

Hommes et femmes dans la Société et dans l'Église

La deuxième journée du Congrès fut consacrée à ce point chaud de la vie actuelle des sociétés et des églises. En voici quelques éléments saillants, qui permettront de mieux en percevoir la portée et l'urgence.

Recherche du sens chrétien de la relation homme-femme

Le P. Jan Kerkhofs, professeur de sociologie de la pastorale à la K.U.L., introduisit ce sous-thème. Après avoir décrit deux faits majeurs en ce domaine, il énuméra une série de questions et proposa des pistes de recherche pour la réflexion théologique.

Première constatation : jusqu'à une époque récente, l'Église et la réflexion théologique ont ignoré, refusé ou sous-estimé la relation femme-homme comme objet de la recherche théologique. L'énigmatique rencontre de l'homme et de la femme comme relation à la fois vitalemment nécessaire, personnalisante et destructrice est un événement qui est radicalement nouveau et qui fixe à la réflexion théologique un défi inédit.

La Révélation nous dit que l'être humain est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Dieu se révèle également comme communion et réciprocité; il est symbolisé dans les deux testaments par l'image d'une relation nuptiale. Qu'en résulte-t-il pour la théologie dogmatique, la théologie morale, la spiritualité, la liturgie, la catéchèse, la théologie biblique, le droit canon?

Le *De Deo Creante* ne devrait-il pas tenir compte du fait que le phénomène humain a jailli lentement d'une longue série de rencontres amoureuses de deux êtres hétéro-sexuels? Quel est le sens chrétien de la relation humaine, totale, de l'homme et de la femme, en distinguant la relation hétéro-sexuelle en général, de la relation conjugale en particulier?

La relation hétéro-sexuelle et la relation conjugale nous révèlent-elles quelque chose du mystère de Dieu? Peut-on accorder à la relation conjugale une place centrale dans le projet créateur et rédempteur de Dieu? La relation conjugale nous révèle-t-elle quelque chose du mystère de réciprocité existant entre les personnes divines (*De Trinitate*)?

La symbolique nuptiale est également le moyen par lequel de nombreux *mystiques* vivent et expriment leur relation avec Dieu. Or, cette symbolique ne s'exprime pas en termes de procréation mais en termes de rencontre et de désir. Ne faut-il pas dès lors, en morale conjugale, déplacer, dans la relation conjugale, l'accent qui jadis était mis sur le service de l'espèce au profit de la rencontre réciproque permettant aux partenaires une libération et un épanouissement humain grâce à la réciprocité dans l'altérité?

Enfin, une question se pose à l'*eschatologie*. Si la fin de la création et de la rédemption consiste en l'union définitive à Dieu et aux autres et si cette communion assume la résurrection des dimensions et des relations les plus fondamentales des personnes, qu'advient-il de la relation femme-homme comme image de Dieu?

Des chapitres entiers inspirés par cette problématique sont encore à écrire pour compléter nos traités de théologie et il n'est pas exagéré de dire que le sens chrétien de la relation femme-homme en est encore à un stade paléontologique.

Une deuxième constatation s'impose – et nous supposons qu'elle est acceptée par tous ceux qui ont participé au Congrès – la femme a été oubliée, méconnue et parfois opprimée dans la pensée et dans la pratique de l'Église.

« Où se trouve l'autre moitié de l'humanité? ». Cette question, posée par le Cardinal Suenens pendant le Concile Vatican II, doit harceler non seulement la société mais aussi la pensée théologique et la pratique des églises chrétiennes et même de toutes les grandes religions. L'« autre moitié » de l'humanité est quasi-absente de la pensée chrétienne. La femme y occupe bien peu de place. L'« autre moitié » de l'humanité est également absente, minorisée ou tenue en tutelle dans la pratique de l'Église. Nous entendons par pratique de l'Église les multiples tâches, fonctions et ministères de l'Église, y compris les ministères ordonnés. Que l'on songe à l'enseignement officiel de l'Église, au culte public, à la direction des églises locales et des institutions ecclésiastiques : un fait s'impose, la femme y tient peu de place.

