour conclure par des recommandations concernant la famille comme lieu de rencontre personnelle et gardienne de la vie.

I. PRÉSENTATION DU CONTEXTE CULTUREL POSTMODERNE QUI SOUTIEN T LE REFUS DE LA MATERNITÉ ET DE LA FAMILLE DANS SON SENS NATUREL ET OBJECTIF

Commençons par le concept de famille qui, dans sa crise, comprend aussi une interrogation très sérieuse sur ses éléments constitutifs en général et sur la maternité en particulier.

D'un point de vue purement historique, nous savons que l'institution familiale traversa par le passé une crise profonde: la crise de la famille traditionnelle, au moment du passage de la famille élargie à la famille moderne restreinte. Cette crise réduisit les fonctions de l'institution familiale et consista essentiellement en une réduction du nombre de ses membres ou des dimensions de la famille, ainsi que des rôles centraux qu'elle jouait, dans le contexte de la culture pré-moderne, à l'intérieur de la sphère professionnelle, éducative et sociale. Toutefois pèse maintenant la menace d'une nouvelle crise qui voit la famille moderne passer du modèle restreint à un autre modèle, qualifié de façon ambiguë de postmoderne. Il s'agit d'une défamiliarisation de la société. Par ce concept, on désigne la diminution de la perception de la famille comme institution socialement nécessaire, l'apparition de diverses formes de coexistence humaine basées sur un critère individuel, qui prévaut sur le critère communautaire, avec une dévaluation conséquente du fondement naturel de la famille dans son ordre objectif et essentiel, qui voit la famille souvent exposée à un subjectivisme et à un relativisme culturel, qui altère le sens de la sexualité, de l'amour conjugal et de l'ouverture à la vie. On respire une crise de l'identité même de la famille comme institution dans son expression actuelle, causée par une

ultérieure crise de l'ordre objectif de la vérité et du bien formulé dans la loi morale naturelle.

Si le sujet en crise est un modèle déterminé de famille, il faut alors analyser la structure et la particularité de ce modèle à la lumière d'un critère qui serve de fondement, pour vérifier si celui-ci peut effectivement trouver une justification aux jours d'aujourd'hui. Si le sujet en crise est le modèle de famille dénommé famille patriarcale ou famille conjugale restreinte, en tant que version vieillotte ou stéréotypée de son projet originel dans la modernité, il serait donc nécessaire de chercher dans le fondement naturel de la famille l'essence qui en anime et justifie un autre modèle, sans toutefois exclure la famille en soi comme institution. De la sorte, la crise actuelle ne serait donc pas une catastrophe entraînant la perte de valeurs impérissables qu'il faut conserver de façon dogmatique, ni ne représenterait un élément fatal, comme si la famille en tant qu'institution était destinée à disparaître par la faute de sa propre déficience structurelle.

La tâche que nous assumons apparaît décidément plus radicale et plus difficile de ce qu'il semblerait à première vue. Nous avons établi qu'il est absolument nécessaire de retourner à la racine essentielle ou naturelle de la famille pour pouvoir l'examiner avec un objectif critique et adopter une position personnelle à son égard. Cependant, cette tâche cache un défi particulièrement important, étant donné que cette racine n'est pas dépourvue d'ambiguïté à l'époque postmoderne. La postmodernité tend, en effet, à repousser la signification philosophique de la nature, à mettre en doute l'objectivité de la vérité et du bien inhérent à l'ordre naturel, et à mettre en discussion la possibilité qu'il en dérive une interprétation normative des catégories à travers lesquelles nous considérons la personne, l'amour, la coexistence sexuelle, la maternité/paternité, bref, les aspects essentiels de la famille.

Selon cette évaluation, la véritable crise réside dans les concepts, ou dans la conception théorique, et dans la vie pratique de l'amour, de

la sexualité, de la liberté, du don inconditionnel de l'un à l'autre et, en conséquence, dans la crise même du concept de maternité et de famille. Ce phénomène comprend donc aussi une reformulation du concept même de personne; son être se réduit à ses fonctions empiriquement estimables et sa dignité intrinsèque à une vision positiviste de ses droits et de ses devoirs.

Ces concepts cachent aujourd'hui une profonde ambiguïté dans le cadre de la culture privée, de l'objectivité vis-à-vis de la vérité et du bien. Ils sont considérés du point de vue du relativisme éthique qui conduit à des modalités de vie, d'amour, de maternité et de famille subordonnées à des critères égocentriques. La famille et ses composantes essentielles sont relativisées selon un critère subjectiviste et utilitariste. Le sens de la liberté comme liberté relationnelle, ministérielle et orientée pour répondre aux besoins du prochain, est négligé. La sexualité personnalisée se réduit à l'utilité, à l'égoïsme, au plaisir immédiat sans jamais réellement conduire à un bonheur substantiel.

À son tour, le relativisme et l'utilitarisme culturel vis-à-vis de la famille se manifestent par des mots nouveaux pour expliquer ses connotations, à savoir: *santé reproductive*, entendue comme forme très spécifique de contraception; *politiques du divorce et de l'avortement*, adoptées comme stratégies, selon ce que l'on dit, dans le but d'éliminer le divorce et l'avortement; *familles* au pluriel, recouvrant une très vaste gamme de possibilités, jusqu'à arriver à celle que l'on qualifie d'unipersonnelle, en remplacement de la famille entendue dans sa signification naturelle et permanente (sens commun); genre, afin de remplacer le mot et la réalité du sexe, terme utilisé de très nombreuses manières, y compris celles qui rentrent dans la soi-disant *perspective de genre*.

Si nous nous interrogeons sur la cause possible de cette crise radicale des concepts et des expériences de vie qui alimentent et soutiennent l'amour, le mariage, la maternité et, en conséquence, la famille, la réponse que nous trouverons est déjà bien connue mais ses implica-

tions ne sont pas largement acceptées. La cause principale de la crise s'enracine dans l'éloignement de Dieu, ce qui provoque un renfermement de l'homme dans son moi individuel et la perte de sensibilité à l'égard du prochain, jusqu'à arriver, tôt ou tard, au point d'estimer que le prochain est un étranger privé même d'humanité. Nous percevons que la question fondamentale de cette crise naît de l'éclipse du Dieu personnel et vital qui, à son tour, offusque la présence du mystère dans la personne elle-même et dans ses interactions avec les autres. Comme dirait le Père Kentenich, l'éloignement de Dieu déshumanise la personne et la réduit à un niveau inférieur aux animaux qui, pour le moins, suivent fidèlement leurs instincts.

Peu à peu, on génère un matérialisme pratique: l'être est remplacé par l'avoir, l'essence de la vie est réinterprétée selon un fonctionnalisme en termes de qualité, de beauté, de plaisir et de succès extérieurs. Les dimensions plus profondes, d'ordre spirituel et religieux se transforment en pures idiosyncrasies subjectives et personnelles, sans aucun impact sur la vie de la communauté, sur la vision sociale de la famille et encore moins sur la jurisprudence de celle-ci comme institution de base.

De cette façon, ce qu'on appelle famille *light* fait son chemin, nourrie et soutenue par l'égoïsme et la permissivité. De la recherche avide du plaisir et du raffinement sans freins ni scrupules émerge l'hédonisme de haute permissivité. À savoir: il n'y a ni prohibitions, exception faite pour certaines lois minimales de coexistence civile. D'où le scepticisme et le relativisme. En vertu d'une attitude sceptique, les opinions varient continuellement et les valeurs transcendantes s'éloignent; on tombe donc dans l'indifférence et dans la vulnérabilité. Voilà ce qu'est le relativisme, l'invitation à ne pas s'engager mais à suivre les plaisirs subjectifs. De cette façon, la personne *light* devient nihiliste, étant donné qu'elle est désormais dépourvu de références et, en même temps, dominée par un faux sentiment de liberté, où la vérité est sa propre opinion et le bien le choix utile.

Il n'existe pas de dénonciations, ni d'inquiétudes culturelles, ni de grandes aspirations sociales. La personne *light* joue ou vit sans objectifs nobles ni humanistes, sans aspirations, de façon vide et en révolte contre tous les styles de vie différents du sien. Sa médiocrité engendre un nouvel analphabétisme et, bien qu'elle soit capable de recueillir divers réseaux complexes d'information, elle manque toutefois de formation; elle accumule des expériences de vie, mais elle manque de connaissance pratique et directe; elle ne reconnaît des valeurs que dans la mesure où celles-ci définissent sa façon d'être et de percevoir; elle est incapable de rencontre authentique et d'une véritable ouverture envers tout ce qui appartient réellement au prochain. Avec pour résultat de rester toujours un spectateur, un homme passif qui participe volontairement à un projet qu'il n'a pas dessiné. Cette réalité se cache derrière une activité incessante, derrière une passion pour le rien. Se concédant tout, il n'assure rien. Il vit des expériences apathiques, manipulé par des stimuli qui ne le satisfont pas, ni ne le rendent heureux. Son intériorité est impassible, pleine de tiédeur, d'ennui et de désolation, sa tolérance et sa curiosité sont illimitées.

Pour récapituler, la famille selon le modèle actuel, restreint et patriarcal, comme le soutiennent certains sociologues, est menacée à la racine. Il s'agit d'une crise de la raison, des concepts, des valeurs: l'homme s'effrite, il devient incomplet, il perd sa vérité, son visage s'assombrit et son regard devient myope. En particulier, les principaux points de sa myopie sont: l'amour conjugal, la maternité/paternité, la famille et la vie. Sans dogmatisme ni fatalisme, car ces attitudes manifestent des signes de désespoir, il est de notre devoir de chercher à vitaliser la signification naturelle des dimensions essentielles de la famille, en particulier de la maternité, à partir de l'ordre objectif intérieur et à partir du plan sur lequel nous partageons la condition humaine dans son universalité.

Interrogations et menaces pour les éléments constitutifs de la famille

1. *Réinterprétation de la sexualité humaine*

Nous signalons ci de suite, ce qui nous semble matière à objections ou pour le moins problématique, sur le plan de la sexualité, du point de vue d'une bioéthique personaliste et organique:

- que la sexualité se réduise à un simple fait génital et biologique;
- que l'archétype spécifique et exclusif de la sexualité humaine réside dans l'homme, considérant la femme comme simple appendice de celui-ci ou comme forme appauvrie par rapport à lui et dépendant de lui;
- que la sexualité soit quelque chose d'étranger à la totalité de l'être humain et que, tout au plus, elle reste circonscrite au sein du strict milieu biologique;
- que la sexualité s'articule en deux modèles humains totalement opposés et symétriquement différents, sans identité ni relation réciproque;
- que la sexualité, en tant que nécessité centrale de l'individu, soit ce qui réveille le plus d'intérêt et de bonheur et prétende sa satisfaction dans le but d'obtenir bien-être, joie et énergie;
- que la discipline et la maîtrise de soi soient synonymes de répression de ce besoin et de frustration de la satisfaction sexuelle, de comportements dangereux et nuisibles car étrangers à l'individu, anti-naturels et suscités par des idéologies et des intérêts autoritaires;
- que la satisfaction de l'impulsion sexuelle soit un droit de chaque individu, même de l'adolescent, qu'il faut satisfaire à travers la masturbation, le rapport hétérosexuel ou même homosexuel, dès que l'on se sent prêt et en mesure de le faire.¹

¹ Cf. J.R. FLECHA ANDRÉS, *Moral de la persona*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2002, chap. II.

Bref, la postmodernité nous défie par la proposition que la sexualité n'a besoin d'aucune justification ni d'intégration au contexte personnel, c'est-à-dire au mariage, à l'amour, à la procréation, à l'intimité et à l'appartenance totale interpersonnelle. Une séparation mécanique a lieu entre amour conjugal/sexualité et ouverture maternelle à la vie.

2. Substitution de l'identité sexuelle naturelle par la perspective du genre

La dimension qui a le plus grand impact quant au thème de l'identité et de la différenciation sexuelle est actuellement ce qu'on dénomme l'"idéologie du genre". Considérant que ce thème a été magistralement exposé dans l'intervention précédente, je ne m'attarderai que sur certaines notes brèves relatives à ses implications inhérentes à mon thème.

La perspective du genre comprend diverses actions parmi lesquelles nous pouvons mentionner:

- la diffusion des méthodes anticonceptionnelles dans le cadre des politiques de la santé reproductive;
- les campagnes pour garantir aux femmes l'accès à l'avortement légal et "sûr", sans restrictions;
- la légalisation de la stérilisation comme méthode anticonceptionnelle;
- les activités de diffusion de la perspective du genre, incluses dans les campagnes réalisées par le biais des moyens de communication de masse;
- les actions destinées à des groupes considérés à risque, parmi lesquels apparaissent les mineurs, sans garantir l'implication de la famille;
- l'introduction du "quota de genre" qui mesure la participation de femmes et d'hommes dans les différents niveaux de l'organisation sociale et politique;
- la légalisation des unions entre des personnes appartenant au même sexe, comparées au mariage et avec des possibilités d'adoption;

– dans le milieu scolaire, les stratégies d'intervention dans les livres de texte afin d'éliminer toutes les visions stéréotypées de l'homme et de la femme;

– la transversalité: on encourage l'intégration des questions de genre dans la totalité des programmes sociaux, de sorte que cette perspective devienne le critère d'analyse et de conception des politiques publiques.

Bref, l'idéologie du genre entraîne une diffusion de comportements contraires à la maternité, à la vie et à la famille. Dans le cadre des politiques publiques, avec la perspective du genre on promeut la distribution d'anticonceptionnels, y compris d'anticonceptionnels abortifs, la dépénalisation et la légalisation de l'avortement et la stérilisation. Tous ces comportements sont contraires à la vie et à la famille, et impliquent aussi la violation des droits fondamentaux de l'homme, comme dans le cas du droit à la vie.

Cette idéologie introduit, à son tour, une conflictualité dans la société: au lieu de considérer la femme dans le cadre plus vaste de la famille et de la société, on accentue les différences et on confronte ses droits à ceux de l'homme, dans une attitude de rivalité, de méfiance et de défensive.²

3. *Fragmentation du lien de l'amour conjugal comme fondement de la famille*

Dans la postmodernité, il est possible d'identifier des formes de cohabitation familiale d'une certaine importance, que nous considérons comme des défis, qui affaiblissent la racine même du mariage comme fondement de la famille et qui, en outre, éliminent l'élément essentiel

² Cf. M.L. DI PIETRO, *Sexualidad y Procreación Humana*, Éditorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 2005, chap. II.

de la maternité comme noyau conjugal. Nous les mentionnerons sur la base des désignations sociologiques contemporaines respectives.

Les soi-disant *familles alternatives*: familles monoparentales; celles qui sont composées de pères qui ont des enfants d'autres mariages; familles élargies, où tous les membres assument les obligations propres aux parents. Les intérêts politiques et économiques, soutenus par les moyens de communication sociale, ont profité de leur influence pour normaliser statistiquement ces familles, dans l'intention de nuire à la famille de tradition chrétienne et en la considérant comme extrêmement impossible à réaliser à notre époque.

Les *unions de fait*, qui incluent une série de réalités humaines hétérogènes et variées dont le dénominateur commun est la cohabitation de type sexuel non conjugal. Ces unions se présentent comme des options conformes à la mentalité individualiste et subjectiviste de l'époque actuelle.

Les *cobabitations préconjugales* de courte durée qui banalisent l'engagement à la fidélité conjugale, y compris l'exclusivité, provoquant l'instabilité du rapport, une douleur et une profonde souffrance chez la personne abandonnée, ainsi que la démoralisation des enfants quand il y en a, étant donné que la maternité est ponctuellement et régulièrement exclue par l'usage de contraceptifs.

Les *relations extraconjugales*. La relation extraconjugale ouvre grand les portes à des dangers ultérieurs très sérieux: la diffusion du virus du SIDA, la grossesse parmi les adolescentes, et donc le risque de devenir filles-mères, ainsi que les diverses maladies vénériennes. Heureusement, de récentes études (2006) ont montré que les valeurs de la fidélité et de l'abstinence sexuelle jusqu'au mariage sont également praticables aujourd'hui, et qu'elles représentent, en outre, la solution la moins agressive et la plus efficace pour la prévention du virus du SIDA et des autres maladies sexuellement transmissibles.

Les *couples divorcés, remariés ou non*. Les diverses raisons qui motivent les divorces – incompatibilité dans le couple, manque de sérieux pour assumer un lien permanent, immaturité émotive, soif insatiable de plaisir et emphase mise sur la réalisation de soi au détriment de la volonté de service altruiste et magnanime – détruisent les intentions initiales du mariage.

En outre, la vie conjugale dans la postmodernité peut se compliquer à cause de motifs liés à l'actualité, comme l'allongement de la vie du couple. Aujourd'hui, le couple a besoin de conserver son harmonie conjugale pendant plus longtemps et doit savoir faire son chemin au milieu des inévitables processus de vieillissement, avec les altérations bio-psycho-sociales qu'ils provoquent.

Il faut aussi prêter attention au fait que le couple passe toujours moins de temps ensemble et est absent dans la vie à la maison, à cause par exemple du travail des deux; une limite au dialogue entre les conjoints et à l'attention due aux enfants.

La vie conjugale devient mécanique, avec de nombreuses obligations et peu de gratifications. On cherche des gratifications hors du foyer avec d'autres, ce qui est une cause de séparation émotive entre les conjoints et d'amitiés potentiellement périlleuses qui peuvent se transformer en véritables attentats contre la fidélité conjugale. Quand le couple ne partage pas et n'alimente pas son propre amour conjugal, les problèmes de communication deviennent fréquents, ainsi que ceux de l'affaiblissement de l'autorité parentale, d'intromission de tiers, de violence entre conjoints et de non-harmonie sexuelle.

Une dernière chose, mais d'une importance fondamentale pour notre thème central de la maternité, la mentalité anticonceptionnelle avec la propension à l'avortement d'un côté, et la technologisation de la procréation de l'autre; des facteurs qui représentent d'importants défis contre la grossesse/maternité, comme je le mettrai en évidence dans la prochaine section.

II. MÉPRIS DE LA GROSSESSE COMME PHASE DE LA MATERNITÉ ET RÉPERCUSSIONS NÉGATIVES QUI S'ENSUIVENT SUR L'INTÉGRITÉ DE LA FAMILLE

1. *Grossesse et maternité comme châtiment*

Un châtiment est essentiellement une réponse ou un effet secondaire et une conséquence d'actes ou d'erreurs condamnables. À la nature et aux proportions de l'erreur doit correspondre en qualité et en quantité (type et intensité) un juste châtiment. Un châtiment injuste pourrait être vu comme une contradiction conceptuelle. Le châtiment, s'il est injuste, peut être un mal et donc injustifiable. D'autre part, s'il est juste, il peut être un bien instrumental pour se rénover à travers une bonne conduite et rétablir l'ordre objectif du bien commun enfreint par l'erreur.

La grossesse, aspect intégrant de la maternité, peut-elle être considérée comme un châtiment, voire comme un châtiment injuste? Une telle interprétation pourrait être suggérée par les grossesses non désirées: une grossesse imprévue par manque involontaire d'informations et d'éducation sexuelle, par manque de préparation au mariage et à la paternité responsable. Une femme peut être victime de l'égoïsme de son conjoint ou d'une personne étrangère à son lien affectif, qui la viole, la séduit, l'exploite, l'intimide, la poussant à voir la grossesse qui en dérive comme une punition perpétrée par le profiteuse qui vit d'une manière hédoniste, qui ne parvient pas à contrôler ses impulsions sexuelles, en cherchant son plaisir sans aucune responsabilité morale. La femme, bien que refusant la grossesse et la percevant comme un châtiment, sur la base d'une décision et d'une juste action pourrait faire de celle-ci une expérience de maternité. C'est-à-dire que tout en expérimentant subjectivement la grossesse comme un châtiment, la femme maltraitée pourrait, avec l'assistance qui est due, reconnaître que l'en-

fant qu'elle porte dans ses entrailles ne pourra jamais être considéré comme un châtement, car cela signifierait contredire la dignité intrinsèque de son être.

2. *Grossesse et maternité comme accident*

Cette interprétation de la grossesse/maternité comme accident est associée à la mentalité contraceptive. La contraception n'est pas simplement un acte qui, en quelque sorte, empêche la conception d'une vie humaine, mais c'est une décision qui empêche que ses propres actes sexuels librement choisis déterminent l'engendrement d'une vie nouvelle. C'est un facteur constitutif de son comportement sexuel, c'est un acte qui, étant donné la nécessité ou la volonté d'éviter une conception, permet de poursuivre le but de consommer le rapport sexuel, en acceptant un aspect de son essence (l'union) tout en refusant l'autre (la procréation). Aussi bien dans le cas où l'on pense que l'ouverture à la vie porte atteinte à l'intimité conjugale, que dans le cas où l'on estime qu'une maternité ne serait pas opportune à un moment déterminé, le couple tend à sacrifier l'intégrité naturelle de l'acte conjugal, en déformant ainsi la signification authentique du message du corps sexué dans sa vérité intégrale, qui, dans le mariage, est union des sens et tendresse.

Selon ce que je soulignerai par la suite, d'un point de vue critique, l'usage du contraceptif risque de violer la norme personnaliste qui trouve dans l'amour, et non dans l'usage, la réponse appropriée au fait d'être une personne. L'autre ne doit pas être réduit au rang d'objet ou de "quelque chose", car il est un "sujet", un "qui".³

³ Cf. P. DE LAUDURANTAYA, *Contraception and the Person*, in: "The National Catholic Bioethics Quarterly" (à partir de maintenant désigné par NCBQ), vol. 3, n° 1, 35-37.

3. Grossesse/maternité comme adversité à surmonter

La mentalité contraceptive contribue à l'acceptation de l'avortement. Bien que la *Déclaration universelle sur la bioéthique et les droits de l'homme* de l'UNESCO n'ait jamais inclus parmi les droits la santé sexuelle et reproductive de la femme, la suspension volontaire ou l'interruption de la grossesse, ce thème continue à être enraciné dans l'idéologie contemporaine. En tout cas, le thème apparaît dans l'art. 14 du Protocole de la *Déclaration*.⁴

D'ordinaire, on ne parle pas d'avortement mais d'"interruption volontaire de grossesse". Mais cette expression est sous-tendue par l'idée selon laquelle la grossesse désirée est merveilleuse, tandis qu'une grossesse non désirée est une maladie dont la thérapie est l'avortement. De cette façon, on met en marche une véritable ingénierie sémantique, divulguée par les moyens de communication qui, du point de vue des droits, de la santé, etc... conduit à favoriser l'avortement.

Aussi bien l'avortement que la mentalité anticonceptionnelle s'accompagnent d'une perspective utilitariste technico-scientifique. Tous deux cherchent à délimiter la structure et la dynamique de la vie selon des modèles fonctionnels et statistiquement déterminables. Si, d'un côté, on conçoit l'embryon humain comme vie humaine ou appartenant à l'espèce humaine, de l'autre on nie son état de personne et sa dignité conséquente. Aussi estime-t-on que l'on peut sacrifier son intégrité. Même la réduction sélective du jumeau malformé se configure comme une intervention eugénétique, de même que l'extraction des cellules séminalales dès le stade du blastomère, avec pour but d'offrir des bienfaits thérapeutiques hypothétiques aux personnes affectées de la maladie de Parkinson et d'Alzheimer. Il est possible de le manipuler à travers la fécondation *in vitro* et de le cloner, dans le cas où c'est techniquement

⁴ Cf. J. HAAS, *Person and Human Being in the UNESCO-Declaration on Bioethics and Human Rights*, NCBQ vol. 7, n° 1 (2007), 47; cf. aussi P. DE LAUDURANTAYA, *Contraception and the Person*, cit.

possible et relativement sûr. Soutenue par une mentalité mécaniciste, la mentalité abortive assume une perspective technico-scientifique dès le début de la vie humaine, c'est-à-dire qu'elle l'interprète comme quelque chose de fragmenté ou de réduit à ses unités biologico-génétiques, en consentant la substitution de la procréation naturelle par des formes de reproduction artificielles, comme nous le rapporterons plus loin.

Nous estimons que, si l'avortement était la seule alternative de vie pour la mère, en l'absence d'autres sources de survie, une femme pourrait avancer des arguments en faveur de l'extraction du fœtus, dans le cas où sa grossesse se présenterait particulièrement compliquée et dans le cas où le fœtus risquerait de mourir ou souffrirait d'une anomalie incompatible avec la vie. Plus loin, je mettrai en évidence le fait qu'avorter signifie ôter une ressource essentielle irremplaçable. Cela signifie violer une union unique de dépendance intime constituée par la mère et par l'enfant.⁵

4. *Technicisation de la grossesse/maternité et autres modalités qui substituent la procréation par la reproduction artificielle*

Par ce terme “technique”, nous entendons une activité productive et, comme cette activité est ou devrait être soumise à la raison humaine pratique, elle prend le nom de technologie (technique + *logos*). La raison technique est instrumentale et, par conséquent, elle est soutenue par des considérations d'utilité et d'efficacité, ce qui fait qu'elle se distingue par son effort pour manipuler et contrôler l'objet de l'application, pour maximaliser la productivité. Nous comprenons donc que la raison technique n'est pas aussi impartiale que certains pourraient le penser, puisqu'elle nous induit à voir la réalité comme quelque chose de neutre à dominer, la connaissance comme une ressource du pouvoir et

⁵ Cf. P. DE LAUDURANTAYA, *Contraception and the Person*, cit.

de l'action et, en même temps, elle est encline à tout évaluer selon un critère pragmatique, comme pour dire que les choses ont une valeur sur la base de la fonction et de l'utilité qu'elles peuvent avoir pour l'être humain individuel ou collectif.

