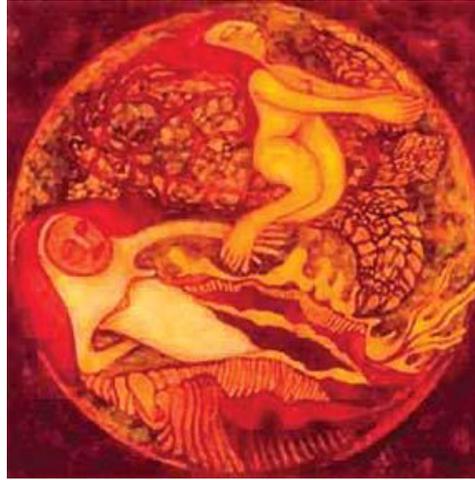


THEOLOGIES CONTEXTUELLES



THEOLOGIE DE LIBERATION

ICMA, 2017 WILBERT GOBBO, M. AFR.



THEOLOGIE FEMINISTE

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GENERALE	4
1 THEOLOGIES CONTEXTUELLES.....	4
1.1 ORIGINE DE THEOLOGIES CONTEXTUELLES.....	5
1.2 THEOLOGIES CONTEXTUELLES ET LES VALEURS HUMAINES.....	7
1.2.1 LE DILLEME IMMANENCE/TRANSCENDANCE.....	8
1.2.2 LE DILEMME CONTINUTE/CHANGEMENT	8
1.2.3 LE DILEMME UNITE/DIVERSITE	8
1.2.4 LE DILEMME AUTORITE/LIBERTE.....	8
1.3 DIFFERENTES THEOLOGIES CONTEXTUELLES	8
1.3.1 LA THEOLOGIE DE LA LIBERATION (D'AMERIQUE LATINE).....	8
1.3.2 LA THEOLOGIE FEMINISTE	8
1.3.3 LA THEOLOGIE AFRICAINE	9
1.3.4 LA THEOLOGIE D'INCULTURATION	9
1.3.5 LA THEOLOGIE DU MINISTERE DE LA COLLABORATION	9
1.3.6 LA THEOLOGIE DES RELIGIONS	9
1.3.7 LA THEOLOGIE ASIATIQUE	9
2 THEOLOGIE DE LIBERATION	9
2.1 THEOLOGIE DE LIBERATION : ORIGINE, METHODE ET CRITIQUE.....	10
2.1.1 ORIGINE.....	10
2.1.2 METHODE THEOLOGIQUE	10
2.1.3 CRITIQUE THEOLOGIQUE.....	12
2.2 DIFFERENTS THEOLOGIENS DE LIBERATION	12
2.2.1 EXPOSE1 : JON SOBRINO, JESUS CHRIST LIBERATEUR (PAR MOBIO MOBIO EDWIGE)	13
2.2.2 EXPOSE 2 : THEOLOGIE DE LA LIBERATION PAR GUSTAVO GUTIERREZ ET GERHARD LUDWIG MULLER (PAR ONDWARI SONGORO JOSEPHAT).....	16
2.2.3 EXPOSE 3 : JOSE COMBLIN, OU EN EST LA THEOLOGIE DE LA LIBERATION ? (SAMA-KONDOKISSEM K.)	19
2.2.4 EXPOSE 4 : CENTRE TRICONTINENTAL LOUVAIN-LA-NEUVE, THEOLOGIES DE LA LIBERATION (SHUTCHA DANIEL)	22
2.2.5 EXPOSE 5 : GERHARD MULLER, PAUVRE POUR LES PAUVRES (OUEREMI AUGUSTIN)	25
2.2.6 EXPOSE 6 : GUSTAVO GUTIERREZ, LE DIEU DE LA VIE (HAKIZIMANA EUGENE) ...	28
2.2.7 EPOSE 7 : LEONARDO ET CLODOVIS BOFF, QU'EST-CE QUE LA THEOLOGIE DE LA LIBERATION ? (CODJIA S BERENGER COURAFORT)	32
2.2.8 EXPOSE 8 : LEONARDO ET CLODOVIS BOFF, QU'EST-CE QUE LA THEOLOGIE DE LA LIBERATION ? (AFRIM KOFFI ABALO MARCELLIN)	35
2.2.9 EXPOSE 9 : RENE MARLE, MARIO CALDERON, GUY PETITDEMANGE, POURQUOI LA THEOLOGIE DE LA LIBERATION ? (NYAKASANE MUHANANO CHRISTIAN).....	38
2.2.10 EXPOSE 10 : RENE MARLE, INTRODUCTION A LA THEOLOGIE DE LA LIBERATION (SAFARI FERDINAND)	41
2.2.11 EPOSE 11 : JEAN-MARC ELA, LE CRI DE L'HOMME AFRICAIN (ADIA ADIA SERGE CONSTANT)	45

2.2.12 EXPOSE 12 : BRUNO CHENU, THEOLOGIES CHRETIENNES DES TIERS MONDES (GATETE JEAN-PIERRE).....	48
2.2.13 EXPOSE 13 : BAKOLE WA ILUNGA, ARCHEVEQUE DE KANANGA, RDC, CHEMINS DE LIBERATION (TOKO TSHUPA PIERRE).....	51
2.2.14 EXPOSE 14 : BENOIT AWAZI MBAMBI KUNGUA, PANORAMA DE LA THEOLOGIE NEGRO-AFRICAINE CONTEMPORAINE (SABI DONG JEAN).....	54
2.2.15 EXPOSE 15 : ARRIGHI RENZA, LIBERATION OU ADAPTATION ? : LA THEOLOGIE AFRICAINE S'INTERROGE (GNAGNE DESIRE STEPHANAS).....	57
3 THEOLOGIE FEMINISTE.....	61
3.1 LA MISOGYNIE ET L'ORIGINE DE LA THEOLOGIE FEMINISTE.....	62
3.1.1. LA MISOGYNIE DANS LA BIBLE ET DANS LA TRADITION CHRETIENNE.....	62
3.1.2 FEMINISME ET ANTIFEMINISME DANS LA TRADITION DE L'EGLISE.....	63
3.1.3 L'ORIGINE DE LA THEOLOGIE FEMINISTE.....	64
3.2 DIFFERENTES THEOLOGIENNES FEMINISTES.....	72
3.2.1 EXPOSE 1 : MARIA THERESA PORCILE SANTISO, LA FEMME ESPACE DU SALUT (PAR FAMOU PASCAL LEONARD).....	72
3.2.2 EXPOSE 2 : MARIA DE LOURDES PINTASILGO, LES NOUVEAUX FEMINISMES (PAR CESPEDES AMARANTO GUILLERMO).....	76
3.2.3 EXPOSE 3 : JEAN MARIE AUBERT, LA FEMMES : ANTIFEMINISME ET CHRISTIANISME (RUGWIZANDEKWE PROTOGENE).....	80
3.2.4 EXPOSE 4 : JEAN MARIE AUBERT, LA FEMME : ANTIFEMINISME ET CHRISTIANISME (PAR OUEDRAOGO PELGA VALENTIN).....	82
3.2.5 EXPOSE 5 : EDITH CASTEL, L'ETERNITE AU FEMININ (NAWANOU KOUADIO).....	85
3.2.6 EXPOSE 6 : VIRGINIA MOLLENKOTT, DIEU AU FEMININ (BARKA KONDE ABALO MARCELLIN).....	88
3.2.7 EXPOSE 7 : ELISABETH SCHULLER FIORENZA, LES FEMMES INVISIBLES DANS LA THEOLOGIE ET DANS L'EGLISE (PAR IZATEGEKA ISAAC).....	91
3.2.8 EXPOSE 8: ELISABETH SCHULLER FIORENZA, IN MEMORY OF FER: A FEMINIST THEOLOGICAL RECONSTRUCTION OF CHRISTIAN ORIGINS (PAR UWAYEZU OLIVIER).....	94
3.2.9 EXPOSE 9: ELIZABETH JONSON, SHE WHO IS (PAR GOODWELL LEVISON JOSEPH).....	97
4 UNE AUTRE THEOLOGIE CONTEXTUELLE : DOCUMENT DE LA COMMISSION PONTIFICALE « JUSTICE ET PAIX », L'EGLISE FACE AU RACISME (PAR GBEDJINON CAMEL ARISTIDE).....	100
CONCLUSION EN GENERALE.....	103
BIBLIOGRAPHIE.....	104

INTRODUCTION GENERALE

La théologie chrétienne est-elle une ou multiple ? Si la théologie est un discours 'de' Dieu (c'est-à-dire que Dieu est le sujet du discours) on peut parler d'une théologie. Si la théologie est un discours 'sur' Dieu (c'est-à-dire que Dieu en est l'objet) on peut parler de plusieurs théologies. Si la théologie chrétienne est le 'chemin' ou bien 'l'orientation', les théologies contextuelles sont les 'sentiers' qui font que le 'chemin' devienne une réalité.

S. B. Bevans, dans son livre « *Contextual Theology as a Theological Imperative* », va plus loin. Il affirme qu'il n'y a pas une chose comme la « théologie » ; il y a que des théologies contextuelles : théologie féministe, théologie de la libération, théologie des Philippines, théologie asiatique, théologie américaine, etc. Faire de la théologie contextuellement n'est pas une option.

Ce séminaire a un double objectif : approfondir notre connaissance des théologies contextuelles (situationnelles) en générale, et plus spécialement de la théologie de la libération et de la théologie féministe. Nous allons privilégier la méthode de Paulo Freire afin de favoriser une discussion participative, consciente et active.

Paulo Freire (1921-1997) est un pédagogue brésilien. Il a beaucoup travaillé pour l'alphabétisation des adultes. Pour lui, l'éducation est un processus de conscientisation et de libération. Son *magnum opus* est *Pédagogie des opprimés* où il expose ses idées relatives à l'alphabétisation, à l'éducation des adultes et l'aspect politique de l'éducation. Il écrit, « **« Personne n'éduque autrui, personne ne s'éduque seul, les hommes s'éduquent ensemble par l'intermédiaire du monde. »**

Il a beaucoup écrit, plus que trente livres et articles (cf. Paulo Freire Institute (PFI), University of California, Los Angeles). Parmi ses nombreux ouvrages, il y a : *L'Éducation comme pratique de la liberté* (1964) ; *Pédagogie des opprimés* (1969) ; *Education for Critical Consciousness*, (1973) et *La Pédagogie de l'autonomie* (1991) ; Il a reçu plusieurs distinctions : prix Roi-Baudouin (1980) ; prix UNESCO de l'éducation pour la paix (1986) et prix Andrés-Bello de l'Organisation des États américains comme éducateur du continent (1992).

Nous allons approfondir notre connaissance des théologies contextuelles en générales et de la théologie de libération et la théologie féministe en particulière. Nous allons privilégier des exposés des écrits des théologiens de libération et des théologiennes féministes.

1 THEOLOGIES CONTEXTUELLES

Toute théologie est contextuelle ! C'est à dire que personne ne fait de la théologie en dehors de sa culture, de son vécu, de sa langue et de son éducation. Autrement dit, on ne peut pas sortir de son contexte ! Est-il possible de faire la théologie dans un contexte d'autrui ?

Mais, on appelle théologie contextuelle, une théologie qui s'inscrit délibérément dans un contexte donné sans prétendre à l'universalité.

Le point de départ de la théologie contextuelle est formé par les conditions résultant des réalités sociopolitiques, religieuses, économiques et écologiques d'une société, qui constituent la réflexion en tant que cadre de référence inévitable qui détermine la réflexion. La variété des points de référence du cadre de vie mène à un pluralisme théologique. Au centre de la scène se trouvent les expériences de gens dont la situation est déterminée par la pauvreté, la marginalisation et la discrimination.

1.1 ORIGINE DE THEOLOGIES CONTEXTUELLES

Questions	Nature	Genre/Se xe	Classe	Race/Cult ure	Religion	Eglise
<p>QUOI ? Critique de la théologie classique (qui n'adresse pas les nouvelles situations et les contextes d'aujourd'hui)</p>	<p>Anthropocentrisme Destruction de la terre. Soumettez-la terre : destruction de la couche d'ozone, érosion, pollution, destruction de l'écosystème ,</p> <p>Besoin : guérison de la terre.</p>	<p>Sexisme : Misogynie, patriararchie, androcentrisme, « Kyriarchie » (E. S. Fiorenza) Oppression des femmes, La majorité qu'on a fait taire. Les hommes aussi sont frustrés dans le processus. Besoin : l'équilibre et la libération.</p>	<p>Classicisme Crises de capitalisme et socialisme, Pays Pauvres Très endettés, La misère ; Les pauvres deviennent plus pauvres ; Les riches deviennent davantage riche ; « kyriarchie » ; privatisation de religion Besoin : distribution équitable de richesse.</p>	<p>Racisme, Ethnocentrisme, Âgisme Conflits ethniques et génocide, préjugés et discrimination de minorités, conflits de générations, problèmes des réfugiés, migration, xérophobie, « Kyriarchie »</p> <p>Besoin : justes relations parmi tous les hommes.</p>	<p>L'exclusivisme religieux Guerre de religions, « Pas de paix parmi les nations sans la paix parmi les religions » (Hans Küng)</p> <p>Besoin : comprendre et apprécier la foi de l'autre. Les autres régions peuvent conduire au salut. Ouverture et inclusion</p>	<p>Autoritarisme Un modèle d'une Eglise patriarcale, pyramidale, hiérarchique, juridique, cléricale. Besoin : de partager la responsabilité (ministère de la collaboration)</p>
<p>RESULTAT « Nouvelles théologies »</p>	<p>Ecothéologies <i>(Eco - Théologie écologique)</i></p>	<p>Théologie féministe Féminisme Théologie Mujerista Femme-Théologie</p>	<p>Théologies de libération Théologie politique Minjung Théologie (Korea)</p>	<p>Théologies des races et culture Théologie Asiatique, Africaine, Américaine.</p>	<p>Théologie de Religions Théologies du pluralisme religieux</p>	<p>Théologie du ministère partagé Disciples des égaux Théologie de CCB.</p>
<p>POURQUOI ? L'Évangile</p>	<p>COMMUNION=(KOINΩNIA) ENTRE DIEU LA CREATION Solidarité, mutualité, partenariat, dialogue, interdépendance, interpénétration, interconnexion, joie, tolérance, paix, intégrité de création, amour, inclusion,</p>					

, Le royaume de Dieu	justes relations, la VIE LE ROYAUME DE DIEU AVEC ET POUR TOUS					
OBSTACLES	Les motifs de profit : âge nucléaire, Militarisme, les manipulations génétiques, désertification, urbanisation non-contrôlée, industrialisation, etc.	Mâle ego : sens de inadéquation, la peur, l'orgueil, la solitude. La psyché femelle : blessée par l'oppression, l'humiliation, la marginalisation. La soumission : le rôle de genre prescrit par la société.	Division parmi les pauvres, la guerre, analphabétisme, acceptation des situations de l'oppression, les humiliations et les préjugés, le Nord néglige le Sud, L'Europe le fort, réfugié, les lois d'immigrations	Races et cultures divisées, manque d'éducation, le sud divisé, préjugés, clichés, humiliation à travers les lois d'immigration, conflits ethnique et génocide.	Le fanatisme religieux, les guerres, fondamentalisme, l'orgueil, Théologies de l'exclusivisme religieux, prosélytisme, écclesiocentrisme et le triomphalisme religieux.	L'arrogance male et cléricale, « kyriarchie », manque de la distinction entre la foi et l'idéologie, cultes de personnalité, groupes néoconservateurs, négliger le ministère prophétique dans l'Eglise.
COMME NT ? « <i>Herméneutique d'un étranger</i> » : Comment peut-on être nourri par ce qui est étranger, différent ? Comment acceptons-nous les autres dans leur altérité ?	Interdépendance et interconnexion de toute la création : Travailler pour l'harmonie entre les humains et la création non-humaine, la guérison de la terre contribuant à la conscience que l'homme fait partie de la nature, notre survie dépend de la survie de la	Histoire→ Elle aussi, est son histoire, partenariat et mutualité entre les femmes et les hommes, les hommes aussi ont besoin être libérés pour leur survie, ils doivent découvrir la	« Le Pouvoir des sans pouvoir », Libération des opprimés et opprimants, la justice sociale et la démocratie, les pauvres découvrent leur potentialité à changer leur	Une inculturation et interculturation authentique, tolérance, une communauté de générations, une justice raciale et multiculturalité, lutter contre la pauvreté anthropologique, de la non	Dialogue inter-religion, dialogue de la vie, la tolérance, inclusion, éviter le prosélytisme, reconnaître les différences not comme une menace mais un défi et une richesse, éviter un vague pluralisme	COLLEGI ALITE Subsidiarité, coresponsabilité, les responsables d'écouter les peuple, « Ekklesialogie », dignité des femmes, développer la communion, mutualité à la base et tous les niveaux,

	terre.	dimension féminine dans leur vie, les mouvements de libération, redécouvrir le corps, redécouvrir la dimension féminine de Dieu	situation, Ils deviennent des sujets de leur histoire, transformation, libération et évangélisation, de la non-personne à la personne.	personne à la personne, Le Nord doit réaliser sa position culturelle privilégié d'être en partenariat avec le Sud.	(toutes les religions sont pareilles), ouverture sans nier son identité.	CCB, Vocation des laïcs (<i>laos</i>).
--	--------	---	--	--	--	--

1.2 THEOLOGIES CONTEXTUELLES ET LES VALEURS HUMAINES¹

DIFFERENTIATION QUI S'ENFUIT	DIFFERENTIATION	INTERGRATION+DIFFERENTIATION	INTERGRATION	INTERGRATION FORCEE
EXCES	VALEURS	SYNERGIE (VALEUR PAR EXCELLENCE-Agora platonicienne)	VALEURS	EXCES
PROGRESSIF				CONSERVATEUR
Une résistance violente à la mission Destruction des systèmes religieux alternatifs	Local <i>Changement (devenir)</i>	Interdépendance Libération	Global <i>continuité</i>	Centralisation, control de mission comme une implantation Complicité avec le colonialisme.
Acculturation Schisme Destruction de la diversité culturelle	Diversité	Inculturation	Unité <i>universel</i>	Universalisme, Uniformité
Dissension radicale Exclusion dans les	Liberté	Participation, Ministère de la collaboration	Autorité	Autoritarisme, Cléricalisme

¹ Cf. Jane Collier et Rafael Esteban, From complicity to encounter: The Church and the culture of economism, **Christian Mission and Modern Culture Series**, London, Continuum, 1999.

décisions				
Un féminisme radical Marginalisation des femmes	Féminin <i>Sentiment</i>	Dignité humaine Dignité des femmes	Masculin <i>Raison</i>	Patriarchie, Mâle domination
OPPRIMES				OPPRESSE URS

NB : Mutation des paradigmes (*Métanoia*) : De autorité (*exousia*) au service (*diakonia*).

1.2.1 LE DILLEME IMMANENCE/TRANSCENDANCE

D'une « religion du salut » à « une religion de structure », une religion qui est important dans les structures de la vie quotidienne ?

Du salut vu comme l'au-delà au salut qui demande une transformation historique continue (l'au-deçà).

De la foi comme un « dépôt » à la foi comme une révélation continue.

1.2.2 LE DILEMME CONTINUITE/CHANGEMENT

Il faut lire les signes de temps

Une Eglise que prend au sérieux son contexte

1.2.3 LE DILEMME UNITE/DIVERSITE

D'une exclusion d'un peuple élu au signe du salut universel

De « *extra ecclesiam nulla salus* » au « *extra mundum nulla salus* »

Du Dieu de l'Eglise au Dieu de l'histoire ?

Du conquérir au partenariat et à la rencontre

1.2.4 LE DILEMME AUTORITE/LIBERTE

Du control clérical à la participation des laïcs.

Du control monarchie à la collégialité

D'une Eglise « descendante » à une Eglise « ascendante ».

D'une Eglise qui enseigne à une Eglise qui apprend

De l'hierarchie à la communauté

De « objet » au « sujet » de l'évangélisation

De l'autoritarisme à la collaboration

Du control à la coresponsabilité

D'un caractère hiérarchique à la responsabilité de l'hierarchie.

1.3 DIFFERENTES THEOLOGIES CONTEXTUELLES

Il y en a plusieurs théologies contextuelles. Voici quelques-uns :

1.3.1 LA THEOLOGIE DE LA LIBERATION (D'AMERIQUE LATINE)

Cf. Gustavo Gutiérrez et Clovis Gutiérrez, Leonardo Boff, Ignacio Ellacuria, Jon Sobrino, etc.

1.3.2 LA THEOLOGIE FEMINISTE

Cf. Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Mary Daly, Elizabeth Johnson, Mercy Amba Oduyoye. Les autres sont Anne Carr, Alice Dermience, Marianne Katoppo, Josée Ngalula, Ursula King, Marie-Bernadette Beya Mbuy, etc.

1.3.3 LA THEOLOGIE AFRICAINE

Cf. Jean Marc Ela, Kä Mana, F. L. Kabasele, Fabien Eboussi-boulaga, John Mbiti, Laurent Magesa, Bénézet Bujo, Bimenyi-Kweshi, Kwame Bediako, Engelbert Mveng, Vicent Mulago, J. N. K. Mugambi, V. Y. Mudimbé, Tinyiko Maluleke, J. A. Malula, Charles Nyamiti, Desmond Tutu, Tshibangu Tchichiku, Anselm Sanou, Ngindu-Mushete, Meinrad Hebga, Manas Buthelezi, Allan A. Boesak, etc.

1.3.4 LA THEOLOGIE D'INCULTURATION

Cf. C. F. Starkloff, P. Schinelier, J. Metz, E., Alberich, S. Bevans, E. Doidge, Robert Schreiter, G. H. Stassen, D. M. Yeager, H. H. Yoder, H. Franck, etc.

1.3.5 LA THEOLOGIE DU MINISTERE DE LA COLLABORATION

Cf. K. Rahner, L. Sofield, C. Juliano, R. G. Duch, P. Jones, etc.

1.3.6 LA THEOLOGIE DES RELIGIONS

Cf. K. Rahner, John Hick, Paul F. Knitter, J. Dupuis, G. D'Costa, M. Barnes, J. S. O'Leary, F. Whaling, etc.

1.3.7 LA THEOLOGIE ASIATIQUE

Cf. Aloysius Pieris, Raimundo Pannikar, S. J. Samartha, K. N. Jayatilleke, T. Balasuriya, I. Jesudasan, Virginia Fabella, B. Senécal, J. B. Cobb, K. Pathil, etc.

2 THEOLOGIE DE LIBERATION

Théologie de la libération, un terme d'abord utilisé en 1973 par Gustavo Gutiérrez, un péruvien prêtre catholique, est une école de pensée parmi les catholiques latino-américains selon lequel l'Évangile du Christ exige que l'Église concentre ses efforts sur la libération du peuple du monde de la pauvreté et l'oppression. Le mouvement de libération-théologie a été en partie inspiré par le Concile Vatican II et l'encyclique papale 1967 *Populorum progressio*. Ses principaux représentants sont Gutiérrez, Leonardo Boff du Brésil, et Juan Luis Segundo de l'Uruguay. Les partisans de la libération ont reçu les encouragements de l'épiscopat latino-américain, en particulier dans les résolutions adoptées lors d'une conférence en 1968 à Medellín, en Colombie, d'autres dans l'Église catholique romaine se sont opposés à leur utilisation des idées marxistes, leur soutien aux mouvements révolutionnaires, et leurs critiques de la traditionnelle institution religieuse. Deux membres de la direction du Nicaragua sandiniste appartenu au clergé catholique romain, un Maryknoll et un jésuite. Autorités du Vatican censuré Boff en 1985, mais dans un document de 1986 Rome a soutenu une forme modérée de la théologie de la libération.²

² Cf. Phillip BERRYMAN, *Théologie de la Libération*, Philadelphia, Temple University Press, 1987; P. E. SIGMUND, *Théologie de la Libération à la croisée des chemins*, 1990.

2.1 THEOLOGIE DE LIBERATION : ORIGINE, METHODE ET CRITIQUE³

2.1.1 ORIGINE

Ce n'est plus un mouvement qui tente d'unir la théologie et les préoccupations sociopolitiques d'une nouvelle école de théorie théologique. Il est plus exact de parler de théologie de la libération, au pluriel, pour ces théologies de la libération trouver une expression contemporaine chez les Noirs, les féministes, les Asiatiques, les Américains hispaniques, et les Amérindiens. L'expression la plus significative et d'articuler à ce jour a eu lieu en Amérique latine. Thèmes théologiques ont été développés dans le contexte latino-américain qui ont servi de modèles pour les autres théologies de la libération.

Il ya au moins quatre grands facteurs qui ont joué un rôle important dans la formulation de la théologie libération en Amérique latine. D'abord, il s'agit d'un mouvement post-renaissance théologique. Les principaux promoteurs, tels que Gustavo Gutierrez, Juan Segundo, José Miranda, sont sensibles aux perspectives épistémologiques et sociales de Kant, Hegel et Marx. Deuxièmement, théologie de la libération a été grandement influencé par la théologie politique européenne de trouver dans JB Metz et Jurgen Moltmann et Harvey Cox perspectives qui ont critiqué le caractère anhistorique et individualiste de la théologie existentielle.

Troisièmement, il est la plupart du temps un mouvement catholique de théologie. Avec des exceptions notables comme José Miguez Bonino-(méthodiste) et Rubem Alves (presbytérienne) la théologie de libération a été identifiée avec l'Eglise catholique romaine. Après Vatican II (1965) et la conférence de l'épiscopat latino-américain (CELAM II) à Medellin, Colombie (1968), un nombre important de dirigeants latino-américains au sein de l'Église catholique romaine s'est tourné vers la théologie de libération comme la voix théologique pour l'Église de l'Amérique latine. Le rôle dominant de l'Eglise catholique romaine en Amérique latine en a fait un véhicule important pour la théologie de libération à travers le continent sud-américain.

Quatrièmement, il est un mouvement théologique spécifique et unique située dans le contexte latino-américain. Théologiens de la libération affirment que leur continent a été victime par le colonialisme, l'impérialisme et des multinationales. Économique "développementalisme" a placé les sous-développées nations du Tiers Monde dans une situation de dépendance, résultant en des économies locales de l'Amérique latine étant contrôlé par des décisions prises à New York, Houston, ou à Londres. Afin de perpétuer cette exploitation économique, partisans de la libération soutiennent, les pays capitalistes puissants, surtout aux États-Unis, apporter un soutien militaire et économique pour sécuriser certains régimes politiques de soutien du statu quo économique.

Ces quatre facteurs se combinent pour apporter une méthode particulière de théologie et d'interprétation.

2.1.2 METHODE THEOLOGIQUE

³ Cf. C. E ARMERDING, éd, *Evangéliques et de la Libération*; H. ASSMANN, *Théologie pour une Eglise Nomad*; L. BOFF, *Jésus-Christ Libérateur*; J. MIGUEZ-BONINO, *Faire de la théologie dans une situation révolutionnaire*; R. M BROWN, *Théologie dans une nouvelle clé.: Répondant à la Libération Thèmes*; I. ELLACURIA, *Liberté Made Flesh: La mission du Christ et son Église*; A. FIERRO, *L'Evangile militant.: A Critical Introduction aux théologies politiques*; R. GIBELLINI, éd, *Frontiers of Theology en Amérique latine*; G. GUTIERREZ, *Théologie de la libération*; J. A KIRK, *Théologie de la Libération: Un évangélique Vue du tiers monde*; J. P MIRANDA, *Marx et la Bible*.

Gustavo Gutiérrez définit la théologie comme «une réflexion critique sur la praxis historique.» Faire la théologie exige le théologien à être immergé dans son histoire intellectuelle et sociopolitique propre. La théologie n'est pas un système de vérités intemporelles, engageant le théologien dans le processus répétitif de systématisation et de l'argumentation apologétique. La théologie est une dynamique, de l'exercice en cours impliquant idées contemporaines dans la connaissance (l'épistémologie), l'homme (anthropologie), et l'histoire (l'analyse sociale). «Praxis» signifie plus que l'application de la vérité théologique à une situation donnée. Cela signifie que la découverte et la formation de la vérité théologique sortir d'une situation historique donnée par la participation personnelle dans la lutte américaine classe de latin pour une nouvelle société socialiste.

Théologie de la libération accepte les deux volets «défi du siècle des Lumières» (Juan Sobrino) et herméneutique biblique. Ces deux éléments de la théologie critique de libération forme le premier défi vient à travers la perspective philosophique commencée par **Immanuel Kant**, qui a plaidé pour l'autonomie de la raison humaine. La théologie est plus élaborée en réponse à Dieu la révélation de soi à travers la paternité divine et humaine de la Bible. Cette révélation de «l'extérieur» est remplacée par la révélation de Dieu contenue dans la matrice d'interaction humaine avec l'histoire. Le deuxième défi vient à travers la perspective politique fondée par **Karl Marx**, qui fait valoir que la plénitude de l'homme peuvent être réalisés que grâce à surmonter les structures aliénantes politique et économique de la société. Le rôle du marxisme dans la théologie de la libération doit être honnêtement compris. Certains critiques ont laissé entendre que la théologie de libération et le marxisme sont indiscernables, mais ce n'est pas totalement exact.

Théologiens de la libération sont d'accord avec la fameuse déclaration de Marx: «Jusqu'ici les philosophes ont expliqué le monde, notre tâche est de le changer.» Ils soutiennent que les théologiens ne sont pas censés être des théoriciens, mais des praticiens engagés dans la lutte pour apporter une transformation de la société. Pour ce faire, la libération théologique emploie une analyse de classe de style marxiste, qui divise la culture entre les oppresseurs et les opprimés. Cette analyse sociologique conflictuelle vise à identifier les injustices et l'exploitation dans la situation historique. Marxisme et théologie de la libération condamner la religion pour soutenir le statu quo et de légitimer le pouvoir de l'opresseur. Mais à la différence du marxisme, théologie de la libération se tourne vers la **foi chrétienne** comme un **moyen** pour amener la **libération**. Marx n'a pas vu l'émotion, la force symbolique et sociologique de l'Eglise pourrait être dans la lutte pour la justice. Théologiens de la libération prétendent qu'ils ne sont pas au départ de l'antique tradition chrétienne quand ils utilisent la pensée marxiste comme un outil pour l'analyse sociale. Ils ne prétendent pas à utiliser le marxisme comme une conception du monde philosophique ou d'un plan global pour l'action politique. La libération de l'homme peut commencer par l'infrastructure économique, mais elle ne s'arrête pas là.

Le défi du siècle des Lumières est suivi par le défi de la situation latino-américaine dans la formulation de l'herméneutique théologie de la libération de la praxis. La clé herméneutique importante émergeant du contexte latino-américain est résumée dans la référence de Hugo Assmann au «privilège épistémologique des pauvres.» Sur un continent où la majorité est à la fois pauvre et catholique romaine, théologie de la libération affirme le combat est avec inhumanité de l'homme à l'homme et non pas avec incrédulité. Théologiens de la libération se sont taillé une place particulière pour les pauvres. «Le pauvre homme, l'autre, révèle l'autre totalement à nous" (Gutierrez). Tous communion avec Dieu est fondée sur optant pour les classes pauvres et des exploités, l'identification avec leur sort, et partager leur sort. Jésus «sécularise les moyens de salut, ce qui rend le sacrement de «l'autre» un élément déterminant pour l'entrée dans le Royaume de Dieu» (Leonardo Boff). «Les pauvres sont l'épiphanie du Royaume ou de l'extériorité infinie de Dieu» (Enrique Dussel). Théologie de la libération

détient que dans la mort du paysan ou de l'Indien natif nous sommes confrontés à « la puissance monstrueuse du négatif » (Hegel). Nous sommes obligés de comprendre Dieu de l'intérieure médiation d'histoire à travers la vie des êtres humains opprimés. Dieu n'est pas reconnu analogiquement en beauté de la création et la puissance, mais dialectiquement dans la souffrance de la créature et le désespoir. La tristesse « déclenche le processus de la cognition », nous permettant de comprendre Dieu et le sens de sa volonté (Sobrino). Combinant post-Lumières réflexion critique avec une conscience aiguë des résultats en Amérique latine histoire conflictuelle dans plusieurs importantes perspectives théologiques.

2.1.3 CRITIQUE THEOLOGIQUE

La force de théologie de la libération en est à sa compassion pour les pauvres et sa conviction que le chrétien ne doit pas rester passif et indifférent à leur sort. Inhumanité de l'homme à l'homme est le péché et mérite le jugement de Dieu et de la résistance chrétienne. Théologie de la libération est un plaidoyer pour disciple coûteux et un rappel que suivre Jésus a la pratique des conséquences sociales et politiques.

La faiblesse théologie de la libération découle de l'application de principes herméneutiques trompeurs et un départ de la foi chrétienne historique. Théologie de la libération condamne à juste titre une tradition qui tente d'utiliser Dieu pour ses propres fins, mais il nie tort l'auto communication définitive de Dieu dans la révélation biblique. Prétendre que notre conception de Dieu est déterminée par la situation historique est d'accord avec la laïcité radicale dans l'absolutisation processus temporel, ce qui rend difficile la distinction entre la théologie et l'idéologie.

Le marxisme peut être un outil utile pour identifier la lutte de classe qui est menée dans de nombreux pays du Tiers Monde, mais la question se pose si le rôle du marxisme est limité à un outil d'analyse ou si elle est devenue une solution politique. Théologie de la libération expose à juste titre le fait d'oppression dans la société et le fait qu'il ya des oppresseurs et des opprimés, mais il est faux de donner cet alignement presque un statut ontologique. Cela peut être vrai dans le marxisme, mais le chrétien comprend le péché et l'aliénation de Dieu comme un dilemme face à la fois les oppresseurs et les opprimés. L'accent sur la théologie de la libération des pauvres donne l'impression que les pauvres ne sont pas seulement l'objet de préoccupation de Dieu, mais le sujet salvifique et révélatrice. Seul le cri des opprimés est la voix de Dieu. Tout le reste est projeté comme une vaine tentative de comprendre Dieu par quelque moyen d'auto-service. Ceci est une notion confuse et trompeuse. La théologie biblique révèle que Dieu est pour les pauvres, mais il n'enseigne pas que les pauvres sont l'incarnation réelle de Dieu dans le monde d'aujourd'hui. Théologie de la libération menace de politiser l'Evangile, au point que les pauvres se voient offrir une solution qui pourrait être fourni avec ou sans Jésus-Christ.

Théologie de la libération attise les chrétiens à prendre au sérieux l'impact social et politique de la vie de Jésus et la mort, mais échoue à la terre de Jésus unicité dans la réalité de sa divinité. Il prétend qu'il est différent de nous par degré, et non par nature, et que sa croix est le point culminant de son identification indirecte avec l'humanité souffrante plutôt que d'une mort expiatoire offert en notre nom à détourner la colère de Dieu et le triomphe sur le péché, la mort, et le diable. Une théologie de la croix qui isole la mort de Jésus de sa place particulière dans la conception de Dieu et se détournant de la divulgation de son sens révélé est impuissante à nous amener à Dieu, et donc en assurant la pérennité de notre abandon théologique.

2.2 DIFFERENTS THEOLOGIENS DE LIBERATION

2.2.1 EXPOSE1 : JON SOBRINO, JESUS CHRIST LIBERATEUR (PAR MOBIO MOBIO EDWIGE)

Introduction

Directeur du centre Mgr Roméro et professeur de Christologie à l'université du centre américain, Jon Sobrino est reconnu, avec Gustavo Gutiérrez, comme l'un des plus éminents représentants de la théologie de la libération. Il est l'auteur de *Jésus Christ libérateur* parue aux éditions Cerf en 2014.⁴ Le texte de notre étude est un extrait de ce livre. Situé au chapitre 4 de la deuxième partie intitulée, *Mission et foi de Jésus*, précisément, de la page 139 à la page 202, ce passage présente la relation de Jésus avec le Royaume de Dieu et met l'accent sur les destinataires de ce royaume que sont les pauvres. Dans le cadre de ce travail, nous conserverons les grandes lignes de la démarche de l'auteur. Néanmoins, nous terminerons en dégagant les points tant positifs que négatifs de son élaboration.

