

# Langage religieux chrétien et différenciation sexuelle. De quelques évidences

Olivette Genest

Volume 3, Number 2, 1990

L'autre salut

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/057604ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/057604ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Revue Recherches féministes

ISSN

0838-4479 (print)

1705-9240 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Genest, O. (1990). Langage religieux chrétien et différenciation sexuelle. De quelques évidences. *Recherches féministes*, 3(2), 11–30.  
<https://doi.org/10.7202/057604ar>

Article abstract

Whether we speak of a God called asexual, of Jesus, Mary, characters of the Bible or of the expression of doctrine and liturgy, do we find the representation of the sexual differentiation in the religious language of traditional Christianity? In order to answer this question, the author has observed the workings of language. Starting with her own French mother-tongue, she backtracked towards the original biblical languages. Certain constant recurrences appear raising doubts concerning the effects on Christianity because of its linguistic inscription in languages which are themselves based on the category of gender. A widening of perspectives underlines the difficulty of establishing, in its proper logic, a critical feminist discourse with a linguistic instrument calibrated by and for patriarchal societies.

---

## ARTICLES

---

### Langage religieux chrétien et différenciation sexuelle De quelques évidences\*

Olivette Genest

*Braver le théorétisme par le jeu des métaphores qui défont la neutralité de la subjectivité, dire l'Autre au féminin, est-ce suggérer l'autrement du féminin pour l'au-delà de l'être? Loin des figures du propre et de la présence à soi. Est-ce faire entendre quelque chose à propos de celles qui ne sont pas des métaphores?*

Chalier 1982 : 21

**N**ous connaissons tous et toutes des femmes et des hommes pourtant gagnés par la sensibilisation aux questions féministes qui jugent accessoire l'attention portée au langage dans la lutte contre la discrimination sexuelle. Tant de tâches plus urgentes nous sollicitent après tout : secours aux femmes battues, bafouées, humiliées, prisonnières d'une petite-vie de sous-développées, victimes de la bêtise humaine ou d'un système aveugle. Qui désapprouverait un tel ordre de priorités? Il n'en reste pas moins cependant que des faits de langue, moins dramatiques mais permanents, massifs, omniprésents comme l'air qu'on respire, méritent quelques considérations même inutiles. Y compris ceux du langage religieux, des langues sacrées, consacrées. Le présent article vise à pointer certains de ces faits dans le langage religieux de la tradition chrétienne occidentale. L'angle d'observation choisi remonte de la langue française vers les langues bibliques originelles. La récurrence constante de la catégorie du genre, grammatical et sexuel, articulée en masculin/féminin nous amènera à poser la question des effets sur le christianisme de son inscription langagière dans cette catégorie. Plus profondément encore : sommes-nous enfermé-e-s dans nos langues réciproques, dans des grammaires à dominance masculine et dans la discrimination qu'elles génèrent et entretiennent?

## La langue et l'expression de la religion

Nous naissons tous et toutes dans une langue donnée, notre langue maternelle, la première que nous parlons et qui est ordinairement celle de notre mère. Le Prix Nobel de littérature, Odysseas Elytis, rend grâce au ciel dans ses poèmes d'être né dans la langue grecque, parce que, écrit-il, si pleine de lumière. Nous pouvons nous féliciter de la même bonne fortune : nous aurions pu naître dans un obscur dialecte géographiquement isolé qui aurait limité notre activité mentale à ses dimensions exigües.

Notre première langue peut aussi être dite maternelle au sens où elle nous a porté-e-s et façonné-e-s. Nous recevons d'elle, en effet, une perception du monde déjà inscrite dans ses structures. Son traitement des verbes, par exemple, nous impose à notre insu une certaine conception du temps, étalée selon le passé, présent et futur, quant au français. D'autres langues insisteront plutôt sur l'aspect de l'action et son orientation, comme l'hébreu qui s'intéresse surtout au caractère accompli ou inaccompli de cette action sans préciser si elle se situe dans le passé, le présent ou le futur. Benveniste a montré magistralement que la totalité des prédicats que l'on peut affirmer de l'être, tels qu'établis par Aristote dans *Catégories* au chapitre 4, «sont d'abord des catégories de langue et qu'en fait Aristote, raisonnant d'une manière absolue» et cherchant à définir le statut logique de chacun d'eux, «retrouve simplement certaines des catégories fondamentales de la langue dans laquelle il pense» (Benveniste 1966 : 66-71).

Nous recevons aussi de notre langue une perception de nous-mêmes, une perception cataloguée en masculin et féminin, hélas déjà hiérarchisés. Nous en recevons notre première perception de Dieu. Nous recevons nos dieux à travers une langue donnée. *Fides ex auditu*, la foi vient de l'écoute, de l'oreille envahie par la parole qui la porte, écrit Paul aux Romains (10,17). Avec comme conséquence que notre Dieu «parlera» en nous notre langue, que nous parlerons de Lui et le transmettrons dans notre langue. Je n'ai jamais rencontré quelqu'un qui se mettait à l'hébreu pour parler à Dieu dans ce qui serait sa langue, celle dans laquelle ses paroles sont rapportées par les prophètes d'Israël. Ni personne qui étudiait l'araméen au cas où Jésus répondrait personnellement à ses demandes et où il aurait à converser avec lui. Quand la tradition catholique raconte des révélations privées ou des apparitions de la Vierge Marie, la vision céleste parle toujours la langue des voyants. Mon dieu me vient à travers ma langue, «parle» ma langue!

## Le français et la catégorie du genre

Or, chez les francophones, la langue est fortement marquée par la distinction des genres grammaticaux qui se répercute des noms vers les pronoms et les adjectifs. «Ce n'est qu'au moment où j'ai étudié le français que j'ai découvert que tables, bancs et chaises avaient un sexe!» Boutade d'une amie américaine jusque-là unilingue anglophone, dont on a souvent entendu la contrepartie : «Oui, mais votre amie

confond genres grammaticaux masculin et féminin et sexes biologiques. Rien à voir entre les deux». Pourtant d'où vient cette façon de répartir la morphologie de la langue sinon de son analogue dans l'existence humaine, c'est-à-dire de la différenciation des sexes biologiques y compris de leur ordination sociale entre masculin supérieur et féminin inférieur, et non l'inverse, calque parfait de la position des hommes et des femmes dans les sociétés de l'époque de formation de la langue? Si bien qu'en français le genre masculin englobe le féminin qui se fond et disparaît dans le paysage langagier, entraînant les femmes réelles hors de la manifestation du langage et des discours issus de lui<sup>1</sup>. L'accord des participes et adjectifs se fait d'après la règle serinée à l'école dans ces termes mêmes : «le masculin l'emporte sur le féminin». Il n'a pas manqué de grammairiens dans l'histoire pour décréter que «l'ordre naturel» devait être respecté dans la langue.

De plus, contrairement à l'anglais, le français n'a pas de neutre, ne possède pas de *it* en plus du *he* et du *she*. On ne dit pas «cela pleut», mais «il pleut», le masculin l'emportant sur la possibilité féminine du «elle pleut». Le français n'a pas non plus un éventail de mots neutres, sauf peut-être quelques rarissimes exceptions au genre indifférencié comme *personne* et *victime*. Tout y est donc plus fortement sexué, comme le découvrirait cette anglophone débouchant dans le bilinguisme.

