

relations

MAI
1979

*LA
FEMME
DANS
L'ÉGLISE*

un dossier

Egalité et indépendance, une relecture

Saint Paul et les femmes

Parler-femme

La quête des symboles

La Femme de Cana

Irénée DESROCHERS *Jean-Paul II
et la lutte sociale*

LOUIS RIEL, RADIO-CANADA et l'HISTOIRE

Irénée DESROCHERS

Jean-Paul II et la lutte sociale

131

La femme dans l'Eglise

Robert TOUPIN

Liminaire

136

Elisabeth J. LACELLE

Femme en recherche de parole symbolique

138

Raymond BOURGAULT

Les noces de Cana

142

Louise MELANÇON

Parler-femme dans l'Eglise

144

Olivette GENEST

La femme dans saint Paul

147

Marie GRATTON-BOUCHER

*"Pour les Québécoises égalité et indépendance":
un lieu de réflexion théologique*

149

images formes symboles

Gilles MARTEL

Louis Riel à la télé, une fresque peu historique

154

Robert PICARD

*Les collèges classiques au Québec, une
histoire qui reste à écrire*

156

René DIONNE

A propos d'une histoire de la peinture au Québec

157

relations

revue du mois publiée sous la responsabilité
d'un groupe de membres de la Compagnie de Jésus

Directeur: Robert Toupin**Conseil de Direction:** Jean-Louis D'Aragon, Jean-Paul Rouleau, Jacques Saint-Aubin, Roger Sylvestre.**Comité de rédaction:** Albert Beaudry, secrétaire, Jacques Chênevert, Irénée Desrochers, Roger Marcotte, Luis Morfin, Robert Toupin.**Administration:** Maurice Ruest.**Rédaction, Administration et Abonnements:**

8100, boul. Saint-Laurent, Montréal H2P 2L9

Tél., 387-2541. **Publicité:** Liliane Saddik,

1700, rue Allard, Ville Brossard. Tél.: 678-1209

Relations est une publication des Editions Bellarmin.**Prix de l'abonnement: \$10 par année. Le numéro: \$1**

Les articles de *Relations* sont répertoriés dans le *Répertoire analytique d'articles de revue du Québec* (RADAR) de la Bibliothèque nationale du Québec, dans l'Index analytique de périodiques de langue française (PERIODEX), dans le *Canadian Periodical Index*, publication de l'Association canadienne des Bibliothèques, et dans le *Répertoire canadien sur l'éducation*. Dépôt légal, Bibliothèque nationale du Québec.

On peut se procurer le microfilm des années complètes de *Relations* en s'adressant à *University Microfilms*, Ann Arbor, Michigan 48106 U.S.A.

ISSN 0034-3781

Courrier de la deuxième classe - Enregistrement no 0143.

Nouveautés

Canada's Anti-Inflation Program

par O.J. Firestone

15,5 x 23 cm., 274 pages. Prix: \$7.50

Le Bas-Canada

1791-1840

Changements structuraux et crise

par Fernand Ouellet

15 x 23 cm., 542 pages. Prix: \$15.00

**Language Maintenance
and Language Shift in Canada.**

Paul Lamy (éd.)

15 x 23 cm., 114 pages. Prix: \$3.75

**The E.J. Pratt Symposium
Reappraisals: Canadian Writers**

Glenn Clever (éd.)

15 x 23 cm., 188 pages. Prix: \$4.80

En vente chez votre libraire et aux:

**Éditions de
l'Université d'Ottawa**65, avenue Ilseley,
Ottawa, Ont.
K1N 6N5

JEAN-PAUL II et la lutte sociale

par Irénée Desrochers

Troisième voie, théologie de la libération, lutte des classes, doctrine sociale de l'Eglise. Ces expressions controversées — et les pratiques qu'elles désignent — ponctuent le débat sur l'engagement politique des chrétiens. Elles ont fait les manchettes à Puebla; on les retrouve dans la première encyclique de Jean-Paul II.

Après avoir présenté l'analyse socio-économique de l'encyclique *Redemptor hominis* (Relations, 39/447, 104-108), Irénée Desrochers examine ci-dessous l'enseignement social de Jean-Paul II à la veille de son voyage en Pologne.

Jean-Paul II a décrit les problèmes socio-économiques tels qu'il les voit personnellement. Mais quelle contribution, à l'intérieur de sa mission propre, peut-il apporter à la recherche de leurs solutions?

Chercher ensemble les solutions est difficile, mais "la tâche, dit-il, n'est pas impossible". Pour souligner la grandeur et l'importance de cet effort, il affirme devant les membres du Corps diplomatique le 12 janvier dernier: "La recherche de solutions permettant aux sociétés humaines d'accomplir leurs propres tâches, de vivre dans la justice, est peut-être le principal signe de notre temps."

Dans un esprit d'ouverture qui gênera peut-être quelques lecteurs, il ajoute: "Il faut respecter tout ce qui peut servir cette grande cause, en quelque régime que ce soit. Il faut tirer avantage des expériences réciproques."

Dans la recherche multiforme de solutions, en quelque régime que ce soit (il n'en nomme aucun), donc de l'Ouest, de l'Est ou du Tiers Monde, capitaliste, social-démocrate, socialiste ou autre, s'il y a quelque part des parcelles de vérité, des éléments de bonne volonté, il faut chercher à en tirer avantage.

Il ne prétend aucunement que l'Eglise ait déjà en mains des solutions techniques. Celles-ci sont l'objet d'une recherche, à laquelle tous sont appelés à participer, sans exclure qui que ce soit, en quelque régime que ce soit... pas même l'Eglise, à condition de bien comprendre sa façon particulière d'apporter sa contribution.

La méthode suivie dans cette recherche de solutions concrètes passe par un processus d'ensemble où divers éléments jouent chacun leur rôle bien à définir et à respecter. Il y a l'imagination sociale prospective, la technique et les sciences humaines et sociales, l'expérience, la vie politique, les idéologies et les utopies, le dialogue qui appuie l'efficacité de la critique et de l'autocritique, et quoi encore. C'est en effet en rapport avec cet ensemble que l'Eglise vient remplir sa mission spécifique et unique, en inspirant, motivant, contribuant pour sa part, par sa pensée sociale tirée d'une vision évangélique de l'homme, à l'orientation de cette grande recherche commune.

Mais comment Jean-Paul II présente-t-il l'orientation qui caractérise la mission propre de l'Eglise? Le lecteur de cet exposé verra, comme dans la première étape qui a servi à présenter la vision que ce pape a des problèmes de notre monde aujourd'hui (1), que je fais encore une paraphrase du texte de l'encyclique *Redemptor hominis*, en me servant des autres textes de Jean-Paul II, sans oublier ceux dont il s'inspire et auxquels il nous renvoie, particulièrement certains documents de Paul VI. Ce contexte de pensée de Jean-Paul II est indispensable.

Pour ce qui est de rappeler notre contexte concret particulier, auquel nous devons constamment penser en écoutant la voix de Jean-Paul II, il suffira d'énumérer un certain nombre d'étiquettes pour évoquer les tendances de toute couleur idéologique qui inspirent et tiraillent les militants politisés de nos différents milieux: tendances capitalistes, néo-libérales, social-démocrates, socialistes, communistes, marxistes, léninistes, trotskystes, maoïstes, anarchistes, etc.

Combien de voies y a-t-il?

La situation de l'homme dans le monde changeant d'aujourd'hui appelle "des innovations hardies et créatrices". C'est ce qui est nécessaire, dit Jean-Paul II aux travailleurs de Monterrey, pour surmonter les graves injustices et faire face au défi que constituent les transformations prodigieuses de l'humanité.

1. Voir l'article, "Jean-Paul II et le socio-économique", *Relations*, avril 1979, 104-108.

Il n'est pas question de régler les problèmes avec une simple aumône ou des miettes de justice. Aux responsables des peuples, il rappelle qu'il faut réviser radicalement les conceptions du progrès; employer de vrais moyens, des moyens efficaces; et mettre en oeuvre ces transformations audacieuses, profondément novatrices, sans attendre davantage.

Dans le processus de recherche en commun, l'Eglise peut paraître un partenaire extrêmement exigeant. Elle réclame une entière liberté à l'égard de toutes les étiquettes comme telles. Elle dira franchement son désaccord avec le fait que sous le couvert de telle ou telle étiquette on a "laissé s'atrophier les valeurs spirituelles".

Fidèle à un authentique engagement évangélique, "l'Eglise veut se maintenir libre vis-à-vis des systèmes opposés, de façon à opter seulement pour l'homme".

SI LE PAPE N'APPROUVE AUCUN SYSTEME POLITIQUE PARTICULIER, IL N'EN CONDAMNE AUCUN A PRIORI. CERTAINS LUI REPROCHENT D'ETRE COMMUNISTE, D'AUTRES DE N'ETRE PAS SOCIALISTE. MAIS C'EST A TORT QU'ON LUI ATTRIBUERAIT UN PROGRAMME POLITIQUE INTERMEDIAIRE, UNE "TROISIEME VOIE" EXCLUSIVEMENT CATHOLIQUE.

Elle exerce un esprit critique vis-à-vis des idéologies et des systèmes, tout en demandant que l'on mette "en vigueur un système social et économique fondé sur la justice".

En conséquence, le pape *n'approuve* aucun "système" en particulier. Il a simplement la responsabilité de demander que les objectifs et les moyens, dans quelque système que des hommes de bonne volonté envisagent d'appuyer, répondent aux exigences de l'Evangile, de la morale et de l'éthique. Evidemment, ce n'est pas n'importe quel système qui peut répondre à ces exigences.

Une autre conséquence, c'est que, de façon absolument globale et a priori, le pape *ne condamne* aucun système en particulier, puisqu'il peut contenir certains aspects positifs et ne peut être condamné par l'Eglise que dans la mesure précise où il ne répond pas aux exigences de la morale chrétienne. Evidemment, tout système critiquable ne contient pas nécessairement que des aspects négatifs.

Cette ouverture n'aura pas l'heur de plaire à tout le monde. D'où le problème concret des malentendus possibles entre le pape et certains partisans de l'une ou l'autre option. Le problème devient plus fréquent et sans doute compliqué du fait que, du moins dès qu'on approche du concret réel, aucun système n'est parfait et tous les régimes sont vulnérables.

Les lecteurs qui n'acceptent pas que le pape veuille rester sur son propre terrain sont exposés à ne pas le comprendre tout à fait.

Alors qu'il arrive à certains partisans de demander que l'Eglise enseignante intervienne (évidemment pour appuyer leur propre modèle), Jean-Paul II, citant en cela Paul VI, réaffirme qu'elle n'intervient pas pour authentifier une structure donnée ou pour proposer un modèle préfabriqué. Pour elle, dans un monde si changeant, la recherche reste toujours ouverte.

C'est donc mal comprendre que l'Eglise comme telle se place à un niveau d'enseignement qui lui est propre, que de prétendre que l'Eglise appuie ce qu'on appelle une "troisième voie", c'est-à-dire une voie concrète qui serait directement comparable aux autres systèmes et intermédiaire entre le capitalisme libéral et le collectivisme marxiste. L'Eglise enseignante ne se place pas au même niveau que celui des systèmes, parce qu'elle ne se place pas elle-même au plan des idéologies, des sciences sociales, de la technique, de la politique. Son enseignement spécifique ne se situe pas à ces niveaux-là.

Critique devant tout système existant, refusant de choisir quelque modèle que ce soit, évitant de condamner à moins qu'il y ait contradiction avec les exigences de l'Evangile, cette Eglise officielle devient la cible d'accusations trop faciles.

Ceux qui tiennent qu'il n'y a que deux voies possibles sont exposés à être plus ou moins conscients qu'ils se placent à un niveau de réflexion différent de celui du pape lui-même. Comme hommes de bonne volonté, comme laïcs chrétiens, ils peuvent bien, eux, à leur niveau de réflexion et de responsabilité propre, penser qu'ils ont entièrement raison; ils n'ont alors qu'à en faire la preuve. Mais ils sont en danger de se dire "désenchantés" de Jean-Paul II (2), s'ils veulent, au fond, qu'il opte, comme eux, donc comme partisan, pour l'une de ces deux options, la leur. Mais comment, honnêtement, alors que d'autres reprocheront au pape d'être communiste, lui en vouloir parce qu'il ne se dit pas socialiste?

Certains partisans chatouilleux n'aiment pas que le pape reste à ce point "ouvert", universellement ouvert à tout ce qui ne s'oppose pas à l'Evangile. Ils n'aiment pas un pape à ce point "catholique". En pratique, ils n'acceptent pas qu'il leur dise de prendre leurs propres responsabilités. Alors qu'ils l'accusent à tort d'appuyer "une troisième voie" et de jouer ainsi, sans compétence particulière, le rôle réservé aux laïcs, ils lui reprochent, au fond, de ne pas opter pour leur propre voie. Mais dans cette même mesure, ne lui demandent-ils pas de faire du cléricalisme?

Le pape laisse les options ouvertes sans dire combien il y en a: une ou deux; deux ou trois; trois, quatre, cinq, six, etc. A moins qu'il ne s'agisse de les soumettre à ce qu'il appelle "la radioscopie" qui permettrait de découvrir leur cohérence ou non avec l'Evangile, les étiquettes comme telles (qui se prêtent d'ailleurs à tant de confusion) ne peuvent l'enfer-

2. Georges Montaron, "Désenchantement", *Témoignage chrétien*, 5 février 1979, p. 5.

mer au plan technique. Il faut donc comprendre et respecter ce genre de "silence" de la part du pape. Autant que ses affirmations.

C'est donc s'engager dans un dédale de malentendus que de soutenir que le pape a une position intermédiaire, une espèce de troisième voie, comme si, au lieu d'un enseignement de foi, il se plaçait au plan de la pure sociologie, strictement au niveau des sciences sociales dont ses adversaires prétendent peut-être, un peu trop facilement, avoir non seulement le monopole mais la pleine maîtrise.

Jean-Paul II est souvent revenu — il faut le remarquer et bien le retenir — sur la distinction capitale entre, d'une part, l'Eglise hiérarchique et sa fonction d'enseignement et, d'autre part, le rôle propre des laïcs, des chrétiens qui sont appelés avec les hommes de bonne volonté à jouer leur rôle d'engagement social et politique dans la ligne du choix concret de telle ou telle option. Ces hommes engagés, l'enseignement de l'Eglise ne fait que les "accompagner" dans leur recherche. Mais, pendant que les hommes de bonne volonté sont, eux, en recherche de la voie concrète et politique la meilleure, quel que soit le numéro dont ils l'affublent, l'Eglise, dit Jean-Paul II à la Commission Justice et Paix, cherche, de son côté, à travers les situations qui changent, "de nouvelles explicitations" de son enseignement moral.

La lutte est nécessaire

Le problème de la méthode utilisée pour obtenir la mise en oeuvre d'un programme est délicat. Il s'agit de ce qu'on appelle une "praxis", une action.

Le pape est très clair et ferme. Il est, d'une part, opposé à la violence et à la lutte des classes; mais il voit très nettement, d'autre part, — on le remarque peut-être moins, mais il est important de le mettre en lumière — que la lutte est nécessaire. La libération authentique, dit-il, ne doit pas être sacrifiée aux exigences d'une stratégie quelconque, d'une praxis ou d'une efficacité à court terme seulement: la praxis doit être "adéquante" (Puebla).

Ni aveugle, ni naïf, il reconnaît la nécessité de ce qu'il appelle "l'honnête lutte", "l'honnête lutte des différentes convictions et conceptions sur les problèmes fondamentaux de la vie sociale".

Il sait voir qu'en pratique il y a souvent deux "parties" et qu'entre les deux il y a lutte. Le commandement de l'amour du prochain, dit-il, renferme aussi tout ce qui concerne la justice. "Il ne peut y avoir d'amour sans justice." "Une lutte et un effort continus sont toujours nécessaires pour organiser dans la justice toute la vie sociale dans ses différents aspects."

Aux ouvriers de Guadalajara il rappelle qu'il ne

suffit pas de dénoncer les injustices, il est demandé au chrétien d'être témoin et facteur de justice.

Mais précisément pour être efficacement des artisans à la fois de la justice et de la vraie liberté, sans oublier le rôle difficile de l'amour social, il faut utiliser la force dans un climat qui seul peut rendre la praxis "adéquante". La description de ce climat est toute faite de nuances: il s'agit de viser un équilibre apte à rendre l'usage de la force vraiment opérationnel en vue des véritables buts à atteindre, c'est-à-dire de la *construction* de la nouvelle société. C'est dans ce sens qu'à travers une paix laborieuse la praxis doit être féconde. "Il n'y a pas de paix sans justice et sans liberté, sans un engagement courageux pour promouvoir l'une et l'autre. La force alors exigée doit être patiente sans résignation ni démission, ferme sans provocation, prudente pour préparer activement les progrès souhaitables sans dissiper les énergies en flambées d'indignation violente vite retombées."

En pratique, une législation des relations de travail doit être telle que les travailleurs soient vraiment libres de créer des organisations pour défendre et promouvoir leurs intérêts, mais sans qu'ils oublient que leurs intérêts propres sont inséparables de leur contribution responsable au bien commun qui les inclut.

Enfin, il faut ajouter ce que Paul VI affirmait: le passage de l'économique au politique s'avère nécessaire; il faut prendre au sérieux la politique à ses divers niveaux; une action politique, en effet, doit être conçue comme un service.

Environ 115 des évêques présents à Puebla, qui avaient sans doute bien entendu et compris Jean-Paul II, ont signé une lettre de solidarité adressée à Mgr Romero, archevêque de San Salvador (Salvador): "Tu as fait tiens, et de plus en plus, les problèmes et les combats des paysans et des travailleurs avec lesquels une minorité, cramponnée à la richesse et au pouvoir, ne veut pas partager dans l'égalité... Nous t'adressons nos encouragements dans la lutte noble que tu mènes avec ton peuple."

(3) C'est une *lutte noble*.

Dans le numéro de juin de RELATIONS

"Elections,
constitution,
autodétermination."

Des textes de Solange Chaput Rolland,
Irénée Desrochers et Léon Dion.

3. DIAL, N. 507, 22 février 1979; La Croix, 28 février 1979, p. 10.

Paul VI dans *Populorum Progressio* (N. 32) avait insisté pour qu'il n'y ait pas de malentendu: "Qu'on nous entende bien: les injustices doivent être combattues et vaincues."

Jean-Paul II rappelle aux évêques réunis à Puebla la recommandation de Paul VI à Medellín: "Parlez, parlez,... prenez position", et ajoutait lui-même: "Vous ne pouvez pas vous taire".

Pas une "lutte de classes"

Favorable à la libération et à la liberté, le pape est opposé à "une lutte non pas pour le bien de l'homme mais contre l'homme". Cette lutte particulière contre l'homme – sous divers aspects – n'est-elle pas "un douloureux signe de notre temps"? Il y a une "praxis" qui n'a rien à voir avec "l'honnête lutte" ou "une praxis adéquate". La praxis à rejeter est celle qui "est pratiquement une déformation de toutes les idéologies qui aspirent au bien de l'homme". D'où l'opposition du pape aux "différents programmes de luttes qui n'épargnent pas l'homme pour arriver à leurs fins ou pour s'imposer aux autres".

Aux ouvriers de Guadalajara il demande de rejeter "les idéologies de haine et de violence qui ne sont pas évangéliques et qui causent tant de blessures dans l'humanité d'aujourd'hui".

"Très souvent, dit-il dans son encyclique, on confond la liberté avec l'instinct", non seulement avec "l'instinct de l'intérêt individuel ou collectif", mais encore avec "l'instinct de lutte et de domination", quelles que soient les couleurs idéologiques dont on les teinte. Il y a donc lieu d'être sur ses gardes, que la violence vienne de la droite ou de la gauche, en surveillant les couleurs idéologiques qui peuvent tendre à cacher un instinct de lutte qui cherche à devenir une domination à l'encontre de la vraie liberté.

Paul VI (dans *Octogesima Adveniens*, N. 34 et *Populorum Progressio*, N. 31) a expliqué en quel sens il repousse la "lutte des classes". Si on donne à cette dernière expression un sens très large comme celui que lui donnent beaucoup de sociologues (c'est ainsi que même dans la version anglaise de l'encyclique de Jean-Paul II on rend l'expression "couleurs sociales" par "social classes"), le problème se ramène à l'examen de la nature des moyens particuliers utilisés dans la lutte sociale. On ne peut pas utiliser n'importe quel moyen pourvu qu'il paraisse efficace. Mais si, comme dit Paul VI, on entre dans la pratique de la lutte de classes en lui donnant véritablement "son interprétation marxiste", alors c'est une autre chose, un problème plus difficile et plus grave.

Quelque validité que l'on veuille accorder en soi à certains "éléments" de l'analyse marxiste de la réalité sociale et politique, il ne faudrait pas, dit Paul VI, négliger de considérer sérieusement quelques facettes d'un problème assez complexe:

1) qu'il serait illusoire et dangereux d'en arriver à oublier le lien intime qui unit radicalement les divers aspects de la question dans son ensemble, les divers niveaux d'expression du marxisme: c'est-à-dire, une pratique active de la lutte de classes, l'exercice collectif d'un pouvoir politique et économique tel qu'un parti unique aspire à l'appliquer, une idéologie à base de philosophie matérialiste et un type particulier d'analyse de la réalité sociale et politique;

2) qu'il serait, en conséquence, illusoire et dangereux d'accepter les éléments de l'analyse marxiste sans reconnaître les rapports qu'ils ont radicalement avec l'idéologie elle-même;

3) et qu'il serait également illusoire et dangereux d'entrer dans la pratique de la lutte des classes et de son interprétation marxiste en négligeant de percevoir le type de société totalitaire et violente à laquelle conduit ce processus.

Si par tel type particulier de lutte les travailleurs et la société devaient perdre leur vraie liberté, ce serait faire fausse route que de l'adopter. Les appels simplistes à la violence sont à rejeter.

Comment éviter que les idéologies les plus révolutionnaires n'aboutissent qu'à un changement de maîtres; qu'installés à leur tour au pouvoir, les nouveaux maîtres s'entourent de privilèges, limitent les libertés et laissent s'instaurer d'autres formes d'injustice? Il est possible d'éviter ce malheur, mais comment? C'est une question à laquelle des chrétiens socialistes révolutionnaires doivent présenter une réponse adéquate.