1. La réalité ultime pour Jésus : le Royaume de Dieu

Pour l'auteur de *Jésus Christ libérateur*, Jésus n'a pas fait de lui-même le centre de sa prédication. Deux termes « Royaume de Dieu » et « Père » exprimant la totalité de ce qu'il faut faire et sa réalité personnelle étaient au centre de sa vie. Ces deux notions conféraient un sens ultime à sa vie. En effet, Pour Sobrino, ces deux termes rassemblent ses activités externes et l'intériorité qui le conduisit à la croix. D'ailleurs, selon Lui, la présentation inaugurale faite de Jésus dans les synoptiques à partir du Royaume de Dieu, n'est en fait qu'un sommaire programmatique de sa mission. Poursuivant, il affirme que l'on ne peut donc douter de la centralité historique et théologique du Royaume de Dieu pour Jésus car cette réalité ultime a une dimension transcendante et historique. D'ailleurs, Pour notre auteur la notion de « royaume de Dieu » ne date pas de Jésus. Elle trouve en effet, son origine dans l'Ancien Testament où Dieu apparaissait toujours comme le Dieu-d 'un-Peuple et jamais un Dieu –en soi. Jésus ne fait donc que proclamer l'imminence de cette réalité duelle. Pour justifier ses dires, il se réfère aux trois voies des théologies progressistes et modernes.

2. La voie Notionnelle : l'utopie attendue au milieu de la misère de l'histoire

Sobrino poursuit son argumentation en avançant que dans l'Ancien Testament, la notion du « royaume de Dieu » était synonyme d'une Utopie au milieu de la misère historique. Le peuple mettait Yahvé en relation avec la royauté. C'est cette relation qu'Israël va historiciser en parlant de Dieu-Roi. Un Dieu qui règne et qui transforme la réalité historique, mauvaise et injuste en bonne et juste. Dans un tel contexte, la notion « royaume de Dieu » était synonyme d'espérance. Une espérance historique, populaire et bonne. C'était un royaume libérateur qui luttait contre l'anti- royaume. D'ailleurs, selon notre auteur, cette attente était encore présente en tout juif au temps de Jésus. C'est pourquoi, Jean Baptiste s'en fera l'écho dans sa prédication en annonçant sa venue incessante. D'où, l'appel impératif à se convertir en se faisant baptiser et Jésus a exécuté cet impératif. Par la suite, c'est Jésus lui-même qui va proclamer que « le royaume de Dieu est proche ». Mais, Pour Sobrino, malgré l'attachement de Jésus à la tradition d'espérance pour l'histoire opprimée de son peuple, il avait sa propre vision du Royaume. En effet, pour Lui, la vision de Jésus allait au-delà d'Israël. C'est pourquoi, il déplore la discontinuité prônée par les Christologies actuelles car pour lui, Jésus croyait qu'au milieu de l'oppression, la justice était possible et, c'est en cela que s'exprimait aussi son humanité véritable. De la prédication de Jésus, l'on pouvait en effet, dégager trois caractéristiques du royaume de Dieu : son imminence comme une certitude, sa gratuité car pure initiative de Dieu, même si cette gratuité n'exclut pas l'action de l'homme et « eu-aggelion », c'est-à-dire « Bonne Nouvelle ». Il peut ainsi affirmer comme Rahner, que Dieu apparaît par Essence comme Salut et qu'on ne peut donc dissocier Royaume de Dieu et Bonne

⁴ <https://www.editions.du.cerf.fr> du 21/02/17

Nouvelle chez Jésus. C'est pourquoi, l'annonce de cette Bonne Nouvelle, doit susciter la Joie chez celui qui l'entend, c'est à dire le destinataire comme l'ont si bien souligné déjà Boff et Aguirre. Il poursuit en développant alors la voie du destinataire.

3. La voie du destinataire : le royaume de Dieu est pour les pauvres

Pour ce jésuite espagnol, même si Jésus offre à tous, l'Amour de Dieu, son message a un destinataire concret : les Pauvres. En cela, Dieu est Partial. Se référant à Jeremias et à l'Evangile de Luc, il démontre que le Royaume appartient à ces derniers. C'est d'ailleurs eux, les premiers destinataires de la mission de Jésus et cela demeure fondamentalement aussi la mission actuelle de l'Eglise. Ainsi, sont considérés comme pauvres, les « anawin », les pauvres économiques, les marginalisés, ceux qui sont en bas de l'échelle, soit la majorité du peuple. Face à cette majorité, Jésus est indubitablement partial. En outre, pour Sobrino, cette majorité écrasante ne peut que montrer l'universalité du Royaume de Dieu. Sur ce point, il s'oppose à ceux qui rejettent la partialité au nom de l'universalité. Cette partialité, Jésus la formule en ces termes : « **les derniers seront les premiers** ». Il trouve alors aberrant d'exprimer la Bonne Nouvelle en termes de plénitude et de vie eschatologique car le royaume de Dieu est avant tout, comme un royaume de vie minimum qu'il faut défendre comme le souligne Mgr Romero. En un mot, il faut rendre réelle le Royaume de Dieu en soutenant la libération des opprimés comme l'a fait Jésus qui, a accompagné l'annonce du royaume par des actes. Pour clore cette partie, J. Sobrino aborde ce qu'il appelle la voie de la pratique de Jésus.

4. La voie de la pratique de Jésus

Prenant le contrepied des théologies qui présentent le royaume comme une espérance à laquelle il faut correspondre, il soutient que la parole et les gestes de Jésus initiaient et annonçaient déjà le Royaume de Dieu. Pour l'herméneutique donc, le royaume devient un concept « praxique » qui s'exprime à travers les miracles, l'expulsion des démons, l'accueil des pécheurs. A cela, faudra ajouter l'utilisation des paraboles.

En effet, pour Lui, non seulement, les miracles révèlent la relation de Jésus au Royaume, mais, ils sont avant tout des signes bénéfiques voire libérateurs pour les pauvres qui en avaient besoin face à leurs innombrables maux quotidiens. De surcroit, ces miracles matérialisaient la miséricorde de Jésus à l'égard de ceux qui avaient une foi inconditionnelle en Dieu. En plus, Jésus, expulsait les démons. Par cet acte, il montrait non seulement la victoire de Dieu sur le Malin, réalité ultime de l'anti-royaume mais aussi, la proximité du Royaume de Dieu. Cette proximité, il la traduisait aussi par l'accueil. En accueillant donc les pécheurs, Jésus ne faisait que restituer leur dignité et leur humanité perdues. Mais surtout, pour notre auteur, il leur démontrait la délicatesse de Dieu à leur égard, et ce, malgré l'opposition de l'anti-royaume. C'est pourquoi, le contenu des paraboles qu'il énonçait était adapté aux situations et aux personnes. Pour lui, ce qui est fondamental dans la Parole de Jésus à travers les paraboles, c'est l'annonce de la venue incessante du Royaume en des termes interpellants et polémiques qui exigent une prise de position de tous les auditeurs même, lorsque le message central défendait les Pauvres ou même quand les termes utilisés renvoyaient à Jésus lui-même. Pour Sobrino, Jésus en procédant ainsi, ne fait que justifier, sa propre action partielle en faveur des pauvres de son temps à qui il apportait l'espérance et la certitude que le royaume de Dieu est proche et qu'il est incompatible avec la tristesse. C'est pourquoi, il en parle avec des termes de festivité.

Que pensons-nous de cette élaboration de l'auteur *de Jésus christ Libérateur* ?

5. Notre apport personnel

5.1 Aspects positifs

Jon Sobrino a sans doute contribué à éclairer et à libérer la conscience du peuple Salvadorien et surtout à attirer l'attention de l'Eglise sur des situations qui avilissent l'Homme. En effet, faire attention à l'irruption des pauvres comme nous le conseille Jean marc Ela nous permet

de rendre visible le Royaume de Dieu comme Jésus l'a fait avec son peuple. Est-ce possible de rester indifférent à la misère de l'Autre en l'invitant à attendre patiemment la plénitude au ciel ? En effet, s'il est indéniable, que le Royaume de Dieu a une dimension eschatologique, n'oublions pas qu'il a aussi une dimension sotériologique. C'est pourquoi, justement pour Kasper « La venue du Royaume de l'Amour de Dieu signifie alors le salut du monde entier et le salut de chacun. (...). Ce salut qui inclut les exigences de la justice envers tout homme⁵ ». Dès lors, œuvrer à la justice et assurer le « minimum de vie » pour nos contemporains, c'est matérialiser le Royaume de Dieu, le « déjà là ». Cultiver l'indifférence, c'est feindre d'ignorer que Dieu, dès l'origine des temps, s'est déclaré comme défenseur de la Veuve et de l'orphelin, celui qui a attendu la misère de son peuple en Egypte et qui a pris l'initiative de le délivrer ? « J'ai vu la misère de mon peuple (...) et je suis descendu pour le délivrer de la main des Egyptiens » **Exode 3, 7 -8**. Jésus a fait aussi cette option en déclarant : « je suis venu pour que vous ayez la vie et la vie en abondance » en **Jn 10, 10**. L'option préférentielle pour les Pauvres n'est donc pas un choix, c'est une conséquence de la suite du Christ face aux nombreuses situations de misère et d'injustice, dans un monde où une minorité accumule une majorité des biens. Le Royaume de Dieu exige une révolution dans la manière de penser et d'agir, une révolution dans le monde du croyant comme le dit si bien Leonardo Boff. Dieu n'est sans doute pas neutre. Son cœur de Père a effectivement un penchant pour ceux qui ploient sous le poids des fardeaux, pour ces milliers de jeunes qui décident de faire de la méditerranée le lieu préférentielle de leur dernière demeure. L'espérance que suscite le Royaume de Dieu exige donc de nous une partialité pour défendre la « Vie ».

Si nous partageons pleinement la position de Sobrino sur la partialité de Dieu à l'égard des Pauvres, son élaboration nous pose néanmoins deux problèmes.

5.2. Aspects négatifs

Le premier est que tout au long de son élaboration, il utilise uniquement le vocable « Jésus » pour désigner Jésus-Christ, le Messie, le Fils de Dieu. En se limitant à ce seul vocable, il a sans doute voulu mettre l'accent uniquement que sur l'humanité de Jésus. Cela nous paraît comme une vision unilatérale, en ce sens que, le Jésus de l'histoire est le même que le Jésus de la foi avec une nature humano-Divine. L'attention centrée sur l'humanité de Jésus dans tout le document occulte en effet, sa divinité. Le Jésus de l'histoire, le fils de Marie, celui qui a sillonné la Palestine en faisant le Bien est le Christ, le Salut de Dieu promis à l'humanité et cela, il semble passer outre.

Le deuxième élément qui nous interroge est le fait que Sobrino affirme aussi de façon unilatérale que le Royaume de Dieu est pour les Pauvres et qu'il ne s'agit pas des pauvres en Esprit mais des économiquement pauvres, des marginalisés et des indésirables de la société. Même s'il présente les riches comme une minorité dans son élaboration, nous pensons que pour parler de l'universalité du Royaume de Dieu, il ne faudrait surtout pas être exclusif. Dieu est pour Tous et non pour une catégorie fût-elle majoritaire. N'aime-t-il pas aussi bien le méchant que le bon ? N'a-t-il pas eu la même tendresse aussi bien à l'égard du fils aîné que du fils prodigue ?

Conclusion

Nul ne peut ignorer la préférence de Dieu pour les pauvres. Cette partialité traverse d'ailleurs la Bible et Jésus s'en fait aussi l'écho tant par ses paroles que par ses actes. Mais, nous déplorons, l'accent mis sur le Jésus de l'histoire ou tout simplement sur l'humanité de Jésus dans cette élaboration. En effet, nous trouvons que la Christologie de Sobrino pourrait être sujet de controverses. En ce sens, nous partageons ce point de vue de James Cone « **nous n'avons pas à choisir entre la christologie d'En haut et la christologie d'En bas. Nous devons les tenir toutes les deux dans un rapport dialectique.** »⁶

⁵ Walter Kasper, Jésus le Christ, éditions du Cerf, Paris 1980, p125

⁶ James Cone, la noceur de Dieu, p 149

2.2.2 EXPOSE 2 : THEOLOGIE DE LA LIBERATION PAR GUSTAVO GUTIERREZ ET GERHARD LUDWIG MULLER (PAR ONDWARI SONGORO JOSEPHAT)

INTRODUCTION

La théologie de la libération est une pensée théologique chrétienne venue d'Amérique latine, suivi d'un mouvement socio-politique, visant à rendre dignité et espoir aux pauvres et aux exclus et les libérant d'intolérables conditions de vie. L'expression « théologie de la libération » fut utilisée une première fois par le père [Gutiérrez](#) lors du congrès de [Medellin](#) du Conseil épiscopal latino-américain (1968). Quant à notre exposé, il nous a été demandé de faire un résumé du livre de Gustavo Gutiérrez, théologie de la libération de pp. 89-150. De cet effet, nous allons présenter le processus de libération en Amérique latine, l'Eglise dans le processus de libération et la problématique dont la réflexion critique des théologiens se base.

1. LE PROCESSUS DE LA LIBERATION EN AMERICAQUE LATINE

I. Une nouvelle conscience de la réalité latino-américaine

Après une longue période de véritable ignorance de sa propre réalité, l'Amérique latine est en train de parvenir à une compréhension, moins partielle et moins anecdotique, plus globale et plus structurelle, de sa situation.

1. La décennie du « desarrollismo », la période de développementisme où l'Amérique latine propose de substituer les importations par une production interne.
2. La théorie de la dépendance, une théorie qui soutient que la situation de sous-développement est le résultat de tout un processus et que, pour cette raison, elle doit être étudiée dans une perspective historique, c'est-à-dire avec le développement des grands pays capitalistes. Quant à ceci, le sous-développement des peuples pauvres, en tant que fait social global, apparaît comme le sous-produit historique du développement des autres pays.

II. Le mouvement de libération

Parler de l'Amérique latine qu'elle est un continent dominé et opprimé conduit à parler de libération et surtout à participer au processus qui y mène. De fait, libération est un terme qui exprime une nouvelle attitude de l'homme latino-américain.

2. L'EGLISE DANS LE PROCESSUS DE LIBERATION

L'Eglise d'Amérique latine a vécu et continue en grande partie de vivre en état de ghetto. Il faut remarquer que la communauté chrétienne latino-américaine est née à l'époque de renaissance (contre-réforme). Elle a été marquée par une attitude de défense de la foi. Telle position a été renforcée d'une part par l'hostilité des courants libéraux et anticléricaux et d'autre part par les dures critiques reçues de la part de ceux qui luttent pour transformer la société actuelle, à laquelle l'Eglise est étroitement liée. Ceci a conduit l'Eglise à chercher le soutien du pouvoir établi et des groupes économiquement puissants, pour faire front à ses adversaires. Cependant, depuis un certain temps, il y a un grand effort pour sortir de cette situation de collusion avec les pouvoirs et de cette mentalité de ghetto. Les chrétiens ou l'Eglise dans son ensemble, acquièrent une meilleure conscience politique et une meilleure connaissance de la réalité latino-américaine et ses causes profondes. En effet, la communauté Chrétienne commence à lire politiquement les signes des temps. Toutefois, cela a exigé un effort de réflexion qui puisse répondre aux questions posées par cette nouvelle attitude. De plus, les essais théologiques proviennent davantage des groupes engagés dans la libération de leurs peuples, que des centres traditionnels d'enseignement de la théologie.

I. Engagement des chrétiens

Les différents secteurs du peuple de Dieu s'engagent graduellement et sous des formes diverses dans le processus de libération.

1. Laïcs

Dans un premier temps, il faut savoir qu'une « pastorale de nouvelle chrétienté » a motivé l'engagement politique de larges secteurs chrétiens en faveur d'une société plus juste. L'auteur souligne que les mouvements d'apostolat laïcs, les mouvements des jeunes en particulier, ont fourni leurs meilleurs dirigeants aux partis politiques d'inspiration sociale chrétienne. L'étape de la distinction des plans a permis de purifier les motivations de ces engagements et de découvrir des nouvelles perspectives à l'action des chrétiens dans le monde et en collaboration avec des hommes venus d'autres horizons. Gutiérrez souligne qu'aujourd'hui, les mouvements apostoliques de jeunes ont radicalisé leurs options politiques⁷. Les options politiques toujours plus révolutionnaires des groupes chrétiens, surtout les étudiants, ouvriers et paysans, ont amené souvent les mouvements d'apostolat laïcs à entrer en conflit avec la hiérarchie. Ils mettent en questions leur situation actuelle dans l'Eglise et finalement beaucoup d'entre eux sont en crise. De plus certains découvrent dans ces mouvements les exigences évangéliques d'un engagement toujours plus résolu avec les opprimés de ce sous-continent spolié.

2. Prêtres et religieux

La meilleure intelligence de la tragique réalité du continent, les prises de position nettes qu'entraîne la polarisation politique, le climat de la participation plus active dans la vie de l'Eglise du au concile et l'impulsion donnée par la conférence épiscopale de Medellín, ont fait que le secteur sacerdotal et religieux est aujourd'hui l'un des plus dynamiques et aussi des plus inquiets de l'Eglise latino-américaine. Prêtres et religieux veulent participer activement aux décisions pastorales de l'Eglise. Mais ils veulent surtout que l'Eglise rompe ses attaches avec un ordre injuste ainsi que dans une fidélité renouvelée au Seigneur qui la rassemble et à l'Evangile qu'elle prêche, elle lie son sort à celui des miséreux et des spoliés. Selon l'observation, il y a dans un bon nombre de pays, la création de groupes sacerdotaux, dont les caractéristiques ne sont pas prévues par le droit canon et dont le but est de canaliser et d'entretenir l'inquiétude naissante. En fait, le facteur dominant dans ces groupes, c'est la volonté de s'engager dans le processus de libération et le désir de changements radicaux aussi bien dans les structures internes de l'Eglise latino-américaine. Et que dans les formes de sa présence et de son action dans un sous-continent en situation révolutionnaire.

D'autre part, il y a les prêtres qui estiment de leur devoir de prendre des positions claires et engagées dans le domaine politique. Quelques-uns y participent activement et sont fréquemment en relation avec des groupes révolutionnaire. Le clergé en Amérique latine a participé et participe encore, de bien des manières directement à la vie politique.

3. Evêques

Les graves problèmes qui se présentent à l'Eglise et qui sont le résultat d'une réalité conflictuelle et toujours changeante, trouvent beaucoup d'évêques mal préparés à remplir leur fonction. Néanmoins, il existe un éveil aux dimensions sociales de la présence de l'Eglise et il en résulte une redécouverte de sa mission prophétique.

II. Déclarations et essais de réflexion

Les déclarations et les textes de réflexion suivent deux pistes qui sont forcément convergentes : -la transformation de la réalité latino-américaine (une pensée transformatrice de l'Eglise).

-la recherche de nouvelles formes de présence de l'Eglise

La préoccupation de Gutiérrez dans le chapitre trois est la suivante : « parler d'une théologie de la libération, c'est chercher une réponse à la question suivante : quel rapport y a-t-il entre le salut et le processus historique de libération de l'homme ?⁸ ». Pour répondre à cette préoccupation, depuis la conférence de Medellín (1968), la nouvelle présence de l'Eglise en

⁷ Cf. Gustavo GUTIERREZ, *Théologie de la libération, perspectives*, Paris, Lumen Vitae, 1974, p. 109.

⁸ Ibid, p. 57.

Amérique latine revêt les caractères suivante : dénonciation prophétique, évangélisation conscientisatrice, la pauvreté, rénovation des structures et nouveau style de vie sacerdotal.

3. PROBLEMATIQUE

Quelques questions posées à la réflexion des théologiens :

1. Quelle est la signification de la foi dans une vie engagée dans la lutte contre l'injustice et l'aliénation ? comment s'articule la construction d'une société juste avec la valeur absolue du Royaume ?
2. La vie de prière personnelle et communautaire de nombreux chrétiens, engagés dans le processus de libération passe par une crise sérieuse. Il est urgent d'élaborer la spiritualité de libération.
3. La réalité latino-américaine, le moment historique que traverse l'Amérique latine, est profondément conflictuel.
4. Devant le processus de libération, l'Eglise latino-américaine se trouve fortement divisée. Présente dans une société capitaliste, où une classe oppose une autre classe, l'Eglise dans la mesure même où elle intensifie sa présence, ne peut échapper à la division.
5. En Amérique latine, l'Eglise doit se situer dans un continent en processus révolutionnaire, où la violence est présente de différente manière.
6. il existe un autre problème étroitement lié au précédent et très discuté : l'Eglise doit-elle, en Amérique latine, utiliser son poids social en faveur de la transformation de la société ?

En effet, cette réflexion s'exerce d'abord autour du thème « la foi et l'homme nouveau »

4. CRITIQUE DE LA THEOLOGIE DE LIBERATION DE GUTIERREZ

1. Critique positive

Au point positif, on remarque en premier lieu, l'effort que G. Gutiérrez a pu faire pour arriver dans sa théologie de la libération. En effet, son expérience (on pourrait mieux dit son expérimentation) pour défendre les pauvres en Amérique Latine a accordé une place importante non seulement aux pauvres de l'Amérique latine mais dans le monde. Cela a engendré les efforts de théologiens pour faire les réflexions sur la théologie de libération. Gutiérrez tient compte de l'Eglise dans le processus de libération. Il implique les laïcs, les prêtres et religieux et les évêques dans ce processus comme l'affirme Paul VI dans son encyclique *evangelii nuntiandi* au n° 30,

« On sait en quels termes on ont parlé, au récent Synode, de nombreux évêques de tous les continents, surtout les évêques du Tiers-Monde, avec un accent pastoral où vibrait la voix de millions de fils de L'Église qui forment ces peuples. Peuples engagés, avec toute leur énergie, dans l'effort et le combat de dépassement de tout ce qui les condamne à rester en marge de la vie : famines, maladies chroniques, analphabétisme, paupérisme, injustices dans les rapports internationaux et spécialement dans les échanges commerciaux, situations de néo-colonialisme économique et culturel parfois aussi cruel que l'ancien colonialisme politique. L'Église, ont répété les évêques, a le devoir d'annoncer la libération de millions d'êtres humains, beaucoup d'entre eux étant ses propres enfants ; le devoir d'aider cette libération à naître, de témoigner pour elle, de faire qu'elle soit totale. Cela n'est pas étranger à l'évangélisation. »

Néanmoins, Gutiérrez regarde les points faibles de chaque secteur ainsi que ses points forts.

2. Critique négative

Notre auteur a mis beaucoup d'accent sur les pauvres d'Amérique latine, mais quant à nous la question se pose, es ce c'est seulement les pauvres qui vivent cette réalité spolié ? Nous rencontrons une réalité où les théologiens sont en train de défendre la femme dans la société, en ce cas, il y a-t-il une différence entre la théologie de libération et la théologie

féministe ? À cet effet, nous pouvons dire que Gutiérrez n'a pas considéré des cas spécifiques de la société.

CONCLUSION

Au terme de notre exposé, nous avons parlé de processus de libération en Amérique latine, l'Eglise dans le processus de libération et la problématique. A cet effet, nous pouvons tenir que la théologie de libération implique tout le monde au processus de libération.

2.2.3 EXPOSE 3 : JOSE COMBLIN, OU EN EST LA THEOLOGIE DE LA LIBERATION ? (SAMA-KONDOKISSEM K.)

Introduction

Dans le contexte de la théologie latino-américaine de la libération, José Comblin est l'un des théoriciens les moins cités, mais dont la pensée a contribué à renforcer les bases méthodologiques de l'analyse sociale scientifique de ladite théologie, à la lumière de l'Evangile. Docteur en théologie de l'université catholique de Louvain, il est Belge. Prêtre *fidei donum*, il exerce son ministère au Brésil à partir de 1958. Mais le caractère politique de ses convictions religieuses fit qu'en 1971 il est expulsé du Brésil et exilé au Chili. Là encore, la dictature Pinochetiste, après huit années d'action sociale le déclara, *persona non grata*⁹. Notre exposé portera sur son livre *Où en est la théologie de la libération, l'Eglise catholique et les mirages du néolibéralisme*. Il sera donc structuré en deux grandes parties. Dans la première, il sera question de la présentation de quelques aspects de la libération, notamment celle sociale et celle économique telle qu'exposées dans les chapitres 4 et 5 de l'ouvrage. La deuxième partie, quant à elle, sera une réflexion critique de la pensée de l'auteur.

I- Les différents états ou lieux de la libération selon José Comblin

Notre auteur identifie en tout cinq lieux de libération : la libération sociale, politique, économique, culturelle, personnelle et enfin professionnelle. Cependant, ce qui semble primordiale chez lui, c'est la libération sociale et économique.

I-1. La libération sociale

Pour José Comblin, au commencement de toute société préside la relation, l'amour en ses expressions variées et imprévisibles. Il affirme ceci : « ce n'est pas seulement la diversité du péché mais la diversité de l'amour qui rend l'histoire imprévisible¹⁰ ». Dans les années 60, l'amour en Amérique latine a été compris en termes de révolution. En effet nombreux sont les prêtres qui, « par amour pour le prochain » ont choisi la voie de la révolution armée. Au début des années 90, cet amour a pris une connotation nouvelle. Sous l'impulsion du New Age, des sectes, des philosophies ésotériques et de certains cercles catholiques, il se définit comme une énergie globale qui lie tous les hommes et leur apporte une certaine harmonie avec le cosmos. Ce qui les pousse à la solidarité envers tous les « rebuts de la société ». Mais selon Comblin, ces doctrines, propagent dans les classes défavorisées, le venin de la passivité, une spiritualité qui plonge le peuple dans une léthargie, ne favorisant pas la lutte contre l'institutionnalisation des inégalités sociales.

Dans une Amérique latine où ces inégalités sociales étaient devenues communes et presque normales, *l'apartheid social* était une réalité inévitable. Les riches s'enrichissent davantage, ils résident dans des secteurs urbains dessinés, conçus et adaptés à leurs fantaisies injurieuses. A l'abri de tout danger économique, écologique, sécuritaire et éducatif, ces secteurs urbains sont devenues des symboles de la séparation consommée avec les pauvres qui entre temps, sont retranchés dans les favelas, cités infernales où la pauvreté inhumaine est la chose la mieux partagée. Conséquence, superposition de deux sociétés : les deux mondes ne

⁹Audrey PESQUIE, in « José COMBLIN, Où en est la Théologie de la Libération ? L'Eglise catholique et les mirages du néolibéralisme », Caravelle, n°82, 2004. p. 298-300.

¹⁰José COMBLIN, *Où en est la théologie de la libération ?*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 96.

s'effleurent même pas. Ce phénomène trouve ses racines dans le dramatique passé de l'esclavage et de la colonisation, où préexistaient déjà la classe des riches favorisés du système et des pauvres composés des métisses, des indigènes, et des noirs. Toutes ces discriminations, et inégalités supposées disparues en théorie, subsistèrent en pratique et se consolidèrent en adoptant des formes plus subtiles. Tandis que cette nouvelle bourgeoisie composée de fonctionnaires d'entreprises, perçoit d'énormes revenus comme primes de leur capacité de prédation sur les marchés commerciaux, la classe des *autres*, composée de paysans, d'ouvriers, de retraités etc., vit dans la précarité. Certains sont donc contraints à l'exode vers les centres urbains. « Si tel est sommairement tracé, le portrait de la société en formation, en quoi consiste la libération sociale ? D'où peut provenir cette libération ? »¹¹ Que faire quand les syndicats sont parfois instrumentalisés par les politiques. Eux qui étaient censés être des moteurs du changement sont maintenant obnubilés par le goût de la belle vie. Dans ce contexte, le clergé catholique malgré les nouvelles dispositions du saint siège, à son mot à dire.

Mais pour l'instant, il faudrait une *irruption des pauvres*. Il ne s'agit pas d'un surgissement violent au sens marxiste, mais d'une réappropriation du concept de pauvre comme étant une anomalie, une prise de conscience que quelque chose ne va pas, qu'on les avait dépossédés, exclus, oubliés et que maintenant regrettant cette injustice minable, il faille prendre en compte cette majorité de la population dans les projets sociaux. Par une telle approche éminemment biblique, l'enjeu théologique est déployé ; il consiste à resituer la question des pauvres dans le contexte de la tradition chrétienne. Mais cette irruption des pauvres a été à maintes reprises déstabilisée non seulement par la diversité des intérêts des multiples catégories de pauvres mais aussi par le phénomène de la migration qui fragilise la structure des groupes. De là vient la nécessité de constituer une nouvelle élite parrainée par des institutions comme l'Eglise et de recentrer les intérêts individuels sur le changement radical de la société.

Ces deux tâches trouveraient une réalisation plus aisée dans les Eglises locales qui sont ses institutions fortes, capable d'éclairer et de fédérer les pauvres en dépit des échecs : c'est ce que José Comblin appelle *l'utopie communautaire* des Communautés Ecclésiales de Base (CEB). Dans une certaine mesure, les CEB sont très similaires à aux communautés primitives (Cf. p. 127). Elles sont spontanées, sans bureaucratie, solidaires. En elles la foi se vit au quotidien. Mais il est aussi vrai que la convivialité des CEB est perturbée par l'introduction de la *télévision* (l'individualisme) et l'idéal d'une religion personnalisée proposée par les sectes alors qu'à l'opposé, les paroisses catholiques font une pastorale de masse.

Finalement, la libération sociale consisterait à construire des villes avec les pauvres et pour les pauvres. Ces villes doivent être des villes de relation, construites par la volonté de vivre ensemble des habitants. Elles ont l'égalité pour fondement et la liberté comme expression de l'autodétermination. Cependant, les défis de la sécurité, de l'emploi, de l'urbanisation planifiée, de l'éducation, de la santé, de la culture et du loisir doivent être surmontés.

I-2. La libération économique

Après le démembrement de l'URSS et le déclin du socialisme, le capitalisme et son expansion frappèrent de plein fouet la société latino-américaine. Il y eut plusieurs révolutions industrielles. Celle technologique des années 1990 qui accéléra de manière exponentielle l'activité des entreprises grâce à la concurrence, déporta le néolibéralisme en Amérique latine. Cette doctrine repose essentiellement sur le marché libre, l'intervention limitée de l'état, et la promotion d'un style de vie à l'occidentale. Mais en fait, c'est une arme économique montée de toute pièce par les grandes puissances pour favoriser l'expansion de leurs multinationales.

¹¹ José COMBLIN, *Op.cit.*, p.107.

Disposant de gros capitaux et de la protection de leurs pays d'origines, elles dictent les nouvelles lois du marché, absorbent les entreprises locales, vendent moins cher, et financent les gouvernements qui, de ce fait, deviennent dépendants.

Les économies locales ne disposant pas de ressources suffisantes et de technologie propres sont obligées d'entrer dans le cercle vicieux de la dette et de la dépendance, qu'elle soit économique ou technologique. Elles contractent des dettes qu'elles ont de la peine à rembourser. Elles sont donc obligées de privatiser même les services sociaux tels que l'éducation et la santé. De nouveau, surgit la pauvreté et l'exclusion. La question qui se pose ici est celle du comment se libérer d'un système néolibérale qui prône la dépendance ?

Dans la mesure où l'économie libérale implique un culte de l'argent et crée par sa propre mise en application des injustices de toute sortes, les chrétiens sont appelés à être des prophètes de la vérité par la réinscription de l'économie dans un cadre éthique. Il convient donc de promouvoir la naissance de mouvements capables de critiquer de manière pertinente les systèmes en place. Du reste, l'intervention de l'Etat dans les domaines sociaux pour réduire les inégalités est un impératif vital. Pour tout dire, la libération dans ce cas consisterait à définir au nom d'une certaine autonomie, un modèle économique adapté aux besoins des latino-américains et capable de conduire les populations à une société de Bien-être, surtout en réduisant au minimum la corruption. C'est ici qu'intervient admirablement le rôle du croyant appelé à témoigner de l'intégrité et de l'équité dans un monde marqué par l'âpreté au profit.

II- Evaluation critique

Il sera question dans cette partie d'apprécier le plus objectivement possible, la contribution de notre auteur.

II-1. Critique sur la pertinence de l'auteur et de sa théologie

L'analyse de la réalité latino-américaine proposée par notre auteur est très pertinente et systématique. Il est fin connaisseur des questions qu'il aborde. Il le fait en apportant de nombreux détails et des données historiques vérifiables. On comprend avec lui que la théologie de la libération, même si elle utilise des critères de l'analyse marxiste, se soumet aussi aux exigences de la foi. Il ne s'agit pas seulement d'une théologie revendicative et armée. La théologie de la libération est menée par des hommes de foi, de patience et d'intelligence. Cependant, le titre de cet ouvrage est trompeur. Le titre original en portugais est *Cristãos rumo ao século XXI Nova caminhada de libertação*. Littéralement cela se traduirait par « Chrétiens en marche vers le XXI^e siècle : nouveau chemin de libération ». On se rend compte que, tandis que le texte original situe la question dans une orientation prospective, la traduction française mise plutôt sur la dimension rétrospective, une sorte de bilan.

En ce qui concerne sa théologie, il convient de s'intéresser à sa définition des pauvres puisqu'elle est le saint graal de sa réflexion. José Comblin maintient que les pauvres sont une « catégorie biblique » corrélative aux riches. En d'autres termes, les pauvres existent parce qu'il y a forcément des riches qui sont injustes (Cf. p.112). C'est pour cette raison que selon lui, en Jésus s'accomplira le renversement compensatoire pour que les riches deviennent pauvres et que les pauvres deviennent riches. Une telle réflexion jusqu'à un certain degré paraît immune de toute critique. Nonobstant cela, à y voir de plus près, la conception biblique de la pauvreté n'est pas aussi limitative. Autrement, elle s'enfermerait dans un cycle riches-pauvres/pauvres-riches et ainsi de suite.

S'il est vrai que des péripécies néotestamentaires telles que le *magnificat* semblent corroborer ce que dit notre auteur, il faudrait tout de même aller plus loin pour comprendre que le message chrétien est parole de salut aussi bien pour le pauvre que pour le riche. Fondamentalement elle rejoint chacun dans sa condition sociale. En effet, il existe des pauvres riches d'eux-mêmes et des riches dépouillés d'eux-mêmes. Le pauvre n'est pas seulement la qualification d'une catégorie sociale ; elle comporte une dimension spirituelle toute aussi

indispensable que la première. Ceci dit, dans le contexte de la théologie latino-américaine de la libération, cela ne devrait pas être oublié autrement il n'y aurait pas de libération complète, on risquerait de verser de nouveau dans le matérialisme et de liquéfier la religion.

II-2. Critique de son analyse socioéconomique.

Ici, deux points mérites qu'on s'y attarde. D'abord son hypothèse de la ville de relation et ensuite sa compréhension de la libération économique.

Il est surprenant que dans la future ville de relation que propose notre auteur pour la libération sociale, les riches ne soient pas présents. Même s'il ne le dit pas expressément, on comprend implicitement qu'ils sont exclus. Cette proposition n'échappe pas à la logique de l'exclusion. Enfin, du point de vue de sa nouvelle économie, sa proposition aux Etats latino-américains de s'associer pour établir une politique économique commune capable de faire front contre les économies occidentales est soutenable jusqu'à un certain niveau. Mais elle est aussi lacunaire qu'utopique dans la mesure où jusqu'aujourd'hui, certains de ces Etats entretiennent des conflits politiques (cas du Chili contre la Bolivie et le Pérou) et montrent des intérêts économiques divergeant d'un Etat à un autre (Chili, Colombie, Brésil).

Conclusion

Après le résumé de la réflexion de José Comblin qui propose à partir d'une réflexion théologique une analyse socioéconomique de la réalité latino-américaine et des lueurs d'espoir pour un changement radicale, nous avons proposé une évaluation critique portant sur la pertinence des arguments de l'auteur et de sa théologie. Au terme de la lecture de cet ouvrage, nous avons le sentiment d'être entrés de plein pied dans le discours formel de la théologie de la libération. L'auteur et son ouvrage méritent bien l'immense valeur qu'on leur reconnaît. Bien plus, sa contribution reste d'actualité car des pauvres il y en aura toujours.

2.2.4 EXPOSE 4 : CENTRE TRICONTINENTAL LOUVAIN-LA-NEUVE, THEOLOGIES DE LA LIBERATION (SHUTCHA DANIEL)

INTRODUCTION

Notre travail porte sur un ouvrage intitulé : Centre Tricontinental, *Théologies de la libération*, publié aux éditions de l'Harmattan. Il va de la page 5 à la page 38. Nous traitons particulièrement deux articles dont un éditorial : « Les théologies de la libération, sources de résistance et de l'espérance des peuples » et un article de Gustavo Gutiérrez : « option pour les pauvres : bilan et enjeux », Ces deux articles traités séparément constituent les deux grands mouvements de notre travail. Nous finirons par une réflexion personnelle ainsi qu'une conclusion.

I. LES THEOLOGIES DE LA LIBERATION : SOURCES DE RESISTANCE ET D'ESPERANCE DES PEUPLES

Ici nous adoptons un plan à quatre points : de quelle libération s'agit-il ? La nécessité d'une médiation analytique en théologie de la libération ; le contexte latino-américain et ecclésial de la genèse de la théologie de la libération et réflexion sociale et théologie.