À la distinction grammaticale si marquée s'ajoute un vocabulaire qui véhicule une conception aussi marquée des deux sexes, l'un en position d'autorité, d'autonomie, actif, créateur, fort, l'autre ordonné au premier, réservé, discret, aux qualités toutes intérieures, beau mais faible. Le dictionnaire nous l'offre, sans malice aucune, sans critique ni correction non plus<sup>2</sup>. C'est donc dire que dans sa langue, chaque individu qui la parle reçoit les codes qui décrivent hommes et femmes; il devra s'y conformer dans sa propre croissance pour devenir ce que sa langue définit comme un homme ou une femme véritable. Car, le trésor collectif d'une langue est le reflet de la société qui la parle et, réciproquement, modèle, construit cette société. Les plus récentes recherches sur textes confirment qu'on ne peut séparer l'énoncé de son instance d'énonciation, que le signe, arbitraire en lui-même, ne peut être isolé de qui le choisit.

Règles de grammaire et vocabulaire trouvent leur écho au niveau du discours, jamais neutre lui non plus et émaillé de figures classiques du féminin qui le cantonnent dans un ailleurs par rapport à la réalité fondatrice du monde masculin, le masculin définissant l'espèce humaine, le féminin un écart, au mieux une variante. Figures de la douceur, de l'indulgence sans bornes, de l'accueil, du silence comblé, du corps rassurant, de l'intimité, du foyer et de l'attente, du ressourcement après la dispersion... Ces figures souvent d'une haute qualité poétique, irradiées d'un idéal dont on oublie que les hommes ne peuvent faire l'économie s'ils tendent à leur humanisation personnelle, que valent-elles pour celles qui ne sont pas que figures, pas que métaphores, mais des femmes de chair et d'os? S'y reconnaissent-elles dans ces métaphores imposées? Des siècles d'expérience ont démontré qu'elles n'ont contribué en rien à la promotion efficace des femmes. «Et l'inconnue appréciée dans le visible des lettres métaphoriques», mais occultée par elles, «continue de s'y sentir mal à l'aise» (Chalier 1982 : 29).

En français donc, le monde, les choses, les gens, notre propre identité nous arrivent fortement catégorisés en masculin et féminin. Banales évidences qu'il convenait de rappeler pour en mesurer ou la non-pertinence ou l'impact sur le langage religieux. La zone spirituelle du sacré, à la fois altitude et profondeur dans une anthropologie dualiste corps et âme, matière et esprit, transcende-t-elle ces contraintes linguistiques? La langue sacrée s'établit-elle dans la neutralité parfaite quand elle parle de son dieu et de ses rapports avec ses fidèles et de ses fidèles entre eux?

## Le français et la transmission du christianisme

### La proclamation de Dieu et du Christ

À travers les siècles, la plus saine théologie chrétienne n'a cessé d'affirmer que son Dieu transcende la différenciation sexuelle qu'il a créée. Dieu, lui, n'est pas sexué. Si bien que les plus hautes controverses trinitaires ont pris soin de préciser que paternité et filiation ne lui étaient attribuées que par analogie et n'équivalaient nullement à l'engendrement chez les humains.

Mais Dieu lui-même n'y échappe pas : il ne peut être annoncé, transmis autrement que par une ou des langues, écrites et orales, qui reflètent, elles, les catégories masculines et féminines des sociétés qui les ont produites. Et ce Dieu, on n'en a pas parlé, écrit, on ne l'a pas proclamé, loué et prié au neutre, même dans les langues où cette forme grammaticale existait. En français, comme dans les principales langues indo-européennes, on lui a dévolu, dans la catégorie du genre, le pôle masculin. Le mot Dieu est masculin et un pronom masculin le remplace<sup>3</sup>.

Nous avons reçu un Dieu «Il», non un «Elle» ou un «Cela». On ne peut d'ailleurs que s'étonner, devant la production colossale d'oeuvres et de chefs-d'oeuvre de tous ordres inspirés par le christianisme, qu'on n'ait pas songé à la création d'un cas grammatical spécial, d'un pronom unique pour dire Dieu! Vingt siècles d'histoire de l'art le représentent comme un homme d'âge variable, barbu ou imberbe, dépeignent la Trinité comme deux hommes et un oiseau (rarement comme trois hommes, jamais comme une ou plusieurs femmes), comme un père et un fils hiérarchisés, le père impassible quand le fils est fixé à une croix.

Certains «il» ont en français valeur de neutre, il est vrai. Pour beaucoup de chrétiens, le «Il» divin ne connote pas le masculin. Cependant, qu'ils essaient de le remplacer dans leurs prières par un «Elle». Curieusement le pronom féminin ne semble pas jouir de la même neutralité. Leur univers religieux basculera. Ils ressentiront les grincements des structures de leur langue et de son vocabulaire : qualités, dons, aptitudes ordinairement attribués aux femmes ne correspondent plus au Dieu reçu. Ils croiront avoir affublé Dieu d'un tablier, l'avoir retiré de sa gloire et l'avoir rabaissé aux tâches cachées du privé. Surtout, ils ne s'y reconnaîtront plus eux-mêmes en tant que produit de longues habitudes et d'une éducation en connivence avec un groupe ethnique, social ou religieux précis. Pourquoi ces difficultés?

Pourquoi ces réticences? Et pourquoi celles-là? Le «Il» de Dieu ne serait-il pas aussi neutre qu'on le pensait?

Il ne peut pas être complètement neutre puisque, nous l'avons vu, notre langue lui attache la configuration des qualités dites viriles, les rôles dits masculins. Encore ici Dieu n'y échappe pas : encore ici, même protégée par la distance de l'analogie, sa paternité ne peut être dite maternité sans ébranler les moeurs croyantes les mieux ancrées. Et pourtant, toute analogie sauve, l'engendrement du fils pourrait se dire maternité. À l'inverse, filiation recouvre aussi bien la relation d'une fille que d'un fils à sa mère et son père. Le Jésus biblique est né mâle, mais le Verbe au niveau de la Trinité a-t-il un sexe? La relation Père-Fille ou Mère-Fils ou Fille décrirait aussi bien le lien entre les deux premières personnes divines. Sinon, la réponse à «Pourquoi cette réticence, et celle-là?» devient encore plus intéressante. Pourquoi l'analogie ne jouerait-elle plus?

Si les vocables «Dieu notre mère» et même «Jésus notre mère» paraissent dans la tradition chrétienne, notons que c'est dans la littérature mystique et non dans le discours théologique d'école ou les documents officiels du magistère<sup>4</sup>. Variable non négligeable, la théologie catholique si bien intégrée par des générations d'hommes et de femmes a été produite exclusivement par des hommes depuis l'origine du christianisme. Il y a bien eu des Hildegarde de Bingen d'une envergure indéniable, mais quelle influence ont-elles exercée à en juger par la surprise générale quand des travaux féministes les exhument des caveaux de l'oubli?

### La langue de la liturgie

Après le latin, le français d'une liturgie présidée par des ministres masculins véhicule lui aussi un Dieu masculin et Père, d'une paternité encore accentuée récemment pour contrebalancer l'image terrorisante du Souverain Juge ou du Justicier. Le choix des textes bibliques met en scène des héros masculins, ces hommes qui ont fait l'histoire du salut. L'ensemble des célébrations se déroule dans ce langage où le masculin «invisibilise» le féminin, même si après le traditionnel «mes biens chers frères» on a ajouté naguère «et soeurs». À la louange des mouvements de femmes à l'intérieur de l'Église, il faut signaler cependant la persistance de leurs revendications en faveur de l'adoption d'un langage inclusif, c'est-à-dire, malgré l'ambiguïté du terme, d'un langage ecclésial qui inclut une référence expresse aux femmes. Leurs courageux efforts commencent à porter fruit puisque les évêques du Canada viennent de publier le 16 août 1989 un document prônant «*Un langage nouveau pour la communauté chrétienne*», où ils reconnaissent «les véritables raisons théologiques qui suggèrent l'utilisation et la promotion du langage inclusif» (C.E.C.C. 1989). Les cosignataires, soit les six présidents de Commissions épiscopales nationales, s'y engagent à y prêter une attention spéciale dans toutes leurs communications.

