

MARIE-ODILE MÉTRAL  
MONIQUE DUMAIS

## *Le statut des femmes dans l'Eglise*

Dans une recherche consacrée au pouvoir dans l'Eglise, parler du statut des femmes indique déjà une restriction et une particularité. Le statut n'est-il pas toujours déterminé par une ou des instances de pouvoir ? Ainsi les femmes auraient un statut mais point de pouvoir, à moins de donner au pouvoir d'autres significations que celle juridico-politique dominante dans la culture occidentale.

Le pouvoir, les pouvoirs des hommes-clercs n'aurait(ent)-il(s) pas décidé du statut des femmes ? Car la parole accompagne toujours le pouvoir. Quel est donc dans le christianisme le discours tenu par les hommes sur les femmes ? Si le christianisme, sur le statut des femmes, n'opère pas de rupture avec le paganisme, n'introduit-il pas une ambivalence du regard ? Mais cette ambivalence n'est-elle pas résolue dans un modèle de nouveau unitaire ? La femme, même vierge, ne serait-elle pas représentée à partir de l'image de la mère ?

Mais une fois instituée la vie religieuse féminine, les femmes chrétiennes n'ont-elles pas connu, ne connaissent-elles pas une forme de pouvoir ? Peut-on parler d'un pouvoir des religieuses ? Dans quelle mesure serait-il associé au pouvoir clérical ? Est-ce bien un pouvoir ou l'illusion d'un pouvoir, ou s'agit-il encore d'autre chose ?

Les mouvements récents de femmes ont-ils réussi à pénétrer l'enceinte patriarcale qu'est, en sa hiérarchie, l'Eglise romaine ? Ont-ils eu au moins des échos chez les femmes chrétiennes ? Peut-on à ce titre parler de pouvoir de femmes, de pouvoir des femmes ?

## I. — L'AMBIVALENCE DU REGARD

Dans le monde païen des premiers siècles de l'ère chrétienne le mariage, réalisant parfaitement l'isomorphisme de la relation sociale, semble aller de soi (1). Cependant les stoïciens qui l'admettent pour le citoyen moyen déplorent les charges qui le composent et font obstacle à l'« art de vivre » de celui qui cherche et trouve, connaît et dit la vérité, le philosophe. Au moins pour des raisons de circonstances, le mariage doit être déconseillé au philosophe (2). Un tel art de vivre, qui d'ailleurs fait silence sur les relations sexuelles non conjugales, ne s'adresse pas au citoyen, à celui qui, à la différence de l'enfant, de l'esclave, de la femme, jouit d'un statut social, il s'adresse au philosophe.

Les normes de la sexualité, c'est-à-dire sa valeur et sa légitimité, sont commandées par le statut de citoyen et de sujet. Le sujet peut exercer son activité sexuelle sur des objets qu'il pénètre au même titre qu'il les gouverne : l'enfant, la femme-épouse, l'esclave femme ou homme. Ces trois catégories d'objets ont, face au sujet, la même structure. C'est le sujet qui détient le pouvoir d'éducation, de procréation, de *gouvernement*. En ce sens, la règle de la sexualité, c'est d'être ni plus ni moins isomorphe à la relation sociale.

Le christianisme, pour y introduire des nouveautés, ne transformera pas vraiment le système du mariage. Les textes de Paul placent la femme, les enfants, les esclaves au même rang, dans une relation d'obéissance (3). L'homme aime ; la femme se soumet à lui. Il la pénètre et la féconde ; elle devient mère. L'amour, comme l'exercice de la sexualité, suppose l'activité d'un sujet que la femme n'est pas. Des premiers siècles du christianisme au Moyen Age, en Grèce et à Rome, les Pères s'accordent pour limiter à la procréation l'aide que la femme peut apporter à l'homme. Pour toutes les autres tâches, elle est plutôt un obstacle et ne peut jamais remplacer un ami (4).