La raison technique tend à intervenir sur l'ordre naturel pour le reconfigurer ou en faire la synthèse. Cette intervention peut inclure le remplacement ou le changement, et non pas la simple assistance à la nature afin qu'elle parvienne à ses fins. Quand il s'agit de la nature humaine ou de l'être de la personne en tant qu'esprit-incarné-sexué, il est nécessaire de prendre en sérieuse considération le principe selon lequel ce qui peut se faire technologiquement n'équivaut pas à ce qu'il est juste de faire. Ce principe devient prioritaire quand sont en jeu les fonctions procréatives au sein d'une expérience d'amour comprise comme union et ouverture à la vie.⁶

a) Grossesse par fécondation *in vitro* (FIV)

Avec la fécondation *in vitro*, la conception se réalise dans un laboratoire et la femme est mise enceinte au moment du transfert de l'embryon dans son utérus. D'un point de vue naturel, la grossesse est ainsi subdivisée en deux phases: la fécondation techniquement relayée et ensuite l'implantation. De la sorte, fécondation et grossesse – parties intégrantes de la maternité – se séparent, puisqu'elles ne suivent pas la continuité naturelle, mais se présentent comme deux événements sous le contrôle et la maîtrise individuelle et sous l'assistance d'un technicien.

Dans le contexte de la FIV, qui sépare grossesse et conception, le sens plénier de la maternité devient ambigu. La vie, d'un point de vue naturel et ontologiquement objectif, qui a commencé dès la conception,

⁶ Cf. E. LUGO, *Filosofía de la tecnología*, in: *Ética Profesional en la Ingeniería*, Mayagüez Puerto Rico 1987.

n'est pas prise en considération, mais l'on privilégie plutôt l'implantation. Il est important de reconnaître que, alors que la médecine régénérative est encore en phase expérimentale, les chercheurs, intéressés par des fins thérapeutiques à l'extraction de cellules séminalaires à partir d'embryons pré-implantés, encouragent la reconnaissance de la grossesse avec la phase de l'implantation utérine et identifient la conception comme pré-embryon dépourvu du caractère de personne.

Sans aucun doute, la femme qui reçoit l'implant devient mère au moment où elle choisit volontairement de s'unir de façon intime et unique à la nouvelle vie. Toutefois, comme je le montrerai dans la partie suivante dédiée aux critiques estimées pertinentes, la FIV rend marginale le lien naturel qui modifie ontologiquement la femme, qui touche toutes les dimensions de son être spirituel, affectif, cognitif et physiologique, à partir de l'intimité nuptiale, et qui s'étend de la conception à l'accouchement, comme dans toute sa vie de mère pour son fils.

Cette continuité est encore moins évidente dans l'expérience de la maternité de substitution séparée du lien nuptial, et dans la grossesse hétérologue à cause de l'acceptation d'un embryon fécondé et étranger à la constitution génétique de la femme qui assure la gestation.⁷

b) Maternité de substitution (*surrogate motherhood*)

Le concept de “mère de substitution” peut inclure une casuistique variée, et plus précisément:

1) La maternité rémunérée, qui consiste en un contrat où il est spécifié que la femme prête le service de la gestation en échange d'argent qu'elle recevra par le couple intéressé à avoir l'enfant au moment de l'accouchement.

⁷ Cf. W. MAY, *Catholic Bioethics and the Gift of Human Life*, in: *Our Sunday Visitor*, Huntington Indiana 2000, 811; M.L. DI PIETRO, *Sexualidad y Procreación Humana*, cit., chap. VIII.

2) L'aspect contractuel au sens strict, un accord précédant la gestation, qui prévoit la remise de l'enfant au couple qui stipule ce contrat.

3) Comme variante du point précédent, le renoncement à l'adoption; dans ce cas, la mère qui assure la gestation exclut dès le début la possibilité d'adopter et de faire grandir l'enfant qu'elle porte en elle.

4) Lien génétique exclus: dans ce cas, la mère porteuse qui assure la gestation n'apporte pas de matériel génétique mais se limite à porter en son sein un embryon implanté, conçu indépendamment de son apport génétique. Ceci conduit à ce qui suit.⁸

c) Transfert hétérologue (heterologous transfert)

Par cette technologie, l'implantation d'un embryon dans le ventre d'une femme lui confère l'opportunité d'être mère et d'instaurer un lien intime avec l'enfant à naître, non seulement en dehors d'une union conjugale mais aussi séparée du point de vue génétique. Il s'agit de l'implantation d'un embryon en excédent produit par la FIV, éventuellement décongelé, dans l'intention d'en faciliter la naissance ou la survie. Cette implantation est difficile à classer, s'il faut la considérer comme une adoption prénatale ou comme le sauvetage d'une vie.⁹

d) Utérus artificiel (ectogénèse)

Par ectogénèse totale, on entend la conception et le développement d'un être humain en dehors ou à l'extérieur de l'utérus maternel dès le début de son existence jusqu'à l'équivalent de quarante semaines de gestation. L'ectogénèse partielle prévoit, en revanche, le développe-

⁸ Cf. J. BERKMAN, *Gestating the Embryo of Others*, NCBQ, vol. 3, n° 2 (2003), 317.

⁹ Cf. N. TONTI - FILIPPINI, *The Embryo Rescue Debate*, NCBQ, vol. 3, n° 1, 119-120 cf. aussi S. KELLMEYER, *Embryo Adoption*, NCBQ, vol. 7, n° 2 (2007), 267.

ment d'une phase gestationnelle en dehors du sein maternel.

De cette façon, un utérus artificiel sera nécessaire pour la gestation totale ou partielle, c'est-à-dire pour générer ou soutenir la croissance d'un embryon ou d'un fœtus jusqu'à son développement complet ou pour une partie de celui-ci. On prévoit donc qu'un jour il sera possible de générer l'embryon *in-vitro* et de l'implanter ensuite dans un utérus artificiel.

Le transfert de l'embryon ou du fœtus de l'utérus de la mère à un utérus artificiel comme mesure préventive ou thérapeutique, au profit clair de la vie elle-même ou de la santé de l'enfant ou de la mère, apparaît évidemment moins problématique.¹⁰

e) Technologisation de l'accouchement

Le modèle prédominant en obstétrique américaine est orienté vers l'usage de la technologie pour contrôler et maîtriser l'accouchement. Cette obstétrique se base sur la conviction que la technique est supérieure à la nature et que les appareils sont plus fiables que l'habileté humaine, manifestant ainsi une philosophie de la médecine qui favorise et préfère la technique à la nature. L'accouchement naturel et régulier, terme du processus physiologique, est subordonné à une intervention chirurgicale et réduit à une pathologie sujette à thérapie. De cette façon, le modèle obstétrique technologico-scientifique ne considère pas l'accouchement comme une expérience personnelle existentielle profonde et durable pour la vie conjugale et la famille en général, et de façon particulière pour la mère.¹¹

¹⁰ Cf. C. KACZOR, *Could Artificial Wombs End the Abortion Debate?*, NCBQ, vol. 5, n° 2 (2005), 289.

¹¹ Cf. S. SMITH-BARTEL, *Welcoming the Child at Birth*, NCBQ, vol. 6, n° 2 (2006), 205; cf. aussi S. KELLMEYER, *Embryo Adoption*, NCBQ, vol. 7, n° 2 (2007), 267.

5. *En synthèse*

Le contraceptif, l'avortement, la fécondation in vitro et les modalités de reproduction que facilite cette dernière, ne favorisent pas la santé ni ne soignent le corps de la mère, mais plutôt empêchent, interrompent ou remplacent, par des desseins préétablis, le processus naturel de la fertilité et de la gestation pour satisfaire des désirs individualistes étrangers à la maternité, qui est liée à l'engagement nuptial exclusif. Ces interventions mettent en sérieux danger l'autonomie de la personne, sa liberté de choisir le meilleur ou les biens inhérents à la vie, et la relation interpersonnelle en accord avec ses finalités. Pour mettre en évidence l'aspect positif de la phrase introductive de cet exposé, il est opportun d'offrir une seconde lecture inspirée d'une anthropologie et d'une bioéthique personaliste, enracinée dans l'ordre naturel objectif et intelligible.

III. BRÈVE INTERPRÉTATION ANTHROPOLOGIQUE ET ÉTHIQUE

Je donnerai ici une brève interprétation anthropologique et éthique de tout ce qui a été dit jusqu'à présent qui corresponde à l'ordre naturel et qui mette en évidence une vision organique de la maternité et de la famille, en ayant présent à l'esprit la phrase d'introduction de notre présentation: La femme contemporaine insiste pour être mère, mais dans la liberté; avoir des enfants mais avec dignité; construire un avenir mais avec amour; avoir un compagnon mais dans l'égalité; être épouse et s'occuper de la maison et, en même temps, exercer un travail professionnel, mais toujours comme personne.

Je tenterai ensuite de donner une réponse aux questions qui surgissent face à ces types de grossesse qui représentent un défi pour la maternité et la famille.

1. *Personne au sens ontologique*

Soutenue par une anthropologie personnaliste, la vision organique de la maternité et de la famille est réglée par le respect de la dignité, de l'intégrité et de la transcendance de l'être humain. Dans ce contexte, la corporéité est la modalité visible du spirituel ou des réalités d'ordre transcendantal chez la personne en tant que principe d'unité et signification pour tout ce qui est psychique, physique et spirituel, dépassant clairement le dualisme âme/corps, ainsi que la réduction du spirituel au matériel et du matériel au spirituel. En vertu de la signification ontologique de la personne, la priorité attribuée à l'ardent désir de vivre "toujours comme personne" se réclame d'une justification universelle et objectivement valide.

2. *Amour conjugal et égalité*

Selon le personnalisme organique, la corporéité sexuée est un don nuptial et sacramental, de personne à personne, qui manifeste le lien le plus intime entre l'amour et la vie.

Aussi bien la sexualité féminine que masculine se présentent comme des façons d'être une personne dans la réciprocité et dans la condition de la communion interpersonnelle. Il s'agit d'une sexualité centrée sur la valeur de la personne ouverte au conjoint, et non pas d'une expérience de gratification individuelle possessive à l'égard de l'autre. L'acte conjugal se présente comme un don réciproque, total et exclusif d'intimité singulière, étant donné que chacun est sujet et objet de désir généreusement ouvert à la nouvelle vie. L'intensité des impulsions physiques et de l'énergie psychique reste intégrée dans l'amour bienveillant envers la personne de l'aimé et ne s'accroît ni ne s'idolâtre car, autrement, tôt ou tard, dans la vie conjugale, elle dégénérerait et se banaliserait. En d'autres termes, la condition préliminaire pour intégrer la sexualité

dans l'ensemble de sa propre personnalité est l'intérêt aimant pour le bien être intégral de l'autre personne. L'amour, c'est de pouvoir dire "tu" et, en conséquence, "oui" à l'être de la personne aimée. La vision organique montre que l'impulsion sexuelle a une origine et une finalité transcendantes dans l'ordre spirituel de l'amour, comme communion entre la totalité de l'être de la personne comme relation, dialogue et complémentarité du tu et du je en communion, c'est-à-dire comme un "nous", et ne doit pas être réduite à la pure attraction conditionnée par des attributs physiques et psychiques, selon la version freudienne. De la sorte, la sexualité non oblatrice mais possessive et égoïste trahit l'expressivité de l'amour personnel et cesse d'être humaine, devenant nuisible et défigurant celui qui dit qu'il aime l'aimé, car elle déforme le lien qui doit constituer le "nous". Dans ce contexte, la chasteté, loin d'être un empêchement à la liberté dans l'amour, se présente comme la condition d'un amour inspiré par l'affirmation du bien de l'être aimé, en garantissant à la tendresse sa priorité par rapport à la satisfaction du désir égocentrique de la domination et de la possession. Pour l'homme, la chasteté représente un succès de sa virilité, tandis que pour la femme, cela signifie se sentir affirmée comme personne. Il s'agit en tout cas d'égalité en termes de dignité et de différence complémentaire dans la responsabilité réciproque dans le don aimant et fécond.

3. Dignité et liberté dans la maternité responsable et généreuse. Réponses aux défis: grossesse-maternité-famille

a) Face à la mentalité contraceptive

J'entends démasquer la mentalité contraceptive ainsi que la mentalité technologico-scientifique qui, soutenues dans la postmodernité, ont miné le sens et la continuité ontologiques d'amour nuptial-grossesse-maternité-famille.

Dans son cycle de catéchèse sur l'amour humain, Jean-Paul II affirme: «L'acte conjugal "signifie" non seulement l'amour mais aussi sa fécondité potentielle; il ne peut donc pas être privé de son sens plénier et juste par des interventions artificielles. [...] elles se réalisent ensemble et, d'une certaine façon, l'une par l'autre ».¹²

Par cette affirmation, il met en évidence le danger d'une volonté réduite au moyen de la raison instrumentale qui ne reconnaît pas la vérité ou bien objectif comme normes pour gouverner le corps, entendu comme pur processus biologique. C'est l'expression d'un dualisme esprit/nature, dans lequel une volonté arrogante exerce sa liberté créative et prioritaire sur une corporéité sexuée, contrôlée et manipulée par elle.

On suggère que la fécondité et la capacité de procréation sont des événements biologiques simplement subpersonnels privés de signification, inhérents à une assignation volontaire qui leur confère leur bonté instrumentale. Dans ce cas, il s'agit d'un bien pour la personne et non d'un bien de la personne, inhérente à sa totalité ontologique. C'est un aspect procréatif de la sexualité et on l'interprète comme un bien pour la personne dans le sens et dans la mesure où elle lui confère une valeur et une finalité, étant donné que la procréation en soi n'est qu'une possibilité biologique que l'être humain partage avec les animaux. On ne reconnaît que la dimension unitive de la sexualité comme étant exclusive de l'être de la personne et comme expression de l'intimité interpersonnelle. On met ensuite en évidence une dualité entre ce qui est unitif/personnel et ce qui est procréatif/biologique, reflet du dualisme classique âme/corps.

Dans ce contexte, la maternité obéit au critère subjectif dominant de la grossesse entendue comme processus biologique: la femme ne

¹² JEAN-PAUL II, *Réaffirmation de l'essence de la doctrine de l'Église sur la transmission de la vie*, in: "La Documentation Catholique", 22 août 1984, 1009.

reconnaît pas la valeur inhérente à sa corporéité féminine, mais seulement la valeur instrumentale dépendant de sa volonté. Les choses étant ainsi, on en arrive à une grossesse non programmée, interprétée comme un accident dans son projet de vie, un risque pour son intimité conjugale ou une contradiction à sa manipulation personnelle de la capacité de procréation.

Le contraceptif blesse l'image et la ressemblance de Dieu, qu'est la personne, car non seulement il contredit la vérité objective de la valeur existentielle de l'impulsion sexuelle, mais parce qu'il place le mariage dans une position de refus face à l'acte créateur de Dieu; il marginalise ainsi les époux par rapport à leur rôle de responsabilité face à une nouvelle vie, en les transformant en objets ou en choses dans leur intimité et nuisant à la communion sponsale comme noyau de la famille.

La mentalité technologico-scientifique et utilitariste de l'usage du contraceptif suggère une réduction de la femme au rang d'objet, facilite une activité sexuelle en manque d'amour bienveillant et d'ouverture à la vie, trahissant ainsi le langage nuptial du corps sexué. En outre, il est amplement reconnu que les moyens de contraception facilitent aussi bien la sexualité préconjugale que la sexualité extraconjugale, qui constituent dans les deux cas un mensonge de l'acte sexuel entendu comme affirmation intime de la pleine dignité de la personne, comme don et réceptivité inconditionnelle de l'amour: en d'autres termes, l'amour sans conditions s'exprime, mais il se contredit de fait en utilisant le contraceptif.

D'autre part, la régulation responsable et généreuse de la fertilité naturelle dans la famille et pour la famille se présente comme l'antidote à la mentalité contraceptive. Selon la dimension transcendantale inhérente à la vision organique qui accompagne la régulation naturelle, l'être humain découvre qui il est à travers le don authentique de soi dans la totalité de son être à l'autre personne, qui l'accueille comme complément et réciprocité. Ce don et cet accueil réciproques établissent une

communio interpersonal orientée vers un bien commun: le bien de participer à l'œuvre créatrice en contribuant à la vie d'une nouvelle personne. On réaffirme ce que nous avons déjà dit: le corps n'est pas un simple instrument de la personne ou un processus biologique soumis à une manipulation selon un désir subjectif, mais bien l'expression de la vérité et du bien de l'être en soi d'une personne en tant qu'amour et vie. Cela représente un style de vie respectueux de la personne comme esprit incarné et sexué, respectueux des cycles féminins de la fertilité inspiratrice de la chasteté conjugale.

b) Face à l'avortement

Il ne faut pas ôter à la mère l'enfant qui est en train de se former en son sein, même si la grossesse est due à un viol ou à une violence contre la volonté de la femme. Ceci parce que la femme n'est pas seulement le support de la vie, le moyen de survie du fœtus. Chez la femme a lieu un changement ontologique quand elle devient mère. Sa vie est entremêlée à celle de son enfant pour former une union nouvelle et unique. Je développerai ce point à la fin de mon exposé.

c) Face à la substitution de la procréation par la fécondation artificielle

L'intégrité de l'acte conjugal intime et fécond contraste avec la fécondation techniquement assistée. Évidemment, les interventions techniques utilisées pour sauver la vie ou assister la santé de l'enfant à naître sont généralement justifiées. En revanche, la technologie utilisée d'une manière arbitraire pour satisfaire des désirs individuels, étrangers aux lois de la nature humaine et de l'intégrité de la personne comme esprit incarné et sexué, apparaît problématique.

La vie commencée – non engendrée – en laboratoire est gouvernée par la logique de la production, c'est-à-dire de l'efficacité, du contrôle

de qualité, logique qui s'exprime selon le langage qui désigne la maternité comme "production d'un enfant parfait" (en anglais *deliver* pour accouchement, *labor* pour grossesse).¹³

Nous pensons qu'à la lumière d'une lecture personnaliste, la fécondité ne se mesure pas en fonction de son efficacité, mais bien de la personne. L'activité sexuelle doit être affirmée, face à la fécondation artificielle, comme don et ouverture à la vie, qui se développe selon sa propre dynamique. La vie se développe et son fruit n'est pas perçu comme un simple produit ou conséquence biologique, mais comme un fruit authentique et direct de l'amour.

Séparer les éléments qui composent la maternité naturelle – l'acte conjugal, la gestation, l'accouchement – finit par violer les biens du mariage comme lien interpersonnel profond, complet et permanent. Rappelons que *Donum vitae* affirme que la vie est un don qui doit être favorisé de telle manière que soient respectés à la fois la dignité du sujet qui la reçoit (enfant) et les sujets qui l'engendrent ou la transmettent (les parents).¹⁴

Partons à nouveau de notre affirmation anthropologique d'être-personne en tant qu'esprit-incarné-sexué dans l'ouverture et dans la réceptivité d'un autre être-personne. À partir de ce fondement, nous pouvons déduire plusieurs normes d'orientation.

Il est d'une importance fondamentale de préserver l'unité intrinsèque de l'acte conjugal avec son caractère d'amour et de fécondité, c'est-à-dire de préserver l'acte conjugal avec son caractère propre d'expression d'union amoureuse et de transcendance de l'amour vers la nouvelle vie. L'acte conjugal, entendu comme don et communion, montre que la corporéité sexuée favorise l'esprit. Il s'agit de conserver l'intégrité

¹³ Cf. W. MAY, *Catholic Bioethics and the Gift of Human Life*, cit.

¹⁴ Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation *Donum vitae*, I, n° 6.

de la procréation en tant qu'engendrement de la vie en harmonie avec la dignité des personnes impliquées (père, mère, fils ou fille). Engendrer la vie humaine, procréer une personne doit maintenir la continuité avec l'acte conjugal dans sa pleine intégrité, comme expression fidèle du langage de la corporéité en tant que don d'amour et don de vie inséparables. "Engendrer" la vie ne signifie pas "produire" la vie par des moyens techniques (insémination artificielle, fécondation *in vitro*, maternité de substitution).

"Engendrer" suppose un acte nuptial intime, un lien pleinement personnel, pour vivre en accord avec le langage spécifique de la corporéité, pour collaborer avec Dieu à la création d'un être nouveau et unique, expression de son amour oblatif et exclusif.

"Produire" suggère en revanche un acte externe qui se base sur la qualité de production techniquement programmée selon la logique de la manufacture, pour obtenir un enfant projeté, calculé comme événement biologique. Cette logique ne réussira pas à effacer la suspicion que la personne de l'enfant puisse être considérée comme un objet, une chose, ou que la rencontre aimante personnelle entre les conjoints soit soumise à la médiation technique éthiquement discutable de la fécondation assistée. Dans ce cas, le don et la rencontre des corps et des esprits sont remplacés par des nouveautés techniques déshumanisantes, dans le drame de ceux qui désirent un enfant comme s'il s'agissait d'un droit à exercer à tout prix. La fécondation artificielle, à la différence de la procréation naturelle, déshumanise la vie et ne représente pas un vrai progrès dans la configuration de la relation conjugale, de la relation filiale et de la relation fraternelle.

Une autre norme d'orientation est de respecter le "langage", le caractère propre de la corporéité en tant que don nuptial. La corporéité, dans un sens personnaliste, s'expérimente non pas comme un simple instrument d'un esprit, ou comme contexte d'opération spirituelle ou encore moins comme propriété à manipuler dans sa neutralité morale.

La corporéité fait partie intégrante de la personne et est donc une dimension de toute possibilité humaine, elle revêt la dignité et reflète le caractère des décisions et des attitudes intérieures.

d) Face à la maternité de substitution

Le problème relatif à la maternité de substitution est déterminé par l'orientation de la figure maternelle et par sa décision de se mettre à la disposition du couple qui commande la FIV. De son point de vue, l'enfant à naître est comme un instrument par le biais duquel elle-même se donne au couple en émulant le don de l'amour sponsal, qui correspond, selon l'ordre naturel objectif, au mariage. La maternité de substitution rend vulnérable l'intégrité de la famille et le lien du mariage, car elle sépare les éléments physiques, psychiques et moraux qui constituent la maternité. Rappelons que la conception non seulement engendre une vie nouvelle, mais aussi la modalité ontologique de l'être des parents.

Comme nous le rappelle *Donum vitae*: «La maternité de substitution représente un manquement objectif face aux obligations de l'amour maternel, de la fidélité conjugale et de la maternité responsable; elle offense la dignité et le droit de l'enfant à être conçu, porté, mis au monde [...] par ses propres parents».¹⁵

e) Face au transfert de l'embryon hétérologue

La capacité générative d'une femme n'est pas une simple productivité d'ovocytes, mais bien le don nuptial exclusivement spécifique à la communion sponsale et dont la femme ne peut pas disposer indépendamment du lien qui l'unit à son époux. Le transfert de l'embryon hétérologue abandonné et exposé aux risques de la congélation peut, à

¹⁵ *Ibid.*, II, A, n° 3.

la limite, être considéré comme un acte de charité, mais est en soi ambigu et erroné, car il met sérieusement en danger la dignité de l'union conjugale et de la maternité inhérente au lien sponsal. L'acte conjugal, par définition et comme source d'une vie nouvelle, ou racine de la maternité, renferme une signification essentielle, absente chez l'individu, mais présente chez une femme/mère uniquement en communion avec l'époux. La maternité n'est pas une décision indépendante de l'expression de l'amour intime entre les époux.

L'utérus n'est pas un simple organe reproductif, mais l'organe qui permet à la femme, en tant que mère, d'êtreindre pour la première fois son enfant au stade embryonnaire, qui existe déjà avant de s'implanter dans l'endomètre.

L'enfant-embryon a le droit de se donner à sa mère dès le tout début de son existence. Il possède aussi le droit de recevoir l'accueil oblatif de la part de sa mère. À son tour, la mère a le droit de se donner complètement à son enfant et le devoir de reconnaître la dignité intrinsèque de son enfant, précisément en se donnant elle-même à ce dernier, mais toujours avec/à travers/pour son époux.

f) Face à la médicalisation de l'accouchement

Dans *Evangelium vitae*, Jean-Paul II nous met en garde contre les tendances contemporaines concernant la vie: «[L'homme] ne se soucie que du “faire” et, recourant à toutes les techniques possibles, il fait de grands efforts pour programmer, contrôler et dominer la naissance et la mort. Ces réalités, expériences originaires qui demandent à être “vécues”, deviennent des choses que l'on prétend simplement “posséder” ou “refuser”». ¹⁶ La médicalisation de l'accouchement perd de vue la

¹⁶ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Evangelium vitae*, n° 22.

réalité personnelle de l'enfant, de la mère, du père et de la communauté familiale tout entière.

