

Michèle Bolli

Les arborescences féminines du 'courage d'être' selon Paul Tillich

« Nous ne pouvons pas nous réchauffer l'âme en mangeant ».
Hélène Cixous

Sortir de la féminité fut, et est encore, une des tâches majeures des femmes, et des hommes, au XXI^e siècle. La haute qualité de perception qu'ils ont les uns et des autres, ainsi que la situation socio-économique favorable, ont permis l'émergence d'une claire conscience de la discrimination pratiquée envers le genre féminin, largement répandue dans l'ensemble des sociétés. Mais de là aussi, a pris force un changement vers une meilleure justice.

Ce processus de rééquilibrage, commencé conjointement dans les milieux intellectuels et populaires, n'a atteint que lentement la théologie et les pratiques religieuses. Si on admet que la Parole de Dieu s'adresse à tous, en une visée universelle (Marguerat, 1999) l'engagement chrétien requiert alors de progresser vers une égalité statutaire à l'intérieur des communautés ecclésiales. Et de questionner la vie sociale sur ce point de justice.

Ces dernières années, cette préoccupation s'est focalisée sur l'étude de la notion de *genre* (masculin, féminin, et minorités). Cela implique une réflexion philosophique et théologique portant sur la *particularité* en tension avec *l'universalité*. Rejoignant celles et ceux qui se distinguent du point de vue philosophique qui donne (plus ou moins explicitement) le masculin pour *l'universel*, je suivrai la proposition qui comprend ce dernier comme composé de « deux » parties, le masculin et le féminin (L. Irigaray, 1992, G. Fraisse, 1996). Mais tenant compte de l'idée de constructivité du genre et de la représentation du corps, je ne sous-estimerai pas pour chacun l'éventail de nuances qui le constitue dans son rapport à l'autre genre.

Dès lors, pour connaître ce dernier, il importait de commencer par élaborer le *particulier* reçu dès la naissance avec la sexuation. Puis, d'établir un réseau de contacts avec l'autre, avec des autres. Et, en tous cas, avec l'autre sexe/genre. Et, de réaliser peu à peu que les rapports entre les deux sont placés en chaque société (ou partie de société parfois) à l'intérieur d'un système qui conditionne leurs interactions. C'est donc dans une perspective de préoccupation pour la justice traversant le système de genre d'une société, d'une église, d'une théologie, que je relis ici l'œuvre tillichienne.

L'intérêt de P. Tillich pour le socialisme, s'est doublé, à un moment donné, d'une attention au féminisme de son époque. Son parti pris pour le culturel ainsi que la nouveauté de certains aspects de son langage, m'ont incitée à le faire en essayant de saisir son intérêt pour le

développement féminin aussi. La notion de lutte contre le mal en tant qu'*aliénation* et *ambiguïté*, le « courage d'être » qu'il faut, et qui peut être reçu, pour signifier *l'être nouveau* dans des contextes régis par un système de genre hiérarchisant, me paraît être une donnée indicielle importante pour saisir, par le monde des femmes aussi, quelques traits de ce travail d'être qui se trame à bas bruit dans la profondeur spirituelle de la vie.

C'est de ce type de contexte que M. Dion (1956) étudia Mary Daly, figure importante du premier féminisme théologique catholique américain. Depuis lors, la situation a évolué, mais son langage et son engagement ont donné lieu à de nombreuses et importantes recherches ultérieures. J'y ferai donc parfois référence. Dans la suite de ce texte, je parlerai d'abord des éléments de la vie de P. Tillich qui ont contribué à sa compréhension de la situation des minorités. Puis, de quelques points de sa pensée qui peuvent servir le dessein des femmes se développant hors de la féminité reçue, ainsi que de quelques fruits déjà perceptibles dans le champ de questions communes travaillées de part et d'autre.

1.

Histoire, mémoire, pensée chez P. Tillich

Des éléments de certaines oeuvres écrites par des hommes peuvent servir à la libération des femmes pour autant qu'elles se les approprient, parfois en les adaptant à leur situation. L'oeuvre de P. Tillich me paraît offrir cette possibilité sur quelques-uns de ses axes importants. Sa pensée théologique peut favoriser l'ouverture et le dialogue entre masculin et féminin. Cet homme semble à même de comprendre la situation des minorités à cause de son propre parcours de vie. Le fait d'avoir vécu sous la férule d'un père autoritaire, trait de caractère renforcé par son rôle d'autorité religieuse, lui a permis de comprendre celles et ceux qui recherchent une voie d'émancipation, et combien la réalité de certains liens a pu être étouffante et stérilisante, même si, dans un premier temps, elle s'avéra formatrice. Ne souligne-t-il, pas dans l'une de ses autobiographies, sa compréhension en profondeur de ce qu'est un processus de libération : « C'est cette douloureuse et difficile percée vers l'autonomie qui m'a immunisée contre tout système de pensée ou de vie qui exige de renoncer à cette autonomie » (1968 : 26).