Qu'on ne s'y trompe pas, cette promesse en apparence élémentaire pourrait amorcer un changement majeur au niveau du magistère officiel de l'Église. Les



documents qui en émanent, en plus des entraves de nos grammaires masculines, emploient un langage spécial, différent de celui qui s'adresse à l'espèce humaine en général quand, phénomène récent, ils s'adressent directement aux femmes. On peut le constater rapidement en essayant d'y remplacer femme par homme, elle par il. La rétroversion obtenue ne peut s'appliquer aux hommes. À moins qu'ils ne souhaitent depuis longtemps s'entendre rappeler la nécessité des vertus intérieures, de la douceur, de la présence aux autres, de l'effort de consolidation de l'intimité dans les relations entre personnes. À moins qu'ils ne désirent respirer hors de la dichotomie étouffante : fonction pour les hommes/idéal ou vocation pour les femmes. À ce chapitre également, il n'existe qu'un cas d'exception où les vertus de l'intériorité sont appliquées aux hommes, et c'est dans la littérature mystique, l'âme du mystique occupant le rôle de l'épouse par rapport au Christ-époux.

### **Le «elle» de la Vierge Marie**

La féminisation de l'Église par sa «marialisation» constitue-t-elle une solution, comme on le propose parfois devant le dur constat de sa masculinité? Une solution pour les femmes? La Vierge Marie demeure un cas à part, si totalement unique que son culte à son apogée, même et surtout dans ses dérivations excentriques (et au sens littéral de l'épithète et au sens d'extravagance), n'a en rien modifié la condition féminine dans les églises et les sociétés. La mariologie élaborée par des clercs souffre de la même polarisation masculinisante que la théologie.

Une solution pour Dieu? Introduire Marie dans la Trinité de par son assomption ne lui confère pas la nature divine, malgré toute la promotion féminine que cette quaternité signifie pour elle et pour les filles d'Ève dont elle deviendrait ainsi la rédemption vivante<sup>5</sup>. Elle n'apporte pas à Dieu cette face féminine qu'il possède déjà, que la Bible nous permet d'apercevoir et qu'il faut chercher et admettre en lui d'abord.

Si la Vierge Marie n'est pas la solution pour Dieu et l'Église en manque de féminité, un retour au Nouveau Testament serait, lui, une solution pour Marie de Nazareth. Pour une mariologie souvent défigurée qui, à travers la réflexion féministe, gagnerait en justesse, force et beauté.

## **Bible et catégorie du genre**

### **De la virilité de Yahvé**

Le Dieu de la Bible, Yahvé «mon père et votre père» (Jn 20,17), n'est ni masculin ni féminin. Nous le savons tous et toutes. Soigneusement distingué de la sphère terrestre, le Tout-Autre transcende la différenciation sexuelle qu'on y vit. Contrairement aux dieux des panthéons contemporains, il n'a ni vie sexuelle ni épouse ni famille, mais, pas plus dans la Bible qu'ailleurs, il n'existe de langue sacrée qui lui soit réservée, tout(e) autre à son image. Le Dieu de la Bible nous vient à travers hébreu,

araméen et grec également grevés de prédominance masculine. Son nom le plus attesté dans l'Ancien Testament (6700 emplois), le mystérieux tétragramme consonnantique aux voyelles prohibées que le judaïsme surnomme Adonaï et que nous lisons Yahweh ou Yahvé, est une forme verbale de la racine *hwh* qui signifie être. Les meilleures hypothèses étymologiques y voient la forme causative (hif'il) : «il fait être» ou la forme active (qal) : «il est». Dans les deux cas, ce qui nous intéresse, c'est que le nom de Dieu nous est donné à travers la troisième personne du masculin singulier. Nous laissons de côté l'étonnement du «il» conservé par rapport au «je» attendu, du «il» qui distanciera Dieu même dans l'invocation directe qui requerrait un «tu» ou un «vous», pour ne considérer le «il» que dans son rapport à un «elle» également possible.

De plus, ce «Il» est un père divin (Dt 32,6; Is 63,16; Jr 3,19; Mal 2,10; Mt 6,9; Lc 11,2; Ph 3,14). Nouvelle précision : n'entre pas dans notre propos l'information venue de l'histoire comparée des religions selon laquelle Israël affiche une réserve certaine dans l'attribution de cette qualification paternelle à Yahvé. Tous les peuples du Moyen et de l'Extrême-Orient, des empires grec et romain, des continents africain et australien désignent, en effet, leur dieu comme père; Israël au contraire rencontre d'abord le sien comme sauveur au cours de son histoire. «Il-est» ne se définit pas par «Je-suis-votre-Père». Pas plus que ceux de création, les grands récits d'alliance ne sont inscrits dans les liens de la filiation. L'élection remplace l'engendrement même si le langage de la tendresse envers un élu ingrat ramènera le vocabulaire de ce dernier; le titre de père se mue facilement en celui d'époux entraînant la représentation de la fidélité/infidélité dans la métaphore conjugale plutôt que filiale.

La figure du père percera avec plus d'aisance dans le Nouveau Testament, surclassant celle d'époux. Quelle que soit l'attitude de la littérature biblique par rapport à la paternité de Dieu, nous nous limitons pour notre part au fait textuel que, réduite ou valorisée, cette fonction s'exprime dans et par les clichés d'une société de type patriarcal. Même si encore là, les caractéristiques patriarcales de ce père bénéficieraient d'un singulier adoucissement en Israël par rapport à celles des dieux des panthéons apparentés où, à la différence de Yahvé, Apsu en Mésopotamie, El à Ugarit, Osiris en Égypte, etc. ne se préoccupaient guère de l'ordre du cosmos et du sort de la race humaine.

En hébreu, être est avant tout agir<sup>6</sup> et le Dieu «qui est» ou «fait être» exerce dans l'action qui le définit par rapport à Israël, les fonctions masculines de Roi, de Juge, de Berger royal, avec toutes les qualités viriles de force, d'initiative et de suprême maîtrise. Quand il descend de ses soucis de Créateur, de Monarque et de Sauveur vers la sphère familiale, il est dit Père — et non Mère — mari (*baal* c'est-à-dire seigneur en hébreu) et non épouse dans la métaphore conjugale appliquée à l'histoire de sa relation à Israël et au lien Christ-Église dans le Nouveau Testament. De son trône au-dessus de la coupole du firmament qui enclôt la sphère terrestre ou dans sa présence au Temple de Jérusalem, il reçoit un culte rendu par un sacerdoce masculin, en des fêtes qui commémorent les hauts faits historiques accomplis grâce à son aide par gouvernants et militaires. Qu'en rayant les femmes du sacerdoce, Israël ait voulu se démarquer des cultes païens voués aux rites de fécondité ne nous concerne pas



pour le moment; nous nous en tenons toujours aux faits textuels, confirmés par le tabou lié aux pertes sanguines qui écarte radicalement les femmes des espaces sacrés et par leur non-accession à toute fonction publique.