Or, notre génération prend collectivement conscience de ce « péché universel », qui nie l'égalité des sexes et qui perpétue la discrimination à l'égard des femmes. Elle considère même cette discrimination comme plus fondamentale que celle de la discrimination causée par l'appartenance à des classes sociales, à des idéologies ou à des races. Face à



ce « péché universel », le christianisme, tout en affirmant l'égalité des sexes devant Dieu, a cependant, durant toute son histoire, légitimé cette discrimination. La question que notre génération pose au théologien chrétien est la suivante : « Quel est le sens chrétien de ce péché universel ? ». Quel est le sens de la rédemption par le Christ de la femme et de la relation femme-homme ? ». La crédibilité du magistère ecclésiastique est remise en question pour avoir trop longtemps voulu ignorer, sous-estimer ou refuser d'engager la réflexion et la pratique de l'Église sur l'abolition de cette injustice.

L'autorité dans l'Église est exclusivement masculine, voire célibataire : est-elle en mesure de relever le défi ? Une autorité religieuse qui serait elle-même une expression du véritable *partnership* de l'homme et de la femme dans l'Église ne serait-elle pas plus à même d'engager la réflexion et de réformer la pratique ?

Enchaînant sur les questions qui précèdent, Me Kari E. Børresen (auteur de *Subordination et équivalence*, Mame, 1968, où elle étudie les idées de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin), expose quelques traits de l'anthropologie, de l'éthique et de la typologie qui sont en jeu dans ces débats.

L'anthropologie de la théologie traditionnelle, dit-elle, est fortement marquée par le dualisme platonicien entre l'âme et le corps. L'équivalence de la femme et de l'homme dans l'ordre de la rédemption est fondée sur leur qualité d'*imago Dei* résidant dans l'âme intellectuelle, celle-ci étant considérée comme identique dans les deux sexes. La différenciation sexuelle est ainsi limitée au corps. Cette anthropologie est en outre androcentrique : l'homme est considéré comme l'être humain exemplaire (*vir = homo*); la femme est définie en tant qu'elle se distingue de ce modèle masculin. Il en résulte une relation hiérarchique des sexes, avec une distribution de rôles strictement différents pour l'homme et la femme. La femme obtient une tâche maternelle, considérée comme fonction auxiliaire vis-à-vis de l'homme et ainsi fondement d'une certaine subordination dans l'ordre de la création. Il n'est pas facile de préciser ce que devrait être une anthropologie renouvelée : du moins ne peut-elle être, ni dualiste, ni androcentrique. Il faut promouvoir une « équivalence dans la différence » : l'homme n'est pas le modèle à partir duquel on définit la femme comme « non-masculin ».

L'éthique sexuelle de la théologie traditionnelle, poursuit K. Børresen,

se fonde sur deux affirmations : la sexualité est ordonnée immédiatement à la reproduction de l'espèce humaine, et cette fécondité apaise et neutralise la concupiscence. Ainsi se rencontrent deux ordres : le « bien » de la création et le « mal » du péché. Transcendant ce *bonum speciei*, la continence est considérée comme le *bonum individui*, parce que réalisant la qualité d'image de Dieu chez l'être humain. On peut dire que cette éthique était le reflet approprié d'une situation socio-biologique, utile pour la conservation de l'espèce dans une société à mortalité élevée. Mais la situation a changé. Il en sera question dans le carrefour animé par É. Boné et résumé ci-après. Une éthique renouvelée devra tenir compte de trois aspects : équilibre physique et psychique de l'individu, relation interpersonnelle et épanouissement mutuel des partenaires, contexte social, tel le bien des enfants et de la société.