Si le rêve poursuivi n'était pas, par hypothèse, un mauvais rêve, mais que le prix à payer était jugé encore trop fort, serait-on prudent d'avancer quand même à n'importe quel prix? Quand le processus se révélerait disproportionné, les nouvelles injustices, les nouveaux déséquilibres et les nouvelles ruines étant sans mesure, serait-on plus avancé si l'on n'en tenait pas compte?

C'est ce qui amenait Paul VI à rejeter, comme règle absolue, comme systématisation universelle, comme principe a priori, "la lutte des classes" au sens marxiste du terme.

Jean-Paul II, après avoir renvoyé à la pensée de Paul VI sans la présenter de nouveau en détail, a choisi tout simplement de conclure que "la lutte des classes" n'est pas "une praxis adéquate": seule la vérité qui fera les hommes libres, dit-il à Puebla, offre "un fondement solide pour une praxis adéquate".

Le pape actuel condamne toutes les formes d'exploitation et la violence des dictatures de droite et de gauche. Mais il concède que demander au chrétien de lutter pour la justice sans recourir à la "lutte des classes" et de concilier en même temps les diverses exigences de l'amour social, c'est sans doute beaucoup demander: "il n'y a pas de doute que tout cela est fort exigeant pour le chrétien".

Changements structurels et changement des cœurs

Jean-Paul II le rappelle, l'enseignement social de l'Eglise propose des principes de réflexion, des normes de jugement et des directives d'action.

Les matériaux sont abondants. Signalons quelques points seulement: la solidarité qui lutte en faveur de la pleine justice, à l'encontre de l'individualisme qui tend à légitimer le statu quo; le respect de l'authentique liberté, même dans le domaine économique; l'enseignement, selon lequel toute propriété privée est grevée d'une hypothèque sociale; la participation non seulement au plan social et politique, mais aussi au plan économique, par la participation équitable aux fruits de l'effort commun et aux décisions qui concernent la vie et l'avenir des travailleurs; la définition et l'établissement des droits objectifs et inviolables, dont pas seulement la lettre mais l'esprit sont à respecter.

Dans son encyclique, Jean-Paul II signale rapidement trois points en particulier.

1) Dans l'ordre des échanges, se laisser guider par les lois d'une *saine compétition*. Ce type de santé est une des façons de chercher à éviter certaines dominations qui permettent de tirer un profit injuste et d'imposer aux autres un tribut. Le remède s'applique sans doute autant aux monopoles socialistes d'Etat qu'aux structures monopolistiques du monde capitaliste.

2) Une *redistribution* des richesses, qui soit plus ample et plus immédiate, au plan national et international. Des miettes de justice et des retards ne peuvent être la réponse à toutes les formes d'exploitation.

3) Des *contrôles* sur les richesses. La faiblesse pratique des contrôles volontaires et le déséquilibre des forces économique-sociales imposent au pouvoir public l'obligation d'exercer des contrôles du point de vue du bien commun. A l'intérieur d'une perspective de développement plénier et solidaire des hommes et des peuples, la croissance économique doit donc être constamment réalisée selon une planification rationnelle et honnête, dans la révision continue des programmes, des systèmes, des régimes. Il est abondamment clair qu'il s'agit de transformations structurelles, et dans tous les régimes.

Cette voie des indispensables transformations des structures de la vie économique est une voie difficile. Parce qu'il n'existe pas de règle économique capable de changer *par elle-même* de tels mécanismes, en aucun régime (capitaliste, collectiviste ou autre), et parce que la lutte des classes au sens marxiste comporte ses dangers et tend à engendrer de soi, pour ainsi dire automatiquement, de nouveaux problèmes eux aussi insolubles à moins qu'on fasse appel aux principes de l'éthique, il faut donner le primat à la morale, à ce qui naît de la pleine vérité de l'homme. Une véritable conversion de l'esprit, de la volonté et du cœur est toujours et partout indispen-

sable. Pas une conversion abstraite, comme si des transformations structurelles n'étaient pas nécessaires. Pas des transformations structurelles seules, même socialistes, comme si l'esprit qui les animait ne comptait pas, les mécanismes seuls agissant de façon adéquate par simple automatisme. Les mécanismes adéquats posent nécessairement le problème de "l'esprit", du cœur et de sa conversion, en tout régime.

Deux malentendus

Deux expressions utilisées par Jean-Paul II sont souvent fort mal comprises: la "doctrine sociale de l'Eglise" et la "théologie de la libération".

Jean-Paul II – c'est un homme qui ne manque pas d'assurance – ne se gêne pas pour parler de "la doctrine sociale de l'Eglise". Depuis quelques années certains avaient cru que l'expression était surannée, dépassée. Pour parler comme il le fait, le pape est confiant que cette attitude provenait de malentendus. Certains se sont fait l'idée que cette doctrine correspond à un code, à un programme concret imposé, comme une troisième voie unique qu'il faudrait suivre. Si telle était leur idée, tel n'est pas l'enseignement social de l'Eglise. Les chrétiens de gauche qui n'accepteraient pas l'enseignement social de Jean-Paul II auront du chemin à faire pour démontrer que sa pensée n'est pas évangélique ou qu'il a tort de ne pas se lancer dans un néo-cléricalisme qu'il refuse. Humant le grand vent de l'aventure pour découvrir la terre nouvelle, ils n'ont qu'à prendre leurs responsabilités et à faire eux-mêmes leurs preuves. Les portes sont ouvertes.

Certains chrétiens de droite, par ailleurs, beaucoup trop craintifs devant le changement, auront à méditer (autant sinon plus que certains de gauche) en quel sens Jean-Paul II parle d'une "théologie de la libération". (Audience générale du 21 février). Ce grand thème de la libération a de nombreux aspects et surtout de nombreux niveaux. "Je souligne, dit Jean-Paul II, de nombreux niveaux car il faut, dans ce thème, voir l'homme suivant les différents éléments de toute la richesse de son entité personnelle et en même temps sociale: entité 'historique' et en même temps de quelque manière 'supra-temporelle'."

Cette théologie de la libération doit mettre en évidence, dans *tous* les contextes contemporains, quelle est cette liberté pour laquelle le Christ nous a libérés. Et c'est dans ce même discours que Jean-Paul II énumère, plus complètement qu'il l'ait jamais fait, toutes les exploitations dont il faut libérer l'homme: "il importe d'appeler par leur nom l'injustice, l'exploitation de l'homme par l'homme, ou bien l'exploitation de l'homme par l'Etat, par les institutions, les mécanismes des systèmes et des régimes opérant sans la moindre sensibilité."

N'ayez pas peur!

Il convient de se laisser envelopper par l'optimisme du pape. La tâche est difficile, concède-t-il, mais elle est possible. Une note d'espérance traverse son texte.

A Puebla, il reprend ce qu'il avait proclamé dans son homélie à l'inauguration solennelle de son pontificat, le 22 octobre: "Je ne me lasserai pas moi-même de répéter: ...N'ayez pas peur! Ouvrez, ouvrez toutes grandes les portes au Christ... Ouvrez les frontières des états, des systèmes économiques et politiques..." Voilà un mot d'ordre à retenir: ouvrez les systèmes économiques et politiques.

Aux laïcs, il demande qu'ils soient courageux dans leurs engagements temporels en même temps que cohérents avec l'Evangile.

Aux évêques il laisse le message suivant. Sa prière est qu'ils aient, non seulement une prudence évangélique de pasteurs mais une audace de prophètes; non seulement une sûreté de guides et d'orientateurs mais une clairvoyance de maîtres; non seulement une sérénité, une patience et une douceur de pères mais une force d'âme comme témoins.

Dans son allocution du 8 novembre sur la justice, il annonce: "le pape actuel devra certainement revenir maintes fois sur ces questions". Il faudra donc tenir compte de ce qu'il lui reste à dire. Parmi les voyages qu'il laissait entrevoir dès janvier il y a le voyage en Pologne, maintenant fixé du 2 au 10 juin.

Ce voyage en Pologne devrait être éclairant. Cette fois, il va en territoire socialiste. La revue *Polityka*, organe du Comité central du Parti ouvrier unifié polonais, a déjà mis en garde ceux qui, dit-elle, dans le "camp catholique" estiment que le voyage de Jean-Paul II en Pologne "pourrait affaiblir le caractère laïc de l'Etat socialiste". "Tous les espoirs à ce sujet ne sont qu'illusions", précise la revue, car les domaines de la politique sociale, économique et autres, "relèvent exclusivement de l'Etat" (4).

Quand dans un régime, de gauche cette fois, on dit que quelque chose relève *exclusivement* de l'Etat, on peut flairer une ambiguïté possible. C'est un type de cloisonnement qui, durci, relève au fond d'une peur de la liberté.

Dans son allocution à la Commission Justice et Paix, le 11 novembre dernier, Jean-Paul II parlait du "décloisonnement": "on observe un peu partout un réflexe de raidissement. A la source, il y a la peur... Ouvrez toutes grandes les portes... ouvrez les régimes économiques et politiques... N'ayez pas peur!... Nous vivons en un temps où tout devrait pousser au decloisonnement."

Croire que la pensée sociale de Jean-Paul II, ce qu'il appelle "la doctrine sociale de l'Eglise", n'aura absolument aucun impact en Pologne, c'est peut-être ça qui est une illusion!

4. "Jean-Paul II en Pologne: le Parti ouvrier précise sa position", *La Croix*, 10 mars 1979, p. 8.

un dossier sur

LA FEMME

Il y a quelque chose de radical dans le nouveau discours féminin, construit, semble-t-il, sur la re-connaissance d'une idée fondamentale à retenir: la réalité même du corps. Fondement dialectique d'une nouvelle rhétorique, qui a déjà commencé d'investir le territoire des préjugés et certitudes sereines des détenteurs du pouvoir politique et intellectuel! Les hommes en ont toujours gardé le monopole.

Allons d'abord du côté des dénonciations visant le thème de notre dossier. Il suffit ici de se reporter à quelques questions de Micheline Carrier (Cf. *Le Devoir*, 28/12/78). L'Eglise s'est-elle déjà prononcée en faveur des droits fondamentaux des femmes? Doit-elle promulguer une déclaration de ces droits et, ce faisant, corriger ou rectifier ses déclarations antérieures hostiles aux femmes? Où? Quand? Comment l'Eglise du Québec a-t-elle condamné la violence faite aux femmes (inceste, pornographie, viol, coups de l'époux)? A-t-elle dénoncé cette violence comme un abus de pouvoir de certains hommes? Pourquoi l'Eglise et l'Etat ont-ils toujours laissé les femmes se débrouiller seules avec les problèmes de violence? L'Eglise renoncera-t-elle à définir seule le sens de la famille, la fidélité conjugale, le respect d'une sexualité vraiment humaine? Quand les femmes pourront-elles interpellier l'Eglise? Quand l'Eglise engagera-t-elle le dialogue avec les femmes?

Dans un article de *Relations* (sept. '77), Monique Dumais a déjà présenté un dossier sommaire sur les femmes et la religion au Québec. Elle constate que, depuis 1967, divers facteurs ont accéléré la promotion de la femme sur le plan de la vie ecclésiale. De plus en plus, les femmes y occupent certains postes de direction, accèdent à diverses fonctions au plan paroissial, ont souvent la responsabilité de l'animation pastorale (v.g. à St-Michel de Napierville, soeur Claire Richer a été nommée "ministre extraordinaire du baptême"), occupent d'importantes positions dans les services diocésains, mais non les postes majeurs de direction. Qu'en est-il au juste?

On a publié récemment un *Sondage sur la participation des femmes dans le travail pastoral officiel de l'Eglise catholique au Canada* (1979). Les statistiques montrent bien le rôle de subordination qu'y exercent les femmes: il y a trois fois plus d'hommes (73%) que de femmes (27%) dans les fonctions de directeurs d'offices diocésains au Canada. Par contre, on compte 60% de femmes ayant les postes de directrices adjointes (38% sont des religieuses). Si l'on considère le genre d'office dirigé par des femmes, on les retrouve dans les secteurs suivants: éducation chrétienne (33%),

DANS L'EGLISE

l'action sociale (12%), la vie familiale (10%). Au niveau des commissions diocésaines permanentes, les femmes sont presque absentes du domaine des finances et des conseils de chancellerie, mais s'engagent davantage dans les services familiaux, le travail spirituel (mouvements de prière). Au niveau des conseils diocésains de pastorale, on compte 64% d'hommes et 36% de femmes mais, au Québec, le chiffre est de 42.8% d'hommes et 57.2% de femmes. Alors qu'on trouve une majorité de femmes (57%) dans les conseils paroissiaux du Québec, ailleurs la proportion est de deux hommes pour une femme. Quant aux ministères non ordonnés, ils sont surtout exercés par des femmes: catéchistes, tribunaux matrimoniaux.

Même si, au Québec, un assez grand nombre de femmes ont entrepris des études en théologie et en sciences religieuses, il n'y en a qu'un petit nombre qui enseignent dans les facultés de théologie et dans les départements de sciences religieuses.

Nul doute que la voix des femmes s'est fait, et se fait entendre aujourd'hui! Mais tout cela demeure fort discret, du moins à considérer l'organisation ecclésiale dans son ensemble, qu'il s'agisse du centre de l'Eglise catholique à Rome ou du niveau des conférences épiscopales.

Cette constatation, qui ne fait que traduire un fait de civilisation, enraciné dans l'épaisse couche des cultures tant de l'Occident que de l'Orient, montre à quel point sera difficile la révolution de la mentalité.

Les femmes qui abordent le thème de leur libération n'ont aucune difficulté à démontrer que le catholicisme traditionnel a été un facteur important d'aliénation de la femme dans notre société. Lui donner la "parole", dépasser le sexisme des formules et des symboles, reconnaître et défendre l'égalité de leurs droits dans la "pratique", franchir ce mur de la discrimination "une fois pour toutes", même au niveau des hautes fonctions d'Eglise, quel défi!

Que dire de ce que les femmes pourraient apporter au niveau de la pensée théologique ou à celui de l'organisation pastorale? Pensons, en particulier, au rôle prépondérant qu'elles pourraient jouer dans le domaine de l'évangélisation et de l'éducation de la foi, dans le choix des conditions dans lesquelles elles veulent réaliser leur fonction maternelle. Tout ici fait appel à de nouvelles cohérences: depuis le choix de concevoir la vie jusqu'au rôle spécifique qui leur revient dans le projet de civilisation à venir.

Aujourd'hui, nous présentons quelques analyses montrant comment s'élabore la nouvelle anthropologie chrétienne. Ce discours théologique mérite une attention toute spéciale.

R. Toupin

des ARTICLES par

— Louise MELANCON

Il appartient aux femmes elles-mêmes de prendre l'initiative de leur propre libération et de leur épanouissement. La révolution culturelle est possible à ce prix. L'une des premières tâches de la théologie féministe est de "déséxiser" la tradition chrétienne, son langage et ses mythes, d'affirmer ce droit à la parole par où l'identité se révèle. Une parole "à partir d'elles-mêmes": sur Dieu, sur le rapport homme-femme, sur l'humain et le sacré.

— Marie GRATTON-BOUCHER

Partant du contexte socio-historique, l'auteur analyse les exigences que pose à la pensée théologique le Rapport du Conseil du statut de la femme, intitulé Pour les Québécoises: égalité et indépendance. L'étude considère les modèles sociaux: famille (y compris les relations à l'intérieur du couple), école, société, Eglise; l'impact de la pensée augustinienne sur l'ensemble de la Tradition au sujet de la femme (subordination et domestication en particulier). Quelle sera la tâche de la théologie et de l'Eglise? Intégrer cette autre moitié de l'humanité, exclue du pouvoir et du magistère. Si la vocation du chrétien est de servir, au nom de quel principe peut-on écarter les femmes du partage des responsabilités?

— Elisabeth J. LACELLE

C'est en analysant les symboles que l'auteur aborde la thématique du sens de la Parole, depuis celle qui s'exprime dans l'Ecriture — où éclate la figure féminine de Jérusalem, porteuse d'espérance — jusqu'à celle qui surgit dans le dialogue des femmes d'aujourd'hui: expression combien révélatrice de l'éclatement du langage au masculin et au féminin!

— Olivette GENEST

Une analyse structurale des textes de Paul présente des types différents de femmes qui semblent contradictoires: celles qu'il place du côté du silence et de la soumission, sans droit d'enseigner, encore moins de dominer l'homme; celles qui collaborent à l'oeuvre de l'Evangile, dont les fonctions les élèvent à un assez haut rang. Pour comprendre, à l'époque, les rapports de domination et de soumission entre homme et femme, il faut distinguer le religieux du social. Dans l'élaboration théologique de Paul, tout s'ordonne par rapport à la libération dans le Christ, à partir de l'expérience de l'Esprit.

— Raymond BOURGAULT

Le Christ lui-même, à Cana, a posé à sa mère une question à la fois spontanée et symbolique: "que me veux-tu, femme?". Pour comprendre l'événement, premier signe de Jésus, et se l'approprier, il faut en dégager le sens poétique et théologique, saisir le sens des figures successives de Marie, (reine, épouse, mère), résorbées en une seule, la Femme. Une subtile analyse des symboliques!

femme en recherche de parole symbolique

Ton NOM gravé
sur les paumes
de mes mains...
et que tu PARLES
CE QUI T'HABITE,
JERUSALEM

par Elisabeth J. Lacelle

Département des Sciences religieuses
Université d'Ottawa

La recherche actuelle des femmes, tant au Canada qu'ailleurs, se manifeste comme une recherche de *Parole* au sens profond d'une expression de ce qui les habite, non seulement pour la création et le développement de la vie privée et immédiate, mais aussi pour la création et le développement de la vie publique et à venir, y compris le processus de gestation humaine et cosmique (social, spirituel, politique, etc.), avec son alternance de mort et de renouvellement. C'est dans ce contexte qu'il faut situer les nombreuses discussions — de valeur très inégale d'ailleurs — sur la fonction et la production symboliques des femmes par la médiation de leur parole-action dans l'aventure humaine spirituelle.

**A une recherche diversifiée,
la proposition
d'un lieu d'échange**

La diversité de cette recherche s'est révélée d'une façon plutôt inédite lors d'un colloque à l'Université d'Ottawa en mars 1978 sur *La femme et la religion au Canada français: un fait socio-culturel*, et dont le but était d'articuler une

problématique ainsi que des essais de prospective à partir d'approches théoriques et expérimentales, par delà les polémiques idéologiques. Elle reste toutefois trop peu connue. De sorte qu'il suffit d'évoquer l'idée d'une recherche de femmes pour que soit brandi, avant même tout examen de la proposition, soit le drapeau EN AVANT, soit le drapeau PAR ARRIERE... Il en résulte souvent une perte de parole pour, plus radicalement, une recherche de l'humain.

La pratique la plus connue de cette recherche est celle des "féministes chrétiennes". Elle dénonce un langage théologique de fabrication masculine, voire patriarcale, qui traduit Dieu comme un analogué (ou un nommé par) l'homme (mâle) historique. De leurs groupes, deux tendances de reconstruction se dessinent déjà. La première tente une féminisation de ce langage en découvrant (mettant à jour) celui que porte la tradition et qui serait occulté ou muet faute d'interlocutrice ou de commentatrice. L'autre essaie d'articuler un langage nouveau à partir d'une expérience religieuse de femmes dont, selon les définisseuses de ce projet, l'expérience du corps serait le garant et un lieu décisif de jaillissement tout autant que de vérification. Dans ces deux cas, le lieu analogique de Dieu et de l'expérience religieuse devient l'existence de la femme (femelle) historique.

Une autre pratique, plus difficile à identifier parce que moins polarisée par la femme comme objet-sujet de sa recherche, est exercée par des femmes et des hommes qui, reconnaissant l'horizon relationnel étroit du langage religieux actuel, tâchent de le reprendre au lieu même de l'événement originel de la foi, soit, en christianisme, celui de Dieu en Jésus Christ. Jean l'évangéliste le confesse à sa manière lorsqu'il écrit: "Et la Parole devint chair et elle habita parmi nous et nous avons vu sa gloire, gloire (qu'elle tient) du Père comme Fils Unique, plein(e) de grâce et de vérité". (1)

"Dieu", qui est attesté dans cet événement, n'est pas un Dieu, sorte de lieu neutre, que des femmes et des hommes peuvent nommer à la mesure de leur expérience historique immédiate, même celle qui leur apparaît comme la plus authentique dans cet immédiat. Il est attesté comme un Dieu vivant c'est-à-dire en relation avec le croyant, homme ou femme, qui l'accueille dans son existence. L'événement de cette relation ouvre une possibilité d'avenir inouïe pour toute analogie, tout symbole, toute parole de femmes ou d'hommes. Et cette adaptation de la confession johannique que je propose en l'appuyant sur un commentaire exégétique sérieux, n'est qu'un exemple parmi des textes de révélation fondamentaux pour le christianisme.

En effet, prendre comme lieu référentiel cet événement de Parole, ce n'est pas d'abord retrouver un "Dieu quelqu'un", dont des femmes et des hommes disent qu'il est un père, une mère, un époux, un juge, un seigneur — sorte de projection ou de miroir d'eux-mêmes au meilleur de leur vécu ou de leur imaginé. Dieu s'y présente plutôt comme Quelqu'un qui, dans la relation de foi qu'il suscite, révèle ce que c'est que d'aller jusqu'au bout d'une humanité de femme, d'homme, d'époux, de mère, de père, etc. Une longue série de témoignages jalonne l'histoire de la promesse et des réalisations de renouvellements, qui marquent cette relation

1. Je propose cette adaptation de la traduction de M.E. BOISMARD - A. LAMOUILLE in *Synopse des quatre évangiles. L'évangile de Jean*, Paris, Cerf, 1977, p. 76 en me basant sur la remarque de la page 74: "Il eût été plus expressif de traduire 'Au commencement était la Parole'; on retient d'ordinaire le terme de 'Verbe' parce qu'il est au masculin, ce qui convient mieux puisqu'il s'agit du Christ". Pour une idée de l'importance de l'éclatement du langage au masculin et au féminin dans cet événement, cf. pp. 74-79.
2. cf. *Compte rendu du colloque sur la femme dans l'Eglise*, Conférence des

entre Dieu et son peuple (cf. Sara et Abraham, Anne, David, Siméon, Marie, Marie de Magdala, Pierre, etc.). Ce Dieu n'est ni sexué à la manière humaine, ni, par conséquent, asexué. Il n'est ni une déesse occultée, ni un androgyne déifié. Il s'annonce comme un Dieu qui appelle des femmes et des hommes à leur avenir humain sexué inscrit comme une promesse de vie au plus profond de leur désir relationnel.