IV. GROSSESSE-MATERNITÉ-FAMILLE: UNITÉ DE MATERNITÉ GÉNÉTIQUE, GESTATIONNELLE ET PSYCHOSOCIALE

Revenons sur les points que nous venons d'exposer, en concentrant notre attention sur la maternité dans le contexte de la famille entendue comme «école d'enrichissement humain».¹⁷

La grossesse est en soi l'union entre la mère et l'enfant à naître ou enfant-embryon. L'enfant est essentiellement sien, pas simplement posé en elle, mais lié vitalement à la femme en tant que mère. Elle est littéralement la maison de l'enfant, non pas dans le sens d'un simple logement, mais de maison comme dépendance dynamique et interaction, dans la mesure où elle partage avec le fœtus une intimité biologique et une compénétration spirituelle. De fait, l'embryon assume un certain degré de contrôle du système endocrinologique de la mère. La grossesse naturelle comporte un lien génétique, gestationnel et l'attente de la continuité psychosociale et morale de la vie, tant de la part de la mère que de l'enfant.

En particulier, par la grossesse, la mère expérimente un changement ontologique, car cette expérience bouleverse son être; elle ne fait pas l'expérience d'un processus accidentel ou facilement séparé de son intimité personnelle. En vue de son union psychosomatique personnelle et de son lien avec l'enfant, la femme se transforme en "femme et enfant", ce qui est bien différent que d'avoir un enfant entre les bras, car tous ses systèmes corporels s'orientent et se règlent sur la base de la présence de l'enfant-embryon ou enfant à naître. Objectivement et

¹⁷ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n° 52.

subjectivement, la femme est, en tant que mère, une transfiguration de son être au niveau de modalité essentielle, conforme à la dignité intrinsèque de son être de personne féminine. Un tel lien n'a pas d'égaux et représente une union unique.

Dans le contexte conjugal, l'union mère/enfant n'est pas un événement séparé de l'acte conjugal, mais une extension et une incarnation de celui-ci, où la femme se transforme en mère dans le don de soi au niveau physique, émotionnel, cognitif et spirituel dans le lien sponsal, don qui est étendu à l'enfant. L'enfant naît par l'œuvre et par la grâce de Dieu, à travers la collaboration aimante des époux, qui en sortent enrichis et absolument pas désorientés par l'intervention divine. De la sorte, l'enfant est le symbole vivant de l'union sponsale des parents qui, dans leur amour, transmettent la vie selon la composition génétique d'une complémentarité mutuelle et, en même temps, unique dans sa configuration. L'enfant exprime ses parents et leur appartient.

En relation à la famille, la maternité est, par excellence, la gardienne de la vie et le point d'équilibre de la rencontre interpersonnelle. La formation aux vertus est une tâche primordiale de la famille.

«La réussite de la vie conjugale et, par suite, la stabilité et la sainteté de la famille dépendent de la formation de la conscience et des valeurs assimilées durant tout le temps de la formation des parents eux-mêmes. Les valeurs morales vécues par la famille sont transmises plus facilement aux enfants. Parmi ces valeurs morales émergent le respect de la vie dès le sein maternel et, en général, le respect de la personne humaine, de tout âge et condition. Il faut aider les jeunes gens à la connaître, à l'apprécier et à respecter les valeurs fondamentales de l'existence».¹⁸

¹⁸ CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, *Orientations éducatives sur l'amour humain*, n° 52.

V. LA FAMILLE COMME LIEU DE RENCONTRE INTERPERSONNELLE ET GARDIENNE DE LA VIE

En conclusion de mon exposé, je suggérerai quelques points qu'il faut tenir en considération et qui sont d'une actualité particulière pour rénover la famille en partant de sa racine naturelle et de son ouverture au plan divin.¹⁹

La famille est soumise à des changements continuels de la part de la société et à cause de la transformation de ses membres. Cette transformation requiert de la part de tous un renouvellement de certaines mentalités et de comportements variés, ainsi qu'une aptitude scrupuleuse à la compréhension et au dialogue (que l'on pense à la famille pyramidale et patriarcale/conjugale restreinte, et à son renouvellement de l'intérieur).

La famille doit être préparée à résister à des idéaux déterminés et imposés par une société matérialiste et consumériste. Ses lois ne peuvent être ni l'efficacité et l'utilitarisme, ni l'obtention d'un poste important au sein de cette société. Il faut manifester à l'intérieur de la société une préférence pour les plus faibles et les moins aisés, être toujours aux côtés des plus marginalisés.

La famille est la première responsable afin que disparaisse les inégalités à l'intérieur de la société. Mais ceux qui n'aiment pas ne combattent pas l'inégalité. À l'époque actuelle, de nombreuses familles n'aiment pas, car prévalent en elles des attitudes d'oppressions et de domination. L'égalité est le fruit de l'amour; et le fruit de l'égalité, c'est la confiance et le dialogue respectueux des différences naturelles.

La famille a pour objectif de faire en sorte que ses membres soient des personnes libres: fortifier la personne, c'est-à-dire la rendre davan-

¹⁹ Cf. E. LUGO, "Visión orgánica de la familia", conférence à la Septième journée de bioéthique, Nuevo Schönstatt (Argentine) 2005.

tage personne et la libérer. Pour atteindre cet objectif, il est nécessaire d'être pleinement une personne et de cultiver la liberté intérieure comme condition en vue de la liberté extérieure. Seul l'amour vécu pleinement au sein de la famille habilite ses membres à être des instruments de personnalisation et de libération sociale.

L'enfant porte en lui tout ce que peut avoir une personne: conscience, auto-conscience, réflexion, liberté, désir d'amour et de transcendance vers le noble et le beau. L'œuvre des parents tend à la réalisation de ces potentialités chez l'enfant. L'enfant peut parler, demander, et il a pleinement le droit, au fur et à mesure qu'il grandit, de discuter, d'exposer ses raisons, de prétendre à ce que les parents considèrent comme valable ce qu'il propose. C'est dans la famille que l'enfant doit se sentir reconnu, estimé et soutenu. Dans la famille, il apprend à vivre ensemble, dans le dialogue et dans le respect, et il doit y avoir un esprit d'initiative, de créativité et de responsabilité. Dans la famille, il doit être préservé des complexes de timidité ou de crainte à l'égard du monde et du sexe opposé, des sentiments de servilité, de ressentiment ou de soif de domination des autres, apprendre à ne pas donner plus de valeur à la possession des biens matériels, mais plutôt à aspirer à l'honnêteté d'une vie vertueuse et à avoir un caractère intègre.

Il faut soutenir cette nouvelle éducation dans le respect de la personne, en particulier de la personne de l'enfant, ainsi que dans l'acceptation des tensions intergénérationnelles et interpersonnelles comme source de croissance en termes de liberté et de responsabilité. L'autorité paternelle est un moyen licite uniquement pour stimuler la vie et le développement personnel de l'enfant. L'autorité des parents doit être solidement ancrée dans la confiance réciproque, en soutenant des idéaux que les deux, le père et la mère, reconnaissent comme des objectifs de l'éducation. Le tout, toujours avec la plus grande attention à l'originalité de chaque enfant comme personne unique digne de respect et d'amour désintéressé.

En plus du fait qu'elles constituent de véritables défis, la perte de consistance du caractère et des dimensions institutionnelles de la famille traditionnelle (élargie), la croissance de l'individualisme et la démocratisation du rapport homme/femme, l'extension de l'espace fonctionnel de la femme dans la société et, en particulier, dans la sphère professionnelle, présentent des éléments positifs pour le discernement et le développement. La famille apparaît non seulement nécessaire pour la stabilité émotionnelle des individus, mais on redécouvre son importance pour le renforcement des sentiments d'appartenance, de filiation et de solidarité, nécessaires pour la cohésion sociale. Même parmi les plus jeunes générations semble émerger une plus haute considération vis-à-vis du mariage et de la famille, ainsi qu'une défense des valeurs associées à la cohabitation familiale stable et à la fidélité.

La constatation de sa vitalité et de son importance ne fait rien d'autre que manifester que la famille, dans son sens le plus large, comme forme originelle d'organisation et d'affectivité, de la procréation et des liens de parenté, ne peut manquer dans aucune société. Cependant, le défi actuel réside dans la façon de lier aux fonctions essentielles de la famille les diverses formes et les divers comportements de coexistence familiale, divergents et éloignés de la définition de la famille conjugale et restreinte. Nous estimons que la famille est à la fois durable et fragile. L'institution familiale voit sa permanence garantie, bien que changeante dans le temps et dans l'espace, car c'est à elle que sont confiées les fonctions incontournables de la réalisation humaine.

Pourquoi il est nécessaire de croire en la famille et en la maternité qui en est le creuset?

Tout d'abord, parce que Dieu croit fermement en la famille étant donné qu'il créa l'être humain à son image et à sa ressemblance, homme et femme; Dieu voulut mettre au centre de son projet la réalité de l'amour entre l'homme et la femme, et il se présente comme Trinité

pour encourager la communion entre les personnes. Le fait que Dieu ait placé la famille comme fondement de la coexistence humaine et comme paradigme de la vie ecclésiale exige de la part de tous une réponse ferme et convaincue, comme le suggère l'exhortation *Familiaris consortio*: «Famille, “deviens” ce que tu “es”!»²⁰ et, comme Jean-Paul II ajouta ensuite: «Famille, crois en ce que tu es».²¹ Nous croyons en la famille car elle est essentielle pour la formation et la réalisation de la personne dans sa dignité comme valeur non négociable, pour son intégrité d'esprit incarné et pour sa transcendance désireuse de vérité, de bien et de beauté sans limites.²²

Nous croyons dans la famille qui s'ouvre à l'Évangile de l'amour et de la vie. Le magistère de l'Église catholique insiste sur l'unité essentielle entre sexualité et procréation, même lorsque la technoscience sépare l'amour, l'acte conjugal et la progéniture. Son insistance se base sur l'interprétation de ce qu'est la nature, ouverte au désir d'un Dieu personnel, Créateur et providentiel. La doctrine de l'Église est gardienne du sens ultime d'être une personne; c'est pourquoi elle se prononce avec un caractère de quelque chose d'obligatoire dans un milieu si délicatement privé et sujet à la liberté personnelle comme le rapport sponsal. Il serait imprudent de penser que l'on peut laisser en second plan la richesse de la foi, de la prière, de la grâce des sacrements en tant que réponses aux défis examinés dans ce Congrès, pour chercher des solutions de type toujours plus technique qui, évidemment, ne doivent pas être sous-évaluées mais qui requièrent une solidité anthropologique et éthique. Il est nécessaire de résister à la tentation de remplacer le directeur spirituel ou le confesseur par le psychologue et d'attribuer la moindre importance à un dialogue de réconciliation soutenu par la prière et nourri par la foi.

²⁰ JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, n° 17.

²¹ ID., *Discours à la rencontre de fête et de prière avec les familles italiennes place Saint-Pierre*, in: “L'Osservatore Romano”, édition française, 44 (2001) 4

²² Cf. E. LUGO, “Visión orgánica de la familia”, cit.

Nous construisons tous le futur sans dogmatismes ni fatalismes face aux défis que la crise de la famille nous lance, car le dogmatisme et le fatalisme sont des signes de désespoir et contraires à l'espérance qui nous anime, quand la grâce soutient notre nature. Nous croyons en la famille quand nous acceptons le sens authentique de l'autorité parentale, aussi bien dans la famille que dans les institutions de formation de la personne; quand nous éduquons les citoyens du futur, en leur communiquant les valeurs humaines qui sont fondamentales pour la société et la nation; quand nous introduisons nos enfants dans la société; quand nous reconnaissons que la famille joue une fonction essentielle, celle d'être le patrimoine commun de l'humanité.

Selon ce qu'affirme le Concile Vatican II, la famille constitue «la cellule première et vitale de la société».²³ Par conséquent, elle représente la première communauté humaine et elle humanise la société.

La vie familiale, en tant que véritable expérience de communion et participation, représente un apport essentiel pour la société. Les choses étant ainsi, la famille, plus que toute autre association, possède un lien extrêmement spécial et particulier avec la société, la nation et l'État, car elle représente une institution “naturelle” de personnes, cellule de base de la société, gardienne de la vie et de l'humanité.

Karol Wojtyła, dans son œuvre intitulée *La famille comme “communio personarum”*, nous dit: «La famille est le lieu où chaque homme se révèle dans son unicité. La famille est – et doit être – cet ordonnancement particulier de forces où chaque homme est important et nécessaire du fait qu'il est et en vertu de qui il est, l'ordonnancement le plus intimement “humain”, édifié sur la valeur de la personne et orienté sous tout aspect vers cette valeur».²⁴

²³ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Décret sur l'apostolat des laïcs *Apostolicam actuositatem*, n° 11.

²⁴ K. WOJTYŁA, *La famiglia come “communio personarum”*, in: ID., *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Milano 2005³, 1464; cf. aussi JEAN-PAUL II, *Lettre aux familles*, n° 6.

La famille, comme communauté d'amour et de vie, est une société souveraine, ce qui conduit à soutenir les "droits" de la famille. L'institution conjugale est fondée par le couple et trouve sa justification dans le perfectionnement réciproque. Perfectionnement qu'il n'est pas possible de vivre sans l'affirmation des droits du couple: droits à vivre en commun, dans le dialogue, dans l'engagement en faveur de la vie, dans les efforts quotidiens et dans le don au prochain et à la société. La famille n'est pas une entité au service de l'espèce, de la race, d'un groupe ethnique en particulier, et moins encore de la nation en tant que contribuant anonyme, ou en vertu d'intérêts économiques.

L'homme et la femme dans la famille, dans la société et en politique*

JANNE HAALAND MATLARY**

La *Lettre aux Évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde* souligne l'égalité humaine ainsi que la différence fondamentale entre les sexes. En effet, «L'égalité des personnes se réalise en tant que complémentarité physique, psychologique et ontologique» (n° 8). Leur égalité en tant que personnes est donc fondamentale, mais aussi leur différence, qui n'est pas seulement une différence physique, mais aussi ontologique.

QU'EST-CE QUE LE FÉMININ?

L'anthropologie chrétienne des sexes est beaucoup plus profonde que le simple réductionnisme biologique avancé par certains ou que le constructivisme social soutenu par beaucoup. Elle fournit la réponse à la question essentielle sur la façon de s'orienter, entre la Scylla du déterminisme biologique et la Charybde du constructivisme contemporain dominant. Les chrétiens, comme les non-chrétiens, devraient donc étudier cette riche et profonde anthropologie des sexes pour trouver des solutions aux problèmes obsédants en matière de famille et de politique des femmes. L'analyse de cette *Lettre* est quelque chose de nouveau et de prometteur dans un monde qui donne souvent un relief excessif à la

* Article publié in: "L'Osservatore Romano", 10 novembre 2004.

** Professeur au Département de Sciences Politiques de l'Université d'Oslo, de 1997 à 2000, elle fut Ministre des Affaires Étrangères de Norvège.

biologie – les femmes n’ont été considérées que comme procréatrices et elles le sont encore dans de nombreuses cultures – et où le caractère artificieux de certains rôles sexuels a été à tel point souligné qu’il rend insignifiant la différence des sexes, comme s’il s’agissait d’une simple “construction sociale”. Cette dernière idéologie représente un problème central dans l’Occident d’aujourd’hui.

Dans l’anthropologie catholique, les sexes s’intègrent réciproquement, non seulement dans un sens biologique, mais dans la totalité de la vie. Les parents ne sont donc pas seulement père et mère du point de vue biologique, mais pour leurs enfants ils sont différents et complémentaires au sens profond. Cet aspect est complètement négligé par ceux qui voient dans la biologie l’unique différence et est nié par les constructivistes qui soutiennent que la maternité et la paternité sont de simples rôles sociaux qui peuvent être déconstruits et qui n’ont donc aucune importance pour la vie de l’enfant. La seconde thèse est utilisée par les lobbies homosexuels afin de redéfinir le concept de famille, en y parvenant souvent, dans la mesure où toujours moins de gens comprennent comment et pourquoi les sexes se différencient.

Plus fondamentale encore, la relation entre les sexes – et en réalité la vie chrétienne elle-même – ne tend qu’à une seule fin, c’est-à-dire l’imitation du Christ à travers le don de soi et le service du prochain. Naturellement, cet idéal n’est pas toujours réalisé et les relations sont souvent caractérisées par des luttes de pouvoir et des conflits. Mais l’Église enseigne que ces contrastes peuvent être dépassés et que l’idéal demeure la norme. En outre, le don que la femme fait d’elle-même lors de la grossesse, de l’accouchement et du soin de l’enfance est évoqué comme la preuve de la capacité particulière de la femme à se donner, qui est l’essence du féminin et même un modèle de comportement vraiment chrétien.

Ce qu’implique donc de façon surprenante l’enseignement catholique sur le féminin, c’est que la femme possède une capacité particulière d’“humaniser” la famille, mais aussi la société et la politique, à condi-

tion qu'elle réalise ce don d'elle-même. Si une femme parvient à vivre ce don de soi, cette vie altruiste, cela aura une très grande influence sur la société et les hommes devront la regarder et imiter sa façon de vivre un amour oblatif. Même si les deux sexes ont la capacité d'aimer en chrétiens, en se donnant eux-mêmes, l'Église souligne que les femmes, en raison de la maternité, ont cette capacité d'une façon particulière – et la maternité n'est pas seulement un phénomène physique.

Si la femme vit sa vocation chrétienne, cela signifie effectivement qu'elle occupe une position privilégiée dans l'Église, dans la famille et dans la société. Il faudrait faire connaître l'analyse effectuée par la *Lettre* sur cet aspect à tous ceux qui pensent que, dans la chrétienté, une place mineure est attribuée à la femme par rapport à l'homme. En effet, c'est une femme, Marie, qui incarne le modèle le plus élevé de la vie chrétienne. Le paradoxe pour l'homme moderne est certainement que le "pouvoir" chrétien veut dire "service". Quand la réflexion sur le rôle de la femme dans l'Église et dans la société part du présupposé que le pouvoir est domination, l'analyse vacille. Je reviendrai plus loin sur les conséquences de cela pour le féminisme.

Quelles sont donc les implications de cette anthropologie pour la famille, le monde du travail et la politique?

LA CONDITION FÉMININE AUJOURD'HUI

Du point de vue de la perspective historique aujourd'hui la femme se trouve dans une situation jamais expérimentée auparavant, au moins en Occident, mais qui est toujours plus présente dans le monde entier. La femme est instruite et exerce des professions en dehors du milieu familial. L'Église catholique a toujours mis en grand relief l'instruction des fillettes et des femmes dès les débuts du système scolaire européen. Aujourd'hui, l'Église constitue un des premiers éducateurs, même dans les pays en voie de développement. Depuis les débuts de la chrétienté,

elle a on ne peut plus œuvré pour l'égalité de la femme et de l'homme, aussi bien par rapport à la société juive qu'à la société romaine. L'éducation est la principale force de changement des schémas traditionnels des rôles sexuels. L'avènement de la femme dans tous les métiers de la société et dans des rôles politiques est un phénomène vraiment nouveau et révolutionnaire.

Les dates de l'introduction du suffrage féminin nous rappellent avec quel retard et après quelles suspicions et même résistances la femme a conquis des droits politiques égaux. La Finlande a été le premier pays à accorder le suffrage aux femmes en 1906; la Norvège en 1913, tandis qu'un État important comme la France ne l'a fait qu'en 1946 et le Canton d'Appenzell (Suisse) en 1986. Ce même cadre vaut pour de nombreuses professions, auxquelles la femme n'a été admise que depuis quelques décennies. Mais aujourd'hui les femmes occupent des fonctions politiques et professionnelles dans tous les domaines et dans de nombreuses universités la majorité des élèves est composée de filles.

Les femmes font cependant très souvent l'objet de discriminations quand il s'agit d'obtenir et de conserver un emploi, dans la mesure où les hommes dictent les paramètres et fournissent les uniques modèles de référence. En outre, elles ne parviennent pas à concilier la maternité avec la carrière hors de chez elles. Elles sont souvent contraintes de choisir entre les enfants et le travail. Enfin, celles qui choisissent d'être mères au foyer ne peuvent pas se le permettre en raison des politiques économiques qui contraignent les deux parents à travailler. C'est une donnée de fait dans la plupart des pays européens. Les problèmes que doivent affronter les femmes dans les pays en voie de développement sont pires. Là-bas, ce sont non seulement les familles, mais des communautés entières qui dépendent des femmes, avec des journées de travail sans fin, souvent entre pauvreté et privations. «Instruire une femme signifie instruire un village», dit un dicton africain. L'Église s'y consac-

cre donc, en faisant de grands efforts pour l'instruction de la femme. Toutefois des problèmes généraux de santé et de pauvreté demeurent et les pays de l'Afrique subsaharienne sont "oubliés" au niveau de l'économie mondiale.

PRINCIPES PREMIERS D'UN "FÉMINISME CATHOLIQUE"

Le terme "féminisme catholique" est employé pour souligner la différence entre ce modèle et le "modèle d'égalité" commun du féminisme, qui sera discuté par la suite. Ce terme n'est pas proprement correct dans la mesure où il n'existe pas de féminisme catholique autonome, et qu'il ne devrait d'ailleurs pas y en avoir. Les catholiques n'ont pas de programmes politiques spéciaux pour la femme: ce qui est catholique est universel, aussi discuté que cela puisse être. En outre, il n'y a pas de raison d'isoler les femmes et de créer uniquement pour elles une idéologie dénommée féminisme. Nous parlons de la femme *et* de l'homme et de leur collaboration et différence, et pas seulement de la femme. La terminologie adoptée ici n'est donc pas très appropriée, mais elle revêt une utilité didactique.

Que dit la *Lettre* à propos des implications pratiques et politiques d'un féminisme catholique, d'un féminisme "nouveau"? Les implications de son anthropologie sont radicales. Comme cela a été dit, la femme devrait être libre de décider de travailler à plein temps dans son milieu familial; elle ne devrait pas être contrainte à choisir entre une profession hors de son foyer et la maternité; enfin, la famille vient à la première place par ordre d'importance; la société et la politique sont, pour ainsi dire, le résultat du travail accompli en famille. Ceci renverse l'analyse commune basée sur le pouvoir et indique le rôle auxiliaire de l'État et de la société sur la base du principe de la subsidiarité: la famille n'est pas un "client" de l'État, mais ce sont l'État et la société qui dépendent de la famille et de son œuvre de formation de citoyens moralement sains.

La femme et l'homme doivent-ils être traités de façon égale ou différente? La *Lettre* est très explicite sur le fait que la femme et l'homme sont différents et la femme ne doit donc pas être traitée comme si elle était un homme. Il s'agit d'un aspect radical. La majeure partie du mouvement féministe des années 1970, très avancé comme projet politique dans ma Scandinavie natale, a travaillé sur la base de la théorie du traitement paritaire. Or, la discrimination se vérifie non seulement quand des sujets égaux sont traités de façon différente, mais aussi quand des sujets différents sont traités de façon égale. Les politiques contemporaines sur les rôles masculins et féminins traitent souvent l'homme et la femme de la même façon – et ceci est appelé égalité. Ces politiques ont conduit la femme à faire de nombreux progrès dans le monde du travail, mais la question fondamentale de la différence n'a pas été prise en considération comme elle aurait dû l'être. La femme a obtenu la permission d'imiter l'homme, mais elle n'est pas parvenue à obtenir des politiques tenant compte sérieusement de la maternité et aussi du fait que la femme fidèle à l'idéal chrétien de service a une façon différente de gouverner et de travailler par rapport à l'homme.

Par cela, je veux dire que n'importe quelle femme peut adopter un style de gouvernement agressif si telle est l'orientation de l'entreprise, mais la femme n'est pas heureuse de se comporter ainsi. Généralement, il est difficile pour une femme qui occupe un poste de responsabilité d'être respectée et d'acquérir une autorité qualifiée en suivant un style féminin. Mais cela peut arriver, grâce à l'expérience et à l'éducation. La question est que la femme ne doit pas être contrainte à imiter l'homme, car elle n'est pas un homme. Sa féminité ne consiste pas seulement dans la maternité, mais en beaucoup plus que cela.

FÉMINISME “D'ÉGALITÉ”: LE MODÈLE DOMINANT

Le féminisme scandinave, exemple prééminent de la tradition d'égalité, a justement aplani la voie à la femme dans toutes les profes-

sions pratiquées hors du foyer et dans la vie politique mais, en même temps, il a rendu impossible pour la femme (ainsi que pour l'homme) de travailler à la maison pour s'occuper des enfants et des travaux domestiques. Le projet politique a surtout consisté à garantir que la femme ne soit pas discriminée dans le milieu professionnel, mais aussi dans la tentative idéologique d'abolir la femme au foyer traditionnelle et la structure familiale "patriarcale". Donc, tandis que la femme jouit d'une année entière de congés maternité payés (et quelques semaines de congé paternité obligatoire et payé), le système fiscal ne prend pas en considération le noyau familial, mais seulement les revenus individuellement – rendant de fait impossible pour l'un des conjoints de travailler au foyer. Les conditions prévues pour la maternité sont donc excellentes pour la première année de la vie de l'enfant; par la suite, l'unique possibilité est de l'inscrire dans une crèche.