I. 1. De quelle libération s'agit-il ?

Dès les premières lignes, l'auteur nous fait remarquer que toute action collective à un symbolisme éthique, une formulation d'utopies et une dimension culturelle. De ce fait, toute théologie est localisée à un lieu et à un temps qui lui donne forme et contenu. La libération aujourd'hui, vise le mondialisme comme système économique caractérisé par un processus d'exclusion/destruction qui affecte aussi bien, l'être humain que la nature, en soumettant le réel à sa logique qui nie même l'évidence lorsque ses intérêts sont en jeu.¹² La mondialisation est comprise aujourd'hui comme une occidentalisation du monde. Dans cette économie-

¹² Cf. Centre Tricontinental Louvain-la Neuve, *Théologies de la libération*, « Editorial, les théologies de la libération : sources de résistance et d'espérance des peuples », Paris, Harmattan, 2000, p.5.

monde, la théologie de la libération reconnaît, les racines occidentales du capitalisme historique selon les mots d'Immanuel Wallerstein. Le capitalisme comme mode de production, un type de rapport social établi sur la base capital/travail, n'est pas simplement un système économique, mais aussi un projet de société avec des caractéristiques socioculturelles et philosophiques. Face à ce capitalisme historique, la théologie de la libération est une école de pensée qui débouche sur une dynamique concrète, celle de l'élaboration d'une critique du système capitaliste véhiculé par l'Occident. Cette critique doit toucher le cœur et l'esprit du système. Car la critique reste incomplète si le cœur et l'esprit du système ne sont pas dévoilés.

I. 2. Contexte social et ecclésial de la genèse de la théologie de la libération en Amérique latine

Dans le cadre social, nous citons le plan « développementiste » des années 1960 qui consistait à centrer le développement sur la substitution des importations par une production locale. Ce plan s'est épuisé assez rapidement, donnant lieu à une période de la domination du capital extérieur avec l'internationalisation des économies locales. L'Eglise qui sortait d'une longue période conservatrice, a joué un rôle important à travers le CELM. En effet, La pensée théologique participa elle aussi à ce dynamisme de renouveau pastoral avec des réflexions sociales sur le sous-développement envisagé comme retard vis-à-vis des sociétés développées.

I. 3. Réflexion sociale et théologie

Pour rendre compte de l'importance de la théologie dans les réalités sociopolitiques, l'auteur propose une analyse socio-économique comme une voie qui conduit à la prise de conscience des inégalités qui traversent une société. La réflexion théologique, a pour but de condamner les abus d'un tel système. Pour réaliser un tel projet, la révolution seule ne suffit plus, la transformation des bases matérielles de l'organisation économique jusqu'aux techniques de production en condamnant la culture de la consommation par la mise en place d'une utilisation modérée des ressources est nécessaire.

I. 4. L'éthique en référence religieuse et la médiation de l'analyse sociale

Le point de départ de toute éthique c'est la radicalité de l'évangile et la médiation analytique¹³. L'explicitation de l'analyse sociale, représente la société comme une structure des rapports sociaux antagonistes, avec pour enjeu l'appropriation du pouvoir économique. Son choix dépend du lieu d'où l'on observe la réalité, d'où la nécessité d'explicitier le choix. L'éthique comme une médiation de l'analyse est une voie de reconstruction sociale en constante évolution. La fonction sociale de la théologie de la libération devient alors : La délégitimation du système oppressif ;c'est une fonction prophétique. On se pose alors la question :Où en est la théologie de la libération ? Malgré les rejets et mépris de la part d'une société capitaliste exploitant les pauvres, les laissés pour compte, la théologie de la libération s'est frayée d'autres voies qui touchent la question de la femme, des peuples indigènes, l'écologie, les préoccupations nouvelles liées aux rapports d'insertion directe ou indirecte dans la société.

II. OPTION POUR LES PAUVRES : BILAN ET ENJEUX

Nous présenterons d'une part un parcours historique, du thème de la pauvreté au concile et à Medellin et d'autre part le sens de l'option préférentielle pour les pauvres

II. 1Parcours historique

II. 1.1. Thème de la pauvreté au concile

Jean XXIII lors du concile Vatican II, dans son discours, posait une question à trois intuitions : Comment être capable de dire aujourd'hui « Que ton règne vienne » ? Cette question peut être comprise comme : l'ouverture au monde (G S), la présence de l'Eglise dans le monde chrétien et le dialogue œcuménique. Les deux derniers jours du concile, le cardinal Lercaro de Bologne, l'un des secrétaires disait : «le thème du concile doit être l'évangélisation

¹³ Cf. Centre Tricontinental, *Théologies de la libération op. cit.* p.17.

des pauvres, la pauvreté dans le monde. Si l'on prend ce point, alors on pourra traiter de la question œcuménique et de l'ouverture au monde.¹⁴ » Finalement, la pauvreté n'a été mentionnée que timidement : *Lumen Gentium* n°8 « l'Eglise comme son fondateur vit dans la persécution et la pauvreté. » Le décret *Ad Gentes* n°5 « l'Eglise doit prendre le chemin de la pauvreté pour annoncer l'évangile. »

II.1. 2. Medellin et le sens de la pauvreté

Cette rencontre va mettre un accent sur la question de la pauvreté à partir d'un document qui comprend trois parties basées sur un schéma de l'action catholique ouvrière : la vision de la réalité, la réflexion, les lignes pastorales. Au cours de cette assemblée, non seulement la question de la pauvreté était traitée, mais ils en ont cherché aussi les causes. Ce mot pauvreté, renvoie d'abord à la pauvreté réelle qui est un scandale ; ensuite la pauvreté spirituelle non comme un détachement, mais comme l'enfance spirituelle, enfin, la pauvreté comme solidarité avec les pauvres dans la lutte contre l'oppression.

II.2 Option préférentielle pour les pauvres

Quand on parle de l'option préférentielle pour les pauvres, la pauvreté dont il est question ici, va au-delà de celle de l'économie, du social et de la politique dans la mesure où celle-ci est identifiable à une mort physique. Le mépris d'un peuple, d'une culture, ou la non-reconnaissance des droits des femmes sont en quelques sortes des morts. Un pauvre, c'est quelqu'un qui n'a pas du poids social, que l'on viole avec des lois injustes bref, c'est l'insignifiant.¹⁵ Et si on parle du Dieu de la vie, c'est parce qu'il s'oppose à la mort. La préférence dans le langage chrétien, c'est préserver l'universalité de l'amour de Dieu dont personne n'est exclu. Option, veut dire alors une démarche de non-pauvreté qui est une décision qui concerne tous les chrétiens. C'est pourquoi, la théologie de la libération, comme option préférentielle pour les pauvres est une perspective importante et un axe important de la nouvelle évangélisation qui exige une nouvelle vision du monde.

III. CRITIQUES ET REFLEXIONS PERSONNELLES

III.1 Critiques positives

Si Valère Kambala Kindiki parle de la nécessité d'une rupture épistémologique¹⁶ en théologie, c'est pour briser l'idée d'une théologie unique. Le monde théologique est tout à fait d'accord sur le fait que la théologie ne peut plus se penser selon un paradigme donné, dans la mesure où Dieu, le centre du discours théologique n'est ni lié à un schème de pensée ni limité par une doctrine donnée. Dieu doit se dire dans toutes les langues et cultures « Ces hommes qui parlent, ne sont-ils pas tous Galiléens ? Comment se fait-il alors que chacun de nous les entende dans son propre idiome maternel ? [...] nous les entendons publier dans notre langue les merveilles de Dieu. » (Ac. 2,6)

Eu égard à ce qui précède, l'incarnation contextualisée du discours théologique débouche sur un impératif de la prise de conscience de la fonction prophétique de la théologie de la libération ; celle de lutter contre les systèmes oppressifs. Le capitalisme est ciblé ici comme le front de la théologie de la libération. Les accusations porter contre le capitalisme comme système de penser unique et d'une économie-monde, sont les résultats d'une analyse de son mode de fonctionnement. Dans leur quête des capitaux, les tenants de ce système influent sur le marché des lois injustes qui défavorise les sans défense et continuent d'agrandir le fossé entre les riches et les pauvres. Toutes ces injustices sont des matières en pensées et des lieux prophétiques du théologien de la libération. Pour parvenir à un renversement d'un tel système des pensées, il faut préconiser une relation entre le sociale et la

¹⁴Cf. Gustavo Gutiérrez, « Option pour les pauvres : bilan et enjeux », *op. cit.*, p.29.

¹⁵ Gustavo Gutiérrez, « Option pour les pauvres : bilan et enjeux », in Centre Tricontinental, *Théologies de la libération*, p.32.

¹⁶Cf. Valère Kambale Kandiki, « Les Eglises africaines pour une nouvelle approche de la théologie de la libération, » *op. cit.* p. 103.

théologie au moyen d'une analyse médiatique. L'Eglise ne doit plus traiter la question de la pauvreté comme un appendice d'un corpus doctrinal, mais plus tôt comme une question qui favorise l'interprétation de la Bible dans tout son sens. Car elle est le livre de la vie et non de la mort ; de toute la vie, matérielle, spirituelle, individuelle et sociale. C'est dans ce sens que Mohammed Taleb, écrit : « le langage et le projet théologiques ne sont intelligibles que dans la mesure où ils s'inscrivent dans des espaces de sens.¹⁷ »

III.2 Critique négative

Malgré les arguments fascinants développés dans ces deux articles, la question de la pauvreté porte encore d'énormes ambiguïtés. Si Jésus après avoir écouté la réponse du jeune homme riche sur les commandements le regarda avec *compassion*, (Mc10, 21) on se pose la question : quelle était la souffrance du jeune homme riche pour qu'il ait compassion de lui ? Dans l'épisode De la multiplication des pains au désert, l'évangéliste utilise le même mot pour désigner le regard de Jésus face à la foule affamée. « Il eut compassion de la foule. »(Mt 14,14) ; ces deux exemples nous montrent que la pauvreté réelle ou matérielle et la pauvreté spirituelle ne sont pas opposables. Parlant de la lutte contre le capitalisme avec une option préférentielle pour les pauvres, nous avons constaté que dans les deux articles, les auteurs se réfèrent plus aux pauvres et font de ceux-ci presque le centre de la réflexion et le point de départ de l'interprétation de la réalité. Par voie de conséquence directe, il y a comme une rupture théologique entre la pauvreté réelle et la pauvreté spirituelle. Or, si la pauvreté n'est plus d'abord un détachement de son cœur du matériel, il est simple de conclure que les riches humaniste ou pas, n'ont pas besoins de Dieu. La lutte contre la pauvreté réelle doit s'articuler avec la pauvreté dans l'esprit enfin de considérer les tenants de ces systèmes économiques comme des pauvres en esprit qu'il faut aider à découvrir la lumière de Jésus-Christ.

CONCLUSION

La théologie de la libération ne milite que pour une seule chose « la libération de tous et la formation d'une société dont la dignité et la liberté sont des principes inviolables. » Si le capitalisme devient une épée de Damoclès pour un tel projet, c'est parce que les pensées qui le composent, s'inscrivent à l'opposé d'une telle démarche. C'est pourquoi l'oppression, le mépris et la pauvreté comme des réalités présentes dans nos sociétés doivent susciter des chantiers nouveaux pour la théologie de la libération. Selon les mots d'un théologien bouddhiste, la libération de la société doit être simultanée avec celle de l'individu.¹⁸

2.2.5 EXPOSE 5 : GERHARD MULLER, PAUVRE POUR LES PAUVRES (OUEREMI AUGUSTIN)

INTRODUCTION

L'élaboration d'une théologie ne s'est jamais faite sans tenir compte du contexte, et des interrogations de ses destinataires. En effet, pour le salut des hommes, le Christ tout en étant Dieu, a épousé la condition humaine sans réserve. Il s'est fait pauvre parmi les pauvres, il s'est incarné pleinement dans l'histoire des hommes. C'est ainsi que l'on pourrait expliquer l'élaboration de la théologie de la libération en Amérique latine afin de répondre aux graves problèmes sociaux qui secouaient déjà ce continent. Il s'agit en fait de l'engagement concret de l'Eglise en faveur des plus défavorisés. Etre un théologien de la libération ne se limite donc pas à de vaines spéculations. Cela exige un engagement, une volonté à se faire pauvre pour les pauvres comme l'a souligné la conférence des évêques de l'Amérique latine et des caraïbes à Aparecida en 2007. Cette conférence que Gutiérrez aborde dans la troisième section de

¹⁷ Mohammed Taleb, « Enjeu et perspectives de la théologie arabe chrétienne de la libération » *Théologie de la libération*, Centre Tricontinental, *op.cit*, p.127.

¹⁸ Cf. Wilegola ARYADEVA, « contribution bouddhiste au concept de la libération », *Théologies de la libération*, *op.cit*, p.223.

l'œuvre de Gerhard Müller, *Pauvre pour les pauvres*, sera donc l'objet de notre réflexion. Après une synthèse du contenu de cette conférence, nous allons en proposer des critiques.

1. L'OPTION PREFERENTIELLE POUR LES PAUVRES A APARECIDA DE GUTIERREZ

La V^{ème} conférence de l'épiscopat latino-américain et des Caraïbes s'est tenu à Aparecida, au Brésil en 2007. Le thème était ainsi libellé : « En tant que disciples de Jésus Christ, nous nous sentons appelés à scruter les signes des temps, à la lumière de l'Esprit Saint, pour nous mettre au service du royaume annoncé par Jésus, venu afin que tous aient la vie et l'aient en abondance » (Jn 10, 10).

Notre objectif n'est pas de faire un commentaire du document issu de cette conférence mais de nous focaliser sur l'engagement de l'Eglise en faveur de ses enfants souffrants. Il s'agit de l'option préférentielle pour les pauvres, qui était au cœur des discussions de cette conférence, et qui est avant tout l'objet principal de la théologie de la libération dont Gutiérrez est le père. En effet, sous la mouvance de l'Esprit saint, les chrétiens sont appelés à œuvrer pour le salut de tous. Ainsi, cet engagement met l'Eglise en rapport avec le monde à tous les niveaux. Pour ce rapport entre l'Eglise et le monde, *Gaudium et spes* et bien d'autres encycliques avant Vatican II, montrent qu'il est nécessaire de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'évangile. D'une façon adaptée à chaque génération, l'Eglise arrivera à répondre aux interrogations constantes des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques (Cf. GS n°4). La méthode utilisée dans le discernement des signes des temps est celle du « voir, juger et agir » qui est liée aux thèmes classiques des lieux théologiques. Selon le théologien Melchor Cano ces lieux théologiques sont : L'Écriture et la Tradition, la vie de l'Eglise et son Magistère, la théologie, la pensée philosophique et l'histoire humaine, le lieu ecclésial et social¹⁹. On pourrait alors se demander quels sont les fondements de l'option préférentielle, faite en faveur des pauvres.

1.1. LES FONDEMENTS DE L'OPTION PREFERENTIELLE POUR LES PAUVRES

Pour ce qui concerne le fondement de l'option préférentielle pour les pauvres, nous voulons partir de cette citation de Bartolomé Casas : « Du plus petit et oublié, Dieu conserve la mémoire plus vive et récente »²⁰. Cette option dessine les contours de la « physionomie de l'Eglise » du continent latino-américain (Cf. A., n°391).

D'une part, nous avons les fondements christologiques. En effet, cette option est un chemin vers la communion et trouve en celle-ci sa signification la plus profonde et la plus exigeante. Dans son exhortation *Ecclesia in America*, Benoît XVI montrait que « Jésus est le visage humain de Dieu et le visage divin de l'homme » (n°67). C'est pourquoi dans son discours, il soutient que l'option pour les pauvres est implicite dans la foi christologique en ce Dieu qui s'est fait pauvre pour nous, afin de nous enrichir de sa pauvreté. Aparecida précise en effet que « cette option naît de notre foi en Jésus Christ, le Dieu fait homme, qui s'est fait notre frère » (Cf. He 2, 11-12). et plus loin encore, elle montre que de notre foi en Christ provient également notre solidarité en tant qu'attitude permanente de rencontre, de fraternité et de service (Cf. A. n°394).

D'autre part, nous avons les visages des pauvres. En effet, partant des fondements christologiques, les chrétiens sont appelés à contempler dans les visages souffrants de leur frères, le visage du Christ qui les appelle à le servir à travers eux. Les visages souffrants des pauvres sont des visages souffrants du Christ. Les reconnaître suppose encore une fois de plus le regard de foi. Aparecida nous propose une liste plus longue des nouveaux visages des pauvres. Il s'agit des migrants, des malades du VIH, des enfants victimes de la prostitution infantile, les toxicomanes, des prisonniers, des femmes, des indigènes, etc. La conférence s'est penché de manière particulière sur la situation des femmes qui sont exclues pour des

¹⁹ Gerhard Müller, *Pauvre pour les pauvres*, Paris, Paroles et silence, 2014, p 135.

²⁰Idem, p. 137.

questions de sexe, de race ou de situations socio-économiques. Parmi elles, les femmes pauvres, indigènes et de descendance africaine ont connu une double marginalisation. Afin de stimuler l'engagement de tous, la conférence nous indique un modèle en la personne du bon samaritain.

1.2. LE BON SAMARITAIN COMME PARADIGME

La préférence pour les pauvres n'affaiblit pas l'exigence de cette option, il s'agit d'une option non optionnelle. La préférence est à comprendre avec l'amour de Dieu pour chacun. Toutefois, Aparecida soutient que les pauvres doivent pouvoir gérer leur destin. Ils doivent se faire entendre eux-mêmes en criant et demandant libération et justice. De plus en plus, ils deviennent eux aussi les sujets de l'évangélisation et de la promotion humaine intégrale. Ils peuvent être eux aussi des acteurs dans l'évangélisation en ce sens qu'on est toujours riche de quelque chose qu'on puisse mettre au service des autres. Les aider à se sentir actifs et capables de soutenir les autres, que passifs, leur est salutaire.

Par ailleurs, l'option pour les pauvres exige de leur consacrer notre temps et de leur prêter plus d'attention. Il ne s'agit pas d'une condescendance mais de solidarité et d'amitié, de reconnaissance de leur dignité. C'est ainsi que le bon samaritain nous est proposé comme paradigme. En effet, son geste doit inspirer les disciples du Christ à la pratique de la charité. En lui, est mise en lumière la suprématie de l'autre et la nécessité d'abandonner sa propre route pour aller à sa rencontre. Cela est encore plus exigeant pour la cause des marginalisés. L'anonymat et la nudité sociale de la victime manifestent son insignifiance, il ne lui reste qu'un aspect : son humanité, son visage qui dit : « Ne me laissez pas mourir ». Aller à la rencontre de l'autre, c'est abandonner notre chemin et entrer dans celui de l'autre, dans son monde. Le samaritain est ainsi une figure emblématique pour exprimer le devoir d'évangélisation et d'humanisation de l'Eglise. L'injustice et la croix nous poussent à vivre comme une Eglise samaritaine, en nous souvenant que l'évangélisation est toujours allé de pair avec la promotion humaine et la vraie libération chrétienne.

2. LES CRITIQUES

2.1. LES CRITIQUES POSITIVES

Les inégalités sociales et surtout l'insouciance de la minorité nantie dans nos sociétés du tiers monde conjugués avec les injustices ont toujours suscité des débats. Il y a plus de pauvres dans le monde pas parce que la terre est si pauvre mais à cause des injustices criardes. L'Eglise suivant les pas du Christ a toujours fait un choix de prédilection pour les pauvres en dénonçant les injustices mais aussi en s'engageant concrètement pour leur cause. La théologie de la libération vient à point nommé confirmer le choix radicale que l'Eglise a fait pour la cause de ces millions de pauvres à travers le monde mais surtout en Amérique latine. Les théologiens de la libération par une analyse rigoureuse de la situation sociale dans ce continent latino-américain a permis de réorienter l'engagement de l'Eglise pour les pauvres. Se basant sur les fondements christologiques de l'option préférentielle pour les pauvres, les théologies de la libération suscitent en chaque chrétien le soucis et le devoir d'assister le Christ qui souffre dans le pauvre.

A Aparecida en 2007, d'autres formes de pauvreté ont été révélées sur le continent latino-américain. Notons que cela ne concerne pas que ce continent mais le monde entier en occurrence l'Afrique. Les nouvelles formes de pauvreté incitent tous les chrétiens et les hommes de bonne volonté à se faire encore plus proche de leur frères qui souffrent. A cette effet, la conférence propose la figure du bon samaritain comme un modèle d'engagement en faveur de celui qui souffre. Cependant, l'épiscopat latino-américain et caribéen à cette conférence d'Aparecida, invitent les pauvres à prendre en main leur propre destin en se faisant entendre. Il s'agit d'une invitation à connaître leur droits et à lutter eux-mêmes pour ces droits sans se résigner. Il faudrait pourtant faire attention à ne pas faire des amalgames dans la

définition de la pauvreté. Cela porterait préjudice à la théologie de la libération en la détournant de son objet. Ce danger, Ratzinger l'avait déjà perçu en 1984.

2.2. LES CRITIQUES NEGATIVES

L'instruction *Liberatis Nuntius*²¹ donné par le cardinal Ratzinger, préfet de la congrégation pour la doctrine de la foi en 1984, souligne les limites de la théologie de la libération. Sans volonté aucune de saper la théologie de la libération ou de décourager ceux qui s'engagent véritablement pour les pauvres, la congrégation pour la doctrine de la foi, voulait attirer l'attention sur le danger de la trahison de la cause des pauvres.

Dans un premier temps, Ratzinger souligne la compréhension erronée de la notion de libération. En effet, devant l'urgence des problèmes sociaux, on est tenté de mettre l'accent d'une manière unilatérale sur la libération des servitudes d'ordre terrestre et temporel. Cela semble reléguer au second plan la libération du péché, au lieu de lui accorder sa place première. Ce faux départ nous oriente plus à une politisation de l'engagement de l'Eglise pour la cause des pauvres. Aussi, la lutte nécessaire et importante pour la justice et la liberté humaine, dans leur sens économique et politique ne constituent pas l'essentiel du salut. L'évangile se réduirait dans ce cas à un évangile purement terrestre. Autrement dit, l'urgence du partage du pain ne doit pas mettre l'évangélisation entre parenthèse.

Dans un second temps, notons que si la théologie de la libération a eu le mérite de remettre en valeur certains textes de l'Ancien comme du Nouveau Testament, elle n'a pas su faire la différence entre le « pauvre » de l'Ecriture et le prolétaire de Marx. La conséquence directe est la perversion du sens chrétien du mot « pauvre ». Alors, la lutte pour les droits des pauvres se transforme en une lutte de classes et l'Eglise des pauvres devient celle des classes. L'Eglise dans sa volonté d'aimer tout homme sans discrimination aucune de classe, et d'aller à sa rencontre par des voies non-violentes comme celles du dialogue et la persuasion, finira par être divisée en elle-même. Le tort de la théologie de la libération n'a pas été d'avoir fait une lecture politique des récits bibliques comme le *Magnificat*. Son tort était d'avoir fait de la dimension politique des Ecritures une dimension exclusive. Cela sous-entend une négation de la nouveauté apportée par le Christ et sa liberté qu'il propose à tous les hommes. Il s'agit essentiellement d'une libération du péché, la source véritable de tous les maux sociaux. Malgré les critiques négatives en son encontre, la théologie de la libération reste une affirmation concrète, surtout aujourd'hui, de l'option préférentielle que l'Eglise a faite pour les pauvres.

CONCLUSION

Pour Ratzinger, il faudrait redéfinir les contours de la théologie de la libération afin que l'engagement de l'Eglise en faveur des plus pauvres soit plus efficace. En effet, cela est dû au large champ sémantique du mot pauvre. Il est difficile de donner une définition exhaustive de la pauvreté et les évêques à Aparecida ont dû remarquer cela. En effet, en dehors des cas de pauvretés évoqués à Puebla ou à Medellin, Aparecida a recensé de nouvelles formes de pauvretés. Finalement, il faudrait une circonscription de l'objet de la théologie de la libération pour un engagement plus efficace de l'Eglise. Si la figure du bon samaritain est un modèle d'engagement de tout chrétien en faveur du frère qui souffre, Ratzinger nous mettait déjà en garde contre les dangers de confondre le pauvre au prolétaire de Marx, et de faire passer la distribution du pain matériel avant celle du pain spirituel. La libération des pauvres passerait alors par le démantèlement des structures de péchés, comme la corruption institutionnalisée dans nos sociétés.

2.2.6 EXPOSE 6 : GUSTAVO GUTIERREZ, LE DIEU DE LA VIE (HAKIZIMANA EUGENE)

²¹ WWW. Vatican. Org, le 06 Mars 2017 à 8 h 56.

INTRODUCTION

Le Dieu de la vie, tel est le titre du livre de Gustavo Gutiérrez qui fait l'objet de notre partage avec vous. Dans l'introduction, l'auteur nous livre le rapport étroit entre la christologie et la théologie. Cette relation vient du fait que c'est Jésus-Christ qui révèle Dieu le Père. Il se sert de deux textes bibliques pour montrer cette relation. Le premier : « Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils » (Mt 11,27). Le second texte est tiré de l'évangile de Jean : « Celui qui me voit le Père. » (Jn 14,9). Dans ces deux textes, l'auteur présente le Christ comme révélateur de Dieu. Ce livre est composé de trois parties principales. La première partie répond à la question : **Qui est Dieu ?** La deuxième partie répond à son tour à la question : **Où est Dieu ?** Et la troisième partie apporte la réponse à la question : **Comment parler de Dieu ?**

I. DIEU PERE

Dieu est Père parce qu'il communique sa vie. Comme l'affirme notre auteur, « Dans la Bible, l'affirmation que Dieu est Père signifie ces deux choses : Dieu est à l'origine de tout et il transmet la vie ; et ces deux aspects sont seulement des dimensions d'une unique révélation sur Dieu. En effet, continue-t-il, le terme Père veut dire que Dieu est amour. »²² Et c'est cela la révélation biblique sur l'essence de Dieu.

Dans cette partie, l'auteur donne les différents noms de Dieu. Parmi ces noms celui qui exprime mieux le Dieu dont il parle est celui de Dieu qui libère et qui est vivant. Il part de l'événement fondateur d'Israël qui est l'exode pour montrer que Dieu se révèle dans ses œuvres. En effet, l'exode fait partie du credo historique du peuple d'Israël qui est proclamé dans le culte pour faire mémoire de ce que Dieu lui a fait. Il s'agit, en effet, de se rappeler d'un processus historique lourd de conséquences : humiliations subies en Egypte, appel à Dieu pour qu'il lui vienne en aide, la réponse de Dieu qui les a faits sortir d'Egypte et les a conduits dans la terre promise.

En effet, le Dieu d'Israël est un Dieu vivant et son œuvre libératrice affronte tout ce qui menace ou détruit la vie. « La libération se fait en luttant contre l'oppression, la servitude de la mort. La libération exprime une volonté de vivre, et le Dieu libérateur se révèle comme un Dieu vivant, comme le Dieu de la vie. »²³ Et dans l'évangile de Jean, Jésus se montre comme celui qui est venu pour que les gens aient la vie en abondance (Jn 10,10). Le peuple libéré fait alliance avec Dieu pour que « la vie soit présente dans toute l'histoire contre toutes les forces qui la détruisent : contre la mort et, par conséquent, contre l'oppression, contre la faim, contre l'égoïsme, contre la maladie, contre l'injustice, contre le péché qui, en dernière instance, est le sceau caractéristique de la mort. »²⁴ C'est brièvement une alliance transformante où la vie est un grand bien à sauvegarder.

La sainte Ecriture est parsemée de différents passages où Yahvé intervient pour affranchir la nation juive de l'oppression étrangère. Par exemple Dieu intervient pour libérer Israël de la captivité en Babylone. Dieu se montre aussi le *Go'el* c'est-à-dire le défenseur, le rédempteur des pauvres à l'intérieur de la nation juive elle-même (Ps 68. 6-7). Rendre justice au pauvre est aussi une tâche qui incombe à la nation juive car l'identité d'Israël c'est de rendre justice au pauvre, de sauver ses droits foulés aux pieds ; et quand il ne rend pas justice au pauvre, il viole précisément le pacte qui lui a donné naissance et qui l'identifie comme peuple : l'acte libérateur de l'exode, l'expérience historique de la sortie d'Egypte grâce à son alliance avec Dieu. »²⁵ Pour lui, l'Eglise qui est sacrement du salut dans l'histoire garde sa crédibilité dans la mesure où elle est témoin de la défense et de la protection du pauvre, sinon

²²GUSTAVO GUTIERREZ, *Le Dieu de la vie*, Paris, Editions de Cerf, 1986, p. 12-13.

²³*Idem*, p. 26-27.

²⁴*Idem*, p. 33-33.

²⁵*Idem*, p.35.

elle va contre l'être même qui la fonde, contre le témoignage dont elle est porteuse, c'est-à-dire témoin de la résurrection.

Dieu est le défenseur du peuple élu parce qu'il défend le pauvre mais aussi il châtie la nation élue lorsqu'elle ne pratique pas la justice. Dieu n'a cessé d'avertir le peuple en lui envoyant des prophètes. Hélas, ces derniers ont été menacés de mort par les chefs du peuple juif. Ils ont été considérés comme des traîtres car ils prophétisaient en faveur du peuple et non en faveur des gouvernants qui sacrifient les intérêts collectifs sur l'autel des intérêts individuels.

II. LE DIEU DU ROYAUME

Dans la deuxième partie, il répond à la question : Où est Dieu ? Pour répondre à cette question il part du Psaume 46 où un croyant juste, sur la base de son expérience de l'exil, de la souffrance et de l'oppression affronte la question de ses adversaires: où est-il ton Dieu ? Si dans la première partie, il a répondu à la question de l'identité de Dieu, il faut que ce Dieu ait son Royaume car dit-il « un Dieu sans royaume est un fétiche, œuvre de nos mains, négation du Seigneur parce que cela est contraire à ses desseins. »²⁶

Si le Dieu de la Bible est Justice, son royaume se trouve là où la justice est rendue, s'il est libérateur, son royaume se trouve là où la libération du pauvre est prise en compte, s'il est la vie, son royaume se trouve là où la vie est donnée. Bref, le royaume de Dieu se trouve là où sa volonté est respectée et sa volonté n'est rien d'autre que l'avènement de son règne. Dieu n'est pas là où l'on nie son royaume, qui est royaume de vie, dit Gustavo Gutiérrez. Il mentionne trois lieux où Dieu n'est pas.

En effet, on ne rencontre pas Dieu dans des lieux traditionnellement reconnus pour le culte si l'on répand le sang de l'innocent et si l'on opprime le pauvre (Jr 7, 1-7). Le Seigneur est absent dans un lieu où on pense normalement qu'il est toujours présent. Pour lui, l'habitation de Dieu en un endroit déterminé est liée à la mise en pratique du culte véritable, en esprit et en vérité.

Et l'auteur souligne que faire la volonté de Dieu s'appelle l'Éthique du Royaume. Etant donné que Dieu est amour, origine de tout, Père, vie, l'éthique du Royaume consiste à donner la vie et non la mort car cette dernière nie Dieu qui s'est révélé en Jésus Christ. « Le Seigneur est présent dans la solidarité avec les marginaux et les opprimés. C'est l'éthique du Royaume. »²⁷ Et le disciple du Christ doit s'inscrire dans cette ligne. Reprenant les paroles de saint Jean, notre auteur affirme que la tâche du disciple est de rendre témoignage de ce qu'il a vu, entendu et touché : à savoir que la vie s'est manifestée²⁸.

Dieu n'est pas parmi les autorités car ces dernières utilisent Dieu pour justifier et légitimer des comportements injustes. Il soutient cela à partir du livre de Michée, où le prophète dénonce la conduite injuste des chefs de la maison de Jacob qui construisent Sion avec le sang tout en s'appuyant sur Dieu. Dieu n'est pas non plus présent dans les actions religieuses, si elles se convertissent en rites et en gestes vides d'amour concret envers les frères, envers les pauvres. S'inspirant de la parabole du dernier jugement, il affirme que l'oubli de l'amour envers les pauvres et les opprimés consiste déjà à faire le mal. Ces différents modes d'absences de Dieu n'ont qu'un seul sens théologique : Dieu n'est pas là où sa volonté n'est pas nourriture²⁹.

Où se trouve alors Dieu ? Dieu est présent dans l'histoire car il est présent et agissant dans le devenir de la société humaine. Si Dieu est présent dans l'histoire, il faut alors se donner la peine de le chercher car, selon Gustavo, la présence de Dieu se donne sous forme

²⁶Idem, p. 51.

²⁷Idem, p. 82.

²⁸Cf. Idem, p.66.

²⁹Cf. Idem, p. 54.

cachée. Dieu ne se laisse donc voir d'une manière simple et évidente. Le Dieu qui s'incarne en Jésus-Christ est un Dieu caché précisément dans la mesure où il se rend présent à partir des absents de l'histoire, de ceux qui ne sont pas les dominateurs, les grands, les bien vus, les sages ou les prudents. Voilà la situation d'humilité sans éclat dans laquelle Dieu s'est révélé. Et la vraie relation avec Dieu est une relation avec un Seigneur caché dans les rejetés de la terre. La parabole du jugement dernier exprime mieux ce qui vient d'être dit³⁰.

III. A PARTIR DE LA PRATIQUE DE LA CONTEMPLATION

Dans cette partie, l'auteur répond à la question : Comment parler de Dieu amour indissolublement lié à son Royaume de justice ? Conscient que le discours sur Dieu suppose le silence de la contemplation et de la pratique, Gustavo se sert du livre de Job pour pouvoir parler de Dieu. Pour avoir un discours cohérent sur Dieu, il faut, selon notre auteur, emprunter le chemin de Job qui, malgré les épreuves dures de pauvreté, de maladies et de souffrances qu'il a traversées, a su trouver un langage approprié pour parler adéquatement de Dieu. Et à ce niveau la question qui se pose est celle-ci : comment parler de Dieu à partir de la pauvreté et de la souffrance ? L'expérience de Job montre clairement que parler de Dieu à partir des principes déjà établis ne mène à rien. Il faut donc parler de Dieu par le langage de la contemplation. Reprenant les paroles de Bonhoeffer, Gustavo affirme que l'unique Dieu croyable est le Dieu des mystiques. En effet, l'expérience de Job rappelle qu'il est illusoire de chercher à enfermer Dieu dans les catégories humaines. Cependant, l'auteur souligne que la contemplation n'est pas le synonyme d'une évasion par rapport au moment présent, la contemplation n'invite pas à la passivité ; au contraire, elle réclame du courage pour lutter en faveur de l'établissement de la justice et le droit.

IV. CRITIQUE

Gustavo a bien montré que les marginaux de la société méritent une attention particulière dans la pastorale de l'Eglise. D'où la nécessité de trouver les moyens pour s'adresser à ce peuple dont la vie semble tourner perpétuellement dans le Vendredi Saint. Il est intéressant de souligner qu'il se sert de textes bibliques pour défendre la cause des rejetés de la société. La source fondamentale de son ouvrage est la Bible. Il révèle le rôle des prophètes dans la dénonciation des injustices qui minent la société. La sélection des textes coïncident bien avec la théologie dont il est le défenseur. Il fournit les expériences concrètes pour mieux éclairer et contextualiser sa théologie. Il invite l'Eglise à prendre au sérieux l'histoire concrète car le salut acquis en Jésus Christ se réalise dans l'histoire concrète. Il montre ainsi que la meilleure façon de faire la théologie est de partir de l'expérience concrète que vivent les gens. Sa réflexion théologique demande plus un engagement qu'une spéculation qui manque de réalisme.

Cependant, la lecture de cet ouvrage peut donner l'impression que la pauvreté matérielle est une condition nécessaire pour hériter le Royaume de Dieu. C'est comme si tous ceux qui meurent dans la pauvreté sont considérés comme des martyrs au sens chrétien du terme. Il ne souligne pas suffisamment dans cet ouvrage que les pauvres eux-mêmes doivent être les premiers agents de leur libération et de leur développement.

CONCLUSION

Pour conclure, il convient de retenir que Gustavo Gutiérrez nous montre que la théologie et la christologie sont inséparables car la théologie prend sa source en Jésus-Christ, révélateur du Père, dont le cœur déborde de compassion envers ceux qui sont rejetés par la société. Il nous fait comprendre que ce n'est pas l'intelligence qui nous conduit vers Dieu mais le cœur qui aime sans exclusion. Il nous montre aussi que Dieu transcende des réalités

³⁰Cf. *Idem*, p.60.

spatio-temporelles. D'où la nécessité de renoncer à la tentation de vouloir enfermer Dieu dans les institutions humaines. Et il montre que la meilleure façon de parler de Dieu c'est l'amour envers le frère, les pauvres, les opprimés et tous les rejetés de la terre à travers lesquels le Christ s'est identifié.