Il est possible de reconnaître cette deuxième approche dans deux événements de langage qui touchent, le premier, la tradition chrétienne catholique romaine d'ici; la deuxième, la tradition oecuménique. Une étude sur l'écriture et la praxis des femmes dans l'Eglise catholique canadienne-française entre 1970 et 1978 conduit à une double observation: d'une part, comme dominante, on retrouve le langage ecclésiastique usuel avec ses catégories hiérarchiques et fonctionnelles. D'autre part, même s'il s'agit de cas isolés, on peut y observer un langage évangélique audacieux de "commencements". Ainsi le Rapport de la session *Femmes dans l'Eglise*, tenue à Ottawa en 1971, à l'invitation des évêques et pour faire suite à une demande publique et collective de femmes d'Edmonton, présente ce cas intéressant:

En réponse à votre invitation à nous exprimer sur ces points, nous voulons, pour notre part, vous exprimer aussi notre volonté de collaboration engagée et courageuse, à part entière et égale, pour porter avec vous et tous nos autres frères et soeurs chrétiens, le souci et la joie de l'Eglise pour un authentique service de Dieu, conforme à son dessein que le monde soit renouvelé par les hommes et les femmes, *les uns et les autres intendants de la vie pour la plénitude humaine qui nous a été donnée en Jésus Christ.* (2)

Nous avons affaire ici à un éclatement du mot "intendant" qui, dans le langage chrétien usuel, désigne une fonction de gérance ou de direction exercée par les hommes. Dans cet événement de

langage/parole l'expression symbolique "intendants de la vie" est d'abord dessaisie de son sens habituel. L'introduction d'un déterminant nouveau, la femme, exerce d'abord comme une sorte de négation du sens antérieur pour, du même coup, l'investir d'un contenu nouveau, "créé" dans la dynamique même du rapport nouveau qui l'instaure en le signifiant. (3) Impossible dans cet acte et à partir de lui non seulement de penser, mais aussi d'agir autrement que dans ce rapport de réciprocité nouvelle entre l'homme et la femme, à moins de le nier pour régresser vers le sens antérieur et l'agir qu'il a supporté.

L'autre cas apparaît dans un document oecuménique récent intitulé "Une affirmation commune d'espérance". Il est le produit d'un sondage effectué auprès des Eglises depuis 1971 et fut mis au point par 150 représentants de ces Eglises (dont 15 catholiques romains) aux Indes, en août 1978, à l'occasion de la réunion triennale de *Foi et Constitution*. Il se lit comme suit:

Vivre dans l'espérance, c'est risquer de nouvelles formes de communauté entre les femmes et les hommes. Cela exige une grâce et une compréhension capables de prendre les structures, les clichés et les ressentiments passés et d'en faire de nouvelles formes de vie commune, aussi bien hors de l'Eglise que dans son sein. Nous sommes mis en demeure de découvrir, à partir de l'Ecriture et de la Tradition, des manières actuelles d'exprimer la *mutualité et l'égalité* et, en particulier, de comprendre ce que signifie être créé à l'image de Dieu. (4)

Cette formulation d'espérance rend désormais difficile de poursuivre une vie d'Eglise en voie de communion réconciliatrice qui s'appuierait sur une praxis d'où seraient absentes des femmes témoins de la foi, tant au niveau de l'élaboration de la pensée qu'au niveau de la vie sacramentelle de cette Eglise.

S'il faut déplorer le caractère exceptionnel de ces cas, il ne faut pas les reléguer au "non réel", mais bien plutôt les reprendre et leur offrir leurs chances de réalisation, au nom même de l'Esprit de la Parole qui les habite — l'Esprit qui renouvelle toutes choses. Et c'est dans cette perspective que l'on peut considérer comme un lieu d'échange possible entre les diverses tendances de recherche et d'expériences religieuses une parole symbolique que porte la tradition spirituelle humaine. C'est la parole "Jérusalem", celle qui a transformé plus d'une existence en pèlerine vers la vie véritable, et que même les non croyants entendent com-

me un appel en avant vers la liberté authentique. Les romantiques du XIXe siècle, qui ne cherchaient certainement pas à fonder une religion, croyaient en une inaliénable puissance spirituelle et incitaient à la quête de la Jérusalem intérieure pour la rencontrer:

...ils songèrent que tout homme doit trouver en lui-même sa cité spirituelle, sa "Jérusalem intérieure", sous peine de voir les cités humaines, dans le monde des choses, se transformer en Babel — et que disent d'autre les "Villages" de Rimbaud? (5)

Jérusalem devenait pour eux aussi une parole symbolique, capable de mettre en mouvement vers la réalisation d'une société spirituelle, non pas en dépit, mais au cœur des aliénations historiques, en traversant celles-ci du souffle rénovateur de cette parole. Que peut impliquer reprendre l'Esprit de cette parole aujourd'hui pour l'histoire spirituelle de l'humanité; et, si l'on est femme chrétienne, pour l'histoire de l'Eglise?

"Quant à toi, évangéliste Jérusalem, élève la voix... et dis: Voici votre Dieu!"

La Bible des Hébreux évoque six cent quatorze (614) fois le nom de Jérusalem, soit une unité en avance sur le nombre des commandements qui symbolisent la réalisation du temps (365 négatifs pour les 365 jours de l'année) et de l'homme (248 positifs pour les 248 membres du corps humain). La Cité devient ainsi non seulement une réalité sociale, politique et historique, mais aussi le symbole du temps et de l'humain vers lesquels tend l'existence historique comme vers sa plénitude. Il ne faut donc pas s'étonner d'entendre cette parole partout où une détresse ou une joie humaine remuent la terre d'Israël comme un rappel et une invocation vers l'avenir humain.

Dans l'*Ancien Testament*, le peuple qui témoigne de sa relation avec Yahweh le Seigneur, se désigne soit par le nom de Jacob ou Israël soit par celui de Jérusalem ou Sion. Ces thèmes se développent le plus souvent par assemblages de signes plutôt que par une démarche logique et conceptuelle. Ils présentent aussi un mélange de thèmes et de genres, de l'individuel et du collectif, et aussi, ce qui a été moins souligné, du masculin et du féminin. (6)

évêques catholiques canadiens, 17-18 avril 1971, secteur français, p. 8.

3. On peut rapprocher ce cas du langage figuratif de A.J. GREIMAS ou encore de la métaphore vive de P. RICOEUR.

4. cf. *La Documentation catholique*, t. LXXV, 20 (1978), p. 987.

5. cf. M. LE BRIS, "Le romantisme ici et maintenant", in *Le Nouvel Observateur*, 749 (19-25 mars 1979), p. 66.

6. Ainsi l'ouvrage de J. DE FRAINE, *Adam et son lignage*, Bruxelles, Desclée, 1959 ne développe presque pas cette fluidité dans le passage du masculin au féminin et vice versa.

La "Vierge Israël" et la "Fille de Sion" des prophètes expriment la nation et son itinéraire spirituel enraciné dans le vécu historique: (7)

J'ai mis mes paroles dans ta bouche
dans l'ombre de ma main je t'ai abrité
en plantant les cieux, en fécondant la terre
et en disant à Sion: "Mon peuple
c'est toi! (Is. 51, 16)

La poursuite amoureuse, les fiançailles, les épousailles, la maternité, la stérilité, la virginité, le don, la trahison, le pardon, la tendresse, la colère — toutes ces expériences humaines sont exprimées et traversées par la densité féminine du personnage Jérusalem. Pour mesurer le réalisme concret de cette fonction symbolique, il suffit d'évoquer quelques exemples, comme celui où Jérémie passe de l'image de "Juda-la-Perfide, Israël-l'Apostasie" à celle des "fils apostats" (3, 11 et 14); ou encore, dans les *Lamentations*, où la population entière gémit en Jérusalem Sion:

Vois, Seigneur, que pour moi c'est
la détresse;
mon ventre en est remué;
au fond de moi mon coeur est
bouleversé,
car pour désobéir, j'ai désobéi!
Dehors l'épée privait de descendance,
dedans c'était comme chez la Mort
(1, 20)

Le livre d'Esaïe indique des traces importantes de ce thème, surtout aux chapitres 40-55 qui sont attribués à un "deuxième Esaïe", exilé à Babylone avec le peuple vers 540; et aux chapitres 56-66, sans doute d'un autre auteur, qui aurait vécu le retour à Jérusalem. Des commentaires récents nous fournissent des traductions qui peuvent nous inviter à reconsidérer le contenu théologique et ecclésiologique de Jérusalem. Ainsi, P.E. BONNARD retient le motif d'une Jérusalem "évangéliste": (8)

Quant à toi, monte sur une
haute montagne,
évangéliste SION,
élève avec énergie ta VOIX
évangéliste JERUSALEM,
élève-la, ne crains pas
dis aux villes de Juda:
"Voici votre Dieu,
voici le Seigneur Yahweh! (40, 9-10)

D'autres traductions adoptent le substantif "messagère" et entendent par là une "porteuse de la bonne nouvelle, et ici, de la bonne nouvelle par excellence", au même titre que le "messager" de 41, 27; 52, 7; 60, 6; 61, 1. (9)

La nouvelle que Jérusalem est appelée à annoncer atteint son sommet dans la séquence de la réconciliation au chapitre 54, relié aux deux précédents 52-53, qui est souvent considérée comme "le point central autour duquel se groupe tout le reste". (10) Or, cette nouvelle bouleverse les normes habituelles. Les prophètes présentent Jérusalem Sion comme celle qui a été ornée de jeunesse par Yahweh lui-même (par origines et naissance de la terre de Canaan, à qui le Seigneur a dit: Vis!, et qu'il a rendue vigoureuse comme une herbe des champs), puis qui a trahi cette gracieuseté par une existence illusoire jusqu'au point où se rejetant, et rejetée, loin du Seigneur et par là loin d'elle-même, elle crie sa douleur et la porte dans tout son corps devenu stérile (Ez. 16). Chez Esaïe le Seigneur l'appelle à "s'ébrouer hors de la poussière", "à faire sauter les liens de son cou" et à se mettre debout:

Resurgis, resurgis, mets-toi debout,
Jérusalem
toi qui as bu de la main du Seigneur
le calice de sa fureur;
la coupe du calice de vertige
tu l'as bu, tu l'as vidée.

De tous les fils qu'elle a enfantés,
pas un qui ne l'ait menée se rafaï chir;
de tous les fidèles qu'elle a fait grandir,
pas un qui l'ait tenue par la main!
(51, 17-18).

Dans cette situation de détresse sans issue, Jérusalem est redonnée à elle-même, se pare de ses habits de fête et devient l'épousée, la féconde de nombreux fils et filles qui lui viennent du lointain (60, 4) au point que sa tente et ses cordages éclatent:

Pousse des acclamations
toi, stérile, qui n'enfantais plus.
explose en acclamations et vibre
toi qui ne mettais plus au monde:
car les voici en foule, les fils de
la désolée,
plus nombreux que les fils de l'épousée,
dit le Seigneur.
Elargis l'espace de ta tente,
les toiles de tes demeures,
qu'on les distende!
Ne ménage rien! Allonge tes cordages
et tes piquets, fais-les tenir,
car à droite et à gauche tu vas déborder:
ta descendance héritera des nations
qui peupleront les villes désolées
(54, 1-2).

Jérusalem est recrée "sans relâche, avec tendresse" et "une amitié sans fin" comme le lieu d'écoute et de réponse à la Parole du Seigneur pour les assoiffés et les affamés (55, 2-3). De sa terre
Au lieu de la ronce croîtra le cyprès,
au lieu de l'ortie croîtra le myrte,

cela constituera pour le Seigneur
une renommée,
un signe perpétuel qui ne sera jamais
retranché (55, 13).

La Cité devient lumière, parole de vie (60, 1). Ses murailles sont "salut", ses portes "louange". Cité nouvelle, elle est habitée par la Paix en guise d'inspection, et par la justice en guise de dictature (60, 17):

On ne te dira plus: "l'Abandonnée"
on ne dira plus à la terre "la Désolée",
mais on t'appellera "Celle en qui je
prends plaisir" et ta terre "l'Epousée",
car le SEIGNEUR mettra son plaisir
en toi et ta terre sera épousée.

En effet, comme le jeune homme épouse sa fiancée, tes enfants t'épouseront.,
et de l'enthousiasme du fiancé pour sa promise, ton Dieu sera enthousiasmé
pour toi (62, 4-5).

Comment ne pas être frappé par l'éclatement des schèmes relationnels de paternité, maternité, conjugalité et filiation même, dans cette vision d'avenir que symbolise le personnage Jérusalem Sion; de même que l'espace de non vécu encore et qui, pourtant, est offert à vivre dans cet événement de Parole entre le Seigneur et la communauté des exilés.

Cette "énigme" de la figure féminine Jérusalem étonne encore plus lorsqu'on la rapproche de la figure masculine Israël ou Jacob sous les traits du Serviteur. En effet, comme le remarque P.E. BONNARD, l'événement de Parole que l'une et l'autre annoncent revêt des similitudes frappantes: à l'une et à l'autre il y a promesse de postérité (54, 1-3; 53, 10-12), de gloire (54, 3; 52, 15), après le gémissement de l'épreuve qui va jusqu'à la dérélition (54, 3; 53, 4; 54, 11, 14, 17; 53, 4, 11); d'exultation dans l'expérience de la paix et de la fécondité nouvelles (54, 14; 53, 5; 64, 9; 65, 18-19), d'avenir comme lieu de ressourcement de la Parole de la vie pour toute la terre, c'est-à-dire de renouvellement du sacerdoce du Seigneur comme "louange". (11)

7. A moins d'indication contraire les traductions sont de la *Traduction oecuménique de la Bible* (TOB), Paris, Cerf, 1976.
8. P.E. BONNARD, *Le Second Esaïe, son disciple et leurs éditeurs. Esaïe 40-66*, coll. Etudes bibliques, Gabalda, 1972, p. 84.
9. cf. *Traduction oecuménique de la Bible*, op. cit., p. 831, note a.
10. cf. C. WIENER, *Le deuxième Isaïe*, in *Cahiers Evangile* no. 20, Paris, Cerf, 1976, pp. 25-26.
11. P.E. BONNARD, op. cit., pp. 286-287.

Si l'on ne voyait ici que la Jérusalem céleste des textes apocalyptiques, on aurait oublié que chez Esaïe la cité future Jérusalem est déjà en commencement: "Voici que je vais faire du neuf qui déjà bourgeoine" (43, 19) et qui ad- vient "de nouvelle lune en nouvelle lune et de sabbat en sabbat" (66, 23). Il y a présente dans la vie de ce peuple une Parole qui le recrée de l'intérieur de lui-même, au rythme de son histoire relationnelle avec le Seigneur et qui s'exprime, se fabrique aussi, à travers la représentation féminine Jérusalem comme à travers celle, masculine, du Serviteur, plus familière à la théologie et à l'ecclésiologie chrétiennes. Elle y annonce dans le concret des fils et des

filles qui y sont recréés, le bourgeonnement d'un neuf humain pour toutes les nations et à partir de l'existence humaine dispersée. En fait, le jeu de dualité entre la figure Jérusalem et la figure Serviteur, par l'éclatement même des catégories habituelles de la dualité qui s'y opère, devient une parabole de l'universalité du peuple et, à l'intérieur de ce peuple, des fils et des filles recréés dans la Parole du Seigneur. Ce neuf jaillit de l'humain en effet, là où celui-ci "sortant de Babylone qui enclôt les idoles", se met en marche vers son avenir véritablement humain dans la liberté que lui donne son expérience de la Parole.

**Alors je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle...
Et la cité sainte, la Jérusalem nouvelle,
je la vis qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu,
prête comme une épouse qui s'est parée pour son époux**

Nous devons nous demander quel est le rapport entre cette Jérusalem des prophètes et l'Eglise fondée sur l'événement de la Parole de Dieu en Jésus-Christ.

C'est dans l'Apocalypse que l'on retrouve le plus explicitement exprimée la continuité entre le peuple que représente cette Jérusalem et la communauté nouvelle des disciples, renouvelés dans la mort et la résurrection de Jésus-Christ. De nouveau, la vision de la femme est au centre, celle d'Esaïe en joie d'épousailles et en travail d'enfantement nouveau; celle aussi du *Cantique des cantiques* "qui toise comme l'Aurore, belle comme la Lune, brillante comme le Soleil, terrible comme ces choses insignes" (6,10). Cette femme ne symbolise pas seulement une réalité céleste, mais bien le peuple de Dieu sur la terre, en lequel Juifs et Gentils sont appelés à la réconciliation dans la vie nouvelle. (12) Elle devient l'expression vivante de l'expérience collective de la communauté nouvelle, Corps de Jésus Christ, qui par ses morts et ses renouvellements est en gestation humaine et cosmique jusqu'aux "cieux nouveaux"

et à la "terre nouvelle" de la Jérusalem nouvelle.

La façon dont Jean voit cette nouvelle Jérusalem descendre du ciel, c'est-à-dire d'auprès de Dieu, comme grâce de Dieu et son temple, est unique dans l'histoire des traditions religieuses. Il renvoie alors à l'événement pascal comme "à l'acte même de fondation de la nouvelle Jérusalem". (13) Il renvoie par le fait même à Golgotha. Chez Marc, Jérusalem apparaît comme le lieu du grand refus; chez Matthieu, Jésus y meurt après s'être lamenté sur son sort et victime du jugement de ses chefs religieux et civils. Luc en fait le centre du drame, le lieu où tout a commencé (la Sion de l'Annonciation), où tout aboutit, d'où tout repart et même, d'après les Actes, où le Seigneur reviendra. La mission de Paul auprès des Gentils passe par Jérusalem. Chez Jean, Jésus y vient souvent; c'est aussi le lieu du dernier miracle. Enfin, après s'y être nommé dans les solennels JE SUIS "la vigne", "la lumière", "le berger", il y revient pour l'Heure de l'accomplissement (12, 27; 17,1). Ici, la résistance de Jérusalem est reprise dans le oui du crucifié. L'Esprit y est livré pour renouveler toutes choses, créer des fils et des filles nouveaux, susciter la louange nouvelle, le sacerdoce nouveau.

Il faut remarquer aussi que Jean ne compare pas seulement la passion de Jésus aux souffrances de l'enfantement.

Il y compare aussi les disciples comme s'ils étaient "l'incarnation sur la terre de la Sion fidèle, de laquelle un peuple nouveau doit naître". (14) La typologie féminine chez Jean prend dans cette perspective une profondeur nouvelle, surtout la présence des femmes aux pieds de la croix et l'échange de parole entre Jésus, sa mère et le disciple. Dans toute l'histoire de la Parole de Dieu depuis les temps de l'attente jusqu'à cette Heure de l'accomplissement qui, mieux que des femmes, pouvait rendre présente avec autant de réalisme symbolique la parole Jérusalem en acte de régénération dans l'événement de la Parole en Jésus-Christ, le Premier de l'Humanité nouvelle et son Garant dans l'histoire des hommes et des femmes qui, par la suite, s'y accueilleraient régénérés? Michel Ange l'a exprimé d'une façon troublante dans son immense *Pietà* qui, debout, ferait trois fois le corps de l'homme déchiré qu'elle soutient.

L'événement Jésus-Christ, loin de reléguer au passé la parole Jérusalem, l'appelle à se dire dans l'histoire humaine comme parole historique et concrète sur son Corps qu'est la communauté des disciples jusqu'à son retour!

Jérusalem, parole d'espérance active

Jusqu'à quel point l'importance et le réalisme de cette parole symbolique qu'est Jérusalem sont-ils présents à la conscience de l'Eglise aujourd'hui? Jusqu'à quel point anime-t-elle ses projets au service de l'humanité et ses propres projets de renouvellements pour mieux manifester l'Humanité nouvelle dont elle porte la promesse dans l'événement qui la fonde, Jésus-Christ mort et ressuscité, Premier né d'entre les nouveaux nés? Jusqu'à quel point la reprend-elle dans son ministère de la réconciliation? Et dans sa correspondance à l'Esprit qui soupire sans cesse avec l'épouse Jérusalem par les hommes et les femmes et par le cosmos tout entier (Apoc. 22, 17)?

C'est pourtant une Parole de Dieu qui s'exprime au centre même de l'Événement qui renoue toutes choses. C'est pourtant une parole qui germe aussi dans diverses traditions religieuses de même que dans la vie de non croyants. C'est peut-être aussi une parole qui n'est promesse que dans l'invocation qu'elle sous-tend. En effet, comment pourrait-elle être reprise sinon par des hommes et par des femmes qui lui donnent sa chance aux lieux de régénération qui les interpellent concrètement?

12. J. McHUGH, *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, coll. Lectio Divina no. 90, Paris, Cerf, 1977, p. 464.

13. Y.M.J. CONGAR, *Le mystère du temple*, coll. Lectio Divina no. 22, Paris, Cerf, 1958, p. 257, note 13 et p. 260.

14. J. McHUGH, op. cit., p. 451-457 (456).

Pour les femmes qui, dans l'Eglise, sont en recherche de parole symbolique, cette parole Jérusalem peut porter des accents de vérité inouïe. L'espérance qu'elle porte peut devenir le lieu

de leur propre espérance active à dire ce qui les habite au service de la régénération de l'humanité, jusqu'à l'Humanité nouvelle avec son culte et ses relations fondés sur la louange de Dieu dans une louange cosmique. En se souvenant que leur nom est inscrit dans les paumes de Celui qui crée toute personne et toute chose nouvelles, elles ne pourront que se mettre en marche vers la plénitude de leur parole sur elles-mêmes et sur la communauté spirituelle dont elles sont les liens vivants.

Car la figure de la femme qui apparaît dans cette parole Jérusalem est plus qu'un symbole littéraire préfigurant une humanité idéale. Le réalisme de sa présence dans l'histoire entre Dieu et son peuple en fait un symbole archétypal au sens jungien du terme, puisqu'elle exprime concrètement, dans

une démarche historique vérifiable, les expériences profondes qu'elle signifie. Et c'est sans doute ce que Luc et Jean ont dit de plus important sur Marie en la présentant, concrète et singulière, comme symbole de cette parole Jérusalem dans l'événement même de la Parole du Dieu qui réconcilie toutes choses en Jésus-Christ. Le "surcroît expérimental" et signifiant de cette parole se mesure alors à l'horizon de la promesse anticipée dans la résurrection de Jésus de Nazareth. (15)

Reprendre le souffle de la parole Jérusalem dans sa propre parole de femme chrétienne, c'est peut-être mettre en mouvement un lieu d'échange entre les diverses tendances de la recherche actuelle des femmes et aussi entre les Eglises dans leurs conversations avec tous ceux qui cherchent Dieu et sa Parole dans le monde.

