

In Greek mythology, the image which tells the truth (psychologically and historically) about the human drives to explore the world and to create culture is that of the Muses, the nine daughters of Olympian Zeus and the titaness Mnemosyne, Memory. The Muses were said to inspire mortals by their voices. They sang to those whom they loved and bestowed talents which made these humans happy, wise and respected.

Surely, the image of the Muses is derived from infancy and early childhood. This was the time when the sound of a woman's voice meant nearly everything to everyone. It signaled the arrival of food, of warmth, of comfort and of entertainment. She was heard before she was seen and that sound, because it was linked with the anticipation of good things to come, sparked the infant imagination. A woman's voice focussed the attention of most babies in ancient Greece just as it focusses the attention of most babies in the contemporary world. No wonder that the Muses, the primary image of inspiration in Western thought, have always worked their magic through female voices.³⁷

Object relations theory and ancient mythology both insist on the connection between the memory of the ties to a woman's body and the human desires to explore, to theorize and to conceptualize the world. The Platonic tradition denies this connection by denigrating what is merely physical, by claiming that all knowledge is motivated by bodiless forms. The centuries-old tendency to exclude women from arenas of learning called "higher" is probably a social dramatization of this denial. Women and matter have been repressed in our intellectual traditions when, in truth, they are at the origins of all reflection.

That which has been repressed is now returning. The contemporary focus on women in all areas of creative thought—in all areas of the Muses—means that the sources of thought itself will become clearer. This is the real significance of the return of the Goddess. When theology becomes thealogy, the metaphysical comes home to the physical.³⁸

37 W. R. Bion, "A Theory of Thinking," in *Second Thoughts: Selected Papers on Psycho-analysis* (New York: Jason Aronson, 1967), p. 110-19.

38 "No word is metaphysical without its first being physical" (Brown, *Love's Body*, p. 249). This quotation seems to be a paraphrase of a statement by L. H. Grindon, cited by Ella Sharpe in "Psycho-Physical Problems Revealed in Language: An Examination of Metaphor," in Marjorie Brierly, ed., *Collected Papers on Psycho-analysis* (London: Hogarth Press, 1970), p. 156.

Pour que les noces aient lieu entre Dieu et les femmes

MONIQUE DUMAIS

Dieu dans notre tradition n'a-t-il pas toujours été malade par absence de noces?

Luce Irigaray¹

Luce Irigaray s'est beaucoup intéressée depuis quelques années à la notion de Dieu, notamment à un divin féminin. Sous la symbolique des noces, elle annonce comment Dieu, uniquement conçu et perçu au masculin, vient empêcher l'épanouissement des femmes et leur apport générateur aux hommes et à l'univers. Par conséquent l'accomplissement total des noces entre les sexes, et des femmes avec Dieu, n'a pas encore eu lieu.

Dieu n'est pas mort dans les textes féministes. Au contraire, le vocable «Dieu» se retrouve dans une variété d'écrits. S'il est approprié de le rencontrer dans les réflexions théologiques, il est étonnant de le voir si présent dans des textes ressortissant à d'autres domaines disciplinaires². C'est cet étonnement qui m'a conduite à vouloir découvrir comment la notion de divinité est abordée dans quelques discours féministes. Je me suis donc intéressée à scruter trois types de textes féministes, ceux d'une psychologue de la religion, Naomi Goldenberg, quelques-uns d'une psychanalyste et philosophe, Luce Irigaray, et enfin ceux d'une théologienne et philosophe, Mary Daly. Ces diverses argumentations me permettent de dégager trois grands axes de réflexion : premièrement, la contestation de la représentation exclusive de Dieu au genre masculin; deuxièmement, l'affirmation d'une conception du divin à partir des ex-

1 Luce Irigaray, «Femmes divines», *Critique* (mars 1985), p. 306.

2 Par exemple en littérature : Carole Massé a donné le titre *Dieu* à un de ses romans (Montréal, Editions les Herbes Rouges, 1979); Clarice Lispector a des références intéressantes dans *Água Viva* (Paris, Editions des Femmes, 1973) et *La passion selon G.H.* (Paris, Editions des Femmes, 1985).

Monique Dumais est professeure au département des Sciences religieuses de l'Université du Québec à Rimouski.

périences des femmes; troisièmement, les implications éthiques pour la vie des femmes.