En un court moment de son histoire, P. Tillich s'est intéressé à l'articulation entre socialisme et féminisme ; de dit-il pas, en 1933 dans *Die Sozialistische Entscheidung (La décision socialiste)*, que « le socialisme devrait supporter le mouvement des femmes qui s'oppose au principe bourgeois de l'harmonie, comme le fait le socialisme [...] Pour Tillich le socialisme ne devrait pas tolérer la restauration du patriarcat mâle. Tillich ne peut concevoir un socialisme qui ne soit pas féministe. Pour lui le socialisme est féministe et le féminisme est socialiste » (Dion, 1977 : 163 ; 171, n.10). « Dans sa période américaine, Tillich manifeste son inquiétude face à l'impossibilité pour les femmes de s'individualiser pleinement et de participer réellement au monde. Il s'oppose à tout Etat qui serait structuré de façon patriarcale » (Tillich : 1965). L'expérience de l'exclusion d'une position sociale enviable à cause d'un système politique pervers, et l'exil qui s'en suivit, ne pouvaient que renforcer cette conscience. On comprend ainsi que P. Tillich ne limite pas la connaissance de Dieu aux seuls hommes. Il sait qu'être saisi par une préoccupation qui relève de l'Ultime, est une expérience spirituelle que maintes femmes ont pu vivre à travers l'histoire. Déjà les mystiques, les

religieuses, les théologiennes, certaines artistes, écrivaines, bien que souvent marginalisées, oubliées puis, redécouvertes, en ont témoigné. Relu en incluant les figures féminines importantes, le passé montre la trace de ce lien spirituel jusqu'à aujourd'hui (Perrot, Duby, 1992).

2.

Convergences

Convergences entre la pensée tillichienne et les recherches théologiques et philosophiques au féminin.

a. Existence et pensée.

Le lien récurrent exprimé par P. Tillich entre son existence et sa pensée théologique procurerait aussi un point d'articulation avec une des manières les plus fréquentes qu'ont les femmes travailler la théologie. Elle cherche une parole qui refuse la coupure habituelle entre pensée et existence. Or, P. Tillich fait de fréquentes références aux situations existentielles qu'il vit, ou a vécues, conscient qu'elles influencent sa forme de pensée. Cette perspective ouvre sans doute de nouvelles possibilités de compréhension, par exemple en ce qui concerne la théologie des ministères. Voir en particulier, J. Field-Bibb, *Praxis contre image* (1996 : 107-117).

Un intérêt particulier pour la nature. Trop souvent les femmes sont encore assimilées à de la nature. Ou assignées à la représenter, car placées en sa proximité, à cause de leur capacité à abriter et à nourrir la vie en croissance. Elles se défendent d'être réduites à cela, et manifestent leur volonté d'exprimer aussi leur vie intellectuelle et spirituelle. Cette situation donna lieu à de nombreux débats et livres. Je ne citerai ici que quelques traces de ce vaste champ de réflexion : l'œuvre de la philosophe Luce Irigaray, et le numéro 238, 1991, de la Revue *Concilium* intitulé *La femme a-t-elle une nature spéciale ?* Et, au commencement de ce travail critique, les travaux portant sur l'anthropologie traditionnelle (Augustin, T. d'Aquin et autres) concernant la place et le rapport du masculin et du féminin, menés par la Suédoise K. Börresen. Elle a vraiment été celle qui a ouvert une voie critique et lumineuse dans une situation très péjorative pour le féminin (voir par exemple, son article, maintes fois repris, publié dans *Concilium* (111, 1976 : 27ss). De plus, dans le champ de la littérature francophone, de nombreuses écrivaines ont exprimé les nuances de leur position existentielle entre nature, vie relationnelle et vie de l'esprit.

Paul Tillich parle de son intérêt pour la nature, de son affinité même, par exemple, dans sa dernière autobiographie « Un aspect de ce prétendu romantisme, c'est mon affinité avec la nature. Elle s'exprime par une attitude esthétique et méditative devant la nature, différente de l'attitude analytique du scientifique ou de l'attitude dominatrice du technicien. C'est la raison de l'impression extraordinaire que fit sur moi la philosophie de la nature de Schelling bien que je fusse parfaitement conscient que cette philosophie représentait une impossibilité scientifique » (1968 : 17). Là où d'autres se défendent de toute forme d'intérêt, Tillich reconnaît le sien. Prenant acte d'une telle attitude, les femmes peuvent à la fois porter un regard moins sévère sur leur propre participation à la symbolique de la nature et existe comme « être de culture », la symbolisant selon leur propre point de vue. L'effet paralysant de cette assignation d'une culture à signifier à elle seule la nature, est ainsi défait... Le pas suivant serait que l'homme porte lui aussi sa part de cette représentativité. Paul Tillich en exprimant

cette affinité ne se tient-il pas sur ce seuil ! Cette attitude ne rejoint-elle pas une approche de la réalité souvent présente chez les femmes ? N'offre-t-il pas une manière de penser le lien entre vie corporelle et vie de l'esprit ?

Préoccupations sociales et théologie. L'intérêt de P. Tillich pour la vie sociale a souvent été relevé. Avant et après la guerre, cela le conduisit à s'engager sur les terrains de l'existence dont il parle dans ses autobiographies. Ce sont là des thèmes où certaines théologiennes peuvent le rejoindre, telles Carter I. Heyward et sa redécouverte de Dieu par les mouvements sociaux exprimant pour elle une part étouffée de Altérité divine (1973 : 13ss) Ou encore les voix des théologies de la libération.