2.2.7 EPOSE 7 : LEONARDO ET CLODOVIS BOFF, QU'EST-CE QUE LA THEOLOGIE DE LA LIBERATION ? (CODJIA S BERENGER COURAFORT)

Introduction

S'il est un sentier longtemps battu dans les débats théologiques, s'il est un sujet qui fait couler beaucoup d'encre et de salive, c'est bien celui de la théologie dans le tiers-monde, et de façon plus précise, de la théologie de la libération. Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Leonardo et Clodovis BOFF nous donne la réponse dans leur livre *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?* dont nous vous faisons ici un résumé prenant en compte les pages 11 à 77. Mais avant d'en arriver au résumé proprement dit, qu'il nous soit permis de retranscrire ici cette petite histoire, racontée par les frères Boff, et qui témoigne de la conjecture de l'Amérique Latine dans les années 60.

« Un jour de pleine sécheresse dans le Nord-Est brésilien, une des régions les plus affamées du monde, j'ai rencontré un évêque, tout tremblant, qui rentrait chez lui. « Monseigneur, que s'est-il passé ? » Le souffle court, il répondit qu'il venait d'assister à quelque chose de terrible. Il avait rencontré une femme avec ses trois enfants, plus un autre encore dans ses bras, devant la cathédrale. Il avait vu du premier coup d'œil qu'ils étaient anéantis par la faim. L'enfant dans ses bras paraissait mort. « Femme, donne à téter à cet enfant ! » lui dit-il. « Je ne peux pas, monsieur l'évêque ! » L'évêque répéta plusieurs fois son ordre. Et elle répondait toujours : « Monsieur l'évêque, je ne peux pas ! » Enfin, sur son insistance, elle découvrit son sein. Et il saignait. L'enfant se rua dessus avec violence. Et il suçait le sang. La femme qui avait conçu cette vie la nourrissait, comme un pélican, de sa propre vie, de son sang. L'évêque s'agenouilla devant la femme. Il posa la main sur la tête de l'enfant et, là même, il fit une promesse à Dieu : tant que durera la situation de misère, je nourrirai tous les jours, au moins un enfant qui a faim. » p.12

Résumé

I- Qu'est-ce que la théologie de la libération ?

Les frères BOFF assimilent la théologie de la libération à « une protestation énergique devant une situation qui signifie :

- au niveau social : oppression collective, exclusion et marginalisation ;
- au niveau humain : injustice et négation de la dignité humaine ;
- au niveau religieux : péché social, « situation contraire au dessein du Créateur et à l'honneur qui Lui est dû » (Puebla, n°28) » p. 13-14

En d'autres termes, elle est une réflexion de foi de l'Eglise qui a pris au sérieux l'option préférentielle et est solidaire pour les pauvres. Car c'est à partir d'eux et avec eux que l'Eglise veut mener son action libératrice.

II- Com-passion, point de départ de la théologie de la libération

Pour Leonardo et Clodovis, la perception des réalités scandaleuses qui existent en Amérique Latine et dans le tiers monde, est la toile de fond de la théologie de la libération. En effet, « Qui n'est pas envahi d'une colère sacrée contre un tel enfer, humain et social ? » p. 14

Dit en termes plus explicites, sous-jacente à la théologie de la libération, il y a l'option prophétique et solidaire pour la vie, pour les causes et les luttes de ces millions d'humiliés, de marginalisés, de pauvres en un mot, dans le but premier de réparer cette iniquité historique et sociale. Leonardo et Clodovis ne manquent pas ici de préciser ce qu'ils entendent par pauvre : « On ne parle pas seulement ici du pauvre individuel, de celui qui frappe à la porte et

demande l'aumône. Le pauvre auquel nous nous référons désigne un terme collectif, ce sont les classes populaires, qui englobent beaucoup plus le seul prolétariat étudié par Karl Marx (et c'est un malentendu d'identifier les pauvres de la théologie de la libération avec le prolétariat, comme le font de nombreux critiques) » p.15

III- Les trois aspects de la théologie de la libération

La théologie de la libération prend en compte trois aspects fondamentaux : celui professionnel, celui pastoral et celui populaire.

Sur le plan professionnel, cette théologie est plus élaborée, plus rigoureuse, et est véhiculée par les théologiens de profession dans les instituts théologiques et les séminaires.

Sur le plan pastoral, elle est plus organique, tournée vers la pratique, et véhiculée par les pasteurs et les agents pastoraux, dans les institutions pastorales et les centres de formation.

Au niveau populaire, elle est plus diffuse et plus capillaire, presque spontanée, portée dans les CEB par les participants et leurs coordinateurs.

Se basant sur ces trois aspects, l'on peut comparer la théologie de libération à un arbre dont les branches sont les théologiens de profession, le tronc les pasteurs, et les racines, les dizaines de milliers de communautés chrétiennes, anonymes, et qui vivent et pensent leur foi selon le modèle de la libération.

VI- Comment agit le théologien de la libération ?

D'aucuns pourraient se demander comment agit le théologien de la libération ? Sa tâche ne se résume pas à la réflexion. Alors mais pas du tout. Il agit ! L'on peut le surprendre une fin de semaine dans une paroisse rurale, dans une favela, ou dans un groupe de la périphérie. « Il est là, cheminant avec le peuple, parlant, écoutant, interrogeant et interrogé. » p.40. L'on le trouve ensuite dans les rencontres avec le peuple de Dieu : retraite spirituelle, réunion diocésaine, cours biblique, rencontre sur la pastorale de la terre ou de la femme marginalisée... L'on le retrouve enfin dans son cabinet de travail, en train de lire, de faire des recherches, de préparer ses conférences, ses cours, d'écrire des articles et des livres.

V- Comment se fait la théologie de la libération ?

Elle se fait au travers de 3 méthodes :

- la médiation socio-analytique : pour les frères Boff, « Libération veut dire libération de l'opprimé. Voilà pourquoi la théologie de la libération doit commencer par s'intéresser aux conditions réelles où se trouve ployé l'opprimé, quelle que soit son oppression. » p. 47
- la médiation herméneutique : une fois qu'il a compris la situation réelle de l'opprimé, le théologien doit ensuite se poser la question suivante : que dit la Parole de Dieu à ce sujet ? Il est question ici d'examiner le processus d'oppression/libération, à l'aune de la Parole de Dieu.
- la médiation pratique : c'est le troisième et dernier moment. Ici enfin, la théologie de la libération se fait militante, engagée et libératrice.

Ces trois méthodes se résument en ceci : *ver, jugar y actuar*, que le français traduit par voir, juger et agir.

Critiques

Leonardo et Clodovis BOFF ont le mérite de s'être investi pour la cause des pauvres. Avant eux, l'Amérique Latine était la proie d'une conjoncture au visage pluriel, qu'il ne serait pas contingent de rappeler ici, prenant en compte les plans politique, social et ecclésial.

Au niveau politique, les pays latino-américains, pour la plupart, étaient dirigés par l'armée. Cet état de chose favorisa, au plus haut degré, la violation des droits humains. La loi n'était donc appliquée qu'en faveur des riches, au détriment des pauvres. Cette situation avait poussé la conférence épiscopale latino-américaine, en faisant l'état des lieux, à écrire³¹ : « Nous partageons avec notre peuple, ses angoisses qui relèvent du manque de respect à sa dignité comme être humain, image et ressemblance du Créateur, et à ses droits inaliénables. »³² En effet, « dans les pays comme les nôtres, les droits humains les plus fondamentaux ne sont pas respectés (vie, santé, éducation, travail...). Nos pays sont en constante violation de la dignité de la personne. »³³

La situation sociale n'était pas mieux reluisante. En effet, l'Amérique Latine était tributaire d'une société composée de trois races différentes, conséquence de la traite des esclaves et de la colonisation. Il s'agit des Blancs, des Indigènes et des Noirs. Dans ce met-in-pot, les Blancs étaient les dirigeants. Les Noirs et les Indigènes quant à eux étaient les dirigés.

Avec une pareille hiérarchisation de la société, la situation ne tarda pas à se dégénérer. « En de nombreux endroits, s'allumèrent des foyers de lutte armée, visant à renverser le pouvoir en place et à instaurer des régimes d'inspiration socialiste. Dans les bases de la société se manifesta une grande effervescence, avide de changements, une véritable atmosphère prérévolutionnaire. »³⁴

Au plan ecclésial, l'Amérique Latine avait hérité d'une christologie très occidentalisée, venue de Rome, une christologie donc descendante, qui mettait beaucoup plus l'accent sur la divinité de Jésus que sur son humanité. Cela ne faisait pas l'assentiment de tout le monde. Pour les théologiens latino-américains, il fallait partir du Jésus de l'histoire, pour arriver au Christ de la foi. Dans ce contexte, l'Eglise n'assumait pas non plus son rôle social.

Dès les années 60, les mouvements d'Eglise et les premières communautés ecclésiales de base virent le jour. « C'est dans ce contexte de dialogue entre l'Eglise et la société en ébullition, entre la foi chrétienne et un désir ardent de transformations et de libération à partir des classes populaires que s'engagèrent les premières réflexions théologiques orientées déjà vers la théologie de la libération. »³⁵ En cela, l'esprit de grande liberté et de rénovation qui a régné durant Vatican II et les assises de la Conférence Episcopale Latino-Américaine (CELAM) à Medellin (Colombie) et à Puebla (Mexique), ont encouragé à plus d'un titre les théologiens latino-américains. « Ainsi étaient ouverts les chemins menant à une théologie élaborée à partir de la périphérie et articulée sur ses problèmes propres, qui étaient et restent encore aujourd'hui un immense défi lancé à la mission évangélisatrice des Eglises. »³⁶

Cette théologie a eu un impact remarquable sur l'Eglise et la société latino-américaine, désormais plus solidaire et plus sensible à la misère environnante. Sur bon nombre de paroisses en Amérique latine aujourd'hui, pour ce que nous avons pu voir, sous l'appellation de *el pan compartido* (pain partagé), des vivres et non vivres sont collectés tous les mois et distribués aux plus nécessiteux de chaque secteur paroissial. Mis à part cela, le curé ou le séminariste, et c'était ça notre travail, fait chaque semaine, au nom de la solidarité paroissiale, le tour de son secteur, visitant les malades, leur apportant la communion. C'est dire que la révolution de pensée et d'agir apportée par les théologiens de la libération s'est insinuée jusqu'à s'ancrer dans le comportement des pasteurs et des fidèles.

Cependant, ce que nous reprochons aux théologiens de la libération, c'est l'utilisation d'une herméneutique purement marxiste. Sur cela, tous les critiques à leur endroit convergent.

³¹ Cette traduction est nôtre

³² Puebla : *la evangelizacion en el presente y en el futuro de America Latina*, impreso en Venezuela por Ediciones Paulinas, 1984, n°40

³³ Ibidem

³⁴ Leonardo et Clodovis Boff, *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?*, Paris, Cerf, 1987, p.111

³⁵ Ibidem p.113

³⁶ Ibidem p. 115-116

Hormis cet état de chose, nous constatons avec ahurissement que des théologiens aussi denses, aussi respectables et respectés que Leonardo et Clodovis ont construit toute une théologie sur le pauvre, en reléguant Dieu au second rang. Comment cela a-t-il pu leur échapper ? C'est d'ailleurs l'une des choses que leur reproche Aparecida, et nous avec. Contrairement à la théologie de la libération qui part du pauvre à la rencontre du Christ, Aparecida part du Christ vers le pauvre, en ne perdant pas de vue que le « principe-Christ » inclut toujours le pauvre dans tous les contours du terme, alors que le « principe-pauvre », hélas, n'inclut pas toujours le Christ.

Conclusion

Ce travail nous a été instructif à plus d'un titre. Outre il nous a permis d'entrer en dialogue avec des théologiens de haute facture, il nous a donné d'en savoir davantage sur la théologie de la libération. Nous en retenons deux failles importantes, l'utilisation d'une herméneutique purement marxiste, et le fait que le pauvre soit le point de départ de la théologie de la libération au détriment de Dieu.

2.2.8 EXPOSE 8 : LEONARDO ET CLODOVIS BOFF, QU'EST-CE QUE LA THEOLOGIE DE LA LIBERATION ? (AFRIM KOFFI ABALO MARCELLIN)

INTRODUCTION

La théologie féministe est un courant qui œuvre pour la valorisation des femmes et aussi qui milite en faveur de la dignité de la personne humaine. Dans ce travail, nous nous intéresserons au livre de l'exégète américaine : Virginia Mollenkott : *The divine feminine. The Biblical Imagery of God female*. La traduction française est : *Dieu au féminin*. Virginia R. Mollenkott est exégète rigoureuse et féministe. Dans son ouvrage, elle met en exergue les images féminines de Dieu aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. Elle a à cœur la cause des femmes et c'est aussi la raison pour laquelle elle utilise les images féminines de Dieu que nous avons dans la Bible. Dans son œuvre, elle désire redonner de la dignité à la femme. Nous résumerons son œuvre de la page 21 à la page 127. Nous mettrons en exergue ses différentes images féminines de Dieu dans notre développement et nous ferons aussi une réflexion personnelle et critique sur son œuvre.

I- LES IMAGES FEMININES DE DIEU DANS LA BIBLE

Leçons d'histoire

C'est au II^e siècle que nous avons les premières références orthodoxes à un Dieu-Mère. Elles se trouvent dans les écrits de Clément d'Alexandrie. Parlant de tous ceux qui se sont servis des images féminines de Dieu, soulignons « qu'ils ne faisaient que suivre l'usage de l'Écriture et leur propre expérience intérieure³⁷ ». Plusieurs moines cisterciens du XII^e siècle se sont servis des images maternelles pour décrire Dieu et le Christ. Citons Bernard de Clairvaux, Alfred de Rievaulx, Isaac de Stella. En somme, les hommes semblent avoir été attirés par des représentations féminines et les femmes par des images masculines³⁸. Est-ce que l'emploi des images féminines pour désigner Dieu entrainera plus de justice pour les femmes dans la société ? John Donne, poète anglican du XVII^e siècle, nous éclaire. Il montre explicitement qu'on peut « recourir aux attributs féminins de Dieu dans la Bible sans renoncer à une attitude injuste envers les femmes³⁹ ». Le mépris à l'égard des femmes se fait toujours sentir malgré la prise de conscience des images féminines de Dieu dans la Bible. Il urge dans ces conditions d'insister sur l'égalité des qualités que l'on a l'habitude d'attribuer à l'homme et à la femme. Virginia Mollenkott, plaide pour que les leaders religieux s'engagent à travailler pour la justice, la paix et l'amour entre les humains et qu'ils puissent tenir compte des femmes dans leurs choix grammaticaux et en utilisant les représentations féminines de Dieu dans la Bible.

³⁷Idem, p. 23.

³⁸Virginia R. Mollenkott, *op. Cit.* p. 24.

³⁹Ibidem, p. 25.

1. Image d'une mère

1.1. La femme en train d'accoucher

L'image d'un Dieu maternel est présentée dans les Saintes Ecritures. « Non seulement le Créateur est décrit comme portant en son sein la création ou lui donnant naissance, mais on attribue les mêmes fonctions au Christ et à l'Esprit Saint⁴⁰ ». Esaïe (42, 14), met en exergue l'image des douleurs de l'enfantement, parlant de Yahvé.

1.2. La mère qui allaite

En Esaïe (49, 15), Dieu est présenté comme une femme qui allaite. L'amour de Dieu est comparable à celui d'une femme pour son nourrisson. Nous avons aussi la même image dans le livre des Nombres (11, 12-13). Moïse conçoit Dieu comme la mère qui a donné naissance aux Israélites.

1.3. Autres soins maternels

Le prophète Osée (11, 1-3) présente explicitement Dieu comme ayant la charge d'un enfant difficile et désobéissant. Il s'agit d'Israël. En Esaïe (46, 3-4), nous avons aussi l'image d'un Dieu qui porte, nourrit, protège, soigne, guide les enfants de la maison d'Israël.

2. Autres images féminines

2.1. Dieu, sage-femme

Esaïe (66), compare Dieu à une sage-femme. Il décrit Sion comme une femme donnant naissance à des fils qui vaincront ses ennemis⁴¹. On peut comparer les soins donnés par Dieu à Sion comme les gestes de la sage-femme immédiatement après l'accouchement. Dans le psaume (22, 9-10), nous avons aussi l'image d'un Dieu sage-femme.

2.2. La Shekina

Ce terme signifie la présence de Dieu parmi les enfants d'Israël⁴². Le terme *Shekina* n'apparaît pas dans la Bible mais nous avons l'idée d'une présence de Dieu au sein de son peuple. En Exode (24), l'épaisse nuée qui entourait la flamme dévorante sur le mont Sinaï a été identifiée à la *Shekina*. Elle vise « l'immanence de Yahvé, la proximité divine et l'interaction entre Dieu et les humains⁴³ ».

2.3. Le Christ, pélican femelle

Le psaume (102) est considéré par les exégètes comme un psaume messianique. Et « cette prophétie s'exprime entre autre dans l'image du pélican femelle (102, 7) qui représente le Christ⁴⁴ ». Nous pouvons donc établir cette analogie : le Christ est à l'Eglise ce que la mère pélican est à ses petits. Il est question des pélicans dans le Ps (102), et aussi en Esaïe (34, 11).

2.4. La mère ourse

Dans le livre des Proverbes (17, 12) l'image de l'ourse privé de ses petits est évoqué. Nous avons aussi l'image féminine de Dieu en Osée (13, 7-8). Dieu est ainsi présenté comme une mère ourse à qui l'on a ravi ses petits. En effet, « dans cette image cruelle de Dieu la Mère, les oursons auxquels la mère est profondément attachée personnifient la gratitude pour la libération de l'esclavage. Devant l'ingratitude humaine, Yahvé se tourne avec grande colère contre ceux et celles qui l'ont privé "de ses petits"⁴⁵ ».

3. Attribut féminin de Dieu

3.1. Le Dieu de Noémie.

Ruth décide d'adorer le Dieu de Noémi. Elle se « convertit du polythéisme au monothéisme en accordant sa foi à un Dieu qu'elle a connu surtout à travers une femme âgée, à cause de l'amour qu'elle a envers elle⁴⁶ ». Le peuple d'Israël fonctionnait selon le système patriarcal.

⁴⁰Virginia R. Mollenkott, *op. Cit.* p. 29.

⁴¹Virginia R. Mollenkott, *op. Cit.* p. 47-48.

⁴²*Idem*, p. 51.

⁴³*Ibidem*, p. 53.

⁴⁴Virginia R. Mollenkott, *op. Cit.* p.59.

⁴⁵*Idem*, p. 66.

⁴⁶*Idem*, p. 73.

Une femme sans mari était sans aucune considération et disons-le une femme sans importance dans la société patriarcale.

3.2. Dieu, maîtresse de maison

Dans le psaume (123, 2), Dieu est présenté non seulement comme notre Père et notre Maître, mais aussi comme notre Mère et notre Maîtresse dans les cieux⁴⁷. Dieu est présenté dans ce psaume comme étant masculin et féminin en même temps.

3.3. La Bien-aimée

Dans le livre du Cantique des Cantiques, les lecteurs juifs perçoivent la description de l'amour entre Dieu et Israël. Les chrétiens quant à eux perçoivent dans le Cantique de Salomon, l'amour du Christ pour son Eglise. En effet, « la bien-aimé est une personne autonome qui s'occupe de la vigne (Jn1, 6 ; 6, 3)⁴⁸ ». Nous pouvons lire Cantiques (6, 9-10) et aussi d'autres passages comme étant des images du Christ lui-même.

3.4. Dieu notre *ezer*

Les termes hébreux *ezer neged* signifie approximativement secours approprié, ou assorti. Nous retrouvons cette expression en Gn (2, 18) : Je veux lui faire une aide qui lui soit accordée. Le mot *ezer*, en trois endroits signifie « une aide humaine essentielle dans les moments de crise, à seize reprises il désigne le secours direct de Dieu aux êtres humains, et à deux fois il s'applique spécifiquement à Eve, la première femme⁴⁹ ».

3.5. La boulangère

L'évangéliste Matthieu illustre bien l'image de Dieu comme boulangère dans sa parabole sur le royaume des cieux qui est comparé à du levain qu'une femme prend et enfouit dans trois mesures de farine (cf Mt 13, 33). Certaines personnes interprètent malheureusement négativement cette parabole en comparant la femme ici à un faux prophète ou une figure démoniaque.

3.6. La mère aigle

Deutéronome (32, 11-12) nous parle de Dieu comme l'aigle. L'aigle est présenté comme l'image de Dieu étant en rapport avec ses enfants. Virginia Mollenkott estime que « la langue de la prière, de la liturgie, des homélies et des chants religieux se doit d'en tenir compte⁵⁰ ». L'habitude judéo-chrétienne est de se référer à Dieu dans un contexte exclusivement masculin.

3.7. La mère poule

L'image de la mère poule fait référence à Matthieu (23, 37) et aussi à Luc (13, 37) où Jésus prononce une lamentation contre Jérusalem. Aujourd'hui encore les chrétiens se comportent comme Jérusalem, en calomniant, en marginalisant et en isolant les prophètes dont le message est dérangeant.

3.8. Dame sagesse

De nombreux théologiens affirment que le Dieu des chrétiens n'est rien d'autre que le Dieu unique, le Dieu de la sagesse d'Israël. Hans G. Conzelmann, de l'université de Göttingen estime que le Dieu des chrétiens est encore celui de la sagesse d'Israël, le Dieu unique. La sagesse est une image féminine très employée dans la Bible.

3.9. Le milieu divin

Dans la Bible, Dieu est souvent comparé à l'eau qui est un élément féminin : Psaumes (1, 3 ; 46, 4), Esaïe (27, 3-6). Dieu est aussi comparé à la pluie et à la rosée. Si nous utilisons bien les images de la Bible où Dieu est représenté comme l'eau, la terre et différents phénomènes naturelles, nous pourrions percevoir notre environnement comme un milieu divin, c'est-à-dire

⁴⁷Virginia R. Mollenkott, *op. Cit.* p. 77.

⁴⁸*Ibidem*, p. 87.

⁴⁹*Ibidem*, p. 92.

⁵⁰*Ibidem*, p. 107.

un lieu où habite Dieu. Saint François d'Assise appelait les éléments de la création frère et sœur.

4. Suggestions et conclusions.

La Bible utilise de nombreuses images aussi bien masculines que féminines pour parler de Dieu. Avec la Bible, nous sommes dans une société patriarcale et l'emploi des termes masculins et suffixes masculin pour ennoblir quelque chose qui est féminin se comprend. Le miracle, c'est que les auteurs bibliques aient osé utiliser les images féminines de Dieu⁵¹.

II- CRITIQUE DE L'OUVRAGE DE MOLLENKOTT VIRGINIA

1. Critique positive

Virginia Mollenkott a fait un travail exégétique perspicace. Elle plaide pour la dignité de la femme. Et pour que l'Eglise prenne suffisamment en compte ces dernières dans la liturgie, les homélies et l'apostolat. La femme aussi n'est pas un être mineur voire irresponsable. Dieu est à la fois masculin et féminin. Virginia Mollenkott invite à ne pas perdre de vue cette réalité.

2. Critique négative

Néanmoins nous remarquons parfois que Virginia Mollenkott manifeste trop le désir de défendre et de valoriser à tout prix les femmes. A la page 112, elle exprime le désir que les femmes soient ordonnées aussi prêtres ou comme ministres. Pour elle, si les ministres de Jésus Christ sont des mères à cause de la maternité de Jésus, elle se demande l'obstacle qu'il pourrait y avoir à l'ordination des femmes comme prêtres ou comme ministres. L'Eglise se base sur l'argument christologico-théologique selon laquelle une femme ne peut devenir prêtre parce que le sacerdoce appartient au Christ. Et le Christ est un homme. Le pape Jean-Paul II, rappelait aussi que le Christ a choisi des apôtres parmi les hommes. La femme est invitée à refléter l'identité de l'Eglise-Epouse. Nous pensons néanmoins qu'il faut accorder une place importante aux femmes.

CONCLUSION

Virginia Mollenkott, dans son ouvrage *Dieu au féminin*, met en exergue les images féminines de Dieu. Elle nous invite à ne pas oublier le fait que Dieu est à la fois masculin et féminin tout en n'étant ni l'un ni l'autre. Elle nous invite à accorder la place qu'il faut aux femmes. La société relègue les femmes au second plan. Et dans la Bible, nous avons la société patriarcale, où les femmes n'avaient pas de valeur. Et Virginia Mollenkott invite aussi l'Eglise et les pasteurs à tenir compte du fait que Dieu est à la fois masculin et féminin tout en n'étant ni l'un, ni l'autre dans la liturgie, les chants religieux, les homélies. Il faut revaloriser les femmes, car elles sont souvent victimes de toutes sortes d'injustice et d'oppression sociale.

2.2.9 EXPOSE 9 : RENE MARLE, MARIO CALDERON, GUY PETITDEMANGE, POURQUOI LA THEOLOGIE DE LA LIBERATION ? (NYAKASANE MUHANANO CHRISTIAN)

INTRODUCTION

En septembre 1984, il ya eu l'apparition « sur quelques aspect de la théologie de la libération ». Avant cette date, il n'y avait pas une connaissance approfondie sur cette théologie. C'est avec l'apparition sur ces aspects de la théologie de la libération que les gens ont voulu connaître cette théologie qu'on soupçonnait d'une chose d'importante. Ce livre regroupe quatre études qui, en se complétant constituent un ensemble.

I. UN PROJET THEOLOGIQUE ORIGINAL⁵²

⁵¹ Cf. Virginia R. Mollenkott, *op. Cit.* p. 127.

⁵² René MARLE, Mario CALDERO ET Guy PETITDEMANGE, « Pourquoi la théologie de la libération ? », in *Cahier de l'actualité religieuse et social*, numéro 307, Paris, Assas, 1985, p. 3.

Ce projet nous donner ce qu'ont poussé des théologiens à se mettre au travail et comment ce contexte latino-américain marque leurs approches. La théologie de la libération fut longtemps considérée par les théologiens européens comme une théologie qui n'a pas d'importance. Mais l'idée serait de tenter de définir une nouvelle politique « tirée de l'évangile ».

1.1. Un sous-produit de la théologie européenne ?⁵³

Il est vrai que la plupart des représentants de la théologie de la libération ont fait une partie de leurs études en Europe. Certains des Européens sont partis en Amérique latine pour exercer ou divulguer leurs idées. Ainsi donc, les théologiens de la libération sont reconnaissants de tout ce qu'ils ont reçu du vieux continent (l'Europe).

1.2. Une nouvelle manière de faire de la théologie⁵⁴

Dans le livre, *Théologie de la libération*, de Gutierrez, il nous précise que « la théologie de la libération ne se propose peut-être pas tant un nouveau thème de réflexion qu'une nouvelle manière de faire de la théologie », Et Clodovis Boff, dans un livre 'Théologie et pratique', écrit que la théologie de la libération désire être une nouvelle manière de faire de la théologie.

1.3. Au terme d'une histoire originale⁵⁵

Constatant que le message de la foi a été importé chez eux d'une terre étrangère, et dans laquelle il s'était moulé, et dans l'ignorance totale, peut-être voulue. Ils veulent rejoindre les réalités concernent l'identité, la dignité, la vocation de l'homme. Ils ont fait une réflexion sur leur situation et sur leur histoire pour distinguer leur cas de celui des théologiens du tiers monde.

II. LA CONCEPTION DE DIEU, DU CHRIST ET DE L'ÉGLISE

Dieu, le Christ et l'Église constituent les grands chapitres de toute théologie. Et les théologiens de la libération les abordent avec des intentions nettes pour critiquer les idoles actuelles.

2.1. Dieu⁵⁶

Notre idée de Dieu est en rapport extrêmement étroite avec celle de l'ordre humain, et aussi avec la figure de l'Église, que nous y projetons. Ce à quoi tend à renvoyer, par nature, un certain monothéisme s'il n'est pas travaillé et converti par l'entrée imprévue dans notre monde et dans notre histoire.

2.2. Christ⁵⁷

Pour retrouver le véritable Jésus, les théologiens de la libération se réfèrent à des études critiques de l'évangile. En réalité, c'est la foi elle-même qui nous demande, à nos risques et périls, de tester la doctrine du Christ de tout le poids d'humanité à travers les évangiles.

2.3. L'Église⁵⁸

⁵³ René MARLE, Mario CALDERO ET Guy PETITDEMANGE, « Pourquoi la théologie de la libération ? », in *Cahier de l'actualité religieuse et social*, numéro 307, Paris, Assas, 1985, p. 4

⁵⁴ René MARLE, Mario CALDERO ET Guy PETITDEMANGE, « Pourquoi la théologie de la libération ? », in *Cahier de l'actualité religieuse et social*, numéro 307, Paris, Assas, 1985, p. 6

⁵⁵ René MARLE, Mario CALDERO ET Guy PETITDEMANGE, « Pourquoi la théologie de la libération ? », in *Cahier de l'actualité religieuse et social*, numéro 307, Paris, Assas, 1985, p. 9

⁵⁶ René MARLE, Mario CALDERO ET Guy PETITDEMANGE, « Pourquoi la théologie de la libération ? », in *Cahier de l'actualité religieuse et social*, numéro 307, Paris, Assas, 1985, p. 15

⁵⁷ René MARLE, Mario CALDERO ET Guy PETITDEMANGE, « Pourquoi la théologie de la libération ? », in *Cahier de l'actualité religieuse et social*, numéro 307, Paris, Assas, 1985, p. 18

⁵⁸ René MARLE, Mario CALDERO ET Guy PETITDEMANGE, « Pourquoi la théologie de la libération ? », in *Cahier de l'actualité religieuse et social*, numéro 307, Paris, Assas, 1985, p.23

Deux sujets sont abordés dans la théologie de la libération, celui des communautés de base et celui dit de l'Eglise populaire. Ces sujets suscitent, certaines perplexités. Pour la communauté de base, il se voit que dans nos pays encore prospère, les communautés de base sont le plus souvent sélectives. C'est à partir de ces communautés de bases que s'est formé le concept d'Eglise populaire, qui a comme signification qui se rapproche d'Eglise des pauvres.

III. LES COMMUNAUTÉS ECCLESIALES DE BASES

3.1. La « chrétienté » d'origine⁵⁹

Pour comprendre la théologie de la libération, aussi bien que des communautés de base, il faut voir le rapport de chrétienté. Ce rapport se définit entre l'Eglise catholique et la société, un rapport dans lequel l'Etat joue avec l'Eglise un rôle de partenaire.

3.2. Cuba et Vatican II⁶⁰

A cette époque, l'Eglise s'entendait bien avec les Etats libéraux, parce qu'elle s'était souciee des questions du développement. C'est pendant cette même période que l'Eglise propose sa doctrine sociale et elle promeut les organisations de chrétiens destinées à faire face aux problèmes de la société.

IV. Théologie de la libération et marxisme⁶¹

Nous pouvons nous demander si l'infiltration de la pensée marxiste pourrait menacer cette théologie? Cette question est venue d'Europe et elle appelle à une réponse très circonstanciée.

4.1. Ambiguïté du regard des Européens⁶²

Signalons que deux faits semblent constituer cette ambiguïté foncière et celle-ci peut avoir des conséquences fâcheuses dans la réception par nous de ces théologies. Ce marxisme est apparu à beaucoup comme le discours le plus mobilisateur, engendré par une pratique et l'engendrant. Théorie et pratique. D'où une difficulté majeure et qui est peut-être au cœur des interprétations diverses des théologies de la libération.

4.2. Contexte et étape de la réception du marxisme⁶³

C'est dans le contexte prérévolutionnaire que le premier engagement chrétien se produira. Et cet engagement sera marqué par trois caractéristiques. Il s'agit d'abord d'intellectuels, issus de la bourgeoisie, en plus leur adhésion au marxisme de type fascination et enfin cette fascination a pour conséquence une radicalisation en tout, mais principalement pratique.

4.3. Réception du marxisme à l'intérieur de la théologie de la libération⁶⁴

La réception du marxisme à l'intérieur de la théologie de la libération a été assez facile, qui s'explique par des raisons touchant à la fois à l'histoire du marxisme et à l'Amérique latine. Mais aussi il y a eu des thèmes dominants comme surtout ; l'aliénation, qui implique la prise de conscience et le dépassement d'une attitude non critique.

4.4. Analyse Marxiste pour un chrétien⁶⁵

⁵⁹ René MARLE, Mario CALDERO ET Guy PETITDEMANGE, « Pourquoi la théologie de la libération ? », in *Cahier de l'actualité religieuse et sociale*, numéro 307, Paris, Assas, 1985, p. 29

⁶⁰ René MARLE, Mario CALDERO ET Guy PETITDEMANGE, « Pourquoi la théologie de la libération ? », in *Cahier de l'actualité religieuse et sociale*, numéro 307, Paris, Assas, 1985, p. 30

⁶¹ René MARLE, Mario CALDERO ET Guy PETITDEMANGE, « Pourquoi la théologie de la libération ? », in *Cahier de l'actualité religieuse et sociale*, numéro 307, Paris, Assas, 1985, p. 38

⁶² René MARLE, Mario CALDERO ET Guy PETITDEMANGE, « Pourquoi la théologie de la libération ? », in *Cahier de l'actualité religieuse et sociale*, numéro 307, Paris, Assas, 1985, p. 39

⁶³ René MARLE, Mario CALDERO ET Guy PETITDEMANGE, « Pourquoi la théologie de la libération ? », in *Cahier de l'actualité religieuse et sociale*, numéro 307, Paris, Assas, 1985, p. 42

⁶⁴ René MARLE, Mario CALDERO ET Guy PETITDEMANGE, « Pourquoi la théologie de la libération ? », in *Cahier de l'actualité religieuse et sociale*, numéro 307, Paris, Assas, 1985, p. 47

⁶⁵ René MARLE, Mario CALDERO ET Guy PETITDEMANGE, « Pourquoi la théologie de la libération ? », in *Cahier de l'actualité religieuse et sociale*, numéro 307, Paris, Assas, 1985, p. 54

L'analyse marxiste telle qu'on la comprend implique de fait une conception de l'histoire humaine en désaccord avec la vision chrétienne de l'homme et de la société, et conduit à des stratégies qui menacent les valeurs et comportements chrétiens.

IV. Critiques

5.1. Positifs

Notre synthèse nous pousse à donner le point positif de cet article, en disant que, après la lecture, nous avons déjà une idée sur ce que la théologie de la libération et surtout pour quoi cette théologie, plus particulièrement en Amérique latine où elle a eu son origine ou son fondement. Nous pouvons louer la réflexion de cette théologie parce que s'a donné encore une vision ou une idée chez certains auteurs, nous pensons surtout au René Marlé. Les idées de ces penseurs dans cette théologie nous fait revivre leurs expériences, leurs conceptions et surtout leurs visions dans les naissances de communautés de bases et leur importance. La réalité du marxisme dans ce continent et avec son histoire, nous avons vu et comprendre surtout l'histoire dans laquelle cette théologie est-elle née. La question que nous pouvons nous demandé est de savoir pourquoi l'existence de pauvres dans le monde ? Signalons bien qu'à l'époque avec le communisme, on traité chaque personne qui parlait de la pauvreté ou même qui voulait savoir le pourquoi de pauvres dans le monde d'un communiste. Alors avec cette conception du communisme, nous voyons l'idée de l'époque de ce continent par rapport aux pauvres surtout pour ses défenses. Avec la présence de Karl Marx dans les soucis des questions sociales, il donné une force dans le travail. En bref, nous n'avons plus un sentiment de peur par rapport à l'idée qu'on se faisait avec la réflexion marxisme parce que on a apporté de clarification avec cette théologie de la libération.

5.2. Points négatifs

Au début de ce point, disons seulement que c'est dans l'Amérique latine que la théologie de la libération s'est propagée et elle eu une forte évolution d'après nos penseurs. Nous remarquons seulement que ses penseurs ne sont pas vraiment parvenus à nous faire tout les détails de la captivité ou de la compréhension de cette dite théologie. Malgré cela, nous n'allons pas oubliés qu'ils nous ont dessinés les conditions dans lequel cette pensée était élaborée. Vu que cette théologie n'était pas seulement développée en Amérique latine, mais aussi dans d'autres pays, alors ce fait nous est un peu difficile de discuter sur les modalités ou les liens qui pourraient surgir pendant l'élaboration de celle-ci.