Contestation de la représentation exclusive de Dieu au genre masculin

La remise en question de la société patriarcale a rapidement conduit les féministes à saisir que la représentation de Dieu au masculin était en lien direct avec la mainmise mâle sur le contrôle de l'univers et sur toute forme de discours et vice versa. Luce Irigaray l'explique clairement dans *Ethique de la différence sexuelle* : «l'homme a été le sujet du discours : théorique, moral, politique. Et le genre de Dieu, gardien de tout sujet et de tout discours, est toujours masculin-paternel, en Occident»³. L'étude de quelques textes—*Beyond God the Father* de Mary Daly, *The Changing of the Gods* et *The End of God* de Naomi R. Goldenberg—donnera des accents particuliers et précis à la contestation de la représentation exclusive de Dieu au genre masculin.

Beyond God the Father

Dès les premières pages, Mary Daly affirme que «La théologie et l'éthique qui sont ouvertement et explicitement opprimantes pour les femmes ne sont d'aucune façon confinées au passé. Le symbolisme exclusivement masculin pour Dieu, pour la notion de l'"incarnation" divine dans la nature humaine, et pour la relation des êtres humains à Dieu renforce la hiérarchie sexuelle»⁴. L'image de Dieu le Père apparaît nettement comme le symbole créé par les hommes (mâles) pour servir une société à leur image et à leur ressemblance. Le symbole de Dieu remplit alors la fonction de «légitimation» du statu quo social, économique et politique actuel, dans lequel les femmes et tous les autres groupes opprimés sont subordonnés⁵. Il devient facile de déduire l'équation suivante : «Si Dieu est mâle, ainsi le mâle est Dieu»⁶. Le mythe de la chute signale suffisamment que le point de vue mâle est devenu le point de vue de Dieu⁷; la femme a été perçue comme l'être humain qui induit au mal, la tentatrice par excellence, du moins des siècles de transmission du récit de la Genèse ont donné libre cours à cette interprétation.

Mary Daly propose une méthode de théologisation qui s'accomplit en trois mouvements : ceux de la libération, de la castration, de l'exorcisme.

3 Luce Irigaray, *Ethique de la différence sexuelle*, coll. «Critique», Paris, Minuit, 1984, p. 14.

4 Mary Daly, *Beyond God the Father*, Boston, Beacon Press, 1985, p. 4. Traduction personnelle pour toutes les citations de cet ouvrage.

5 Ibid., p. 19.

6 Ibid.

7 Ibid., cf. p. 47.

Dans un premier mouvement, la libération qui surgit d'une libération de nous-mêmes comme femmes permet l'émergence de mots nouveaux qui ouvrent sur de nouveaux champs sémantiques. Dans un deuxième mouvement, il s'agit de castrer «le système qui castrate», celui de «Dieu-le-Père» : le pouvoir de nommer nous a été particulièrement enlevé, ce qui a entraîné pour nous une castration du langage et des images. Dans un troisième temps, il faut tenter un exorcisme sur soi : s'exorciser du poids de la subordination, de l'infériorisation, de la culpabilité qui pèse sur les femmes. Le deuxième chapitre de *Beyond God the Father* traitant de la nécessité d'exorciser Eve du mal signale éloquemment comment les femmes ont intériorisé le blâme et la culpabilité provenant de toute forme de faute. Conséquemment, il est important pour les femmes de s'exorciser de leur «péché originel», c'est-à-dire d'une complicité acceptée avec une situation d'oppression et de victimisation⁸. Cette méthode fait voir qu'il ne suffit pas de remplacer «il» par «elle» pour parler de Dieu, il faut aller plus profondément; il devient nécessaire pour les femmes de changer leur être et leur propre image.

Changing of Gods et The End of God

A son tour, Naomi Goldenberg soutient que la profonde aliénation des femmes dans les traditions juive et chrétienne provient d'un

appauvrissement iconographique — un manque de symboles religieux significatifs.

[...]

[Cette aliénation] est liée très fréquemment au problème du genre de Dieu et de «ses» représentants dans le domaine mondain. Cette catégorisation sexuelle de la divinité encourage les hommes à adopter un rapport particulier à l'ordre religieux — surtout celui d'identification, alors que les femmes tendent à se voir autrement — séparées de la divinité masculine. Le mode féminin de relation aux images des pouvoirs masculins a été largement négatif, et les femmes ont été identifiées à l'aspect mauvais de l'univers qui, dans les traditions juive et chrétienne, est aussi associé aux termes «matériel», «obscur» et «charnel». Une association plus immédiate à l'imagerie religieuse pour des choses telles que «le bien», «la divinité» et «la lumière», devient impossible à cause d'une supposée masculinité de ces qualités⁹.