Quand les Chrétiens-Démocrates ont introduit les allocations familiales pour les parents qui entendaient rester au foyer avec leurs enfants (généralement la mère) égales à la somme que l'État dépense pour une place dans une crèche, la protestation des Socialistes fut très forte: «Les femmes sont contraintes à retourner remplir leur "rôle de mère au foyer", le féminisme est renversé». Le fait que beaucoup de mères désirent effectivement rester chez elles avec leurs enfants fut considéré, et est encore considéré, comme inacceptable.

Ce modèle de féminisme a des carences, en particulier en Europe, même s'il est dominant dans le monde occidental, spécialement en Europe. Les idées et les tendances qui viennent de Scandinavie sont, à cet égard, empiriquement importantes. La *Lettre* fait référence aux comportements comme principal obstacle à la réalisation des justes modalités de collaboration entre l'homme et la femme dans la société contemporaine. Il s'agit d'un aspect important: tendances, mentalités, préjugés communs forment un fort conditionnement, notamment en termes politiques.

En Europe, ces comportements sont fortement contraires à ceux qui voudraient travailler à l'intérieur de la famille et sont, de fait, contraires au concept même de famille. La baisse sensible des naissances en Europe est une donnée alarmante qui reçoit seulement maintenant un peu d'attention de la part des législateurs, attention toutefois encore trop faible pour conduire à des résultats positifs. La famille n'est pas seulement contestée dans son identité par les groupes homosexuels qui obtiennent des "droits familiaux" dans toujours plus de nations, mais elle est vue comme une institution répressive et "bourgeoise" par la majeure partie des courants de pensée féministe. La personne la plus méprisée dans une telle famille est naturellement la femme au foyer, qui ne revendique pas ses "droits" à une vie en dehors de chez elle, mais qui se met au service des autres membres de la famille par son travail quotidien. "Libérer" la femme du travail de mère au foyer et ne rendre important que le travail hors de la maison a été le thème clef du mouvement féministe des années 1970. Dans ce contexte, les tendances particulièrement significatives sont les suivantes: les individus ont des droits, la famille comme unité perd radicalement son importance; le seul travail qui compte et qui confère un certain prestige, c'est celui qui rapporte pouvoir et argent.

La tendance individualiste est extrêmement diffuse et implique en dernier ressort que la famille n'est plus importante comme catégorie politique ou juridique. En effet, il existe une grande différence entre la Déclaration des Droits de l'Homme promulguée en 1948 par les Nations Unies, qui affirme que «la famille est l'unité naturelle et fondamentale de la société», et – pour donner un exemple – l'individualisme du droit à avoir des enfants (un droit de l'homme qui n'existe pas: seuls les enfants ont le droit d'avoir des parents). L'optique des droits sur laquelle repose la politique moderne est maintenant aussi la caractéristique des politiques familiales et féministes. Mais s'il peut y avoir uniquement des droits individuels (sans devoirs), alors la famille est destinée à se désagréger.

Ce type de langage des droits va de pair avec l'analyse du pouvoir effectuée par le féminisme. La famille et son activité ne comptent pour rien dans la hiérarchie du pouvoir. Le travail à l'intérieur de la famille n'apporte ni argent ni pouvoir, mais représente "uniquement" un service rendu aux autres. Ce qui importe à la femme, c'est d'occuper au moins cinquante pour cent de toutes les fonctions importantes dans la société, y compris la politique. À cette fin, des systèmes de quotas sont mis en place.

L'intérêt politique est alors uniquement centré sur la sphère de la politique et du travail hors du foyer. La vie de la famille n'est pas réellement importante dans l'analyse du pouvoir, dans la mesure où dans le meilleur des cas il empêche la femme de faire fructifier ses talents. Avoir des enfants devient un poids pour la femme, dans la mesure où elle est en compétition avec les hommes pour obtenir des fonctions alléchantes. Les employeurs veulent savoir si on a des enfants, combien on en a ou si l'on a l'intention d'en avoir, tandis que ces questions ne sont jamais posées aux hommes.

Mais, récemment, les hommes et les femmes qui ont un rôle de parents sont toujours plus attentifs à concilier leur travail et leur vie de famille. Ils redécouvrent l'importance d'avoir du temps et une énergie suffisante pour leurs enfants et pour leur conjoint. Les politiques familiales dans certains pays tiennent compte des horaires flexibles de travail, en particulier pour les mères ayant des enfants en bas âge, et d'une programmation qui suive le rythme de la vie, de sorte que l'on travaille moins (même le père) quand les enfants sont petits. Toutefois, il n'en demeure pas moins que le point de départ est la situation professionnelle et non la famille en tant que telle. La famille devient un problème qui doit être affronté pour avoir des travailleurs sereins.

En conclusion, considérés du point de vue du pouvoir et d'une conception erronée de l'égalité entre l'homme et la femme, les enfants et la famille deviennent un obstacle à l'autoréalisation de la femme. Cet

obstacle peut être éliminé par diverses politiques, mais il est évident qu'au fond il existe une vision de la femme complètement négative: c'est un homme "manqué", pour ainsi dire. Dans ce modèle, l'homme demeure le modèle, aussi bien de la sphère professionnelle que de la sphère politique, et sa famille et ses responsabilités paternelles ne sont jamais prises en considération. Le fait que la femme soit enceinte, qu'elle mette des enfants au monde et les allaite et que, par sa nature, elle prenne soin des nouveaux-nés – tout ceci devient un obstacle à sa pleine "égalité", situation à laquelle il faut porter remède dans la mesure du possible.

Ce modèle de féminisme est basé sur un modèle masculin de femme: elle peut imiter la vie professionnelle et politique d'un homme, où tout ce que l'on peut souhaiter est la parité entre les sexes. La logique sous-entendue est celle du pouvoir: la femme doit avoir les mêmes possibilités d'accès et les mêmes privilèges.

IMPLICATIONS DU "FÉMINISME CATHOLIQUE"

Par opposition au "modèle d'égalité", un "féminisme catholique" se base sur des principes très différents. D'abord, la force motrice idéale de l'activité humaine est le service du prochain. C'est d'une importance suprême car cela implique que les positions qui ont de l'importance dans le monde ne sont pas toujours celles qui sont considérées comme telles, une idée surprenante pour beaucoup. Deuxièmement, la femme n'est pas égale à l'homme, sauf pour sa nature de personne. Comme je l'ai déjà dit, elle est différente et pas seulement du point de vue biologique. La mère et le père ne sont pas échangeables, mais complémentaires. Cela signifie que l'activité exercée par la mère qui élève ses enfants revêt une importance très particulière, spécialement quand ceux-ci sont petits. Naturellement, la position complémentaire du père à l'égard des enfants est également profondément importante, mais la mère est la

personne clef pour le nourrisson. Quelle que soit la façon dont les époux se répartissent les tâches domestiques et le soin des enfants, il n'en demeure pas moins que cette activité est d'une extrême importance non seulement pour les enfants, mais aussi pour la société.

Le service du prochain que les parents accomplissent avec leurs enfants et que les enfants apprennent à leur tour explique pourquoi la famille vient en premier par ordre d'importance et possède une importance vitale pour les autres sphères de la vie. C'est dans le cadre de la famille que l'on est aimé de façon inconditionnelle, et peut-être même seulement là. C'est donc dans la famille qu'est enseigné l'amour. Le service en politique, par exemple (le mot "ministre" signifie serviteur) ne peut être "rendu" qu'après avoir appris à aimer de façon altruiste. Autrement, le service politique devient une recherche de pouvoir politique, comme cela arrive souvent. La nette différence entre service et pouvoir illustre le point de contraste radical entre le féminisme catholique et la pensée féministe actuelle.

La famille revêt une importance clef. Ce n'est pas une agrégation de préférences individuelles, mais une unité organique, la cellule fondamentale et naturelle de la société, comme l'affirment les principaux documents des droits de l'homme. Les conjoints n'ont pas le droit d'avoir des enfants, ni singulièrement, ni comme couple. Mais s'ils ont des enfants, ceux-ci ont, en revanche, le droit de connaître leurs parents biologiques et d'être élevés par eux, comme le déclare la Convention des Droits de l'Enfant. En outre, la mère et l'enfant ont droit à une tutelle spéciale de la part de l'État, toujours selon la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme des Nations Unies. L'État a également l'obligation d'aider et de privilégier la famille.

Les textes classiques sur les droits de l'homme résument de nombreuses implications du féminisme catholique: c'est à la famille qu'est reconnue une valeur prééminente pour l'État et la société et, de même, un relief particulier est donné à la maternité. La famille est protégée contre l'interférence de l'État qui, en même temps, garantit une as-

sistance particulière. Chose très importante, la famille est qualifiée de cellule fondamentale de la société.

Dans le meilleur des cas, les politiques féministes tolèrent l'existence de la famille, dans le pire elles s'y opposent. Mais il n'existe aucun modèle féministe – à part le modèle catholique – où la famille constitue le noyau fondamental de la société, venant avant, par ordre d'importance, telle ou telle politique. Comme je l'ai signalé, concilier travail et famille, dans le meilleur des cas, place ces deux sphères de la vie sur un niveau paritaire, en négligeant ainsi l'importance prééminente de la famille. Mais si tout dépend de la famille – bons citoyens, bons employeurs, la vraie fibre de la société et de la politique – ceci n'est pas forcément juste. La reconnaissance du rôle clef de la maternité n'est possible qu'en reconnaissant la famille littéralement comme le «noyau fondamental» de la société et sa composante de base.

Mais ceci est bien loin d'être la norme de la politique occidentale d'aujourd'hui. Quand les Chrétiens-Démocrates norvégiens suggèrent de quantifier le coût d'un indice de divorces de cinquante pour cent en termes de maladies et d'autres coûts dérivant de la désagrégation des familles, ils furent immédiatement accusés de discriminer et de prendre les divorcés comme boucs-émissaires: ceux-ci n'étaient-ils pas aussi importants pour le bien-être de la société que ceux qui restaient mariés? Quelqu'un pouvait-il affirmer que leurs enfants étaient moins heureux et sereins? Donc la neutralité actuelle de la majeure partie des États occidentaux – qui n'affirment plus que la famille est ce qu'en dit la Déclaration des Nations Unies – signifie que le concept de famille comme catégorie politiquement et juridiquement importante est en voie d'extinction.

Un féminisme catholique a néanmoins comme principe de base le fait que la famille vient en premier par ordre d'importance personnelle et sociale. Donc l'œuvre accomplie en mettant des enfants au monde et en les élevant n'a pas d'égaux. Les mères accomplissent les premières cette tâche quand les enfants sont tout petits, les pères ont

une importance différente, bien qu'étant égaux. La famille moderne et le monde du travail prennent heureusement toujours plus en considération le rôle que joue le père à la maison avec les enfants et les pères d'aujourd'hui veulent passer avec leurs enfants beaucoup plus de temps que par le passé. Les horaires de travail doivent être compatibles avec la vie familiale. On ne peut pas travailler tard tous les soirs et remplir le rôle de parents.

Un autre présupposé du féminisme catholique concerne l'opposition entre les concepts de pouvoir et de service. Cela comporte que le travail bien fait ne l'est pas seulement du point de vue professionnel, mais aussi du point de vue des intentions. Le succès du travail concerne sa substance au sens éthique chrétien. Servir le prochain est plus noble et chrétien que servir ses intérêts personnels. À cet égard, le féminisme catholique se détache complètement de l'actuel courant de pensée féministe. Il est clair aussi que le concept de travail, entendu comme service, rend le travail accompli en famille extrêmement précieux et important. Ainsi considéré, le travail est quelque chose de plus que les tâches entreprises, il signifie aussi la collaboration et l'union avec les autres. Grâce à l'instruction, la femme se trouve et doit se trouver dans tous les milieux professionnels.

CONCLUSION

Dans cet article n'ont été abordés que quelques aspects d'un "féminisme catholique" différent, basé sur une anthropologie catholique. J'ai souvent été frappée par le fait que la plupart des commentaires et des critiques contemporains sur le rôle de la femme dans l'Église catholique commettent précisément la même erreur que les critiques féministes sur la famille: en se basant sur une optique de pouvoir, on est destiné à se tromper. La difficulté et le défi pour un catholique résident précisément dans le fait d'accepter et de vivre l'exigence de l'amour altruiste et de comprendre que c'est le type de pouvoir que Notre Sei-

gneur a proposé et enseigné. Cette exigence est naturellement la même pour les deux sexes et la différence sexuelle n'a aucune influence sur l'urgence de la comprendre et, en conséquence, de la vivre. Toutefois – comme nous le dit la *Lettre* – la femme est particulièrement avantagée pour comprendre la valeur de l'altruisme, car elle a le privilège de donner sa vie à travers la maternité et, ensuite, de prendre soin d'êtres complètement sans défense comme les enfants.

II. 3. Le rôle et la mission de la femme

Introduction

GIORGIA SALATIELLO *

L' introduction à quelques réflexions sur le rôle et sur la mission de la femme apparaît, spécialement aujourd'hui, comme une tâche particulièrement complexe, puisqu'elle doit prendre en considération des dimensions distinctes, dont aucune ne peut être négligée si l'on ne veut pas en fournir une vision réductrice et déformée.

Avant tout, il faut relever que ce rôle et cette mission ne peuvent pas constituer un point de départ car ils n'ont pas en eux-mêmes leur justification, mais ils la tirent d'une conception plus vaste de l'être humain, dans sa relation fondatrice avec Dieu dans l'Église et dans sa relation avec le monde contemporain où il vit en devant témoigner de sa foi.

Chaque culture et chaque société, en effet, prescrivent des rôles et des tâches bien déterminés à accomplir, tant aux femmes qu'aux hommes, mais la responsabilité du chrétien est précisément de savoir discerner ceux qui, bien que dans la pluralité incontournable des contextes, correspondent à la vérité du projet de Dieu sur sa créature.

Cette vérité est, par conséquent, le critère permettant de mesurer toute proposition existentielle qui doit représenter, dans le quotidien de la vie et de l'histoire, la façon de réaliser la vocation humaine qui est à la fois unique et différenciée.

Pour ce qui a trait à l'unicité, cette vocation jaillit directement de la «nature métaphysique permanente de l'homme en tant qu'homme et

* Professeur à la Faculté de Philosophie de l'Université Pontificale Grégorienne, elle est membre du Conseil national de l'Association des professeurs italiens de philosophie.

femme»,¹ être conscient de soi et libre, qui dans son inséparable réalité corporelle-spirituelle porte l’empreinte en soi de l’*imago Dei*, qui est le fondement de sa dignité et de sa valeur absolue.

La considération de la différence entre l’homme et la femme ne peut donc pas faire abstraction de celle de leur nature commune, car les deux «participent à l’humanité identique tandis que, d’autre part, cette dernière ne se réalise pas sinon dans l’existence masculine et féminine concrète»², qui exprime dans sa dualité originelle la plénitude de l’image du Créateur, qui appelle immédiatement aussi bien l’un que l’autre à une responsabilité et à une tâche à réaliser ensemble.³

Ce n’est que sur ces prémisses indispensables, qui synthétisent une vision anthropologique inclusive reconnaissant que «la condition humaine de l’homme et de la femme, créés à l’image de Dieu, est une et indivisible»,⁴ que devient possible la formulation de certaines considérations introductives sur le rôle et sur la mission de la femme, qui sont saisis dans leur jaillissement à partir de la réalité la plus profonde de la féminité.

En relation précisément à cette réalité profonde surgit immédiatement une question préalable qui doit être affrontée et résolue avant de procéder à toute affirmation ultérieure, car aujourd’hui beaucoup en nient l’existence, excluant que l’on puisse parler de la “femme”, mais seulement des “femmes”, ne reconnaissant que les diversités entre elles et niant toute spécificité féminine valable pour toutes.

¹ K. RAHNER, *La donna nella nuova situazione della Chiesa*, in: ID., *Nuovi Saggi*, II, Roma, 1968, 445.

² G. SALATIELLO, *Uomo-donna: «dal fenomeno al fondamento»*, in: “*Studium*”, 2 (2005), 259.

³ Cf. JEAN-PAUL II, *Lettre aux femmes*, n° 8: «À cette “unité des deux” sont confiées par Dieu non seulement l’œuvre de la procréation et la vie de la famille, mais la construction même de l’histoire».

⁴ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques de l’Église catholique sur la collaboration de l’homme et de la femme dans l’Église et dans le monde*, n° 14.

Indéniablement, le respect de la pluralité des cultures et des traditions rend extrêmement difficile de dire “ce que” la femme, dans le concret de sa situation existentielle, doit faire pour réaliser sa particularité féminine,⁵ mais ceci n’implique pas qu’il ne soit pas possible, par contre, de saisir “qui” elle doit être pour vivre en harmonie avec le projet de Dieu sur elle.

La première réflexion cruciale à effectuer dans cette direction concerne l’impossibilité de dissocier l’humanité identique de l’homme et de la femme et leur différence qui ne peut pas être transcendée puisqu’ils sont «différents depuis le début de la création et demeurant tels jusque dans l’éternité».⁶

Cette affirmation possède, avant tout, une claire portée anthropologique, car elle implique une prise de position précise contre toute vision réductrice et partielle qui, pour souligner l’égalité, voudrait dévaluer la différence ou qui, au contraire, pour accentuer la valeur de cette dernière, ferait passer au second plan le fait que, sans la nature humaine identique, la différence aussi serait réduite à la pure donnée biologique qui, en soi, est privée de signification pour l’existence personnelle.⁷

D’où une conséquence de première importance pour l’existence concrète de chaque femme, même s’il est évident que dans un contexte de réflexion différent, elle devrait être également appliquée à l’homme, à savoir que la pleine réalisation de son humanité est inséparable de la spécificité féminine.

⁵ K. RAHNER, *La donna nella nuova situazione della Chiesa*, cit., 446: «La femme, vue comme unique et toujours égale, dont on pourrait enquêter sur la position de l’Église à son égard, n’existe pas».

⁶ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques de l’Église catholique sur la collaboration de l’homme et de la femme dans l’Église et dans le monde*, n° 12.

⁷ J. DE FINANCE, *A tu per tu con l’altro. Saggio sull’alterità*, Roma 2004, 20-21: «L’un ne s’oppose pas à l’autre ne serait-ce que parce qu’ils sont l’un pour l’autre et leur unité sera d’autant plus étroite, d’autant plus affirmée que leur diversité sera mieux respectée».

La nature humaine, image du Créateur, n'existe pas d'une façon abstraite, indépendamment de sa concrétisation chez l'homme et chez la femme et, par conséquent, tous les efforts visant à la mise en valeur de la féminité sont, pour la femme, sa contribution particulière à la réalisation des valeurs humaines communes.⁸

En partant de ces considérations, il devient possible de définir quelle est la double origine du rôle et de la mission de la femme qui se reconnaît dans l'appartenance à l'Église du Christ.

D'une part, en effet, il faut avoir présente à l'esprit son identité féminine constitutive, qui lui permet de réaliser avec des caractéristiques tout à fait originales ce patrimoine humain qui est le propre aussi bien de la femme que de l'homme, tandis que, de l'autre, le rôle et la mission jaillissent et tirent leur force de sa foi, accueillie et vécue avec engagement et cohérence.⁹

Les deux aspects que nous venons de souligner, s'ils peuvent toutefois être distingués pour une réflexion sur eux, ne peuvent pas, au contraire, être séparés dans l'existence du croyant, car «penser la vie spirituelle comme asexuée ou neutre signifierait rester ancré dans le dualisme corps-esprit»¹⁰ et rendre ainsi impossible une foi capable d'impliquer la personne dans la totalité de ses dimensions.

Au centre de cette vie de foi, il y a, comme nous le rappelle Benoît XVI dans l'encyclique *Deus caritas est*, la capacité d'aimer qui, présente en nous, prend sa source et a sa garantie dans l'amour de Dieu qui, le premier, nous aime, nous donnant la possibilité de répondre en l'aimant, lui et les autres.¹¹

⁸ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, n° 14: «Il est toutefois opportun de rappeler que les valeurs féminines que l'on vient de signaler sont avant tout des valeurs humaines».

⁹ K. RAHNER, *La donna nella nuova situazione della Chiesa*, cit., 463: «L'époque moderne requiert de la femme, en tant que membre de l'Église, une vie religieuse vécue avec cohérence et force».

¹⁰ X. LACROIX, *L'alterità uomo-donna*, Magnano 1966, 9.

¹¹ BENOÎT XVI, Lettre encyclique *Deus caritas est*, n° 17: «Le premier, il nous a

Toutefois, cette capacité d'aimer, précisément parce qu'elle est enracinée dans le cœur le plus intime de la personne, ne peut pas être, de pair avec celle-ci, abstraitement neutre et, indéniablement, «il existe une manière féminine de vivre l'agape, et il existe une manière masculine»,¹² qui confèrent à l'amour son caractère humain concret, qui permet à chacun des deux sexes, et nous tournons ici notre attention sur la femme, de s'ouvrir à Dieu et au prochain avec toute la richesse de son identité personnelle sexuée.

En ce sens, l'acquisition d'une conscience profonde de sa féminité et de sa valeur, non seulement bio-psychologique, mais radicalement spirituelle, permet à la femme de réaliser toujours plus pleinement et dans le respect de sa particularité, dans toutes les dimensions de l'existence, «la capacité fondamentalement humaine de vivre pour l'autre et grâce à l'autre».¹³

En ayant discerné la double origine sur laquelle se fondent le rôle et la mission de la femme, il devient maintenant possible de définir, à travers quels moments, en partant de celle-ci, il est possible de parvenir à des indications capables de conjuguer la valeur de la féminité, qui doit toujours être affirmée au singulier, avec la multiplicité et la diversité des situations dans lesquelles vivent aujourd'hui les femmes et où elles sont appelées à être des témoins de leur foi.

En considérant ici la vocation de la femme chrétienne, il est avant tout essentiel de souligner que «pour ce qui est de l'Église, le signe de la femme est plus que jamais central et fécond»,¹⁴ dans la mesure où elle est capable de rendre témoignage à des valeurs qui, bien que n'étant certes pas féminines de façon exclusive, sont, de fait, vécues avec la pleine spontanéité qui est spécifique aux femmes.

aimés et il continue à nous aimer le premier ; c'est pourquoi, nous aussi, nous pouvons répondre par l'amour».

¹² X. LACROIX, *L'alterità uomo-donna*, cit., 27.

¹³ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, n° 14.

¹⁴ *Ibid.*, n° 15.

En cela, nous n'entendons cependant pas du tout absolutiser un modèle historique et, donc, contingent de la féminité, avec lequel de nombreuses femmes chrétiennes ne pourraient pas s'identifier, en raison de la diversité de leur provenance historique et culturelle, mais seulement mettre en évidence la profonde harmonie de la femme avec l'idéal de vie que l'Évangile propose à chaque chrétien.¹⁵

La traduction de tout cela dans le concret des différents contextes et de chaque état de vie passe à travers l'approfondissement du concept d'Église, à considérer dans son rapport avec les femmes qui y appartiennent.

Seule la femme elle-même, en effet, est en mesure de trouver les diverses modalités d'accomplissement de l'existence chrétienne, et donc le rôle et la mission, qui lui sont propres, mais ceci n'est possible que si, vivant en plénitude son identité baptismale, elle se perçoit dans son incorporation dans l'Église, dont elle est, dans la communion, un sujet irremplaçable, conscient de sa particularité qui lui permet de témoigner de façon spécifique de l'unique message évangélique qui appelle tout le monde, hommes et femmes.¹⁶

Enfin, en voulant résumer en guise de conclusion il faut souligner qu'aujourd'hui plus que jamais, en reconnaissant son rôle et sa mission, chaque femme devrait toujours rappeler que «c'est l'Église qui se présente dans les femmes qui sont ses membres».¹⁷

¹⁵ *Ibid.*, n° 16: «Bien loin de donner à l'Église une identité fondée sur un modèle contingent de la féminité, la référence à Marie, avec une disponibilité à l'écoute, à l'accueil, à l'humilité, à la fidélité, à la louange et à l'attente, situe l'Église dans la continuité de l'histoire spirituelle d'Israël».

¹⁶ K. RAHNER, *La donna nella nuova situazione della Chiesa*, cit., 461: «Bien que découvrir dans le temps et proposer dans la vie le schéma concret et efficace de l'activité féminine soit une tâche inéluctable de la femme chrétienne, cette tâche créative, précisément parce qu'elle est pour elle personnelle et nouvelle, ne peut être accomplie par elle que si, comme chrétienne mûre, elle s'alimente au centre de la réalité chrétienne».

¹⁷ *Ibid.*, 460-461.