## De la féminité divine

Jusqu'ici, il conviendrait de parler d'andromorphisme de Yahvé plutôt que d'anthropomorphisme. Des sociétés et des sacerdoxes androcentriques n'ont retenu et proclamé que ses images masculinisantes. Jusqu'à ce que des féministes de l'intérieur des Églises ne s'avisent de la présence d'images féminines de Dieu dans la Bible<sup>7</sup> et ne signalent leur richesse. Si le Cantique de Moïse rapporté en Deutéronome 32,1-43 entonne l'histoire d'Israël au verset 6 par : «Peuple insensé et sans sagesse! N'est-ce pas lui ton père qui t'a procréé?», il poursuit au verset 18 en nommant Yahvé «le Rocher qui t'a engendré», du verbe *yld* qui désigne l'engendrement et par le père et par la mère, mais ajoute «le Dieu qui t'a donné naissance», du verbe *hyl* réservé au seul «travail» de la mère en couches. De Yahvé qui s'élançait contre ses ennemis et vers la réalisation de la nouvelle création, Isaïe 42,14b dira : «Je gémissais comme celle qui enfante, je suffoque et j'étouffe». En Job 10,11-12, nous lisons : «ne m'as-tu pas [...] vêtu de peau et de chair, tissé en os et en nerfs? Puis tu m'as gratifié de la vie, et tu veillais avec sollicitude sur mon souffle». De même en Job 38,29 à propos de la création de la glace et de la mer : «De quel sein sort la glace, et le givre des cieux, qui l'enfante?» [...] «la mer sort, bondissante, du sein maternel» (v.8). Par contre, au verset 28 : «la pluie a-t-elle un père?» (nous soulignons).

Une seconde constatation double donc très vite la découverte du «vestiaire» figuratif féminin de Dieu, celle de l'alternance des symboliques paternelle et maternelle. On ne peut se dispenser de prendre en compte la réalité textuelle de leur articulation réciproque. Une brève juxtaposition de deux études également brillantes illustrera le type de questions soulevées par cette incontournable articulation. L'une, dans une synthèse remarquable, aborde la Bible selon l'angle paternel, s'y cantonne exclusivement, amputant ainsi à notre avis le paradigme paternel d'une de ses dimensions textuelles propres. L'autre suit à la trace la métaphore maternelle, mais assume sur son parcours l'angle paternel, suscitant ainsi un retour critique sur la première.

Le philosophe Paul Ricoeur, au colloque Castelli de 1969, décrit la trajectoire de la figure du père dans la Bible avec ses phases d'absences et d'apparitions. Il choisit de recourir à l'aide de l'exégèse plutôt qu'à celle de la théologie, parce que, écrit-il, «elle nous invite à ne pas séparer les figures de Dieu des formes de discours dans lesquelles ces figures adviennent» (Ricoeur 1969 : 233). Dans son souci d'attention au texte, il complète son point d'appui dans la *Théologie de l'Ancien Testament* de von Rad, d'emprunts à l'analyse structurale venue de Propp et développée par Greimas et Barthes. Pourtant, le parcours magistral qu'il nous offre laissera complètement filtrer les figures féminines tissées à même celles de la paternité. Une seule remarque souligne au passage que : «Les connotations affectives sont d'ailleurs fort

complexes : de l'autorité souveraine jusqu'à la tendresse et à la pitié, comme si le père était aussi la mère» (p. 238). Sans plus, l'auteur procède vers la figure de l'époux, toujours en registre masculin, donc sans que le problème de la figure maternelle ne trouve place dans l'hypothèse de départ «à savoir que la figure du père, avant de faire retour, doit d'une certaine façon être perdue et qu'elle ne peut faire retour que réinterprétée *par le moyen d'autres figures non parentales, non paternelles*» (p.233; nous soulignons).

L'exégète Phyllis Trible suit une autre trajectoire non moins éblouissante dans «Journey of a Metaphor» (1978 : 31-59). Avec le même souci d'attention au texte, elle pratique la *rhetorical criticism* telle que proposée par James Muilenburg, c'est-à-dire assortie d'une théorie du texte et de lucides présupposés herméneutiques. L'entrée féministe dans l'Ancien Testament la conduit des mots *reḥem* et *raḥamim* désignant les entrailles de la femme, vers l'observation de personnages féminins, comme celui de Rachel en l'occurrence dont Dieu emprunte le comportement envers Éphraïm, enfin vers l'exégèse de séquences plus larges, pleines d'imagerie féminine comme Jr 31,15-22.

L'analyse directe du texte hébreu dégage les entrelacs incessants du féminin et du masculin qui se font écho à tous les niveaux du poème, des unités sémantiques discrètes aux figures, aux personnages, aux strophes et à leur disposition jusqu'au climax de la dernière phrase qui a fait couler tant d'encre : «Car Yahvé a créé du nouveau sur la terre : la femme entoure l'homme» et que le poème lui-même réalise dans toutes ses fibres. L'approche féministe rigoureuse, à l'aide d'outils exégétiques raffinés, d'un texte majeur en registre maternel n'a pas occulté le registre paternel. Peut-être les images paternelles n'apparaissent-elles qu'à travers celles de la maternité? Peut-être faudrait-il étendre à ce sens l'hypothèse de Ricoeur? En empruntant le rythme d'Is 63, 15-16 où le prophète, dans des termes proches de Jr 31, 20c, implore Yahvé de ne pas lui dénier sa tendresse, littéralement le frémissement de ses entrailles maternelles car «tu es notre père»?

Faut-il en les découvrant, craindre du même mouvement perdre les images féminines de Dieu via leur absorption dans les masculines? S'abstenir de chercher le véritable statut de ces images féminines créerait un plus grand tort, y compris à une approche féministe dont nous venons de vérifier la nette fécondité. De plus, nous en savons assez pour soupçonner que l'examen de l'enchevêtrement des figures maternelles et paternelles promet plus de surprises que la poursuite d'un pôle isolé. Sur le fond de scène de cette mise au point, on nous permettra de ne poursuivre ici qu'au premier niveau d'exploration du registre maternel si peu connu, notant au passage la quasi-impossibilité de s'y maintenir exclusivement.

Outre le rôle biologique de la maternité dans ses diverses étapes vues plus haut, Yahvé s'attribue en discours direct et indirect les gestes que les stéréotypes patriarcaux réservaient aux femmes : «Je t'ai porté depuis ta naissance» (Is 46,3-4); «Quand Israël était enfant, je l'aimai [...] j'apprenais à marcher à Éphraïm, je les prenais dans mes bras [...] j'étais pour eux comme celui<sup>9</sup> qui élève un nourrisson tout contre sa joue, je me penchais sur lui et lui donnais à manger» (Os 11,1-4); au désert «inlassablement tu as envoyé du ciel un pain tout préparé [...] et la nourriture que tu

donnais manifestait bien ta douceur à l'égard de tes enfants» (Sag 16,20-21); «comme un fils que sa mère console, Moi aussi je vous consolerais» (Is 66,13); «il essuiera toute larme de leurs yeux» (Apoc 21,4).

*Plus saisissant encore, le verbe aimer qui a Dieu pour sujet grammatical dérive de rehem, au pluriel rahamim, qui signifie utérus, sein maternel, entrailles maternelles. Quand Dieu aime, c'est d'un amour de type maternel. Quand Dieu se définit à Moïse, à la demande de ce dernier (Ex 33,18; 34,6), il ajoute au nom «Il est», révélé dans le buisson ardent : «Il-est, Il-est, Dieu de tendresse et de pitié [...]». C'est par les mots tendresse, pitié, compassion que nos traductions rendent, ou cachent, le verbe aimer en sa spécificité divine et féminine selon la Bible hébraïque<sup>9</sup>. Cet amour maternel, mais attribué à un père, ne l'oublions pas, Yahvé s'arroge même le pouvoir de le surpasser : «Une femme oublie-t-elle l'enfant qu'elle nourrit, cesse-t-elle de chérir le fils de ses entrailles? Même s'il s'en trouvait une pour l'oublier, moi, je ne t'oublierai jamais!» (Is 49,15).*

Un gynémorphisme de Dieu existe donc dans la Bible. Sous peine de négliger de grands pans de ses propres sources religieuses, il faudrait se donner le temps de le découvrir, de le valoriser, de l'accepter et de l'intégrer à la tradition chrétienne. Avec l'immense bénéfice de rajuster l'ensemble de cette tradition. En y ajoutant la partie manquante, mais aussi en recritiquant l'ensemble à sa lumière. Les images masculines dominant et englobent les féminines dans ce texte patriarcal, expliquant leur survalorisation par le judaïsme, la tradition rabbinique et le christianisme accordés à la même dominante masculine. Minoritaires quantitativement et qualitativement, les images féminines ont cependant l'avantage inappréciable de nous ménager une distance à l'intérieur même du texte, un barème d'évaluation des images masculines, et surtout de les faire apparaître elles-mêmes comme images après une longue tradition de lecture littérale.