15. R. ALLEAU, *La science des symboles*, Paris, Payot, 1976 définit ce "surcroît expérimental" comme "ce qui, en appelant à lui toutes les herméneutiques, les condamne à se changer en statues de sel dès qu'elles prétendent, en se retournant vers lui, l'arrêter et le définir." (p. 51) Selon lui, "la parole toujours voilée du symbole peut-elle nous garder de la pire erreur: celle de la découverte d'UN SENS DEFINITIF ET ULTIME des choses et des êtres. Car personne ne se trompe autant que celui qui connaît toutes les réponses, sinon, peut-être, celui qui n'en connaît qu'une seule."

LES NOCES DE CANA

appropriations

II

par Raymond Bourgault

On a fait de ce texte bien des sortes de lecture. Naïve: le récit est un reportage fidèle racontant comment Jésus a changé le contenu de six grandes jarres d'eau en six cents litres de vin. Critique: il n'y a pas eu de miracle; simplement, les conteurs chrétiens ont reporté sur Jésus ce que les Grecs racontaient de leur dieu des vendanges et de l'ivresse, Dionysos-Bacchos, lequel, chaque année, changeait lui aussi l'eau en vin. Poétique et théologique: un événement de la vie de Jésus a été porté au langage par des croyants, qui ont encapsulé dans un récit exemplaire une synthèse de la vie, de l'enseignement et de la mort de celui à travers qui ils décidaient de penser toute l'histoire humaine.

C'est cette troisième sorte de lecture et d'appropriation qui est proposée dans les points de méditation qu'on va lire.

Réfléchissons d'abord sur l'ensemble du poème-synthèse. La première scène (vv. 1-4) correspond à celle de Mc 3:31-35 où, comme ici, Jésus prend ses distances par rapport à sa famille. La deuxième scène (vv. 5-7), avec son insistance sur les jarres destinées à la purification des Juifs, est parallèle à la péripécie de Mc 7: 1-5 qui fait une critique sévère des rites juifs de pureté. Dans la troisième scène (vv. 8-11), le bon vin gardé pour la fin fait immanquablement penser au vin dont Jésus a dit qu'il le boirait, nouveau, avec ses disciples,

dans son Royaume (Mc 14:25). Entre Marc et Jean, il y a cette différence que, chez celui-là, la première scène est au début, la deuxième au milieu et la troisième à la fin de son ouvrage, au lieu que chez celui-ci, les trois sont rapprochées et ramassées en une courte péripécie. Cependant, leur contenu est le même et elles se suivent dans le même ordre. Le petit poème de Jean est donc un mini-évangile. Il ne rapporte pas un événement de l'histoire observable, mais il s'offre à dire le système total de Jésus et de l'Homme en promouvant un fait divers et peut-être banal à la dignité d'un récit exemplaire et normatif. Le lecteur moderne, qui a réfléchi sur les mérites des sciences positi-

1. Le troisième jour il y eut une noce à Cana de Galilée et la mère de Jésus y était. 2. Jésus lui aussi fut invité à la noce ainsi que ses disciples. 3. Comme le vin manquait, la mère de Jésus lui dit: "Ils n'ont pas de vin." 4. Mais Jésus lui répondit: "Que me veux-tu, Femme? Mon heure n'est pas encore venue."

5. Sa mère dit aux servants: "Quoi qu'il vous dise, faites-le." 6. Il y avait là six jarres de pierre destinées aux purifications des Juifs; elles contenaient chacune de deux à trois mesures. 7. Jésus dit aux servants: "Remplissez d'eau ces jarres"; et ils les remplirent jusqu'au bord.

8. Jésus leur dit: "Maintenant puisiez et portez-en au maître du repas." Ils lui en portèrent. 9. et il goûta l'eau devenue vin - il ne savait pas d'où il venait, à la différence des servants qui avaient puisé l'eau - aussi il s'adresse au marié 10. et lui dit: "Tout le monde offre d'abord le bon vin et, lorsque les convives sont gris, on fait servir le moins bon; mais toi, tu as gardé le bon vin jusqu'à maintenant." 11. Tel fut, à Cana de Galilée, le commencement des signes de Jésus. Il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui.

ves et les méfaits du positivisme et est prêt à passer de la surface du texte à sa profondeur, est donc invité à laisser s'ouvrir pour lui aussi la famille sur la nation et celle-ci sur le Royaume de Dieu. La foi est ce mouvement même qu'induit le poème dans le cœur de quiconque, par la lettre, se dispose à accueillir l'esprit. Elle est ce consentement au poème, à voir et à sentir le monde tel que le poète le rend soluble pour l'esprit.

Après cette première approximation - ce premier point -, dans la suite de cet exercice d'appropriation, nous fixerons notre regard sur la symbolique de la Femme, qui est tantôt en surface tantôt dans la profondeur du texte. La Femme est ici, à tour de rôle, mère, reine et épouse, et ces figures d'une même essence archétypale entrent successivement en scène à mesure que le récit se déroule.

Elle est d'abord mère et cela est rendu perceptible pour nous par le fait que Marie n'est pas appelée par son nom, au lieu que son fils l'est. Son rôle tend à s'épuiser dans sa fonction maternelle: on la montre pleine de sollicitude pour les hôtes, faisant observer à son fils le manque de vin et insinuant que cette pénurie le concerne. Mais Jésus se refuse brutalement; en hébreu, la locution "Que me veux-tu?" est toujours une fin de non-recevoir. Mais si Jésus s'oppose à sa mère, ce n'est pas seulement, comme chez les Synoptiques, qu'il prend ses distances par rapport à elle et à sa famille, c'est aussi qu'il les entraîne dans le mouvement de foi où les relations familiales vont être approfondies et dépassées. Entre la maternité première manière et la seconde s'interpose une brisure, que le texte exprime par le symbole de l'heure de Jésus, qui sera celle de son passage au Père. En attendant, Marie doit être la Femme en face de l'Homme et du Seigneur. Car Jésus l'appelle ainsi, ce qui est tout à fait exceptionnel de la part d'un fils. Pour résoudre cette énigme, le chrétien moderne qui cherche à comprendre comme comprenaient ses pères dans la foi, peut se souvenir du récit de la Genèse où le Seigneur Yahvé s'adresse à la Femme et lui annonce la naissance douloureuse d'un fils qui écrasera la puissance de mort. Ainsi, Marie est plus que Marie et plus que la mère: comme Adam est représenté tel un roi et que Eve est la reine-mère, telle est aussi Marie en face de cet Homme qui est en même temps son Seigneur. En elle, comme en lui, l'humanité totale est typologiquement concentrée.

Elle va donc agir en reine, et c'est ce que le texte de la deuxième scène insinue en faisant dire par Marie aux ser-

vants: "Faites tout ce qu'il vous dira." En effet, cette phrase est tirée de l'histoire de Joseph où Pharaon dit aux bédouins qui quémendaient des vivres: "Allez à Joseph et faites tout ce qu'il vous dira." (Gn 41:55). Ce que le roi d'Egypte est à son intendant, Marie l'est à Jésus, elle accomplit donc la figure de la royauté et cela justement en tant que Femme (on sait, du reste, qu'en grec tel est le sens ancien de "gyné", qui est apparenté à l'anglais "queen"). On voit que, pour le poète, ce n'est pas la vraisemblance scénique et dramatique ou psychologique qui importe, pas plus d'ailleurs que le souci d'inculquer la piété mariale en montrant la mère de Jésus devant l'heure des miracles. Son récit n'est pas d'abord historique mais exemplaire et poétique, inducteur d'images affectivement chargées, et ce qu'il met en scène, ce n'est pas tant un individu du nom de Marie qu'une figure de la Femme, laquelle était mère, est devenue reine et doit être épouse.

Ce dernier aspect devient manifeste dans la troisième scène. Non par allusion à la jeune femme dont on célèbre les épousailles (il n'est pas fait mention d'elle), mais parce que l'Epouse - avec une majuscule! - se trouve dans le champ sémantique du vin le meilleur qui est gardé pour la fin. Car en Mc 2:19-22, c'est en relation avec l'enlèvement de l'Epoux qu'il est fait référence au vin nouveau et aux autres neuves et, implicitement, au vin que le Maître boira avec ses disciples dans son Royaume. S'il est l'Epoux, les disciples sont donc ensemble l'Epouse, la Femme purifiée par le don que son Maître fera de lui-même et par le bain d'eau et de parole où elle est alors plongée (cf. Eph 5:25-29). Le poète, sans crier gare, a donc fait un autre saut lyrique. Ce qui l'intéresse, ce n'est pas l'enchaînement des concepts ni la cohérence représentationnelle des scènes successives et proprement irréprésentables, mais la véhémence ontologique de l'image de la Femme, dont il s'évertue à déployer toutes les virtualités. C'est pourquoi il a fait allusion à la purification des Juifs, qui n'est pas celle que les chrétiens privilégient. Et c'est aussi pourquoi il renvoie Marie dans les coulisses: il faut, pour que la Femme soit et soit totalement évocable, que Marie s'efface et laisse être ses disciples comme Corps du Christ, Epouse qui est la chair de sa chair, ce par quoi le Seigneur ressuscité se fait être au monde et travaille à l'expansion du Royaume.

Parvenus au terme de cette méditation, il est désormais possible pour nous de faire acte de contemplation et de coïncider avec la relation vive que le poète a désignée au moyen des trois figures de

la Femme. Car vient un moment où le langage défaille, ou bien où l'on se rend compte qu'il est piégé et doit être dépassé. L'inertie du masculinisme traditionnel nous inciterait à dire que l'image de la Femme s'accomplit et se résorbe dans celle de l'Homme, l'Eglise étant l'Epouse du Christ. Ou bien, tentés cette fois par le féminisme qui tourmente notre époque, on pourrait tout aussi bien dire que l'humanité, après avoir été théiste puis humaniste, est enfin capable d'articuler sa vision du monde et de soi autour des symboles féminins - maternels aussi bien que matériels, les deux mots ayant la même origine -, et que Dieu et l'Homme sont soumis à la kénose où la Féminité les néantise. Mais nous ne sommes pas enfermés dans cette alternative. Si, avec le poète qui a composé le récit des noces de Cana, nous réagissons à la fois contre l'inertie séculaire et contre l'idéologie de notre siècle, nous dirons plutôt que nous n'avons pas le moyen d'empêcher qu'aucun de ces trois discours - théiste, humaniste, féministe - cesse jamais d'exister ni que les trois se fassent signe à travers les grilles de toutes les pensées totalisantes. Car Jésus qui appelle Marie, de la même manière que Yahvé appelait Eve, est ici représenté comme l'Homme qui ne se distance de sa mère que pour qu'en elle soit signifiée la Femme: d'abord la reine, puis l'épouse et ainsi l'accomplissement de la maternité, la venue au monde de cet Homme qui est Dieu.

La Poésie est ainsi coïncidence des contraires, dépassement des contradictions, annulation des différences, langage à l'état naissant et, d'une même coulée, au-delà du langage, index du lieu où le discours s'accomplit dans le silence qu'il induit. "Que me veux-tu, Femme?" veut dire - mais ce vouloir dire ne peut s'effectuer que dans l'accueil que je fais d'une parole qui ne vient pas de moi: "Je suis cet Homme en qui il est question de cette Féminité en moi, en toi et en nous tous, et qui est la question de Dieu, et tu es celle qui doit la résoudre à même l'histoire dramatique des hommes, toi, mère des vivants qui enfantes dans la douleur un principe de vie qui, peu à peu, exorcise en nous l'angoisse que nous éprouvons à devoir quitter ce monde." Une poésie comme celle-là ne diminue ni Marie ni l'Eglise et elle n'enlève rien à la merveille de ce que le Jésus historique a accompli: elle enracine toutes les figures dans une Féminité océanique et maternelle qui est aux sources aussi bien du langage des hommes que de leur silence priant.

"PARLER-FEMME" DANS L'EGLISE

Serait-il possible de "parler-femme" (1.) dans l'Eglise? Voici la tâche que poursuit une théologie féministe qui, pour en être à ses balbutiements, n'en est pas moins prometteuse. Des femmes croyantes, participantes du mouvement de libération des femmes qui continue de prendre de l'ampleur dans nos sociétés, prennent conscience de ce que cela représente comme révolution culturelle. Car, en ce qui concerne la société ecclésiale, la tâche est loin d'être facile. Non seulement les femmes croyantes ont à lutter contre tous les schèmes culturels sexistes véhiculés par la société, dont participe la société ecclésiale, mais elles se butent, en plus, à la justification religieuse qui en a été faite.

La tâche que se donne la théologie féministe est immense et audacieuse. Comme l'exprime Letty Russell, la théologie féministe est "à la recherche d'un passé utile en vue d'un avenir utile" (2.). Cela veut dire qu'il faut d'abord "déséxiser" (3.) la tradition chrétienne avant de chercher à redire pour aujourd'hui le message de salut adressé à toute l'humanité, hommes et femmes.

I — Une tâche pour la théologie féministe: état de la question

La théologie féministe se situe au confluent de deux courants: les mouvements féministes d'un côté, et, de l'autre côté, les mouvements de chrétiens engagés dans une tâche de libération. Dans un cas comme dans l'autre, ces mouvements de libération donnent lieu à une prise de parole.

par Louise Melançon

Faculté de Théologie
Université de Sherbrooke

a) En ce qui regarde les mouvements féministes, cette prise de parole, de plus en plus généralisée, se présente sous des formes très diverses: arts, littérature, sociologie, philosophie, psychanalyse, etc. D'aucuns diraient que ce phénomène prend trop souvent une allure "folle" aussi bien par la prolifération que par la diversité. On peut facilement répondre que ce débordement est bien naturel après une telle tradition de silence. Mais on peut faire plus et mieux en montrant le caractère positif et original. Cette prise de parole ne fait pas que dénoncer les situations d'injustice ou d'oppression ou revendiquer l'égalité des droits; elle donne lieu aussi à des études absolument essentielles qui démasquent les structures et les mythes sexistes de nos cultures et de nos sociétés; mais elle cherche surtout à dire quelque chose de neuf, à exprimer une identité qui se cherche, à traduire une originalité. Annie Leclerc affirme cette préoccupation de la façon suivante:

"C'est une parole si neuve que je désire que mes doigts se tordent et se serrent. Ils sont drôles mes doigts; on dirait qu'ils pétrissent la glaise de mon désir pour en faire de petits bonshommes de mots tout neufs." (4.)

La prise de parole des femmes vise à libérer ce qui, de leur expérience propre de femmes, était refoulé, non pas seulement de par l'influence, la volonté ou le pouvoir des hommes, mais aussi de par leur propre timidité. Voilà qu'elles se mettent à parler d'elles-mêmes. Non pas seulement dans le sens qu'elles parlent *sur* elles-mêmes, mais plutôt dans le sens qu'elles parlent *à partir* d'elles-mêmes.

Cela veut dire que cette parole sort de leur être-femme, de leur être sexué, de leur corps. Il ne s'agit pas pour la femme de s'approprier la parole de l'homme, mais au contraire de s'approprier son propre corps. Se ré-approprier son corps. Car, entre elle et son corps s'était introduit l'homme. Dans son corps la femme n'existait que pour l'homme, en fonction de l'homme. Elle était ainsi coupée de son propre corps pour n'y être reliée que par l'image que l'homme s'en faisait.

Elle était ainsi coupée de la vie, de son corps porteur de vie. Pas seulement en tant que ce corps donne la vie (Dieu sait si la femme a été identifiée

1. J'emprunte cette expression à Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Ed. de Minuit 1977, p. 133. L'auteur distingue entre *parler de la femme*, *parler entre femmes* et *parler-femme*. "Parler-femme" serait parler de son lieu propre.
2. Letty Russell, *Théologie féministe de la libération*, (trad. de l'anglais), Cerf, Paris 1976, pp. 83ss.
3. Nous optons pour l'emploi de "déséxiser" à la suite du Rapport du Conseil du Statut de la femme, p. XXI de l'Avant-propos.
4. Annie Leclerc, *Parole de femme*, Paris, Grasset, 1974, p. 7.
5. On retrouve cette prise de conscience exprimée de deux façons différentes: chez Annie Leclerc (*Parole de femme*, *Epousailles*) et chez Luce Irigaray qui fait une critique de Freud concernant

à cette fonction, à la maternité) mais en tant que c'est dans ce corps que la vie nous est donnée. Elle était ainsi coupée de sa vie. (5.)

Par cette prise de parole, les femmes ne font pas que se retrouver elles-mêmes. Elles remettent en question la parole de l'homme. D'une part la parole de l'homme ne peut, à elle seule, dire l'humanité. D'autre part, il n'est pas sûr que la parole de l'homme ne soit pas, elle aussi, coupée de son corps, et donc de la vie. C'est ainsi qu'Annie Leclerc affirme:

"Je veux dans ma parole que naisse la parole de l'homme de ce lieu d'où jaillit toute parole, auquel va toute parole, le corps." (6.)

b) Cette libération de la parole des femmes s'inscrit dans le courant des divers mouvements de libération. On peut même dire que les mouvements féministes, en s'attaquant à l'aliénation homme-femme, contribuent d'une façon essentielle à toutes les autres luttes contre les exploitations économique, sociale, idéologique... (et ce, même si la plupart des autres mouvements de libération l'oublient ou ne veulent pas le reconnaître).

La théologie féministe a les mêmes préoccupations et les mêmes buts que la théologie de la libération. Mais elle va plus loin:

"... parce que les femmes appartiennent à toutes les races, classes et cultures, et qu'elles ont été au long des siècles opprimées par la patriarchie culturelle et ecclésiale, les femmes, blanches ou noires, riches ou pauvres, mariées ou non, n'ont jamais pu avoir de part significative, autre que marginale, dans la formulation de la foi chrétienne ni en théologie." (7.)

la sexualité féminine (*Ce sexe qui n'en est pas un, Speculum*).

6. A. Leclerc, *Epousailles*, Paris, Grasset, 1976, p. 24-25.
7. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Vers une théologie libérée et libératrice. Théologues et théologie féministe aux U.S.A.*, dans *Concilium* 135, 1978, p. 37.
8. *Ibid.*, p. 38.
- 9.
10. L. Russell, op. cit., p. 88.
11. *Ibid.*, p. 182.
12. Pensons à la question de la méthode, au problème herméneutique. Mary Daly a déjà abordé la question dans son livre *Beyond God the Father*, Beacon Press, Boston 1973. De plus, les études doivent être entreprises à tous les niveaux, exégèse, histoire, etc.
13. L. Russell, op. cit. p. 113.

Les chrétiens engagés dans des luttes de libération remettent en question nos sociétés, dont les structures s'appuient sur des aliénations, ou les produisent. Mais, et c'est leur devoir, ils dénoncent aussi le rôle qu'y jouent la religion, les Eglises. Le plus souvent inconsciemment, les Eglises apportent, en effet, une justification religieuse aux situations d'injustice et d'exploitation. Gustavo Gutierrez, pour sa part, a montré que la notion de salut véhiculée dans la tradition religieuse latino-américaine jouait le rôle de légitimation des injustices du système social.

**LA THEOLOGIE FEMINISTE
S'EST DONNE POUR TACHE
DE DENONCER CE QUI DANS
LA TRADITION CHRETIENNE
LEGITIME L'ALIENATION
DES FEMMES. IL S'AGIT DE
PRESENTER UN DIEU NON
SEXISTE ET NON OPPRESSIF.**

La théologie féministe veut en faire autant en ce qui concerne l'aliénation des femmes. Cependant, elle ne s'intéresse pas seulement aux structures économiques, sociales et politiques qui supportent cette aliénation (bien qu'avec tous les mouvements qui luttent pour la libération des opprimés, elle se fonde sur une telle action libératrice): elle vise surtout le monde des symboles, des schémas culturels qui nourrissent ces structures. Les religions sont, comme on le sait, fort liées au monde des symboles, des mythes qui, la plupart du temps, nous viennent des origines de l'humanité à travers diverses traditions culturelles.

Aussi la théologie féministe se donne-t-elle pour tâche de dénoncer ce qui dans la tradition chrétienne, légitime l'aliénation des femmes: à partir du mythe de la création et de la chute qui fait la femme inférieure à l'homme jusqu'à la loi du célibat ecclésiastique, l'Eglise doit rejeter les traditions sexistes tout comme, à un certain moment, elle a rejeté d'autres traditions, telles les traditions antijuives. (8.)

Cette tâche de la théologie féministe, qui consiste à faire une critique du langage religieux et théologique, est de première importance. Car, "le langage n'étant pas uniquement un moyen de communication, mais déterminant la perception que nous avons de nous-même et du réel, le langage et le symbolisme androcentrique concernant Dieu ne produisent pas chez les femmes une idée religieuse d'elles-mêmes ni d'une réalité faisant sa place à la femme." (9.)

L'univers symbolique, mythique, religieux de la tradition chrétienne doit être mis à jour pour que, devant Dieu, les femmes ne soient pas empêchées de se tenir comme êtres autonomes libres et responsables. Dans la même perspective, Letty Russell dira qu'il faut rejeter le passé inutile en conservant celui qui peut servir (10.). Il s'agit de présenter aux femmes un Dieu non-sexiste et non-oppressif. Et, en faisant cela, la théologie féministe veut, non pas faire une autre théologie sexiste, mais une théologie qui s'adresse à tous, hommes et femmes, noirs et blancs, riches et pauvres, pour leur permettre d'être humains à part entière. En effet, les rapports de domination, quels qu'ils soient, vont à l'encontre d'une véritable humanisation:

"La polarité fondamentale autorité-soumission doit être remise en question à sa racine même: la dislocation des rapports entre les êtres humains."

La théologie féministe est bien consciente de l'ampleur et des difficultés de la tâche (12.). Mais elle se doit d'exprimer dans un nouveau langage, dans la reprise des mythes et symboles presque aussi vieux que l'humanité, la vision d'un Dieu qui veut le salut de tous, homme-femme, Noir-Blanc, riche-pauvre. Tel est le défi du Royaume de Dieu qui nous a été annoncé.