De plus, Naomi Goldenberg annonce que la remise en question de la symbolisation mâle par les féministes ébranlera le judaïsme et le christianisme jusque dans leurs bases, car ces deux grandes religions occidentales reposent fondamentalement sur cette symbolisation¹⁰. En tant qu'analyste des théories de la psychologie des profondeurs, Naomi Goldenberg scrute

8 Ibid., p. 49-59.

9 Naomi R. Goldenberg, *The End of God*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1982, p. ix. Traduction personnelle pour toutes les citations de cet ouvrage.

10 Naomi R. Goldenberg, *The Changing of the Gods*, Boston, Beacon Press, 1979, p. 5.

dans *The End of God* les théories de Freud et de Jung, d'une part, pour diagnostiquer la cause de cet appauvrissement iconographique, d'autre part, pour trouver des sources possibles pour aller au-delà de cet appauvrissement¹¹.

Freud a montré l'aspect opprimant des religions juive et chrétienne, notamment à partir de l'image de Dieu-père. Les féministes partagent avec lui cette critique faite à partir des religions dominées par un Dieu mâle. Cependant, Freud a accordé peu d'importance à la présence des déesses qu'il a considérées comme secondaires, loin derrière l'impulsion principale donnée par la relation au père¹². De plus, il a reconnu que les femmes n'occupent qu'une place insignifiante et subordonnée dans les traditions religieuses observées. Naomi Goldenberg approuve cette constatation de Freud, parce qu'elle met bien en évidence les fondations de ces religions qui ne peuvent que laisser une place insignifiante et subordonnée aux femmes.

Freud rend donc le service aux féministes d'indiquer la base de l'oppression pour les femmes dans les religions axées sur le culte d'un Dieu-Père; toutefois, elles trouvent peu d'aide si elles sont à la recherche d'innovation religieuse. Naomi Goldenberg conseille de regarder plutôt du côté de Carl Jung. Ce n'est pas en raison de son concept plus positif de la féminité¹³ dans sa théorie de l'*animus/anima* que Jung est accueilli comme innovateur, mais en raison de sa capacité d'ajouter une imagerie féminine à l'iconographie religieuse traditionnelle. Jung a, en effet, salué positivement la définition du dogme de l'Assomption comme «l'événement religieux le plus important depuis la Réforme», ce qui manifeste, selon lui, la possibilité pour le catholicisme de refléter dans son symbolisme des changements culturels, notamment l'évolution des femmes dans la société. Cette attention aux signes des temps, ici, celui de l'égalité des femmes, «a besoin», affirme Jung, «d'être enracinée métaphysiquement dans la figure d'une femme "divine", l'épouse du Christ»¹⁴. L'intérêt de Jung pour les processus d'innovation religieuse ouvre, à la suggestion de Naomi Goldenberg, une voie d'accès aux femmes afin d'introduire de nouveaux symboles qui dépassent les catégories patriarcales sur Dieu. Ce déblocage permet ainsi de passer de la contestation d'images masculines à l'affirmation de nouvelles expressions sur le divin.

11 Goldenberg, *The End of God*, p. x.

12 Ibid., p. 24.

13 La perception romantique de la féminité par Jung a été considérée comme aussi dangereuse que la tradition allemande misogyne, selon Rosemary Radford Ruether, *New Woman/New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation*, New York, Seabury Press, 1975, p. 152; cf. Goldenberg, *The End of God*, p. 40.

14 Carl Jung, *The Collected Works of C. G. Jung*, t. 11, edited by William McGuire et al., Princeton, NJ, Princeton University Press, 1954, par. 753; cf. Goldenberg, *The End of God*, p. 63.

Affirmation d'une conception du divin à partir des expériences des femmes

Si une femme arrive à la conclusion, soit en lisant Freud ou non, que les religions patriarcales de la culture occidentale ne peuvent l'aider dans sa vie et, de fait, peuvent très bien nuire à son sens du bien-être, que peut-elle faire? Si elle veut réagir à cette conclusion, elle a deux options: une est de retirer toutes ses énergies des affaires spirituelles et tourner son attention vers d'autres affaires, une seconde option est de consacrer une bonne quantité d'énergie à formuler des concepts spirituels qui lui permettront de maintenir une conception religieuse de la vie avec en moins l'oppression patriarcale du judaïsme et du christianisme. Plusieurs féministes ont choisi la première voie d'action, et celles qui font carrière dans les sciences religieuses ont opté pour la deuxième alternative et travaillent à découvrir des méthodes pour maintenir une conception spirituelle de la vie sans les formes opprimantes prescrites par le judaïsme et le christianisme¹⁵.