Enfin, la typologie. La théologie traditionnelle, précise encore Me K. Børresen, décrit l'œuvre de la rédemption à l'aide du schéma hiérarchique homme-femme : Adam et Ève, le Christ et l'Église, Dieu et Marie, établissant ainsi une sorte de représentation des éléments masculin et féminin dans l'histoire du salut. Une certaine christologie interprète l'incarnation dans un sens androcentrique : la perfection de l'être humain serait d'être un « homme ». Tel argument christologique est également utilisé pour expliquer que les femmes ne sont pas admises au sacerdoce chrétien. De même lorsqu'il s'agit de la Trinité. Notre connaissance, tout en affirmant la transcendance de Dieu, ne peut se passer d'images de la divinité. Celles-ci sont androcentriques, du moins en ce qui concerne le Père et le Fils. Quant à Marie, elle a certainement adouci cet androcentrisme; mais en restant femme et non déesse, elle a aussi renforcé l'idée du rôle auxiliaire et subordonné de la femme par rapport à l'homme. Quoi qu'il en soit, cette typologie est inadéquate et incompréhensible aujourd'hui. Elle est même nuisible, dans la mesure où elle contribue à légitimer abusivement le maintien d'une fausse relation des hommes et des femmes.

Rôles et stéréotypes

Rendre le public attentif aux innombrables malentendus qui résultent des rôles et des stéréotypes féminins : tel fut une des données axiales de la journée. Les « rôles », c'est-à-dire les tâches et les statuts reconnus – à tort ou à raison – aux femmes dans la société; les « stéréotypes », c'est-à-dire les « images », les « jugements » qui ne s'appuient pas sur

les faits réels et les réflexions critiques, mais sur certaines idées préconçues, sur certains clichés sans fondement.

Ce qui est grave, en ce domaine, c'est que les erreurs commises à l'égard de la femme se doublent nécessairement d'erreurs concernant l'homme, ses rôles, ses statuts, ses images. Car il s'agit ici en réalité d'une « relation » homme-femme. Une inexactitude de jugement ou d'appréciation affectant un pôle de cette relation atteint inéluctablement l'autre, et tout aussi malheureusement. C'est pourquoi, et sans vouloir jongler avec les paradoxes, l'« année de la femme » fut tout aussi bien une « année de l'homme ». La réflexion et les révisions portent, d'une même venue, sur l'une et sur l'autre.

Présent en tous les rapports et en tous les échanges, le thème des stéréotypes a été expressément abordé dans le carrefour animé par Melle Agnès Pitrou (Aix-en-Provence). Celle-ci releva un certain nombre de stéréotypes courants. D'abord, ceux qui concernent les qualités et *aptitudes* dites « féminines » (et corrélativement « masculines »); elle les groupe sous deux chefs : la femme est plutôt faible et peu capable; l'homme serait fort et assez capable. Ensuite, dans le domaine des *rôles*, la femme est orientée vers les tâches privées et d'entretien, alors que les hommes sont préparés à un rôle public et à des activités de construction du monde ou de la société. Enfin, il y a les *statuts* et les pouvoirs : ici, les exemples sont abondants : l'homme est le chef et la femme est soumise; l'homme est fort par ses responsabilités, la femme par son pouvoir de séduction; l'homme a droit à une plus grande liberté pour toutes sortes d'incartades, la femme doit être l'objet de plus de surveillance et jugée avec plus de sévérité.

En somme, l'homme est toujours — et inconsciemment — présenté comme l'*être humain complet et achevé*, celui qui est le modèle et la référence en « humanité », la femme étant, par nature, incomplète, complément de l'homme, auxiliaire de l'homme : à tel point que l'homme se dévalue et risque même de se ridiculiser lorsqu'il manifeste des qualités dites « féminines », remplit des tâches dites « féminines ». D'où aussi le caractère ambigu de certaines démarches agressives du féminisme lorsqu'elles font porter leurs justes revendications sur le droit à des rôles dits « masculins » : s'agit-il de rôles pouvant convenir à tout « être humain », et se colorant de certaines nuances féminines ou masculines, ou s'agit-il d'accéder à des rôles et de les exercer *comme* le font les hommes, avec les mêmes nuances « masculines »? En somme, le vocable « égalité » se révèle piégé, et sans doute vaudrait-il mieux articuler toute la réflexion sur le binôme altérité-réciprocité.