La formation intellectuelle des femmes et la femme comme éducatrice

CARMEN APARICIO VALLS *

Pour aborder ce thème, la première chose a été de décider à partir de quelle perspective le faire, car c'est un thème que l'on peut examiner de différents points de vue: psychologique, sociologique, etc... J'ai décidé de choisir trois femmes, toutes de la même époque, qui, à partir de différents milieux et lieux d'Europe, nous disent quelque chose de ce que la femme a apporté dans le monde intellectuel et éducatif: Maria Montessori, Carmen Cuesta et Édith Stein. Ce sont des pionnières, par exemple, d'une approche de l'éducation impliquant une anthropologie déterminée, des femmes qui ont intégré la formation intellectuelle à la fonction éducatrice. Je ne chercherai pas à tirer des conclusions définitives, en partant de ces trois femmes: je suis consciente que cette intervention est trop brève pour le faire; mais je tâcherai de souligner certains traits communs qui caractérisent leur apport féminin.

Derrière chacune d'elle, il y a beaucoup d'autres noms, beaucoup d'autres visages.

* Professeur de Théologie fondamentale à l'Université Pontificale Grégorienne de Rome.

MARIA MONTESSORI (1870-1952)¹

Maria Montessori naît en Italie le 31 août 1870. Elle est la première femme à étudier la médecine dans ce pays. En 1896, elle obtient sa maîtrise et commence à travailler comme assistante dans une clinique psychiatrique. En 1898, lors d'un congrès de pédagogie, à Turin, elle met en évidence, pour la première fois, le rapport médecine-pédagogie. Elle s'intéresse tout spécialement aux enfants problématiques. En 1904, elle obtient, comme libre enseignante, la chaire d'anthropologie pédagogique à l'Université de Rome, charge qu'elle occupe pendant quatre ans. Ces années-là, elle publie *Anthropologie pédagogique*. Sa formation ne se limite pas à son cursus universitaire et, pour pouvoir approfondir les problèmes qui l'intéressent, elle étudie la philosophie et suit des cours de psychologie expérimentale. Mais ce qui reste le plus significatif, c'est sa recherche constante, son désir de toujours apprendre, de se former. En 1906, le directeur général de l'Institut des biens stables de Rome, l'invite à prendre la direction et l'organisation d'écoles pour l'enfance dans les maisons populaires. L'école ouvre un an plus tard, le 6 janvier 1907. De cette façon, elle commence à appliquer à l'éducation ce qu'elle avait appris dans le domaine médical.

Opérant une synthèse, sur la base de sa préparation, entre la psychiatrie et la pédagogie, Maria Montessori propose une nouvelle méthode basée sur l'observation de l'enfant, où le protagoniste n'est pas

¹ À ce propos, voir les œuvres suivantes de M. MONTESSORI: *Antropologia pedagogica*, Milano s.d.; *La découverte de l'enfant*, Paris 1958; *Il metodo della pedagogia scientifica applicato all'educazione infantile nelle case dei bambini*, Città di Castello 1909; *L'autoeducazione nelle scuole elementari*, Roma 1916.

Voir également les études suivantes sur Maria Montessori: M.J. NIETO MUÑOZ, *Pervivencia de María Montessori en el diseño curricular de la educación infantil*, in: *La mujer, nueva realidad, respuestas nuevas*, Sevilla 1991, 246-254; G. BATTISTA, *L'educazione religiosa in Maria Montessori*, Roma 1989; *La formazione dell'uomo nella ricostruzione mondiale*, Actes du VIII^e Congrès international Montessori, Rome 1950; S. CAVALLETTI – G. GOBBI, *Educazione religiosa liturgia e metodo Montessori*, Roma 1961.

l'adulte, mais l'enfant lui-même. Elle change l'école, en créant un milieu où tout doit être en fonction de l'enfant. Dans sa méthode, elle tient compte de deux sujets: l'enfant, protagoniste, et l'éducateur, "maître humble". Avec eux, elle considère aussi le milieu ou le moyen, le matériel et les activités, car tout doit contribuer au développement intégral de la personne.

Son travail s'oriente vers une anthropologie pédagogique en défendant une pédagogie ouverte à la dimension sociale (conçue comme rapport et liberté). Sa proposition éducative se base sur l'amour. L'objectif de l'éducation est d'aider l'enfant à développer son autonomie, tant sur le plan physique que sur celui de la volonté, c'est-à-dire la liberté; et cela a trait à la formation de la conscience. Il s'agit d'enseigner à penser, à agir et à désirer par soi-même. Par conséquent, l'éducation ne peut pas se limiter à transmettre des notions, mais elle doit tendre au développement des capacités de la personne, de la personnalité, en parvenant à une synthèse des aspects humains, biologiques et du point de vue moral.

Maria Montessori croit dans l'auto-éducation, bien que celle-ci doive être orientée ou guidée. Il ne s'agit pas de donner à l'enfant la forme que nous voulons, mais de l'aider afin que se manifeste la forme pour laquelle il a été créé. Elle considère chaque personne comme étant unique, raison pour laquelle une observation continuelle est nécessaire, de même qu'une application personnalisée; elle croit en l'être humain, en chaque personne et elle sait que tout être humain renferme une grande potentialité. L'éducation doit révéler cette potentialité cachée. Cela veut dire réveiller les capacités de l'enfant et l'aider à découvrir les choses, à se découvrir et à connaître.

Maria Montessori recherche une éducation qui stimule le développement de l'enfant; elle accordera donc une attention particulière à l'éducation sensorielle. Elle sait bien que l'esprit de l'enfant, sur le plan psychique, est différent de celui de l'adulte: l'enfant a plus de capacité d'assimiler ce qu'il voit, il apprend sans rationalité (ce qui ne veut pas dire qu'il ne sait pas utiliser sa raison). Voilà pourquoi les méthodes

éducatives doivent être adaptées à chaque âge et suivre un parcours qui va du sensoriel au rationnel, car la finalité de l'éducation est de former les facultés intérieures en passant par les facultés sensorielles. La proposition éducative ne se limite pas à l'éducation des cinq sens, elle inclut aussi le goût de la beauté, la capacité d'intérioriser (l'importance du silence est significative), l'ordre... tout ce qui aide à libérer les capacités les plus profondes et créatives.

Maria Montessori a la certitude que la personne peut s'améliorer et ceci la pousse à lutter sans trêve. L'éducation, pour elle, consiste à faire émerger les énergies latentes qui existent déjà dans la personne de telle sorte qu'affleurent les valeurs de l'esprit. Ces valeurs doivent être transmises d'une façon qui ne soit pas quelque chose d'imposé, mais quelque chose d'acquis, d'assimilé, jusqu'à faire partie du caractère de l'enfant.

La maîtresse doit observer comment "naît" l'enfant, c'est-à-dire comment il se développe, comment il devient peu à peu une personne; elle doit aider l'enfant à découvrir cette force intérieure qu'il possède potentiellement mais, en même temps, qui le transcende, qui n'est pas sienne, en veillant à ce que rien ne se corrompe ni se perde. Le maître, qui est un instrument, doit être conscient qu'il se trouve en face de la révélation de l'être de l'enfant. Il doit donc changer son attitude face à lui. L'éducateur est une personne au service de la croissance de l'enfant mais qui, dans son rôle d'instrument, ne reste pas en marge, comme simple observateur passif. Maria Montessori forme les éducateurs. La fonction du maître est d'indiquer, de signaler le but, car éduquer l'enfant signifie lui faciliter la découverte de son moi, avec toutes les richesses de cette merveille qu'est le monde intérieur.

Cela requiert une grande préparation et des qualités humaines peu communes. L'éducateur doit être une personne prudente, délicate et polyédrique; elle doit avoir la capacité d'observer avec sagesse, savoir quand il est nécessaire d'être présent et quand il faut s'éloigner, quand il faut parler et quand il faut se taire. Et surmonter le danger de l'orgueil (penser que le résultat est son œuvre) et de la colère (s'emporter quand l'enfant ne répond pas comme il l'attend).

La tâche éducative suppose aussi d'accepter l'existence d'un Maître supérieur qui est le véritable Maître et, par conséquent, invite à reconnaître ses propres limites, à être patient et humble, à être capable de se former continuellement. Selon Sofia Cavalletti, cette méthode se caractérise par sa grande profondeur spirituelle et, même s'il n'y a pas de référence explicite à la foi catholique, elle est entièrement imprégnée d'un sens religieux.² Maria Montessori est sensible à l'absence d'union spirituelle qui caractérise notre siècle et, dans sa méthode, elle intègre tous les éléments qui forment la personnalité, en faisant en sorte que l'expérience religieuse fasse partie de l'être d'une personne libre et responsable.

Dans son œuvre intitulée *La mente del bambino (L'esprit absorbant de l'enfant)* nous trouvons une de ses prières qui définit bien la synthèse de sa pensée sur l'éducation:

«Aide-nous, ô mon Dieu, à pénétrer dans le secret de l'enfant afin que nous puissions le connaître, l'aimer et le servir, selon tes lois de justice et en suivant ta divine volonté».³

CARMEN CUESTA DEL MURO (1890-1968)⁴

Carmen Cuesta naît en Espagne en 1890. Elle étudie à l'École Supérieure de Magistère (section des Sciences) et est la première femme

² Cf. S. CAVALLETTI – G. GOBBI, *Educazione religiosa liturgia e metodo Montessori*, cit., 14.

³ M. MONTESSORI, *La mente del bambino*, Milano 1952, 46.

⁴ Sur Carmen Cuesta, voir les études suivantes: C. MARTÍNEZ – R. PASTOR – M.J. DE LA PASCUA – S. TAVERA (y otros), *Mujeres en la historia de España*. Enciclopedia biográfica, Barcelona 2000, 486-488; M.A. ORTIZ, *América seductora, Carmen Cuesta, buen rumbo y buen timone!*; C. MARTÍNEZ PEREZ, "Carmen Cuesta del Muro. Una revolución en el pensamiento feminista durante la II República Española", in: *La mujer, nueva realidad, nuevas respuestas*, Sevilla 1991, 199-206, ainsi que quelques-unes de ses œuvres: *La vida del obrero*, Madrid 1915; *La sociedad de ganaciales*, Madrid 1930, et de multiples articles dans le *Boletín de las Academias Teresianas* et dans le *Boletín de la Institución Teresiana*.

à obtenir le doctorat en Droit. Elle enseigne ensuite à l'École Normale de Teruel et devient directrice de la première Résidence universitaire féminine ouverte en Espagne, à Madrid. Dans cette même ville, elle devient directrice de l'Institut Catholique d'Instruction Supérieure et professeur de Droit positif à l'École sociale de l'Action Catholique Féminine. En 1924, elle participe au Ier Congrès national d'éducation catholique dont le thème est: "Action sociale de la femme en faveur de l'éducation primaire". En 1925, elle organise le Centre juridique et administratif de l'Institution Thérésienne afin d'aider les femmes fonctionnaires travaillant aux différents niveaux de l'instruction publique,⁵ une œuvre nettement en faveur de la femme éducatrice. En 1926, elle participe à une mission de l'Action Catholique en Amérique Latine, avec pour objectif de partager des expériences éducatives. Cette même année, elle représente l'Espagne à l'Assemblée Interparlementaire de Paris. Elle passe une partie de sa vie en Amérique Latine, de 1933 à 1953, tout en s'occupant des œuvres de l'Institution Thérésienne et de l'Action Catholique. Cela fait grandir en elle un sens d'universalité et l'aide à créer des liens forts avec d'autres cultures. Tous les degrés de l'éducation, des associations professionnelles universitaires jusqu'aux écoles rurales, connaissent en Amérique Latine l'ardent désir de culture et d'évangélisation de cette femme.

Elle se range aux côtés des défenseurs des Droits de l'Homme, surtout en ce qui concerne les thèmes relatifs à la femme et à l'enseignement. Durant la dictature de Primo de Rivera, elle fait partie des treize femmes⁶ participant à l'Assemblée Nationale (1927-1929), chambre consultative de nature coopérative destinée à rédiger une nouvelle

⁵ «Le Centre s'occupera: 1° d'informer sur: a) toutes les questions concernant la législation de l'instruction publique dans notre pays, b) tous les formulaires correspondant à ces mêmes questions, c) le processus administratif (par voie gouvernementale); 2° de la présentation de recours contentieux-administratifs» (*Boletín de la Institución Teresiana*, XII / n° 144, novembre 1926, 40).

⁶ Sur ces treize femmes, sept étaient engagées dans le milieu éducatif. Carmen Cuesta en a été la secrétaire.

charte constitutionnelle. Dans cette assemblée, elle sollicite « la création d'instituts féminins d'enseignement secondaire et d'une faculté féminine de médecine, ainsi qu'une augmentation des salaires pour les maîtres et les maîtresses de l'école publique primaire ». ⁷ Elle se distingue aussi pour ses contributions à la réforme du Code Civil, surtout pour ce qui a trait aux droits civils des femmes. Oui, en un certain sens, c'est une féministe, mais elle dira elle-même comment elle perçoit le féminisme: « Je suis en faveur d'un féminisme sain qui ne crée ni haine ni antagonisme mais qui, au contraire, soit l'annonce d'une paix plus solide: un féminisme qui hausse la voix énergiquement pour protester contre l'abandon et l'injustice ». ⁸

À travers ses écrits dans le *Bulletin des Académies Thérésiennes*, puis dans le *Bulletin de l'Institution Thérésienne*, revue d'information adressée à toutes les personnes qui, sous des formes diverses, participent aux initiatives de cette association, nous pouvons nous rendre compte de la capacité éducatrice de cette grande femme. Dans ces écrits, elle s'adresse sans cesse aux jeunes universitaires ou étudiantes en Droit, ⁹ soulignant sa préoccupation constante pour la formation de ces femmes.

Ses analyses sur la société dans laquelle elle vit sont intéressantes, ainsi que ses tentatives de parvenir aux causes pour pouvoir en changer les effets. Elle est préoccupée par la perte de la foi religieuse et elle se demande comment faire pour que la société retrouve le Christ. ¹⁰ Dans ces écrits, on voit sa force et son élan: elle invite continuellement à ne pas

⁷ C. MARTÍNEZ – R. PASTOR – M.J. DE LA PASCUA – S. TAVERA (y otros), *Mujeres en la historia de España*, cit., 487.

⁸ Discours prononcé le “*Día de la buena Prensa au séminaire de Palencia par Carmen del Muro*”, in: *Boletín de las Académias Teresiana*, III/n° 43 (juillet 1916), 672. Sur ce même thème a été publiée une série d'articles entre 1932 et 1933 dans le *Boletín de la Institución Teresiana*, regroupés sous le titre *Las mujeres y el derecho*.

⁹ Ces écrits sont de différents types: conférences, méditations spirituelles, biographies, écrits sur des thèmes juridiques, etc...

¹⁰ Cf. “*Palencia. Conferencia dada por la señorita Carmen Cuesta*”, in: *Boletín de las Académias Teresiana*, IV/n° 51 (février 1919), 977-978.

demeurer impassible, à mettre le feu à la terre, à rendre témoignage,¹¹ convaincue que la victoire ne sera possible que si les forces s'unissent. À la première place, elle met l'amour, la force qui sauvera le monde.¹² C'est la recherche de la vérité qui la pousse à cela. Par conséquent, elle insiste sur la nécessité de ne pas négliger la formation et de ne pas se laisser entraîner par la dernière mode.¹³

Pour Carmen Cuesta, l'éducation est le levier qui doit soulever le monde, quelque chose de nécessaire pour que le changement social soit possible.¹⁴ Elle considère sainte Thérèse d'Avila comme un modèle d'éducatrice car, même si ses écrits ne sont pas "pédagogiques", elle trouve en eux des éléments suffisants pour la construction d'un système d'éducation intégrale.¹⁵ S'inspirant de sainte Thérèse, elle fait une référence spéciale à la femme, soutenant qu'en se formant elle pourra avoir une influence dans la société.¹⁶

On trouve, dans les écrits de Carmen Cuesta, de nombreuses expressions qui nous disent comment cette femme conçoit l'éducation: celle-ci consiste à planter la graine afin qu'elle porte de bons fruits, à labourer la terre des intelligences et des cœurs, à conduire la personne vers son but; par conséquent le premier pas est de savoir quel est l'ob-

¹¹ Cf. Discours prononcé le "Día de la Buena Prensa au séminaire de Palencia par Carmen del Muro", cit.

¹² Cf. "Palencia. Conferencia dada por la señorita Carmen Cuesta", cit.

¹³ Cf. C. CUESTA DEL MURO, "Los estudiantes de hoy. Une lamentable equivocación", in: *Boletín de las Academias Teresiana*, VII/n° 84 (noviembre 1921), 32-33.

¹⁴ Cf. Id., "Al profesorado femenino", in: *Boletín de las Academias Teresiana*, II/n° 26 (octubre 1917), 403-404.

¹⁵ Sur ce thème, elle écrit dans plusieurs numéros du *Boletín de la Institución Teresiana*: "Pensamientos pedagógicos de Santa Teresa", VIII/n° 95 (octubre 1922), 1-2; "Pensamientos pedagógicos de Santa Teresa", VIII/n° 96 (noviembre 1922), 20-21; "Santa Teresa en la Pedagogía", VIII/n° 97 (diciembre 1922), 34-38; "Velada en honor de Santa Teresa de Jesús. Discurso de la señorita Carmen Cuesta", VIII/n° 100 (marzo 1923), 82-84; "Pedagogía de Santa Teresa", IX/n° 107 (octubre 1923), 1-4.

¹⁶ Cf. C. CUESTA DEL MURO, "Pedagogía de Santa Teresa", cit.

jectif que l'on veut atteindre.¹⁷ Mais l'éducation, au-delà de la formation des personnalités, revêt une dimension sociale irremplaçable: «À travers l'éducation, on arrive à la formation des caractères, des personnalités, et la somme de ceux-ci est le facteur essentiel pour résoudre le problème difficile des destins de l'humanité».¹⁸ Carmen Cuesta prend particulièrement soin de renforcer la volonté. Elle invite à une révision des valeurs pédagogiques afin que des mots comme “vocation”, “idéal”, “mission quasi divine” retrouvent leur signification, en remplaçant d'autres qui étouffent le projet.¹⁹ Elle voit en la personne d'immenses capacités auxquelles il faut savoir faire voir le jour car le mal de notre société est de les étouffer.²⁰

Nous trouvons aussi une série de conseils utiles à l'éducateur afin qu'il puisse bien remplir son devoir: connaître la personne qui doit être éduquée et l'aimer,²¹ ne pas se centrer sur soi-même, être souple et posséder la maîtrise de soi...²²

Où est le secret de cette femme? Où réside le fondement de ses idées? Pourquoi cette volonté d'éduquer et de défendre la femme dans la société? Si nous considérons les écrits de Carmen, nous nous rendons compte de la foi profonde et cohérente qui régit sa vie, de sa grandeur d'âme et de la forme de sa personnalité. On perçoit une femme cultivée, avec une grande capacité d'exprimer les sentiments, avec une foi profonde et la conscience claire qu'on ne doit pas se taire.

¹⁷ Cf. *ibid.*

¹⁸ C. CUESTA DEL MURO, “Pensamientos pedagógicos de Santa Teresa”, (octubre 1992), cit.

¹⁹ Cf. ID., “Pensamientos pedagógicos de Santa Teresa”, (octubre 1992), cit.; et “Santa Teresa en la Pedagogía”, cit.

²⁰ Cf. ID., “Rápida. Diez minutos observando la vida”, in: *Boletín de las Academias Teresiana*, V/n° 67 (junio 1920), 252-253.

²¹ Cf. ID., “Pensamientos pedagógicos de Santa Teresa”, (noviembre 1922), cit., et “Santa Teresa en la Pedagogía”, cit.

²² Cf. C. CUESTA DEL MURO, “Pensamientos pedagógicos de Santa Teresa”, (noviembre 1922), cit., 20-21.

ÉDITH STEIN (1891-1942)²³

Édith Stein naît en Allemagne au sein d'une famille juive, le 12 octobre 1891, le jour du Yom Kippour (jour de l'expiation), date qui sera très significative pour elle. En 1906, durant une période d'indifférence religieuse, elle décide d'abandonner ses études; elle les reprendra des années plus tard. Elle commence ses études universitaires dans sa ville d'origine, Breslau, mais, en 1913, deux ans plus tard, intéressée par la phénoménologie, elle s'installe à Göttingen pour poursuivre ses études avec Husserl. Dans cette ville, elle entre dans la société philosophique. À partir de ce moment-là, nous pouvons placer aux côtés de cette grande femme d'autres noms qui, d'une façon ou d'une autre, auront un rôle significatif dans sa vie: Adolf Reinach, Max Scheler, Heidegger, Hedwin Conrad-Martius (protestante, sa marraine de baptême), Przywara...²⁴ Durant la première guerre mondiale, elle travaille comme infirmière, temps de croissance spirituelle, de redimensionnement de son projet scientifique, de plus grande ouverture aux autres et de rencontre avec la souffrance et la douleur. En 1917, son ami Reinach meurt et, à la suite de cela, elle commence un chemin spirituel qui transformera sa soif de vérité en soif de Dieu.²⁵ En 1921, en lisant la *Vie de sainte Thérèse*, elle trouve la Vérité et se convertit au christianisme. Le 1^{er} janvier 1922, elle reçoit le baptême. Elle meurt en 1942, comme carmélite déchaussée, dans le camp de concentration d'Auschwitz-Birkenau.

²³ Cf. C.M. STUBBEMANN, *La mujer en Edith Stein: antropología y espiritualidad*, Burgos 2003; J. HEIMPEL, *Il rapporto tra la persona e la comunità nella visione cristiana di Edith Stein*, Roma 2005; L. CANTO, *Sguardo essenziale: antropologia e teologia in Edith Stein*, Roma 2005; I. DELGADO GONZÁLEZ, "Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación", in: *Religión y cultura*, LIII/nos 241-242 (2007), 463-497; D. FUSARO, *Edith Stein* (www.filosofico.net/edithstein.htm).

²⁴ Sur ces influences, entre autres, D. FUSARO, *Edith Stein*, cit.

²⁵ Le témoignage de la veuve de Reinach a été fondamental (cf. D. FUSARO, *Edith Stein*, cit.).

Nous pouvons dire qu'en un certain sens sa carrière académique a échoué. Malgré de brillantes études et diverses tentatives, elle ne pourra jamais accéder à la chaire universitaire, du seul fait que c'est une femme. L'impossibilité d'entrer à l'université est l'occasion de travailler dans un lycée féminin et ceci, providentiellement, la conduit à s'intéresser aux questions de pédagogie et d'éducation de la femme.²⁶

Chez Édith, on découvre une tendance à aller au fond des questions qui touchent les aspects humains des problèmes.²⁷ En elle, en plus de son intelligence, on découvre une rigueur morale qui correspond à sa recherche de la vérité. Elle ne se lasse jamais de chercher: passionnée dans la recherche de la vérité, elle vit un parcours toujours uni à l'étude.

C'est une femme aux multiples facettes, très attentive à la pensée actuelle. Elle est philosophe, mais elle s'intéresse à l'anthropologie (sous l'influence de Scheler), à la pédagogie entendue comme théorie de la formation²⁸ (elle applique sa proposition anthropologique à l'éducation), ainsi qu'à la vie politique et sociale: elle participe à des mouvements féministes qui luttent pour obtenir le droit de vote des femmes. Édith œuvre pour promouvoir le rôle de la femme dans l'Église et dans la société par des écrits, des leçons et des conférences,²⁹ réagissant en même temps contre un courant féministe laïc. Selon elle, la lutte des sexes détruit la dignité de l'être, homme ou femme. En outre, elle contribue à approfondir la notion d'État et sa relation avec la nation.³⁰

Dans son œuvre, il est impossible de séparer la dimension religieuse car tout en elle est caractérisé par l'intégration. Dans sa philosophie,

²⁶ Cf. D. FUSARO, *Edith Stein*, cit.

²⁷ Cf. *ibid.*

²⁸ Cf. I. DELGADO GONZALEZ, "Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación", cit., 477.

²⁹ Cf. D. FUSARO, *Edith Stein*, cit.

³⁰ Cf. *ibid.*

nous voyons la capacité d'intégrer les éléments qui y conduisent. Ses travaux philosophiques sont le résultat de sa confrontation avec la vie.³¹ Elle possède un style aplani, facile à comprendre. Elle unit la pénétration théorique à l'application pratique. Elle fait preuve d'une intuition spéciale pour tout ce qui vit, pour tout ce qui se réfère à l'être humain. Ses études anthropologiques impressionnent par la force avec laquelle elles synthétisent les concepts de la philosophie moderne avec ceux de la philosophie scolastique et avec les vérités de la foi, en une vision anthropologique unitaire.³²

Une synthèse de sa pensée apparaît déjà dans sa thèse de doctorat sur l'empathie. Elle y met en rapport l'empathie avec les autres aspects de la connaissance: l'empathie suppose de sortir de soi pour entrer en l'autre.³³ Pour elle, l'espace intérieur de la personne est important, c'est là que se réalise la rencontre de tout ce qui la touche et qui est en rapport avec la conscience. Dans son étude sur l'homme, elle établit une distinction importante entre l'influence et la détermination: tout ce que nous avons vécu a une influence sur nous, mais ne nous détermine pas; il y a quelque chose en l'homme qui lui fait dépasser les influences ou réagir face à elles. La conscience est fondamentale; le rôle de la liberté est important. Son étude sur l'empathie l'aide à approfondir le fait d'être une personne, quelque chose qu'elle complète ensuite par son expérience de foi.