Traditions et ouvertures à la nouveauté et à la différence. La pensée tillichienne n'enferme pas celles et ceux qui la suivent, dans un système clos. Bien plutôt, souvent elle pratique des ouvertures là où il n'y en avait plus. Elle rappelle la liberté créatrice de Dieu, quel que soit la situation. Si établie que soit une tradition, une formulation. Ainsi, a-t-il ouvert la tradition luthérienne au culturel... donc aussi à de l'altérité, à des formes féminines. Plus encore, il a cherché à décrypter l' « Ultime » au sein du culturel. A la suite d'autres voix, il a ouvert le Jésus de l'histoire à la vie transcendante de l' « être nouveau » en et par lui.

Plusieurs théologiennes critiquent le pseudo universalisme d'une pensée masculine et contextualisent leur propre pensée, signifiant sa singularité parmi d'autres singularités et construisant une autre forme de l'universalité. Réseaux de singularités qui tissent les cultures. Chaque culture institue une gestion des rapports entre genres et sexes, un « système de genres ». Il influence les usages du langage et donc de la symbolisation. Ce lien entre les genres et le culturel est un terrain où la réflexion se poursuit actuellement. Le culturel est constitué de mythes, d'archétypes, féminins aussi, voir le récent ouvrage de Clarissa Pinkola - Estès portant sur l'archétype de la femme sauvage (1992). L'esprit de l'oeuvre tillichienne conduira-t-il aussi cette ouverture à l'Ultime sur le versant féminin des cultures ?

b. Langage théologique et créativité

L'audacieuse créativité langagière dont fait preuve P. Tillich peut se placer en parallèle à la nécessité dans laquelle se trouve la théologie féminine de chercher les mots appropriés pour exprimer sa connaissance de Dieu. La créativité tillichienne se marque, par exemple, dans la nomination de Dieu. Il parlera de « Dieu au-dessus de Dieu » et Dieu « Présence spirituelle ». Elles permettent au genre de trouver sa place, en ce sens que l'auteur ne veut pas dire le dernier mot sur la connaissance de Dieu. Il admet que Dieu est aussi au-delà de cette forme particularisée de langage. Entre le Christ, en Jésus, et la filialité au féminin, un débat demeure ouvert du point de vue des théologies féministes. Ces dernières questionnent le genre de ce Sauveur et son adéquation pour sauver l'autre genre, celui auquel elles appartiennent.

P. Tillich relativise les formes particulières de la nomination de Dieu, donc aussi les marques du genre qu'elles comportent, donc aussi le genre de Jésus. Il donne beaucoup d'importance au Dieu qui se fait connaître par lui, et relativise le poids de cet homme de chair et d'histoire, au profit de son être spirituel divin, exprimant véritablement déjà dans sa vie historique « l'être nouveau ». La femme étant culturellement placée de manière encore plus proche que l'homme de la nature sexuée, peut-elle éviter de se poser – avec Mary Daly – la question du genre du sauveur et de son impact sur son action salvatrice ? N'est-elle pas justement là pour

chercher à dire aussi l'importance de cet ancrage dans l'histoire, par l'histoire individuelle et corporelle du Nazaréen ? Pour plus de détails sur ce débat, consulter les travaux de Rosemary R. Ruether sur les christologies au féminin (1993 : 155-66), ou plus tard ceux Elisabeth A. Johnson, tels *She Who is ?* (1992). Mais que faire alors du corps féminin de chair et de pulsions ? L'enfermer dans des couvents ? L'emballer de tissus sombres pour en casser la beauté ? Le laisser en dehors du Christianisme, comme signe de l'autre, sans importance, hors-jeu... Où se souvenir du Dieu de la création et chercher une forme d'intégration ? C'est ce dernier et difficile chemin que les philosophes et les théologiennes ont commencé à tracer pour conter les effets pervers d'un christianisme patriarcal.

Le discours sur Dieu absent ou présent ? Nommer la Présence de Dieu et non l'absence, comme P. Tillich sait si bien le faire par la « Présence Spirituelle », est aussi un trait de la nomination de Dieu qui intéresse les théologiennes. Nombreuses sont celles qui, s'appuyant sur leur propre expérience de la vie avec Dieu, le Christ, l'Esprit Saint spirituel, cherchent à la dire dans leur réalité, soit à nommer Dieu à partir de l'immanence personnelle et sociale.

Le discours sur Dieu puissant ou faible ? La recherche théologique qui conduit à signifier la « puissance » de Dieu autrement que comme « Père » (voir plus haut) est également un point d'intérêt commun entre P. Tillich et la théologie féministe.

3.

Désignation et créativité langagière

Après le temps de la déconstruction, ou en alternance, abordons aussi quelques éléments de créativité constructive et/ou reconstructive.

Nommer le mal : le non-être du féminin. P. Tillich utilise les termes d'*aliénation* et d'*ambiguïté* pour désigner deux des dimensions du mal que rencontrent souvent les êtres humains. La première, dans l'existentiel, la seconde dans la vie de l'esprit. Il a ainsi apporté des éléments renouvelant la compréhension du mal dans la vie humaine. Ces deux formes, travaillées par Tillich, n'appartiennent-elles pas à une troisième catégorie : le péché structurel ? Un concept qui vient des théologies de la Libération, donc de l'analyse des systèmes sociopolitiques et de leurs effets parfois négatifs sur la vie humaine. Elle désignerait le mal produit par des structures perverses, boiteuses, déviantes, tel le système des rapports de genre d'une société donnée produisant des effets négatifs sur les personnes.