Je me situe dans la deuxième alternative mentionnée par Naomi Goldenberg et je tente de faire connaître des expressions de la conception du divin, telles que proposées dans quelques discours de féministes. Une question fondamentale se pose: Où puisent-elles des façons nouvelles d'exprimer et de symboliser le divin? La réponse est nette et unanime: les sources d'inspiration d'une conception nouvelle et d'une symbolisation non masculine de Dieu ne peuvent provenir que de nos expériences de femmes. Le premier numéro du *Journal of Feminist Studies in Religion*¹⁶ rend compte d'une table ronde sur les sources de la théologie féministe: l'attention aux expériences des femmes s'inscrit comme une caractéristique qui définit la théologie/théologie féministe. «Ma théologie s'enracine surtout dans ma propre expérience et dans celle des autres femmes», déclare Carol P. Christ¹⁷.

Affirmations de Luce Irigaray

Luce Irigaray, psychanalyste et philosophe, a abordé de façon explicite la conception du divin dans un ouvrage plutôt bref, mais très évocateur, *La croyance même*, dont quelques passages explicites se retrouvent dans *Ethique de la différence sexuelle*¹⁸. Elle énonce elle-même le point de départ de ses réflexions: «Je parlerai donc plus ou moins librement, proposant, à vos associations ou interprétations, certaines de mes expériences, épreuves, associations encore nocturnes ou oniriques de femmes et d'ana-

15 Goldenberg, *The End of God*, p. 39.

16 Sous la direction des éditrices, Judith Plaskow et Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Journal of Feminist Studies in Religion* a publié son premier numéro au printemps 1985.

17 Carol P. Christ, Ellen M. Umansky et Anne Carr, «Roundtable Discussion: What Are the Sources of My Theology?», *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1 (Spring 1985), p. 120.

18 Luce Irigaray, *La croyance même*, Paris, Galilée, 1983, et Irigaray, *Ethique de la différence sexuelle*.

lyste»¹⁹. Ses expériences, épreuves, associations servent de moyen de confrontation aux paroles, aux rituels traditionnels. Le passage suivant le souligne bien :

Ce message, le voici : «Pendant que ils, le Père et le fils (spirituels) prononcent, ensemble les paroles rituelles de la consécration, disent "Ceci est mon corps, ceci est mon sang", je saigne».

[...]

Elle ajoute avoir aimé le fils. Elle n'adhère pas, du moins volontairement, consciemment, secondairement, aux forces actuelles de leurs croyances, ce qui n'est pas dire qu'elle est étrangère à un divin qui, apparemment, se formule ou s'accomplît mal dans leurs célébrations — venant s'y dire comme sang qui coule *en plus*. Leur vérité l'atteint, la blesse, en ce lieu où elle demeure hors leur foi, leurs dogmes, ce qui n'est pas dire hors leur tradition²⁰.

La différence sexuelle est le lieu de la question privilégiée par Luce Irigaray. Celle-ci constate combien la réalité de la différence sexuelle a été oubliée, niée dans la religion traditionnelle : «Un corps et une chair différentes sont sacrifiés». Ainsi le préliminaire à la question de la différence sexuelle passe par «la croyance même»²¹. Le spirituel apparaît comme le domaine conduisant à la dissociation du corps et de l'âme, à «un défaut de passage de l'esprit, du dieu, entre le dedans et le dehors, le dehors et le dedans, et de leur partage entre les sexes dans l'acte sexuel», voire à la séparation et à l'opposition de ces réalités²².

Cette incompréhension de l'acte sexuel, si ce n'est de son «inaccomplissement», conduit Luce Irigaray à s'aventurer dans la présence des anges. Ils ont l'avantage d'être des médiateurs, qui circuleraient entre Dieu «acte parfaitement immobile» et la femme dont «la tâche serait la garde de la nature et la procréation»²³, des médiateurs entre Dieu, pur esprit et le monde des corps, des peaux, des membranes, des muqueuses.

En attendant qu'arrive — si un jour ça arrive à moins que ce ne le soit déjà, mais pas en face à face — ce déchiffrement des corps, des peaux, des membranes et muqueuses par sympathie, en attendant, donc, un ange, des anges, parfois annoncent, médiation, médiateurs, des nouvelles concernant le lieu où se tiendrait la présence divine, parlant du verbe fait chair, de son attente et de son retour. Les anges donc descendent et montent, montent et descendent, médiation verticale, telle celle du voile de la soi-disant première scène qui, cette fois, irait du plus haut au plus bas. Support assurant le va-et-vient, l'aller-retour du ciel à la terre, traversant les enveloppes de l'un et de l'autre, mais sur lequel, apparemment, ne s'inscrit rien²⁴.

19 Irigaray, *La croyance même*, p. 13.

20 Ibid., p. 15-16.

21 Ibid., p. 18.

22 Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, p. 21.