Pour Édith, éduquer c'est aider la personne à parvenir à être ce qu'elle doit être, et ceci n'est possible que quand on sait qui est l'homme et quelles sont les voies qui le conduisent à son but. En accord avec sa vision chrétienne de la personne, elle dira que la finalité de l'éducation est d'arriver à être authentiquement soi-même, d'arriver à être image

³¹ J. HEIMPEL, *Il rapporto tra la persona e la comunità nella visione cristiana di Edith Stein*, cit., 35.

³² Cf. *ibid.*, 22, 403; cf. aussi D. FUSARO, *Edith Stein*, cit.

³³ Cf. HEIMPEL, *Il rapporto tra la persona e la comunità nella visione cristiana di Edith Stein*, cit., 45; cf. aussi D. FUSARO, *Edith Stein*, cit.

du Christ. Dans toute la pensée d'Édith, mais particulièrement sur ce point, sa rencontre avec le Christ sera fondamentale. Nous pouvons reconnaître ici une autre caractéristique de la contribution de cette grande femme: sa façon d'intégrer la foi et la raison, l'expérience et la réflexion. En elle, la synthèse entre l'anthropologie théologique et l'anthropologie philosophique est naturelle: «Une anthropologie qui ne tiendrait pas compte du rapport de l'homme avec Dieu ne serait ni complète ni ne pourrait servir de base pour la pédagogie».³⁴ Dans ses écrits, elle mettra en évidence la grandeur de la personne qui est précisément celle d'être une personne: en vertu du fait d'être une personne, l'homme a la responsabilité de "se faire", c'est-à-dire de se construire comme personne; pour arriver à se construire comme personne, l'homme a besoin d'un processus d'éducation. Quand Édith parle d'éducation, elle se réfère à une «éducation intégrale», à savoir «la formation de tout l'homme avec toutes ses facultés et capacités».³⁵ D'où l'importance qu'Édith donnera à la formation qui «n'est pas la possession des connaissances externes, mais bien la forme que la personnalité humaine acquiert sous l'influence de multiples forces formatrices».³⁶ Son idée d'éducation «se situe dans une vision cosmique selon laquelle la réalité de Dieu est le fondement ultime du monde, de l'histoire et de l'homme».³⁷

Elle expliquera qu'il existe dans la personne une forme intérieure qui doit arriver à être la force qui configure son être.³⁸ Cette forme inté-

³⁴ E. STEIN, *Obras completas*, IV, 588 (cit. in: I. DELGADO GONZALEZ, "Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación", cit., 480, note 34).

³⁵ E. STEIN, "Verdad y claridad en la enseñanza y en la educación", in: *Obras completas* IV, 66 (cit. in: I. DELGADO GONZALEZ, "Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación", cit., 483, note 41).

³⁶ E. STEIN, "Fundamentos de la formación de la mujer", in: *Obras completas*, IV, 197 (cit. in: I. DELGADO GONZALEZ, "Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación", cit., 483, note 43).

³⁷ I. DELGADO GONZALEZ, "Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación", cit., 493.

³⁸ Cf. E. STEIN, "La colaboración de los centros conventuales en la formación religiosa de la juventud" (*Conferencia* n° 5, Munich 1929), in: *Obras completas* IV, 113-

rieure est le désir naturel de Dieu (la personne est, par nature, un être transcendant) et aussi la vie surnaturelle. La forme extérieure doit être modelée.

Dans son œuvre, elle consacrera une vaste place à la fonction du maître. Dans l'éducation, elle distingue quatre éléments: l'objectif de formation, la personne (l'enfant) qui doit être formée, les mains qui travaillent et les instruments qui sont utilisés, le processus de formation.³⁹ La formation est principalement une œuvre de Dieu et les éducateurs ses instruments. Pour expliquer cela, elle aura recours à des images qui mettent en évidence le processus de croissance: l'éducateur est comme un jardinier ou un potier. Il s'agit de faire sortir au grand jour ce qui existe déjà: par conséquent l'éducateur ne crée pas, sa fonction est d'aider à mettre en lumière ce que Dieu a créé. L'éducateur est un instrument, mais doté d'intelligence et de volonté et, en tant que tel, il doit savoir comment agir pour arriver à son objectif.

Bref, la finalité de l'éducation est d'aider au développement plénier et intégral de la personne. Pour cela, l'éducateur doit avoir une idée claire sur la vérité de la personne et aider à bien penser, c'est-à-dire qu'il doit former des personnes qui, orientées par des principes clairs, savent où aller dans la vie.⁴⁰

Pour comprendre sa pensée sur la fonction de l'éducateur, il ne faut pas perdre de vue l'horizon dans lequel Édith se situe. Sa vision de la personne en tant qu'être en relation, en dialogue, capable de rencontrer l'autre, est fondamentale. Par conséquent, la formation, l'œuvre de l'éducateur, doit tenir compte des aspects intérieurs qu'ordonne la raison et, avec eux, les aspects spirituels. Tout ceci accompagné d'un

114 (cit. in: I. DELGADO GONZALEZ, "Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación", cit., 486, note 52).

³⁹ Cf. I. DELGADO GONZALEZ, "Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación", cit., 484, note 46 (citant la conférence d'E. Stein: "La colaboración de los centros conventuales en la formación religiosa de la juventud" de 1929).

⁴⁰ Cf. *ibid.*, 482, note 39 (citant la conférence d'E. Stein: "Verdad y claridad en la enseñanza y en la educación" de 1926).

entraînement de la volonté, d'une formation du sentiment. Édith insistera sur l'importance du processus de formation du dedans.

Avec tout cela, plusieurs mots clefs: liberté, spiritualité, clarté, vérité... Foi et raison seront les deux éléments clef, deux routes pour parvenir à la connaissance de Dieu et de l'homme. C'est un des aspects les plus intéressants de sa proposition anthropologique.

Une caractéristique de la personnalité d'Édith Stein est l'intégration entre la pensée, l'expérience de vie et l'expérience mystique.⁴¹ Nous pouvons affirmer qu'elle constitue une figure indicative et prophétique du changement culturel et social de l'Allemagne du vingtième siècle.

CONCLUSION

Comme je l'ai dit au début, je ne veux pas arriver à des conclusions générales, ni ne prétends affirmer que ce que nous percevons de ces trois femmes est quelque chose d'exclusif de la femme. Mais en les regardant, il y a quelque chose qui impressionne.

Il est intéressant de noter que chacune d'elles part d'un point différent – la médecine, le droit, la philosophie – mais chez toutes les trois, malgré cette formation différente, il existe une grande préoccupation pour la personne et, curieusement, toutes les trois manifestent cet intérêt à travers une forte tension et un engagement dans l'éducation. Il est facile de voir en elles le rapport entre la formation/préparation professionnelle et le service social.

Il est également curieux de voir que, malgré leur formation différente, elles arrivent à des formulations et à des propositions concrètes très semblables. La personne qu'il faut éduquer est le centre: chacun doit arriver à donner le maximum et le meilleur de soi-même. Pour faire cela, la personne de l'éducateur est fondamentale, sa responsabilité consiste à motiver la personne éduquée en l'aidant à se surpasser,

⁴¹ Cf. D. FUSARO, *Edith Stein*, cit.

en favorisant le respect, la connaissance de soi, la découverte de sa propre vocation. Chez ces femmes, nous pouvons parler de l'éducation comme d'un chemin de "formation intégrale" qui aide tout homme à devenir une personne.

Les nouveautés, que la formation intellectuelle leur permet d'apporter au monde, résident dans la créativité qui ne confond pas l'adaptation avec le conformisme, dans la lutte pour un idéal élevé qui les a portées à sortir d'elles-mêmes pour se soucier de l'autre et dans la capacité d'intégration. Dans aucune de leurs vies la difficulté n'a été absente, mais elles ont su surpasser les limites, en cherchant des alternatives et en ne se laissant pas abattre par les circonstances.

La parole la plus éloquente, dans le développement de la pensée éducative de ces trois femmes, ce sont elles-mêmes, qui ont incarné l'idéal qu'elles professaient, qui ont vécu en plénitude leur vocation. Mais à la base de cet intérêt anthropologique, il y a quelque chose de plus profond; dans leur lutte constante, qu'est-ce qui les a fait persévérer? Quel a été le point de référence? Je crois qu'il faut le chercher dans leur vision chrétienne du monde et de l'homme et dans leur recherche de la Vérité, profondément convaincues qu'il faut conserver le trésor que nous avons reçu dans des vases d'argile, que les mains du Potier ne cessent de modeler le vase qui s'abîme et d'en réparer les brèches afin que rien de ce qui est bon ne se perde.

Le sens religieux au féminin

CRISTIANA DOBNER, OCD*

Je suis reconnaissante à la personne qui a formulé ce titre car elle a évité, avec beaucoup d'acrimonie, un piège commun aujourd'hui: le titre à deux têtes: " Les femmes et ... ", et puis un peu de tout.

Je commence donc en spécifiant précisément les termes du titre, comme s'il s'agissait de vents favorables. Ma réflexion est solitaire, née dans la cellule d'une carmélite, mais à l'écoute des voix de la vie, de leur pluralité et de leurs échos, après une longue gestation souterraine des thèmes: vigilance dans la rencontre, en se penchant avec amour sur les Écritures, continuité de la vie, de l'amour, du respect; réflexion prête à se déverser dans la chaleur de la rencontre, une «diaconie de la vérité».¹

L'intention est à la fois théorique et religieuse, c'est-à-dire qu'elle veut entreprendre de découvrir en soi les raisons de la question philosophique qui conduit à prouver la condition humaine, c'est-à-dire à être des femmes pensant à elles-mêmes au féminin, en surpassant l'hypothèse androcentrique, déjà nettement exprimée par Édith Stein: «L'attitude passive de la femme dans l'Église, pendant des siècles et des siècles, est peut-être devenue comme une seconde nature, qui admet quelques exceptions (Thérèse de Jésus, Hildegarde de Bingen, Catherine de Sienne, etc...), mais comme une exception qui confirme la règle. Le XX^e siècle exige beaucoup plus!».² Et nous vivons déjà le XXI^e siècle, bien conscients de la plus grande révolution épistémologique de l'histoire (K. Børresen) désormais advenue.

* Moniale carmélite, elle collabore avec de nombreuses revues et est l'auteur de textes de spiritualité.

¹ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Fides et ratio*, n° 1.

² E. STEIN, *La donna – il suo compito secondo la natura e la grazia*, Roma 2007⁵, 299.

Regarder en soi, entrer en soi-même, regarder le monde avec des yeux grands ouverts, comme l'enseigne Édith Stein, est la porte qui, aujourd'hui, permet d'entrer dans le "château intérieur" dessiné par Thérèse de Jésus, la mystique espagnole qui «est un moment divin de l'histoire des hommes», affirmé par Émile Cioran et qui, selon María Zambrano, *mujer filósofo et auctor*, nous tend l'échelle. Au carrefour, donc, de la rencontre entre la personne et Dieu, des deux libertés respectives, c'est-à-dire du religieux que nous affrontons ici. Nous parlons de cette recherche passionnée de la vérité conjugulée avec l'austérité et la simplicité de vie qui confère aux deux carmélites une autorité presque impossible à imiter.

Une question, donc, sur l'association entre le sentiment religieux et la femme, et le féminin; pourquoi se la poser? Pour surmonter la rétrocession épistémologique subie par le langage religieux au féminin et ne pas laisser la pensée dans la dualité et dans l'extériorité par rapport à l'être, tout en étant conscient de la disproportion entre le fini et l'Infini, le visible et l'invisible, en saisissant, comme l'affirmait Max Scheler, cette indispensable sensibilité pour les fils très minces qui prolongent toute chose dans le royaume de l'invisible. Sensibilité caractérisée par certaines particularités: la capacité d'attention aux phénomènes, à leur variété, richesse et spécificité; dans l'obstination à les sauver; mais qui ensemble s'ouvre cependant avec sensibilité à la transcendance par rapport à la réalité et apprend la capacité du silence pour entrer dans la véritable communication et pour ne pas réduire les autres au rang d'objets.

À l'intérieur d'une dimension particulière de l'*inner life*: la perception du *kairòs*, de cette conception de l'histoire qui ne connaît pas l'écoulement escompté du temps, car elle appartient uniquement à *chrònos*, tandis que nous appartenons à ce *kairós*, qui est le Seigneur Jésus, car nous sommes la réponse et non la parole première dans la tension créatrice du dessein inachevé de Dieu sur la personne humaine.

Quels sont les nœuds théoriques du rapport femme/féminin et sens religieux qui pense à elle-même comme nouvelles catégories mentales?

Je les indique brièvement ici: redéfinir la nature féminine à la lumière de nouveaux schémas, sans se servir de ceux qui sont déchus; parler de nature et, en même temps, sauver la liberté; ne pas enfermer le dualisme masculin/féminin dans une fermeture de genre de disparité mais se projeter dans une dualité harmonieuse, car raison et liberté sont communes à l'homme et à la femme, à l'*humanum* dans sa totalité précisément; inviter à la vérité et au bonheur dans la vérité et non pas à un bonheur éphémère, privé de racines dans un authentique égotropisme; inviter à l'immersion dans le réel, comme essentiel (María Zambrano enseigne que c'est l'existence qui est métaphysique car elle vibre d'un sens qui la fonde et l'attend); inviter à l'acte ecclésial, acte de foi; à la visibilité de la présence de la femme/féminin dans la société et dans l'Église.

Un exercice critique de *kènesis*, de devenir, en se repositionnant indéniablement dans la dialectique, mais aussi d'attention aux idées directrices de cet exercice.

Je vous propose donc de traverser un seuil inversé, de l'intérieur à l'extérieur, d'où il est possible de suivre, interroger, passer au crible et reconnaître le *conatus cognoscendi*, «le courage de s'ouvrir à l'ampleur de la raison»,³ comme s'est exprimé Benoît XVI.

Le religieux comme lieu de l'absolu pour la femme, donc? Sortir pour entrer. Où? La femme, affirme-t-on, est-elle l'unique lieu sans lieu? Peut-elle le trouver?

Aujourd'hui, pour nous qui sommes ici réunies, j'esquisse la réponse à cette question: quel est le lieu, le *tòpos*, de la femme? Quelle est la signification d'une *energeia* femme, qui pulse, raisonne, sent? Nous devons partir de ce silence dans lequel Adam était plongé par le *tardemah* alors que Yahvé créait la femme en une théophanie qu'elle seule

³ BENOÎT XVI, *Discours durant la rencontre avec les représentants du monde scientifique à l'Université de Ratisbonne*, in: "La Documentation Catholique", 15 octobre 2006, 924.

connaît, en lui demandant cette liberté qui, dans la relation de la foi, peut réellement se restituer.

La Parole de Dieu est claire, mais pas autant son incarnation depuis les premiers siècles, aussi bien de la part des gouvernements étatiques que de la part des gouvernements ecclésiastiques, d'ailleurs totalement (ou presque) dirigés par des hommes, avec une absence au goût d'exclusion.

Je me réfère à *Ga* 3, 28: «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».

Nous parlons aujourd'hui de la femme qui raisonne et qui ressent, sans l'emphase mise sur le maternage, sur la garde de la maison – non pas dans un sens exclusif mais inclusif – qui risque de faire passer au second plan une mutation en acte dans les tâches de la femme qui se configurent davantage comme «éthique civile que comme destin naturel» et s'ouvre à bien d'autres dimensions: la professionnalité, la relationalité, la visibilité sociale. Nous parlons de son rôle dans l'histoire avec ses propres *étboi*, qui peuvent qualifier son être de “disciple avec”, parole qui devient Parole de Dieu qui se cache dans les histoires d'un peuple, racontées et relues au service de la foi et d'une sagesse vitale; plus grande attention à la rationalité cohérente; symboles de la vie quotidienne qui rendent évidente une veine de religiosité; voie de l'expérience ou “théologie des saints”, appartenant à l'univers mental de la femme/féminin, comme voie possible d'élaboration philosophique, quand elle est incluse dans la clef d'une fréquentation sapientielle, comme résonance du sentiment, de l'émotion sensible, de la vibration du désir; au savoir et au sensible, en un jeu de renvoi incessant; à la création continue de gestes inédits ou antiques, enracinés dans une pensée différente qui engendre un langage différent, qui ne s'enferme pas dans l'expressivité des soins maternels et de l'engendrement, mais qui se dilate à partir de là; à l'échange d'amour, de pensée, d'art et de langage.

Nous parlons donc de la création d'une culture de l'intériorité factuelle "pour", qui refuse de réduire la personne à la trame de relations historiques, à la qualification de force-travail et à des classifications de systèmes et sous-systèmes. Existe-t-il toutefois réellement une primauté de la culture sur la nature (Élisabeth Badinter)? De quelle culture? Ou bien nous trouvons-nous face à des forces synergiques? Comment se manifeste et se définit le sujet femme/féminin?

Dans une double réplique: dans le voyage de l'âme qui se consume et crée en s'approchant (ou en s'éloignant) du but qui éclaire le chemin de la vie; sur les traces de cet itinéraire de la pensée philosophique que les philosophes femmes expérimentent, à la recherche inquiète de leur âme voyageuse (Adriana Valerio).

Je propose maintenant mon hypothèse de travail, comme *humus* sur lequel réfléchir.

Je me réfère à Myriam de Nazareth, la *Theotòkos*, la porteuse de Dieu, comme femme et comme personne appartenant au génie féminin; Myriam, mère et sœur, termes entendus comme termes de relation, surtout dans le chant de la constellation dans le Christ, où elle apparaît comme *apax*, comme modèle idéal d'une communion absolument pleine mais aussi d'une égalité différenciée, en faisant resplendir les Béatitudes qui «deviennent d'autant plus concrètes et réelles que le dévouement au service est plus complet de la part du disciple»⁴ et de la disciple en venant au monde.

Myriam comme icône, image dense de présence, «toute sainte et pourtant totalement humaine, femme dans la richesse de sa féminité»,⁵ comme *Urzelle*, cellule primordiale, selon Édith Stein.

La recherche de l'enchevêtrement de fils parallèles s'impose pour exprimer l'unicité native de chaque soi: la Vérité qui se manifeste à la conscience en faisant de sa libre appropriation la forme même de

⁴ J. RATZINGER-BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*, Paris 2007, 102.

⁵ B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, Cinisello Balsamo 1989, 5.

sa manifestation; l'existence affective comme lieu indispensable de la vérité; l'accès aux formes théologiques de la transcendance; l'accès du sujet à sa propre ipséité et à la conscience de l'implication de la vérité dans son actuation; la forme originelle de la conscience, c'est-à-dire la foi; le désir comme tresse dénouée de la tête d'un fil de fer, un ensemble de désirs qui configure un style de vie. Désirer signifie avoir un sens face à soi, c'est-à-dire de se placer dans une situation qui ait un sens mais qui, précisément en désirant, dote son propre agir d'une direction; l'univers sens moteur élémentaire de ce qui advient en étant doté de sens: sinesthétique, métaphorique, émotionnel, affectif; l'attitude, naturellement inhérente à la maternité, de prendre soin et de laisser grandir. Myriam, en effet, offre la clef, à la fois ontologique et existentielle, car, dit l'Évangile, elle «gardait» et «confrontait» ces choses dans son cœur (cf. *Lc 2*, 19).

Pour comprendre et saisir la portée et la sémantique de ces verbes, je me sers de la technique midrashique de la *harizah*, de la série, qui apparaît très intéressante et ouvre des perspectives fondatrices pour comprendre l'option du lemme choisi.

Une sorte de bulle méditative, donc, d'où je recueille, sous certains aspects, les connotations apparues en lien avec ces deux verbes: la *harizah* nous plonge dans un climat batailleur, dynamique; le verbe indique les heurts violents en cas de guerre, de personnes qui s'opposent et s'affrontent; ou encore il signifie "extraire de", encore un verbe coloré de dynamisme; inciter, c'est-à-dire mouvoir, ce qui n'est toujours pas un verbe qui indique un état statique, une sorte de conservation ou d'immobilisme, mais un verbe de mouvement radical; quand il s'agit d'un conflit ou d'une confrontation verbale, avec une nuance différente, le fait d'apporter, c'est-à-dire d'ajouter quelque chose à une réalité, lui confère une qualification qu'elle n'a pas immédiatement en soi.

Une signification, par conséquent, bien éloignée de l'idée de conserver dans un dépôt ouaté et inerte, «Myriam, de son côté, conservait toutes ces choses et les méditait dans son cœur», tandis qu'en réalité

le verset de Luc est bien plus explicite. Dans l'esprit de Myriam s'agitaient et se confrontaient des situations et des événements différents, toujours en mouvement, en une turbulence qui trouvait une paix mais non pas une plate explication ou acquiescement.

Le sein des verbes est donc la *berith* elle-même, du rapport avec Yahvé et avec eux-mêmes, en conservant et en confrontant. Toutes les nuances indiquées nous conduisent à caractériser ce « conservait » et ce « confrontait » de Myriam comme une posture attentive et vigilante, pensant et conservant, en étant attentive à la relation et aux événements eux-mêmes.

Double posture: de stase précise, en conservant ce qui est advenu, et de dynamique active, en confrontant et en s'interrogeant. Non seulement de manière réflexive, mais déjà, en soi, orante, pensante et agissante dans l'histoire.

Confronter, surtout, signifie penser personnellement, sur soi-même, sur le Fils, sur l'histoire qui était en train de se dérouler, signifie comprendre: Myriam réfléchit et pense car le cœur, *lev*, dans le langage de la Torah et dans la mentalité sémite de Myriam, indique le centre de la personne, l'intériorité, son esprit, sa conscience, et surtout la liberté avec laquelle elle dispose de soi, en orientant vers une fin déterminée toute son intelligence, affectivité et sensibilité.

Une posture de femme/féminité, car elle exprime la relation entre sujets, où est toutefois indiquée l'efficacité purificatrice de la contemplation de ce qu'on ne parvient à comprendre en « conservant » et en « confrontant », car le temps n'est pas encore venu du déploiement du dessein du Père.

Elle « conservait » et « confrontait » est un chemin pensant, tracé pour la femme/féminin, comme désir d'explication, de recherche, de changement, de liberté; chemin absolu car chemin pensé par soi et non déversé sur soi par l'homme, expression qui juge mais aussi sphère où s'élabore la modulation du sentir: imagination, mémoire, intimité bio-

graphique, sensibilité affective. Le présupposé, mais aussi le résultat, de toute culture pensante.

La mémoire de Myriam est une mémoire agissante en «conserver» et en «confrontant», par un exercice d'intuition, c'est-à-dire de connaissance, de perception, à savoir un sentiment d'exaltation dans la célébration de la louange de Dieu, dans l'*épiklesis*, dans l'invocation de l'Esprit Saint.

C'est déjà une "sexuation" du discours, typique d'une femme, Myriam, qui au féminin se place face à ce que manifestent inéluctablement les événements; discours non plus enfermé dans la figure de la conscience, de l'esprit et du peuple d'Israël, mais qui émane de celui-ci vers tous.

On peut y lire diverses interrogations qui dessinent la morphologie et l'identité dans les deux mémoires en tension: sur la sédimentation et dans la mémoire généalogique féminine de Myriam avec son passé, son présent et son avenir; sur sa mémoire individuelle qu'elle aura exercé avec un strabisme qui savait saisir aussi les angles morts de l'existence quotidienne des longues années de Nazareth; sur la contemplation en donnant vie à la rencontre; sur la recherche de la donnée irréductible, l'originaire, en ce Fils qui vivait à côté d'elle.

La liberté féminine de la pensée, du «conserver» et du «confronter», pour mettre en évidence un humanisme de la limite et l'ouverture à l'ultérieur, décliné au féminin, trop souvent sur les horizons abaissés d'un fonctionnalisme qui se réfère à lui-même. Humanisme du *gender* qui place au centre la relationalité, l'enchevêtrement homme/femme, comme instrument multi- et inter-disciplinaire, pour s'enrichir d'une pluralité harmonieuse de perspectives et de sensibilités entre son propre soi et le monde.

Une conscience féminine dans la construction de soi, comme créatrice de vie, qui permet de passer d'une charge négative à une charge positive quand elle devient la porte pour la conscience vraie.

Dans cet enracinement en Myriam, le moment me semble venu d'exprimer, en suivant Édith Stein, mais aussi en allant de l'avant, l'absolu de la femme/féminin sur lequel portait notre interrogation d'ouverture.

La nature féminine, pour Édith Stein, est caractérisée par certaines postures et par une particularité spécifique, authentique clef de voûte, qui se résume en une brève phrase: «Qui regarde vers Lui [le Christ] et se dirige vers Lui, a les yeux fixés en Dieu, prototype de toute personnalité et somme de toute valeur».⁶

J'en spécifie maintenant les aspects: une réceptivité particulière pour l'action de Dieu dans l'âme et la consigne de soi au Christ; le fait de rester en face; la femme reçoit les mêmes dons que l'homme et la possibilité d'accomplir le même travail que lui – avec lui, ensemble, ou à sa place; le soin empathique; le désir naturel de se donner entièrement à un autre; la capacité corporelle sexuée; la totalité et la détermination; la pureté absolue, c'est-à-dire être libre des faux liens; l'obéissance et le service; la participation à la vie professionnelle.