Ne peut-on étendre cette notion à d'autres dimensions – systémisées – de la vie collective de diverses cultures ? P. Tillich détaille l'aliénation en trois zones : sociale, psychologique, ontologique. Il en fait de même pour l'ambiguïté. Mary Daly cerne le mal directement en rapport avec la situation spécifique des femmes (Pour le détail, je renvoie au volume cité plus haut : « le courage d'être » pour le premier, et au résumé de M. Dion (1956 : 154ss) pour la seconde, car cette notion est présente en de nombreux endroits de l'œuvre de P. Tillich).

Des trois types d'aliénation qu'elle nomme, c'est l'*aliénation ontologique*, me semble-t-il, qui reste la plus difficile à transformer. Des éléments aidant à cette action peuvent être trouvés en différentes voies philosophiques, théologiques ou culturelles. L'œuvre de Mary Daly s'y attelle (je n'en ferai pas l'analyse ici). Celle de P. Tillich comporte des éléments permettant se s'attaquer à cette aliénation par un autre côté que le genre. Nommer précisément le péché est un premier pas pour en sortir, afin de ne pas se laisser envahir outre mesure par sa réalité. Le

second pas sera de résister à la fascination de cette désignation (C'est, à mes yeux, ce qui est partiellement arrivé à Mary Daly à un certain moment de son parcours. Ceci la conduisit à durcir sa position théorique et à exprimer son pessimisme ayant presque totalement perdu le contact avec la force de la vie. Ce n'est pas le cas de P. Tillich qui a essayé de nommer l'aliénation, puis la mise en regard avec la « puissance de Dieu et le courage d'être » que reçoit l'humanité qui accepte de participer à cette vie).

Parmi les points d'intérêt communs à P. Tillich et à la théologie féministe, je voudrais reprendre la notion de « puissance » (1999 : 142) liée au Dieu tel qu'il le nomme ainsi que son articulation avec le « courage d'être » (1999).

Faire face à cette situation en s'appuyant sur des éléments tillichiens.

a. *Un langage peu marqué par le genre.* Tout d'abord le langage dont use P. Tillich pour signifier Dieu est peu marqué par la particularité. Ceci est en cohérence avec son refus du Dieu du théisme ainsi que nous l'avons mentionné plus haut. Donc, dans cette logique, le genre a – apparemment du moins – peu d'importance (apparemment, car la sociolinguistique nous apprend que « parler n'est jamais neutre » que tout langage délivre le sens dans un enracinement socioculturel marqué de valeurs spécifiques).

b. *« Courage d'être » et participation à la « puissance » de Dieu.* Il relie le « courage d'être » à la participation – acceptée ou non – à la « puissance d'être » qui vient de Dieu. « Dans l'acte du courage d'être, la puissance de l'être est agissante en nous, que nous le reconnaissons ou non ». Son « contenu peut cacher ou déformer l'être véritable, mais le courage qui s'y manifeste révèle l'être véritable » (Tillich, 1999 : 143).

c. *Affirmation de soi et participation à la « puissance » de Dieu.* Il relie l'affirmation de soi, des « soi » particuliers, à la puissance d'être qui veut se manifester, qui vient s'affirmer par eux.

d. La possibilité de faire l'expérience du lien au Dieu transcendant existe pour l'un et l'autre genre. Il ne fait pas de différence entre les êtres humains en ce qui concerne la possibilité qu'ils soient saisis par la « Présence Spirituelle » ou pris dans un « acte de foi absolue » : « La foi absolue, ou l'état d'être saisi par le Dieu au-delà de Dieu (*God beyond God*) n'est pas un état qui apparaît à côté des autres états de l'esprit [...] Elle est toujours un mouvement présent dans, avec et sous-jacent aux autres états de l'esprit » (Tillich, 1999 : 148). La parole, l'écriture, de femmes qui ont accepté « ce mouvement » dans le tissu de leur existence, en témoignent. Mais, cette capacité à vivre avec cette dimension supplémentaire, et pourtant essentielle, dépendrait plutôt de la capacité d'accueil de la personne qui est ainsi interpellée « Celui [celle] qui accueille cette puissance dans une démarche mystique ou personnelle, ou dans un acte de foi absolue, est conscient de la source de son courage d'être, que nous le reconnaissons ou non » (Tillich, 1999 : 143).

e. *Le « courage d'être » révélateur du Dieu transcendant.* Le courage d'être possède un caractère révélateur : « Le courage d'être sous toutes ses formes possède par lui-même un caractère révélateur. Il montre la nature de l'être, il montre que l'affirmation de soi de l'être est une affirmation qui surmonte la négation » (Tillich, 1999 : 141). Les affirmations détruisant le féminin comme être, lui barrant l'accès à l'être, du moins visible, le réduisant à l'état de chose, d'objet, empêche du même coup une part de l'être de venir au jour.