Par ailleurs, le christianisme qui se donne pour la vraie philosophie reprend l'idée stoïcienne : le philosophe fait mieux de ne pas se marier. Il organise à partir de la virginité très précisément définie et réglée un nouvel art de vivre qu'il étend aux femmes. Ainsi le christianisme,

(1) ARTÉMIDORE, *La Clef des songes*, cité par M. FOUCAULT, dans son cours au Collège de France, 1981.

(2) Stobée, Epictète.

(3) Ephésiens, V.

(4) Jean Chrysostome, Jérôme, Augustin par exemple.

s'il laisse inchangés le mariage et la relation entre l'homme et la femme dans le mariage, ébranle sinon le statut de la femme, du moins la représentation de celle-ci. En suscitant la virginité de la femme, le christianisme l'arrache ainsi à l'obligation du mariage, même si la vierge est placée sous la responsabilité d'un homme, son propre père ou quelque autre père « spirituel ».

Le mariage alors cesse d'aller de soi. La femme vierge comme l'homme est directement régénérée par le Christ, sans passer par la médiation de l'homme. La virginité devrait introduire une cassure dans le statut d'objet attaché à la femme. Vierge, la femme accède à la position de sujet. Tous les discours nombreux sur la virginité parlent indistinctement de la virginité masculine et féminine. La virginité chrétienne dans un texte exemplaire de Méthode d'Olympe (5) est présentée comme divine. Elle se veut rupture du temps marqué par le devenir et sa mort et rédemption de celui-ci. Retour à l'origine parfaite, involution et évolution à la fois, la virginité annonce et manifeste dans le temps la fin des temps. Ainsi la virginité, accès à la vérité, vérité que constituent le message et l'exemple du Christ, vérité parce qu'elle est vie divine et démasquage des illusions du mariage. Car le mariage peut séduire le chrétien non plus seulement par la perfection d'isomorphisme qu'il réalise, mais par la localisation des plaisirs sexuels que désormais il délimite. C'est à partir du moment où l'activité sexuelle se voit finalisée par la procréation exclusivement qu'il n'y a plus que l'alternative : relation conjugale d'un homme-sujet à une femme-objet ou virginité. Donc la virginité, si elle permet à la femme d'accéder à la vérité, devrait la mettre dans une position égale à celle de l'homme. En effet, la virginité est affranchissement de l'esclavage. La vierge ne peut plus être traitée comme l'enfant ou l'esclave. Ou plutôt elle aurait en commun avec l'enfant mâle de la Grèce païenne, de pouvoir devenir sujet, de connaître la vérité. La virginité est souvent comparée par les Pères à la *païdeia*. La virginité est donc ascèse ; en tant que telle, elle élimine toute activité sexuelle ; en tant qu'elle impose au mariage sa loi, elle en restreint le champ d'activité. Mais la relation conjugale ne s'en trouve pas touchée. Elle demeure éminemment hiérarchique et l'activité sexuelle de l'homme : la pénétration, symbolise toujours cette hiérarchie. Les seules issues vers une possible subjectivité pour la femme mariée sont le veuvage ou la décision commune des conjoints à la continence. Par le biais de la virginité ou de ce qui en rapproche, la femme chrétienne se verrait-

(5) MÉTHODE d'Olympe, *Le Banquet*, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes », n° 95.

elle reconnue dans un droit au pouvoir corrélatif à la position de sujet que la virginité lui ferait acquérir ?

L'ambivalence du regard porté sur la femme, bien loin d'être levée dans une égalité avec l'homme perturbant le système, ne va-t-elle pas être effacée dans la représentation de la femme, épouse et mère comme par nature ?