Comment revient-on à la vocation originelle de l'homme et de la femme, quel *humanum* dans sa totalité? Édith Stein soutient qu'on ne peut y arriver que par «un retour à un vrai rapport de filiation à l'égard de Dieu».⁷

Cela se concrétise: à la fois dans le lieu du singulier et de l'universel, dans le lieu méridien: dans la relation de l'une, femme/féminin, avec l'autre et avec Myriam, comme racine profonde; en trouvant en soi, dans le geste intérieur, dans la posture profonde existentielle de la pratique, dans le champ multiforme de l'agir, où s'enracine la pensée philosophique, à la frontière entre des temps et des mondes différents,

⁶ E. STEIN, *La donna – il suo compito secondo la natura e la grazia*, cit., 284.

⁷ *Ibid.*, 88.

dans l'invocation de sens qui est requête de salut; dans la création de moments de rencontre, de points, d'ententes, d'attentes, de saluts, en connaissant bien et en déblayant sa propre route et en faisant de sa vie un projet itinérant adressé au Père en Jésus-Christ.

En synthèse: dans l'intelligence agapique qui est consciente de recevoir le don de l'Esprit et de s'en laisser modeler jusqu'à devenir un don vivant, *agâpe* même, *mysterium* de l'amour, rythme secret de l'action et de la contemplation pour une culture de l'intériorité factuelle "pour", force femme/féminin qui transforme l'*humanum* dans sa totalité, exprimé une fois encore magistralement par Édith Stein: «Être tous de Dieu, se donner à lui, à son service, par amour, telle est la vocation, non seulement de quelques élus, mais de chaque chrétien; consacré ou non consacré, homme ou femme... Chacun est appelé à suivre le Christ. Et plus chacun avance sur cette voie, plus il deviendra semblable au Christ, et comme le Christ personnifie l'idéal de la perfection humaine libre de tout défaut et unilatéralité, riche des traits caractéristiques aussi bien masculins que féminins, libre de toute limitation terrestre, ses fidèles disciples sont toujours plus élevés au-dessus des frontières de la nature».⁸

⁸ *Ibid.*, 98.

Gardiennes de l'amour sponsal et maternel

BRENDA FINLAYSON*

Imaginons la maison d'une famille type. Dehors la nuit est noire et une terrible tempête fait rage. Les éclairs ne cessent de déchirer le ciel, les fracas du tonnerre résonnent, le vent hurle, une pluie torrentielle s'abat comme un déluge. Dans le couloir de la maison, de petits pas se dirigent en toute hâte vers la chambre à coucher des parents où la maman est déjà réveillée. "Que se passe-t-il, mon petit chou?", demande-t-elle. "J'ai peur!", répond l'enfant. "Mais tu sais bien que tu ne dois pas avoir peur", répond la maman, "tu sais bien que c'est Dieu qui fait la pluie, le vent, le tonnerre et les éclairs et tu sais qu'il t'aime". "Oui, je sais", dit la petite tout en se glissant dans le lit et en se blottissant contre sa mère, "mais maintenant j'ai besoin d'un amour qui se touche"!

Cette réflexion est une réflexion sur "l'amour qui se touche".

Des scènes semblables sont assez communes au sein de la réalité que le Concile Vatican II qualifie d'*Ecclesia domestica*,¹ "Église domestique" ou "petite Église", la famille. Et elles parlent du sens de protection, d'amour sponsal, d'amour maternel.

Le don de l'amour tangible pour le monde fut possible par la foi en la Providence et en la toute-puissance de Dieu d'une jeune femme juive de Nazareth, «une vierge fiancée à un homme du nom de Joseph.

* Vice-Présidente de l'*Union Mondiale des Organisations Féminines Catholiques*, elle est aussi directrice de la revue *Women's Voice*.

¹ Cf. CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, n° 11 et JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, n° 21.

Le nom de la vierge était Marie» (*Lc* 1, 27). Par l'Annonciation, par le *fiat* de Marie – «qu'il m'advienne selon ta parole» (*Lc* 1, 38), homme et femme, l'*humanum* dans sa totalité reçoit le premier exemple d'amour maternel de la Mère même de Dieu et, en conséquence, «le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous» (*Jn* 1, 14). La deuxième Personne de la Très Sainte Trinité devient ainsi membre d'une famille terrestre.

Pour approfondir le thème qui m'a été confié, il est bon d'en définir, à l'aide du dictionnaire, les termes principaux. "Gardiennes": celles qui défendent, protègent et/ou gardent; "sponsal": lié au mariage; "maternel": lié à la maternité; "amour": intense sentiment de profonde affection. Cette dernière définition est toutefois trop neutre. Jean-Paul II a reconnu à l'amour une dimension plus profonde: «Aimer signifie donner et recevoir ce qu'on ne peut ni acquérir ni vendre, mais seulement accorder librement et mutuellement». ² L'amour sponsal est basé sur le principe selon lequel «l'homme aussi fut confié à la femme par le Créateur. Ils furent mutuellement confiés l'un à l'autre comme personnes faites à l'image et à la ressemblance de Dieu. C'est dans ce don mutuel que se mesure l'amour, l'amour conjugal : pour devenir "un don désintéressé" de l'un à l'autre, il faut que chacun des deux se sente responsable de ce don». ³

Les papes et les poètes, les dramaturges et les romanciers, les artistes et les artisans, les musiciens et les chanteurs ont tous enrichi la société au cours des siècles par leurs diverses interprétations de l'amour. Toutefois, peut-on aller plus loin de ce que Jean écrit de Jésus? «C'est lui qui nous révèle que "Dieu est charité" (cf. *1 Jn* 4, 8) et qui nous enseigne en même temps que la loi fondamentale de la perfection humaine, et donc de la transformation du monde, est le commandement nouveau de l'amour». ⁴

² JEAN-PAUL II, *Lettre aux familles*, n° 11.

³ ID., *Lettre apostolique Mulieris dignitatem*, n° 14.

⁴ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps Gaudium et spes*, n° 38.

Le profond amour émotionnel entre un homme et une femme, dans le contexte chrétien, conduit au mariage, «une réalité sacrée, un “sacrement” ou un signe efficace de l’amour et de la fidélité de Dieu, qui renforce et divinise l’union naturelle du mariage [...] C’est un parcours vers la sainteté, pour être des saints [...] c’est aussi le commencement d’une famille».⁵ «En devenant parents, les époux reçoivent de Dieu le don d’une nouvelle responsabilité [...] Au sein du mariage et de la famille se tisse un ensemble de relations interpersonnelles - rapports entre conjoints, paternité-maternité, filiation, fraternité - à travers lesquelles chaque personne est introduite dans la “famille humaine” et dans la “famille de Dieu” qu’est l’Église».⁶

«Le féminin et le masculin sont entre eux complémentaires [...] C’est seulement grâce à la dualité du “masculin” et du “féminin” que l’“homme” se réalise pleinement».⁷ Combien de fois cette complémentarité s’identifie-t-elle dans l’interaction affective différente entre mari et femme, entre père et fille et/ou mère et fils? Les époux, par eux-mêmes, renforcent l’importance de la complémentarité, l’importance de la paternité et de la maternité et, par l’exemple, révèlent un engagement et un comportement complémentaires.

Les rôles de la famille doivent donc être assumés. «En effet, dans une saine vie familiale, on fait l’expérience de certaines composantes fondamentales de la paix : la justice et l’amour entre frères et sœurs, la fonction d’autorité manifestée par les parents, le service affectueux envers les membres les plus faibles parce que petits, malades ou âgés, l’aide mutuelle devant les nécessités de la vie, la disponibilité à accueillir l’autre et, si nécessaire, à lui pardonner».⁸

⁵ AUSTRALIAN CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE, Pastoral document *Marriage in the Catholic Church. Frequently Asked Questions*, n° 1, June 2007.

⁶ JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, n°s 14-15.

⁷ ID., *Lettre aux femmes*, n° 7.

⁸ BENOÎT XVI, Message pour la Journée mondiale de la paix 2008 *Famille humaine, communauté de paix*, n° 3.

«Personne ne devrait ingénument supposer que le voyage du mariage est facile [...] Le mariage, est aussi bien un voyage de foi et de confiance, qu'un voyage d'amour. Un engagement pour toute la vie sera toujours sujet à l'épreuve. Atteindre la vieillesse en compagnie de son conjoint, de la famille et des amis, est une joie unique que ne peuvent connaître que ceux qui ont persévéré dans les périodes difficiles».⁹ Ce voyage fait partie de la vocation au mariage.

Dans quelle mesure alors une femme, dans son rôle et dans sa mission au sein de la société actuelle, est-elle en mesure de défendre, de protéger, de garder, de transmettre et de prendre soin de l'amour nuptial et maternel?

La lettre apostolique *Mulieris dignitatem* indique la voie: «Conformément au dessein éternel de Dieu, la femme est celle en qui l'ordre de l'amour dans le monde créé des personnes trouve le lieu de son premier enracinement».¹⁰ L'ordre de l'amour «définit la vocation de la femme elle-même» et «la force morale de la femme, sa force spirituelle, rejoint la conscience du fait que Dieu lui confie l'homme, l'être humain. [...] 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».¹¹

Par conséquent, avec la responsabilité et l'amour, la femme, épouse et mère, reçoit la vocation à «se voir confier l'être humain». Les premiers destinataires en sont son mari et ses enfants, car «la santé de la personne et de la société tant humaine que chrétienne est étroitement liée à la prospérité de la communauté conjugale et familiale».¹² Cette

⁹ AUSTRALIAN CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE, Pastoral document *Marriage in the Catholic Church. Frequently Asked Questions*, cit., n° 15.

¹⁰ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 29.

¹¹ *Ibid.*, n° 30.

¹² CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n° 47.

vocation n'est cependant pas limitée à l'intérieur des murs du foyer. «Lorsque nous disons que la femme est celle qui reçoit l'amour pour aimer à son tour, nous ne pensons pas seulement ou avant tout au rapport nuptial spécifique du mariage. Nous pensons à quelque chose de plus universel, fondé sur le fait même d'être femme dans l'ensemble des relations interpersonnelles qui structurent de manières très diverses la convivialité et la collaboration entre les personnes».¹³

Après *Mulieris dignitatem*, le pape Jean-Paul II écrit dans sa *Lettre aux femmes*: «Que l'on donne vraiment tout son relief au "génie de la femme", en ne tenant pas compte seulement des femmes importantes et de renommée, qui ont vécu dans le passé ou qui sont nos contemporaines, mais aussi des femmes simples, qui développent leur talent féminin au service des autres dans la banalité du quotidien ! C'est en effet spécialement en se donnant aux autres dans la vie de tous les jours que la femme réalise la vocation profonde de sa vie».¹⁴ «Les époux chrétiens [...] deviennent le signe et l'instrument de la charité du Christ dans le monde. Par leur vie même, ils sont appelés à être témoins et annonciateurs du sens religieux du mariage, que la société actuelle a toujours plus de mal à reconnaître».¹⁵

«Mais le véritable amour conjugal sera tenu en plus haute estime, et une saine opinion publique se formera à son égard, si les époux chrétiens donnent ici un témoignage éminent de fidélité et d'harmonie, comme le dévouement dans l'éducation de leurs enfants, et s'ils prennent leurs responsabilités dans le nécessaire renouveau culturel, psychologique et social en faveur du mariage et de la famille».¹⁶ Par la

¹³ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 29.

¹⁴ ID., *Lettre aux femmes*, n° 12.

¹⁵ CONSEIL PONTIFICAL "JUSTICE ET PAIX", *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église*, n° 220.

¹⁶ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n° 49.

parole et par l'action, les femmes doivent défendre et promouvoir la condition du mariage, la famille et le respect de la dignité de chaque personne humaine, sans négliger, toutefois, de prendre soin d'elles, en particulier de leur santé, si nécessaire pour leur permettre de prendre soin des autres avec succès.

Pour assister la femme dans sa mission de défense et la mettre en mesure d'annoncer les valeurs authentiques de l'Évangile de façon sûre, le *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église*, publié par le Conseil Pontifical "Justice et Paix", est une référence inestimable. Une autre aide valide est le volume publié par le Conseil pontifical pour la Famille, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*. Le premier fournit les enseignements authentiques de l'Église, le deuxième constitue un recueil éclairant d'articles qualifiés qui, avec clarté, aident la femme à prendre toujours plus conscience que «l'habileté dans la recherche d'expressions ambiguës atteint un niveau préoccupant». ¹⁷ Le *Lexique* cherche à clarifier l'usage impropre de la langue et à développer la compréhension du fait que «l'un des symptômes les plus courants de l'obscurcissement moral [...] est la confusion des termes poussée jusqu'à la dégradation. En effet, on les utilise, par froid calcul, pour obtenir un changement sémantique, c'est-à-dire une altération de leur sens, de façon artificielle et forcée ». Et d'affirmer: «Certaines expressions exploitent le manque d'information ou la naïveté d'utilisateurs qui, séduits par l'ambiguïté, ne se rendent pas parfaitement compte de la duperie». ¹⁸

En tant que hérauts et gardiennes du mariage, du véritable amour nuptial et maternel, les femmes ont le droit et le devoir d'être instruites et bien informées pour présenter la vérité aux autres. Certains exemple

¹⁷ CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*, Téqui éditeur, Paris 2005, Préface du Card. Alfonso López Trujillo, 8.

¹⁸ *Ibid.*

de l'usage impropre intentionnel des termes, au-delà du "genre", vont de la prolifération des faux "droits", y compris ceux qui sont liés à la "santé sexuelle et reproductrice", à la "discrimination", "liberté de choix", "sexe libre", en passant par tous les euphémismes utilisés pour "avortement" et "euthanasie". Aux femmes «le courage de regarder la vérité en face et appeler les choses par leur nom est plus que jamais nécessaire, sans céder à des compromis par facilité ou à la tentation de s'abuser soi-même». ¹⁹

La doctrine sociale de l'Église assure aux femmes qu'elles ont le devoir de proclamer la vérité et la tâche de dénoncer tout ce qui dégrade moralement la dignité humaine. Dans la charité, les femmes ont le devoir de défendre le mariage en déclarant avec simplicité, délicatesse et constamment que celui-ci ne peut avoir lieu qu'entre un homme et une femme. D'autres unions de couples homosexuels et transsexuels, présentés sous l'apparence de l'"égalité de genre", ne sont en vérité que des unions, pas des mariages. «Avant même de te former au ventre maternel, je t'ai connu; avant même que tu sois sorti du sein, je t'ai consacré» (*Jr* 1, 5). Rien, dans les entrailles, ne peut se former de façon naturelle par ces unions-là.

Dans l'"Église domestique" ou "petite Église", une mère accueille et protège avec amour les âmes qui lui sont confiées par le Créateur. Elle guide et nourrit le développement spirituel de chacun de ses enfants, ainsi que le développement affectif, cognitif, psychologique, social et culturel, dans son unicité, à travers les situations changeantes qui accompagnent les diverses phases du cycle vital de la famille. Par l'enseignement et l'exemple, une mère, aidée par son époux, transmet les vertus chrétiennes, l'histoire de la famille et ses traditions, en déterminant chez sa progéniture l'identité du soi et le but vers lequel tendre.

¹⁹ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Evangelium vitae*, n° 58.

Elle donne une éducation formelle et informelle à l'intérieur de la maison, de façon à former la future génération de parents, car les valeurs, les attitudes et le comportement sont enseignés et appris. En outre, elle apprécie clairement le paradoxe que plus l'on donne d'amour, plus sa propre réserve d'amour augmentera. De la sorte, elle devient «sourire de Dieu pour l'enfant qui vient au monde».²⁰

Une mère doit aussi être consciente des “fatigues” pour le Christ dont parle saint Paul, fatigues qui «montrent les divers domaines du service apostolique dans l'Église, en commençant par “l'Église domestique”».²¹

C'est aux épouses et aux mères qu'a été confiée la responsabilité de proclamer la sacralité de la vie humaine de la conception à la mort naturelle, en s'opposant au consensus général à l'intérieur de certaines sociétés où l'embryon/fœtus, en phase de développement, peut être impunément détruit. Un évêque consacré récemment dans mon pays a déclaré que les personnes les plus petites, futurs êtres humains, peuvent être utilisées comme “mines génétiques” et tuées pour améliorer les conditions des personnes plus grandes, tandis qu'un autre évêque, toujours dans mon pays, a fait observer que la place la plus dangereuse pour un être humain, aujourd'hui, est le sein maternel.

En esprit de charité, les femmes et les mères peuvent s'engager pour défendre la vie des enfants conçus, encourager l'usage de la planification familiale naturelle et assister spirituellement et matériellement ceux qui sont vulnérables. Elles peuvent soutenir les mères célibataires qui luttent pour élever leurs enfants toutes seules, œuvrer pour soulager la pauvreté et s'engager dans les services destinés à soutenir la dignité de la femme durant la grossesse et à soutenir la culture de la vie. En outre, par leur compassion, elles peuvent aider les femmes qui, par-

²⁰ ID., *Lettres aux femmes*, n° 2.

²¹ ID., Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 27.

fois des années après, souffrent du syndrome post-avortement. Dans la douleur et le regret, les femmes victimes de l'avortement peuvent être conduites à l'expérience de la miséricorde infinie de Dieu et trouver grâce, paix et guérison.

Épouses et mères peuvent soutenir des causes comme la *MaterCare International* qui redonne l'espérance aux mères qui souffrent à cause de la fistule obstétricale et à celles qui reçoivent peu de soins prénataux et de soins durant l'accouchement; en outre, elles peuvent apporter leur soutien à ceux qui travaillent avec les orphelins, soulager certaines difficultés que rencontrent de nombreuses familles qui vivent avec le virus du SIDA et favoriser l'engagement contre toute forme d'exploitation sexuelle et de trafic d'êtres humains.

Une pensée compétente, renforcée par l'enseignement catholique authentique offert par les textes déjà mentionnés, aide les épouses et les mères dans leurs efforts pour défendre la vie à tout niveau, un engagement qui peut pousser les moyens de communication à être des "amis de la famille" et aider les législateurs à encadrer les lois en vue du bien de la famille humaine tout entière. «Tous les chrétiens doivent prendre conscience du rôle particulier et propre qui leur échoit dans la communauté politique : ils sont tenus à donner l'exemple en développant en eux le sens des responsabilités et du dévouement au bien commun».²²

Les femmes peuvent adhérer à des associations qui favorisent l'œuvre apostolique de l'Église et, en s'alliant entre elles, peuvent travailler en coopérant avec les organisations qui soutiennent des idées similaires, spécialement celles qui sont représentées au niveau régional, au niveau de l'État, aux niveaux national et/ou international et dans des organismes comme les Nations Unies et le Conseil de l'Europe. «La charité sait découvrir le visage du Christ et un frère à aimer et à servir».²³

²² CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n° 75.

²³ JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, n° 64.

Les épouses et les mères ont la responsabilité de faire en sorte que l'amour du Christ s'incarne dans leur vie et dans la vie des autres et de le reconnaître dans l'amour de ceux qu'elles rencontrent.

Voici un exemple à cet égard. Dans ma petite ville de province vit un jeune couple d'époux, Teresa et Mark. Le prélude de cette histoire, c'est que, il y a quelques années en arrière, la sœur de Teresa mena à terme la grossesse de Thomas Walter. L'enfant encore dans le ventre maternel s'était vu diagnostiqué, à la dix-huitième semaine, une anencéphalie; entouré de l'amour de sa famille, il n'avait vécu que dix-sept heures après sa naissance. Quatre ans plus tard, Benedict, le fils de Teresa et Mark, s'est vu diagnostiqué la même maladie et avait vécu moins de vingt-quatre heures. Trois ans plus tard, le même diagnostic avait été fait pour leur fille Charlotte. Charlotte a vécu avec sa famille pendant cinq jours, avant de s'en retourner à Dieu, le 26 juin, le jour même où Benedict les avait quittés, trois ans plus tôt.

Teresa raconte son histoire dans *Why carry a dying child? A mother's perspective*.²⁴ Voici comment elle s'exprime dans son témoignage: «Certaines personnes pensent que nous avons voulu porter à terme la grossesse de Benedict et de Charlotte parce que nous n'étions pas favorables à l'avortement, parce que nous sommes catholiques, ou peut-être parce que la grossesse de notre neveu avait été portée à terme après un diagnostic de mort. Alors que tous ces facteurs ont probablement joué un rôle décisif dans notre refus immédiat à mettre fin à la grossesse, tout ne se réduit pas à cela! C'est par amour! Pour mon enfant! Non pas pour une condition médicale déterminée, tragique et mortelle. C'est pour mon enfant.

Nous n'avons pas plus de force que les autres gens. Ce n'est pas parce que nous sommes en mesure de faire face à des situations où d'autres

²⁴ T. STREKFUSS, *Why carry a dying child? A mother's perspective*, in: "Women's Voice, Official Newsletter", World Union of Catholic Women's Organisations, December 2004, n° 7, 42.

n'y parviennent pas. On ne peut pas éviter le triste fait que ma fillette ne vivra pas longtemps après sa naissance dans ces conditions, mais causer la mort par anticipation n'empêchera pas ce fait. Causer la mort nous privera seulement de la très belle expérience de la connaître et de l'aimer [...].

La valeur de Thomas Walter, de Benedict et de Charlotte ne peut pas être mesurée par la longueur de leur vie. Nous n'appliquons pas ce critère aux adultes; pourquoi devrions-nous l'appliquer aux enfants? Un enfant n'est pas une possession, un accessoire à acquérir. Un enfant est un don, une nouvelle entité, une âme précieuse et unique aimée de Dieu. Nous sommes créés pour un but, il existe une raison de notre présence sur la terre. Même si ce motif est peu clair la plupart du temps, nous suscitons constamment l'intérêt des autres personnes de notre famille, de notre communauté, etc... Qui sait quel objectif peut-être atteint en neuf mois et un jour? Je ne le sais pas, mais Dieu le sait.

Je sais que Benedict a laissé un signe permanent au sein de notre famille; il nous a fait ralentir nos rythmes de vie, il nous a fait goûter l'existence et apprécier davantage encore nos autres enfants... Il nous a fait comprendre que nous ne pouvons pas contrôler ou prévoir ce qui arrivera à l'avenir – il nous a poussés à compter sur Dieu. Combien de fois encore aurons-nous l'occasion de donner réellement à une autre personne un vrai amour inconditionnel, l'amour qui, en toute sincérité, n'exige rien en échange? Ce fut une bénédiction qui nous a permis d'expérimenter ce type de pur amour!

Par conséquent, ne nous compatissez pas parce que nous avons voulu mener à terme la grossesse d'un enfant dont nous savions qu'il mourrait; faire croître cette personne merveilleuse est un honneur. Ayez de la peine de savoir que notre fillette mourra. Nous ne nions pas le temps que nous avons vécu avec Benedict, ni même le temps que nous sommes en train de vivre avec Charlotte, seulement pour nous épargner la douleur de les perdre... Quelqu'un, après la mort de

Benedict, nous a demandé si cela avait valu la peine. Oh oui! Pour avoir eu la possibilité de le tenir, de le voir et de l'aimer avant de le laisser s'en aller? Pour que nos enfants voient que nous ne cesserons jamais de les aimer, sans nous soucier de leurs imperfections? Pour avoir pu lui donner tout ce que nous pouvions? Oh oui!

Aimez vos enfants et rappelez-vous que chacun d'eux a une mission unique. Les enfants sont toujours et seulement une bénédiction de Dieu, même s'ils ne restent pas longtemps avec nous».

C'est aux femmes – gardiennes de l'amour – qu'ont été confiés l'être humain et la responsabilité qui en dérive. Que les femmes qui sont épouses et mères puissent garder jalousement toutes ces choses en les méditant dans leur cœur, comme le fit Marie, Mère de l'Amour (cf. *Lc* 2, 19); puissent-elles, avec l'aide de son intercession, être d'authentiques gardiennes de l'amour sponsal et maternel et capables de le donner.

Témoins de la vie consacrée

ENRICA ROSANNA, FMA*

L'HUMANUM DANS LE STYLE DE LA VIRGINITÉ

Ce que nous appelons aujourd'hui vie consacrée a été dès les tout débuts plus simplement une "vie" investie, mise en discussion et finalement transformée par certains paradoxes évangéliques, vécus et réalisés, en en donnant témoignage. L'Évangile, comme lumière et comme pratique, le désert et l'ascèse, la compassion et les soins, la solitude et l'amitié, le travail et la fête, la nuit et la splendeur de la contemplation, la prière et les larmes, l'appel des pauvres: voici quelques-unes des caractéristiques qui appartiennent à la vie de la *sequela Christi*. À travers elles, la vie consacrée a appris de la vie, prise dans tout son sérieux, à devenir un lieu de *sequela*: à l'imitation de la forme de vie choisie par le Christ.