Ces stéréotypes, liés à des contextes culturels anciens, se retrouvent dans tous les corps sociaux : le monde politique, le milieu des affaires, l'armée, l'Église. Ce dernier point a été particulièrement évoqué, du moins — car le temps imparti aux débats était limité — a-t-on pu indiquer le travail à accomplir et les questions à poser.

Les stéréotypes féminins et masculins, dans l'Église, sont inscrits dans la pratique et dans la pensée. La *pratique*, c'est l'évangélisation et l'enseignement, la prière collective et le culte public, la direction des Églises locales et des institutions ecclésiastiques, bref les multiples fonctions, tâches et ministères. La *pensée* se retrouve dans quelques domaines privilégiés, la révélation biblique et les commentaires qui en ont été donnés, les théologies et les doctrines qui ont été élaborées au cours des temps, voire le droit canonique et les différentes prescriptions disciplinaires dictées à chaque époque. Tel est l'inventaire à établir.

Pareil inventaire — quelque limité qu'il sera inéluctablement — s'accompagnera d'un effort de *réflexion critique*. Cela signifie : s'interroger sur l'anthropologie sous-jacente aux situations qui ont été relevées; déterminer les sources ecclésiastiques d'où provient semblable anthropologie; fixer l'autorité dogmatique des conceptions ainsi relevées; confronter les positions ecclésiastiques avec celles qui règnent dans les différentes cultures de l'époque ou de la région; envisager les moyens et les formes d'un redressement ou d'un renforcement, selon les cas.

Œuvre immense, mais féconde, d'où se dégagera une image renouvelée de la relation « être humain féminin » — « être humain masculin », tant dans l'Église que dans la Société.

La manipulation biologique de l'être humain

La pluridisciplinarité du Congrès requerrait aussi que soit évoqué un fait majeur de notre époque : « la manipulation biologique », afin de mesurer son impact sur l'être humain et sur la sexualité. C'est que, en effet, le contrôle biologique de la vie, tant au point de vue de sa qualité que de sa quantité — notamment la maîtrise de la fécondité et du processus de la génération — est devenu pour nous aujourd'hui une réalité, et qui engendre des interrogations considérables concernant le « phénomène humain comme être sexué ».

Animateur de ce carrefour, le P. É. Boné (Louvain-la-Neuve) a rappelé d'abord quelques faits conditionnant les questions posées actuellement à la théologie. Le contrôle de la fécondité est de plus en

plus précis : un demi siècle de recherches (sur le cycle ovulatoire, l'inhibition de l'ovulation, etc., avec ses retombées sur le traitement de la stérilité ou de la fertilité), nous a introduits, pourrait-on dire, à une nouvelle époque en ce domaine : celle où se précise une distinction, voire une dissociation entre l'exercice de la sexualité et les mécanismes de la reproduction. Par ailleurs, les handicaps à la naissance sont de plus en plus réduits, surtout grâce à l'extension du diagnostic prénatal. Enfin, la maîtrise et le contrôle des commencements de la vie font des progrès constants et des avancées impressionnantes (gestation *in vitro*, greffes de noyaux, etc.).

Nous sommes ainsi entrés dans une ère de procréation « rationnelle », avec deux caractéristiques : a) la génération humaine se libère de l'arbitraire, de la fatalité et de l'anarchie; b) l'exercice de la sexualité peut être soustrait au risque de la fécondation et de la grossesse. Le contrôle des naissances, par ailleurs, semble jouer le rôle de substitut culturel des mécanismes naturels de régulation aujourd'hui disparus. Et dans notre société — où la technologie tend à apporter l'abondance et le loisir — tout en rendant les hommes et les femmes à la nature et à leur corps, un climat de maîtrise de la fécondité et des commencements de la vie se développe de jour en jour. La sexualité est placée au centre du débat : la réussite du couple à ce niveau s'impose désormais explicitement comme un idéal et un devoir.