CONCLUSION

Tiré du courant marxiste, qui a joué un rôle non négligeable dans cette théologie de la libération, avec toute l'histoire que nous connaissons de ce courant. Cette théologie comme son nom l'indique, est venue pour libérer les conditions humaine (dans le cas de la pauvreté, de la guerre, de la violence et de toutes sortes de maux de l'époque). Nous ne pouvons pas manquer de souligner l'apport du concile de Vatican II, surtout dans ses orientations. Nous pouvons juste a titre de rappel cités les grands auteurs de cette théologie entre autre Gustavo GUTIEREZ, qui est même le père de cette théologie, Léonard BOFF, Jon SOBRINO, qui ensemble ont pensé pour cette lutte et cette nouvelle pensée. Avec l'apport du supérieur général de la compagnie de Jésus, nous a fait une analyse marxiste pour un chrétien et par sa contribution, nous avons compris que un chrétien peut faire une analyse marxiste en la distinguant de la philosophie ou de l'idéologie marxiste et également de la praxis, ou du moins de la perspective globale de celle-ci. Nous sommes à une hauteur de se situer par rapport à la foi et à notre apostolat.

2.2.10 EXPOSE 10 : RENE MARLE, INTRODUCTION A LA THEOLOGIE DE LA LIBERATION (SAFARI FERDINAND)

INTRODUCTION A LA THEOLOGIE DE LA LIBERATION PAR RENE MARLE

La compréhension de Dieu comme fondement de l'histoire (Père), engagé dans l'histoire (Fils) et au rythme (Esprit) de l'histoire (Cf. p.40), comme le comprend Segundo, est la clé de lecture et l'arrière-fond théologique de la théologie de la libération qu'il nous plaît de vous livrer avant de vous présenter la pensée de l'auteur de la page 99 à 164, alors objet de notre exposé. Cette synthèse s'articule autour de trois points à savoir : l'Eglise, la spiritualité dans la théologie de la libération et l'action de la hiérarchie face à cette entreprise. Par la suite nous formulerons quelques critiques en relevant les points positifs et négatifs avant de conclure.

1. L'Eglise : conviction d'une renaissance

Les théologiens de la libération, à partir de Vatican II dans la constitution *Lumen Gentium*, et des assemblées de Medellín et Puebla, sont convaincus qu'un nouveau visage de l'Eglise est en train de se profiler (p.99). Ils voient dans le concile et les deux assemblées, une impulsion pour apporter leur contribution à la renaissance en Amérique latine. D'où ils vont s'évertuer à produire de réflexions allant dans ce sens, à savoir par exemple : Leonardo Boff, *Récréer l'Eglise ; Eglise charisme et pouvoir* ; J. Luis Segundo, *La résurrection de la véritable Eglise* ; J. Sobrino, *La conversion de l'Eglise au règne de Dieu. Pour l'annoncer et la réaliser dans l'histoire*, etc.

Une nouvelle ecclésiologie se fait sentir avec *Lumen Gentium* en son deuxième chapitre qui traite de l'Eglise comme Peuple de Dieu. Les théologiens de la libération entendent du Peuple de Dieu, une communion fondée sur une même foi et un même baptême. « Chacun participe selon sa manière propre au à l'unique sacerdoce du Christ » (LG 10). Pour eux donc c'est sous ce paradigme ecclésiologique qu'on doit comprendre le ministère et les fonctions dans l'Eglise (cf. p.100) En conséquence ils dégagent deux thèmes à ce niveau : les communautés de base et les communautés ecclésiales de base, à percevoir déjà comme une nouvelle forme de vie de l'Eglise. Qu'en disent-ils ?

Les communautés de base

Elles présentent un visage différents en Europe par rapport à l'Amérique latine, comme le souligne les théologiens de la libération. En Europe, ces sont des compositions sélectives de personnes aisées, et de fait n'exercent aucune influence sur la masse chrétienne. Par contre en Amérique, ces communautés sont des compositions populaires à partir des villages en dispersion. Elles réunissent ses membres pour d'abord la transmission de la foi par la catéchèse et résoudre solidairement les problèmes socio-économiques des membres. Elles sont très nombreuses, et Azevedo dans ses recherches sur les communautés confesse la difficulté d'un recensement fiable qui conduirait à des statistiques indiscutables (Cf. p.101.). Comment a-t-on passé de communauté de base à la communauté ecclésiale de base ?

Sans prétendre relever tous les détails mentionnés dans ces livres sur la question, remarquons avec l'auteur qu'à la base de tout il ya un travail de catéchèse confié au laïc en 1950. Il supplée au clergé qui n'arrive qu'à peine deux fois l'année pour administrer les sacrements. De cette organisation, est venue l'initiative de former un mouvement d'éducation de base pour l'alphabétisation des membres. Cela incite la hiérarchie à prendre conscience de cette réalité. En 1962, au Brésil, la Conférence lance un Plan d'urgence pour préparer le Plan pour la pastorale d'ensemble selon l'impulsion de *Lumen Gentium*. Ce fut alors les communautés de base tributaire de la communauté paroissiale avec la finalité religieuse avant tout. Par la suite on les reconnut comme autonomes et avec des activités moins purement religieuses : ce sont alors les communautés ecclésiastiques de base, reconnues comme une nouvelle forme de vie de l'Eglise. CELAM de Medellín consacre cette nouvelle forme de vie de l'Eglise en 1968 et Puebla de 1979 renouvelle cet appui de la hiérarchie aux communautés ecclésiales de base (cf.102).

L. Boff souligne que cette fréquence de réunion des CEB rend vive la conscience d'être Eglise mieux que la réunion autour d'un clergé rare. Néanmoins, comme le pense

Segundo, le rayonnement de ces communautés exige la vigilance des responsables pour prévenir les éventuelles manipulations (cf. p.103).

Eglise populaire ou Eglise des pauvres

C'est l'Eglise qui naît de seules ressources humaines : du peuple et ses aspirations. A ce propos Dussel fait cette comparaison : « Comme sans Marie il n'y a pas de Christ, sans peuple il n'y a pas de Peuple de Dieu » (p.107) A sa suite, Gutierrez souligne aussi que l'Eglise populaire naît de la réappropriation sociale de l'Evangile. Ainsi, Eglise qui veut être fidèle à Jésus Christ doit prendre conscience d'elle –même à partir d'en bas (les pauvres, les marginalisés, exploités, ect.). Toutefois, on ne doit pas considérer ces pauvres comme une entité dans la totalité de l'Eglise mais le centre de l'Eglise dans sa totalité (cf. 117). Contre l'idée d'une Eglise qui naît des pauvres Sobrino dirige cette critique en prenant l'image de sacrement. Il dit : « de même que l'action *ex opere operato*⁶⁶ de sacrement ne suffit pas à assurer leur fécondité, et que cependant le sacrement constituent la voie normale de la grâce, de même l'existence des pauvres au sein de l'Eglise ne suffit pas pour faire advenir la véritable Eglise. » (p. 107.). Ce ne sont pas les pauvres considérés sociologiquement qui font la véritable Eglise mais les pauvres comme route de la véritable l'Eglise.

2. La spiritualité

Les théologiens de la libération ne se bornent pas au seul domaine social ou politique, mais aussi la religion en tant qu'enfermée dans la seule émotion. Ils soutiennent que la foi comme expérience de la rencontre avec le Seigneur doit être le principe mobilisateur du croyant. En outre, la libération consiste aussi à enraciner voire ré- enraciner la foi dans la vie et dans l'action des hommes (cf. 121). Le travail est donc de relier la religion et l'expérience du peuple que la foi doit transformer.

En effet, selon Gutierrez « on ne peut pas élaborer un discours véritable et respectueux sur Dieu qu'à partir de la pratique mystique » (p.121). Il entend par pratique mystique une rencontre avec le Seigneur dans l'action pour le prochain, en particulier les pauvres. La rencontre avec Dieu rend plus authentique et plus profond notre solidarité avec les pauvres. Tandis que L. Boff, pour sa part, il déclare que s'arrêter aux seuls problèmes sociaux sans un approfondissement de la foi conduit au sentiment de l'impuissance, celui-ci au désespoir qui donne à recourir à la violence voire le terrorisme. Tandis que Leonardo et Clodovis Boff souligne cet aspect de la foi dans leur réponse à l'interpellation de Ratzinger : ils disent que se méprendre de la théologie de la libération c'est oublier l'expérience spirituelle qui la porte (cf. 121). Donc la foi est le principe de la libération sans quoi l'entreprise est vouée à l'échec.

3. La théologie de la libération et les instances officielles de l'Eglise

En Amérique, les théologiens de la libération sont en communion avec la hiérarchie notamment dans la ligne de Medellin avec la fameuse option préférentielle pour les pauvres. Néanmoins les évêchés américains ne sont pas unanimes sur l'entreprise de la libération. Par exemple l'évêché brésilien soutien davantage la libération que l'Argentine (cf. p.140). Cette divergence se manifeste lors au synode romain de 1974 sur « L'Evangélisation du monde contemporain ». L'exhortation post-synodale qui s'ensuivit en fut un apaisement : elle était pour les théologiens de la libération comme une mise en garde et une balise de leur pensée. Comme les critiques continuaient à se multiplier, le pape envoya une commission théologique internationale pour éclairer la question, laquelle, produisit un document : *La promotion humaine et le salut chrétien* qui élargissait l'horizon de l'option pour les pauvres. L'assemblée de Puebla en 1979 qui confirma Medellin mais avec une impliquant la promotion humaine, et cela dans les lignes de *Evangelii nuntiandi* de Paul VI (cf.p.140)

Par ailleurs, l'intervention officielle de l'Eglise universelle fut les *Dix observations* de Ratzinger sur la théologie de Gustavo Gutierrez qu'il qualifiait d'une copie à peine corrigée du marxisme et qui a le but de faire du christianisme un facteur de mobilisation au

⁶⁶L'expression signifie : Par la seule effectuation du rite.

service de la révolution. Un autre texte officieux de Ratzinger daté du 3 mars 1984 critiquait l'option marxiste comme une vision tout autre que chrétienne se trouvant dans ladite théologie qu'il qualifiait de pernicieuse (cf. p.142).

Une autre réaction fut l'*Instruction* publiée par la sacrée congrégation pour la doctrine de la foi, se montre plutôt prudent et plus favorable à la théologie de la libération. Il y eut deux *Instructions*. La première propose d'opérer un discernement sur les emprunts marxistes non critiqués et le recours aux thèses d'une herméneutique marqués par le rationalisme. Quant à la deuxième *Instruction* parue en 1986, suggère le sens profond de la liberté dans la vie d'une foules spécialement les petits et les pauvres (cf.p.155): il s'agit de la liberté dans l'alliance de fidélité à la loi : la vraie libération commence d'abord par la conversion personnelle. Quelles évaluations pouvons-nous faire de la pensée de l'auteur ?

Points positifs

L'ecclésiologie de la théologie de la libération est la concrétisation de la vision de l'Eglise comme Peuple de Dieu. Une telle manière de penser l'Eglise inculque la conscience de la participation à la vie de l'Eglise et son engagement dans le monde. La communauté de base a l'avantage de pénétrer de plus près la réalité des membres surtout les vulnérables en leur offrant le secours spirituel et matériel nécessaire selon la possibilité. Cette nouvelle forme de vie procure le sens d'être Eglise et palper du droit le problème concret de la communauté et de chacun de membres. Considérant l'expérience spirituelle qui l'anime, nous relevons que l'entreprise de la libération dépouille la foi de l'illusion spiritualiste en la rendant vivante et vivifiante surtout envers les nécessiteux car la foi sans œuvre est vaine. Par ailleurs l'auteur fait intervenir plusieurs penseurs sur la théologie de la libération, et cela nous permet d'avoir une idée plus enrichie et plus éclairée de la question.

Points négatifs

Elle est très inquiétante la compréhension de l'Eglise populaire ou l'Eglise de pauvres. Si la communauté de base en Europe est constituée des riches, et de ce fait devient élitiste et marginale, nous voyons parallèlement que les communautés en Amérique donne à s'interroger sur la motivation des membres. La parole de Dieu ne serait-elle pas un couvert d'un souci purement matériel qui recherche un espace de solidarité ? Si tel est le cas ce n'est plus la parole qui convoque et conduit à la foi mais la misère. De même, l'idée du peuple de Dieu mérite un attention particulière : affirmer que c'est le peuple qui donne naissance au peuple de Dieu c'est oublier également la fonction de la parole de Dieu. Bien qu'il n'y a pas de Christ sans Marie, on ne doit pas oublier que l'incarnation du Verbe en elle est l'effet de sa foi qui ne peut être qu'un don gratuit de Dieu (Cf. Lc 1,45).

Conclusion

Cette partie de l'œuvre de René Marlé se penche sur la question essentiellement ecclésiologique. Le concile Vatican II dans sa constitution dogmatique sur l'Eglise *Lumen Getium*, les assemblées de Medellín et Puebla sont un tremplin et une légitimation de l'entreprise de la libération. L'Eglise peuple de Dieu permet de comprendre le ministère et les fonctions dans l'Eglise : être disciple-serviteur dans la communauté d'abord et être maître ensuite selon le besoin de la communauté. C'est dans cette perspective qu'on est arrivé à reconnaître les communauté ecclésiales de bases comme une forme de vie de l'Eglise, en lui laissant la latitude de prendre certaines initiatives d'organiser la vie de prière et la résolutions de problèmes de la communauté et des membres.

Nous avons vu que la libération va avec l'approfondissement de la foi qui la soutient, et la nécessité de libérer la religion de la seule émotion, pour qu'elle tienne compte de la situation concrète surtout des pauvres auxquels le Christ s'identifie. Nous avons relevé la sympathie de théologiens de la libération avec la hiérarchie et la réaction de l'Eglise face à la persistance de divergences parmi les évêchés latino-américains pour inviter au

discernement des déviations éventuelle, et a précisé les sens de la liberté dans la seconde instruction.

2.2.11 EPOSE 11 : JEAN-MARC ELA, LE CRI DE L'HOMME AFRICAIN (ADIA ADIA SERGE CONSTANT)

INTRODUCTION

Le passage, objet de notre étude est extrait de ‘‘ *Le cri de l'homme africain, questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*’’ de Jean- Marc ELA. Il s'étend de la page 52 à la page 160, soit une compilation de 4 chapitres. Les lignes donc qui suivent laisseront entrevoir un résumé de ces chapitres suivit de critiques.

CONSCIENCE CRITIQUE ET THEOLOGIE EN AFRIQUE NOIRE

L'on a souvent pris l'Africain comme un piétiste. Or, l'africain se réfugie dans la religion pour trouver paix et consolation à sa vie. C'est en cela que Marx dira : ‘‘ la religion, dit- il est le soupir de la créature opprimée, l'écume d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit des conditions sociales d'où l'esprit est exclu’’. Mais cette religion, nous le savons, est née de la colonisation. Or, qui parle de colonisation, parle de civilisation avec le christianisme. Lequel christianisme a favorisé l'expansion du capitalisme tout en détruisant les pratiques religieuses et sociales traditionnelles Africaines. Dans la conscience européenne, la civilisation est blanche et la barbarie, noire. Malgré cette infériorité du noir et ses pratiques, les religions africaines existent toujours.

La religion n'est pas un rapport avec le surnaturel, mais plutôt une force sociale. Pour l'homme noir, le développement n'est pas de se ‘‘déprimitiviser’’ sinon sortir de cet asservissement de l'impérialisme mondial. Les prophètes autochtones font découvrir, dans la Bible, le message de libération contre l'injustice et l'oppression qui avait été caché aux africains. C'est à cela que l'Eglise est appelée aujourd'hui car elle doit libérer l'Evangile du christianisme apparu en Afrique comme un moyen de domination du colonisateur. Aussi, de par la pratique de la foi, doit- elle annoncer Jésus libérateur aux peuples africains opprimés. La foi de l'homme noir d'aujourd'hui l'invite à sortir de sa léthargie en posant des actes concrets, espérant un lendemain meilleur.

AFIN QUE RENAISSANCE L'ESPOIR

L'Africain a besoin d'une vie meilleure. Il ne pourrait davantage être chosifié. Comment éradiquer donc l'exode rural et la souffrance des jeunes africains, causé par la misère et les injustices sociales ? La solution pourrait être la violence car ‘‘*grande est la tentation de repousser par la violence de telles injures à la dignité humaine*’’⁶⁷. C'est bien cette violence que soutien l'auteur Fanon dans son livre *Damnés de la terre*. L'indépendance des peuples africains parviendra, mais ne ‘‘ doit se faire et ne peut se faire que dans la force’’⁶⁸.

La décolonisation par la violence changera positivement l'homme et la société. Une violence qui redonne au colonisé sa dignité perdue et transforme sa mentalité. Aux masses y ayant participées, elles s'agrippent à un dieu authentique qui devient gouverneur de leur patrie.

Notre auteur pourrait percevoir les idées de Fanon comme étrangères au domaine politique. Ce qu'elles relèvent par contre, c'est la quête ou l'espoir de rédemption. L'analyse du contexte colonial de Fanon pourrait connaître des limites en ce sens ou les opposants politiques fuient pour les villages leurs collaborateurs devenus associé au régime colonial. Ce qui formera plus tard des rebellions et révoltes.

⁶⁷ Paul VI., *Le développement des peuples*, éd du Centurion, 1967, p 77 in, Jean- Marc ELA, *Le cri de l'homme africain, questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*, éd L'Harmattan, Paris 1980, p 70

⁶⁸ Franz Fanon, *les Damnés d la terre*, Maspéro, 1961, p. 55. In, pJean- Marc ELA, *Le cri de l'homme africain, questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*, éd L'Harmattan, Paris 1980, 73.

La bourgeoisie est incapable de sortir les pays émancipés du joug colonial car non sensible aux besoins des peuples. Elle-même est pressée par l'occident qui ne lui laisse aucune place pour s'affirmer.

Dans ces conditions, l'Eglise doit sortir de ses problèmes de clercs pour se pencher attentivement sur le sort des millions d'Africains et surtout des prisonniers politiques africains qui sont relégués aux oubliettes au profit de la condamnation d'un savant soviétique qui pourrait occasionner un soulèvement.

PRATIQUE DE LA FOI ET LA LIBERATION DE L'HOMME.

Devant toutes les difficultés que rencontrent les africains, mieux les jeunes Africains, tels le chômage, l'insécurité et la dépendance, la foi ne contribuerait – elle pas à la libération de l'homme, à son bonheur et son épanouissement ? C'est à cela que la foi doit intervenir dans une praxis en s'inscrivant dans un contexte historique pour une libération de l'homme en Jésus- Christ. Croire, c'est cette manière de vivre la vie et d'être responsable de l'avenir de ses frères. Etre donc au service de l'homme est la perception du développement pour l'Eglise aujourd'hui. L'Eglise doit actualiser, réinterpréter, redéfini les messages révélés pour donner une nouvelle image à la société déchue.

Ainsi, la foi africaine doit avoir un langage propre. Nous ne devons plus imiter sinon créer du neuf. Cela sera un signe de maturité tant pour l'Afrique que pour les jeunes d'Afrique. Apprendre aux générations actuelles à vivre et à espérer en Jésus- Christ sera une manière de vivre la foi dans les lieux de tensions ou se prépare l'Afrique de Demain.

LE DROIT A LA DIFFERENCE OU L'ENJEU ACTUEL DES EGLISES LOCALES EN AFRIQUE NOIRE.

Le constat est sans discussion devant les Eglises des sociétés de l'opulence et les Eglises en essai de développement. Cette infériorité des Eglises d'Afrique se perçoit aussi dans le sous-développement théologique dont elles sont victimes, les rites romains et latins à elle, imposés.

Il serait bon de reconnaître aux Eglises d'Afrique ce qui leur ait propre d'où des langues, des instruments de musique et des chants composés selon les rythmes du territoire. Il faudra donner à l'Afrique un espace pour s'exprimer. La recherche de "l'authenticité" à tout prix, avec tout ce qu'elle peut avoir de folklorique et d'extérieur, pourrait n'être que l'expression d'un divertissement collectif, propre à détourner l'Africain mystifié de son aliénation quotidienne⁶⁹.

Ne faut- il pas reconnaître la divergence des pratiques au sein des Eglises, surtout lorsque ces divergences sont dépourvues d'implications doctrinales ? La soumission aux normes et usages européennes n'est pas nécessaire pour nos Eglises locales.

AUTHENTICITÉ ET ALIENATION

Des intellectuels africains, marqué par la négritude et les chrétiens d'Afrique ont souvent travaillé au respect des valeurs traditionnelles et des formes d'expression de l'homme noir. La négritude, bien que révolue, serait une idéologie masquant l'aliénation de l'Africain. "Je n'ai plus honte d'être le primitif que tu as dit", ainsi pourrait- on résumer l'essentiel de la théorie de la négritude. Elle ne permet pas à l'homme noir de sortir de son passé, elle préserve le passé, favorise les valeurs du passé. C'est une manière de détourner l'africain des difficultés présente pour qu'il pense et se cantonne toujours sur son passé. C'est donc cette idéologie sournoise de la bourgeoisie dirigeante.

De plus, la théorie de l'authenticité a cette même approche de masquer les vrais problèmes dans lesquels se débattent les sociétés d'Afrique. L'on détourne les sociétés dominées de l'essentiel au profit du folklore. Dans ce cas, l'aliénation s'institutionnalise, se bureaucratise

⁶⁹Jean- Marc ELA, Le cri de l'homme africain, questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique, éd L'Harmattan, Paris 1980, P 137

et est imposée à travers les baptêmes et les recours à l'initiation. Rien ne change si ce n'est d'obnubiler la conscience des peuples noirs.

Les Eglises d'Afrique doivent donc travailler dans ce sens pour redonner espoir à l'Afrique car les espoirs de libération sont le lieu d'élaboration d'un langage de la foi qui tient compte d'une société en devenir.

CRITIQUES

Ce passage qui nous a été soumis est d'une importance capitale car il nous a permis de voir les défis d'indépendance, d'éveil de conscience et de respect culturel que l'Afrique doit relever. En effet, cette subordination dans laquelle vivent nos communautés africaines depuis toujours ne pourra être transformée que par la détermination et la volonté de chaque peuple africain. L'ère de la colonisation qui est l'asservissement des noirs, le reniement de la culture, de la civilisation et de l'histoire des noirs africains par les blancs est terminée. L'Eglise d'Afrique doit prendre son destin en main. Elle doit enseigner la sociabilité et intervenir quand l'homme est menacé dans sa vie et sa dignité. Chaque Eglise, née dans un coin perdu de l'Afrique, doit être le lieu d'un éveil de ce possible divin qui dort au fond de la forme anthropologique africaine en émergence dans cet espace ethno-socio-culturel. L'expérience de l'exode et des prophètes nous montre que notre Dieu est un Dieu libérateur, proche, proche des souffrants, des marginalisés et des orphelins. Ce qui veut dire qu'il est dans la logique de la solidarité d'où la parabole du bon Samaritain. De cela, il faut que l'Eglise devienne une Eglise de libération. Le sujet ecclésial africain est appelé aujourd'hui à exercer sa responsabilité d'abord et avant tout sur le terrain de la vérité du regard, de la vision qui commande la lecture de l'histoire comme ressourcement. La formation humaine, intellectuelle, spirituelle et culturelle doit être le point d'achoppement de nos futurs prêtres, nos Evêques et tout le clergé. Cela évitera des systèmes incompréhensibles et inadaptés en favorisant une liturgie propre et actualisée dans nos Eglises d'Afrique avec nos produits locaux.

Cependant, au regard de tout ce qui précède, en fustigeant la colonisation, en celle-ci ne réside-t-il pas un effet secondaire qui lui est de tout avantage ?

La colonisation, pourrait-on dire, est celle qui a donné aux peuples africains une ouverture sur le monde. En effet, sur le plan éducatif, le taux d'analphabétisme a été réduit. L'homme noir apprend à lire, écrire et compter. La venue de l'homme blanc a favorisé la connaissance d'autres peuples et d'autres races.

Sur le plan médical, des médecins sont venus en Afrique pour soigner les malades. Ils ont été en brousse, ont fait de nombreuses opérations pour atténuer les épidémies et le taux de mortalité et natalité infantile en chute libre.

Sur le plan économique, l'on pourrait constater la construction de nombreuses routes, chemins de fer et autres permettant aux marchandises de circuler plus vite sur le continent mais également à l'extérieur des terres africaines.

Enfin, la colonisation a contribué à créer une conscience nationale ; soit la renaissance d'une conscience antérieure à la période coloniale, soit la naissance d'une nation.

La colonisation, on peut le dire, a été donc pour le noir africain, une sorte de "pré-modernisme".

CONCLUSION

Au terme de notre analyse, nous pouvons dire que notre auteur, Jean- Marc ELA a bien fustigé ce mouvement coloniale tout en relevant la lueur d'espoir qui ne pourrait être donné et soutenue que par l'Eglise. L'Eglise d'Afrique a une place de choix dans ce processus de "décolonisation". L'homme noir doit donc prendre conscience de son humanité déçue, sortir de cet asservissement qui le hante aujourd'hui encore et retrouver une indépendance vraie à tous les niveaux.

2.2.12 EXPOSE 12 : BRUNO CHENU, THEOLOGIES CHRETIENNES DES TIERS MONDES (GATETE JEAN-PIERRE)

INTRODUCTION

La théologie noire sud-africaine est une théologie de l'avenir de l'homme noir à la lumière du Christ Libérateur. Partant de la définition de Bruno Chenu : « La théologie noire est une réaction réfléchie à l'intolérable, à ce blasphème contre Dieu qui a créé les êtres humains à sa propre image.⁷⁰ » Elle a une forte convergence, si non, une connivence avec la théologie noire Américaine. Le souci principal est le même sur les deux continents : éradiquer le fondement chrétien caricaturé et réduit au racisme blanc afin de se baser sur un Evangile libérateur. Mais cela n'empêche qu'il y ait aussi de divergences qui différencient les deux théologies et qui donnent à chacune son caractère unique.

L'auteur démontre, exemple à l'appui, qu'Aux Etats unis, les Noirs demeurent une minorité, alors que qu'en Afrique du Sud, ils constituent une forte majorité. Si la loi américaine peut souvent être revendiquée par les opprimés car elle se veut incarnation de la démocratie, la loi sud-africaine prend clairement position pour la discrimination raciale car le racisme est d'abord institutionnel. En Afrique du Sud, les militants noirs n'ont pas de liberté d'expression et, dans leur lutte, ils ne peuvent s'appuyer sur une tradition ecclésiale séculaire comme leurs frères des Etats-Unis. Par ailleurs l'Afrique du Sud incarne la réalité mondiale car il en est en quelque sorte le prototype.

Pour vous mettre dans la mouvance de notre parcours, notre objectif est de présenter en résumé et d'évaluer quatre éléments constituant le chapitre troisième du livre « Théologies chrétiennes des tiers mondes » de Bruno Chenu. Il s'agit de l'apartheid en perspective historique, du paysage ecclésial, du nationalisme théologisé des afrikaners et de la théologie noire.

I. L'APARTHEID EN PERSPECTIVE HISTORIQUE

Signalons d'emblée que l'apparition du mot « apartheid » conçu par un conseiller du Dr Malan date de 1948 bien que la réalité qu'il reflète remonte du XVII^{ème} siècle. Le mot signifie une séparation, une mise à part. « L'apartheid est un dogme dont l'infaillibilité ne sera pas mise en cause par ses blancs zéloteurs.⁷¹ » Le grand dessein de l'apartheid prend l'allure raciale à travers l'histoire, depuis l'arrivée de l'homme blanc. L'évaluation historique de cette nouvelle situation s'avère très capitale pour mieux saisir à fond l'attitude des Eglises et le combat des Noirs. Ici, « la vérité historique est libératrice car elle a été manipulée de mille manières par le pouvoir blanc et son idéologie religieuse.⁷² » Elle est édifiante dans le sens où elle expose le fondement de la réalité sud-africaine.

L'histoire montre que les Noirs sont les premiers à arriver sur le sol de l'Afrique du Sud. L'autorisation de l'Eglise luthérienne date de 1779 alors que l'interdiction de l'Eglise catholique va jusqu'à 1804. Il n'y a aucun essai d'évangélisation des Noirs. Néanmoins l'Eglise anglicane se développe et lutte pour la tolérance envers l'homme noir, la diminution de l'esclavage, la politique conciliante imprégnée d'humanisme égalitaire à l'égard des Noirs. Ceci suscite la réaction des colons qui va aboutir, en 1948 à la séparation physique entre blancs et noirs. C'est le triomphe du Parti National Afrikaner.

II. LE PAYSAGE ECCLESIAL

L'Afrique du Sud est un pays très chrétien. 77 % se déclare chrétiens dont 12% est blanc. L'atmosphère ecclésiale est caractérisée par les conflits. Il y a trois églises blanches et un groupe formé par les églises évangéliques qui se disent apolitiques. Ses églises à majorité messianique (messie noir), sont caractérisées par une extrême ferveur et pauvreté. Elles misent sur le nationalisme noir. « Car il y a un certain nombres d'affinités entre le

⁷⁰Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Le Centurion, 1987, p. 91.

⁷¹Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Le Centurion, 1987, p. 96.

⁷²Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Le centurion, 1987, p. 92.

nationalisme noir et ses églises à caractère messianique.⁷³ » Leur message clé est la promesse de libération politique et guérison, attente d'une transformation radicale de toutes choses par le Seigneur.

Concernant la géographie ecclésiale, le fait marquant du XX^{ème} siècle demeure le développement vertigineux des églises noires indépendantes. « On comptait 3 en 1904, 320 en 1938, 2600 en 1960. Elles veulent se soustraire au contrôle blanc, à la culture européenne, à la discrimination raciale. Elles symbolisent la révolte noire à l'égard de la domination spirituelle occidentale.⁷⁴ » Leur apparition coïncide avec l'éveil du nationalisme noir. Elles veulent trouver dans l'Évangile une espérance pour le futur. Cependant, l'apartheid pénètre la vie quotidienne des Églises.

III. LE NATIONALISME THEOLOGIQUE DES AFRIKANERS

Trois ressorts constituent ce que Bruno appelle la diabolique machinerie de l'apartheid. Il s'agit de l'identité blanche, de la civilisation et de la foi chrétienne. Les trois éléments s'imbriquent de manière parfaite. « Être blanc, c'est être civilisé et chrétien.⁷⁵ » Celui-ci a reçu une vocation spéciale en Afrique du Sud d'instaurer une nation chrétienne blanche. L'apartheid est le fruit de l'engagement religieux des nationalistes afrikaners. De la religion civile qui est l'objectivation de la culture d'un peuple provient la religion de l'apartheid qui se résume ainsi : « Vox Dei, Vox separationis (est) ». Les Afrikaners sont le peuple en Afrique du Sud à l'instar d'Israël et ont la mission divine de civiliser les indigènes mais sans se mélanger à eux.

Quatre types d'arguments vont être régulièrement avancés pour prouver la qualité chrétienne de l'apartheid et en faire une politique de l'Église : argument biblique (cf. Gn 1,28, Lv 25,44) qui prouve que Dieu a un dessein d'apartheid, argument historique qui montre que la situation politique raciale est le plan du salut de Dieu pour son peuple Boer, argument théologique par lequel la théologie de la création donne naissance à une sacralisation de l'idée de nation. Ce fondement évite tout mélange en vue de respecter la création diversifiée. Enfin, l'argument missionnaire qui fait du messianisme chrétien, un messianisme racial.

IV. LA THEOLOGIE NOIRE

Nous ne nous attardons pas sur cette partie que nous avons abordée au début du travail. Il nous faut seulement exposer sa visée qui se trouve condensée dans les actes du congrès de 1970. Le point de départ de cette théologie est l'extrait de l'œuvre messianique. Elle promeut la fraternisation entre les différentes races. Le message chrétien doit être vraiment le message de guérison et du salut pour le peuple de Dieu. La théologie noire n'est pas une théologie dans l'absolu, elle est l'affrontement d'une situation existentielle. Elle est différente de théologie d'action et de développement. Elle n'est une « réaction contre », mais l'expression authentique et positive de ce que nous connaissons de Dieu à la lumière de notre expérience noire. Cette théologie noire, née de la prise de conscience noire, ne demande à personne d'autre la permission d'exister.⁷⁶

EVALUATION DE LA THEOLOGIE NOIRE SUD AFRICAINE

La théologie noire sud-africaine est d'une grande importance car elle sert de fondement de la théologie africaine. Elle est le berceau de théologies de la libération sur le continent africain. Elle lutte contre l'apartheid qui se servait abusivement de la Bible pour pérenniser l'oppression des Noirs. Cette théologie condamne la théologie de l'apartheid : « L'apartheid est un péché, sa justification morale et théologique est une parodie de l'Évangile et le mépris persistant qu'il traduit pour la Parole de Dieu est une hérésie.⁷⁷ »

⁷³Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Le centurion, 1987, p. 100.

⁷⁴Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Le centurion, 1987, p. 101.

⁷⁵Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Le centurion, 1987, p. 104.

⁷⁶Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Le centurion, 1987, p. 113.

⁷⁷Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Le centurion, 1987, p. 110.

En 1960 le Pouvoir noir qui s'exprime comme *Mouvement de la conscience noire* martèle son principe : « Le noir doit se dégager de ses complexes d'infériorité et être fier de son propre système de valeurs, de sa culture, de sa religion et de sa vision de la vie.⁷⁸ » ce principe converge en quelque sorte avec la pensée de James Cone qui lutte pour la libération de la minorité opprimée : « Les Noirs savaient qu'ils ne pouvaient se fier à leurs propres forces pour briser les chaînes de l'esclavage... D'habitude, lorsque les opprimés découvrent la réalité de la situation politique, ceux qui n'ont pas la vision d'un autre monde ont tendance à se décourager et à tout abandonner.⁷⁹ »

La théologie noire sud-africaine est née dans un contexte de l'oppression. Selon J. Moltmann, « l'exploitation économique, l'humiliation raciste et l'oppression politique des peuples du tiers monde sont des défis pour la théologie chrétienne aujourd'hui, parce qu'il s'agit des questions qui concernent l'existence de l'unique Eglise du Christ dans ce monde divisé. Les développements de la théologie du tiers monde, de la théologie de la libération, et de la théologie du peuple, sont de la plus grande importance pour la théologie dans le premier monde.⁸⁰ » Le lieu de la théologie de la libération est la souffrance humaine due à l'injustice et l'oppression qui prend en cible la personne du pauvre. Elle est théologie de désaliénation qui se construit à base de trois termes : Négation, affirmation, libération. Cette dernière concerne l'homme noir bien sûr mais aussi l'homme blanc et l'Evangile. Elle constitue une tridimensionnalité. Pour Bruno, « la théologie noire travaille aussi à la libération de l'homme blanc. Les chrétiens blancs ont besoin d'une "thérapie noire", c'est-à-dire de recevoir l'Evangile de mains noires aussi.⁸¹ »

Concernant les points où la théologie noire frise une défaillance, nous pouvons mentionner trois éléments. D'abord cette théologie est teintée des idéologies de l'éveil du nationalisme qui incarne une escalade de violence car certains partisans sont convaincus que la résistance est la seule voie qui leur reste. « Liée à l'histoire comme un bateau à la mer, sa thématique évolue selon les époques : beaucoup plus politique à l'origine, elle se fait de plus en plus théologique et spirituelle, tout en restant dans la même ligne d'une très vive conscience de la nécessité de la libération des pauvres.⁸² » Sa tâche importante et urgente doit se réaliser dans une ligne de fidélité à l'Evangile, qui interdit le recours à des méthodes de haine et de violence.⁸³

Ensuite, en affirmant que la théologie noire n'est pas une "théologie d'action", la rencontre interconfessionnelle de Mars 1971 semble ignorer le fil conducteur de la libération qui est la praxis. Les pauvres sont les agents actifs de l'histoire et leur participation active dans la lutte pour la libération est capitale. Enfin, il y a des conflits entre les Eglises qui se veulent indépendantes au lieu de maintenir l'unité en vue d'éradiquer l'apartheid. Ce n'est qu'à l'apparition du document *Kairos* que l'on sent une union interconfessionnelle. Ce document cible trois sortes de théologie : la "Théologie de l'Etat", "Théologie de l'Eglise" et "Théologie prophétique". *Kairos* opte pour une Eglise prophétique.⁸⁴

CONCLUSION

⁷⁸Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Le centurion, 1987, p. 95.

⁷⁹James H. CONE, *La Noircœur de Dieu*, Genève, Editions Labor et Fides, 1975, p. 161.

⁸⁰Jurguen MOLTSMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1989, p. 104.

⁸¹Bruno CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes*, Paris, Le centurion, 1987, p. 115.

⁸²Pierre de CHARENTENAY, *Libération et révolution chrétienne du tiers monde*, « Concilium 221 », 1989, p. 145-153.