**II — "Désexiser" la
Tradition chrétienne**

Dans ce deuxième volet, nous nous proposons d'indiquer certains éléments de la tradition chrétienne qui sont déjà touchés par la critique féministe. Nous dirons un mot, auparavant, sur la question du langage. Comme les femmes ont entrepris de dénoncer le sexisme dans le langage en général, de même en théologie, les femmes dénoncent l'ambiguïté du langage sur Dieu ou du langage religieux:

"La femme ne ressent nulle part autant qu'à l'église ou à la synagogue la pénétration de la domination masculine sur le langage. Cette façon de dire "il" dans "le sens générique" s'applique aussi bien à Dieu, au prédicateur, au fidèle." (13.)

Mais elles considèrent que le langage est important en autant qu'il traduit des schèmes mentaux. Aussi la tâche de la théologie féministe concerne non pas d'abord les questions de vocabulaire et de syntaxe, mais surtout les schèmes culturels, les mentalités tels que traduits par le langage sexiste.

1. Langage sur Dieu

Quand on jette un regard critique sur la prédication, la liturgie et la théologie dans nos milieux chrétiens, on s'aperçoit que certains noms de Dieu ont été plus ou moins oubliés:

"Même si la théologie chrétienne a toujours reconnu que Dieu transcende le genre comme la race, sa façon de parler de Dieu comme Père et Fils donne à penser aux hommes et aux femmes que c'est la masculinité et non la féminité qui exprime et contient la réalité divine." (14.)

Et pourtant, dans l'Écriture, on a attribué à Dieu des traits dits masculins comme des traits dits féminins. Il semble bien en effet que, dans son effort monothéiste, Israël ait concentré sur son Dieu les caractères mâles et femelles que dans les religions environnantes on attribuait à des divinités séparées. Aussi parle-t-on de Dieu avec des images d'oiseaux femelles pour dire la sollicitude maternelle (Ps 17,8; Dt 32, 11-12; Mt 23,37). Et même si on a appliqué l'image de la mère ou de l'épouse surtout à Israël et à l'Eglise (ce qui est encore le cas aujourd'hui), il y a des passages de l'Écriture où ces images traduisent l'amour de Dieu (Ps 51; Dt 32,18; Is 46,3). De même certains mots utilisés pour parler de la réalité divine sont féminins en hébreu: *shekinah* (gloire de Dieu), *Torah* (loi de Dieu), *chokmah* (sagesse divine), *ruah* (souffle de Dieu).

Mais ces traits féminins autant que les masculins correspondaient à un modèle social de domination où le mâle était considéré comme supérieur. Aussi la Tradition a privilégié les traits masculins et certains noms de Dieu qui témoignent de ce modèle social et de cette culture patriarcale. Par exemple, même si Dieu se révèle à Moïse comme un serviteur (Ex. 3) et que la femme est présentée comme une *aide* pour l'homme (Gen. 2), l'image de Dieu qui a été transmise est davantage celle du Maître qui domine la terre et le ciel, et la femme est mise au service de l'homme dans le sens de la dépendance et de la soumission.

De telle sorte que, même si on attribue à Dieu des traits féminins, il reste

que Dieu est proposé en modèle à l'humanité dans ses traits masculins d'autorité, de pouvoir et de domination. Comment pourrait-on, en effet, proposer des qualités féminines dans une culture patriarcale et dans un système de domination?

2. Rapport homme-femme

Un tel langage sur Dieu est donc relié à une pratique et à une conception du rapport homme-femme. Dans les récits de la Création apparaissent déjà les rapports de domination homme-femme. En effet, le mâle y apparaît comme l'homme générique. La femme vient en second et tient son être de l'homme-mâle. Le mâle est le seul être autonome: la femme est dépendante. Même si on a depuis interprété ces récits bibliques en termes de *complémentarité* et non d'infériorité de la femme, il faut bien se rendre compte de la tendance fondamentale du texte qui est de placer la femme en dépendance de l'homme.

C'est pourtant un renversement de l'expérience biologique: en effet, l'homme naît de la femme. D'où le caractère idéologique de ce mythe des origines (15.). Le récit biblique reflète le rapport de domination des hommes sur les femmes tel qu'il existe et le justifie en l'attribuant au plan de Dieu sur l'humanité. Là-dessus, la Tradition chrétienne n'a guère bougé. S. Paul a, d'une certaine façon, "christianisé" ce rapport en utilisant le symbolisme du Christ-Epoux et de l'Eglise-épouse: la femme doit être soumise à l'homme comme l'Eglise au Christ.

Mais si Dieu a créé l'être humain homme-femme responsable de la Création (Gen 1, 27-30), pourquoi ne pas prôner des rapports de véritable réciprocité entre les hommes et les femmes? La théologie féministe se doit de

revaloriser l'idée que la femme est la compagne de l'homme: elle n'est pas un être dépendant par nature mais plutôt un être autonome qui, comme et avec l'homme, est responsable de l'humanité. Le schéma autorité-soumission indique la dislocation des rapports humains. La théologie féministe, en redonnant à la femme sa vraie nature, veut recréer ces rapports humains. Comme le dit Letty Russell:

"... nous devons nous souvenir que c'est seulement dans la mesure où les êtres sont acceptés et s'acceptent eux-mêmes comme des sujets, et non comme des objets, qu'il y a possibilité d'une association authentique. C'est seulement en travaillant ensemble à promouvoir cette association en vue de la libération que nous pourrions accéder à la co-humanité." (16.)

La théologie féministe redonne ainsi au rapport homme-femme un sens qui rende capable de parler d'un Dieu solidaire de l'humanité en Jésus-Christ. Le compagnonnage, l'association, le service dans la solidarité parlent mieux du Dieu de Jésus-Christ que la complémentarité comprise à l'intérieur du rapport autorité-soumission. (17.)

3. Eve ou Marie

En plus d'avoir exprimé le rapport de la femme à l'homme en termes de subordination, les récits étiologiques (et la tradition chrétienne par la suite) ont fait de la femme la première responsable du péché. Eve apparaît, dans le mythe de la chute, comme la femme séductrice. Alors qu'elle était seconde au plan de la création, voilà qu'elle est première dans le mal (18.). Il semble bien que ce récit mythique (Gen. 3) veut justifier la situation d'infériorisation et d'oppression des femmes. On impute ainsi aux femmes la responsabilité de leur situation. Ne sachant comment

14. E. Schüssler Fiorenza, *op. cit.*, p. 39.
15. Rosemary Ruether, "Sexism and Liberation: the Historical Experience", dans *From Machismo to Mutuality*, Toronto, Paulist Press, 1976, pp. 12-13.
16. Letty Russell, *op. cit.*, p. 182.
17. *Ibidem*, pp. 175-183. Je ne touche pas ici la question des rôles culturels, attribués aux hommes et aux femmes, qui ont été confondus avec l'ordre de la création. cf. Letty Russell *op. cit.*, pp. 183-191.
18. Rosemary Ruether, *op. cit.*, p. 13.
19. Mary Daly parle de "Scapegoat Syndrome" dans *Beyond God the Father*, Boston, Beacon Press, 1973, p. 60. Il est reconnu aussi que ce mythe de la

- chute s'enracine dans un des traits les plus profonds de la psyché humaine à savoir la peur sacrée du sang, et dans la peur de la femme.
20. Des études exégétiques ont montré qu'il est peu question de Marie de Nazareth dans le Nouveau Testament. Il semble bien que c'est vers le 4^e siècle que s'est développée la dévotion mariale.
21. R.R. Ruether, *New Woman, New Earth*, The Seabury Press, New York, p. 37.
22. R.R. Ruether, *New Woman, New Earth*, The Seabury Press, New York, p. 18.
23. *Ibid.*, p. 58; entre autres, concernant la virginité de Marie, il y aurait lieu de lui redonner son sens véritable qui est d'abord théologal, plutôt que d'en faire un modèle de continence parfaite.

nommer la cause de ce "mystère du mal" dans le monde, on a pris la femme comme bouc émissaire. (19.)

Cette conception biblique a produit deux types de conséquence: d'une part, la femme a intériorisé cette image culpabilisante d'elle-même (et ce, comme tous les opprimés le font); d'autre part, le sens du péché a été braqué sur la sexualité plutôt que sur la dislocation des rapports humains.

On comprend dès lors comment, dans la Tradition chrétienne, Marie a été le répondant d'Eve. De séductrice, la femme est devenue en Marie, rédemptrice. D'impure en Eve, la femme est devenue la toute-pure. Marie, comme Eve, est une construction des hommes et non la femme réelle (20.). Cette idéalisation de la femme dans la mariologie n'a pas contribué à la libération des femmes. En effet, bien qu'il y ait des possibilités libératrices pour les femmes dans la mariologie, les Eglises s'en sont surtout servi pour garder les femmes dans leur situation de dépendance et de soumission. Comme l'a fait remarquer une théologienne féministe, les Eglises qui ont le plus développé la mariologie sont celles aussi qui ont été les plus négatives pour les femmes (21.).

Entre Eve et Marie, les femmes réelles sont tiraillées et même empêchées de trouver leur propre identité. Ces images de la femme traduisent bien plutôt les perceptions et les projections masculines. Aussi la théologie féministe refuse cette polarisation malsaine qui produit une conception schizophrénique des femmes (22.). Elle propose de faire de la mariologie un symbole libérateur aussi bien pour les hommes que pour les femmes en vue d'une nouvelle humanité (23.).

Je n'ai fait qu'indiquer certains aspects de l'apport de la théologie féministe. Il y en aurait bien d'autres. J'ai laissé de côté, par exemple, ce qui concerne l'éthique sexuelle qui, pourtant, est un vaste champ à explorer de la part des femmes théologiennes. Mais on a pu voir que le projet de la théologie féministe vise non seulement la prise en charge par les femmes elles-mêmes de leur propre libération et épanouissement, mais aussi la transformation des rapports entre les hommes et les femmes et par le fait même le renouvellement des sociétés. Et tout cela, elle veut le faire par souci de témoigner du vrai Dieu qui nous appelle à son Royaume de justice, de paix et d'amour.

la femme dans saint Paul

par **Olivette Genest**

Faculté de théologie
Université de Montréal

Délaissant le malin plaisir d'analyser tel passage si "clair" de Paul au sujet des femmes et d'en démontrer les ambiguïtés, je voudrais plutôt attirer l'attention sur les démarches employées dans le traitement de ces textes. Les citations-à-charge contre le superphalocrate responsable de vingt siècles d'oppression des femmes dans l'Eglise, tous les chrétiens les connaissent. Le plus fameux se lit avec accompagnement de marche nuptiale: "Femmes, soyez soumises à vos maris, comme au Seigneur, car le mari est le chef de la femme (Eph 5, 22-24; du même type: Col 3, 18; Tite 2,5). Pour toute sécurité, une consigne de silence enlevait à la destinataire de ces paroles le droit à la réplique: "Que les femmes se taisent (I Cor 14, 34-35)... je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de dominer l'homme" (ITim 2, 12-14).

Le mot CHIEN ne mord pas, paraît-il, le mot SOUMISSION, oui. Quand par hasard, et cela arrive à plus de la moitié de l'humanité, vous êtes née du côté voué à la soumission, à l'infériorité, il y a des mots qui mordent, des mots mordants.

Dans les lettres de Paul, il y a également des mots comme Phœbé, Prisca, Marie, Persis (Rm 16), Lydie (connue par Ac 16, 13-15), Evodie et Syntichè (Ph 4,2), noms propres dont la beauté nous échappe, mais qui ont résonné profondément dans le cœur de l'auteur. On le voit s'inquiéter de ses "très chères", nous les présenter dans une activité, une responsabilité d'Eglise mentionnées aussi à propos de ses plus proches collaborateurs, activités et responsabilités qui deviendront à peine plus tard d'officielles fonctions d'Eglise.

Paul ne fait pas que saluer chaleureusement quelques chrétiennes au passage, ce qui serait déjà remarquable sous la plume d'un correspondant de l'époque. Non, les figures féminines

apparaissent debout et autonomes dans les églises de Paul. En elles, ce grand passionné, qui aime beaucoup et sut le dire fort bien, rend grâce à des collaboratrices qui partagent sa tâche apostolique. Sans aucun doute, il avait confié à ces femmes des fonctions plus importantes que n'en occupent leurs consœurs de l'Eglise du vingtième siècle.

Grand bien nous fasse malgré notre perplexité: un passage contre les femmes, un passage en faveur des femmes, un n'effaçant pas l'autre, même si on le souhaitait ardemment comme misogyne, philogyne ou féministe. Nous sommes en présence de deux séries de textes irréductibles, deux séries faisant également partie du canon scripturaire! Comment concilier deux extrêmes comme ICor 11,9: "L'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme" et Ga 3,28: "Il n'y a plus l'homme et la femme, car tous vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ"? La première déclaration est aussi peu chrétienne, aussi peu en conformité avec le comportement de Jésus, que la deuxième est suprêmement évangélique.

A l'étude, certains passages litigieux perdront de leur mordant sous l'hésitation des manuscrits (cf. l'interpolation de ICor 14, 34-35), le soupçon d'inauthenticité paulinienne (ITim 2, 11-15; 2Tim 3,6; Tite 2, 3-5). Ce qui n'apporte qu'une ombre de solution. Même si les épîtres pastorales n'étaient pas de Paul, elles font partie du Nouveau Testament et demeurent des témoins importants de l'Eglise naissante.

L'analyse attentive des textes épineux réserve encore plus de surprises, parfois éclairantes, parfois plus déroutantes encore, comme ce *exousia* de ICor 11,10 qui signifie "puissance en exercice" et qu'on traduit par "marque de dépendance".

Certains exégètes proposent de distinguer entre textes à portée doctrinale et textes purement disciplinaires. Distinction intéressante, mais qui laisse notre étonnement intact. Pourquoi les textes disciplinaires de Paul ont-ils plus influencé la position de l'Egli-

se envers les femmes que ses affirmations doctrinales de grand souffle comme "dans le Christ Jésus, il n'y a plus de distinction entre l'homme et la femme"? Selon quel recoupement herméneutique? Un texte disciplinaire périmé, comme la prescription du voile à ces dames, ne resurgit-il pas dans le document contre l'ordination des femmes au presbytérat? A cause de sa partie doctrinale, c'est-à-dire d'une mauvaise lecture de la Genèse (I Cor 11, 7-9) aussitôt corrigée dans le deuxième volet du texte (I Cor 11, 11-12)?

On tente également de progresser vers le sens en distinguant, à l'intérieur d'un même passage cette fois, le social du religieux. Religieusement, chrétiennement, les rapports dominant/dominé ont disparu entre l'homme et la femme; socialement, à l'époque de Paul, ils existent toujours. On l'excusera donc de les rappeler, d'accuser un retard dans sa praxis par rapport à sa théologie, exprimée magnifiquement en Ga 3 déjà cité. Le rabbin Paul a dû voyager encore plus dans son évolution intérieure que sur la carte géographique. Nous savons tous miséricordieusement que les changements de mentalité sont beaucoup plus lents que les évolutions théologiques conceptuelles, même quand on y verse la passion d'un grand affectif et une connaissance unique du Christ.

Oui, mais quand nous aurons décanté des épîtres certains us et coutumes de l'Asie mineure, de la Grèce et de la Rome anciennes, la question herméneutique demeurera entière. La religion et le social, voire le politique, forment un tout, un ensemble. Sous peine que la foi soit aliénante. De plus, avouons que nous connaissons si peu des rapports société-religion.

Dans les différentes démarches ou étapes que nous venons d'inventorier, tout apparaît intéressant et utile. Chacune requiert un long investissement scientifique, apporte de grandes satisfactions, oui, mais ne résout pas les problèmes. Paul ne parle pas, n'écrit pas par citation détachées, lui. Il faudrait intégrer tous ces éléments et les dépasser dans une meilleure connaissance de l'oeuvre de l'apôtre. Les textes qu'on tente d'interpréter isolément ou en les opposant les uns aux autres sont déjà qualifiés par les grands axes de sa pensée.

Le discours de Paul sur les femmes (encore faudrait-il commencer par tenir compte d'une foule d'autres remarques jamais citées sur ce sujet brûlant: réciprocité parfaite des droits de l'épouse dans le mariage, défense de

se servir du conjoint comme d'un bien de consommation, jusqu'à cette réflexion délicate: "Oh! que la veuve reste donc veuve, elle sera plus heureuse ainsi", qui attaque l'homme cette fois), ce discours est surdéterminé entre autres par son anthropologie, par sa conception de la libération dans le Christ, par son attente de la Parousie.

Pour Paul, depuis la résurrection de Jésus, ne subsiste qu'une seule distinction au monde, soit entre l'état d'être "psychique", c'est-à-dire de personne humaine comme créature, et l'état "pneumatique", c'est-à-dire de personne humaine passée sous l'empire de l'Esprit.

Paul raisonne toujours à partir de l'expérience de l'Esprit. L'Esprit s'exprime en vous et dit: Seigneur ou Père, donc vous êtes devenus fils, chrétiens. L'Esprit descend sur hommes et femmes, sans discrimination de sexe. Ses charismes s'épanouissent dans des "corps" féminins aussi bien que dans des "corps" masculins, donc il ne saurait être question, par exemple, d'empêcher les femmes de prophétiser dans l'assemblée. Avec ou sans voile.

Pourquoi alors maintient-il la différence homme/femme dans les rapports sociaux? On aura noté que les exhortations à la soumission sont adressées à trois groupes décrits par la structure dominant/dominé, et à trois groupes auxquels Paul s'adresse ensemble. (Eph 5, 22-27 femmes; 6, 1-4 enfants; 6, 5-9 esclaves; Col 3, 18-19 femmes; 3, 20-21 enfants; 3, 22-4, 1 esclaves; Tite 2, 5 femmes; 2, 6 jeunes gens; 2, 9-10 esclaves.) Socialement, ils occupaient la même position de dépendance complète. Il faudrait leur adjoindre le groupe des citoyens par rapport aux autorités (cf. Rm 13, 1-7).

Aux trois groupes, conseils identiques: croyez à votre libération, à votre dignité retrouvée, mais ne bougez pas. Pourquoi? Restez, dit-il, dans la condition où l'appel vous a trouvés, ne profitez pas de votre conversion pour changer de statut social, parce que ces chaînes-là n'ont plus d'importance, tout vous est permis, mais tout ne convient pas, libérez-vous même de la libération, de l'obsession de la liberté. On a souvent stigmatisé ces conseils de fuite piétiste; on a accusé le conseiller de collaboration avec l'opresseur romain. Paul n'a pas à répondre de ses mauvais commentateurs. Ces conseils visaient précisément à dire: ne vous retirez pas de la vie quotidienne telle qu'elle est, ou votre foi fait la preuve qu'elle vous aliène, ou vous n'êtes plus en régime d'incarnation.

Tout n'est pas dit, non plus, de la pensée de Paul sur la condition féminine et la condition d'esclavage, si l'on ne tient pas compte de son attente d'une Parousie imminente, d'abord de son vivant, puis distancée, mais toujours présente comme aboutissement de cette nouvelle période de l'histoire dans laquelle nous sommes entrés avec la résurrection de Jésus. Ce qui ne l'a pas empêché de modifier la vie quotidienne, de confier un travail d'Eglise à l'esclave Onésime, d'accorder la séparation des époux quand la conversion d'un des conjoints lui rendait la vie intenable.

Dans le dédale du langage mystérieux du type: "soyez comme n'étant pas", "nous ne connaissons qu'à travers un miroir", "elle passe la figure de ce monde", "tout cela n'est que l'ombre de la réalité qui devait venir", mais, par contre, "retournez au travail, gagnez votre vie", "servez-vous de ce monde qui vous appartient", "ne revenez pas à la fiction mysticisante et ascétique de la religion d'en-bas", dans ce dédale, il y aurait lieu de repérer les principes de ses conseils circonstanciés. Nous y découvririons si Paul aurait parlé autrement à l'esclave et à la femme, s'il avait su que la Parousie allait nous laisser pour le moins vingt siècles à aménager.

La lettre de l'Ecriture ne tue pas que les pharisiens! Un passage ne vaut que dans l'attitude globale qui permet de l'interpréter. Si certaines lignes de Paul éteignent les libérations qu'il chante par ailleurs avec émerveillement, revoyons leur lecture et le sens que nous leur prêtons. Nous possédons déjà des analyses des textes sur la femme, mais incomplètes à mon avis. Vienne le jour où les théologues féministes appliquent à cette tâche inachevée leurs énergies redoutables!

Tout n'est pas dit, loin de là encore une fois, sur le discours de Paul concernant la condition féminine, mais l'exégèse a en mains assez d'informations pour exonérer Paul de l'accusation de misogynie. Ce qui n'améliorera en rien la qualité de sa vie en paradis, mais peut désamorcer un faux problème qui a assez vécu. Misogynes, ses lecteurs et interprètes, eux, l'ont été à travers les siècles; les traductions s'en ressentent. Evitons l'erreur de lui donner maintenant des lecteurs féministes. Il est beaucoup plus difficile assurément d'être de bons lecteurs tout court, qui laissent parler le texte, un texte qui a à peine entamé la conversation.

POUR LES QUEBÉCOISES, ÉGALITÉ ET INDÉPENDANCE

un lieu de réflexion théologique

Comme croyante engagée dans une réflexion théologique et comme féministe, cet amalgame, pour n'être pas très fréquent au pays du Québec existe néanmoins et arrive même, à l'occasion, à susciter quelques remous, il me semble utile de présenter aux lecteurs de *Relations* quelques réflexions sur les exigences que pose, selon moi, à la pensée théologique le Rapport du Conseil du statut de la femme: *Pour les Québécoises: égalité et indépendance*.

Ce document esquisse les traits d'un type de femme que ni notre gouvernement ni notre hiérarchie religieuse n'ont encore reconnus comme susceptibles de constituer un nouveau modèle à partir duquel pourraient s'édifier la cité et l'Eglise de demain.

Ce nouveau modèle, on s'en doute bien, pose à la réflexion théologique de sérieux défis.

Dans un premier temps, j'aimerais retracer à grands traits l'histoire du Rapport.

En second lieu j'essaierai de dégager les points majeurs de ce document regroupés autour de quelques grands thèmes, à savoir: les femmes et leur formation, les femmes, le couple et la famille, les femmes, leur tête et leur ventre, enfin, les femmes et le pouvoir.