On observe le même phénomène de relativisation des images féminines par l'imagerie tirée des mondes animal et inanimé. Si la représentation de Yahvé en mère ourse privée de ses petits qui fonce sur Israël dans sa furie (Os 13,8) infirme singulièrement la portée des images féminines, osons conclure que ces dernières relativisent de la même manière les nobles images masculines. Si les mots *rehem* et *rahamim* disent quelque chose de la qualité de tendresse chez Dieu, ils ne prédisent pas la nature féminine de Dieu. Encore moins le cas grammatical féminin de *ruah* ou esprit de Dieu (neutre dans le *pneuma* du Nouveau Testament et masculin en français!), de *hδqma* ou sagesse représentée en Dame Sagesse, de sa *shekinah* ou expression visible de sa présence dans la création. Mais, admettons-le, pas plus que son bras puissant, ses foudres et ses guerres, son exercice de la justice même pénale, ses attentions dites paternelles ne disent quelque chose de sa masculinité. *Il y a autant, sinon plus, de travail à faire du côté de la dé-masculinisation de Dieu que du côté de sa féminisation!*

## Un Dieu à l'image de la femme

Le choc des images féminines nous amène cependant à découvrir qu'une femme peut aussi bien représenter Dieu qu'un homme, et il aura fallu vingt siècles pour l'apprendre. Il nous ramène surtout à la constatation que les images masculines de Dieu sont, elles aussi, de l'ordre de la comparaison, de la métaphore, de l'analogie, de la logique d'attribution. Concrètement, allons-nous remplacer les masculines par les féminines, dans une séquence ou/ou? Consultée comme exemple du langage sur Dieu, la Bible nous présente plutôt un système et/et. Mais il y a plus. Toute liée qu'elle soit à et par des langues androcentriques, à et par des clichés sexuels, des rôles prédéterminés par une société patriarcale, elle n'en met pas moins vigoureusement de l'avant une position catégorique sur la représentation de Dieu. «Puisque vous n'avez vu aucune forme, le jour où Yahvé, à l'Horeb, vous a parlé du milieu du feu, n'allez pas prévariquer et vous faire une image sculptée représentant quoi que ce soit : figure d'homme ou de femme», figure de quelque animal, oiseau, reptile, poisson que ce soit (Dt 4,15-20).

Sans concession aucune à l'imaginaire religieux, l'austère yahvisme allait prôner à travers les siècles un an-iconisme radical, un temple et des synagogues vides de statues ou de représentations picturales d'une divinité jalouse de son caractère unique. «D'après qui pourriez-vous m'imaginer et qui serait mon égal; quelle image pourriez-vous offrir de moi?» (Is 40,18-25). Nous, nous ne pouvons pas; le dieu posé par le texte biblique, lui, le pouvait. «Faisons la créature humaine à notre image, comme notre ressemblance [...] Dieu créa l'être humain à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa» (Gn 1,26-27; 5,1-2). Le seul reflet possible de Dieu, dit la Bible, c'est l'homme *et* la femme. Considérés en deçà, au-delà, hors d'un rapport de type patriarcal.

La Bible elle-même n'y a pas toujours réussi; Dieu peut y être dit indifféremment père ou mère mais non épouse aussi bien qu'époux! Dans sa discursivisation et sa figurativisation, les relations patriarcales prédominent largement; le minuscule *et* de la réciprocité entre l'homme et la femme ne refait pas souvent surface après les premières pages de la Genèse. À sa suite, des générations de lecteurs et de commentateurs ont fluctué entre une égalité mal accordée et une misogynie réelle. Une fois située et posée correctement la question de la normativité de ce texte sur ce point, la chance s'offre à nous de nous essayer à la création de langages sur Dieu, de pratiques religieuses et sociales qui réaliseraient enfin l'équilibre homme-femme!

## Jésus le fils et non la fille

Jésus aurait pu dire, selon la veine profonde de l'Ancien Testament : «Vous donc priez ainsi : Notre Père-Mère qui es aux cieux» (Mt 6,9; Lc 11,2). Il n'en reste pas moins que le Verbe fait chair (Jn 1,14) ne pouvait contourner la différenciation sexuelle au royaume de cette chair. Il n'existe pas sur terre de personne humaine en général, mais des hommes et des femmes. Historiquement, Jésus de Nazareth était un homme.

Textuellement, son statut grammatical est le masculin. Théologiquement, sa masculinité comporte-t-elle un poids de révélation? Pourquoi pas alors sa judaïté, son insertion dans une théocratie sous la coupe de l'empire romain dans la classe moyenne des artisans?

Pourquoi serait-il blasphématoire, comme on l'a déjà écrit, d'imaginer seulement qu'il aurait pu naître femme? Au nom de quelle Bible, de quel Créateur et de quelle théologie? S'il était mâle par rapport à sa mère Marie, l'était-il comme Fils par rapport à son Père céleste, inférant ainsi la masculinité chez ce Père? Contrairement à la pensée de Paul, l'assimilation-identification au Christ ne serait-elle que pour les hommes? Pourtant, le «corps du Christ» comprend hommes et femmes et reste celui du Christ ressuscité, complètement pneuma-tisé ou spiritualisé selon le même Paul. Toutes questions futiles ou de mauvais goût? Il ne semble pas, puisqu'elles se soulèvent d'elles-mêmes depuis que la déclaration de la Sacrée congrégation pour la doctrine de la foi, approuvée par Paul VI le 15 octobre 1976, a posé comme nouvel argument contre l'admission des femmes à l'ordination sacerdotale leur incapacité à représenter un Christ masculin. Manque toujours une étude critique du statut théologique de la masculinité en Jésus, depuis que cette déclaration «*Inter insigniores*» nous a engagé-e-s dans cette voie.

## Les femmes de la Bible

Les femmes de la Bible, elles, sont bien du genre féminin. Cette énorme lapalissade recèle plus d'éléments sérieux qu'on ne saurait le croire. Elles ne sont souvent que du genre féminin sans autre détermination. Pour la plupart de ces femmes, c'est là le premier et le dernier critère de leur identité, puisqu'il entraîne automatiquement la programmation de leur entière destinée, c'est-à-dire les rôles d'épouse et de mère, programmation ramenée au niveau de l'instinct car sans marge de choix personnels ni éventail de possibilités diverses. L'expression «la mère des fils de Zébédée», unique désignation d'une femme qui s'approche de Jésus en Mt 20,20, illustre le cas limite de la réduction d'une identité personnelle : être définie par les fils de son mari.