## II. — LA MÈRE OU L'AMBIVALENCE RÉVOLUE

Par la virginité, la femme parvient à égaler l'homme. Elle dépasse ainsi sa « nature » (6), car la morphologie du corps féminin, paradoxalement tenu pour capable de tout excès, se prête à l'oubli du sexe. Sa déssexualisation devient ainsi modèle pour l'idéal ascétique, au-delà de toute distinction du masculin et du féminin. Mais l'accès à l'égalité demeure plutôt symbolique, car de toutes les œuvres politiques et intellectuelles, de la parole aussi, la femme est tenue à l'écart. Avoir un sexe, mais faire comme si on n'en avait pas, c'est bien ce que fait l'homme vierge, celui qui renonce à la pénétration et à la procréation. Désormais une rupture s'établit entre la position sociale et la position sexuelle, redoublant celle opérée par les stoïciens dans le cas du philosophe. L'incompatibilité entre le mariage et le choix de la vérité n'est plus affaire d'opportunité, elle a valeur ontologique. Entre le renoncement à la sexualité et l'exercice du pouvoir au sein de l'*ecclesia*, pouvoir toujours référé à la vérité de la parole à proclamer, un rapport de convenance, voire de nécessité, est posé. Il faut donc ou admettre que la femme vierge peut, au nom de la subjectivité acquise ou possible, exercer le pouvoir ou neutraliser sa position de sujet. Or si justement l'accès de la femme à la subjectivité perturbe le système isomorphe de la sexualité et de la socialité, maintenu dans le seul mariage, il faut contrebalancer les effets possibles de la subjectivité. Il faut remettre toute femme, même vierge, sur le plan de l'épouse et de la mère. On pourra alors l'admirer et même l'exalter : le système de pouvoir demeurera sain et sauf ! Dans un mouvement circulaire, la virginité qui, en christianisme, a imposé sa loi au mariage (elle en a fait le plus bas degré de la continence, le lieu exclusif de l'exercice de la sexualité subordonnée à la seule procréation), se trouve à son tour régie par le modèle du mariage. La virginité est présentée comme un mariage et pour la femme comme

(6) Jean CHRYSOSTOME, *Traité de la virginité*, chap. XLII.

un mariage réel. Reprenant à son compte une série d'images empruntées au judaïsme : suppôt de la ruse, facteur de la tentation, le christianisme justifie le statut de la femme : elle mérite d'être traitée en objet, d'être assujettie. Sa nature et l'histoire concourent à poser une telle injonction. Le mariage est pour la femme-objet une nécessité, une régulation dont la virginité seule peut la dispenser. Mais parce que la virginité féminine est une figure de la relation Christ-Eglise, dont le mariage est le « mystère », la vierge est assimilée à l'épouse du Christ, distinguée en cela d'une autre femme, épouse de Pierre ou de Paul. Dès le III<sup>e</sup> siècle, à Rome, elle porte le voile (7). La consécration des vierges, objet d'un rite, et par extension la consécration monastique est définie au Concile de Chalcédoine (451) comme un mariage. Le représenté est pris pour le signifiant, ce qui explique pourquoi les moines sollicités au pouvoir en tant qu'hommes et clercs se sont souvent défendus des assauts au nom d'une « vocation monastique » liée implicitement à un certain statut de la féminité. Si le Christ dispense l'amour tandis que la vertu de l'Eglise est la soumission, si l'un est tête l'autre corps (somme d'organes), si l'un sauve et si l'autre est sauvé, la femme ne peut être sauvée par le Christ qu'en reconnaissant son infériorité. Régénérée et régénératrice parce qu'elle se donne entièrement au Christ, l'Eglise devient modèle de la femme, de toute femme, même de la vierge. La vierge est ainsi l'épouse et la mère par excellence : soumise au Christ et fécondée par lui, comme une épouse chrétienne est soumise à son époux et fécondée par lui. La virginité produit donc directement ce que le mariage produit médiatement. La vierge est rendue à la maternité-pour-l'homme, non à la féminité. Le féminin est inexorablement commandé par le masculin. La relation de l'un à l'autre est marquée par une exigence d'unité dans l'inégalité. Ce n'est donc pas la femme qui gagne à la propagation de la virginité, mais bien l'idéal ascétique lui-même qui pénètre le mariage sans pour autant donner aux femmes les droits de la subjectivité. Plus spécialement localisé dans le désert, la cellule ou le cloître, l'ascétisme devient le modèle de la vie chrétienne puis de la hiérarchie ecclésiale. Ordonnant le mariage à la censure de l'« eros » et à l'assujettissement de la femme, considérant à travers la catégorie de mère et d'épouse la femme vierge, le christianisme double le pouvoir de censure d'un pouvoir clérical exclusivement masculin. Tandis que la virginité du censeur devient la condition de l'exercice du pouvoir et de l'amour de la censure, la femme ne peut être ni censeur ni pontife, elle ne peut que subir la censure.