Mais le propos de P. Tillich permet de penser que la « puissance d'être » de Dieu peut surmonter cette négation. Dans cette perspective, les femmes qui affirment leur être aux prises avec Dieu lui serviront de révélateur aussi puisque « En affirmant notre être, nous participons à l'affirmation de soi de l'être-même. Il n'y a pas d'arguments valables pour « l'existence » de Dieu, mais il y a des actes de courage dans lesquels nous affirmons la puissance de l'être » (Tillich, 1999 : 143).

f. *Dieu partage sa « puissance » avec les femmes et suscitent leur « courage d'être ».* Dans cette perspective, Dieu peut être compris comme laissant les femmes aussi participer à sa *puissance*. Rien ne laisse supposer que le genre féminin soit à maintenir en-dehors. Dieu affronte le non-être spécifique à leur condition, la féminité. Il les suit jusqu'en leur particularité humaine.

La lucidité sur cette forme de déficit d'être (qui se marque, par exemple, dans la parole féminine théologique en christianisme), telle que Mary Daly l'a exprimée dans les années 60, ne pousse pas au désespoir, mais plutôt à tenter une sortie. A chercher à vivre cette situation avec le « courage d'être » autrement qu'en conformité avec l'image que la mentalité patriarcale s'est formée de la femme. A chercher plutôt à participer directement (et non par la médiation masculine) à la « puissance de l'être » manifestée par le « courage d'être » reçu et mis en oeuvre de manière visible en différents chemins. C'est ce que certaines femmes ont compris et commencé à vivre (par exemple autour des quelques thèmes évoqués au point 2).

Le *non-être au féminin* est nommé par Mary Daly « absence ontologique ». Cette notion est détaillée en deux formes. D'abord, la « Présence de l'absence », ressentie dans l'expérience comme une sorte de vide (ce dont témoignent de nombreuses paroles de femmes). Puis, l'« absence de la Présence » ressentie concrètement comme un manque de contenu, de but, de sens. Comme impossibilité de faire entendre sa « vérité » ou parfois, seulement sous forme de négation de ce qui est dit (ainsi que l'avait fait remarqué avec d'autres, Julia Kristeva). C'est pour sortir de cet état que des femmes ont commencé à rejeter les images de Dieu, d'elle et des hommes, pour pouvoir recommencer à bâtir une symbolique qui tienne compte de leur point de vue et de leur expérience existentielle.

Que fait le Dieu *tilichien* devant le non-être ? « Le non-être – ce qui en Dieu rend son affirmation de soi dynamique – dévoile le divin en le sortant de son isolement et le révèle comme puissance et comme amour. C'est le non-être qui fait de Dieu un Dieu vivant. Sans le Non qu'il lui faut surmonter en lui-même et dans sa créature, le Oui que Dieu se dit à lui-même serait sans vie. Ou encore : « l'affirmation de soi de l'être sans le non-être ne serait même pas une affirmation de soi mais une immuable identité avec soi-même » (Tillich, 1999 : 142).

Surmonter le non-être, lutter contre la négation de la vie, voilà des attitudes que souvent les femmes eues sans les désigner par ces mots-là (cf. aussi encadré du début de ce chapitre). N'ont-elles pas été parmi les êtres humains qui ont mené cette expérience jusqu'aux extrêmes ? Certaines faisant alors, sans doute, sans la nommer, l'expérience de la « puissance » de Dieu en elles, et à travers leurs contacts relationnels : « Nous ne pourrions même pas penser "l'être" sans une double négation : il nous faut penser l'être comme la négation de la négation de l'être. C'est pourquoi nous décrivons mieux l'être par la métaphore de la « puissance d'être ». « La puissance est la possibilité qu'a un être de s'actualiser contre la

résistance des autres êtres » (Tillich, 1999 : 142). En définitive, pour résumer ce développement tillichien, citons encore ce propos : « De façon métaphorique [...] on pourrait dire que l'être inclut le non-être, de telle sorte que le non-être n'a pas l'avantage sur lui » (Tillich, 1999 : 141).

L'angoisse existentielle est-elle alors définitivement vaincue ? Ou y a-t-il encore des conditions pour ce faire ? Rappelons que pour P. Tillich, ce n'est que « si le Dieu du théisme est dépassé que l'angoisse du doute et de l'absurde peut être intégrée au courage d'être » (Tillich, 1999 : 147). Cela renvoie encore au Crucifié « après que le Dieu de la confiance l'eut laissé dans les ténèbres du doute et de l'absurde » (Tillich, 1999 : 148). Le courage d'assumer cet état de la confiance est l'ultime frontière qu'atteint le courage d'être, car il « s'enracine dans le Dieu qui apparaît quand Dieu a disparu dans l'angoisse et le doute » (Tillich, 1999 : 150).

Une telle expérience de confiance aux limites et de découverte théologique au-delà du théisme ne se retrouve-t-elle pas partiellement dans l'histoire des femmes avec Dieu. Après avoir refusé le Dieu patriarcal, certaines, telles Mary Daly, ont trouvé la Déesse (soit dieu au féminin maternel, dieu encore au sein de la vie naturelle féminine). Mais, cette figure a été, elle aussi, déconstruite par un autre groupe, au profit d'une nomination plus neutre, plus abstraite. Une façon de parler qui voulait sortir Dieu de l'analogie avec les formes de liens affectifs humains. Ainsi on désigna Dieu comme *Souffle* (en tant qu' Esprit Saint) *Source*, *Origine*, etc. Autres formes dans lesquelles le genre est aussi relativisé. Puis, aujourd'hui, un Dieu transcendant toutes formes d'immanence, bien que sans volonté de la nier, revient au langage. N'est-ce un retour et un point d'accord avec la façon tillichienne de nommer Dieu en tant que « Dieu au-dessus du Dieu théiste » ?