Après avoir exposé chacun de ces thèmes, modestement, je tenterai de soumettre à la réflexion quelques pistes sur lesquelles pourrait se lancer la pensée théologique pour être capable de poursuivre le dialogue avec une société où ce Rapport serait mis en oeuvre apportant avec lui des transformations radicales pour les familles québécoises et plus particulièrement pour les familles qui veulent continuer à travers les changements sociaux à vivre l'Évangile.

Bref historique

Déjà, avant novembre '76, puis en février 1977, dans un document intitulé: "Actions proposées en regard de la condition féminine" et présenté au ministre responsable, madame Lise Payette, le Conseil du statut de la femme demandait que soit élaborée une politique d'ensemble de la condition féminine.

par Marie Gratton-Boucher

Faculté de théologie
Université de Sherbrooke

À la suite d'un mémoire présenté par le ministre, le Conseil des ministres décidait en mai 1977 de confier au Conseil du statut de la femme le soin d'effectuer une étude en profondeur sur une politique d'ensemble de la condition féminine de sorte que le gouvernement soit ensuite en mesure de planifier et de coordonner l'action des ministères impliqués dans les changements à effectuer, en identifiant ces changements et en mettant en place les instruments pour les réaliser.

Le Conseil des ministres désignait encore des représentants de certains ministères-clés au Conseil du statut de la femme et s'engageait par ces représentants à fournir à l'organisme tous les documents et tous les renseignements utiles à la poursuite de son étude.

Des groupes de travail se sont constitués autour de certains grands thèmes axés sur le vécu des femmes. Sept au total: les femmes et leur formation, les femmes, le couple et la famille, les femmes au foyer, les femmes et l'agression, les femmes et leur corps, les femmes et la culture, les femmes sur le marché du travail.

Pour mener à bien leur tâche, ces groupes de travail ont lancé une vaste consultation à laquelle ont participé des organismes féminins de toutes les régions de la Province, de la Gaspésie à l'Outaouais, du Saguenay à la Côte nord.

L'équipe de recherche du Conseil du statut de la femme avait été chargée de coordonner les travaux des divers groupes de travail pour en articuler l'argumentation et en dégager les recommandations.

La rédaction finale du document a été assumée par l'équipe de l'information du Conseil du statut de la femme avec la collaboration de l'Office de la langue française.

C'est de cet important document, devenu depuis peu la "bible" des Québécoises engagées, que je tirerai quelques thèmes pour en soumettre une tentative d'exégèse à l'attention et à la réflexion des lecteurs.

Les femmes et leur formation

Le Conseil du statut de la femme a, depuis de nombreuses années, acquis la conviction que la division traditionnelle des rôles entre hommes et femmes dans la société est probablement la principale source des obstacles qui se dressent sur la voie de l'émancipation et de la libération féminines (1).

La sexisation des rôles se reflète à tous les niveaux de vie, aucun secteur n'est à l'abri d'une perspective sexiste, ni le monde scolaire, ni celui du travail, pas plus que la famille pour ne rien dire de l'Eglise, où le fait de naître femme se révèle un handicap insurmontable pour accéder à certaines fonctions de service et de pouvoir.

Famille et stéréotypes

La famille, est-il besoin d'y insister, apparaît comme le premier lieu où s'élaborent les futurs modèles sociaux. Et l'effet déterminant qu'elle exerce sur les esprits dans l'actualisation de cette prérogative naturelle ne tient pas surtout au fait qu'elle soit chronologiquement le premier lieu d'influence, mais bien plutôt au fait qu'elle offre toujours l'exemple d'un vécu quotidien dont la puissance de conviction est autrement plus décisive que toutes les théories abstraites élaborées à l'abri des réalités concrètes de la vie journalière.

L'enfant, avant même qu'il en ait une conscience claire, se forme plus sûrement une opinion sur ce qu'est une femme et ce qu'est un homme en regardant sa mère et son père se partager les tâches sociales et familiales, qu'il ne pourra le faire plus tard, dût-il explorer avec zèle tous les traités de psychologie

1) *Pour les Québécoises: égalité et indépendance*, Gouvernement du Québec, Conseil du statut de la femme, 1978, p. 33. Dans la suite du texte, la référence à ce document se fera sous le signe EI.

et de sociologie abordant le sujet, et ce, avec un oeil aussi averti et critique qu'on voudra.

Pour l'enfant, et cette image sera extrêmement difficile à redessiner, la mère est conçue comme le modèle féminin, le père comme le modèle masculin et le couple formé par ses parents celui sur lequel il concevra les rapports entre les sexes.

Stéréotypes, école et société

Puis l'école viendra prendre la relève de la famille pour fixer encore plus profondément les stéréotypes sexuels dans l'esprit de l'enfant.

Au moment de l'adolescence, les services d'orientation et d'information scolaires achèveront de fixer dans la conscience des jeunes des images modèles, de ce qu'ils sont en droit d'attendre et d'espérer pour l'avenir, comme filles et comme garçons.

Depuis le premier âge, ils savent qu'une "vraie" femme doit être comme maman présente au foyer, disponible, financièrement dépendante, semblable en cela à ses enfants, liée aux charges domestiques. Ces charges qui ne comportent ni horaire fixe, ni salaire, ni congé statutaire n'apparaissent pas, de ce fait, comme un travail véritable, mais comme la manifestation simple et due de l'amour.

Et un homme, c'est comme papa. Quelqu'un qui fait des choses sérieuses et en obtient salaire, qui a besoin au foyer de calme et de repos et sur lequel on prend appui pour les décisions importantes. C'est quelqu'un qui sait, qui possède, qui commande (2).

Le jeune choisira donc une orientation, une carrière qui répondent aux stéréotypes qui lui ont été véhiculés par la famille, l'école, le milieu de travail. Le peu de liberté d'esprit que l'adolescente pourrait encore conserver achèvera d'être sapé par la télévision et la publicité.

L'Eglise et les stéréotypes

Et dans cette entreprise de définition stéréotypée à l'extrême de la vocation et du rôle féminins, l'Eglise n'est pas innocente, loin de là. Et j'inclus ici dans le terme Eglise, la Tradition, la réflexion théologique et le Magistère.

En fait, a-t-elle jamais encouragé d'autres choix que ceux qu'elle a traditionnellement proposés pour ne pas dire imposés comme étant les deux pôles par où la femme chrétienne pouvait accéder à la sainteté - le premier jouissant d'ailleurs d'une longueur d'avance dans

l'appréciation des théologiens - la virginité et la maternité? Je n'en veux pour témoignage que la savante théorie de la valeur comparée des trois états de vie, qui a tant fait pour perpétuer la gloire de saint Augustin (3) et dont l'influence sur la pensée théologique ne s'est jamais sérieusement affaiblie.

Marie apparaissant comme "le" modèle de la femme (avec son antithèse, Eve) et toute la mariologie s'étant érigée autour de ces deux pôles: virginité, maternité, il était normal qu'on proposât ou imposât même aux femmes chrétiennes ce schéma comme un idéal.

Aucune autre possibilité, en dehors du veuvage, vécu dans le service du prochain et la prière, conçu un peu comme option de la dernière chance pour celles qui s'étaient laissées surprendre hors de la voie royale de la virginité n'a été, à ma connaissance, valorisée par la réflexion théologique et par l'Eglise.

L'inévitable intervalle entre virginité et maternité n'a pas, semble-t-il, de "justification" théologique. C'est une zone grise, un "no-woman's" land qui ne trouvera son excuse qu'avec la venue de l'enfant, des enfants devrais-je dire (4).

Le mariage stérile, même involontairement, pour n'être plus conçu comme frappé de malédiction divine, n'en est pas moins vu comme un état privé de son couronnement. Et je choisis de ne rien dire ici sur la condamnation sans appel dont la théologie frappe les femmes volontairement stériles ou exerçant leur sexualité hors mariage. Le célibat n'offre des garanties sérieuses que consacré; autrement il apparaît bien exposé. Théoriquement, je le sais, les hommes ne reçoivent pas ici de traitement de faveur. Pratiquement pourtant, et même dans l'Eglise, cette défaillance est toujours apparue moins infamante sinon moins peccamineuse pour les hommes.

Marie, vierge et mère est donc "le" modèle. Et ce modèle tire toute sa grandeur de son titre de servante: "Je suis

la servante du Seigneur". Et cette grandeur s'édifie sur la soumission: "Qu'il me soit fait selon votre parole".

Les hommes en général et les théologiens en particulier ont été prompts à comprendre le message et à l'inculquer aux femmes, le service est "la" vocation féminine. On notera cette singularité qu'il n'est jamais pour les femmes assorti d'un pouvoir, à l'intérieur de l'Eglise s'entend. Car dans la famille, les mères-servantes se sont souvent révélées des mères dominatrices dont la littérature nous a tracé si souvent le féroce portrait. On pense spontanément à la *Genitrix* de Mauriac parmi tant d'autres.

L'ambition personnelle, le désir d'une carrière sont toujours apparus pour les hommes des dynamismes positifs témoignant d'une personnalité équilibrée, ces mêmes penchants chez les femmes les ont fait tenir par les théologiens et le Magistère pour des cas qu'il était urgent de soigner et de guérir. La normalité apparaissant le fait des femmes spontanément soumises, dépendantes et heureuses de l'être (5).

L'étroitesse des rôles traditionnellement assignés à la femme par la réflexion théologique, cristallisés autour de la notion de service, de "la morale du voile" pour reprendre une expression qui a eu son heure de gloire avec Gertrude von Le Fort, et qui est sans doute inspirée de I Cor II, 3-9 avec ses deux pôles: virginité et maternité, relève d'une anthropologie dépassée à la fois par le vécu des femmes et par la conscience qu'elles ont de leur propre identité. Si la réflexion théologique se cramponne à ces schémas usés et si elle ne s'aventure pas, après s'être mise à l'écoute de l'expérience féminine, sur la voie d'une anthropologie plus ouverte, elle se condamnera non seulement à la stérilité, ce qui est déjà triste, mais elle perdra tout crédit auprès des femmes et des hommes attentifs aux signes des temps, ce qui est sans remède.

2) *EI*, p. 36.

3) On consultera avec profit sur le sujet les oeuvres augustiniennes suivantes: *De sancta virginitate*, *De bono viduitatis*, *De bono conjugali*. Des réflexions sur le même thème sont disséminées à travers quantité d'oeuvres comme les *Confessiones*, *l'Enchiridion*, le *De moribus ecclesiae catholicae*, le *De civitate Dei*, les *Retractiones* et le *Contra Julianum* qui venait répondre aux critiques de Julien d'Eclane à la suite du *De nuptiis et concupiscentia*.

4) I Ti 2, 15.

5) Cf. Marc Rondeau, *La promotion de la femme dans la pensée de l'Eglise con-*

temporaine. Montréal, Fides, 1969.

Pour la même perspective, mais l'aicisée cette fois: *La société et la famille*, Les Cahiers de Droit, vol. 7, no 2, 1965-66. Cité dans *La famille: mythe et réalité québécoise* par Colette Carisse, Gouvernement du Québec, Conseil des Affaires sociales et de la Famille, 1974.

6) *EI*, Chap. 3, "Egalité des conjoints", pp. 147 ss. et "Partage des responsabilités" pp. 165 ss.

7) *EI*, p. 149.

8) *EI*, p. 150.

9) *EI*, p. 29.

Les femmes, le couple et la famille

La formation que reçoivent les filles dans la famille et à l'école, l'image que leur renvoient d'elles-mêmes le marché du travail, la publicité et l'Eglise (même si cette influence n'est plus un facteur aussi important qu'il pouvait l'être il y a vingt ans et plus) contribuent, il va sans dire, à orienter les rêves de la très grande majorité des jeunes filles vers le mariage et la maternité.

Or le Rapport du Conseil du statut de la femme, qu'on se rassure, ne conteste pas le bien-fondé de cette structure sociale importante que constituent le couple et la famille.

Le Rapport cependant est bien forcé de constater que ce cadre tel qu'on l'a connu dans nos sociétés occidentales et chrétiennes, c'est-à-dire constitué par un couple monogame, stable, indissoluble et fécond, ne représente plus pour un nombre croissant de femmes (et d'hommes) le lieu rêvé de leur plein épanouissement psychologique et social.

D'autre part le Rapport préconise à l'intérieur du cadre traditionnel, qu'il n'est pas question d'abandonner, mais tout au plus de cesser de considérer comme une solution unique, des réaménagements dont on ne saurait sous-estimer l'importance et dont on verra tout à l'heure les sérieux problèmes qu'ils posent à la réflexion théologique traditionnelle sur la femme, le couple et la famille et sur leur mode de relations.

Le couple

Voyons donc d'abord comment le Rapport voit les relations à l'intérieur du couple. La redéfinition qui y est faite des rapports entre l'homme et la femme vivant ensemble à l'intérieur de l'institution matrimoniale m'apparaît comme un des éléments les plus intéressants et peut-être un des plus "révolutionnaires" de ce dossier.

Le point central en est la reconnaissance juridique, sociale et pratique de droits et de devoirs égaux pour les conjoints (6). Mis en application, ce petit énoncé qui paraît à première vue anodin, d'autant plus inoffensif que beau-

coup de gens croient, non sans naïveté, que cela est déjà acquis dans les faits, marquerait un réaménagement radical des relations entre la femme et l'homme vivant comme couple.

La politique des droits et des devoirs égaux marque d'abord, de part et d'autre, la fin des privilèges et risque de ce fait de rencontrer de sérieuses résistances. Chez les hommes d'abord, où le mot d'égalité indique assez clairement qu'ils auront à affronter la fin d'une suprématie que la coutume, sinon le mérite, leur avait assurée et chez les femmes aussi qui, pour certaines, les mieux "adaptées" au système actuel, ne verront pas sans crainte ni sans regret fondre les privilèges et s'allonger, en même temps que celle des droits, la liste des devoirs.

Le principe d'égalité des conjoints est assorti de celui d'autonomie de la femme.

Dans l'état actuel des lois c'est le principe de la subordination qui prévaut. La femme peut certes "concourir" à la "direction morale et matérielle de la famille" mais il est prévu qu'elle n'exercera "seule" ces fonctions que "lorsque le mari (sera) hors d'état de manifester sa volonté en raison de son incapacité, de son absence" (7).

Le Rapport propose pour sa part que les conjoints assument ensemble les fardeaux domestiques et y contribuent mutuellement. Il prévoit encore que la participation financière aux "charges du mariage" soit en proportion des "facultés respectives des époux". De plus, chacun est habilité à agir seul pour les besoins courants, engageant du même coup la responsabilité de l'autre. Finalement, à l'obligation faite à la femme jusqu'ici de suivre son mari dans le domicile qu'il était seul en droit de choisir serait substitué le choix conjoint de la résidence conjugale (8).

Ces principes, on le sent bien, même s'ils n'impliquent pas nécessairement le travail rémunéré de la femme hors du foyer, s'élaborent comme tout naturellement dans un contexte social où le phénomène prend une ampleur dont on reconnaît et dont on accepte l'existence sans chercher à tout prix à le contrer.

La famille

Or le couple, comme chacun sait, a tendance à se déployer aux dimensions d'une famille.

La chose est peut-être moins généralisée qu'autrefois, et la taille des familles a une tendance marquée à se réduire, non seulement chez nous, mais dans tout le monde occidental, il n'en reste pas moins

qu'un jour ou l'autre la plupart des femmes mariées deviennent mères. Et de plus en plus celles qui le deviennent le font par libre choix.

On a trop propagé, me semble-t-il, le mythe qui veut que les femmes d'aujourd'hui refusent la maternité. La vérité telle que je la connais et telle que le Rapport la présente offre un autre visage.

En fait, les femmes refusent d'être identifiées totalement et pour l'ensemble de leur vie adulte active à la fonction maternelle.

La maternité n'est plus pour la femme l'unique fonction sociale à laquelle elle choisit de consacrer ses énergies, ses disponibilités, ses talents. Mais la femme a-t-elle jamais "choisi" de se concentrer toute dans son rôle de mère ou lui a-t-on imposé en exclusivité ce champ de compétence? Poser la question c'est y répondre. Mais nous verrons tout à l'heure le rôle de la théologie et de l'Eglise dans ce problème.

En fait cette identification de la femme au rôle exclusivement maternel est démentie par les statistiques (9). Au Québec, on sait que la longévité féminine se situe autour de 75.5 ans, que les femmes ont en moyenne 1.8 enfants, que l'âge moyen des femmes est de 24.2 ans à la naissance du premier enfant et de 26.8 ans à celle du second et qu'il s'écoulera six ans avant l'entrée de ce dernier à l'école. On voit donc qu'à 33 ans la femme cessera d'être retenue au foyer à plein temps par ses charges maternelles. Ces neuf années, entre 24 et 33 ans, ne représentent que 12% de sa vie. Je sais d'expérience que la fonction maternelle ne s'arrête pas au sixième anniversaire du cadet de la famille, mais je sais aussi d'expérience qu'il y a place à ce moment-là pour autre chose si, à la motivation personnelle, une femme sait allier un sens (assez développé dois-je dire) de l'organisation.

Mais il aurait pu y avoir loin, dans ce domaine, de la coupe aux lèvres si la volonté des femmes de devenir maîtresses de leur fertilité, n'avait pas trouvé chez leurs conjoints d'une part, et dans les valeurs mises de l'avant par la société d'autre part, une complicité empressée.

L'Eglise, le couple et la famille

Les perspectives qui se font jour dans le document au sujet des nouveaux rapports appelés à s'établir pour les femmes à l'intérieur du couple et de la famille remettent en cause bien des données théologiques traditionnelles et bien des enseignements de l'Eglise sur ces questions.

Quand on traite de la doctrine du Magistère et de la réflexion théologique sur le problème des relations de la femme et de l'homme à l'intérieur du couple, on se plait habituellement à rappeler que saint Paul a posé le principe de l'égalité entre hommes et femmes dans sa fameuse sentence de Ga 3,28. On aime aussi à souligner que ce même Paul a affirmé l'égalité des droits face à l'exigence de ce qu'il est convenu d'appeler en jargon théologique: le devoir conjugal.

Quand on veut montrer l'ouverture d'esprit de la Tradition et apprivoiser les femmes, ce sont ces textes qu'on invoque. Par contre, quand on veut les faire rentrer dans le rang ou les remettre à leur place, on sort d'autres pièces d'artillerie.

L'apôtre des Gentils n'a-t-il pas dit que les femmes devaient se taire dans les assemblées, et attendre leur retour à la maison pour se laisser instruire par leur seigneur et maître auquel elles devaient obéissance comme à Dieu même? (10)

Je pense que ce ne serait pas trahir l'esprit de la Tradition telle que véhiculée à partir de Paul, à travers des courants issus en particulier d'Augustin, que de dire que ce qui caractérise la position de la femme dans le couple c'est son statut de subordination et d'équivalence, avec toutes les ambiguïtés qui se sont attachées à ce dernier terme.

Or ce que le Rapport du Conseil du statut de la femme réclame et ce, jusque dans son titre, c'est l'égalité et l'indépendance.

Est-ce assez dire l'effort de "conversion" qui est demandé à la théologie pour arriver à passer de l'équivalence à l'égalité, de la subordination à l'indépendance.

La théologie a fort à faire pour développer une conception de la nature qui ne se limite pas à la physiologie et à la biologie pures et simples. Se cantonner à ce niveau, en laissant de côté les apports de la psychologie et de la sociologie, c'est réduire la sexualité humaine à la sexualité animale. Ce qui, curieusement, semble échapper à beaucoup de défenseurs de la "dignité de la femme".

Subordination et équivalence chez saint Augustin (11)

On me permettra de référer à saint Augustin (12) pour tenter de définir la notion d'équivalence et de subordination qui a prévalu selon moi dans la Tradition au sujet de la femme.

Augustin, nul ne l'ignore, est platonicien de formation. Or on sait que cette école professe une conception dualiste de l'être humain, corps et âme. Dans l'optique augustinienne empruntée au platonisme, l'homme, entendu ici au sens générique, n'est pas un être unifié, c'est tantôt un esprit qui renie la chair, tantôt une chair qui renonce à être esprit.

En admettant dans l'homme une dualité essentielle, constitutive, Augustin est amené à reconnaître une infériorité de la femme quant à son corps sexué, mais une égalité quant à son âme qui elle est asexuée. Ce qui, l'un dans l'autre, si l'on ose dire, lui concèdera une certaine équivalence.

Pour apprécier la portée de cette perspective chez Augustin, nous pourrions la comparer aux présupposés aristotéliens de saint Thomas et constater qu'une conception plus unitive de l'être humain rend plus difficile la reconnaissance d'une équivalence entre l'homme et la femme. La femme apparaissant comme un être plus faible que l'homme, physiquement à tout le moins, on déduira de la faiblesse de la matière une faiblesse de la forme, rendant ainsi impossible l'équivalence des deux sexes.

Mais Augustin, toujours sous influence platonicienne, enseignera aussi la subordination de la femme.

Ainsi dans son *De opere monachorum* Augustin, emporté par un symbolisme auquel il s'adonne si souvent avec délices, compare la femme au règne de la concupiscence et l'homme au règne de l'esprit. Or comme chacun sait, "dans une vie droite et bien réglée", le premier doit se soumettre au second. Donc la femme doit être subordonnée à l'homme. Dans le *De Genesi contra Manichaeos*, Augustin n'hésite pas à affirmer que l'ordre naturel soumet la femme à l'homme et que "l'homme doit gouverner la femme sans lui permettre de dominer sur lui, ce qui plongerait la famille dans le désordre et la misère".

La mémoire de ces ordres et de ces annonces de catastrophes en cas de transgression ne s'est pas perdue dans l'Eglise.

On comprendra que le Rapport qui réclame pour les femmes l'égalité et l'indépendance ne s'inscrit pas précisément dans la ligne de la "saine doctrine" et que sa mise en oeuvre mettrait l'Eglise soit en nécessité de le combattre, soit dans l'obligation de reviser ses principes. Dans un cas comme dans l'autre, il y a du pain sur la planche.

Ce n'est pas sans stupeur qu'on constate chez les femmes une sur-consommation de services médicaux.

Sans doute, comme le remarque le document, le système actuel de services de santé se prête à une sur-utilisation, mais pourquoi les femmes en abusent-elles plus que les hommes?