⁸³Jean-Paul II, *Libération sans haine et sans violence, extrait de théologies de la libération*, Paris, cerf, 1985, p. 219

⁸⁴Bruno CHENU, *Une Eglise prophétique. L'Eglise catholique en Afrique du Sud (1970-1990)*, Kinshasa, Editions L'Epiphanie, 1998, p. 61.

Comme pour d'autres théologies de la libération, le choix pour les pauvres est le principe pratique générateur de la théologie noire sud-africaine. Et le pauvre n'est pas seulement le miséreux qui n'a rien, mais toute personne exploitée, écrasée, méprisée à cause de son statut et de sa race. Le point focal de la théologie noire sud-africaine est l'identification de Dieu aux opprimés. La noble tâche de cette théologie est de consentir les efforts en vue de dénoncer des régimes politiques qui légitiment des structures sociales d'oppression et d'exclusion.

2.2.13 EXPOSE 13 : BAKOLE WA ILUNGA, ARCHEVEQUE DE KANANGA, RDC, CHEMINS DE LIBERATION (TOKO TSHUPA PIERRE)

Introduction

Penser au bonheur, à la vie, renvoie nécessairement à la quête d'une libération. Se libérer de toute sorte des servitudes devient en effet, la première condition du bonheur. Dans la vie humaine, il ne sert à rien d'aspirer à un bon vivre, si on demeure dans des situations qui engendrent continuellement la mort. En ce sens, à quoi bon rêver de bonheur, si on ne commence pas d'abord à lutter pour se libérer des causes constantes du malheur ? Quoi qu'il arrive, libération est le premier nom du bonheur. C'est dans cette compréhension que Mgr Bakole Wa Ilunga nous propose le Régime de Dieu comme véritable Chemin de Libération.

En effet, il nous a été demandé de faire un résumé critique de la troisième partie (p.113-190) du livre *chemin de libération*, publié aux Editions de l'Archidiocèse de Kananga par Mgr Bakole Wa Ilunga, Archevêque de Kananga en République du Zaïre en 1978. Pour accéder à la compréhensibilité de la pensée de notre auteur, nous vous proposerons deux grands moments : un résumé condensé de sa pensée suivi d'une évaluation critique.

I. Résumé

I.1 : La bonne nouvelle : nouveau Régime de Dieu

Depuis le mouvement religieux déclenché par Jean-le-Baptiste, Jésus s'était imprégné du Règne de Dieu, parce qu'il savait que c'est dans la conversion à ce Règne que se trouvait le salut pour son peuple. Jean-le-Baptiste en effet, annonçait la proximité du Règne de Dieu et invitait tous ses contemporains à s'y conformer, en se faisant baptiser en signe de cette conversion. Pour nous, il ne suffit pas de dire qu'on appartient au Christ : « c'est à ses fruits qu'on reconnaît la valeur d'un arbre. Par un comportement nouveau que l'on apprécie une conversion » (cfr. Lc 3, 8-9). De même qu'aux gens de l'administration, Jean-le-Baptiste disait : « N'exigez rien au-delà de ce qui est fixé ». Aux militaires : « Ne molestez personne ; ne dénoncez pas faussement et contentez-vous de votre solde » (Lc 3, 12-14). « Jésus se connaît dans ce chemin de libération prêché par Jean. Lui aussi se laisse baptiser : Il veut se mettre du côté de ceux qui cherchent Dieu »⁸⁵. En ce sens, que signifie exactement ce Règne de Dieu ?

Il s'agit d'une situation nouvelle, d'un état des choses d'un monde où Dieu règne réellement. Il est présent et agit en tant que chef, où son Esprit de bienveillance anime tout. Ce qui domine parmi les hommes lorsqu'ils vivent selon leurs instincts, loin de Dieu, c'est l'égoïsme, la jalousie, la vengeance. Le Règne de Dieu est précisément tout le contraire : il s'oppose à ce règne du mal, comme la lumière aux ténèbres. Dans l'annonce de la bonne nouvelle, Jésus vise le nouveau règne de Dieu, et non pas un nouveau règne d'hommes où les oppresseurs d'hier seraient renversés par les exploités de demain. « C'est la libération autrement dit de tout pouvoir politique, étranger ou national, qui exploite au lieu de servir pour la cause de la justice et des petits »⁸⁶. C'est une libération en profondeur, qui touche le mal à la racine.

⁸⁵ Cf. Bakole wa ILUNGA, chemins de libération, Kananga, l'Archidiocèse de Kananga, 1978, p.118.

⁸⁶ Cf. Bakole wa ILUNGA, *op, ...cit*, p.120.

Le Régime de Dieu devient à cet effet, la fin d'un régime où l'homme est le loup pour l'homme. Il est la libération décisive de toutes les forces du mal : « les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres » (Lc 7, 22). Selon notre auteur, c'est un Régime d'épanouissement total de tout être humain, de la découverte de son identité véritable surtout tous ceux qui se sentent perdus, désemparés et se trouvent impuissant devant leur sort. Cependant, le Règne de Dieu commence dès ici et maintenant, c'est l'entrée dans une vie qui s'épanouit dans toute son authenticité et toute sa consistance humaine.

Ceci étant, il ne s'agit nullement d'un régime en l'air, mais d'une vie et d'une société qui se construisent, ici et maintenant dans la liberté, la justice et la fraternité. Vivre selon le Régime de Dieu, c'est vivre dans le respect de sa constitution, autrement dit, vivre donc pour les choses qui ont valeur d'éternité par qui, notre vie continuera en plénitude auprès de Dieu, lorsque nous le verrons "face à face".

I.2 : La constitution du nouveau Régime de Dieu

La constitution du Régime Dieu, marquée par un ordre imprégné de la bienveillance de Dieu est bien différente à celle élaborée par les hommes. Elle ne veut qu'une chose : « que tous puissent vivre pleinement. La foi fondamentale de ce régime est donc **l'amour** »⁸⁷. Mais un amour qui s'exprime dans le concret. Dans une société qui a pour habitude de cataloguer les hommes et d'apprécier leur valeur en fonction de leurs richesses, leurs diplômes, leur statut social, Jésus introduit tout autres critères d'appréciation. Celui qui est vraiment grand dans le Nouveau Régime de Dieu, c'est lui qui sait servir, celui qui est capable de s'effacer devant les autres et de s'oublier soi-même (Luc 22, 26-27 ; 14, 7-11). D'où la nécessité d'élucider deux articles majeurs composants la dite constitution.

❖ Article I^{er} : L'amour sans discrimination : une force pour les pauvres et les petits

Dans le nouveau Régime de Dieu, les forces du mal n'ont aucun pouvoir, car Dieu est l'anti-mal en personne : là où Dieu est présent, le mal disparaît. Pour instituer son Règne, Jésus établit parmi les hommes une communauté universelle des frères et de sœurs. Saint Paul en Gal 3, 26-28, dira : « vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus ». Dans ce cas de figure, la question de discrimination entre les hommes ne peut se poser, car tous, nous avons la même dignité de fils de Dieu. Comme le souligne notre auteur « chaque homme en soi, porte une valeur infinie aux yeux de Dieu. Et cette valeur selon lui, doit-être respectée aussi dans les rapports entre les hommes »⁸⁸.

En effet, dire que l'amour sans discrimination est une force pour les pauvres et les petits, c'est comprendre que dans le Régime de Dieu, les premiers citoyens sont les pauvres et les petits. Car le Régime de Dieu rompt avec toute sorte des discriminations et transforme tous les rapports existants entre les hommes prenant pour base l'amour et, privilège les pauvres et les petits. Dans une société parquée par le règne de l'inégalité, opté pour les pauvres est le seul moyen qui garantie la justice. Bref, dans son Règne Dieu prend parti pour les petits et les sans-voix dans la confiance et la responsabilité.

❖ Article II^{ème} : Un Régime de confiance et de responsabilité.

Suivant une herméneutique contextualisée de cette constitution, ce présent article peut se formuler ainsi : « le Règne de Dieu demande à l'homme un engagement responsable et total ». En ce sens, il devient un Règne de totale bienveillance de Dieu pour l'homme. Dans toute l'histoire du salut, Dieu ne passe outre la liberté humaine, Il n'écrase personne pour s'imposer mais au contraire, Il permet à chaque homme d'être soi-même en fin d'exercer entièrement et effectivement sa responsabilité. Dieu n'établie pas un régime de contrainte, s'imposant par la force mais un régime qui croit en invitant les hommes à s'y conformer en

⁸⁷ Cf. Bakole wa ILUNGA, *op, ...cit*, p.124.

⁸⁸ Cf. Bakole wa ILUNGA, *op, ...cit*, p. 133.

toute liberté. L'Archevêque Bakole affirme cela en ces termes : « Dieu n'agit pas seulement pour les hommes, Il agit avec eux »⁸⁹. C'est par respect pour notre liberté que Dieu ne nous force pas à se soumettre à son Régime ; mais Il nous invite.

Ainsi, Dieu sème les invitations à entrer dans son Royaume en laissant toujours aux hommes la responsabilité d'adhérer ou pas, car il sait que les hommes reçoivent beaucoup d'autres invitations pour d'autres royaumes : comme ceux d'argent, du plaisir, du pouvoir, pour ne cité que ceux-là. En effet, il revient maintenant à l'homme lui-même de choisir quelles graines laisser pousser en lui. Dans le Régime de Dieu, chaque homme sans distinction est convié à prendre ses responsabilités pour chercher à travers les situations concrètes de la vie, devenir réalité. C'est partant d'une telle affirmation que dans son introduction, l'Archevêque exhorte ses compatriotes en disant : « Il faut se laisser prendre par Jésus-Christ pour être libéré de l'esclavage et pour trouver un nouveau style de vie, un autre type de citoyen capable de former un nouveau Zaïre, un Zaïre libre »⁹⁰. C'est «en marchant sur les traces de Jésus, en faisant l'expérience même d'une vie selon son Règne, que nous pourrions vérifier pour notre compte ce que ses disciples ont trouvé en Lui : Libération et Vie en plénitude »⁹¹.

II. Evaluation

II.1 : Critique positive

L'Archevêque Bakole Wa Ilunga pour proposer un chemin de libération, fait la relecture de la vie de Jésus comme l'accomplissement même du Règne de Dieu. Le souci majeur de notre auteur, anticipe la préoccupation de Jean-Marc ELA sur la question de l'inculturation en disant, je cite : « La libération des opprimés est, en effet, un processus collectif qui demande à l'Eglise d'Afrique à devenir le meilleur annonciateur de l'évangile de libération »⁹². En ce sens, dans un processus de libération la foi devient le lieu où s'articulent la lutte contre l'oppression et la prière. Pour l'Archevêque, Jésus invite à la conversion et demande une vie conforme au Règne de Dieu. Il n'appelle pas au maintien de l'ordre ou plutôt du désordre établis, mais au contraire, à sa transformation radicale qui doit s'exprimer dans la praxis. Bien que les pauvres, les petits et les opprimés soient les premiers bénéficiaires dans le Régime de Dieu comme le souligne la constitution, rien ne justifie nécessairement qu'ils sont disposés à l'accueillir et à saisir tous les contours que porte ce royaume pour leur bien être.

D'après l'Archevêque, l'accueil du Règne exige en effet, une disposition de cœur bien spécifique : la pauvreté d'esprit (Mt 5, 3) ; cette disposition qui fait souvent défaut chez les grands et les riches, mais qui peut être absente également chez les pauvres. En effet, en supprimant toute justification aux inégalités entre les hommes et en se mettant délibérément du côté des opprimés, Jésus libère les pauvres de Règne d'injustice dont il est victime. Mais il ne s'agit pas seulement d'une libération de toutes formes d'oppression extérieure qui pèsent sur lui : Elle touche ce qui s'est installé dans son cœur et dans ses habitudes de passivités, de résignation et de mendicité ou de fascination pour les plus grands que lui. Jésus libère le pauvre de son sentiment de n'être qu'un sous-homme. Il l'éveille à la conscience de sa dignité et lui donne des motifs de lutter et de prendre sa vie en mains.

II.1 : Critique négative

Depuis toujours, le vrai chemin de libération se tourne vers une théologie de croix et la dialectique de la négativité ; sans quoi notre justification devant la réalité actuelle de la frustration et de l'oppression de l'homme est vouée au chaos et parlons simplement pour nous gargariser. C'est le cas notre auteur : Avec toute la richesse évangélique que porte son enseignement catéchétique, il semble proposer un style de vie qui soulagerait le cri d'un

⁸⁹ Cf. Bakole wa ILUNGA, *op, ...cit*, P. 148.

⁹⁰ Cf. Bakole wa ILUNGA, *op, ...cit*, p. 11.

⁹¹ Cf. Bakole wa ILUNGA, *op, ...cit*, p.190.

⁹² Cf. Jean-Marc ELA, *le cri de l'homme africain*, Paris, Harmattan, 1993 p. 126.

peuple qui veut vivre ; le cri d'hommes et de femmes qui cherchent un chemin vers le bonheur, dans la liberté et la justice. Cependant, en retraçant le ministère de Jésus de l'histoire, l'Archevêque ignore complètement le point culminant de notre salut, (la croix). Ainsi, pour rendre compte de la venue du Règne de Dieu annoncé par Jésus, l'auteur accorde plus d'attention à la christologie d'en bas qu'à la christologie d'en haut. Cette herméneutique axée sur "Jésus de l'histoire", montre en filigrane l'idée selon laquelle la foi chrétienne est basée sur notre connaissance historique de Jésus alors que depuis 381, la Foi exprimé dans le crédo (symbole de Nicée) dit dans l'un de ses articles : « par l'Esprit Saint, il a pris chair de la Vierge Marie, et s'est fait homme ».

Conclusion

Au terme de tout ce qui précède, notre travail nous fait parvenir à l'intelligence de toute l'activité de Jésus-Christ, marqué par un regard particulier envers les pauvres, les petits et les plus faibles. Autrement dit, Il était et Il est *cet être-pour-l'humanité*. C'est à ce niveau que la judaïté de Jésus devient donc essentielle à sa personne parce qu'il n'a pas été un homme « universel », mais un certain Juif, venu accomplir la volonté de son Père de libérer les opprimés. Par conséquent, il n'y a plus de doute sur « l'existence de Dieu et l'identification du Christ avec ceux qui souffrent »⁹³. Ainsi, la pro-existence du chrétien doit s'exprimé alors dans son engagement en faveur du Règne de Dieu sur terre. Pour finir, Jean-Marc Ela parlera d'« une spiritualité qui s'invente dans les options de foi où il est possible d'atteindre Dieu inépuisablement dans la totalité de notre action »⁹⁴.

2.2.14 EXPOSE 14 : BENOIT AWAZI MBAMBI KUNGUA, PANORAMA DE LA THEOLOGIE NEGRO-AFRICAINE CONTEMPORAINE (SABI DONG JEAN) INTRODUCTION

De nos jours, il est difficile de parler de la christianisation de l'Afrique sans faire cas du contexte historique et socio-politique dans lequel les Négro-Africains ont reçu la foi chrétienne, par l'évangélisation des missionnaire occidentaux depuis le XIXème siècle⁹⁵. Ainsi, Benoît AWAZI MBAMBI KUNGUA fait une présentation panoramique de certains théologiens africains de la libération, en orientant ses études vers l'élaboration d'une christologie négro-africaine de la libération théologico-politique. En effet, il situe son travail dans la même perspective que des théologiens africains de la libération tels que Engelberg Mveng, Jean-Marc Ela, Eboussi Boulaga, Mgr. Milingo, M. Hebga et A. Mbembe⁹⁶. Donc, il fait parti lui aussi des théologiens de la libération. Ainsi, après avoir fait le résumé de la partie qui nous a été assignée qui s'étend de la page 56-93, nous ferons une critique de la pensée de l'auteur.

I- L'AXE DE LA THEOLOGIE DE LA LIBERATION

1- Une théologie africaine de la libération

Le promoteur de la théologie africaine de la libération est Engelbert Mveng, prêtre Jésuite camerounais. Il est considéré par certains théologiens africains comme un véritable « père de l'Eglise » en Afrique. En effet, le père Engelbert Mveng est né en 1930 et est mort assassiné dans son domicile le 23 Avril 1995⁹⁷. Il a été un brave militant pour la dignité de l'homme africain après des siècles d'esclavage, de colonisation et de la dictature indigène postcoloniale. Il fut aussi secrétaire général et membre fondateur de l'Association Œcuménique des Théologiens Africains (A.O.T.A) et a dirigé aussi pendant plusieurs années

⁹³ Cf. Bruon CHENU, *le Christ noir américain*, Paris, Desclée, 1984, p. 142.

⁹⁴ Cf. Jean-Marc ELA, *le cri de l'homme africain*, Paris, Harmattan, 1993, p. 122.

⁹⁵ Cf. Benoît AWAZI MBAMBI KUNGUA, *Panorama de la Théologie Négro-africaine Contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 19.

⁹⁶ *Idem*, p. 22.

⁹⁷ *Idem*, p. 57.

le département d'Histoire de l'Université de Yaoundé. Il a été un membre de l'académie des sciences d'outre-mer⁹⁸.

Toutefois, grâce à sa bravoure, il est arrivé à prendre la parole devant les assemblées de chercheurs du monde entier pour dénoncer les causes qui maintiennent les Africains dans la pauvreté chronique à la fois matérielle et humaine. Et pour lui, ce sont les pratiques inhumaines de la Traite Nègrière qui ont été à la base de la désintégration totale de l'existence et de la culture des Nègro-Africains. C'est à partir de cette paupérisation anthropologique dans laquelle vivent les chrétiens Nègro-Africains qu'Engelbert Mveng fait un diagnostic sans complaisance du paradigme du christianisme colonial et missionnaire. Il soutient de ce fait que l'émergence du christianisme authentiquement africain doit nécessairement passer par la déconstruction radicale des structures idéologiques, coloniales laissées par les missionnaires occidentaux. Ainsi le remède de la libération de l'Afrique sur le plan culturel, religieux et socio-politique sera la conscientisation du peuple africain par les prêtres africains⁹⁹. Car il ne s'agit pas seulement d'administrer les sacrements pour croître le nombre des baptisés, mais il faudrait former les chrétiens de telle sorte qu'ils puissent prendre part à la lutte pour la libération de l'oppression des dictatures sanguinaires qui s'installent en Afrique¹⁰⁰.

2- L'exigence d'une catholicité africaine

Fabien Eboussi Boulaga est aussi un prophète de la théologie africaine de la libération. Il est camerounais, né en 1934, est prêtre Jésuite. Dans ses propos, il dénonce la violence structurelle qui a accompagné l'implantation des structures ecclésiales dans l'Afrique coloniale¹⁰¹. Grâce à son génie il a mené des réflexions sur la défaite du *Muntu* lors de la rencontre violente entre l'Europe et l'Afrique noire. C'est en prenant conscience de sa défaite devant la colonisation européenne que le *Muntu* prendra conscience de sa situation et s'engagera pour sa libération¹⁰². Ainsi, pour son développement socio-économique, l'Afrique doit maîtriser les sciences et les technologies occidentales. Toutefois, Eboussi Boulaga a dénoncé les *ethnophilosophies*, et *ontologies* africaines pour prouver aux Occidentaux que les Africains sont aussi des philosophes¹⁰³. Il suffit seulement d'extraire de l'ethnophilosophie les mythes, les proverbes, les contes et les cosmogonies, l'on verra que les Africains ont une philosophie propre à eux. Et la méthodologie de l'ethnophilosophie est essentiellement concordiste, apologétique. Elle évite de ce fait de se confronter directement avec la puissance technique, économique et militaire de l'Occident¹⁰⁴. Cependant, Eboussi Boulaga soutient que l'Afrique doit obtenir son authenticité à la suite d'une lutte par une rigueur de pensée qui assume le pouvoir lié à l'exercice philosophique en Occident¹⁰⁵. Ainsi, il dénonce et condamne l'évangélisation de l'Afrique par les Occidentaux. Donc pour lui, les Africains doivent se réapproprier l'Eglise en suivant l'exemple de Jésus. L'Afrique doit se libérer de l'Occident et chercher son autonomie en produisant par ses propres moyens¹⁰⁶. Ainsi, la libération de l'Afrique est tout d'abord une question intellectuelle et spirituelle de conversion profonde de mentalité dans les rapports entre les Eglises d'Europe et celles d'Afrique¹⁰⁷.

3- Vers une christologie de la guérison spirituelle

⁹⁸ *Idem*, p. 58.

⁹⁹ Cf. Benoît AWAZI MBAMBI KUNGUA, *Op.Cit.*, p. 60.

¹⁰⁰ *Idem*, p. 63.

¹⁰¹ *Idem*, p. 66.

¹⁰² *Idem*, p. 67.

¹⁰³ *Idem*, p. 68.

¹⁰⁴ *Ibidem*

¹⁰⁵ *Idem*, p. 68.

¹⁰⁶ Cf. Benoît AWAZI MBAMBI KUNGUA, *Op.Cit.*, p. 71.

¹⁰⁷ *Ibidem*

Le jésuite camerounais Meinrad Hebga est l'un des représentants principaux de la christologie africaine de la libération spirituelle. Il est né en 1931¹⁰⁸. Toutefois, il est un prêtre engagé dans le ministère des malades et ses recherches l'ont amené à affirmer que la libération de l'Afrique n'est pas seulement une question politique, économique et culturelle, mais aussi, une question théologique africaine, qui doit nécessairement passer par une émancipation de la tutelle coloniale et idéologique de l'Europe. Et pour lui, l'émancipation de la tutelle occidentale est un processus qui englobe le savoir philosophique et théologique. Et pour bien comprendre la logique souterraine de ces phénomènes, il faut donc partir de la perception africaine du monde des esprits et chercher des solutions appropriées¹⁰⁹. Cependant, la philosophie occidentale ne peut rendre compte des phénomènes paranormaux (lévitation, multilocation, apparition...)¹¹⁰

Pour de nombreux théologiens africains, l'Eglise doit participer à la libération de l'Afrique en conscientisant la population à travers ses enseignements évangéliques. Ainsi pour Jean Marc Ela et Meinrad Hebga, c'est une manière pour eux de rétablir le ministère de la guérison dans l'Eglise. Les théologiens africains ont une option préférentielle pour les pauvres dans leur pastorale en vue de la libération intégrale de l'homme Négro-Africain¹¹¹.

4- L'option préférentielle pour les pauvres

Jean-Marc Ela est le théologien africain qui fait de la pauvreté socio-économique des sociétés africaines son lieu de théologie principale. Il est camerounais d'origine, né en 1936 à Ebolowa¹¹². Il invite les chercheurs africains à former un seul bloc afin de produire des pensées pertinentes, opérationnelles et fonctionnelles en vue de la reconstruction des sociétés africaines postcoloniales pour faire face à leur marginalisation croissante par le processus de mondialisation néo-libérale. En effet, Jean-Marc Ela se présente comme la voix des pauvres et des délaissés de la société africaines. Et pour lui la théologie africaine doit rejeter les idées préétablis de la théologie des Occidentaux¹¹³. Le soin revient aux chrétiens africains de puiser des ressources spirituelles dans la Bible pour lutter contre les forces du mal qui paralysent la force de la créativité en Afrique¹¹⁴. Avant tout propos, Jean-Marc Ela propose que les Eglises africaines soient autonome financièrement et fassent un travail pour l'instauration d'une véritable culture démocratique en Afrique Noire. Et de ce fait il dénonce toute forme de manigances qui ont été formaté pour que l'Eglise africaine soit toujours dépendante de l'Eglise occidentale. Il affirme que pour une libération effective de l'Eglise africaine, il faudrait faire la promotion massive des sciences sociales critiques dans les Universités africaines, qui doivent être sensible aux efforts d'autoproductions des sociétés africaines postcoloniales¹¹⁵. Le problème n'est pas de libérer l'Afrique, mais il faut la reconstruire en tenant compte des défis religieux, culturels, socioéconomiques et politiques¹¹⁶.

II- LA CRITIQUE

1- Aspect positif

Benoît AWAZI a le mérite d'avoir montré, par un aperçu panoramique, sur certains théologiens africains, que l'Afrique doit se libérer de l'oppression coloniale. Et cette libération doit se faire sur le plan culturel, religieux et socio-politique. Toutefois, cette libération de l'Afrique commencera par la libération des Eglises africaines des Eglises européennes. Et la solution immédiate sera la conscientisation du peuple africain par le clergé

¹⁰⁸ *Idem*, 72.

¹⁰⁹ *Idem*, p. 73.

¹¹⁰ *Idem*, p. 74.

¹¹¹ *Idem*, p. 80.

¹¹² *Idem*, p. 83.

¹¹³ Cf. Benoît AWAZI MBAMBI KUNGUA, *Op. Cit.*, p. 84.

¹¹⁴ *Idem*, p. 85.

¹¹⁵ *Idem*, p. 87.

¹¹⁶ *Idem*, p. 90.

africain à travers leur prédication. Benoît AWAZI affirme aussi que l'émergence du christianisme vrai de l'Afrique doit nécessairement passer par la déconstruction radicale des structures idéologiques et coloniales laissées par les missionnaires occidentaux. Ainsi pour lui, l'Afrique doit se réévangéliser en suivant concrètement l'exemple du Christ ; l'Eglise africaine doit se catholiciser. Il a eu le mérite aussi d'affirmer que la libération de l'Afrique doit être d'abord une question intellectuelle et spirituelle, de conversion profonde de mentalité dans les rapports entre Eglise d'Europe et celle d'Afrique. Avant d'amorcer cette lutte de libération, les Eglises africaines doivent être autonome financièrement en travaillant de leurs propres mains et en instaurant, dans tous les pays Africains, une véritable culture démocratique.

2- Aspect négative

Benoît AWAZI, en demandant aux Eglises africaines de se couper de celles d'Europe, n'est il pas entrain de vouloir rompre la communion fraternelle entre tous les chrétiens du monde entier ? Aussi, en lieu et place de la déconstruction de l'évangélisation des missionnaires, n'est-il pas mieux de parler de la reconstruction de la théologie africaine que propose KÄ-MANA. Il demande aux Africains de reconnaître aujourd'hui leur responsabilité et s'engager dans la reconstruction d'une Afrique nouvelle¹¹⁷.

Nous pensons qu'une interdépendance entre les Eglises d'Afrique et celles d'Europe serait souhaitable au lieu de la dépendance des Eglises d'Afrique vis-à-vis de celle de l'Europe. Restant vrai que toute l'Afrique n'est pas chrétienne, la libération des Eglises africaine pourra-t-elle aboutir à la libération de toute l'Afrique ?

CONCLUSION

Somme toute, Benoît AWAZI MBAMBI KUNGUA, a travers son œuvre nous a fait découvrir la pensée de certains théologiens africains de la libération. Ces théologiens souhaitent de vive voix, que les Eglises africaines se détachent de celles de l'Europe, afin de favoriser une libération totale de l'Afrique. Et de ce fait, les grands prophètes de cette libération sont les prêtres catholiques africains qui doivent se charger d'instruire leurs fidèles à travers leurs prédications. Cependant, nous pensons que les Eglises africaines en se séparant de celles de l'Europe rompraient ainsi l'unité et la communion entre les Eglises du monde. Or, le Christ qu'il soit Noir ou Blanc demeure le même Christ. Et l'Afrique peut bien se libérer du néocolonialisme sans toutefois porter atteinte à la communion fraternelle entre les chrétiens.

2.2.15 EXPOSE 15 : ARRIGHI RENZA, LIBERATION OU ADAPTATION ? : LA THEOLOGIE AFRICAINE S'INTERROGE (GNAGNE DESIRE STEPHANAS)

Introduction

« *Pour vous qui suis-je ?* » (Mt 16,13) ou mieux « qui dites – vous chrétiens africains que je suis ? ». Voilà une question qui exige pour sa tentative de réponse « de faire descendre la théologie des rayons des bibliothèques universitaires pour en faire une réalité vivante, dynamique, active et créatrice au sein de nos sociétés »¹¹⁸. Cette contextualisation de la théologie est aujourd'hui plus que nécessaire voire une urgence ; un impératif. Certes il convient de penser globalement, c'est-à-dire, penser selon la théologie classique mais il est bienséant d'agir localement selon la théologie « en situation ». Car il n'existe pas de théologie sans contexte. C'est ce à quoi s'apparente la théologie africaine. C'est dans cet esprit qu'après le colloque de Dar-es-Salaam, « les africains chrétiens se sont réunis à Accra (Ghana) du 17 au 24 décembre 1977, dans le cadre du dialogue œcuménique entre théologiens du tiers monde, en vue d'examiner les thèmes qui se dégagent dans la théologie Africaine »¹¹⁹.

¹¹⁷ Emmanuel MBOUA, *Fondement des Valeurs Ethiques Africaines*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 62.

¹¹⁸ Arrighi Renza, *Libération ou adaptation? : La théologie africaine s'interroge ; l'Harmattan ; Paris ; 1977 ; p. 5*

¹¹⁹ Idem, p.224

Le manifeste de ce colloque qui fait l'objet de notre analyse, est divisé en trois chapitres et se compose de dix-neuf conférences dont celles faisant parties du chapitre troisième feront l'objet de notre attention particulière. Nous essayerons de résumer les courants de libérations puis de faire un dépassement par l'adaptation et l'humanisme avec la responsabilité inestimable des femmes.

Panorama des courants de libérations en Afrique

Le courant féministe

Au compte de la théologie féministe, c'est d'abord Rose Zoé-Obianga qui souhaitant une féminisation de l'église résume l'engagement de la femme dans notre Afrique actuelle en trois points : prendre conscience d'appartenir à l'Église d'aujourd'hui, renoncer à une position de simple spectateur et se mettre au service du Christ¹²⁰. La théologienne camerounaise fustige le danger qu'est l'éloignement des femmes de toutes instances décisionnelles de l'église. Aussi, est-il nécessaire de passer du statut de simple spectateur à celui d'acteur. Cela ne saurait se faire sans une réduction du niveau de naïveté. Car le déficit ou pire l'absence de formation politique des femmes obstrue la voie de l'engagement de celle-ci. Enfin, l'engagement au service du Christ doit favoriser une libération véritable et totale de la femme africaine. Elle ne doit aucunement être l'esclave de qui que ce soit ni de quoi que ce soit. La famille et le travail doivent être radicalement revus à la lumière de l'exigence du Christ. La sud-africaine Constance Baratang Thetele donnera ensuite une phase pratique de cet engagement féministe à travers le WAAIC¹²¹. Cette organisation sud-africaine lutte pour la formation des femmes à travers l'alphabétisation, la cuisine, la coupe et la couture. « Cet esprit d'indépendance par rapport aux normes occidentales et la fierté de savoir s'aider soi-même ont produit une conscience nouvelle qui sera nécessairement le terrain d'où germera un changement effectif de la société et une transformation irréversible »¹²².

Le courant libérationniste

La recherche de la vraie indépendance doit être l'apanage de tous. L'Afrique actuelle doit rechercher l'indépendance tant religieuse que politique. Et c'est exactement le but de l'ougandais Kodwo E. Ankrah qui établit un rapport entre l'Église et l'État en Afrique pour une fécondité fructueuse. En effet, pour Ankrah l'église en Afrique doit puiser dans l'Écriture le sens de ses responsabilités pour être non seulement prophétique et en même temps agir concrètement face à un ordre économique et à des systèmes sociaux toujours changeants. L'église et l'état ont une égale responsabilité à l'égard des conditions sociales d'un groupe d'humains donnés. Autrement dit, l'autorité dont ils sont investis doit être exercée de façon complémentaire. Car tous deux, dépendent de la souveraineté de Dieu. Par ailleurs, trois théologiens de renom traiteront de la théologie de libération à proprement parlé. Il s'agit de Desmond Tutu qui traite de la théologie de libération en Afrique, en générale, d'Allan Boesak qui quant à lui, place cette théologie de la libération dans un contexte sud-africain et de James Cône qui récapitule tout cela en exposant sur l'avenir de la théologie africaine qu'il met en rapport avec la théologie noire américaine. Premièrement, l'évêque anglican de Lesotho, examine la théologie de la libération en Afrique en quatre points. D'abord, la nature et le style ; ensuite le contexte ; en outre Dieu selon la théologie de la libération ; et enfin le défi de la théologie de la libération. Pour Desmond Tutu, la théologie de la libération est une théodicée qui cherche à justifier Dieu aux yeux d'une population opprimée et désorienté dans le but de la motiver à travailler pour l'amélioration de sa situation. C'est donc à juste titre que cette théologie fasse partie du combat du peuple pour sa libération. Concernant la nature et le style, l'évêque de Lesotho s'appuyant sur Gn 1-24 nous présente comment dans un contexte

¹²⁰ Idem, p.176-179

¹²¹ Le Waaic, entendons par là Women's Association of African Independent Churches,

¹²² Arrighi Renza, *Libération ou adaptation? : La théologie africaine s'interroge ; l'Harmattan ; Paris ; 1977 ;* p.185

d'exile, les juifs ont fait une propagande théologique pour montrer la supériorité de leur Dieu et par-là raviver la foi des israélites. Nous voyons donc que, la bible théologise pour répondre aux problèmes d'une conjoncture donnée. Ce n'est pas une théologie qui se développe à partir du vide ou par un intellectuel splendidement isolé. La théologie de la libération est scrupuleusement fidèle à ce paradigme biblique. Le lieu d'où elle parle est une situation spécifique, à savoir l'état d'oppression politique, d'injustice sociale et d'exploitation économique qui pèse sur un groupe déterminé de chrétiens. Elle vient prendre leur souffrance et les mettre en relation avec ce que Dieu a fait, fait et fera. Et sa référence majeure est l'homme Jésus, Parole de Dieu par excellence. Par ailleurs, certaines parties du message biblique conviennent à certaines situations plus qu'à d'autres. En outre, le Dieu mise en évidence de la théologie de la libération n'est pas que le Dieu libérateur de l'Exode. Car notre Seigneur est aussi le Seigneur souverain dont parle le livre de Daniel et l'Apocalypse de Saint Jean. Aucun évènement ne peut lui être caché. Aussi est-il un Dieu compatissant, lent à la colère plein d'amour et de tendresse. Enfin, soulignons que ces questions traitées par la théologie de la libération sont très capitales pour les concernés. Ainsi, la théologie de la libération veut restituer aux opprimés le sens de leur humanité et les valoriser comme des enfants de Dieu. Elle veut de même exorciser la haine et la pitié de l'intérieur de ces pauvres afin que ces derniers ne se contentent pas des miettes dont ils jouissaient dans leur servitude mais que sans haine ils tendent vers un mieux-être véritable. Pour ce faire, la théologie de la libération n'a pas besoin d'approbation occidentale pour mener à bien cette lutte auprès des opprimés africains. C'est également la position de notre théologien sud-africain Boesak qui soutient que les théologies de la libération sont nées d'une nouvelle conscience politique. En effet, quand le noir saisit sa dignité d'enfant de Dieu il retrouve sa fierté et il interroge. Quand l'africain découvre que Dieu, en le créant a fait de lui un être humain, même s'il n'est pas blanc, cela signifie qu'il a le droit d'exister et qu'à ses yeux il n'est pas moins important qu'un autre. C'est pourquoi la théologie noire est une théologie en situation. Du fait qu'elle naît de l'état d'oppression et de souffrance d'un peuple qui croit en Dieu et qui demande quel est le message de l'Evangile pour lui, la théologie noire est une théologie de libération. Le thème de l'exode qui semble commun à tous les pays du tiers en quête de liberté est d'ordre spirituel et politique. Blancs et noirs devons retrouver notre commune humanité et la plénitude de vie qui a été détruite en nous. L'objectif de la théologie de la libération n'est pas seulement une libération de l'homme mais surtout une libération de l'Evangile. Pour terminer, James Cône abordant l'avenir de la théologie africaine s'insurge contre sa séparation avec la théologie des noirs-américains que bon nombres de théologiens africains proclament. En effet, du moment où nous partageons la même histoire et la même foi, n'est pas impossible que nous puissions cheminer ensemble, mains dans la main. C'est pourquoi l'avenir de la théologie africaine porte essentiellement sur l'interprétation active de l'Evangile dans la situation de vie véritable de l'Afrique.