Le nom trinitaire de Dieu apporté par la tradition n'est-il pas une autre manière de dépasser le Dieu du théisme ? Dieu trine et un, ne signifie-t-il pas à la fois le Dieu personnel et le Dieu au-delà du personnel ? Certes, mais en un seul genre... Ce qui produisit des effets malheureux pour les femmes. Il va donc être aussi questionné par les théologiennes pour qu'il cesse de servir à exclure un genre au profit de l'autre. Une pluralité de figures trinitaires possibles incluant les deux genres pour les personnes respectives de la Trinité, voient le jour. L'avenir dira si l'une ou l'autre s'impose.

g. Le « courage d'être », enraciné dans la puissance d'être de Dieu, sert donc de révélateur à celle-ci, dans ses manifestations visibles, mises en oeuvre par tel ou tel individu humain, de l'un ou l'autre genre. « L'affirmation de soi divine est la puissance qui rend possible l'affirmation de soi de l'être fini, qui rend possible le courage d'être » (Tillich, 1999 : 143).

La visibilité de ces femmes témoins, ainsi que celle de leurs oeuvres, est importante pour tous. Pour les femmes, afin qu'elles n'évoluent pas vers le non différencié, vers le non sexué, vers la non parole, états que produit l'indifférencié, oubliant la richesse de leur spécificité à faire connaître à tous. Pour les hommes, afin qu'ils ne recommencent pas à croire que leur sexe et leur genre est l'unique chemin pour connaître Dieu, pour participer à sa puissance et à son action. « Le courage d'être qui s'enracine dans l'expérience de Dieu au-dessus du Dieu du théisme unit et transcende le courage d'être participant et le courage d'être soi » (Tillich, 1999 : 148). Ainsi, les femmes qui comprendront cette affirmation recevront un appui important pour déployer entièrement leur être jusqu'en sa composante sexué et inscrite dans la

particularité d'un genre (même s'il est toujours aussi modulé par l'autre, à l'intérieur comme à l'extérieur).

Cette manifestation de la « puissance d'être » permet de différencier ce type de puissance de bien d'autres modèles trop humains, trop masculins ou trop féminins. Dans cette situation, Dieu ne se place-t-il pas comme tiers garant de l'équité entre les genres, et aussi de la différence positive entre ce qu'il est et l'humanité ?

4.

Déconstruire les représentations

Jetons maintenant un regard en arrière sur le champ de la réflexion et des pratiques des femmes. Des arborescences ponctuent le paysage. Elles se sont déployées en des lieux dégagés, ouverts. Pour que ces derniers existent, il a fallu défaire, déconstruire, éliminer certains éléments de l'espace du langage, de la tradition, des représentations, par exemple.

P. Tillich a déconstruit le Dieu du théisme. Ce théologien s'en prend aux représentations de Dieu qui relèvent du théisme et en répertorie au moins trois formes (Tillich, 1999 : 144-147). Pour lui, le Dieu personnel est une des acceptions du Dieu théiste. En un deuxième sens, « il peut signifier ce que nous avons appelé la rencontre divino-humaine. Il désigne alors ces éléments de la tradition judéo-chrétienne qui mettent l'accent sur la relation de personne à personne avec Dieu. Le théisme ainsi compris souligne les passages personnalistes qui se trouvent dans la Bible et dans les confessions de foi protestantes [...]. Ainsi compris, le théisme représente l'aspect non mystique de la religion biblique et du christianisme historique » (Tillich, 1999 : 145). Ce point de vue exprime le fait que Dieu excède toutes les représentations partielles que l'on peut s'en faire. Il suit ainsi ce même mouvement chez Jésus, qui, sur la croix lâché par le Dieu de confiance, son père, en appelle quand même à « son Dieu », comme existant au-delà de cette défaite, apparemment définitive. P. Tillich ne cesse de rappeler cette dimension transcendant la désignation de Dieu dans nos langages par sa formule « Dieu au-dessus de Dieu ».

5.

Recréation : des arborescences en croissance

Dans le sillage de la pensée tillichienne, en contrepoint ou en débat avec elle, croissent des paroles théologiques féminines. En même temps, qu'on déconstruit d'un côté, on rebâtit de l'autre. On assiste à l'élaboration d'une nouvelle manière d'être au féminin, ancrée certes dans l'ontologie passée mais aussi en création. L'intérêt pour l'expérience de la communication avec un Dieu transcendant, celle donc de la « saisie par l'Ultime », de la reconnaissance du don de Dieu, exprimées dans un langage propre aux femmes, grandit. En témoigne, par exemple, un numéro récapitulatif de la revue *Recherches Féministes*, 1990, intitulé *L'Autre Salut*, qui reprend les principales recherches de théologiennes québécoises sur ce thème, ou *Concilium*, 263, 1996, *Les théologies féministes dans un contexte mondial*. Comment cela s'articule-t-il avec la pensée de P. Tillich ?