23 Ibid., p. 22.

24 Irigaray, *La croyance même*, p. 39.

Dans leur rôle de médiateurs, les anges sont des annonciateurs, qui transmettent le message de Dieu-père. Ainsi pour Marie :

L'ange ne lui annonce-t-il, en quelque sorte, qu'elle est un ange et qu'elle mettra au monde un ange? Couple où auront lieu, avant l'hymen conception, naissance. Sans et avec un hymen : des transfigurations, résurrections, ascensions ou assomptions. Couple d'anges, ou en lequel tous les anges rassembleraient leur fonction médiatrice? Mais couple qui n'apparaît pas comme tel, en tout cas au temps de cette annonce. Elle demeure seulement mère, et, lui, fils, les deux obéissant à la Parole du Père. Et quand l'ange lui annonce la nouvelle, lui porte le message, il vient ou revient déjà du Dieu-Père²⁵.

Médiateurs entre le ciel et la terre, les anges sont laissés à une incertitude sur le plan sexuel :

Si la tradition ne veut rien savoir de leur sexe, c'est qu'ils sont de sexe différent et qu'elle ne connaît pas la différence sexuelle, pourrait-on conclure. Il le faut pour que la chair de Dieu s'incarne. Ça, elle le dit, mais sans vouloir se prononcer sur le sexe des anges encore en attente d'un abord sexuel²⁶.

Une éthique sexuelle ou charnelle demanderait que puissent se trouver ensemble et l'ange et le corps. Un monde à construire ou reconstruire. [...] Du plus petit au plus grand, du plus intime au plus politique, une genèse de l'amour entre les sexes serait encore à venir. Un monde à créer ou recréer pour que l'homme et la femme puissent à nouveau ou enfin cohabiter, se rencontrer et parfois demeurer dans le même lieu²⁷.

Le recours aux anges permet à Luce Irigaray, me semble-t-il, de déployer la nécessité des médiations entre le charnel et le spirituel, la possibilité d'une réconciliation du divin à travers les femmes perçues comme des êtres charnels, comme celles qui saignent.

Affirmations de Naomi Goldenberg

Nous avons vu, dans la première partie de cette étude, que Naomi Goldenberg a montré dans *The End of God* comment les féministes peuvent bénéficier de la critique faite par Freud du judaïsme et du christianisme. Elle a aussi fait valoir que Jung avait saisi des possibilités d'innovation à l'intérieur des religions établies. Suite à cette évaluation positive de ces deux théoriciens de la psychologie des profondeurs, elle passe en revue les entreprises variées d'innovation religieuse tentées par des féministes. Elle établit trois catégories : d'abord celles qui déclarent une rupture radicale avec les traditions juive et chrétienne, d'Elisabeth Cady Stanton à Mary Daly; puis, celles qui sont engagées dans un travail de révision de ces traditions, de Rosemary Radford Ruether à Letty Russell;

25 Ibid., p. 44.

26 Ibid., p. 59.

27 Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, p. 23.

enfin, celles qui instaurent une littérature féministe d'innovation, de Judith Plaskow à Carol Christ, lesquelles suggèrent de nouveaux symboles, célèbrent le culte de la grande déesse. Dans *The Changing of the Gods*, Naomi Goldenberg a consacré tout un chapitre à l'émergence contemporaine de la sorcellerie, sous la conduite de Starhawk²⁸.

Naomi Goldenberg insiste pour montrer qu'à travers toutes ces tentatives, la Bible et les autres textes traditionnels semblent perdre leur autorité dans la fabrication théologique, alors que l'expérience personnelle prend de la force. «L'expérience est toujours reçue comme un mot qui se réfère à des événements spécifiques sans cesse changeants de la vie d'une personne»²⁹. C'est pourquoi Carol Christ et Judith Plaskow travaillent par induction et se réfèrent à des journaux ou oeuvres littéraires de femmes qui leur livrent les sentiments, les pensées de la vie des femmes. Naomi Goldenberg essaie de préciser cette notion d'«expérience» à l'aide des théoriciens de la psychologie des profondeurs. Expression qui demeure nécessairement vague pour traduire les mouvances de l'être agissant.

Affirmations de Mary Daly

Mary Daly recourt également aux expériences des femmes afin d'enrayer le mal causé par une théologie et une éthique basées sur une argumentation mâle unidimensionnelle³⁰. Conséquemment, elle proteste contre l'utilisation de symboles anthropomorphiques au sujet de Dieu qui entraînent une dichotomie et une réification où Dieu devient l'«Autre», le dépôt du contenu de ce qui est perdu en soi. «Dieu» ne devrait pas être un nom, mais «un verbe, le plus actif et dynamique de tout, l'Êtant (*Be-ing*). Les femmes qui expérimentent le choc de ne pas exister et l'émergence d'une affirmation de soi tendent à percevoir la transcendance comme le Verbe en lequel nous participons — nous vivons, nous nous mouvons et nous avons notre être»³¹.