(7) TERTULLIEN, *Du voile des vierges*, XVI.

Le déplacement de l'éros est tel que le christianisme se rend définitivement étranger à tout dispositif de sexualité. Pas plus que le paganisme, il ne pose de distinction entre l'hétérosexuel et l'homosexuel. L'homosexualité du système clérical ne peut être qu'une métaphore et une métaphore récente. Ce que le christianisme a accusé c'est, outre une limitation maximale de l'activité sexuelle, une ségrégation des rôles masculin-féminin qu'il a prétendu fondés en nature, puisque même l'événement de la virginité féminine qu'il a lui-même produit n'a pas réussi à subvertir le système qui tient la femme en marge de la parole, de la pensée et du pouvoir. Peut-être tout simplement parce que l'ambivalence est inconfortable : elle relativise la vérité. Au contraire l'universalité et l'unité servent une conception dogmatique de la vérité. Le statut de la femme, la conception de la vérité et le jeu du pouvoir forment la cohérence du système.

M.-O. MÉTRAL.

## III. — LES RELIGIEUSES DANS L'ÉGLISE

Le pouvoir clérical mâle a organisé deux classes de femmes : la classe noble, les religieuses, et la classe ordinaire, commune, les femmes mariées, alors que la catégorie des femmes célibataires est complètement oubliée et que les autres situations de femmes : mères célibataires, femmes séparées, divorcées, etc., sont dénigrées. Cependant, celles qui appartiennent à la première classe, associée très souvent au pouvoir clérical lui-même, n'y participent que de façon limitée plutôt apparente. Elles sont, certes, les premières à bénéficier des pratiques nouvelles dans l'Église, comme l'animation paroissiale (8), elles n'en demeurent pas moins dans l'ensemble de leur vie déterminées par les décisions mâles.

Si les communautés religieuses de femmes peuvent apparaître aux observateurs(trices) extérieurs(res) des lieux de grande autonomie, leurs fondatrices ont joui de pouvoirs bien restreints. Certaines ont été « enrôlées » dans de nouvelles fondations par un évêque, un religieux ou un prêtre. Un sociologue a dégagé six variables qui revenaient avec une certaine constance parmi les fondatrices de communautés religieuses du Québec : « Veuve, santé précaire, refus d'une communauté établie, désir explicite de fonder, relation avec un membre du clergé, besoin social à combler » (9).

La variable « relation avec un membre du clergé » manifeste que « les communautés québécoises ont surgi d'un type de société dont la volonté de cohésion nécessitait en quelque sorte leur émergence, par la médiation intégratrice du prêtre » (10). D'autres fondatrices, plus audacieuses, ont dû lutter pour faire advenir des aspects innovateurs dans leur projet, mais elles ont dû souvent céder sur plusieurs points, à moins qu'elles aient usé de quelques subterfuges.

L'évolution des communautés religieuses reste entièrement sous la juridiction des clercs. La plupart des constitutions ont été rédigées ou supervisées par un prêtre ; par ailleurs tous ces documents doivent être approuvés en dernier lieu par des clercs des instances romaines. Certains débats des fondatrices avec leur évêque demeurent cependant notoires, entre autres ceux de Marie de l'Incarnation, fondatrice des Ursulines en Nouvelle-France avec l'évêque de Québec, Mgr de

(8) Roger EBACHER, *La religieuse, animatrice de paroisse*, Montréal, Fides, 1978.

(9) Bernard DENAULT, Sociographie générale des communautés religieuses au Québec (1837-1970), dans *Éléments pour une sociologie des communautés religieuses, au Québec*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal et Sherbrooke Université de Sherbrooke, 1975, p. 104.

(10) *Id.*, p. 115.