Ce contexte modifie singulièrement aussi l'effort d'émancipation féminine. Il y a longtemps que la femme cherche à réviser son statut ou à redéfinir son rôle. Le progrès technique l'avait sans doute partiellement libérée de certaines servitudes, dans le domaine de la production alimentaire notamment et de l'entretien ménager; graduellement aussi, elle avait accédé à une éducation supérieure et à une égalité juridique (très relative encore en de nombreux domaines!); la société moderne lui faisait moins éprouver l'urgence de la fécondité et en avait du coup démythologisé la « valeur ». Tant que la dissociation biologique n'était pas réalisée entre sexualité et fécondité, cette évolution ne pouvait sortir cependant tous ses effets : le biologique était plus fort, et « récupérait » sans cesse, au bénéfice de la fécondité, les tentatives d'émancipation, ramenant nécessairement le « rôle » concret aux impératifs de la maternité. C'est ici que la rupture de fait — sinon de droit — aujourd'hui constatée dans la société du dernier quart de ce XX^e siècle, risque d'entraîner des conséquences radicalement nouvelles pour la femme (et pour l'homme par le fait même) au niveau de son

être sexué. Interrogations, hésitations, désarroi, recherche de valeurs nouvelles, dont les expressions, éventuellement maladroites, deviennent brusquement possibles. On passe soudain du domaine théorique au plan de la réalisation pratique de la transformation de la condition féminine. Mais précisément, dans ce contexte factuel nouvellement conquis : sexualité, fécondité, couple, qualité de vie, sacralisation de la vie, etc., que dit la théologie sur toutes ces questions, telles qu'elles se présentent aujourd'hui?

Dans les échanges — qui n'avaient évidemment pas la prétention de « résoudre tous les problèmes » — la rupture sexualité-fécondité a été souvent évoquée. Lorsqu'on fait valoir le concept de « nature », on assiste fréquemment à un dialogue de sourds, étant donné le nombre considérable de définitions que l'on peut donner — et à juste titre, selon telle ou telle optique — du vocable « nature ». Le concept de « rationalité » a également fait problème. Sans en nier le bien-fondé et sans rejeter en ce domaine tout ce qui est artificiel, chacun perçoit de manière confuse que la rationalité « radicale » peut se révéler anti-humaine et cruelle, alors que la poésie, l'imprévu, la liberté sont des apports réels aux relations sexuelles lorsqu'elles sont le lieu d'un authentique amour humain. Ainsi, une certaine « anarchie sexuelle » pourrait, à certains égards du moins, rappeler les droits de cette liberté, de cette non-rationalité. En tout ceci, il serait heureux que la théologie développe ses recherches, grâce à des échanges pluridisciplinaires, où les célibataires ne seraient pas les plus nombreux.

La rencontre homme-femme est-elle un lieu privilégié pour une expérience authentiquement religieuse ?

Deux raisons majeures expliquent que cette question soit posée aujourd'hui par les théologiens, précise M. A. Vergote, professeur de psychologie religieuse à la K.U.L. et à l'U.C.L. D'abord, notre culture occidentale a développé le culte de l'amour sexuel comme une des plus hautes expériences et valeurs dont l'être humain puisse jouir. La foi chrétienne est ainsi amenée à reconnaître et à valoriser l'amour sexuel au point de le considérer comme une source ou au moins comme une expression symbolique de l'expérience religieuse. Il s'agit là d'un phénomène radicalement nouveau. Par ailleurs, la culture et la foi contemporaines peuvent aussi être mieux cernées par ce à quoi elles s'opposent et par ses refus. Deux parmi ceux-ci retiennent l'attention :



on refuse tout dogmatisme rationalisant et l'on remet en valeur les dimensions affectives et symboliques de l'amour humain; on refuse toute accentuation de la religion comme devoir, et l'expérience authentiquement religieuse nous est proposée comme épanouissement de la personne dans sa relation avec Dieu. Ces remarques préliminaires ayant été faites, nous pouvons cerner le sujet de notre réflexion.