Mary Daly poursuit :

Ce Verbe — le Verbe des Verbes — est intransitif. Il a besoin de n'être pas conçu comme ayant besoin d'un objet qui limite son dynamisme. Ce qui est en face de cela est non-être. Les femmes deviennent capables de percevoir cela dans le processus de libération, car notre libération consiste à refuser d'être «l'Autre» et à affirmer plutôt «Je suis» — sans rendre l'autre «l'Autre»³².

Dans une «réintroduction originale» à la seconde édition de *Beyond God the Father* en 1985, Mary Daly confirme la nécessité d'énoncer Dieu comme

28 Goldenberg, *The Changing of the Gods*, chap. 7, p. 85-114.

29 Goldenberg, *The End of God.*, p. 114.

30 Daly, *Beyond God the Father*, p. 4.

31 Ibid., p. 33-34.

32 Ibid., p. 34.

un verbe. Elle invite instamment celles qui parlent et/ou écrivent au sujet de la Déesse ou des déesses à la ou les présenter comme mouvement, comme verbe. Il ne faudrait surtout pas que la Déesse soit réduite à un symbole statique, à un simple remplacement pour le nom Dieu. «Un dieu patriarcal transsexué est encore patriarcal et fonctionnera pour servir les intérêts des pères, car un tel symbole est extérieur à la réalité expérimentée des femmes et de la nature»³³.

Un «nouveau contexte expérimentiel», celui des femmes, permet l'émergence d'un nouveau langage sur Dieu. Les trois voies de la connaissance de Dieu qui proviennent de la théologie médiévale apparaissent à Mary Daly plus appropriées que le langage philosophique et théologique moderne sur Dieu. La voie négative peut s'inspirer de l'expérience de libération vécue par les femmes; la voie affirmative peut avoir recours aux débuts de l'affirmation de soi; la voie d'éminence s'inscrit dans le devenir des femmes³⁴. Ainsi, le dévoilement de Dieu est un événement dans lequel les femmes participent comme nous participons à notre propre révolution³⁵. Ce processus suppose la création d'un nouvel espace qui est toujours situé «aux frontières». «Son centre est aux frontières des institutions patriarcales, comme les églises, les universités, les politiques nationales et internationales, les familles. Son centre est la vie des femmes dont l'expérience de devenir change la signification même du centre pour nous en le mettant à la frontière de tout ce qui a été considéré central»³⁶. Ce déploiement des expériences des femmes ne s'accomplit pas individuellement; il suppose une solidarité — une «sororité» — au sujet de laquelle Mary Daly insistera dans deux chapitres de *Beyond God the Father*³⁷.

Implications éthiques pour la vie des femmes

La définition d'un Dieu presque uniquement au masculin entraîne des conséquences pour le devenir des femmes, pour les relations des femmes entre elles, avec les hommes, et également avec Dieu. Comment les noces peuvent-elles s'accomplir? Luce Irigaray a étudié attentivement cette question dans son texte «Femmes divines».

Devenir des femmes

«L'homme peut exister parce que Dieu l'aide à définir son genre, à se situer comme fini par rapport à l'infini»³⁸. Interprétant Feuerbach qui,

33 Ibid., p. xviii.

34 Ibid., p. 37-39.

35 Ibid., p. 40.

36 Ibid.

37 Ibid., chap. 5 et 6, p. 132-78.

38 Irigaray, «Femmes divines», p. 297.

dans *L'essence du christianisme. Introduction*, a fait valoir que «pour poser un genre, il faut un Dieu : caution de l'infini», Luce Irigaray montre comment dans notre culture, les femmes n'ont pas le point de référence, le miroir à partir duquel elles peuvent fixer leur identité, leur propre finitude. Ce Dieu que les hommes ont défini selon leurs critères, leurs expériences, n'a pas de résonance claire pour les femmes. «*L'être divin n'est rien d'autre*», dit Feuerbach, «que l'être humain, ou plutôt, que l'être de l'homme, débarrassé des bornes de l'homme individuel, c'est-à-dire réel et corporel, puis *objectivé*, c'est-à-dire *contemplé et adoré* comme un être propre, mais autre que lui et distinct de lui : c'est pourquoi toutes les déterminations de l'être divin sont des déterminations de l'être humain»³⁹. Et encore «L'homme affirme en Dieu ce qu'il nie en lui-même»⁴⁰. Même si Feuerbach parle de l'homme en tant qu'être humain, il est facile d'interpréter que ce qui est affirmé ou nié traduit surtout une préoccupation masculine, puisque Dieu a été culturellement défini au masculin. Luce Irigaray le confirme suffisamment : «Notre tradition théologique présente une difficulté assez grande quant au Dieu au féminin. La femme devient divine par son Fils. Il n'y a pas de Dieu femme. Ni de trinité féminine : mère, fille, esprit. Cela paralyse l'infini du devenir femme dans la maternité et la tâche de l'incarnation du fils de Dieu»⁴¹.