L'adaptation et l'humanisme avec la tendresse féministe

Critique positive : L'adaptation

Adaptation ou libération ? Nous sommes heureux qu'à l'issue de ce colloque, nos théologiens africains aient vu d'un bon œil la complémentarité entre la libération et l'adaptation. L'urgence de l'adaptation en Afrique, implique un changement de méthodologie, de vision pour être des témoins. « La méthodologie pour l'analyse de la présence du christianisme en Afrique doit se déplacer de l'hagiographie d'hier vers une approche plus critique qui parte de la vision africaine du monde »¹²³. En ce sens, l'inculturation (incarnation de l'évangile dans une culture)¹²⁴ nous semble adéquat pour « une évangélisation qui se veut

¹²³ Arrighi Renza ; *Libération ou adaptation? : La théologie africaine s'interroge* ; l'Harmattan ; Paris ; 1977 ; p.228

¹²⁴ Cf. Le nouveau Théo, encyclopédie catholique pour tous, Mame, Paris, 2009, p. 599

nouvelle parce que contextuellement enracinée et pourtant universellement pertinente »¹²⁵. Toutefois, cette mise en situation de l'Évangile ne saurait être totale sans la « responsabilisation de la femme dans l'annonce de la Bonne Nouvelle »¹²⁶. Ainsi l'apport des femmes (d'ailleurs majoritaires mais réduites au silence) dans nos communautés chrétiennes est incontournable pour une évangélisation nouvelle et efficace en Afrique. C'est pourquoi nous épousant entièrement cette proclamation : « la base de l'église en Afrique est dans la vitalité des communautés chrétiennes africaines »¹²⁷. Sous cet angle, considérant des communautés ecclésiales de base de l'archidiocèse de Tabora en Tanzanie, Wilbert Gobbo¹²⁸ prouve merveilleusement par les statistiques de son enquête que les communautés chrétiennes africaines désirent plus que la libération, l'humanisme.

Dépassement : L'humanisme

Le « ce-vers-quoi » tend l'être africain est certes la libération mais mieux par l'humanisme. C'est pourquoi il nous paraît surprenant que nos théologiens ayant une bonne expérience de l'Afrique, n'aient pas fait de la solidarité, la subsidiarité et l'unité africaine leurs maîtres mots. Nous croyons pour notre part que le développement de l'Afrique est intrinsèquement lié à son humanisation. Remarquons, cependant que cet humanisme est quasiment invisible dans cette Afrique divisée, paupérisée par l'insouciance du bien commun, meurtrie par les trahisons et les conflits, etc. Alors, si les courants de libérations en Afrique ont favorisé encore plus l'éveil du peuple africain à la prise de conscience de sa liberté vis-à-vis de l'oppression politique et économique occidentale, ils doivent surtout conduire à une culture humaniste africaine. Ce qui voudrait dire que nous ne pouvons pas parler de liberté, si nous mettons entre parenthèse l'entraide, le soutien mutuel, la paix et l'unité entre les tribus et les peuples qui composent l'Afrique. Car, les envahisseurs étrangers, il y en aura toujours mais c'est à notre solidarité interne que nous vaincrons. Combattons donc cette « Afrique liquide », consommatrice et manipulée par les forces étrangères et promouvons une « Afrique solide »¹²⁹, solidaire, subsidiaire, uni et en paix, gage de développement durable. Mais cela ne saurait se faire sans la tendresse féminine. Nous ne voulons pas tenir ici un discours féministe qui revendiquerait les exigences de la femme « pour elle-même ». Cette forme de féminisme n'apportera pas un plus à l'humanisation de l'Afrique. En revanche, nous croyons que parmi les valeurs fondamentales qui sont rattachées à la vie concrète de la femme, il y a ce qui est appelé sa « capacité de l'autre »¹³⁰. La femme garde l'intuition profonde que le meilleur de sa vie est fait d'activités ordonnées à l'éveil de l'autre, à sa croissance, à sa protection. Elle trouve son bonheur en recherchant le bonheur de ses proches. Voilà une valeur humaine qui permettrait à l'Afrique de se hisser dans la cour des grands : découvrir son bonheur dans le bonheur d'autrui.

Conclusion

Une seule affirmation nous suffit pour conclure nos propos : « Les hommes (et les femmes) d'aujourd'hui ont plus besoin de témoins que de maîtres. Et lorsqu'ils suivent des

¹²⁵ Théologie africaine, *Église et société ; nouvelle évangélisation et christianisme africain : quelles perspectives ?* ; revue semestrielle n°8 ; Abidjan ; 2015 ; p. 27

¹²⁶ <http://www.helsinki.fi/science/xantippa/wef/weftext/wef265.html> ; Schüssler Fiorenza Elisabeth, *En Mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Le Cerf, Paris, 1986 (New-York, 1983)

¹²⁷ Arrighi Renza ; *Libération où adaptation? : La théologie africaine s'interroge* ; l'Harmattan ; Paris ; 1977 ; p.227

¹²⁸ Gobbo Wilbert, *critique of the trinitarian social model of Leonardo Boff ; small christian communities of the Archdiocese of Tabora in Tanzania, a case study* ; LAP ; 2016 ; p. 101§

¹²⁹ Nous faisons-là une appropriation des concepts du sociologue polonais Zygmunt Baumann qui dénonce dans son œuvre « *La vie liquide* » le triomphe du consumérisme.

¹³⁰ RATZINGER Joseph, *Lettre aux évêques de l'Église Catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, Rome, 2004

maîtres, c'est parce que leurs maîtres sont devenus des témoins » (Paul VI au Conseil des laïcs (1974).

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrage de Base :

- Arrighi Renza, *Libération ou adaptation? : La théologie africaine s'interroge*, l'Harmattan, Paris, 1977.

Autres Ouvrages et Articles :

- *Le nouveau Théo, encyclopédie catholique pour tous*, Mame, Paris, 2009, p. 962
- Gobbo Wilbert, *Critique of the trinitarian social model of Leonardo Boff ; small christian communities of the Archdiocese of Tabora in Tanzania, a case study* ; LAP ; 2016
- Schüssler Fiorenza Elisabeth, *En Mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Le Cerf, Paris, 1986 (New-York, 1983)
- Théologie africaine, *Église et société ; nouvelle évangélisation et christianisme africain : quelles perspectives ?* ; revue semestrielle n°8 ; Abidjan ; 2015
- Paul VI au Conseil des laïcs, 1974
- Ratzinger Joseph, *Lettre aux évêques de l'Église Catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, Rome, 2004
- <http://www.helsinki.fi/science/xantippa/wef/weftext/wef265.html>;

3 THEOLOGIE FEMINISTE

Alice Dermience définit la théologie féministe comme une théologie de femmes pour les femmes fondée sur leur expérience d'oppression, de discrimination, et de marginalisation ayant pour but de dénoncer, critiquer et combattre le patriarcat dans la société, dans les relations interpersonnelles et dans l'Église.¹³¹

La théologie féministe n'est pas une théologie du génitif, qui est, ce n'est pas une théologie «*de*» ou «*sur*» les femmes. Elle n'est pas non plus une simple affirmation de «*la féminité* dans la théologie, ou la théologie dans une perspective de genre ». Et, bien sûr, la théologie féministe et la théologie de la femme ne doivent pas se confondre, dans les paroles du théologien espagnol Mercedes Puerto Navarro, la **théologie de la femme**, « en général, se réfère à la pensée que renforce une féminité présumée ontologique et, plutôt que les femmes en supposant, pluriel et différents, suppose l'existence de les *femmes* et *le féminin*, plutôt que d'assumer les femmes, pluriel et divers, comme communément perçus aux hommes ».

Par conséquent, les théologies féministes surgissent lorsque les femmes se constituent dans un **thème théologique** et ils commencent à faire de la théologie **de leur expérience** et avec une **perspective critique** de deux manières: d'abord, concernant les concepts, les valeurs, normes et les stéréotypes dans une société patriarcale et exclusive, et deuxième, sur les conséquences de la théologie patriarcale dans la vie des femmes dans l'Église et dans la société.

En outre, les théologies féministes, se réapproprient la tradition religieuse et la reconstruisent de façon créative dans un cadre d'interprétation qui n'est pas patriarcale. Elles veulent contribuer à une réflexion véritablement universelle théologique et œcuménique, capable d'intégrer les expériences et de langues différentes au sujet de Dieu, sans imposer une seule adresse et une expérience unique comme normative. Comme le souligne l'historien de la

¹³¹ Cf. Alice DERMIENCE, *La question féminine et l'Église catholique*, approches biblique, historique et théologique, Bruxelles, Peter Lang, 2008, p. 139.

théologie Rosino Gibellini, « théologie féministe introduit dans le cercle herméneutique [...] à l'autre moitié de l'humanité et l'Eglise, en enrichissant l'expérience de foi, leur formulation et leurs expressions [...]. Non destiné à être unilatérale, mais pour répondre efficacement à la théologie et la praxis unilatérale ecclésiale dominante et est présentée comme une contribution à la « dimension incomplète de la théologie » [...], vers la « théologie holistique 'un véritable ». Par conséquent, les théologies féministes supposent la création d'un paradigme théologique inclusif, nouveau et libérateur pour toute l'humanité, donc affirmant l'expérience et la pensée *des autres* que les mâles, riches, blancs et occidentaux, afin de générer de nouvelles opportunités pour tous.

3.1 LA MISOGYNIE ET L'ORIGINE DE LA THEOLOGIE FEMINISTE

3.1.1. LA MISOGYNIE DANS LA BIBLE ET DANS LA TRADITION CHRETIENNE

La misogynie dans la Bible

La misogynie dans l'Ancien Testament

Gn 1-2 : Création de la femme après l'homme.

Gn 3 : La chute.

Qo 7, 26 : « Et je trouve plus amère que la mort, la femme, car elle est un piège, son cœur un filet, et ses bras des chaînes. Qui plaît à Dieu lui échappe, mais le pécheur s'y fait prendre. »

Si 42, 14 : « Mieux vaut la malice d'un homme que la bonté d'une femme une femme cause la honte et les reproches. »

Pr 30, 19-20 : « le chemin de l'aigle dans les cieux, le chemin du serpent sur le rocher, le chemin du vaisseau en haute mer, le chemin de l'homme chez la jeune femme. Telle est la conduite de la femme adultère : elle mange, puis s'essuie la bouche en disant : " Je n'ai rien fait de mal! " »

La misogynie dans le Nouveau Testament

1 Co 11, 3.7.8.9 : « Le chef de tout homme c'est le Christ, le chef de la femme, c'est l'homme... L'homme... est l'image de la gloire de Dieu, mais la femme est la gloire de l'homme. Car ce n'est pas l'homme qui a été tiré de la femme, mais la femme de l'homme. Et l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme. »

1 Co 14, 34-35 : Comme cela se fait dans toutes les Eglises des saints, que les femmes se taisent dans les assemblées ; elles n'ont pas la permission de parler ; elles doivent rester soumises, comme dit aussi la loi. Si elles veulent s'instruire sur quelque détail, qu'elles interrogent leurs maris à la maison. Il n'est pas convenable qu'une femme parle dans les assemblées. »

Col 3, 18-19 : « Epouses, soyez soumises à vos maris, comme il se doit dans le Seigneur. Mari, aimez vos femmes... »

Ep 5, 21-23 : « Soyez soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ. Que les femmes le soient à leurs maris comme au Seigneur : en effet, le mari est chef de sa femme, comme le Christ est chef de l'Église, lui le sauveur du Corps. »

1 Tm 2, 8-15 : « Ainsi donc je veux que les hommes prient en tout lieu, élevant vers le ciel des mains pieuses ... Que les femmes, de même, aient une tenue décente... Pendant l'instruction, la femme doit garder le silence, en toute soumission. Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de faire la loi à l'homme. Qu'elle garde le silence. C'est Adam en effet qui fut formé le premier, Ève ensuite. Et ce n'est pas Adam qui se laissa séduire, mais la femme qui, séduite, se rendit coupable de transgression. Néanmoins elle sera sauvée en devenant mère, à condition de persévérer avec modestie dans la foi, la charité et la sainteté. »

2 Tm 3, 6-7 : « des femmelettes chargées de péchés, entraînés par toutes sortes de passions et qui, toujours à s'instruire, ne sont jamais capables de parvenir à la connaissance de la vérité. »

Tt 2, 3-5 : « jeunes femmes à aimer leur mari et leurs enfants, à être réservées, chastes, femmes d'intérieur, bonnes, soumises à leur mari... »

P 1, 3, 1 : « Pareillement, vous les femmes, soyez soumises à vos maris, afin que, même si quelques-uns refusent de croire à la Parole, ils soient, sans parole, gagnés par la conduite de leurs femmes. »

3.1.2 FEMINISME ET ANTIFEMINISME DANS LA TRADITION DE L'ÉGLISE ¹³²
Pasteur d'Herma (140-154) présente l'Église comme une femme à la foi jeune et vieille, prostrée et belle.

St. Justin (+c. 165) fait une comparaison entre Marie et Eve.

St. Irénée (+c. 200) reprend la comparaison de Justin.

Tertullien (+c. 225) avait des idées misogynes :

« Vous devez toujours porter le deuil, aller en haillons et se vautrer dans la repentance, pour racheter le défaut d'avoir été le fléau de l'humanité ... » En outre, « Femme, tu enfanteras dans les douleurs et les angoisses, tu seras sans cesse attirées vers ton mari, et il te dominera. Et tu ne veux pas reconnaître En en toi ? La sentence de Dieu sur ce sexe vit encore de nos jours. En bien, oui, qu'elle vive ; il faut que ce crime demeure un opprobre éternel. O femme ! tu es la porte par où le démon est entré dans le monde ; tu as découvert l'arbre la première ; tu as enfreint la loi divine ; c'est toi qui as séduit celui que le Démon n'eut pas le courage d'attaquer en face ; tu as brisé sans efforts l'homme, cette image de Dieu ; c'est enfin pour effacer la peine que tu as encourue, c'est-à-dire la mort, que le Fils de Dieu lui-même dut mourir » (Tertullien, *De l'Ornement des femmes*, I,1).

Clément d'Alexandrie (+c. 215) était pour l'égalité entre l'homme et la femme.

Origène (185-253) avait une vision homme-femme assez équilibrée.

Jean Chrysostome (349-407) considérait le mariage comme un résultat du péché. La beauté de la femme est un sépulcre blanchi rempli d'immondices à l'intérieur. Il affirme que de

¹³² Cf. Henri ROLLET, *La condition de la femme dans l'Église : Ces femmes qui ont fait l'Église*, Paris, Fayard, 1975 ; Alice DERMIENCE, *La question féminine et l'Église catholique : Approches biblique, historique et théologique*, Bruxelles, Peter Lang, 2008 ; Rosemary Radford RUETHER, *Women and Redemption : A Theological History*, Minneapolis, Fortress Press, 1998 ; George H. TAVARD, *Woman in Christian Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre dame, 1973.

« toutes les bêtes sauvages la plus nuisible est la femme ». La femme n'est pas créée à l'image de Dieu. L'analogie de l'opposition homme-femme est spirituel-matériel. Malgré ses idées misogynes, Jean Chrysostome avait une grande estime pour la virginité.

St. Ambroise (333-397) avait une vision positive de la femme.

St. Grégoire de Nysse (335-394) avait une vision positive des femmes. Elles pouvaient être des modèles dans la vie chrétienne. Pourtant, il ne voyait pas les femmes comme prêtres ou évêques.

St. Jérôme (347-420) avait des idées misogynes. Il pouvait considérer l'amour excessif d'un mari à sa femme comme adultère. Il avait une haute estime pour la virginité.

St. Augustin (345-430) avait une vision de la femme venant de deux premiers chapitres du livre de la Genèse et la lettre de St. Paul aux Ephésiens (5, 21-33). Il considère la femme étant subordonnée à l'homme. Ceci n'est pas dans le sens de l'infériorité mais de l'amour. St. Augustin avait une haute estime pour la virginité plus que pour le mariage.

St. Thomas d'Aquin (1225-1274) avait des idées misogynes. Il affirme que dans la reproduction l'homme un rôle actif tandis que la femme un rôle passif. Pour Thomas d'Aquin la femme est inférieure à l'homme non seulement au niveau corporel mais aussi au niveau de l'âme. La femme est créée pour aider l'homme dans la procréation et non pas comme une fin en soi. Il voit le péché d'Eve à deux niveaux : désobéissance à Dieu et séduction de l'homme. Sa punition est double : douleurs de l'enfantement et être dominée par l'homme.

3.1.3 L'ORIGINE DE LA THEOLOGIE FEMINISTE ¹³³

La relation entre la théologie et les femmes depuis des siècles a été *problématique*. Jusqu'à récemment, il a nié aux femmes leur statut de sujets théologiques. Pendant près de deux mille ans, par conséquent, ont été des consommateurs passifs d'une interprétation théologique et la proclamation de la foi exclusivement masculine et, pour la plupart, membres du clergé.

Cependant, le statut des femmes, il a été l'objet d'une réflexion théologique et le sujet régulier de la prédication, et ne pas penser au féminin comme une manière d'être humain, mais d'expliquer ces questions fondamentales pour l'humanité comme source du mal douleur et la mort, associés, comme nous le savons tous le péché originel et, plus spécifiquement, Eva. Ainsi, les femmes ont été considérées pendant des siècles comme un *agent de Satan*, - Eva coupable qui a apporté le mal dans le monde -, et son corps, considéré comme impur, a été interprétée comme une occasion de péché barrière entre Dieu et les hommes, et en cause de l'imparfait ressemblance entre la divinité et les femmes. Exemple de cette conception de la femme sont les mots du théologien Tertullien: «Vous devez toujours porter le deuil, aller en haillons et se vautrer dans la repentance, pour racheter le défaut d'avoir été le fléau de l'humanité ... Femme, tu es la porte du diable. C'est vous qui avez touché l'arbre de Satan et le premier à violer la loi divine. » La langue n'est pas à jour, mais reflète clairement sous-jacente misogynie patriarcale.

Malheureusement, l'interprétation patriarcale des femmes fait la tradition biblique pour apporter de nouveaux arguments pour la légitimité de la misogynie ambiante dans la culture

¹³³ Cf. María José Ferrer ECHAVARRI, *Mémoire de l'approche la théologie féministe*, Gijón, Juin 2011 ; Lucie RAMON CARBONELL, « Introduction à l'histoire de la théologie féministe chrétienne » dans Mercedes ARRIAGA FLÓREZ et Mercedes NAVARRO PUERTO (éd.), *La théologie féministe I*, Séville, Arcibel, 2007, p. 101-177, Lucie RAMON CARBONELL, *Nous voulons du pain et des roses: Emancipation des femmes et le christianisme*, Madrid, CAOS, 2011, pp 141-178.

gréco-romaine, la culture dans laquelle, justement, née la théologie chrétienne, qui, en quelque sorte, est née et a misogyne.

Par ailleurs, le discours théologique et ecclésiastique, au sujet des femmes considérées comme *homme défectueux*, une idée que la théologie a pris de la philosophie grecque. En raison de son défaut et le manque d'exhaustivité, qui la rendait plus vulnérable au mal et à succomber à la tentation, a plaidé pour un modèle de la *femme gardée* par des hommes, à leur charge, et incompetent, finalement devenir un adulte.

D'autre part, la maternité est exaltée comme un objectif et d'épanouissement pour les femmes et que l'expiation de sa culpabilité. Par conséquent, ils étaient considérés comme des organismes ou à l'Eglise -les vierges, dont la maternité est considéré comme spirituel-, ou pour la famille -les mères-, mais toujours des bénéficiaires passifs. Dans ce contexte, ceux qui ont osé prendre un rôle actif - et ont toujours existé - ont été critiqués, persécutés et même tués pour avoir été les femmes et ne pas rester dans la place assignée à leur sexe. Ce discours ecclésiastique sur *les femmes* est devenu un pilier pour soutenir et renforcer l'ordre social patriarcal de l'Ouest, et aujourd'hui encore, peut être tracée dans l'imaginaire collectif de la féminité. Il est vrai que le christianisme n'a pas inventé le patriarcat, mais c'est aussi que les théologies chrétiennes ont contribué à le nourrir et de le renforcer pendant des siècles. Pourquoi? Peut-être parce que l'Eglise elle-même adopté l'ordre dans sa structure interne, bien que Jésus a appelé les femmes et les hommes à une communauté de disciples égaux. Si nous passons en revue l'histoire du christianisme est que, très tôt, a limité la participation des femmes dans la prédication apostolique, dans les ministères, dans l'éducation et la théologie, ils ont couru jusqu'à l'exclusion de ces zones. Ainsi, les femmes et la création théologique est devenu réalités incompatibles et contradictoires.

Pour justifier ces restrictions sur les femmes, l'Eglise utilisait pendant des siècles une anthropologie théologique comme une «théologie de la femme» qui reste, à bien des égards, encore en vigueur dans leur enseignement officiel. Donne généralement la même dignité spirituelle et la même vocation profonde de l'homme et la femme, mais sont donnés une *essence* fondamentalement différente à chacun, homme ou femme. Cette essentialisation de la différence genre différents charismes et les tâches de la femme doit « faire apparaître cette vie cachée avec Christ en Dieu, qui est l'essence de notre religion » selon les mots du père Henry, tandis que l'homme « il gouverne, peut être un prêtre, enseigne ... » La distribution des cadeaux et des tâches, en fonction du sexe, les femmes enfermées dans la sphère privée, que ce soit à domicile ou à la fermeture monastique, et des exclus elle, par décision divine, de la participation dans les domaines de la production intellectuelle, de décision et de pouvoir dans l'Eglise.

Les théologies de la femme des années 50, pour leur part, bien qu'ils appréciaient davantage les femmes, considère toujours d'elle un objet de réflexion et a demandé *l'éternel féminin*, sans se laisser interroger par les questions et la réalité de vie des femmes individuelles.

Ils ont été « théologie génitif », c'est à dire, les théologies développées autour d'un thème, *les femmes* dans ce cas, mais pas de l'expérience de la vie.

3.1.3.1 Le cadre conceptuel et social de la naissance de la théologie féministe chrétienne

D'un point de vue historique, le cadre de référence conceptuelle et sociale de la théologie féministe contemporaine se compose de quatre traditions et un théologico-ecclésial événement: a) le discours et des idéaux politiques des Lumières; b) La critique féministe et la reconstruction des paradigmes des sexes; c) La théologie de la libération; d) Le mouvement œcuménique ; et e) Le Concile Vatican II.

a) Le discours politique et les idéaux des Lumières

Dans l'Ouest, la demande pour des droits égaux pour les femmes et le féminisme, né des idées des Lumières. Par conséquent, on peut parler d'un féminisme théorique articulée, cohérente et critique à partir du XVIIIe siècle. Depuis, selon Descartes, le cerveau n'a pas le sexe, la discrimination des femmes - qui, à la lumière de la raison, était une atteinte arbitraire - aurait dû être rejetée, permettant l'accès des femmes égal à tous les domaines pour lesquels a été exclu. Mais les promesses émancipatrices universalisantes et illustrées n'ont pas inclu les femmes. Comment les penseurs des Lumières ont-ils réussi esquiver leurs propres hypothèses de laisser de côté de ces postulats les exigences de l'égalité des femmes?

Naturaliser les sexes. Ainsi, il a été considéré comme *naturel* et donc inévitable, la supériorité masculine, qui fait de lui valaient pour les sciences supérieures et le gouvernement politique et l'infériorité des femmes, qui les qualifie pour les activités secondaires et de moins de substance. Biologie, par conséquent, a été renforcée en tant que destination.

Néanmoins, malgré cela, les femmes éclairées, en général, ont défendu la cause égalitaire et émancipateur des Lumières.

Les idées des Lumières éventuellement ont fourni les fondements du modèle éthique, du développement social et politique de nos sociétés modernes, mais malheureusement, les contradictions du siècle des Lumières ont également fait partie de son héritage pour l'avenir et peut être trouvé même dans notre vie quotidienne.

b) La critique féministe et la reconstruction des paradigmes de genre

Reprenant la tradition des ancêtres illustres, la théorie féministe critique tente de surmonter les contradictions actuelles de la culture et de la société qui, théoriquement, affirmerait l'égalité dignité entre les sexes, mais en réalité, ne donne pas une valeur égale aux femmes et ne pas leur donne les mêmes chances que les hommes.

La théorie critique féministe reconnaît que l'égalité *juridique* - qui n'existe pas encore dans la plupart des régions du monde - est essentielle, mais insuffisante pour créer une égalité *réelle*, par conséquent, il exige un profond changement des valeurs dans les sociétés patriarcales. Pour ce faire, met en question le paradigme patriarcal et la pensée androcentrique, qui, de toute culture et société, identifie les hommes avec les humains, la rationalité supérieure et une puissance, et la femelle, avec moins, auxiliaire, l'intuition et la passivité.

La théorie critique féministe met en question également les formes d'organisation et les pratiques socio-économiques et politiques qui soutiennent et perpétuent les pouvoirs sexuelle des rôles, parce que ces pouvoirs sont culturelles et, souvent compromise. Ainsi, des théories critiques féministes tentent de déconstruire le paradigme et l'ordre social patriarcal et leur remplacement par véritablement inclusif, ce qui n'est pas d'établir une hiérarchie ou des différences dualités essentialiste entre les sexes.

La théologie féministe chrétienne utilise la théorie féministe comme un outil pour l'analyse de la réalité et une source de la pensée critique capable d'affirmer la dignité non seulement de femmes mais de toute l'humanité. Elle s'approprie la critique des outils conceptuels de la critique féministe et l'utilisation dans le domaine de la théologie, le questionnement des aspects de la théologie pour justifier la domination masculine et la subordination des femmes. Mais comme toute vraie théologie, elle cherche à être non seulement critique, mais à reconstruire et à réinterpréter d'une manière équitable et inclusive les symboles théologiques nucléaires: Dieu, l'humanité, homme et femme, le péché, le salut, la création, et ainsi de suite. Par ailleurs, le féminisme n'est pas une logique sectorielle sur les femmes, mais la pensée critique appliquée à la réalité sociale dans tous ses aspects. La théologie féministe considère cette vocation universaliste du féminisme et découvre que les idéaux féministes et les objectifs coïncident avec certains aspirations chrétiennes fondamentales, parce que la communion de toute l'humanité sans exception et donc la communauté réconciliée d'hommes et de femmes est une dimension fondamentale du Royaume de Dieu annoncé par Jésus.

c) Les théologies de la libération

Comme on le sait, la théologie de la libération constitue un nouveau paradigme et une révolution dans la méthode théologique, une nouvelle façon de faire de la théologie et de lire la réalité dans une manière critique et libératrice. Il s'agit d'une théologie qui, selon les termes de Gustavo Gutierrez, « ne se limite pas à une réflexion sur le monde, mais cherche à se positionner comme un moment à travers lequel le monde se transforme ». Les théologies de la libération par les sciences sociales sont utilisées pour analyser les mécanismes d'oppression et de chercher des alternatives, mais, surtout, constituent une nouvelle herméneutique où la praxis de la libération est un moment interne de la connaissance théologique. Comme on le sait, en théologie de la libération, les pauvres constituent l'excellent lieu socio-théologique qui est nominal.

Cependant, au début, la théologie de la libération n'est pas venue de trouver pleinement avec les femmes. Dans les mots de Juan José Tamayo: « Les femmes chrétiennes, qui dès le début jouées un rôle important dans la praxis libératrice des mouvements populaires et la base de groupes chrétiens étaient absents dans la configuration de la méthode et d'épistémologie théologique, qui portait la marque de l'homme. Les expériences de marginalisation des femmes ne sont pas en vue de la nouvelle œuvre théologique... Ce n'est que lorsque les femmes ont rejoint la théologie et ont participé à la reformulation de la foi dans féministes clés, elles ont commencé à corriger le caractère androcentrique du discours chrétien de libération, et l'attention à la discrimination sexuelle et la féminisation de la pauvreté ». Et Ivone Gebara le théologien explique l'absence de la « place de la femme comme lieu théologique » dans la réflexion théologique de la libération: « Leurs questions personnelles et de groupe n'existent pas pour la théologie. Leurs corps ont été manipulés et contrôlés comme si elles étaient la propriété. Leur recherche de libération a dû être reportée à recherches plus grands, plus générales, c'est à dire, les propositions de ceux qui ont imposé des lois pour le changement social ».

Les premiers à reformuler la théologie de la libération en clés féministes étaient des théologiens américains et européens, dont introduit dans son travail théologique et anthropologique des outils d'analyse et les catégories politiques du féminisme et articulés avec les perspectives ouvertes par la théologie de la libération, assis, donc les fondements de la théologie féministe contemporaine.

Aujourd'hui, les théologies féministes chrétiennes, la plupart, sont présentées comme ***théologie critique de libération***. Elles sont théologies contextuelles qui s'écartent de la souffrance réelle des femmes et de leurs expériences historiques dans leur combat pour la vie, elles analysent les causes de discrimination et prévoient des mesures pour les éliminer, en proposant une vision alternative et prophétique de l'avenir. Son idéal moral et politique est la justice pour les femmes et elles veulent contribuer à la langue théologique, afin d'éliminer l'exclusion systématique et pécheresse des femmes dans les domaines socio-économique, politique, ecclésiale et théologique. Elles revendiquent la pleine reconnaissance de la dignité des femmes et leur pleine humanité à l'image de Dieu, et de récupérer leur participation dans toutes les sphères de la société et l'Église. Leur place est épistémologique engagement concret et historique pour la libération des femmes. Elles considèrent que la politique et la spiritualité sont inséparables. Elles cherchent une réforme de la théologie, l'Église et la société, une transformation-conversion des personnes, des institutions et de la société en général.

Les théologies critiques de la libération sont également des théologies auto-critiques qui évaluent et jugent les différentes théories féministes et les différentes idées de la libération des femmes dans le mouvement féministe.

d) Le mouvement œcuménique

Le mouvement œcuménique a été un terrain privilégié d'habiliter le leadership de l'Eglise et la théologie de la femme. L'établissement de réseaux locaux et internationaux a contribué de manière décisive à l'avancement et la richesse des différentes théologies féministes, le dialogue et la co-création.

Il est impossible d'expliquer ici en détail les contributions de divers groupes confessionnels au développement de la théologie féministe chrétienne, je me contenterai donc de souligner le travail de trois entités:

- Le **Conseil œcuménique des Eglises**, dont l'engagement pour l'éducation théologique des femmes chrétiennes et le réseautage des femmes à travers le monde a contribué à l'émergence de la théologie féministe en Asie, en Amérique latine, d'Afrique et d'Océanie;
- **L'Association Œcuménique des Théologiens du Tiers-Monde**, qui en 1983 a créé la **Commission pour les femmes**, visant à développer une théologie de la libération du point de vue des femmes dans le Tiers Monde;
- Et le **Forum œcuménique de femmes chrétiennes de l'Europe**, dont l'objectif était de développer une théologie féministe européenne pour transformer l'église et la société.

e) Le concile Vatican II

Dans les milieux catholiques, enfin, ont été décisifs pour la naissance de la théologie féministe les innovations théologiques et pratiques introduites par le Concile Vatican II et sa réception par les femmes catholiques. Dans le même temps, le nouvel œcuménisme promu par le Conseil, a permis d'explorer les possibilités que les femmes des autres familles chrétiennes ont dû travailler en théologie et dans d'autres domaines et les fonctions des églises.

Dans ses documents officiels, le Concile Vatican II rejette toute forme de discrimination fondée sur le sexe (Constitution dogmatique *Gaudium et spes*, n. 29), proclame l'égalité des droits dans le monde du travail (n. 34), la culture (n. 60) et la famille (n. 49), et souligne l'importance des femmes dans divers domaines de l'apostolat de l'Église (décret *Apostolicam actuositatem*, n. 9). Mais il y avait revendications de ce type que la plupart directement promu le développement de la théologie féministe catholique, mais l'écart entre la théorie et la pratique, l'absence de progrès réel, et même après les revers de la participation des femmes à la vie de l'Eglise.

Depuis Vatican II, beaucoup de femmes catholiques ont pris conscience que, si elles-mêmes n'ont pas eu accès à la réflexion théologique, toujours dépendant d'une seule doctrine développée par des hommes qui, jusqu'ici, il avait ignoré et exclu.

3.1.3.2 L'histoire Brevisima des théologies féministes

Comme l'histoire de la théologie féministe est concernée, il ya eu beaucoup de femmes qui, à travers les siècles, ont protesté de leur statut inférieur et a fait d'importantes contributions à divers domaines de la connaissance, la culture et la politique, les femmes dont l'historiographie féministe est la récupération et le sauver de l'oubli. Malgré la misogynie ambiante, les femmes ont cherché et trouvé des façons d'exprimer leur créativité et d'inventer des modes de vie, souvent clandestinement, et s'efforcèrent de conquérir des espaces pour leur permettre de développer leurs talents au-delà de leur destin biologique. Certains ont même payé de l'occupation de leur vie dans les zones qu'elles sont interdites. Par conséquent, il est possible de traquer les traces de ce qu'on pourrait appeler **proto-féminisme**, à la fois théoriques et pratiques. Cependant, personne ne peut parler de féminisme vrai et la théologie féministe émergents jusqu'à ce que le XVIIIe et XIXe siècles, respectivement.

Au milieu du XIXe siècle, l'Amérique est devenue le centre du féminisme, du fait de la naissance du mouvement des suffragettes. Le vote était une revendication majeure, mais elle était partie d'une lutte plus large sur lequel les femmes cherchent une société plus juste, qui

comprenait sa propre libération. Avant de revendiquer leurs droits, les femmes ont commencé à préconiser l'abolitionnisme et, ce faisant, a fini par devenir conscients de leur propre oppression. La Convention de Seneca Falls, organisé par Elizabeth Cady Stanton et Lucretia Mott en 1848 fut le début d'un mouvement social pour l'émancipation des femmes. Ces femmes confondus action politique avec une réflexion théologique, qui a pris forme dans la publication de La *Bible pour les femmes*, Elisabeth Cady Stanton, publié en 1895 et 1898. Ce travail a été une première étape dans l'appropriation des femmes de leur droit à la pensée critique et créative et parole libératrice. Ils ont fait valoir que l'égalité des sexes dans l'image de Dieu, traduit en l'égalité sociale, a été la volonté originelle de Dieu. Le sexisme est donc interprété comme un péché contre les femmes et contre Dieu, parce qu'elle fausse la volonté de Dieu pour la création.

Ce fut née dans les années 60 dans les États-Unis et en Europe sous la forme de diverses théologies comprenant plusieurs disciplines théologiques et servir une variété de méthodes et d'approches théologiques, selon les différentes trajectoires biographique et intellectuelle. Ainsi, la théologie féministe, de ses débuts, a la marque de la pluralité. Cependant, il y a des dénominateurs communs chez ces théologiens: approche inclusive, critique et créative, leur analyse selon le genre, et que toutes étaient des femmes des classes moyennes blanches. En outre, elles ont du printemps à partir de deux découvertes capitales pour la théologie: tout d'abord, que ce qui était jusqu'ici considéré comme « l'expérience humaine universelle » était en fait l'expérience et la compréhension des hommes sur eux-mêmes, le monde et Dieu, et la seconde, qui doit s'interroger sur la semelle et l'identification exclusive de Dieu avec les hommes, parce que, comme Mary Daly a dit, « *Si Dieu est mâle, puis le mâle est Dieu* ».

Concernant le *contexte nord-américain* en particulier, la théologie féministe a émergé de la confluence de deux phénomènes: les mouvements civils des années 60 et la relance du mouvement des femmes connu sous le nom troisième vague du féminisme, des facteurs à laquelle s'est joint à l'accès progressif des femmes manifestantes de siècle au milieu du XIXe siècle, dans l'éducation théologique et le ministère.

Fait intéressant, les femmes catholiques américains, qui étaient beaucoup plus difficiles à développer une carrière dans l'Église, ont été plus fécondes que les protestants en leurs développements théologiques, peut-être pour deux raisons: 1) la majorité des femmes protestantes qui ont reçu la formation théologique dans le dernier tiers du XXe siècle, consacré leurs efforts à la pastorale, et 2) le refus de la capacité des femmes d'être ordonnées prêtres légitimes a encouragé la recherche théologique des femmes catholiques et a nourri leur besoin d'analyser la cohérence et la validité des arguments théologiques du refus. Malgré les difficultés dans leurs églises respectives, la théologie féministe est maintenant établie en Amérique du Nord dans le domaine académique. Entre autres choses, il y a beaucoup d'écoles théologiques de différentes confessions, qui ont été fondamentaux pour l'éducation théologique de la femme et de développer leur carrière professionnelle dans la théologie.

En ce qui concerne **l'Europe**, la conscience féministe théologique a également commencé à se développer après 1960, grâce au travail de théologiens de plusieurs pionniers qui ont abordé des questions comme la nécessité de changer la loi de l'Eglise, la morale sexuelle et les valeurs humaines. Elles analyser de manière critique l'expérience des femmes, a postulé la nécessité d'une nouvelle terminologie, a critiqué l'idéologie patriarcale et l'attribution patriarcale de Dieu, et a étudié le rôle des femmes dans la tradition chrétienne. Depuis 1975, Année internationale de la femme, l'intérêt porté sur l'anthropologie théologique, l'éco-féminisme, de la théologie politique, la théologie systématique, de la méthode théologique et la spiritualité féministe.