Les théologiennes déconstruisent le Dieu patriarcal et formulent un nouveau langage.

Voyons ce qu'il en est du côté des théologiennes. Les femmes ont fait l'expérience à leurs dépens, et pendant de longs siècles, du mal structurel qui atteignait le discours à propos de Dieu et l'orientait de manière trop exclusive vers le masculin patriarcal, laissant supposer que le féminin, et celles qui en étaient les représentantes visibles, n'étaient pas dignes de dire et de signifier le divin.

La seconde moitié du XXe siècle voit naître un mouvement de contestation qui conduit à revisiter la mémoire collective. Cela permet un progressif rééquilibrage du jeu des genres dans la religion chrétienne. Ce mouvement est en cours. Plusieurs points ont été travaillés et ont produit des effets critiques. Il est impossible de tous les citer ici, néanmoins j'en mentionnerai quelques-uns par le nom et l'oeuvre de quelques théologiennes importantes :

a. Dorothee Sölle remet en question la notion de paternité liée à Dieu, pour en signifier le pouvoir, sa puissance (par exemple dans *Concilium* 163, 1981, « Père, puissance et barbarie »).

b. Elisabeth Schüssler Fiorenza remet en question l'histoire des premières formes de communautés chrétiennes et y réintègre, en les interprétant, des éléments manquants, notamment liés à l'histoire des femmes, voir *En mémoire d'elle*, Cerf, Paris, 1986.

c. Elsa Tamez remet en question les hiérarchies sociales basées sur la richesse, puis sur le masculin patriarcal, dans le cadre de la théologie de la Libération, par ses livres : *Theologos de la liberacion hablan sobre la mujer*, DEI, San José, 1986 et *Contra toda condena, La justificacion par la fe desde los excluidos*, DEI, San José, 1991.

d. Carter Heyward remet en question le Dieu de la tradition catholique et le redécouvre à travers la solidarité vécue dans les mouvements de contestation pour obtenir une place pour les minorités sociales, aux USA. Voir *The Redemption of God, A Theology of Mutual Relation*, Wipf & Stock, Eugene, Oregon, 1982.

e. Rosemary Radford-Ruether, avec bien d'autres, questionne le langage théologique sexiste, dans son livre *Sexism and God-Talk*, Beacon P., N-Y, 1983.

f. De nombreuses biblistes mettent au jour les figures de femmes oubliées et les traits féminins de la Bible. Elles développent une critique et une herméneutique du soupçon et de la reconstruction.

g. Elisabeth Lacelle, en tant qu'éditrice, revisite les formes de communautés religieuses du point de vue du dialogue entre hommes et femmes, au Québec : *La femme, son corps, la religion*, Bellarmin, Montréal, 1983.

Ces recherches ne sont-elles pas à comprendre comme un premier pas hors d'une structure d'aliénation, et comme le début de la manifestation de « l'être nouveau » à travers la parole théologique et la vie de ces femmes. Comme une affirmation, à partir de leur expérience, que Dieu est au-delà, au-dessus, plus en profondeur, autrement, que le Dieu conforme aux idéaux patriarcaux. Et, qu'il (ou elle) les rejoint dans leur histoire particulière, aussi difficile soit-elle.

Pour conclure

Les notions tillichiennes de « courage d'être » et de « puissance de Dieu » mises en rapport avec la volonté des femmes de sortir de la situation de non-être dans laquelle les systèmes patriarcaux de genre les avaient peu à peu placées (à quelques notoires exceptions près) montre la force de cette pensée théologique pour tous. Ces notions conduisent à reconnaître

l'émergence de l' « être nouveau » à partir de ces vies et de ces paroles de femmes. Leurs effets ne sont-ils pas comme des arborescences en déploiement ? Ces dernières montrent qu'au-delà de la question de Mary Daly : « *Can A Male Savior Save Women ?* » le Dieu de Jésus, Le Christ, a su les rejoindre dans leur aliénation spécifique pour commencer, avec elles et en elles, par leur vie spirituelle, une libération qui s'inscrit jusqu'en l'ontologique.

Se lit ainsi un mouvement différent de celui d'un certain féminisme qui proposait de commencer par *se* libérer, avant de pouvoir éventuellement recommencer une vie spirituelle. Ici, les niveaux de libération de la personne entière vont de pair. Le niveau spirituel n'est jamais mis à part, il concerne toute la personne inscrite en un certain contexte. Un rééquilibrage général peut précisément parfois commencer par là, illustrant le propos de Felisa Elizondo, des « Stratégies de résistance et des sources de guérison à partir du christianisme » (1994 : 135-144) existent.

Les différences entre la particularité de genre du Nazaréen et la particularité de genre des femmes, ne constitue pas obligatoirement un obstacle à l'émergence de « l'être nouveau » dans le féminin.

C'est par l'accueil total et parfait, au coeur de cette particularité, de la « Présence Spirituelle », de la « puissance d'être », que Jésus su vivre parfaitement une vie de fils. Elle fut si forte en lui que ni *l'aliénation* ni *l'ambiguïté* n'eurent prises sur cet être, et que pu s'exprimer, par lui, « l'être nouveau ».