On l'expliquera par des composantes culturelles, les femmes éprouvent moins de difficulté à admettre une faiblesse, une défaillance, une maladie. La société leur est à ce chapitre moins sévère.

Cependant quand on constate que "la névrose d'anxiété occupe le second rang, après la grippe, parmi toutes les maladies diagnostiquées chez les femmes", il y a peut-être lieu de se poser certaines questions (14).

La psychothérapie par exemple est un service 2.2 fois plus utilisé en moyenne par les femmes que par les hommes. De là à déduire que les Québécoises sont en mauvaise santé mentale, il n'y a qu'un pas. Mais avant de le franchir, peut-être y aurait-il lieu de se demander sur quels critères se fonde l'évaluation d'une bonne santé mentale.

Constatons d'abord que les femmes souffrent presque deux fois moins de psychoses que de névroses et que, dans le premier cas, leur taux de morbidité est à peine supérieur à celui des hommes.

Or "les psychoses ont souvent une origine organique tandis que les névroses sont très souvent imputables aux expériences personnelles et à l'environnement" (15). Ce qui est plein d'intérêt pour notre propos.

Le Rapport semble faire sienne la conclusion d'une étude américaine sur la relation entre le rôle social des femmes et leurs névroses. "Les femmes mariées sont plus sujettes à la dépression que les hommes alors que la situation est inversée pour les célibataires, les veufs (ves) et les divorcés (ées)." (16)

Les femmes, leur tête et leur ventre

La santé mentale

Un des chapitres les plus troublants du Rapport est sans aucun doute celui qui porte sur la santé des femmes et plus spécifiquement sur leur santé mentale (13).

10) 1 Ti 2,11; 1 Co 14,35.

11) On consultera avec profit à ce sujet l'excellent ouvrage de Kari Elizabeth Borresen, *Subordination et équivalence*, Paris, Mame, 1968, 305 p.

12) Mon mémoire de maîtrise en théologie porte sur la femme dans l'oeuvre de saint Augustin.

13) *EI*, chap. 2, p. 113 ss.

14) *Ibid*.

15) *EI*, p. 119.

16) *EI*, p. 120.

17) *EI*, pp. 118-119.

Ces observations contredisent l'opinion courante qui veut que le mariage monogame et indissoluble soit mieux adapté aux besoins et aux aspirations des femmes que des hommes. Une autre idée reçue à reconsidérer.

Mais, avant de tirer des conclusions hâtives, revenons donc aux fameux critères de santé mentale. Le Rapport note qu'une autre enquête faite aux Etats-Unis a montré que les cliniciens établissaient des critères de santé mentale différents pour les hommes et pour les femmes.

Ainsi "l'agressivité, l'indépendance et l'objectivité" apparaissent comme des traits marquant le comportement de l'adulte mâle sain et équilibré.

Par contre les femmes gentilles, coquettes, passives et ayant besoin de sécurité sont considérées comme "normales" (17).

C'est presque une fatalité qu'une femme intelligente, socialement active et responsable et confrontée (même sans l'avoir délibérément cherché en se plaçant sur la ligne de feu) aux nécessités et aux obligations de la vie moderne "sombre" dans "l'anormalité". Pour survivre dans le monde d'aujourd'hui, les femmes se doivent d'être agressives, indépendantes et objectives. Or, selon les critères de l'art, cela équivaut à se masculiniser, donc à n'être plus une "vraie" femme, une femme dite "normale".

On pourrait toujours accuser la civilisation moderne d'être la cause des maux des femmes. Pourtant les hommes qui sont pris dans les mêmes engrenages y résistent mieux globalement. Peut-être éprouvent-ils moins de difficulté à se conformer au modèle traditionnel alors que les femmes y étouffent de plus en plus. Celles qui cherchent à y échapper sont soumises souvent à la critique et à la réprobation sociales. Ce qui constitue à coup sûr une source de stress.

La tâche de la théologie

La responsabilité de la théologie ici m'apparaît fondamentale. Elle aura à intégrer dans sa réflexion sur la destinée et la vocation féminines de nouvelles valeurs. On remarquera que je ne dis pas qu'elle aura à découvrir ou à définir de nouvelles valeurs, cela, les femmes sont en train de s'en charger. Mais elle aura à être à l'écoute d'une moitié de l'humanité qu'elle a systématiquement exclue du pouvoir et de l'exercice du Magistère dans l'Eglise et jusqu'à tout récemment

de la réflexion sur le donné révélé et la Tradition.

Les femmes seront mal dans leur tête aussi longtemps que leur intelligence et que leur action seront circonscrites et rendues stériles par une réflexion et un pouvoir uniquement masculins. La théologie a cherché à persuader les femmes que leur vocation, et partant leur bonheur, étaient liés à deux modèles: vierge ou mère. L'expérience vécue des femmes clame une vérité moins simple.

Les femmes et leur ventre

Les femmes ont une certaine façon aujourd'hui de parler de leur ventre qui paraît choquante à plusieurs. Elles ne reconnaissent plus ni à l'Etat, ni à l'Eglise ni même, dans bien des cas, à leur compagnon de vie le droit de décider de son usage et de son "rendement".

Dissociation entre vie sexuelle et fécondité, droit de choisir la maternité, contrôle sur les méthodes d'accouchement, contraception, stérilisation, avortement, autant de sujets sur lesquels les femmes ont décidé de s'exprimer et d'agir.

Les arguments masculins en faveur d'une "domestication" des femmes ont toujours tourné autour des impératifs biologiques. J'ai entendu plus souvent qu'à mon tour l'inévitable "Ce n'est pas de notre faute si ce sont les femmes qui portent les enfants", et "ça on ne peut rien faire pour le changer", qui finit toujours par retentir dans toute discussion mixte sur le féminisme.

Mais à partir du moment où les femmes proposent de prendre en main et pour de bon ce fameux "ça", les hommes subitement se souviennent du rôle qu'ils ont à jouer dans la fonction parentale.

Je tiens pour ma part à affirmer clairement que je considère que la réflexion sur la sexualité, la fécondité et son contrôle ne sera bien menée que lorsqu'elle sera effectuée par les deux partenaires, ensemble.

L'exercice de la sexualité, la maternité sont tour à tour le lieu privilégié de l'intimité et le carrefour où s'exercent de façon indiscutable les plus hautes responsabilités sociales.

Mais affirmer que l'exercice de la sexualité et la maternité ont une fonction sociale fondamentale ne devrait pas signifier du même coup que cette fonction doit être le fait de chacun et de chacune. La société civile commence à le comprendre. Il serait temps que l'Eglise en fasse autant.

Mais j'entends d'ici l'objection: l'Eglise n'a jamais imposé aux femmes la maternité. Non seulement ne les a-t-elle jamais obligées à cette fonction sociale, mais encore les a-t-elle plutôt encouragées dans une tout autre voie. Ce qui est rigoureusement exact.

Il reste qu'une fois la virginité consacrée mise à part, il ne subsiste plus qu'un lieu reconnu où l'exercice de la sexualité trouve sa justification, voire même son "excuse", et c'est dans le mariage ouvert à la fécondité. C'est un cadre étroit on en conviendra. Or la régulation efficace et sûre de la fécondité a échappé aux femmes jusqu'à tout récemment. La maternité dans ces conditions devenait une obligation et non pas le fruit d'un choix. Les choses ont changé, mais l'Eglise a cru bon d'interdire l'usage de toute méthode mécanique ou chimique de contrôle en n'autorisant que les méthodes dites naturelles.

La théologie a fort à faire pour développer une conception de la nature qui ne se limite pas à la physiologie et à la biologie pures et simples. Se cantonner à ce niveau, on ne le répètera jamais assez, en laissant de côté les apports de la psychologie, de la sociologie et autres sciences de l'homme, c'est réduire la sexualité humaine à la sexualité animale. Ce qui curieusement ne semble pas frapper les théologiens. On se pique de vouloir sauvegarder la dignité de la femme (et de l'homme aussi, je présume) et on la réduit à son ventre qui doit être de bon rendement. Quel paradoxe!

Quand les femmes disent: "mon ventre" et croient par ces deux mots formuler tous leurs droits, il est bien possible qu'elles exagèrent, face à une liberté toute neuve. La réflexion théologique, avant, de les condamner, pourrait sans doute avec profit s'adonner à une recherche plus attentive aux exigences de la sexualité humaine et du rôle élargi des femmes dans notre société.

Les femmes et le pouvoir

Le Rapport se livre à une étude sur le peu de participation des femmes québécoises à l'exercice du pouvoir chez nous.

Dans la société civile

Dans le monde politique, syndical, économique, juridique, au sein de la fonction publique et dans les sociétés d'Etat, comme d'ailleurs dans le sec-

teur de l'enseignement et de la santé, où pourtant on les retrouve actives en si grand nombre, les femmes sont fort peu présentes dans les structures de pouvoir (18).

Or "le pouvoir, ainsi que le définit le Rapport, est la capacité qu'ont certains individus ou groupes de décider, d'orienter et d'imposer leurs points de vue et leurs décisions à d'autres individus, groupes ou collectivités." (19)

Dans la société civile, il est clair que le partage du pouvoir à parts égales entre hommes et femmes n'est pas encore à vue de nez. Néanmoins il n'existe pas, dans les structures actuelles des organismes de décision, d'obstacles insurmontables qui empêchent les femmes d'espérer obtenir une représentation accrue dans les postes d'autorité et de décision. Les femmes y ont déjà mis le pied... et la tête et elles peuvent accélérer le mouvement en faisant pression sur les structures où elles sont déjà intégrées.

18) *EI*, p. 313 ss.

19) *EI*, p. 314.

20) *EI*, p. 326.

Les femmes et le pouvoir dans l'Eglise

Le Rapport consacre cinq lignes (20) au fait que l'absence des femmes dans la hiérarchie de l'Eglise catholique est non seulement une réalité pénible, mais sans espoir prochain d'amélioration.

En effet, dans l'Eglise, la situation est bien différente. Les femmes apparaissent sans avenir, puisqu'on leur ferme la seule porte qui ouvre sur le pouvoir, c'est-à-dire le sacerdoce.

La forteresse est imprenable. La lenteur infinie que l'appareil ecclésial met à reconnaître le bien-fondé de certaines revendications féminines dans la société civile n'est encore rien comparée à l'immobilisme qu'elle impose aux femmes en son sein.

Les hommes d'Eglise, les théologiens se plaisent à définir le sacerdoce comme un service, le pouvoir vient par surcroît, aiment-ils à laisser croire.

Ce que je concéderais sans peine si je ne constatais pas en même temps l'acharnement qu'on met à vouloir en écarter les femmes, tout en soutenant avec un enthousiasme égal que le rôle féminin par excellence en est un de service. Marie en

étant le modèle: "Je suis la servante du Seigneur". "Comprenez qui peut comprendre", comme il est écrit dans un bon livre.

Conclusion

Je n'ai réussi qu'à effleurer en ces pages le Rapport du Conseil du statut de la femme. J'en recommande la lecture intégrale à tous les hommes d'Eglise, à tous les théologiens qui veulent, avant de disserter sur la femme québécoise et sur la femme tout court, avant de décider de sa vocation, de sa fonction sociale, de son bien temporel et éternel, prendre le temps de se mettre à son écoute pour entamer avec elle un dialogue nécessaire et, j'ose le croire, fructueux. Mais j'espère avoir convaincu mes lecteurs que son contenu et l'éventuelle mise en application de ses recommandations posent à la réflexion théologique un défi de taille qu'elle se doit de relever dans une ouverture d'esprit et de cœur aux signes des temps.



une fresque peu historique...

LOUIS RIEL A LA TELE

par Gilles Martel

Professeur à la faculté de théologie de l'Université de Sherbrooke, l'auteur de cet article a présenté, en 1976, à l'Université de Paris, une thèse de doctorat en sociologie intitulée *Le Messianisme de Louis Riel, 1844-1855*, 771 p. Il a aussi publié, en collaboration avec Thomas E. Flanagan et Glen Campbell, *Louis Riel: poésies de jeunesse*, St-Boniface, Les Editions du Blé, 1977; 161 p. Autres articles déjà parus: "Louis Riel: ferveur nationaliste et foi religieuse", *Relations*, vol. 37, no 425, avril 1977, pp. 103-105; "Les Indiens dans la pensée messianique de Louis Riel", *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 8, no 2, décembre 1978, pp. 123-137.

Il est aussi membre de l'équipe des éditeurs des *"Ecrits complets de Louis Riel"*, édition subventionnée par le Conseil des Recherches en Sciences sociales du Canada.

Un dramaturge n'est pas un historien. On le sait et on le répète. Mais à chaque fois qu'un auteur dramatique nous présente un personnage ou une fresque "historique"... une polémique s'ensuit inévitablement. La série "Riel" ne fera pas exception à la règle.

L'auteur de ce "Riel" a donc pris des libertés avec "l'histoire" de Riel. Je pense qu'il n'est pas inutile d'en souligner un certain nombre, tout en s'efforçant de découvrir les "nécessités dramatiques" et — qui sait? — les "options idéologiques" qui ont commandé ces "libertés" ou qui en découlent. Il est d'autant plus nécessaire d'identifier ces écarts avec l'histoire, qu'on nous promet, suite à cette production, un livre, un disque ainsi que du matériel didactique.

L'auteur a d'abord sacrifié certains faits historiques à la "nécessité dramatique" de la simplification. Ainsi, pour assurer un fil conducteur unique à son récit, il a utilisé le personnage de Gabriel Dumont et il lui a donné un rôle majeur même dans les événements de 1869-70 au Manitoba. Or Dumont n'a joué aucun rôle à cette époque. S'il a alors croisé Louis Riel, ce fut une rencontre bien brève, puisqu'au témoignage même de Dumont, Riel ne le reconnaîtra pas en juin 1884.

Toujours pour simplifier et diminuer le nombre de personnages, l'auteur a considérablement amplifié le rôle de l'abbé Ritchot. Or Ritchot n'était pas présent en Saskatchewan, non plus qu'à la pendaison de Riel. Exagéré aussi: le rôle de l'abbé MacWilliams.

Par ailleurs, je ne comprends pas pourquoi l'auteur a tellement bouleversé l'ordre connu des faits en 1869-70, ni pourquoi il a omis de mentionner les deux grandes conventions des représentants élus de toutes les paroisses francophones et anglophones de la colonie de la Rivière Rouge. Conventions qui ont institué le gouvernement provisoire, établi les "listes de droits" et décidé de l'envoi d'une délégation à Ottawa, délégation composée de trois personnes et non du seul abbé Ritchot.

Enfin, il serait peu utile et surtout fastidieux d'énumérer ici toutes les "libertés historiques" prises par l'auteur. Voyons plutôt certaines omissions et transpositions qui donnent au personnage de Riel une coloration psychologique particulière et une motivation faussée de ses mobiles profonds, en plus d'occulter le drame véritable d'une collectivité spécifique.

De la vie affective de Riel, l'auteur n'a retenu que son amitié pour Elzéar Goulet et Gabriel Dumont, amitié dont on ne sait à peu près rien, alors qu'il a omis ses amours dramatiques pour Marie-Julie Guernon et Evelina Barabé, ainsi que son amour fraternel mais passionné pour sa sœur Sara, amours pour lesquelles il existe d'excellents documents. De là vient peut-être cette impression d'un Riel un peu guindé dans sa dignité puritaine, impression accentuée par son costume sévère.

De plus, le silence sur la vie de fugitif et les frustrations de Riel entre septembre 1870 et décembre 1875, rend encore plus difficilement compréhensible sa crise mystique, qui le mènera à l'asile de La Longue-Pointe puis de Beauport. Notons en passant qu'on omet le séjour à Beauport, qui fut le plus long, et qu'on situe le docteur Roy à La Longue-Pointe, alors qu'il était l'un des médecins propriétaires de l'asile de Beauport.

Enfin, dans la période américaine de Riel (1878-1884), on aurait pu exploiter, ce me semble, quelques épisodes profondément dramatiques. Riel, en effet, s'interroge alors sur sa "mission" et attend

anxieusement, dans la prière et la mortification, un signe de Dieu qui confirmera ses visions et ses révélations.

De plus, constatant "de visu" l'état de délabrement et de démoralisation tant des Indiens que des Métis, suite à l'avance des Blancs aux Etats-Unis comme au Canada, il est tenté de recourir à la violence pour établir une sorte de république théocratique indienne et métisse.

L'utilisation des faits de cette période aurait pu permettre à l'auteur de corriger l'impression que le combat de Riel est uniquement un prolongement du combat des Canadiens français du Québec.

Or c'est là, à ce qu'il m'a semblé, la thèse fondamentale de l'auteur. Et cette thèse faisant de Riel le défenseur des Canadiens français dans la confédération canadienne, l'auteur l'a appuyée par un ensemble de transpositions et de transformations des faits. En particulier, il a donné à Mgr Bourget un rôle qu'en fait il n'a pas joué dans ces événements. Ainsi l'abbé Ritchot, délégué du gouvernement provisoire en 1870, n'est pas allé prendre conseil auprès de Mgr Bourget, et John A. Macdonald ne s'est jamais rendu à l'évêché de Montréal pour discuter de l'affaire du Manitoba et de Riel avec Mgr Bourget.

Ce rôle exagéré donné à Mgr Bourget — alors qu'on ignore totalement le rôle extrêmement important de Mgr Taché — a pour but de nous induire à croire que Riel était le propagandiste de l'idée — attribuée à Mgr Bourget — d'instituer dans l'Ouest canadien une "province soeur" du Québec, dans le but de mieux équilibrer le poids des Canadiens français dans la confédération.

Or quand on examine le mobile nationaliste de Louis Riel, surtout en 1884-85, on s'aperçoit qu'il ne s'agissait pas d'un sentiment nationaliste spécifiquement canadien-français, au contraire! Riel affirmera même, devant le père André, que les Canadiens français qui émigreront dans l'Ouest devront se convaincre qu'il existe une véritable nation *métisse*-canadienne-française et qu'ils devront s'identifier à elle et, pour ce faire, abandonner leur nationalité canadienne-française. Il exigera encore pour les Métis un *patron national* différent de celui des Canadiens français. Et il s'efforcera enfin de distinguer les qualités et défauts "nationaux" de ces deux groupes.

En somme, à trop vouloir "actualiser" Riel dans le conflit Québec-Canada, on a réduit la motivation profonde de Riel et, surtout, on a escamoté totalement le drame tragique de l'anéantissement de la seule société métisse de l'histoire de l'Amérique du Nord.

Encore une fois, Canadiens français et Canadiens anglais auront raté une chance de sortir de leurs querelles ethnocentriques et se seront avérés incapables de comprendre et même de voir le drame d'une *autre* collectivité.

19 avril 1979

LES COLLEGES CLASSIQUES AU QUEBEC

une histoire qui reste à écrire

par Robert Picard

à propos de
Claude GALARNEAU,
Les collèges classiques au Canada français — Montréal, Fides,
1978; 285 pages.

Généreuse allocation de 87 pages pour les notes, la bibliographie, l'index analytique, liste des tableaux et figures, table des matières, pages titres et sous-titres: il reste 200 pages petit format de texte pour l'histoire des collèges classiques au Canada français. Véritable gageure de condenser en si peu de pages une histoire qui s'étend sur plus de trois siècles, et porte sur plus de deux cents institutions dites "classiques".

Les quatre premiers chapitres énumèrent ces institutions, les circonstances qui les firent naître, et quelques-uns des personnages qui y travaillèrent. Relativement simple en ses débuts, leur histoire devient rapidement très complexe, à partir surtout du 19^e siècle. Initiatives locales, souvent même personnelles, souci peu marqué de coordination, conflits d'intérêts, toutes conditions favorisant les particularismes, mais très peu un développement ordonné. On ne comprendra jamais la véritable histoire des collèges classiques du Québec tant qu'un bon ouvrier n'aura pas dépouillé l'abondante documentation disponible, correspondances, archives, journaux, etc. L'Auteur nous avertit qu'il y a, pour son compte, renoncé: "Une analyse systématique de la presse sur

deux siècles était hors de portée" (p. 219). Il ne semble pas avoir utilisé davantage les correspondances ni les archives. De sorte que nous nous trouvons en fait, dans ces pages, devant une compilation de dates et de noms empruntés à des ouvrages déjà publiés, où les acteurs n'ont plus, le plus souvent, ni visage ni personnalité. J'espère même que les erreurs sur la personne, dont je relève deux exemples en page 88, ne se sont pas répétées ailleurs...

Les chapitres suivants nous font espérer une moisson historique plus abondante. Pourquoi et comment en est-on venu au quasi-monopole du clergé qui a prévalu dans l'enseignement secondaire jusqu'aux années '60? Comment et pourquoi s'est établi l'élitisme qu'on a reconnu dans l'enseignement secondaire jusqu'à la "démocratisation" des mêmes années '60? Comment et pourquoi en est-on resté aux humanités gréco-latines dans pratiquement tout l'enseignement secondaire jusqu'à la "révolution tranquille"?

Malheureusement, vous n'obtiendrez pas réponse à ces questions, pourtant capitales pour comprendre l'histoire des collèges classiques. L'A. se contente d'accumuler les documents pour nous convaincre que les traits ci-dessus, pourtant bien évidents pour tous, sont bien réels. Mais vous ne saurez pas quelles causes ont déterminé cette situation de notre enseignement secondaire, par quelles voies nous en sommes arrivés là. A moins que vous n'acceptiez comme étude causale les dix lignes de la page 95 qui résument comment l'Eglise en serait venue, au bas moyen âge, à se persuader que la fonction éducative "lui appartenait de droit".

Au haut moyen âge, l'Eglise n'eut jamais cette conviction. Dans l'Empire romain, la jeunesse chrétienne fréquentait tout simplement les écoles païennes. Quand l'Empire s'effondra, et ses écoles avec lui, l'Eglise dut, pour assurer une préparation lettrée aux futurs ministres d'une religion lettrée, établir quelques écoles dans les monastères et les paroisses. Ces écoles, longtemps les seules, acceptaient dans leurs classes quelques étudiants qui ne se destinaient pas au clergé. Rien d'étonnant donc que l'empereur Charlemagne, devant les besoins nouveaux de son empire grandissant, ait eu l'idée de demander aux évêques de lui préparer des administrateurs. C'est à contrecœur que certains évêques acceptèrent les capitulaires où il prétendait imposer ce rôle nouveau à l'Eglise. D'autres refusèrent carrément de s'y soumettre, puisque cela ne regardait pas la mission de l'Eglise. Ce n'est qu'au bas moyen âge, avec la montée des universités, que l'Eglise finit par exercer une influence prépondérante dans l'enseignement, sans d'ailleurs en exclure les enseignants laïcs.