Ainsi, le devenir des femmes apparaît constamment sans perspectives, tant que manque le support référentiel d'un Dieu au féminin. Les possibilités d'incarnation demeurent toujours illusoire et évanescentes. Elles ne peuvent s'accomplir complètement ni dans la chair, ni dans l'esprit des femmes. «Pour devenir, il est nécessaire d'avoir un genre ou une essence (dès lors sexuée) comme horizon. Sinon le devenir reste partiel et assujéti»⁴².

L'absence d'une symbolique de Dieu au féminin prive les femmes de modèles qui leur conviennent réellement. Elles doivent donc se soumettre à des modèles qui réduisent leurs capacités, «leurs progrès dans l'amour, l'art, la pensée, l'accomplissement idéal et divin d'elle(s)»⁴³. A mon avis, les hommes se sont amplement prévalu de ces limites imposées aux femmes pour les maintenir dans un état d'affaiblissement, de subordination et même d'oppression.

Relations entre les femmes et avec les hommes

L'horizon limité des femmes bloque leurs communications, leur communion entre elles. «Si les femmes manquent de Dieu, elles ne peuvent

39 Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1973, p. 73. Les mots soulignés sont en italiques dans le texte.

40 Ibid., p. 88.

41 Irigaray, «Femmes divines», p. 299.

42 Ibid., p. 298.

43 Ibid., p. 300.

communier, communiquer entre elles. Il faut, il leur faut, l'infini pour partager un peu?»⁴⁴ Luce Irigaray indique ici de façon significative comment un horizon d'accomplissement du genre des femmes peut apporter une sécurité et une confiance fondamentales à partir desquelles les femmes peuvent établir une circulation communautaire entre elles. L'absence d'un infini maintient les femmes dans des cloisons qui ne permettent pas un réel partage entre elles; les dangers de fusion-confusion, de division et de déchirement ne cessent de persister.

De même les relations des femmes avec les hommes ne se vivent pas avec tout leur potentiel. Les figures incarnées demeurent confuses, sans ligne de perspective à l'infini, coupées dans leur fécondité :

Pas encore femmes, nées femmes (ni hommes d'ailleurs). Pas encore humaines et divines. Ce qui va de pair. Cela entraîne aussi le fait qu'il n'y a pas ou très peu de couples féconds autrement que selon la chair au sens strict. D'où les dilemmes de l'enjeu de la maternité, de la paternité, encore et toujours paralysés dans des devoirs qui ne sont pas l'essentiel de notre destin : générer le divin en nous et entre nous⁴⁵.

L'homme souffre aussi de cette absence d'une symbolique d'un dieu féminin. En proposant un dieu unique masculin, il ne permet pas de se laisser définir par un autre genre : le féminin, en même temps qu'il fuit sa propre finitude, puisqu'il s'est accaparé l'infini. De plus, le Dieu unique prétend correspondre au genre humain, d'une façon neutre alors qu'il apparaît clairement identifié au genre masculin. Conséquemment, dans cette absence de détermination de genre, l'homme lui-même apparaît privé de son devenir, car il lui manque l'identification nécessaire à un genre ou à une essence (sexuée).

Tâche d'imagination

Une tâche apparaît s'imposer aux femmes, celle d'imaginer Dieu, de le pressentir femme. «Pour devenir femme, pour accomplir sa subjectivité féminine, la femme a besoin d'un dieu qui figure la perfection de sa subjectivité»⁴⁶. Ainsi, elle aura un «idéal» qui lui soit un but et un chemin pour devenir. «Un dieu féminin est encore à venir», affirme Luce Irigaray. «Nous ne sommes ni pures rédemptrices, ni pure chair, ni voile de la sagesse du monde, ni pures mères, ni pures diables»⁴⁷. Comment imaginer ce Dieu féminin? Il s'agit de poser de nouvelles valeurs, principalement de s'affirmer comme sujets, capables d'autonomie, de s'aimer soi-même : «L'amour de l'autre sans amour de soi, sans amour de Dieu, est assujétissement de l'une, l'autre, et de l'ensemble du corps social»⁴⁸.