A mes yeux, Jésus n'a pas effacé, sacrifié sa vie, comme ont pu l'écrire certains commentateurs, mais l'a habitée à sa manière. Il a eu le « courage d'être » au coeur d'une particularité dans son temps, sa religion, ses amitiés, son âge, sa famille, etc. Il a combattu les aliénations et les ambiguïtés autour de lui pour mieux faire connaître son « père » – Dieu dont il fut le Fils exemplaire. Sa mort en fut la conséquence. Sa résurrection, sa vie en esprit, signée dans l'histoire de tous par le développement du christianisme, aussi.

Comme femme, n'ai-je pas à transférer cette position relationnelle dans mon genre ? Dans ma propre particularité ? Donc à *vivre dans la relation de filialité au féminin*, en un mot à être fille ? Le « courage d'être » – façon Tillich – permet de relire les fruits de la lutte féministe au sein du champ théologique comme des arborescences en déploiement. Il conduit à prendre acte de la réalité de ces vies de femmes vécues dans la filialité au Dieu de Jésus-Christ. Il permet de les lire comme des premières formes d'un pouvoir être *fille* en habitant toutes ses potentialités. Et d'ouvrir le jeu des genres à la vie du Christ / Etre nouveau.

Comme femme je peux développer le « courage d'être » en usant des concepts tillichien par exemple, dans l'affrontement des forces négatives par rapport à mon existence d'être humain à part entière et féminine. Sortir de la situation de « non personne ». Sortir de l'assimilation obligatoire à l'autre genre. Sortir de l'invisibilité. Sortir du silence et créer avec d'autres. Exister dans cette dynamique et cette lumière, c'est vivre d'un salut potentiellement concrétisé, c'est-à-dire pouvoir s'exprimer publiquement et être entendue comme femme, comme théologienne aussi.

C'est pouvoir réinterpréter les rôles traditionnels en dialogue avec les hommes. C'est occuper une part du territoire socio-symbolique. C'est user du langage commun en y incluant les formes de son genre. C'est développer son pouvoir créateur avec d'autres. Que « l'être nouveau » se manifeste par et dans le féminin aussi, n'est-ce là une « bonne nouvelle » pour tous !

Références

- Dion M, *Libération féministe et salut chrétien : Mary Daly et Paul Tillich*, Bellarmin, Montréal, Qc, 1956.
- Elizondo Felisa, des « Stratégies de résistance et des sources de guérison à partir du Christianisme » *Concilium*, 252,1994, p.135-144.
- Field-Bibb J., « Praxis contre image. Les femmes pour la prêtrise dans l'Eglise catholique romaine », *Concilium* 263, 1996, p.107-117.
- Borresen Kari Elisabeth, « Fondements anthropologiques de la relation entre l'homme et la femme dans la théologie classique », *Concilium* 111, 1976, p.27-39.
- Fraisse Geneviève, *La différence des sexes*, PUF, Paris, 1996.
- Heyward Carter., *The Redemption of God, A Theology of Mutuel relation*, Wipf & Stock, Eugene, Oregon, 1982.
- Irigaray Luce, *J'aime à toi*, Grasset, Paris, 1992.
- Johnson Elisabeth., *She Who is ?* , Crossroad, N-Y, 1992.
- Lacelle Elisabeth (ed.), *La femme, son corps et la religion*, Bellarmin, Montréal, Qc., 1983.
- Marguerat D., *Paul de Tarse*, Ed. du Moulin, Aubonne, 1999, ch.3.
- Perrot Michelle, Dubuy G., *L'histoire des femmes*, 5.vol. Plon, Paris, 1992.
- Pinkola-Estès Clarissa. *Femmes qui courent avec les loups, Histoires et mythes de l'archétype de la Femme sauvage*, Grasset, Paris, 1992.
- Ruether, R. Rosemary, « Christologie et relations judéo-chrétiennes », *Concilium* 245, 1993, p.155-66.
- Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle*, Cerf, Paris, 1986.
- Sölle Dorothée, « Père, puissance et barbarie ; Questions féministes à la religion autoritaire », *Concilium* 163, 1981, p.105-113.
- Tamez Elsa, *Theologos de la liberacion hablan sobre la mujer*, DEI, San José, Cr, 1986.
- , *Contra toda condena. La justificacion per la fe desde los excluidos*, DEI, San José, Cr, 1991.
- Tillich P., *Le Christianisme et les religions*, Aubier, Paris, 1968 <1952, P.1.,
- , *Autobiographie*, p.26.
- , *The Socialist Decision*, Harper and Row P., N-Y, 1977 (1933), p. 163, n. 6; p. 171, n. 10.
- , *The World Situation*, Fortress P., Philadelphie, 1965 (1945), p.27-7.
- , « The Political Meaning of Utopia » *Political Expectation* (ed. par James Luther Adams), Macon, Mercer Univ. P., 1971(1951), p. 152.
- , *Systematic Theology*, vol.1, The Univ.of Chicago P., Chicago, 1951, p.175-6.
- , *Morality and Beyond*, Harper and Row P., N-Y, 1963, p.36-8.
- , *Le courage d'être*, (1952), Cerf, Labor et Fides, Presses Univ. de Laval, Paris, Genève, Laval, 1999.