S'il y a un parallélisme entre l'enseignement médiéval et celui du Canada français, c'est au haut moyen âge, et non pas au bas moyen âge qu'il faut le chercher. Au début du 19^e siècle, en ce que l'A. appelle "les temps héroïques des fondations canadiennes (1765 - 1840)", les évêques, avec le concours de quelques prêtres de bonne volonté, se préoccupent de former la relève du clergé, que ne peut plus assurer l'ancienne mère-patrie. Ce n'est qu'après 1840 que des religieux pourront venir d'Europe ouvrir des collèges plus expressément destinés à former une élite laïque. Et pourquoi, alors, des religieux? Quels sont les déterminants socio-culturels de pareille

situation? qu'est-ce qui a manqué pour qu'elle évolue d'autre façon? Vous ne l'apprendrez pas dans le présent ouvrage.

L'Eglise eut peine à faire vivre, de sa pauvreté, les petits séminaires, que réclamait pourtant sa mission évangélisatrice. Comment eût-elle pu vouloir répondre à *tous* les besoins d'un pays qui sortait avec peine du traumatisme de la cession par la France? Mais elle se trouva, comme l'Eglise du haut moyen âge, par le seul fait de préparer sa propre relève, à exercer une *suppléance* que lui abandonnaient d'autres instances plus normalement indiquées.

Une question se pose alors, à laquelle l'A. ne donne pas ici de réponse: comment cette suppléance a-t-elle évolué peu à peu en un monopole de fait? Il est un peu court de gommer l'évolution complexe de notre société au 19^e siècle sous la prétendue mission que se serait reconnue l'Eglise du moyen âge. Quels faits ont jalonné chez nous cette évolution? quels événements, quels personnages sont intervenus dans notre situation à nous, bien différente de celle du bas moyen âge, pour que s'établisse effectivement un quasi-monopole? Ce qui me paraît inadmissible, c'est de simplifier et de ramener tout cela à une seule et unique cause: la volonté de l'Eglise de s'arroger une compétence exclusive dans ce domaine; et de concrétiser cette prétendue volonté dans une "idéologie" qui n'a rien de l'autorité ou de la faveur générale que l'A. y cristallise. Il suffit de pousser plus loin, dans la revue *L'Enseignement secondaire au Canada*, comme aussi dans d'autres revues contemporaines, l'enquête qu'il emprunte à un seul chercheur, pour trouver l'expression de points de vue différents et plus ouverts.

L'A. parle souvent des séminaires diocésains, et beaucoup moins des collèges. Il ne devra pas s'étonner que nombre d'institutions ne se reconnaissent pas dans le portrait-robot qu'il dessine du "collège classique": car ces collèges présenterent entre eux une diversité considérable et des pédagogies qui n'avaient rien de stéréotypé. Je regrette que nous devions attendre encore l'étude génétique qui nous fera comprendre l'histoire des collèges classiques au Canada français, avec ses misères et ses grandeurs.

A PROPOS D'UNE

HISTOIRE DE LA PEINTURE

par René Dionne

AU QUEBEC

N'étant ni spécialiste ni connaisseur en peinture, à peine amateur, c'est en littéraire que j'ai lu le livre de Guy Robert sur *la Peinture au Québec depuis ses origines* (documentation et production de Michel Bigué et Guy Robert, Sainte-Adèle, Iconia, 1978, 221 pages).

Une anthologie de peintures

Le livre se présente admirablement bien; c'est la première fois qu'il m'était donné de lire sur la peinture dans un cadre aussi commode. Les sous-chapitres comprennent d'ordinaire deux pages, celles que j'ai sous les yeux d'un coup; tout autour, c'est-à-dire dans la partie supérieure des deux pages et dans leurs marges de droite, sept ou huit reproductions en moyenne, souventes fois dix, jusqu'à onze même, en blanc et noir, illustrent le texte de façon directe et appropriée. De ce point de vue, le livre est une réussite; l'histoire de la peinture se fait par ces illustrations aussi bien que par le texte qu'elles accompagnent.

Il y a plus encore, bien que, cette fois, la tentative soit aventureuse, risquée même (ce qui ne l'invalide pas pour autant; au contraire, son audace me plaît): Guy Robert, son texte terminé, présente une série de 64 planches en couleur, qui est une sorte d'histoire picturale de la couleur dans la peinture au Québec. Cette galerie de tableaux fonction-

ne comme une anthologie de textes littéraires: elle ressortit à des goûts particuliers et repose sur une certaine originalité que l'on attribue à tel ou tel tableau en même temps qu'on lui reconnaît une valeur de représentativité pour une période, un mouvement ou un auteur. Une entreprise de la sorte n'est pas moins discutable en peinture qu'en littérature; elle est, cependant, tout aussi efficace, et c'est là son attrait, sinon sa valeur. Elle permet au regard de chacun de mettre en question l'histoire picturale de l'auteur, tout comme l'anthologie littéraire permet au lecteur de confronter sa propre histoire des textes à celle de l'anthologiste. Dans l'un et l'autre cas, le choix, qui se veut synthèse et modèle, ouvre la voie à d'autres synthèses et modèles; c'est ainsi que les oeuvres picturales et littéraires deviennent grosses de multiples regards et lectures qui leur confèrent une dimension de plus: celle que crée la communication qui s'établit entre le tableau et l'oeil de l'amateur, entre le texte et la conscience du lecteur.

Fondamentalement, cette dimension est celle du choix, et donc du goût; ainsi ce dernier se forme, la critique s'ébauche, la tradition naît, et l'histoire dépasse la chronologie pour devenir vision de l'homme d'aujourd'hui, qui se comprend en fondant son passé en vue de l'avenir à inventer. C'est cela la culture vivante; elle repose d'abord sur une conscience temporelle, ne naît qu'ensuite de frontières spatiales, qu'elle imagine ou reconnaît bien plus que celles-ci ne la créent. Autrement dit, la

culture vivante s'identifie à une continuité dans le temps des consciences individuelles davantage qu'elle ne tient à un territoire donné; elle est tradition ou conscience collective avant que d'être d'un pays, dont le besoin, toutefois, au fur et à mesure que la nation se forme, devient inéluctable.

Une histoire en peintures

Cette réflexion me ramène au livre de Guy Robert et à la succession des tableaux de son anthologie picturale. Si je les regarde les uns après les autres, page après page, et que je suis attentif à leurs sujets et à la date de leur achèvement, je suis mis en face de l'histoire de mon pays.

Les quatre peintures d'avant 1760 sont religieuses: un ange gardien, un ex-voto, un portrait de Marguerite Bourgeoys, une "image" de l'Enfant Jésus. Je suis en pleine Nouvelle-France, mais dans une Nouvelle-France telle que nos historiens "sacrés" (je veux parler de Casgrain et de ses émules ou disciples jusqu'à Groulx inclusivement) l'ont perçue, en ultramontains de la seconde moitié du dix-neuvième siècle; le peuple est absent, le pays aussi, et pourtant on l'avait découvert ce pays, on l'avait traversé du nord au sud et d'est en ouest, et il avait été la conquête de coureurs des bois au service de commerçants, d'habitants au service de l'administration française.

Après 1760, voici deux tableaux de scènes d'extérieur, pleins de lumière et de couleurs tendres; ils représentent des Indiens et la procession de la Fête-Dieu, et des Anglais en sont les auteurs. Des couleurs sombres à nouveau: un abbé, un bourgeois, l'incendie d'un quartier de Québec; des francophones ont peint ces tableaux, c'est le règne d'une certaine classe après la Conquête. Voilà maintenant Krieghoff et le pays de neige, poétique; enfin, un menuisier, un voyageur (peints par des anglophones), puis un portrait de jeune femme par Joseph Saint-Charles, et des paysages de chez nous par Brymner, Walker, Ozias Leduc. Le pays rural est présent, romantique, sous des couleurs impressionnistes; c'est le pays du roman du terroir et de Groulx.

Vers 1940 surviennent la ville, les paysages d'ailleurs (les peintres québécois, depuis quelques années déjà, voyagent de plus en plus, en même temps que leurs confrères étudiants fréquentent davantage les universités étrangères), l'abstraction, l'automatisme, le surréalisme, le géométrisme, mais aussi des portraits et des paysages

d'ici, le tout dans des styles divers, plus personnels, sous des palettes de plus en plus variées, avec une floraison de couleurs claires aux tons multiples. C'est la vie qui éclate, le pays qui prend forme, "une belle fin de journée", par exemple, avec Edmund Alleyn, l'"allégresse en lumière", avec Jean-Paul Jérôme; cependant, si "nous sommes partout à la fois" d'après Fallo, notre taille d'homme compte encore une moitié d'instinct (voir "Demi-Mesure", de Michel Pellus) et "la Rencontre" de Gatien Moisan se produit dans un paysage dénudé. Heureusement, "les Cordes de bois" de Roland Pichet ont été faites avec tout l'art de Dodécaèdre, le cordeur artiste du récit de René Champagne (*Dodécaèdre ou les eaux sans terre*, Montréal, Bellarmin, 1977, p. 41-44); ce sont elles, solitaires, bien dessinées, ordonnées, qui marquent notre présence dans un hiver qui reste notre pays, en attendant le printemps de la surrection.

Une histoire de la peinture

Après cette excursion picturale, je ne quitte pas le livre de Guy Robert; je le comprends, au commencement cette fois et je lis son texte. Il est divisé en quatre chapitres, qui correspondraient à autant de périodes de l'histoire de la peinture au Québec.

La première est intitulée "Prémices"; elle s'étend des origines à 1860. En lisant cette partie, j'avais l'impression de relire le *Manuel d'histoire de la littérature canadienne de langue française* de Mgr Camille Roy. Comme ce dernier et de façon similaire, Guy Robert nous excuse de ne pas avoir fait plus tôt et davantage québécois, et bon et beau québécois: notre peuple fut d'abord si occupé à conquérir le pays, l'Amérique, et nous étions tellement dépendants de la France, puis les Anglais sont venus, qui nous ont conquis ruineusement, et il nous a fallu tout rebâtir, nous défendre ensuite contre les empiètements du conquérant... Comment, alors, aurions-nous pu peindre?

"Enfin Krieghoff vint", s'exclame Guy Robert, et il s'impose, lui étranger, comme un chef de file à ceux d'ici, qui se cherchaient un leader, sinon un maître. Ce fut aussi le désarroi: l'on crut qu'il n'y avait de bon maître que d'Europe et l'on se mit à l'école du vieux continent, de Paris entre autres. Période de maturation que celle de 1860 à 1920. Les peintres font l'apprentissage de leur métier en assimilant et en imitant ce qui se fait outre-mer, dans les écoles sur-

Vers 1920, commence la troisième période; elle durera jusqu'en 1950. Guy Robert l'intitule "Éclatements". L'on en a assez du joug européen; l'on veut être soi-même, créer ici, d'ici. Des groupes se forment au Québec comme au Canada; l'on va encore en Europe, mais l'on en revient; on y retourne aussi, la plupart du temps pour de brefs séjours. L'on ne désespère plus du milieu québécois, qui s'ouvre peu à peu au travail de ses peintres et artistes.

A partir de 1950, c'est la période des "Proliférations"; les académismes des trois décennies précédentes sont battus en brèche par de nouvelles modes; elles se succèdent, nombreuses, parfois antagonistes, et vont dans toutes les directions. Guy Robert renonce à les classer, sinon en décennies, ce qui revient à ne pas les classer.

Une question de littérature

J'aurais aimé que l'effort de classification fût plus considérable, que l'auteur s'essayât davantage à relier l'histoire de la peinture à celle de la société québécoise.

S'il ne fait pas de doute qu'à l'époque de la Nouvelle-France correspond une période de la peinture québécoise, je me demande, par contre, si, après la période qui suivit la conquête, soit de 1760 à 1837 environ, et qui serait celle des portraitistes et des paysagistes, topographes anglais pour une part, celle de Beaucourt, il n'y en aurait pas une troisième qui correspondrait à l'époque de l'Union des Canadas, qui se trouve être le moment le plus riche et le plus original de la littérature et de la pensée québécoises au dix-neuvième siècle; cette troisième période serait celle des Hamel, Plamondon et Krieghoff. J'en verrais une quatrième naître au moment où les provinces canadiennes se confédèrent et se terminent un peu avant 1900 (vers 1895, disons), alors que les Québécois se réveillent de la somnolence qui les a gagnés après 1867; les peintres anglais, comme les politiciens anglophones, dominant et les Québécois ne "s'en font pas".

La cinquième période, c'est Henri Julien qui l'ouvrirait; elle correspondrait à l'époque du terroir littéraire et de l'exotisme poétique: si la plupart des peintres importants s'inspirent surtout du pays québécois, un certain nombre, comme ce fut le cas des exotistes en littérature, accueillent des sujets étrangers, et tous, à la suite de la première guerre mondiale, sont plus ou moins sensibles aux valeurs ou courants américains et anglophones aussi bien qu'aux influences françaises. Outre Julien, les

peintres suivants auraient illustré cette période: H. Walker, O. Leduc, Suzor-Côté, Clarence Gagnon, Massicotte, Duguay, Marc-Aurèle Fortin.

Vers l'année 1939, alors que se fonde, à Montréal, la Société d'art contemporain, et l'année 1940, qui voit le retour de Pellan au Québec, commencerait une sixième période. La guerre aidant, l'industrialisation et l'urbanisation bouleversant pour de bon la société québécoise, tout un peuple ouvre les yeux sur le monde international, et l'homme d'ici, s'interrogeant sur ce qu'il est en tant qu'individu, se dégage du magma collectif et discute à nouveau, comme au milieu du dix-neuvième siècle, de façon originale, d'idées personnelles. La peinture québécoise laisse alors tomber ses bandelettes au même rythme que la société qui secoue son passé. C'est l'époque de *Prisme d'yeux* et du *Refus global*, celle des automatistes, celle aussi de Riopelle tout autant que de Pellan et de Borduas; la peinture québécoise commence, comme la littérature (avec Gabrielle Roy, Alain Grandbois, Anne Hébert, etc.), d'avoir front aussi bien que fenêtre sur l'étranger.

Et peut-être y aurait-il, qui débiterait à la fin des années 50, une dernière période où, de recherches multiples et de mouvements divergents, prendrait forme, petit à petit, dans un grand brassage de formes et de couleurs, par-delà une entreprise inconsciente de récupération de tout le passé, proche ou lointain, un courant original et bien québécois. C'est le moment où un peuple et sa littérature accèdent à la maturité, sa peinture y atteindrait aussi; fini le dogmatisme, la diversité s'impose dans une communauté d'être et d'intérêt collectif.

Si cette division en huit périodes, hypothèse de littéraire, ne se trouvait pas trop incongrue, l'histoire socio-littéraire et politique du Québec intégrerait facilement celle de la peinture et celle-ci s'articulerait davantage aux différents mouvements, vagues ou soubresauts, de notre vie collective.

Une question nationale

J'ai paru, sans doute, m'éloigner du livre de Guy Robert et forcer les cadres historiques de l'évolution de la peinture au Québec. C'est vrai, peut-être, mais pas autant qu'on pourrait le croire. Je trouve, en effet, dans l'ouvrage de Guy Robert, un souci constant de montrer que l'évolution de notre peinture correspond à un mouvement collectif et profond d'accession à l'indépendance de la part d'un peuple colonisé politiquement et intellectuellement.

Sous le régime français, la peinture locale finit bien par exister, mais elle est en complète dépendance de la métropole d'où l'on importe peintres et tableaux. Arrive la conquête anglaise, et les topographes britanniques se mettent en vedette en découvrant les paysages d'ici; à travers le portrait cependant, un Beaucourt et un Baillargé prennent quelque distance d'avec la tradition européenne. Au début du dix-neuvième siècle, Joseph Légaré rêve "d'une peinture québécoise autonome. (...) pour lui, le paysage champêtre québécois est en quelque sorte élevé à la dignité d'un genre pictural, sans qu'on ait à s'en justifier par une visée topographique ou anecdotique" (p. 25).

Pendant longtemps encore, les peintres québécois dépendront des écoles françaises; au milieu du dix-neuvième siècle, les artistes étrangers envahissent le pays. Le climat est propice à leur venue; Guy Robert parle "d'une sympathie pour les étrangers qui frise parfois la zéolâtrie dans certains milieux québécois" (28). Notre atavisme colonial en serait responsable, qui assortit le Québécois d'un complexe d'infériorité et fait juger supérieur ce qui vient de l'étranger. Des dizaines d'Italiens décorent les églises québécoises et "comble(nt) des clients religieux ou laïques selon leur goût peu développé" (28); le Hollandais Krieghoff, hélas! selon Guy Robert, "lance une mode, celle du terroir, assez souvent misérabiliste malgré son habile coloris, et qui (*sic*) met en circulation des images semblant réduire la réalité québécoise à un répertoire sans doute pittoresque, mais étrangement étriqué" (32). Il n'empêche que par la suite, pendant un long moment, le Québécois doutera de lui-même: "faudrait-il donc vraiment venir d'ailleurs, préférentiellement d'Europe, et posséder la maîtrise académique du pinceau, pour réussir à saisir et traduire les paysages et personnages du Québec dans leur pittoresque réalité?" (35.)

Heureusement, Henri Julien "s'amène". Il n'a pas le métier de Krieghoff, "mais il a un avantage irremplaçable, celui d'une connaissance naturelle et en quelque sorte tribale, instinctive et intuitive, de son milieu natal" (44). Il "rapatrie", pour ainsi dire, le folklore québécois. Après lui viendront Massicotte et Duguay. Durant des années encore, toutefois, l'Académisme européen pèsera lourd sur les peintres d'ici. La responsabilité en incombe, entre autres, au directeur (pendant plus d'une quinzaine d'années) de l'Ecole des arts et métiers de Montréal: "l'abbé Chabert,

vétéran de l'enseignement académique parisien et convaincu que tout aspirant artiste québécois doit aller se faire ou refaire l'oeil et la main dans ce qu'on appelle à l'époque la Capitale mondiale des arts. Paris évidemment" (46). A Paris, les Ecoles nationales donnent le ton; que l'on fréquente des académies privées, comme c'est le cas de plusieurs Québécois, l'on ne revient pas moins soumis à un joug qui va "renforcer le climat culturel colonial au Québec" (65).

Vers 1920, pourtant, alors que l'on crée des Ecoles nationales d'art à Québec et à Montréal, le mouvement de libération est sur la voie du progrès, grâce aux grands peintres du pays que sont Clarence Gagnon, Suzor-Côté, Marc-Aurèle Fortin, etc.; il deviendra irréversible dans les années 40 avec Pellan et Borduas et les groupes auxquels ces derniers ont donné naissance ou frayé le chemin de la maturité. Et celle-ci advient à la peinture québécoise au moment même où, confiante en elle-même et forte des techniques acquises, elle "s'ouvre aux grands courants qui révolutionnent l'art à travers le monde depuis le début du siècle" (88). Aujourd'hui, les peintres du Québec se soucient de plus en plus de développer une manière personnelle; ils sont nombreux et leurs oeuvres et manières multiples constituent un patrimoine aussi varié que riche. La peinture québécoise a conquis son indépendance, un peu comme la littérature d'ailleurs; à l'une et à l'autre, les maîtres ne sont plus imposés, ils sont choisis en fonction des besoins et de la sensibilité d'ici.

Un texte bâclé

L'ouvrage de Guy Robert est beau; son texte est bâclé. Je ne puis pas comprendre, par exemple, la présence de la centaine de fautes d'orthographe et de syntaxe qui parsèment les pages du livre (et ce ne sont pas des coquilles). Comment excuser aussi les nombreuses répétitions que l'on y trouve? L'on a l'impression que le texte a été composé par fragments et que ceux-ci ont été plutôt juxtaposés qu'enchaînés. Le texte manque aussi, drôlement, de densité, alors qu'il y avait tant à dire en si peu de pages. J'ai jugé le littéraire; je laisse aux spécialistes de la peinture le soin de se prononcer sur la qualité et la justesse de l'histoire robertienne.

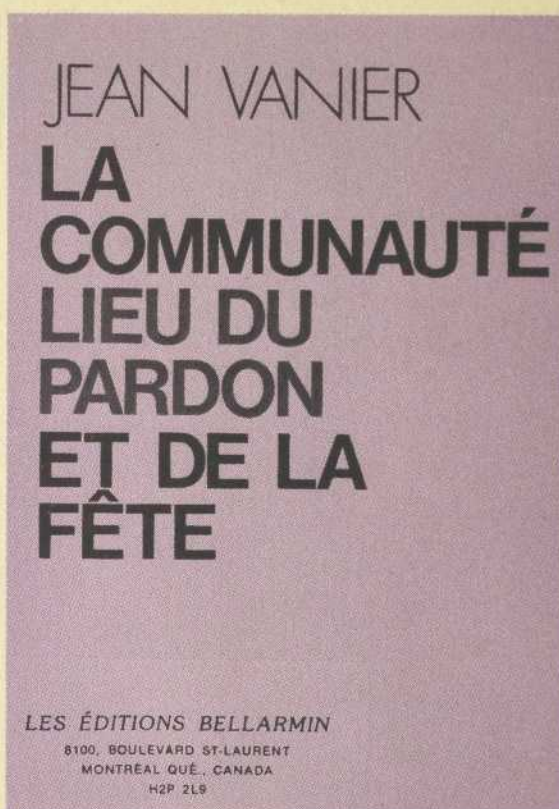
Département des lettres
françaises, Université d'Ottawa.

Jean Vanier

**La Communauté,
lieu du pardon et de la fête**

par Jean Vanier

282 pages, \$6.95



Cette fois, Jean Vanier livre sa conception complète de la vie en commun, de la collaboration la plus étroite, comme pratique de la vie chrétienne telle que Jésus l'a voulue.

Il s'adresse aux communautés religieuses, aux groupes de prière, aux communautés de base, à tous ceux qui veulent accomplir quelque chose en commun au service de tous les hommes.

Ses références à l'Arche, communauté diversifiée par excellence, indiquent bien la largeur de ses vues, la multiplicité de ses applications.

Cet ouvrage deviendra bientôt un classique.

**Les Editions Bellarmin
8100, boul. Saint-Laurent
Montréal H2P 2L9**