L'analyse du personnage féminin dans la Bible, de sa mise en scène, mieux, de sa mise en discours, nous réserve encore par contre de nombreuses surprises. Pour ne rien dire des questions soulevées par l'articulation des rares épisodes fidèles à l'égalité proclamée par Gn 1,27-28 et par Ga 3,28 dans le Nouveau Testament, avec le panorama global d'une condition féminine vécue dans la soumission, dans l'oppression caractérisée parfois. De même que de l'établissement des critères qui conduiraient à la détermination du normatif pour la place des femmes dans l'Église d'aujourd'hui.

Ces travaux étant à peine entamés à notre avis, nous nous contenterons d'apporter brièvement deux exemples des problèmes déjà suscités par la mise en discours de la différenciation sexuelle dans un texte vers lequel les dénominations



chrétiennes se tournent, dans leur perplexité face à la réclamation des femmes modernes.

Le premier, d'ordre grammatical, consiste à appuyer sur la remarque d'Adam à la création de la femme (Gn 2,23b) la soumission naturelle de la femme à l'homme. Littéralement elle se lit ainsi : «Cela est appelé femme (*ishsha*), car cela fut tiré de l'homme (*ish*), cela». *Ishsha* étant tiré de *ish*, la conclusion s'ensuit. Nul ne met en doute que le féminin soit dérivé du masculin. Cela est évident dans la langue écrite (le français en l'occurrence) puisque dans la majorité des cas, pour former le féminin on se contente d'ajouter une «marque», un e (Yaguello 1978 : 24). L'hébreu, qui n'a pas de terminaison spécifique au masculin, se contente, lui, d'ajouter au masculin singulier des noms, adjectifs et troisième personne du singulier des verbes, un  $\pi$  . $\ddot{\text{z}}$ . accentué pour former le féminin. L'opération ne prouve pas que la femme dérive de l'homme, mais confirme plutôt la polarisation androcentrique de nos grammaires, issues d'un usage de langue dans des sociétés à dominance masculine, codifiées par des grammairiens séculièrement masculins. Les langues sont des systèmes arbitraires, on le constate par les différentes façons de désigner les mêmes réalités d'une langue à l'autre. Les genres grammaticaux sont d'ordre culturel et non naturel. Comment peut-on passer ainsi, au sujet des femmes, de l'étymologie à l'ontologie, de la grammaire aux considérations philosophiques voire théologiques, en faisant l'économie complète d'une théorie du langage<sup>10</sup>?

Le deuxième exemple, d'ordre socioculturel, concerne Dt 27,24 : «Maudit soit celui qui frappe en secret son prochain». Or pendant vingt siècles d'Occident chrétien, les sévices infligés par le mari dans le secret de la vie conjugale ne tombaient pas sous le coup de cette défense véhémence. La conclusion logique de cette constatation ne peut que surprendre : la femme n'avait donc pas le statut de prochain, l'épouse celui du plus proche prochain? Mieux vaut tard que jamais : avec la préoccupation actuelle pour les femmes battues — il faudrait y ajouter pour les enfants maltraités — nous arrivons enfin à la question du légiste (*nomikos*) du premier siècle : «Et qui est mon prochain?» (Lc 10,29).

### **Conclusion : langage, langue et patriarcat**

Nous avons aligné quelques constatations parfois banales. Nous ne saurions mieux faire que de leur laisser parole et résonance avant de les théoriser.

Notre langue maternelle occupe une place unique parmi les évidences de base de notre vie. Au même titre que la perception de notre situation dans l'espace, notre coordination motrice, le fait, inversé mais réel pour nous, que le soleil se lève et se couche; à double titre puisque c'est elle qui nous a inculqué les notions de haut/bas, vertical/horizontal, droite/gauche, notre représentation de l'espace-temps et de notre place dans le cosmos, dans un type de cosmos.

Nous ne nous sommes pas donné cette langue. Nous ne l'avons pas créée. Pas plus d'ailleurs que grammairiens et académiciens qui ne font que la cataloguer. Le développement des sciences du langage vient de nous expulser sans retour du



paradis de son objectivité par rapport au monde réel; la réflexion féministe critique, de sa neutralité par rapport à la différenciation sexuelle dans l'espèce humaine. La catégorie du genre vient d'émerger dans toute son extension, révélant des grammair-es nettement androcentriques aux pôles masculin et féminin hiérarchisés et axiologisés socioculturellement jusqu'à la prédication de valeurs ontologiques et morales. Une simple étude de vocabulaire met en lumière que le pôle masculin porte la définition de l'espèce humaine et les rôles créateurs; le pôle féminin loge la contrepartie, l'anti-masculin ou le résidu non cernable et les rôles passifs; apparaît ainsi l'angle d'observation de la gérance sinon de la fabrication de la langue.

Or, depuis peu, ce que nous vivons du rajustement de la place des femmes dans nos sociétés, du moins en théorie, ne correspond plus à cette organisation linguistique. Surtout, à l'inverse, cette catégorisation de la langue selon le genre ne correspond plus à la réalité sociale nouvelle qui commence à poindre. La perception de cet écart significatif mesure l'ampleur de la révolution féminine et féministe, puisqu'elle ébranle jusqu'à la langue... qui en parle. Tout ébranlée qu'elle soit dans la conscience d'une infime minorité, cette langue sexisée n'en continue pas moins de desservir les femmes avant toute institution voire machination patriarcale. Omniprésente, indispensablement liée à notre propre perception de nous-mêmes, sous-jacente à toute forme de réalité, précédant toute prise de conscience sociale, moulant ces prises de conscience et jusqu'à nos psychismes, elle jouit d'une influence énorme dans la mesure où nous ne pouvons la détacher de nous-mêmes. Sommes-nous donc enfermé-e-s dans nos langues réciproques et dans la discrimination qu'elles instillent constamment à notre insu? «L'éthique [...] voudrait pourtant que l'on sache en finir avec ces mots qui consacrent un rôle en l'attribuant à une essence» (Chalier 1982 : 101).

Certes, nous ne sommes pas maîtres et maîtresses de notre langue, mais nous contrôlons cependant son usage, au moins localement. Par l'arme toute-puissante de la répétition. Nous le constatons déjà par les réflexes de correction qui s'instaurent dans la correspondance officielle. *This New Species that speaks a New Language*<sup>11</sup>. Les batailles contre la grammaire pour la féminisation des titres (et contre les femmes qui veulent porter au masculin un titre si chèrement gagné), le labyrinthe des tirets, barres, et/ou pour faire apparaître la forme féminine des mots nous ont tous et toutes dérangé-e-s. Pour quel résultat? Nous ne nous débattons qu'avec les symptômes du problème, il est vrai, mais ce début agaçant fait accéder à la conscience le problème linguistique. Et de la force de la répétition, et de l'épuisement pour les répétitrices! les femmes savent quelque chose, elles qui ont si longtemps enseigné sa langue au bébé qui zézaie.

Sommes-nous de même enfermé-e-s dans la langue de transmission de nos religions? Chose certaine, nos dieux subissent nos langues plus qu'ils ne nous imposent quelque idiome de la transcendance. Par elles, le Dieu de la Bible est andromorphisé, mais aussi gynémorphisé en certains passages, comme l'ont montré des travaux féministes compétents. Contre l'enfermement de Dieu dans le masculin, nous avons le pouvoir d'ouvrir un espace et une permission d'exister à sa représentation comme femme. Celui également, au moyen des images féminines, de dégager

le statut véritable des images masculines, c'est-à-dire de les faire apparaître comme images et non plus comme affirmations littérales, enfin d'accorder au grand souffle biblique nos représentations religieuses myopes et mesquines.