Une conviction fondamentale du catholicisme a toujours été que l'être humain est « capable de Dieu », là précisément où il est profondément humain. S'il en est ainsi nous pouvons nous demander si l'amour sexuel prédisposerait l'homme et la femme à l'expérience de l'amour de Dieu. En d'autres termes, l'amour sexuel est-il un signe valable qui permette la perception de Dieu et même d'une dimension divine de la réalité?

Les recherches faites dans ce domaine avec des adolescents et des adultes, des croyants et des incroyants, font conclure que l'amour sexuel entre l'homme et la femme n'est pas « en soi » une expérience qui mène à l'expérience religieuse. L'amour sexuel, tout en étant reconnu comme l'expérience humaine la plus intense, n'a qu'un faible pouvoir de signification religieuse. Ceci s'explique sans doute par l'ambiguïté et la complexité de l'expérience sexuelle, mais aussi par le moralisme et la méfiance de la tradition chrétienne à l'égard de la jouissance (éros).

Cependant si l'amour sexuel se réalise dans toute sa richesse, il peut devenir un lieu ou un signe de l'interaction entre la personne et Dieu, et ce, dans la mesure où l'amour sexuel est perçu comme une promesse, comme un engagement à vie. Dieu est alors invoqué comme garant de la durée de ce projet existentiel, comme aide et soutien dans les moments d'échec, comme modèle idéal d'un amour permanent et généreux. De plus, un amour engagé et fidèle augmente dans l'éros l'élément agapistique, lequel élargit l'unité de l'homme et de la femme dans la procréation et l'éducation des enfants, et ouvre l'intimité familiale aux autres et au monde.

La rencontre de l'homme et de la femme est aussi un phénomène complexe qui s'accompagne de l'expérience du lien intime entre plaisir et tendresse, épanouissement et désir de créer ensemble une vie nouvelle, de partager les responsabilités, de renouveler l'existence, de pardonner et de transcender le temps. En cela cette expérience peut servir de fondement et prédisposer les partenaires à l'expérience de Dieu.

Enfin la rencontre de l'homme et de la femme peut devenir le lieu ou le symbole de la rencontre entre la personne et Dieu, dans la mesure

où le projet de la relation sexuelle ouvre les partenaires à une expérience et à une réflexion plus profondes sur la confiance mutuelle, l'abandon de soi et l'élargissement du désir.

Pour toutes ces raisons l'amour sexuel peut approfondir la capacité du désir de Dieu, de l'espérance et de la confiance en Dieu. Il offre en outre aux partenaires des occasions concrètes et multiples pour exercer les vertus de l'agapè (confiance, respect, pardon, générosité créatrice). Enfin cette expérience permet de réaliser les symboles humains par lesquels nous concevons Dieu comme père, époux, amour, présence, créativité, générosité, etc.

L'expérience négative de l'amour sexuel semble confirmer cette thèse. Là où il y a échec de l'amour humain il y a souvent perte de la foi. Par ailleurs la relation religion - relation sexuelle n'est pas à sens unique : la foi religieuse contribue également, de différentes manières, à soutenir et à approfondir l'amour humain.

Dans les échanges, la question du dualisme de l'éros et de l'agapè, tel qu'il est exposé dans l'œuvre classique de A. Nygren, fut reprise. Pour M. A. Vergote, l'amour de Dieu pour l'homme doit être pensé en incluant l'éros dans l'agapè.

Les recherches en psychologie religieuse ont-elles permis d'observer des différences dans la manière dont la femme et l'homme appréhendent le mystère de Dieu? Des investigations entreprises avec des sujets dont l'âge s'étale de 8 à 30 ans, permettent d'observer que l'homme souligne davantage la relation personnelle et individuelle avec Dieu tandis que la femme perçoit Dieu comme une présence plus diffuse et moins personnelle. En outre, dans sa relation à Dieu, la femme fait davantage l'expérience de la dépendance et de son besoin de Dieu qui s'accompagne de certaines nuances de révolte et de doute.