La pénétration du mystère du Christ, «né d'une femme» (*Ga* 4, 4), qui se fait chair et vient habiter parmi nous (cf. *Jn* 1), et son imitation fondent la vie consacrée sur l'humanité de Jésus, qui a interprété la corrélation homme-femme, la plénitude de l'*humanum*, dans le style de la virginité, choisie pour vivre parmi les fils et les filles de l'homme.

Une des pages les plus intenses du magistère de Jean-Paul II, au cinquième chapitre de la lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, concerne la qualité des relations humaines de Jésus, la compréhension uniduel-

* Religieuse de l'institut des Filles de Marie Auxiliatrice, elle est Sous-Secrétaire de la Congrégation pour les Instituts de Vie Consacrée et les Sociétés de Vie Apostolique.

le de l'*humanum*, dans la pleine dignité de l'*imago Dei*, exprimée dans l'homme et dans la femme. L'attitude du Christ envers les femmes, extrêmement simple, et donc extraordinaire si on la lit sur la toile de fond de l'époque, est caractérisée par une grande transparence, une grande profondeur et un grand naturel.

L'humanité de Jésus n'est pas une humanité "feinte", ni un instrument pour gérer le salut. Jésus devient le modèle de notre humanité et du rapport homme-femme, et il le devient sous le signe intense de la virginité. Le Fils de Dieu n'a pas choisi l'expérience conjugale. Il a choisi de vivre en vierge la plénitude de l'humain, en une nouveauté qui fut incisive pour ses contemporains. L'évangéliste Jean rappelle que les disciples eux-mêmes «s'étonnaient qu'il parlât à une femme» (Jn 4, 27). Jean-Paul II souligne: «Celui qui parlait et agissait ainsi faisait comprendre que "les secrets du Royaume" lui étaient tout à fait connus. Lui-même également "connaissait ce qu'il y avait dans l'homme" (Jn 2, 25), dans son être intime, dans son "cœur". Il était le témoin du dessein éternel de Dieu à l'égard de l'être humain créé par lui, homme et femme, à son image et à sa ressemblance».¹

En manifestant cette *evangelica vivendi forma*, la vie consacrée vit un charisme qui lui permet une compréhension vive du mystère humain et l'accueil profond de ses expressions. La femme consacrée, en particulier, peut devenir présence délicate et limpide qui pénètre et assume le présent dans toute sa valeur, vigilante dans les périodes de changements historiques.

La rencontre avec le Christ Seigneur est une nouveauté qui oriente vers la lumière (Is 9, 1) et fortifie le cœur, une invitation qui ouvre vers l'horizon du futur dans la générosité du présent. Les femmes y répondent par un élan spécial, unique et surprenant. Si nous cherchions

¹ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, n° 12.

une raison à cette générosité, nous la trouverions dans leur identité accueillante de mères, dans la féminité accueillante capable d'engendrer la vie, dans la charité agissante et prévenante. En un mot, dans leur génie.

Voilà pourquoi l'Église considère la richesse de l'identité féminine et la diversité de la maturation de leur génie comme une expression de la puissance de l'Esprit.

«Les femmes consacrées sont appelées de façon tout à fait spéciale à être, par le don d'elles-mêmes vécu en plénitude et avec joie, un signe de la tendresse de Dieu pour le genre humain et un témoignage particulier du mystère de l'Église, vierge, épouse et mère. Leur mission n'a pas manqué d'être mise en relief au Synode ; elles ont été nombreuses à y participer et à pouvoir faire entendre leur voix, écoutée et appréciée de tous. Grâce aussi à leurs contributions, on a vu se dégager des indications utiles pour la vie de l'Église et pour sa mission évangélisatrice. Certes, on ne peut nier le bien-fondé de beaucoup de revendications concernant la position de la femme dans divers milieux sociaux et ecclésiiaux. Il convient également de remarquer que la nouvelle conscience que les femmes ont d'elles-mêmes aide aussi les hommes à revoir leurs schémas mentaux, leur façon de se comprendre eux-mêmes, de se situer dans l'histoire et de l'interpréter, d'organiser la vie sociale, politique, économique, religieuse et ecclésiale».²

Combien de femmes ont-elles suivi le Christ en laissant derrière elles les signes d'une *sequela* exemplaire? Dans un style de minorité et de marginalité, la femme consacrée s'est toujours confrontée à l'histoire, en développant au long des siècles, le nouveau et l'inexploré, pour habiter et se faire la compagne de l'humanité. Les exemples sont innombrables: Thérèse d'Avila, Thérèse de l'Enfant-Jésus, Catherine de Sienne,

² Id, Exhortation apostolique *Vita consecrata*, n° 57.

Brigitte de Suède, Thérèse-Bénédictine de la Croix, Maria Domenica Mazzarello, Madeleine de Canossa et tant d'autres qui constituent les pages les plus belles de l'album de famille de la vie religieuse féminine.

UN DIPTYQUE FÉMININ

J'aimerais, à cette occasion, offrir un panel de vie de ces femmes et de tant d'autres, moins connues mais tout aussi splendides, mais le temps est tyrannique; je me limite donc à évoquer à grands traits un diptyque féminin. Deux figures de femme: Angèle Merici, dont l'identité fait aujourd'hui encore l'objet d'étude et d'un vif intérêt, comme paradigme innovateur de la spiritualité qui va de la fin du Moyen Age au catholicisme pré-tridentin, et Luigia Tincani qui a su décliner, en plein vingtième siècle, riche de ferments culturels contrastants, le génie féminin avec l'Évangile, en une forme très originale de vie consacrée qui, tout comme celle d'Angèle Merici, appellera de nombreuses femmes à la *sequela Christi* dans l'Église.

Angèle Merici naît à Desenzano del Garda vers 1474 et meurt à Brescia en 1540, témoin d'une expérience religieuse profonde et originale que rapportent de nombreuses études sur la Réforme catholique, principalement en se consacrant au service caritatif finalisé à l'enseignement religieux, à la protection des femmes pauvres et à l'assistance dans les hôpitaux.

Au contraire, les sources nous introduisent dans un paradigme de genre qui donne raison à une expérience de consécration féminine qui ouvre de nouvelles voies au rôle et à la mission de la femme et à sa signification religieuse et historique. Tout comme d'autres mystiques de la fin du Moyen Age, comme Angèle de Foligno et Catherine de Sienne, Angèle Merici était considérée comme une "sainte vivante", en vertu de sa contemplation mystique, de sa sagesse théologique, de ses dons humains très marqués et de sa participation – nous sommes au seizième siècle – à la vie citadine, où elle interpréta un rôle féminin toujours ri-

che et innovateur. Mais l'originalité et le génie d'Angèle résident dans la fondation de la Compagnie de Sainte-Ursule, fondée en 1535, car dans ce contexte elle mit en pratique sa théologie en traduisant – voilà le rôle et la mission intellectives de la femme – son expérience et ses idées spirituelles en un modèle spécifique de vie religieuse pour femmes.

En particulier, l'organisation complexe de la Compagnie de Sainte-Ursule constitue un cas rare d'association complètement composée et gérée par des femmes. Dans une société où la femme devait choisir entre mariage et couvent, l'ursuline était une anomalie. Le modèle de vie religieuse proposé donnait aux femmes leur indépendance tant sur le plan spirituel que social: s'ouvrait une voie de l'esprit, libre et exigeante, et en même temps une opportunité de visibilité sociale à travers des rôles actifs dans la communauté, vécus comme moyens de témoignage de l'Évangile.

La Compagnie proposait une forme de consécration alternative au monachisme, à vivre chez soi, mais en une coordination et un lien "de charité évangélique et spirituelle" véritablement surprenante. La Compagnie, gérée d'en bas, était démocratique, tenait compte des mérites de chacune et ses membres étaient considérées comme des sujets politiques égaux. La vie était absolument innovatrice dans la mesure où elle était individuelle, intérieure, intensément évangélique, mais aussi démocratique et dépourvue d'éléments institutionnels. Le rôle de la femme dans la gestion de cette société au féminin est réellement surprenant, d'autant plus qu'il est inventé par une femme consacrée au seizième siècle.

Ce qui frappe peut-être le plus dans la règle écrite par Angèle, c'est l'absence de la catégorie de "pouvoir" et l'emphase mise sur le développement de la personne en tant qu'"être humain", bien qu'à l'intérieur d'une finalité transcendante de l'existence. La pensée religieuse méricienne, exprimée sous forme claire et linéaire, offre une profonde synthèse anthropologico-théologique de l'*humanum*, sous les traits fémi-

nins. Il y est évident que la relation avec le transcendant caractérise l'humain, mais ne l'avilit jamais, bien plus elle fonde un modèle de relation à Dieu, créé explicitement par une femme pour d'autres femmes, afin de promouvoir leur identité, leur rôle et leur mission dans le monde. Le texte d'Angèle Merici, par exemple, montre que les femmes consacrées conçoivent la relation avec le transcendant et avec la société dans un admirable équilibre entre les deux termes et témoigne d'un rapport vivant entre la vie active et l'expérience mystique. Un même équilibre, admirable, se révèle dans la conscience de leur identité religieuse vis-à-vis de la dimension institutionnelle de la religion.

Dans les écrits d'Angèle Merici, en particulier, l'idée de processus spirituel fascine: un processus de nature libre, que la femme consacrée "veut" – et non "doit" – suivre (dans la *Regula*, qu'elle a écrite, le verbe "vouloir" est toujours employé, alors que le verbe "devoir" ne s'y trouve qu'à trois reprises).

La dimension intérieure féminine détermine donc des traits de la personnalité (*humbles, agréables, humaines, bonnes, sobres*) et des actions (*consoler, élargir le cœur, apprécier, supporter, aider, conseiller, réconforter, animer, exhorter, aimer, faire avec caresses et gentillesse, avoir du courage, corriger avec amour, ne pas juger, pourvoir promptement, montrer l'exemple, admonester, contredire avec habileté et délicatesse*), qu'Angèle considère comme des spécificités de la femme.

Le cas d'Angèle Merici est donc emblématique: il nous offre la modernité de la représentation que la femme donne à sa subjectivité dans le domaine religieux, à son rôle actif – pas seulement missionnaire – mais, en première instance, culturel-social-métaphysique, avec la conscience d'une anthropologie équilibrée et exprimée avec *mulieris dignitate*.³

³ Cf. A. MERICI, *Regula, Ricordi e Testamento*, in: M. GUERRINI, *La Compagnia di S. Orsola*, Milano 2003.

Luigia Tincani, naît à Chieti le 25 mars 1889 et meurt à Rome le 31 mai 1976. Elle est qualifiée par ses contemporains de digne représentante de l'enthousiasmant Mouvement catholique qui, dans le sillage des nombreuses figures de sainteté apparues à la fin du dix-neuvième siècle, agissant dans le domaine social et s'adonnant à la contemplation, poursuit au vingtième siècle l'œuvre réformatrice et innovatrice, en faveur de l'Église, du laïcat catholique et de la diffusion des principes chrétiens dans chaque couche sociale. Mais Luigia Tincani n'est pas une figure solitaire: elle conçoit et propose un modèle original de vie féminine, fondé sur une consécration religieuse effective et radicale.

Un modèle lié à une indispensable exigence et expérience de vie commune, mais praticable dans le monde, dans la société, sans l'habituel habit religieux et avec une finalité bien précise: celle du service dans le domaine de la culture et de l'école, de l'école publique en premier lieu. Un ouvrage intéressant, qui recueille les *Lettres de Fondation* de Luigia Tincani, offre des témoignages jusqu'alors inédits de l'originalité du projet et de la maturité spirituelle et culturelle de celle qui, dans les années 1917-1924, était en train de le réaliser. À partir des racines de la spiritualité dominicaine, qui débouche sur une insertion dans le Tiers Ordre; de l'expérience des problèmes éducatifs, de la formation intellectuelle et du malaise moral et religieux que rencontraient de nombreuses jeunes collègues universitaires; de la rencontre avec les premières organisations catholiques féminines qui recueillaient de jeunes diplômées et étudiantes dans des groupes et des cercles; et enfin, mais en un certain sens comme condition de base, à partir de la culture et de l'humanisme paternel vécu en famille, naît l'intuition géniale de Luigia Tincani. Un idéal de vie religieuse non pas comme simple appartenance au patrimoine spirituel de l'Ordre dominicain, mais comme une consécration spéciale qui unit le cheminement personnel vers la perfection chrétienne, la communion de vie religieuse et le service du prochain par l'apostolat de la culture. La Congrégation des religieux, écrit Luigia

Tincani, rendit un avis favorable, «sans faire aucune difficulté ni aucune objection contre nos intentions de nous consacrer à l'enseignement dans l'école publique, de nous distinguer en aucune manière du commun des fidèles, [...] et de nous adonner, même isolément, au travail d'apostolat aussi bien de l'enseignement que de l'Action catholique. Le premier devoir réside dans l'école et les études; le reste se fait si l'on peut et si l'obéissance le commande. Mais, spécialement, au début, il est trop facile que cela nuise à l'école et à notre culture».⁴

Le 6 août 1921, elle écrit dans une lettre: «Nous ne pouvons pas dévier vers d'autres tâches que remplissent d'autres congrégations religieuses; l'école est la finalité pour laquelle l'union est née, parmi tant d'autres, et celle pour laquelle elle a le droit et le devoir de vivre, car aucune autre congrégation religieuse ne tend à préparer ses membres spécifiquement pour cela. L'école et l'école publique, les études et la culture, de la façon la plus élevée possible, le vrai travail intellectuel et scientifique. Nous sommes bien loin de cela, mais c'est à cela que nous devons tendre, en travaillant avec constance pour que le type de notre famille religieuse soit ainsi déterminé [...]. Les figures idéales auxquels nous devons tendre sont Contardo Ferrini, Giuseppe Toniolo; les livres où notre idéal est quelque peu décrit sont, par exemple, *Les Sources* de Gratry et, en particulier, *La vie intellectuelle* du Père Sertillanges».⁵

Pie IX assignera aussi à la nouvelle fondation le nom d'Union de Sainte-Catherine de Sienne des Missionnaires de l'École: «J'ai eu l'audience! Quelle immense joie, quel grand réconfort. Comme il nous a comprises, comme il s'intéresse à nous – écrit Luigia Tincani à Ermelinda Rigoni – et il nous veut précisément ainsi, Missionnaires de l'École».⁶

⁴ L. TINCANI, *Lettere di Fondazione*, Roma 2007, 43.

⁵ *Ibid.*, 43-44.

⁶ *Ibid.*, 44-45.

Le génie de la femme ose là où d'autres se seraient laissés intimider: conjuguer, en un mariage étroit, culture et Évangile, dans une vie consacrée pour cette mission. Luigia Tincani trace un itinéraire fascinant de l'esprit dont je voudrais brièvement décrire ici le programme *féminin* fort et doux, raconté avec des paroles enflammées: «J'eus le premier germe de cette vocation à Bologne. Il était déjà clair, net et je l'ai gardé dans mon cœur. Quand j'ai compris qui est Dieu, je n'ai pas pu faire autrement que de me donner à Lui. Une âme qui comprend ne peut faire autrement. [...] En clôture, j'y serais allée par obéissance et parce que je comprenais la valeur de l'oraison et de la réparation. Mais je sentais aussi que l'exercice de la vertu dans un couvent ne me suffisait pas. Je voyais combien il était nécessaire de travailler dans le monde. J'étais, si l'on peut dire, née dans l'école. [...] J'étais combattive et pleine de désirs. Il me semblait impossible de rester là à regarder les mauvaises choses qui arrivent à notre société. Il fallait trouver la façon d'éclairer ceux qui ne connaissent pas Dieu».⁷

Quand Luigia Tincani confesse ces paroles, elle dénonce une profondeur intérieure abyssale, sans limites. Ses paroles bouleversent toute la mystique non chrétienne, de même qu'elles bouleversent le *cogito ergo sum*. Mais c'est un renversement qui sauve, autant que possible, la question de la modernité: il faut transformer le *cogito* dans le passif *cogitor ergo sum*, je suis pensé, je suis pensé par Dieu, donc je suis. «Quand j'ai compris qui est Dieu, je n'ai pas pu faire autrement que de me donner à Lui».⁸

Dans l'expérience de l'Absolu, Luigia Tincani découvre sa vocation féminine au transcendant et, tout aussi nettement, l'impossibilité de la comprimer en schémas préformés ou de la suivre en parcourant des sentiers battus. D'où la nouveauté historique de son intuition cha-

⁷ *Ibid.*, 54.

⁸ *Ibid.*

ristématique, perçue avec beaucoup de naturel: j'étais, si l'on peut dire, née dans l'école.

Cela ne fait aucun doute: le programme qu'elle propose à ses compagnes est fort, parfois presque sévère, pour des âmes disposées à un dévouement total à la vie religieuse. Pourtant, dans ses suggestions et dans la direction spirituelle qu'elle accomplit à l'égard de ses sœurs, on découvre l'empreinte féminine d'un *humanum*, composite et clair, qui reconnaît le caractère progressif du cheminement de foi de la vie religieuse. Une invitation constante à la sérénité, sans se décourager, un chemin vers la beauté qui fait s'éprendre, un chemin fait dans la sororité la plus pleine, joyeuse, cordiale: «En ces années où l'on ne vivait que de projets et d'espoirs, elles me donnèrent par leur confiance, par leur vertu, par la vie de l'apostolat dans l'école et par leur enthousiasme dominicain, la certitude qu'il serait possible à des âmes généreuses de vivre le nouvel et antique idéal dominicain et catherinien dans l'apostolat et dans l'enseignement, *in noviter*».⁹

«Nous devons parcourir ensemble un chemin ardu et magnifique. Vois-tu, je ne doute plus, ma sœur, que le Seigneur t'a vraiment appelée toi aussi à marcher dans cette voie et je voudrais avoir les mots de lumière et de feu pour en redire avec toi la beauté et la grandeur que je vois et que je sens et qui enflamment mon âme».¹⁰

«Dans notre cheminement commun vers l'âge mûr des fils de Dieu, tout ce que je peux faire pour mes frères c'est, en dernière analyse, de devenir devant eux une matière vivante dans laquelle ils puissent voir réalisée l'idée qui se ferait lumière et force sur leur chemin. L'éducation peut être aussi intense que l'art vrai et la poésie; je ne peux que leur offrir la cohérence de mon esprit, de mon cœur, de mes actions, de

⁹ L. TINCANI, *Dopo venticinque anni*, in: "Sequela Christi" III, 219-220.

¹⁰ ID., *Lettere di Fondazione*, cit., 57.

mes paroles, comme l'artiste offre l'œuvre dans laquelle il a placé le frémissement vivant de son art».¹¹

L'histoire de vie de ces deux femmes, humbles et grandes, et de tant d'autres femmes consacrées qui, par leur présence et leur mission, ont enrichi l'humanité, est un témoignage éloquent que le "génie féminin" touché par l'Esprit sait trouver des voies inédites et inexplorées pour participer à la mission du Fils¹² et, dans cette création, il accomplit son œuvre d'art et réalise le rêve de Dieu pour l'humanité.

¹¹ ID., *Note di pedagogia generale*, Milano 1925, 103.

¹² Cf. ID., *Lettere di Fondazione*, cit., 57

SOMMAIRE

Préface, <i>Card. Stanisław Rylko</i>	5
Discours de Sa Sainteté Benoît XVI aux participants au congrès	15

I. Conférences

Bilan et perspectives de la réflexion sur la femme vingt ans après la lettre apostolique <i>Mulieris dignitatem</i> , <i>Card. Antonio Cañizares Llovera</i>	21
Jésus de Nazareth, Marie et les femmes dans l'Évangile et dans les premières communautés, <i>Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz</i> . . .	47
«Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa» (<i>Gn 1, 27</i>). Personne, nature et culture, <i>Blanca Castilla de Cortázar</i>	65
Femme et homme: créés l'un pour l'autre, <i>Giulia Paola Di Nicola et Attilio Danese</i>	105
Responsabilité et participation de la femme à l'édification de l'Église et de la société, <i>Paola Bignardi</i>	127

II. Tours d'horizon

II.1. Le christianisme et la promotion de la femme

Introduction, <i>María Antonia Bel Bravo</i>	147
La question féminine chez Édith Stein. Traits d'une anthropologie duelle, <i>Angela Ales Bello</i>	167

Fondatrices et missionnaires par les routes du monde, <i>Grazia Loparco, FMA</i>	187
Une nouvelle façon d'être des Docteurs de l'Église. Thérèse d'Avila, Catherine de Sienne, Thérèse de Lisieux, <i>Eva Carlota Rava</i>	207
Fidèles à la Vérité jusqu'au martyre, <i>Jack Scarisbrick</i>	237

II.2. Problématiques et tendances culturelles contemporaines

Introduction, <i>Olimpia Tarzia</i>	247
La réduction de la féminité au rang d'objet de consommation, <i>Helen Alvaré</i>	285
Le <i>gender</i> : déconstruction anthropologique et enjeux pour la foi, <i>Marguerite A. Peeters</i>	305
Le refus de la maternité et de la famille, <i>Elena Lugo</i>	317
L'homme et la femme dans la famille, dans la société et en politique, <i>Janne Haaland Matlary</i>	355

II.3. Le rôle et la mission de la femme

Introduction, <i>Giorgia Salatiello</i>	371
La formation intellectuelle des femmes et la femme comme éducatrice, <i>Carmen Aparicio Valls</i>	377
Le sens religieux au féminin, <i>Cristiana Dobner, OCD</i>	393
Gardiennes de l'amour sponsal et maternel, <i>Brenda Finlayson</i>	403
Témoins de la vie consacrée, <i>Enrica Rosanna, FMA</i>	415

COLLECTION « LAÏCS AUJOURD'HUI »

Les volumes de la collection « Laïcs aujourd'hui » sont le fruit des différentes activités du Conseil Pontifical pour les Laïcs (congrès, séminaires d'études, assemblées plénières...) Ces publications sont éditées en français, en anglais, en italien et en espagnol.

1. *Redécouvrir le Baptême*, XVII^e Assemblée plénière, 27-31 octobre 1997 (6 €) [épuisé].
2. *I movimenti nella Chiesa* (Les mouvements dans l'Église, Congrès mondial des mouvements ecclésiaux, 27-29 mai 1998). Disponible seulement en italien et en anglais (10 €).
3. *Redécouvrir la Confirmation*, XVIII^e Assemblée plénière, 27 février-2 mars 1999 (10 €).
4. *Les mouvements ecclésiaux dans la sollicitude pastorale des évêques*, Séminaire d'études, 16-18 juin 1999 (10 €).
5. *Congrès du laïcat catholique – Rome 2000*, Congrès international, 25-30 novembre 2000 (15 €).
6. *Ecumenismo e dialogo interreligioso: il contributo dei fedeli laici* (Oecumenisme et dialogue inter-religieux: l'apport des fidèles laïcs, Séminaire d'études, 22-23 juin 2001). Disponible seulement en italien (10 €).
7. *Redécouvrir l'Eucharistie*, XX^e Assemblée plénière, 21-23 novembre 2002 (6 €).
8. *Uomini e donne: diversità e reciproca complementarità* (Hommes et femmes: diversité et complémentarité réciproque, Séminaire d'études, 30-31 janvier 2004). Disponible seulement en italien et en anglais (10 €).
9. *Riscoprire il vero volto della parrocchia* (Redécouvrir le vrai visage de la paroisse, XXI^e Assemblée plénière, 24-28 novembre 2004). Disponible seulement en italien (10 €).

10. *Il mondo dello sport oggi: campo d'impegno cristiano* (Le monde du sport aujourd'hui: terrain d'engagement chrétien, Séminaire d'études, 11-12 novembre 2005). Disponible seulement en italien et en anglais (10 €).
11. *La beauté d'être chrétien. Les mouvements dans l'Église*, Actes du II^e Congrès mondial des mouvements ecclésiaux et des communautés nouvelles (Rocca di Papa, 31 mai – 2 juin 2006) et textes de la rencontre avec le Pape Benoît XVI lors de la Veillée de Pentecôte (Rome, 3 juin 2006) (15 €).
12. *La parrocchia ritrovata. Percorsi di rinnovamento* (La paroisse retrouvée. Parcours de renouveau, Actes de la XXII^e Assemblée plénière du Conseil Pontifical pour les Laïcs, 21-24 septembre 2006). Disponible seulement en italien (15 €).
13. *Lo sport: una sfida educativa e pastorale* (Le sport: un défi éducatif et pastoral, Séminaire d'études, 7-8 septembre 2007). Disponible seulement en italien et en anglais (15 €).
14. *Pasteurs et mouvements ecclésiaux*, Séminaire d'études pour évêques, Rocca di Papa (Rome), 15-17 mai 2008 (15 €).

La commande peut être faite directement à nos bureaux:

Adresse postale Conseil Pontifical pour les Laïcs
Palazzo San Calisto
00120 CITÉ DU VATICAN

Bureaux: Piazza San Calisto, 16 (Trastevere)
00153 ROMA
Tél.: 06 69887322
Fax: 06 69887214
E-mail: pcpl@laity.va

TYPOGRAPHIE VATICANE