Le remaniement du langage théologique suivra. Déjà, des femmes commencent à écrire Dieu-e, des théologiennes à discourir de théa-logie, à théa-logiser. L'accusation de blasphème seyant mal de nos jours, il est facile de les couvrir plutôt de ridicule. Il vaudrait mieux se donner deux minutes pour constater, même si c'est pour s'en épouvanter, que le discours féministe comme élément de critique scientifique, y compris de lui-même, va jusqu'à sainement bousculer les fondements des religions. Ici aussi des lézardes, bientôt des brèches, se dessinent dans des certitudes sclérosées.

Le langage de la religion n'étant pas que parole et écriture mais aussi gestes, rites, célébrations, représentation plastique, architecture et musique, que de domaines de pure créativité où les femmes de la Bible, par exemple, pourraient trouver visage et prendre pied dans la mémoire chrétienne, autrement que comme simples objets de miséricorde d'un Jésus compatissant<sup>12</sup>! Où à la lumière d'études exégétiques sérieuses, Marie de Nazareth soumise, rangée, aseptisée pourrait bénéficier d'une opération de dé-patriarcalisation qui re-focaliserait son titre biblique si lourd de sens de «servante du Seigneur» hors de la sphère étouffante des seules vertus domestiques. On peut s'attendre à rencontrer dans ces entreprises les mêmes difficultés que dans l'effort de correction de l'usage de la langue. On n'atteindra d'abord que les symptômes d'un vice plus profond. Traduire la Bible au féminin, par exemple, ne fait que prouver l'inutilité et l'impossibilité de ce projet de «conversion». Pourtant la téméraire initiative d'Elizabeth Cady-Stanton en 1895 s'est soldée en sus par un résultat non négligeable. Elle permet de poser le «Pourquoi?» suivant d'une part et, d'autre part, elle confirme ses deux présupposés originels : 1) la Bible n'est pas neutre, ni grammaticalement ni politiquement; 2) la Bible est androcentrique, même si elle n'a rien à voir avec une connaissance de Dieu réservée aux hommes seulement.

Qu'on oeuvre à la réforme du langage courant ou à celui de la religion, on se heurtera au problème de la langue. Toutes les avenues y mènent, y compris l'analyse de la catégorie du genre dans les systèmes socioculturels et religieux de surface ou de niveau profond. Là se radicalisent les questions, sans que cette affirmation ne suggère un ordre de priorité, de séquence des secteurs d'études, encore moins de domination par celui de la linguistique, il va sans dire. Sans présumer non plus de la réponse à la question plus vaste, toujours débattue : la langue engendre-t-elle la société ou l'inverse? Sans pour autant adopter le postulat que la langue est l'interprétant de tous les autres systèmes signifiants linguistiques et non linguistiques.

En deçà d'une problématisation véritable, nous pouvons nous contenter de poser, pour le moment et pour notre propos, que la langue précède (si on n'y lit pas d'antécédence temporelle), accompagne et double, compénètre et englobe l'organisation patriarcale, qu'elle permet en plus d'interpréter. Car elle possède de sa nature, indépendamment de son champ d'emploi, deux modes de signifiante. Le mode sémiotique est propre au signe linguistique en tant que tel, dans ses liens à un

ensemble de signes et dans sa reconnaissance comme signifiant par une communauté linguistique selon les mêmes avenues d'associations ou d'oppositions entre signes. Nous avons reconnu plus haut que le choix de ces signes ou unités linguistiques ou mots-signes ou vocabulaire comportait déjà une axiologisation selon le pôle masculin. Le mode sémantique véhicule la signifiante engendrée par le discours, c'est-à-dire l'articulation des signes et non plus leur juxtaposition comme unités, par une instance d'énonciation qui en produit du sens. Une énonciation de type et provenance patriarcale va forcément redoubler ici l'orientation de la catégorie du genre.

Il faudrait ajouter la faculté métalinguistique de la langue de tenir, à un deuxième niveau d'énonciation, des propos signifiants sur sa signifiante propre et sur celle d'autres systèmes de signifiante. Ainsi, par pétition de principe, on pourra passer de son étymologie à des considérations ontologiques et discourir de la nature de la femme à partir de la dérivation *ish-ishsha*, comme nous l'avons vu aussi. Ainsi, une langue marquée par le patriarcat au sens large pourra s'épanouir en discours qui élaborent et légitiment les formes socioculturelles et religieuses du patriarcat. En revanche, les discours anti-patriarcat auront du mal à établir leur logique propre avec un instrument calibré à rebours.

La théorie critique féministe ne peut donc faire l'économie d'une incursion dans la langue au-delà du et des langages. La catégorie du genre demande à être révélée, étudiée, corrigée à ce niveau radical (au sens littéral de racine). Celle de l'identité avec ses pôles du «même» et de «l'autre» et leur projection en contradictoire du «non-même» et du «non-autre» en sémiotique greimassienne réclament également une étude plus serrée, que l'on fasse des femmes l'autre du système comme chez Beauvoir ou qu'on les place hors-catégorie dans «l'autrement du féminin» comme chez Lévinas, puisque, selon ce philosophe, dans le régime hérité du monde grec, même la pensée de la différence est construite sur le mode de la symétrie, mode qui finit par effacer toute différence dans la suprématie d'un Même englobant un Autre qui n'est posé qu'en fonction de lui.

Demandes et réclamations impérieuses d'un outil théorique adéquat, d'ailleurs déjà en voie de préparation mais souvent happé par les perspectives psychologiques, définissent-elles une urgence grave qui devrait prendre le pas sur d'autres actions féministes? Après tant de siècles de retard, tout est urgent dans ce domaine. Sans enraciner le problème des femmes battues dans une question de langue sexiste, il n'en reste pas moins que la langue frappe aussi les femmes, et à chaque génération nouvelle moulée par elle. Sans aller jusqu'à imputer à nos langues les déviations religieuses dont nous souffrons hommes et femmes, on admettra que des rectifications dans leur usage contribueraient à alléger des poids de traditions patriarcales qui n'ont rien à voir avec le christianisme. Tout est urgence, longue patience et proche impatience, travaux de Pénélopes dans des Ithaques différentes.