À l'occasion du carrefour, M. A. Vergote pose aux théologiens deux questions importantes.

1) La théologie vient de découvrir la sociologie de la connaissance, et ce, pour deux motifs très valables : par son souci de connaître les lois de la communication du message chrétien; par sa préoccupation de libérer le message chrétien de ses distorsions, lesquelles sont bien souvent déterminées socialement.

Mais en se limitant à cela, ne court-on pas le risque d'un nouveau rationalisme en théologie, rationalisme consistant à méconnaître que

la foi et l'amour sont des réalités existentielles que l'être humain découvre au cours d'un cheminement progressif, avec ses propres lois, ses propres possibilités et difficultés? Il n'y a pas seulement une urgence à réfléchir l'histoire et la structure de la société, il y a aussi urgence à réfléchir l'histoire et la structure de la personnalité humaine et religieuse. Qui, en théologie, décide des urgences, et pourquoi?

2) La théologie s'intéresse aujourd'hui à la libération de l'être humain dans son conditionnement social et politique. Cette préoccupation est urgente et nécessaire; mais n'y a-t-il pas un danger de réduire l'être humain à une seule dimension, dès que cette préoccupation devient dominante ou que la théologie se lie avec une préférence quasi exclusive à la sociologie? La théologie ne doit-elle pas veiller à intégrer toutes les autres dimensions de l'être humain et de l'anthropologie?

Aujourd'hui le culte de la sexualité et la recherche de formes diverses de la méditation et de la mystique se font en dehors et même contre la foi. Ces faits n'appellent-ils pas la théologie à de nouvelles tâches? Il semble réellement urgent que les théologiens intègrent les données de la culture et de l'anthropologie dans leur processus de réflexion visant une meilleure intelligence de la relation existant entre l'amour humain et l'amour divin. La doctrine de la création et l'anthropologie théologique ne peuvent faire l'économie du mystère et de l'énigme de la sexualité. La théologie de la rédemption a été trop exclusivement centrée sur la rémission du péché : elle doit aussi élaborer le thème de la libération de l'être humain en tant qu'être aimant sexuellement et dont les capacités religieuses s'épanouissent grâce au soutien et à la médiation de l'expérience de l'amour humain. Par ailleurs, pour éviter l'écueil d'une idéalisation abusive du rapport amour humain-amour divin, comme pour réfléchir à leur signification, le théologien aura également avantage à se mettre humblement à l'écoute de l'anthropologie. Entre-temps, pour assurer l'accomplissement de cette tâche, le théologien devrait éviter le cadre trop étroit des principes formels et abstraits du moralisme et du juridisme, lesquels ont régi jusqu'à présent l'éthique sexuelle et conjugale.

Le féminisme devant la Société et l'Église

La deuxième journée du Congrès consacrée au thème de l'homme et de la femme dans la société et dans l'église se clôtura par une conférence publique donnée par Madame M.-Th. van Lunen-Chenu, journaliste, qui

traita du féminisme devant la société et devant l'Église. S'adressant à un auditoire très nombreux dont la majorité étaient des hommes et des théologiens célibataires, elle a tout d'abord répondu à la question : qu'est-ce que le féminisme? Il s'agit d'une réalité complexe qui est une doctrine, un mouvement, à caractère historique et de valeur universelle, qui passe forcément par la politique et la ratification légale afin de permettre à la femme de remplir son rôle dans la société et y réaliser une re-création. La *doctrine* du féminisme tient en quelques mots : l'égalité de tous les êtres humains. Comme *mouvement*, le féminisme cherche à transformer profondément les mentalités et les structures dans les sociétés. Pour y arriver le féminisme multiplie les motions et les prises de positions contre les coutumes, les mœurs et les lois des hommes.