Laval. Elle obtint, après plusieurs représentations, qu'il renonçât à l'« abrégé » des Constitutions qu'il avait lui-même préparé à partir des textes de la fondatrice « à la réserve de cinq articles... que nous ordonnons être changés ». Les réserves de l'évêque portaient heureusement sur des points secondaires qui laissaient intact l'essentiel (11). Pour l'ensemble des communautés de femmes, le droit commun les assujettit actuellement à « un cadre juridique uniforme, freinant en quelque sorte le dynamisme particulier à chacune d'elles... La prépondérance du juridique et une politique de plus en plus centralisatrice de la part du Saint-Siège » tendent à s'accroître depuis le début du xx<sup>e</sup> siècle (12).

Les communautés religieuses ont été entrevues comme des milieux de grande créativité, offrant une réelle alternative à la vie de femme mariée avec une nombreuse famille — autrefois au Québec — ou à celle de célibataire plutôt dévalorisée (13). Cependant, les clercs ont exercé un contrôle certain sur les projets nouveaux pensés et réalisés par les religieuses. Sœur Sainte-Anne-Marie, qui a ouvert à Montréal en 1908 le premier collège classique pour jeunes filles, a dû attendre très patiemment la permission de Mgr Bruchési et subir les craintes, les mises en garde des membres du clergé. Dans son discours inaugural du collège, Mgr Dauth, vice-recteur de l'Université Laval, s'exprimait ainsi :

... livrer trop largement les jeunes filles aux études abstraites, ne pas savoir leur doser prudemment la science selon la nature et la mesure de leur esprit, ne pas les immuniser contre le sot orgueil ou le vertige... c'est les jeter en dehors de leur sphère et les engager dans une voie funeste... c'est en faire non plus les compagnes généreuses et dévouées de l'homme, mais les rivales encombrantes et dans tous les cas incomprises (14).

Toute cette rhétorique permettait au clergé d'assurer par l'intermédiaire des religieuses une mise en tutelle de toutes les femmes, si bien que la gent féminine ne pouvait évoluer que selon les normes fixées par les hommes. Les religieuses, obligées par vœu à l'obéis-

(11) Dom Guy-Marie OURY, *Marie de l'Incarnation*, t. 2, Solesmes, Abbaye Saint-Pierre, 1972, pp. 530-532.

(12) Marguerite JEAN, s.c.i.m., *Evolution des communautés religieuses de femmes au Canada de 1639 à nos jours*, Montréal, Fides, 1977, p. 297.

(13) Cf. les travaux de recherche à paraître sur les communautés religieuses du Québec au début du xx<sup>e</sup> siècle de Marta DANYLEWYCK de l'Ontario Institute for Studies in Education à Toronto. Également de Micheline DUMONT-JOHNSON, *Les communautés religieuses et la condition féminine, Recherches sociographiques*, XIX, (janvier-avril 1978), pp. 79-102.

(14) *L'Annuaire de l'École d'Enseignement supérieur pour les filles*, Montréal, 1910, pp. 95-96. Document des archives de la Congrégation des Sœurs de Notre-Dame à Montréal.

sance, devaient acheminer les volontés de l'autorité ecclésiastique, en essayant d'éliminer le plus possible l'interférence de leurs jugements et de leurs intuitions d'avant-garde. Les plus audacieuses ont osé braver ces restrictions et l'histoire nous en a parfois gardé quelques exemples.

Les communautés religieuses de femmes demeurent des lieux où le pouvoir patriarcal peut s'exercer constamment de façon subtile. Sous des dehors qui laissent croire que ces groupes de femmes sont complètement autonomes, livrés à leur propre décision, l'autorité ecclésiastique peut toujours intervenir pour encourager comme pour réprimer certains élans créateurs. Le champ de définition, de décision, d'orientation personnelle et collective est éminemment sous la juridiction des clercs ; les femmes qui consacrent tout leur être, leurs énergies dans les institutions d'Eglise doivent habituellement limiter leur créativité aux niveaux qui leur sont réservés ; conséquemment le travail de libération entrepris par les féministes trouve dans les communautés religieuses de femmes un terrain de labour très important (15).