*Olivette Genest  
Faculté de théologie  
Université de Montréal*

---

## Notes

- \* Cet article a été élaboré à partir d'une communication donnée au pré-symposium *Women and Religion*, à l'*International Conference of Christians and Jews*, Montréal, le 19 août 1988.
1. Pour un panorama de la discussion entre linguistes et philosophes sur le rapport genre grammatical — sexe et la reconnaissance de ce rapport sauf rares exceptions, voir : Marielouise Janssen-Jurreit (1982).
  2. Si on désirait vivre l'expérience inverse d'une langue où le féminin englobe le masculin, tout comme si le féminin désignait la race humaine entière, lire Deborah Cameron (1985). Ce livre est rédigé en anglais, mais nous n'avons pas rencontré l'équivalent en français où les rapports théorie féministe et théorie linguistique seraient de plus écrits en registre féminin. Confirmation, par l'étrangeté ressentie à la lecture, d'un régime masculin assimilé dès l'enfance au même titre que les usages de table et la distinction entre la droite et la gauche.
  3. La linguiste Marina Yaguello en monte la preuve accablante, savoureuse et tragique à la fois, dans son essai de sociolinguistique de 1978.
  4. Les théologies et philosophies de l'ère métaphysique n'ont pas attendu la révolution actuelle dans les sciences du langage pour poser la question de la valeur des mots humains eu égard à une sphère de la transcendance. Les traités *De divinis nominibus* abondent, incluant au pôle extrême de la rigueur de leur réflexion «l'agnosticisme de l'Ineffable» (Breton 1969 : 296) et les écoles de théologie négative ou apophasique. Mais il a fallu attendre le premier stade de déconstruction opéré par le féminisme critique pour voir émerger la catégorie du genre dans ce champ du savoir. La documentation anglophone, d'origine américaine surtout, offre de nombreuses études de différents niveaux. À titre d'entrée commode dans un réseau de références et de bibliographies *ad hoc*, voir : Shannon Clarkson (1989); Rosemary Radford Ruether (1983); William D. Watley (1983); Barbara Withers (1980).
  5. Voir Caroline Walker Bynum (1982) en ce qui concerne les Cisterciens du haut moyen âge. L'exemple cité par Monique Dumais dans son article de 1989 : «Sortir Dieu du ghetto masculin», illustre bien cette distinction, même si l'auteure l'apporte pour un propos différent. Anselme de Cantorbéry, théologien, se refuse à nommer Dieu «mère» dans son *Monologion*; mais le mystique en lui appelle le Seigneur Dieu Jésus «mère» dans une prière écrite en registre poétique.
  6. On en trouvera un répertoire précieux et clair chez Marie-Andrée Roy (1989) dans son article «Les revendications des femmes dans l'Église» suivi d'une longue annexe.
  7. C'est la position, entre autres, de Leonardo Boff (1983).
  8. Voir l'étude comparative de Miller (1985).
  9. Voir les justifications linguistiques pour les langues du Proche-Orient ancien chez Guy Couturier (1978).
  10. Voir d'excellents inventaires de ces images et des éléments de discussion de leurs implications dans : Phyllis Triple (1976 et 1978, au chapitre «Journey of a Metaphor», 31-59); Virginia Ramey Mollenkott (1987) et sa traduction française aux éditions des Filles de Saint-Paul à Montréal (1990); Katharine Doob Sakenfeld (1983); Monique Dumais (1989).
  11. Le recours aux conjectures possibles dans la traduction de ce verset corrompu dans les manuscrits n'élimine pas le soudain glissement vers le masculin à partir du moi-je qui pourrait être aussi bien masculin que féminin. Les meilleures versions portent: «je serai pour eux comme *ceux élevant*» (participe *hif* <sup>ci</sup>il au masculin). Le masculin n'est pas altéré non plus par la vocalisation différente du mot «nourrisson» en «joug» qui transforme la

métaphore familiale en métaphore agricole: «je serai pour eux comme *ceux élevant le joug contre leurs mâchoires*», sous-entendu pour soulager l'animal domestique.

- 12 . Relire avec ce sens féminin les passages suivants: Ex 33, 19; Ps 111, 4; 86, 15; 78, 38; 103, 8; Neh 9, 17; Joël 2, 13; Jonas 4, 2; Jr 31, 15-22, surtout le verset 20; 12, 15; 30, 18. Noter que les deux adjectifs recouverts par tendresse et pitié ne sont prédiés que du créateur dans la Bible et jamais de ses créatures. La Septante réintroduit la mention de la divinité qui manque au Ps 112, 4 en hébreu et qui en faisait une exception possible.
- 13 . Dans la textualisation de Genèse, *ish* n'apparaît d'ailleurs qu'en même temps que *ishsha*. D'après la logique du récit, *ishsha* fut tirée du 'adam, de la créature indifférenciée tirée du sol (*adama*), sans aucun crédit de sa part puisque Yahvé l'avait auparavant plongé dans un profond sommeil. C'est en reconnaissant le produit de l'action du créateur comme *ishsha* que le 'adam se reconnaît comme *ish*.
- 14 . Titre éloquent de Nancy Henley (1987).
- 15 . Si on manque d'arguments probants sur leur absence dans les textes liturgiques, consulter l'excellente enquête de Marjorie Procter-Smith (1985). L'auteure met toute sa documentation à la disposition de qui voudrait l'utiliser comme instrument de travail.

## RÉFÉRENCES

BENVENISTE, Émile

1966 *Problèmes de linguistique générale*, tome 1. Paris, Gallimard.

BOFF, Leonardo

1983 *O rosto materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas*. Petropolis, Vozes.

BRETON, Stanislas

1969 «Langage religieux, langage théologique», in *L'analyse du langage religieux. Le nom de Dieu*. Paris, Aubier-Montaigne : 271-304.

CAMERON, Deborah

1985 *Feminism and Linguistic Theory*. London and Basingstoke, The Macmillan Press Ltd.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU CANADA

1989 *Un langage nouveau pour la communauté chrétienne. Message pastoral des évêques membres de l'équipe pastorale de la C.E.C.C. sur le langage inclusif*, Ottawa, C.E.C.C.

CHALIER, Catherine

1982 *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*. Paris, La nuit surveillée.

CLARKSON, Shannon

1989 «Language about God», *Studies in Religion — Sciences religieuses*, 18, 1 : 37-49.

COUTURIER, Guy

- 1978 «Le dieu présent : Yahweh», in *Dieu parole et silence*. Montréal, Fides : 23-44.

DUMAIS, Monique

- 1989 «Sortir Dieu du ghetto masculin. Dieu masculin/féminin», in *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*. Montréal, Éditions Paulines et Mediaspaul : 135-146.

HENLEY, Nancy

- 1987 «This New Species that speaks a New Language : On Sexism in Language and Language Change», in Joyce Penfield (éd.), *Women and Language in Transition*. New York, SUNY Press : 5-11.

JANSSEN-JURREIT, Marielouise

- 1982 *The Male Monopoly of History and Thought*. Pluto Press.

MILLER, John W.

- 1985 «God as Father in the Bible and the Father Image in Several Contemporary Ancient near Eastern Myths : A Comparison», *Studies in Religion — Sciences religieuses*, 14,3 : 347-354.

MOLLENKOTT, Virginia R.

- 1987 *The Divine Feminine. The Biblical Imagery of God as Female*. New York, Crossroad.
- 1990 *Dieu au féminin. Images féminines de Dieu dans la Bible*. Montréal, Éditions Paulines; Paris, Éditions du Centurion. Traductrice : Paule Sherman avec la collaboration de Lise Bazinet. Préface d'Olivette Genest.

PROCTER-SMITH, Marjorie

- 1985 «Images de femmes dans le lectionnaire», *Concilium*, 202 : 71-84.

RICOEUR, Paul

- 1969 «La paternité : du fantasme au symbole», in *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*. Paris, Aubier-Montaigne : 221-246.

ROY, Marie-Andrée

- 1989 «Les revendications des femmes dans l'Église», in *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*. Montréal, Éditions Paulines et Mediaspaul : 29-72.
- «Annexe», *ibidem* : 211-237.



RUETHER, Rosemary Radford

1983 *Sexism and God-talk*. Boston, Beacon Press.

SAKENFELD, Katharine Doob

1983 «Female and Male Images of God in Scripture and Translation», in William D. Watley (éd.), *The Word and the Words*, Women's Task Force, Worship Commission of the Consultation on Church Union. Princeton, COCU.

STANTON, Elisabeth Cady

1974 *The Woman's Bible. The Original Feminist Attack on the Bible*. Reprint : 1. Comments on Gen, Ex, Lev, Nu and Dt, New York, 1895; 2. Comments on the Old and NT From Jos to Rev, New York, 1898. New York, Arno Press.

TRIBLE, Phyllis

1976 «God, Nature of, in the OT», in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Supplementary Volume. Nashville, Abingdon Press : 368-369.

1978 *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia, Fortress Press.

WALKER BYNUM, Caroline

1982 *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley, University of California.

WATLEY, William D. (éd.)

1983 *The Word and the Words*. Women's Task Force, Worship Commission of the Consultation on Church Union. Princeton, COCU.

WITHERS, Barbara (éd.)

1980 *Language about God in Liturgy and Scripture*. Philadelphia, Geneva Press.

YAGUELLO, Marina

1978 *Les mots et les femmes*. Paris, Payot.