Il s'agit donc d'un processus *politique* global de promotion, d'émancipation et de libération des femmes, lequel ne se fait pas pour autant contre les hommes mais avec eux. C'est avec l'aide des hommes que l'on voit apparaître de nouvelles législations nationales (U.S.A.) et internationales (O.N.U.) qui condamnent le sexisme et l'assimilent au racisme. Aujourd'hui le féminisme est un phénomène historique. Il est non seulement possible mais inéluctable, car il est lié à l'évolution des conditions de vie et des mentalités. Sa valeur *universelle* se manifeste du fait qu'il est lié à tous les mouvements de libération socio-culturelle, qui essaient d'assurer à tous, hommes et femmes, « les droits de l'homme ».

Et l'Église? Dans sa *pensée*, l'Église a toujours précédé la société en affirmant l'égalité fondamentale entre toutes les personnes humaines. Dans sa *pratique*, ses lois, ses mœurs, ses institutions, ses ministères et dans ses attitudes à l'égard de la femme il en va hélas autrement. C'est pourquoi le féminisme interroge l'Église et l'accuse de contradiction : il accepte mal les raisons « théologiques » de ses réticences. Il lui reproche ses désaccords avec la société (législation de l'O.N.U.).

Quant au féminisme dit « chrétien », il a l'espoir de transformer les mentalités de l'Église — son idéologie, son langage, sa mythologie et sa théologie — ainsi que les structures de l'Église : les institutions, les lois et les ministères. Aujourd'hui le féminisme chrétien est encore assez mal inséré dans le mouvement général « progressiste » né dans l'Église. Les théologies de la libération, les travaux des synodes, le document de « Justice dans le monde » restent plutôt muets sur la question des femmes. C'est pourquoi le féminisme chrétien interpelle aujourd'hui

l'Église au nom de l'évangile et du caractère d'humanisation qu'elle essaie de promouvoir dans sa doctrine et sa pratique. Le mouvement international « Femmes et Hommes dans l'Église » cherche à accomplir cette tâche prophétique.

L'Église a-t-elle accueilli le féminisme? Pour répondre à cette question, il faudra souvent distinguer la doctrine et la pratique. Certes, la doctrine de l'Église sur les femmes dans la société et dans l'Église a évolué, mais il s'agit d'une série d'aménagements mineurs au sujet desquels Rome s'exprime souvent en termes de concession. Dans sa théologie de la « féminité », la pensée de l'Église se développe autour d'une image intemporelle de la femme : le rapport et la réciprocité entre l'homme et la femme n'y apparaît guère. Dans la réalité des faits, l'Église avalise la place de la femme dans la société et elle souhaite que la plénitude des droits civils lui soient reconnus; mais par contre elle n'entend guère avaliser ces mêmes principes dans ses propres institutions, sa législation et son ministère.

La Déclaration de l'O.N.U. (1967) contre la discrimination à l'égard des femmes a été formulée en des termes soigneusement choisis : elle dénonce toutes les manifestations de cette discrimination, y compris « les lois, coutumes, règlements en vigueur (art. 2), dans les pratiques coutumières et autres qui sont fondées sur l'infériorité de la femme (art. 3). Il est à craindre que l'Église catholique se ne trouve un jour parmi les sociétés où la discrimination envers les femmes demeure non seulement dans les faits, les mœurs et les coutumes, mais même dans sa loi. À moins qu'elle n'explique que les arguments qui étayent son attitude sont réellement pertinents.

Nous espérons que cet exposé, bien imparfait, sera une invitation à se procurer les Actes du Congrès : ainsi sera rendu parfaitement justice et aux rapporteurs de cette journée et aux participants, dont les interventions furent d'un intérêt incontestable.

B - 3040 *Korbeek-Lo*,
« *Vijverhof* »
Bierbeekstraat 91.

Christiane BRUSSELMANS,
Maitre de conférences à la K.U.L.