44 Ibid., p. 298.

45 Ibid., p. 296.

46 Ibid., p. 300.

47 Ibid., p. 303.

48 Ibid., p. 304.

Pourtant, il reste encore bien difficile pour un certain nombre de femmes de s'affranchir du système phallocratique patriarcal; elles sont encore subjuguées par son ensemble de valeurs.

Des études sont, cependant, entreprises pour étudier les conditions d'émergence des symboles du divin au féminin, ainsi que leur impact sur la vie des femmes. En particulier, le travail de recherche de Kathleen C. Zang⁴⁹ a tenté de montrer la relation psychologique entre le symbolisme du divin et l'estime de soi. Au moyen d'une enquête auprès d'un groupe de féministes chrétiennes, elle a fait voir que l'utilisation des symboles féminins pour désigner Dieu manifeste et stimule une acceptation de leur vie de femme et une affirmation positive de leurs expériences. De cette manière, elle indique bien les implications éthiques de la symbolisation de Dieu au féminin sur la vie des femmes ainsi que sur la qualité créatrice des relations entre les femmes qui vont s'ensuivre.

Conclusion

Pour que les noces aient lieu entre Dieu et les femmes, pour que les femmes puissent réaliser qu'elles sont, elles aussi, à l'image de Dieu, il apparaît nécessaire que Dieu soit aussi exprimé dans une symbolique féminine. C'est pourquoi les féministes parlent. Elles contestent une société organisée par et pour les intérêts mâles qui a établi une représentation de Dieu uniquement du genre masculin. Naomi Goldenberg et Mary Daly ont démontré dans leurs textes le lien inéluctable entre une société patriarcale et les religions patriarcales, ainsi que les assujettissements qui en résultent pour les femmes.

Après avoir montré les principaux points de contestation, des féministes religieuses se livrent à une reconnaissance du divin à travers leurs expériences de femmes. Il importe de nommer le divin qui nous habite, de sortir le divin des symboles presque exclusivement masculins où il a été enfermé pendant des siècles. Certains explorent le culte de la grande déesse pour revivifier la notion du divin; d'autres créent une alliance cosmique avec les éléments naturels; d'autres remettent en valeur dans les traditions religieuses juive et chrétienne des dimensions féminines de Dieu. Les expériences sont variées, se nourrissent l'une l'autre. La découverte des aspects féminins dans la conception du divin ne doit pas, toutefois, conduire à une formulation uniquement féminine du divin. Elle permet de montrer qu'en Dieu, il y a du masculin et du féminin, bien plus que Dieu est au-delà du masculin et du féminin, tout en n'étant pas dans un ciel abstrait où les expériences des hommes et des femmes n'auraient plus rien à signifier dans notre découverte quotidienne du divin.

49 Kathleen C. Zang, «Female Self-Esteem and Female God-Symbols», mémoire de maîtrise pour l'obtention de la maîtrise ès arts, Department of Religious Studies, University of Calgary, avril 1986.

Feminist spirituality within the framework of feminist consciousness

SHELLEY FINSON

Today women are exploring new spheres of knowledge and experience about their spirituality. They are reclaiming the stories of women from the past. They are forging a new understanding of what it means to integrate body/mind, material/spiritual, subjective/objective, faith/reason, self/other. Women are striving for a spirituality that is whole, where the either/or of politics/spirituality, action/meditation are transformed into both/and.

This article is intended to be part of the growing contribution by women who reflect on spiritual experience through feminist eyes. Women who have gained feminist consciousness, who claim the name of feminist, experience and identify their spirituality in radically new and different ways from before. This contribution discusses feminist spirituality within this framework of feminist consciousness.

Feminist consciousness

Feminist consciousness speaks of an increased and increasing mental and emotional awareness of life experiences as women. A woman's raised consciousness recognizes the fact that all women are oppressed in some way by patriarchal society. It initiates both a radical examination of women's social reality, uncovering the structures and forces which oppress women, and a determination to move against those structures and forces.

Feminist consciousness is a process of being, of becoming aware of oneself and one's surroundings. It is not a linear process that moves from one realm of consciousness to another. Instead, it is best imaged as a spiral process unfolding from the centre. What is essential to being feminist is the process of feminist consciousness. Feminism challenges not only the

Shelley Finson is Professor in the Atlantic School of Theology, Halifax, NS.

SR 16/1, pp. 65-77 / winter/hiver 1987 / printed in Canada/imprimé au Canada