#### IV. — LE FÉMINISME DANS L'ÉGLISE

Deux Italiennes, Rita Pierro et Franca Long, affirment de façon catégorique que « la libération des masses, et en particulier celle des femmes, passe par la défaite d'une certaine idéologie religieuse et par la suppression des conditionnements grâce auxquels l'Eglise, au cours des siècles, a pu les opprimer en les réduisant à l'état d'objets » (16). Les femmes qui veulent entrer en possession de toutes leurs potentialités et les exercer le plus complètement possible entreprennent dans l'Eglise une tâche audacieuse, nécessitant une grande espérance. C'est au nom même de leur foi en l'Évangile, ce message de libération, que des femmes se regroupent, se conscientisent et créent une solidarité entre elles, afin de laisser émerger leurs paroles de femmes. Elles ne peuvent plus accepter d'être, par leur silence, complices d'une interprétation uniquement masculine de la Parole de Dieu, déjà coulée dans des moules patriarcaux, d'une pratique ecclésiastique discriminante face aux femmes (17).

(15) Janice G. RAYMOND, r.s.m., Nuns and Women's Liberation, *Andover Newton Quarterly*, vol. 12, March 1972, pp. 201-212.

(16) Rita PIERRO et Franca LONG, *L'autre moitié de l'Eglise : les femmes* (Dossiers libres), Paris, Cerf, 1980, pp. 7-8.

(17) *L'autre Parole*, un collectif de féministes chrétiennes au Québec, s'est fixé deux objectifs : sur le plan de la recherche, reprendre le discours théologique en tenant compte des femmes, et sur le plan de l'action, entreprendre des démarches pour une participation entière des femmes dans l'Eglise.

Comme les féministes travaillent ardemment à réappropriier leur corps, à s'autodéterminer elles-mêmes dans la façon de vivre leur corps, elles doivent alors briser les cadres, les interdits, les lois, les sanctions imposés principalement par les médecins, les légistes et les clercs. Le défi des féministes dans l'Eglise demeure très grand, puisqu'elles doivent abolir la dichotomie grecque corps/esprit qui a perverti dès les débuts la pensée chrétienne. Cette dichotomie qui a entraîné une association du corps à l'impur, de l'esprit au pur, sape à la base le mystère de l'incarnation, d'un Dieu qui s'incarne, qui n'a pas peur de prendre notre chair. Les féministes chrétiennes essaient de retrouver toute la profondeur de l'incarnation en relation avec la consistance de la création et le sens de la rédemption. Elles veulent naître à cette chair créée, sauvée, libérée en Jésus.

La sexualité demeure le lieu où s'exerce tout particulièrement cette réappropriation du corps : nos corps sont nécessairement sexués. Une compréhension positive de la sexualité, de la chair sauvée en Jésus implique une acceptation des différentes expressions de la sexualité, des formes de communication et de tendresse des corps. Ainsi, la virginité pourrait cesser d'être perçue comme un refus du corps, une façon angélique de vivre notre réalité humaine, mais une disponibilité ardente de tout l'être, qui essaie de dépasser un instinct de possession d'un corps face à un autre corps. Elle peut être vécue comme un projet de libération en même temps que d'accueil des énergies totales de son être propre et de tous les êtres.

Les féministes chrétiennes veulent participer à la réflexion aux prises de décision dans l'Eglise ; elles se sentent compétentes dans beaucoup de domaines où elles consacrent une large part de leurs énergies. Pour ce qui est de la famille, où le magistère leur accorde un rôle important, les femmes devraient pouvoir exprimer directement leurs expériences de vie tout à fait diversifiées et différentes de celle des hommes. Chose étonnante, le dernier synode romain a voulu régler le sort des familles par la volonté et l'intelligence d'hommes célibataires qui, si bien informés, clairvoyants, compréhensifs qu'ils soient, demeurent dans la presque totalité de leur vie coupés des réalités familiales contemporaines. Les femmes ont de plus en plus prise sur leur vécu par une conscientisation poussée de leurs expériences singulières, une réflexion scientifique et de nombreuses recherches sur la condition des femmes, qui devraient tôt ou tard forcer le pouvoir ecclésiastique à accueillir la voix de l'autre moitié de l'Eglise !

M. DUMAIS.