Durant cette période, a été fondé les associations fondamentales pour le développement de la théologie féministe en Europe comme *Les femmes et les hommes dans l'Eglise*, la *Société*

Européenne de femmes chercheurs dans la théologie et du *Forum œcuménique de femmes chrétiennes européenne*. Tous ces ont lieu régulièrement et ont publié leurs recherches. Il y a eu également deux synode européen des femmes en 1996 et 2003, très important pour la réunion, le dialogue et la diffusion de la théologie féministe.

Dans le sud de l'Europe, il est remarquable de la création en Espagne du mouvement *femmes et la théologie*, le *Collectiu de Dones en l'Esglesia*, et *L'Association des théologiens espagnols (ATE)*, qui favorisent les journées d'études, des réunions annuelles, les cours et les publications qui ont joué un rôle fondamental pour diffuser de la théologie féministe en Espagne. *L'École de théologie féministe de l'Andalousie (EFETA)*, fondée en 2006, marque un jalon dans l'histoire de la théologie féministe, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Espagne, comme la *première* école de *online* de la théologie féministe dans le monde pour le moment seul.

Au stade actuel de développement des théologies féministes en Europe, est devenu un dialogue important avec les études de genre et qui sont florissantes dans de nombreuses disciplines au niveau universitaire. Ressentir le besoin d'un nouveau pluralisme, ce qui implique de réduire la domination de la théologie chrétienne et soulignent le dialogue avec les savants juifs, musulmans et d'autres religions. Dans le même temps, les théologiennes européennes sont conscientes du racisme en Europe et de l'héritage de l'impérialisme européen. Ainsi, l'ordre du jour de la théologie féministe vise à renforcer la solidarité européenne globale chez les femmes qui respectent les différences.

Dans les années 80, l'émergence de voix théologiques de la *femme des marges* avertit d'un autre danger: celui de l'identification de l'expérience particulière d'un groupe de femmes à des «femmes» en général. Africaines et afro-américaines, latines et d'Amérique latine, d'Asie, les femmes amérindiennes et indigènes d'autres continents ont exprimé leur inquiétude que les blanches, femmes euro-américaines, sont suffisamment représentatives de l'expérience de toutes les femmes. Elles croient que la domination des femmes blanches est un reflet de la domination de la culture occidentale blanche sur les autres, et ont développé leurs propres réflexions théologiques, ouvrant un nouveau chapitre dans la théologie féministe, qui est enrichie par les perspectives d'autres contextes culturels et d'équilibrer les complexités des relations d'oppression, menant à diverses théologies féministes.

La **womaniste** est la théologie féministe chrétienne qui est développé à partir de la perspective d'afro-américaine. Les théologiennes *womanistes* considèrent la famille et la communauté comme des valeurs fondamentales et elles s'identifient avec les luttes de toute la communauté noire contre l'oppression. Elles ont affirmé continuer une longue tradition de la pensée religieuse des femmes noires américaines, dont leur voix tente de récupérer et être de retour à l'abolitionnistes du XIXe siècle. Elles veulent repenser la théologie, les études bibliques, éthique, sociologie de la religion et le ministère de la perspective et l'expérience des femmes noires. Elles critiquent le sexisme de ces deux théologies de la libération noire développée par les hommes, comme le racisme dans les théologies féministes de femmes blanches, tout en reconnaissant sa dette envers eux. Son expérience particulière d'oppression devient le critère pour juger de toute la théologie herméneutique et théorie de l'éthique. Et même si elle est une théologie de la décision, ses pionniers s'installent dans les plus complexes questions théologiques et offrent des nouvelles perspectives sur des questions centrales telles que la christologie, le mal, la souffrance et de rédemption.

La **théologie Mujerista** provient de l'expérience propre foi des femmes Latines. Pour les femmes hispaniques aux Etats-Unis, les préjugés ethniques et l'oppression économique sont ajoutés à l'expérience accablante de sexisme. Dans cette perspective, les théologiens mujerist sont ces femmes hispaniques que, à partir de leur réflexion théologique, leur lutte contre cette triple oppression ont fait une option préférentielle pour les Latines et leur libération. La théologie Mujerist est considérée comme une praxis libératrice.

Le but de la théologie Mujerist est la formation des femmes latines, leur développement moral et de leur prise de conscience de la valeur et l'importance de ce qu'elles sont, pensent et font. Les théologiennes *mujeristes* ont une haute estime pour la communauté, au point qu'elles développent souvent sa théologie dans la communauté et lors des séances de travail en groupe.

Les **théologies latino-américaines féministes** découlent de femmes qui ont rejoint les communautés de base et la théologie de la libération, mais que, depuis les années 80, ont perçu l'absence d'une contribution spécifique des femmes dans la production théologique, et ont commencé à développer des théologies féministes critiques de la libération dans la perspective latino-américaine. L'objectif de la théologie latino-américaine féministe, selon les mots de Maria Pilar Aquino, « d'encourager et d'accompagner les initiatives et les processus développés par les femmes à transformer les structures et les théories qui nient, limitent ou empêchent le plein développement et de l'intégrité et la dignité de les femmes en termes anthropologiques, politiques, sociales et religieuses ».

La théologie féministe d'Amérique latine, a été spécialement dédiée aux études bibliques, en soulignant les aspects qui ont échappés à la lecture androcentrique. Leur champ théologique et herméneutique est les femmes pauvres. La théologie est ainsi devenue liée à la praxis de libération, et à un engagement à rendre visible la situation et les expériences spécifiques des femmes pauvres. Maria Pilar Aquino, affirme que la réalité historique « **est le point de départ et d'arrivée de la théologie, et les deux sont reliées par le principe de la transformation** ».

Les **théologies féministes asiatiques**, également né dans les années 80. Elles ont examiné tous les aspects de la théologie chrétienne: étude de la Bible, Dieu, la christologie, l'Église... Dans le **Tiers Monde**, et en ce jour les théologiennes asiatiques ont beaucoup écrit, bien que leurs travaux soient moins connus dans l'occident. En raison de la pluralité religieuse de l'Asie et ses traditions spirituelles anciennes, les théologiennes asiatiques féministes travaillent dur dans le domaine du dialogue interreligieux et interculturel.

Elles sont bien conscientes que le christianisme est un nouveau venu à la mosaïque multiraciale, multiculturelle et multi-religieux qui sont des pays asiatiques, dont beaucoup souffrent aussi de l'héritage du colonialisme européen, américain et japonais, un militarisme forte, l'exploitation par les multinationales, la propagation d'exploitation sexuelle et le SIDA, qui façonnent profondément les théologies asiatiques féministes.

En **Corée du Sud**, par exemple, parmi les questions spécifiquement abordés par les théologiennes féministes sont: l'unification des deux Corées, le traité des femmes, le tourisme sexuel et la demande de la justice pour les femmes coréennes qui ont été contraintes à la prostitution et l'esclavage sexuel pour l'armée japonaise en Seconde Guerre mondiale.

En tout cas, la conception négative des femmes et leur sexualité est présente dans toutes les cultures et les religions de l'Asie et est une préoccupation commune à toutes les théologies asiatiques.

Les **théologies féministes africaines** sont nées à la fin des années 80 lorsque un groupe appelé *Cercle des théologiennes africaines engagées* est fondé. Dès le début, ces théologiennes ont mises, l'accent sur la spécificité du développement social, économique et culturelle dont elles parlent, irrévocablement marqué par le colonialisme la pauvreté et le néocolonialisme. Les femmes africaines ont conclu que leurs expériences sont significativement différentes des autres femmes, donc elles doivent briser ce qui a été jusqu'ici un silence contraint et parler d'elles-mêmes. Elles insistent pour que ce droit de parler pour elles-mêmes soit une condition nécessaire pour leur propre émancipation.

Les sources de leur théologie, comprise comme une praxis libératrice, comme un engagement pour la justice, la vie et la liberté de l'oppression, sont les traditions de la théologie chrétienne, mais ils ajoutent de l'expérience des femmes africaines, l'Afrique et de l'histoire culturelle des

religions et de leurs propres sources de spiritualité. L'inculturation du christianisme dans le contexte multi-religieux et multiculturel de l'Afrique est l'une des principales préoccupations des théologues africaines, aidées par l'herméneutique culturelle et de l'herméneutique biblique. Elles considèrent la communauté comme un don de Dieu, mais elles sont critiques du sexisme latent dans leurs cultures et du rôle joué par les interprétations bibliques comme une source de la théologie d'oppression pour les femmes.

Cette lecture prophétique de la Bible les met en situation de conflit avec leurs communautés culturelles et avec leurs et les autorités religieuses. Autres sujets d'intérêt pour les théologues africaines sont christologie, ecclésiologie et anthropologie. Pour elles, la religion et la culture sont comme deux facettes qui jouent sur la vie des femmes africaines.

Ces dernières années, a aussi émergé une *théologie féministe de noires et indigènes latino-américains*.

Excursus :

N'importe qui regarde le monde dans la perspective de la justice, découvre une réalité choquante à l'égard des femmes. Les chiffres sont renversants: depuis 1990 ont fait plus de cent millions de femmes qui devraient être nées, et ils n'ont pas fait de la préférence enfant de sexe masculin et par conséquent l'avortement sélectif, 67% des pauvres sont des femmes, représentant 80% de malnutrition, 70% d'adultes analphabètes et 67% des enfants de l'école, leur travail représente 52% du total, mais seulement possèdent 1% de la terre et 10% de l'argent dans l'immobilier, et n'occupent que 10% des postes de responsabilité et de représentation politique. Une femme sur trois souffre d'abus ou de violence sexuelle, des milliards de femmes ont été battues, contraintes à des rapports sexuels non désirés, ou maltraités dans leur vie.

Amnesty International dans son rapport sur les *droits de l'homme, un droit des femmes*, fournit des données alarmantes et déclare: «La discrimination est une maladie mortelle. Chaque jour, plus les femmes et filles meurent à la suite de diverses formes de violence et de discrimination fondées sur le sexe par toute autre forme d'abus des droits de l'homme ».

Et, comme Elisabeth Schüssler Fiorenza, dit: « Il essaie d'exposer les structures de péché d'articles déshumanisation et mettre en évidence et les perspectives de libération contenue dans la foi, la tradition et la communauté chrétienne. Par conséquent, [...] ne concerne pas seulement les femmes, mais ceux qui s'intéressent à la prospérité et la survie de notre monde et la race humaine ».

3.2 DIFFERENTES THEOLOGIENNES FEMINISTES

3.2.1 EXPOSE 1 : MARIA THERESA PORCILE SANTISO, LA FEMME ESPACE DU SALUT (PAR FAMOU PASCAL LEONARD)

INTRODUCTION

Le chapitre que nous avons non seulement à résumer mais aussi à critiquer se trouve dans l'une des œuvres de Maria Teresa PORCILE SANTISO intitulée, *La Femme espace de salut*, parue aux éditions du cerf à Paris en 1999.

La lecture ce chapitre nous a permis de savoir que c'est le premier chapitre qui introduit tout le livre. Il est compris entre les pages 27 et 115. Il fait état du thème de la femme. Il est structuré en deux parties. La première partie part de « Letty Russel, ...qui est l'objet de ce travail » p.p. 32-35. Elle a comme titre : La prise de conscience progressive de la situation de la femme. La seconde partie part de « Si le mouvement féministe...que signifie être femme ? » p.p. 36-115. Elle s'intitule : Le thème de la femme dans une perspective théologique.

C'est avec ces deux grands mouvements que nous allons non seulement essayer de faire une lecture outillée, d'analyser, de comprendre mais aussi de faire une présentation abrégée de l'essentiel de leurs contenus manifestes et d'en relever les limites.

1 PRESENTATION ABREGEE DU CHAPITRE 1

1.1 LA PRISE DE CONSCIENCE PROGRESSIVE DE LA SITUATION DE LA FEMME

Le Mouvement de la Libération de la Femme, selon Maria, est né dans un contexte séculier. L'humain, selon l'anthropologie culturelle, est le couple homme et femme. Ce couple implanté dans la société, dans le monde et dans l'église, c'est incontestablement la femme qui, dans les relations interpersonnelles, subit les affres de la vie communautaire. Un regard objectif sur l'histoire de l'humanité oblige à constater que la femme est généralement considérée comme un être inférieur, soumise à l'homme et utilisée par lui, surtout ou uniquement, pour la procréation et les travaux domestiques. La prise de conscience féminine, en termes généraux, suppose un mécanisme de croissance dans lequel l'on peut distinguer trois étapes :

Dans un premier temps, les femmes prennent individuellement conscience non seulement de leurs potentialités humaines mais aussi de leurs difficultés à vivre pleinement dans les structures sociales. Elles ont fait l'expérience quotidienne de la frustration dans la vie en société. Puis, dans un deuxième, les femmes prennent conscience de la transcendance de leur être personnel et du fait que l'histoire a été écrite, décidée et interprétée avec une mentalité unilatérale masculine. En sens que, la conscience critique commence à prendre le pas sur ce qui est encore purement subjectif chez les femmes. Enfin dans un dernier, la conscience personnelle individuelle s'est transformée en conscience historique et sociale. En ce sens que, l'état de marginalisation de la femme qui affecte toute la société est vu comme une situation déplorable.

Dès les débuts, surgit un féminisme militant de lutte pour l'égalité. Dans ce féminisme militant, les femmes réclament des droits dans tous les domaines aussi bien juridique, social, économique, sanitaire, éducatif, professionnel, familial, politique...Elles se rendent compte qu'elles vivent dans un système tyrannique d'idéologies sexistes qu'elles désirent transformer totalement. Ainsi, naît le premier vocabulaire de cet éveil de conscience : « égalité », « pouvoir », « droits ». Dans l'Eglise, la situation est somme toute différente. Cependant, plusieurs femmes y ont pris aussi douloureusement conscience de leur condition féminine. Voici l'angle sous lequel l'Eglise voit la femme.

1. 2 LE THEME DE LA FEMME DANS UNE PERSPECTIVE THEOLOGIQUE

Le phénomène d'émancipation de la femme aura une répercussion sur l'Eglise. C'est ainsi qu'à l'intérieur même de la thématique de la femme, diverses perspectives théologiques et tendances, au nombre de sept, peuvent être classées, selon l'auteur, dans leur rang historique d'apparition. Ce sont notamment, l'enseignement officiel de l'Eglise, la théologie de la Femme ou de la féminité, la théologie féministe, les nouveaux féminismes, la théologie féministe et langage du corps, la théologie féministe dans le Tiers-Monde, Le thème de la femme dans une perspective, panculturelle interreligieuse et œcuménique.

L'enseignement officiel de l'Eglise est relatif au discours du Magistère. Un discours qui encadre la période du XIX^e siècle jusqu'au commencement du XX^e siècle. Sous les pontificats de LEON XII, de PIE X, de BENOIT XVI et de PIE XI. Maria Teresa PORCILE SANTISO, se place sous un angle panoramique très synthétique sans toutefois entrer dans une analyse des textes. Les différents thèmes sous les pontificats respectifs sont : le mariage chrétien et le problème des devoirs et les droits de chacun des conjoints ; le principe de la dignité dans le mariage ; la femme image de Dieu ; égalité de l'homme et de la femme pour avoir été créés à l'image de Dieu ; égalité de droits et de responsabilité au foyer ; entrée de la femme dans la vie publique vue comme un signe des temps ; l'unité ; la situation de la femme

dans la société ; la discrimination de sexe, de race, de couleur ; la justice sociale... Le discours du Magistère va crescendo. Il est essentiellement centré sur la problématique de l'unité et de l'égalité dans le mariage chrétien et spécifiquement la condition de la femme aussi bien dans la société que dans l'Eglise. Maria fait une option préférentielle en orientant ses recherches en Amérique Latine. Objectif, présenter les caractéristiques d'un féminisme militant naissant de lutte pour l'égalité. Dans ce féminisme militant, les femmes réclament des droits dans tous les domaines aussi bien juridique, social, économique, sanitaire, éducatif, professionnel, familial, politique...

Ce phénomène a fait naître des positions libérationnistes. La théologie féministe entreprend une herméneutique dite de « soupçon » dont le critère serait la reconnaissance de l'autorité d'un texte. De là, elle fera une mise en question systématique de toute la théologie pour une révision radicale de toute la théologie traditionnelle. Elle passe au peigne fin tout le domaine théologique sans exception. Il s'agit entre autres, du langage sur Dieu, de la révision de toute la théologie dogmatique, la constitution de l'Eglise, la révision de toute la structure hiérarchique, la liturgie, la révision de l'éthique individuelle et sociale, la figure de Marie et la question anthropologique. La théologie féministe va fondamentalement centrer sa réflexion sur le problème du langage théologique. Parce que pour elle, « Le langage théologique ignore généralement l'existence des personnes du sexe féminin. C'est un langage qui parle de Dieu comme Seigneur, Père, Roi. Un langage qui parle de la communauté comme une fraternité. Qui exalte l'importance d'être fils. C'est un langage qui, en prière, hymnes et rituels, célèbre l'expérience masculine de la vie humaine »¹³⁴. La direction de l'attitude de la théologie féministe est négative du fait des stéréotypes. Ainsi la femme paraît-elle non exclue du langage théologique, c'est une évidence. Mais lorsqu'elle apparaît, elle est associée, selon POELZER, à des stéréotypes sexuels qui soulignent la position secondaire des personnes du sexe féminin.

2 CRITIQUE DU CHAPITRE 1

2.1 LA VALENCE DIFFÉRENTIELLE

La prise en compte des revendications des femmes, suite au constat qu'elles ont non seulement fait d'elles-mêmes mais aussi de leurs situations d'injustice sociale, semble avoir trouvé écho dans le discours du Magistère. En outre, les différents thèmes développés sous les pontificats respectifs montrent que la femme a un rôle déterminant aussi bien dans la société que dans l'Eglise. En ce sens précisément, l'Eglise ne s'insurge pas en arbitre pour régler une « valence différentielle »¹³⁵ qui date depuis belle lurette. Elle entre en rapport avec la cellule familiale qui constitue la première cellule sociale au regard du mariage chrétien afin de lui montrer la voie à suivre pour un agir chrétien.

Cependant, entre l'homme et la femme, il existe une mentalité masculine dominatrice. Elle prend source dans « deux différences catégories principales et binaires qui fondent la pensée humaine. A savoir le masculin et le féminin d'une part et l'identique et le différent d'autre part et cela de toute éternité »¹³⁶. Selon Françoise, ces catégories existent avec un contenu aussi bien concret qu'abstrait. « Le concret s'exprime par des contraires : bas/haut ; supérieur/inférieur ; dessus/dessous ; droite/gauche ; clair/obscur ; chaud/froid. L'abstrait par abstrait/concret ; théorique/empirique ; rationnel/irrationnel ; transcendant/immanent ; culture/nature »¹³⁷. Ainsi, chacun des termes de ces catégories a une dilection de l'attitude

¹³⁴ I. A. POELZER, « *Feminist theology Implication and significance for woman as persons* », in C/FCR, p.79

¹³⁵ Françoise HERITIER, *Masculin/féminin1, La pensée de la différence*, Odile Jacob, 1ère édition. 1996, édition de 2012.

¹³⁶ Françoise HERITIER, *Masculin/féminin1, La pensée de la différence*, Odile Jacob, 1ère édition. 1996, édition de 2012, p. 54, note 1.

¹³⁷ Françoise HERITIER, *Masculin/féminin1, La pensée de la différence*, Odile Jacob, 1ère édition. 1996, édition de 2012, pp. 38-39, note n° 4 et p. 293, note n° 1.

pondérée d'une valeur soit négative soit positive selon les sociétés. Mieux, la hiérarchie est au cœur de ce système binaire. Partout, la valeur négative est féminine et la valeur positive est masculine. C'est ce que Françoise HERITIER appelle : « La valeur différentielle des sexes ». Ce qui correspond à une grande valeur accordée au genre masculin et par un escamotage de la valeur accordée au genre féminin. Or l'humain selon l'anthropologie culturelle est constitué du couple homme et femme, appelé à se compléter dans la vie sociale. « La femme est objet de dénigrement systématique »¹³⁸.

Dans la pensée philosophique et médiévale, le chaud et le sec sont associés à la masculinité et affectés d'une valeur positive. Le froid et l'humidité sont associés à la féminité et affectés d'une valeur négative. Pour ce qui est du corps, le chaud et l'humide sont du côté de la vie, de la joie, du confort, donc positif. Le sec et le froid sont du côté de la mort, donc négatif. Les mots seraient donc assoiffés aux dires de Françoise. La structure binaire, on la trouve dans la pensée chinoise (le yin, principe féminin et le yang, principe masculin. Selon Françoise, la pensée grecque et chinoise ont la même conception des contraires binaires. Dans d'autres sociétés européennes, selon la même source, l'actif est masculin et le passif est féminin. En Inde et en Chine par contre, c'est le contraire. Ces idéologies masculin/féminin dépendent de la culture de chaque pays. Depuis les temps immémoriaux, les mythes des origines, comme le souligne Françoise, ont relaté un mode originel où la femme dominait l'homme. La superpuissance féminine est que seule la femme donne naissance à un homme comme à une femme. Seule la femme féconde.

Si tel est le cas déployé précédemment et que la hiérarchie est au cœur de ce système binaire, alors pourquoi la hiérarchie s'est-elle mise au cœur de ce système binaire de représentation? Pourquoi observe-t-on cette domination conceptuelle du masculin? Quel est l'angle sous lequel l'Eglise voit les femmes? Autrement dit, existe-t-il vraiment une corrélation, dans l'exercice des différents services, entre la hiérarchie de l'Eglise et la gente féminine?

2.2 LA FEMME ET LE LANGAGE THEOLOGIQUE

Les thèmes assortis du discours du magistère, pour rappel, sont : le mariage chrétien et le problème des devoirs et les droits de chacun des conjoints (1) ; le principe de la dignité dans le mariage (2) ; la femme image de Dieu (3) ; égalité de l'homme et de la femme pour avoir été créés à l'image de Dieu (4) ; égalité de droits et de responsabilité au foyer (5) ; entrée de la femme dans la vie publique vue comme un signe des temps (6) ; l'unité (7) ; la situation de la femme dans la société (8) ; la discrimination de sexe, de race, de couleur (9) ; la justice sociale (10). Le discours du Magistère est évolutif en ses thématiques (1-10). En ce sens que, le contenu manifeste des thèmes va crescendo. Il est essentiellement centré sur la problématique de l'unité et de l'égalité entre l'homme et la femme dans le contexte du mariage chrétien et spécifiquement la condition de la femme aussi bien dans la société que dans l'Eglise. Les conditions meilleures du peuple de Dieu, sont les vœux de notre Eglise. La vigne du seigneur est vaste. Tous sans distinction de sexes ont leur place. Le langage de l'Eglise en ce sens, laisse entrevoir une réelle corrélation entre la hiérarchie et les fidèles du Christ.

Cependant, la gente féminine dans l'exercice des différents services de l'Eglise se voit refusée d'accès à certaines fonctions dans l'Eglise, voire formellement interdite des lieux dits sacrés. Les trois fonctions de l'Eglise (*tria munera* : gouverner, enseigner, sanctifier) sont dévolus à la hiérarchie ecclésiastique. L'histoire racontée pour justifier le refus à l'accès des femmes à ces fonctions est double. La mise en récit « Jésus était un être masculin et ses apôtres aussi. L'Eglise catholique ne se sent donc pas la capacité de contrevenir à ce modèle. Le ministère, étant la représentation de l'activité christique, réclame une capacité de la

¹³⁸ Françoise HERITIER, *Masculin/féminin1, La pensée de la différence*, Odile Jacob, 1ère édition. 1996, édition de 2012, p. 48, note n°4.

représenter ; le Christ étant masculin, seul l'être masculin peut assurer cette représentation »¹³⁹. Ce langage de la sacrée théologie est loin de trouver un assentiment chez la théologie féministe. Du fait que le matériau du discours magistériel a une tonalité grave :

« En n'appelant que des hommes à être ses Apôtres, le Christ a agi d'une manière totalement libre et souveraine. Il l'a fait dans la liberté même avec laquelle il a mis en valeur la dignité et la vocation de la femme par tout son comportement, sans se conformer aux usages qui prévalaient ni aux traditions que sanctionnait la législation de son époque. »

« D'autre part, le fait que la très sainte Vierge Marie, Mère de Dieu et Mère de l'Église, n'ait reçu ni la mission spécifique des Apôtres ni le sacerdoce ministériel montre clairement que la non-admission des femmes à l'ordination sacerdotale ne peut pas signifier qu'elles auraient une dignité moindre ni qu'elles seraient l'objet d'une discrimination; mais c'est l'observance fidèle d'une disposition qu'il faut attribuer à la sagesse du Seigneur de l'univers. »

« C'est pourquoi, afin qu'il ne subsiste aucun doute sur une question de grande importance qui concerne la constitution divine elle-même de l'Église, je déclare, en vertu de ma mission de confirmer mes frères (cf. Lc 22,32), que l'Église n'a en aucune manière le pouvoir de conférer l'ordination sacerdotale à des femmes et que cette position doit être définitivement tenue par tous les fidèles de l'Église. »¹⁴⁰

L'Église souhaite que les femmes chrétiennes prennent pleinement conscience de la grandeur de leur mission : leur rôle sera capital aujourd'hui, aussi bien pour le renouvellement et l'humanisation de la société que pour la redécouverte, parmi les croyants, du vrai visage de l'Église (Inter Insigniores, N° 41).

CONCLUSION

La présentation abrégée de l'essentiel du contenu du chapitre introductif de « *La Femme espace de salut* », de Maria Teresa PORCILE SANTISO, nous a permis de comprendre que les femmes, suite à leur mouvement féministe, ont pris individuellement conscience non seulement de leurs potentialités humaines mais aussi de leurs difficultés à vivre pleinement dans les structures sociales. Elles ont fait l'expérience quotidienne de la frustration dans la vie en société et ont pris conscience de la transcendance de leur être personnel du fait que l'histoire a été écrite, décidée et interprétée avec une mentalité unilatérale masculine. Ce phénomène a fait naître des positions libérationnistes. La théologie féministe entreprend une herméneutique dite de « soupçon » dont le critère serait la reconnaissance de l'autorité d'un texte. Le langage de l'Église en ce sens, laisse entrevoir une réelle corrélation entre la hiérarchie et les fidèles du Christ. La hiérarchie étant au cœur d'un système binaire qui a formaté les idéologies au fil des années, peut-il vraiment exister une corrélation entre la hiérarchie de l'Église et la gente féminine ?

3.2.2 EXPOSE 2 : MARIA DE LOURDES PINTASILGO, LES NOUVEAUX FEMINISMES (PAR CESPEDES AMARANTO GUILLERMO)

Introduction

On appelle théologie féministe un courant qui porte un regard critique sur les traditions religieuses, le langage liturgique, les pratiques et les théologies des religions, dans une perspective féministe c'est-à-dire, dans la logique de la revendication des femmes d'une société juste et sexuellement égalitaire¹⁴¹. Ainsi, notre thème de réflexion comportera les chapitres IV et V du livre *Les nouveaux Féminismes*, dont l'auteur s'appelle Maria de Lourdes

¹³⁹ Christian DUQUOC, *La femme, le clerc et le laïc*, Labor et fides, 1989, p. 24

¹⁴⁰ Extrait de la Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*. Cf. la Déclaration de la sacrée Congrégation de la Doctrine de la Foi sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel

¹⁴¹ DUBERNARD Estelle (dir.), *Le Nouveau Petit Robert*, Paris, Le Robert, 2007.

PINTASILGO, née le 18 janvier 1930 à *Abrantes* et morte le 10 juillet 2004 à Lisbonne, une femme politique portugaise.

1. Résumé du chapitre IV et V du livre *les nouveaux féminismes*

Dans cette partie du livre, *les nouveaux féminismes*, le travail de Maria de Lourdes gravira autour de deux questions fondamentales : la première est une vérification, la symbolique primordiale chrétienne. Et la deuxième partie est une intuition, c'est-à-dire expliquer ce qui se fait et ce qui se dit dans les nouveaux mouvements de femmes.

1.1 *la symbolique primordiale du christianisme affrontée au féminisme contemporain*

« Dire *symbolique primordiale* c'est dire les commencements. Non pas nécessairement ceux qui ont trait au début d'une histoire, d'un point de vue strictement chronologique, mais les commencements qui ont trait aux racines les plus profondes, intouchables d'où jaillissent pensée, conviction théologie, gestes, actes de foi etc. »¹⁴².

La symbolique primordiale est une bien difficile expression, pour la région de notre existence où s'esquissent les intuitions en deçà de l'expression verbale, où se désignent les premières valeurs extérieures à toute rationalisation, où se trouve un monde englouti dont la seule chose que l'on puisse dire c'est que nous n'en savons rien et que nous nous en approchons à tâtons. En effet, tout symbolique primordiale – est pour nous ici la symbolique primordiale chrétienne – joue un rôle décisif au niveau de nos actes décidés, selon nous, en toute responsabilité et de nos pensées, à nos yeux les plus libres de toute influence. Ainsi, les mythes, la raison (idéologie) et les normes de vie sociales conforment les fondements de la symbolique primordiale. En effet, « les structures sociales renforcent l'idéologie et enferment la symbolique primordiale dans la logique de leur interaction. La boucle est ainsi complètement fermée : symbolique primordiale, idéologie, structures sociales et à nouveau symbolique primordiale »¹⁴³. La symbolique primordiale chrétienne n'est pas une exception de ce schéma, ces éléments jouent en elle à travers les siècles. Car, « les mythes n'ont pas agi uniquement comme éléments structurés de la foi. Ils ont été capturés dans des idéologies qui, en s'appuyant sur le christianisme, expliquaient et déterminaient la société »¹⁴⁴.

Si on parle d'affrontement des féministes au christianisme, c'est parce qu'il est nécessaire de retourner aux fondements de notre foi, c'est-à-dire aux Saintes Ecritures, à la Tradition et à l'interprétation du livre saint. En effet, « l'interprétation de la Bible est déjà dans la Bible elle-même »¹⁴⁵. Ainsi en lisant la Bible on peut se rendre compte que son sens littéral s'inscrit dans un sens proprement patriarcal de la société juif. Ainsi, « la symbolique primordiale est non seulement façonnée et écrite par des hommes, mais transmise dans un contexte de valeurs patriarcales »¹⁴⁶. En autres termes, il s'agit de savoir s'il est possible de remonter aux sources de la symbolique primordiale en la dépouillant des interprétations unilatérales et des tendances des sociétés patriarcales.

1.2 *Des femmes qui font exister l'Eglise*

Un autre point important pour PINTASILGO est un constat. En effet, la symbolique primordiale chrétienne escamote le féminin. *Les femmes sont un peuple venu d'ailleurs*. Dans ce constat la symbolique chrétienne est beaucoup obsessionnelle et axée sur le masculin. D'ailleurs ils occupent la première place, même dans le Christianisme et la Bible. L'image des noces, le récit de la création et la figure du Père sont trois exemples « de l'interprétation du sexisme et de la symbolique primordiale chrétienne découle tout naturellement du Dieu

¹⁴² Maria de Lourdes PINTASILGO, *Les nouveaux féminismes*, Cerf, Paris, 1980, p. 98.

¹⁴³ Maria de Lourdes PINTASILGO, *Les nouveaux féminismes* p. 101.

¹⁴⁴ *Idem*, p. 102.

¹⁴⁵ *Idem*, p. 104.

¹⁴⁶ *Idem*, p. 106.

mâle et viril : il ne peut être que père »¹⁴⁷. Mais, je crois, dit-elle, que le « Christ a clairement dit qu'il ne venait pas à abolir la loi mais l'accomplit. En autres termes voici mon propos fondamentale : le Christ se pose à la fois comme achèvement de la tradition masculinisant de l'histoire d'Israël et comme instaurateur d'une tradition féminisante par où serai dépassé, en accomplissant, l'ancienne loi »¹⁴⁸. Mais l'Eglise écoute-elle cela ? La question de Dieu semble avoir été réglée. A travers ce langage un mis en question se dessine. En effet l'ignorance à l'égard des féminismes s'insère donc dans une ignorance que les chrétiens ont souvent maintenue par rapport aux phénomènes sociaux. Pour « les laïcs je peux déclarer une certaine hostilité. Mais pour ce qui est la plus part de clercs le refus du féminisme s'arrête me semble-t-il exclusivement à la matérialité de chose »¹⁴⁹. Leur démarche féministe ne s'aventure pas vers des sentiers où leur fidélité à l'Eglise est mise en cause. En effet, pourquoi ne pas trouver des solutions de structuration et de vie d'Eglise à partir des Eglise locales elles-mêmes ? Bref, il s'agit de donner à Eglise toutes ses dimensions. En effet, il n'y a pas de révolution féministe sans Dieu. En claire, « que cette lutte n'apparaisse pas comme une négation de l'amour mais plutôt que l'on puisse découvrir l'amour à travers la lutte. Alors « je crois que c'est dans ce contexte que nous pouvons entamer une démarche de femmes chrétiennes pour une Eglise entièrement renouvelée »¹⁵⁰.

2. Evaluation de la théologie féministe

Dans cette deuxième partie de notre sujet, nous allons mesurer d'une manière critique, les points positifs et les points négatifs, que Maria de Lourdes PINTASILGO a pu offrir au développement de la notion de la théologie féministe exprimé dans son livre *Les Nouveaux Féminismes*.

2.1 Les points positifs

Le premier point positif que nous pouvons accorder à PINTASILGO, c'est la subtilité avec laquelle avance ses propos. Ainsi, elle continue sa pensée en laissant tout sort d'obstacle, afin d'arriver au but de ses réflexions. Autre aspect positif, c'est le zèle de vouloir lutter pour les droits des femmes au sein de l'Eglise et réveiller leur conscience. En effet, pour l'auteur il est important de faire une revalorisation de la femme, et de lui accorder la place qu'elles méritent dans l'Eglise entant que créature voulu par Dieu.

Au niveau social, il est juste de souligner que la réflexion produite par Maria de Lourdes s'inscrit dans la logique de la revendication des femmes d'une société juste et sexuellement égalitaire. En effet, il ne s'agit pas d'un ébranlement masculin ou encore d'un aménagement des systèmes socio-politique, mais au contraire, « les nouveaux féminismes essayaient d'instaurer quelque chose de radicalement autre. Ils provoquent un profond ébranlement des mentalités des institutions et du christianisme »¹⁵¹.

2.2 Les points négatifs

Les limites présentées par l'auteur sont plusieurs. Le premier point est une remarque personnelle, s'agit du manque de précision et de synthèse dans la rédaction de son texte. En effet, l'éparpillement des idées et les tournures sans transition, font de ses conceptions un chemin rude et non-goudronné pour le lecteur outre, font de lui un chemin de croix terrible, alors que nous, entant que chrétiens, sommes tous appelé à vivre la résurrection.

Un autre caractère dont elle n'a pas trop pris en compte c'est au sens traditionnel des civilisations. En effet, tout peuple se caractérise par une langue, une culture et une tradition. Ainsi, le caractère normatif de la Bible, son autorité, son inspiration divine et même sa rédaction sont remis en cause. Pour PINTASILGO, il est nécessaire d'écrire à nouveau les

¹⁴⁷ *Idem*, p. 118.

¹⁴⁸ *Idem*, p. 131.

¹⁴⁹ Maria de lourdes PINTASILGO, *Les nouveaux féminismes*, p. 142.

¹⁵⁰ *Idem*, p. 156.

¹⁵¹ *Idem*, p. 107-108.

Saintes Ecriture non pas d'une manière patriarcale, mais au contraire en ayant en main un crayon féminin.

Conclusion

Comme conclusion de notre réflexion il important de retenir que la théologie féministe encourage l'amélioration des droits des femmes dans la société en jetant un regard critique sur les entités socio-politiques. C'est dans cette perspective que Maria de Lourdes PINTASILGO s'inscrit. De plus, elle met aussi en évidence certains aspects féminins et maternels de Dieu. Enfin, comme elle comme beaucoup d'autres théologiennes féministes, pensent pouvoir apporter une vision différente qui leur est propre, quant aux questions d'environnement, de justice, de systèmes économiques et sociaux beaucoup de fois en sachant les limites de leurs propres idéologie.

3.2.3 EXPOSE 3 : JEAN MARIE AUBERT, LA FEMMES : ANTIFEMINISME ET CHRISTIANISME (RUGWIZANDEKWE PROTOGENE)

INTRODUCTION

Dans ce travail nous allons faire un résumé et une critique de la première partie (pp.13-80) du livre « *Antiféminisme et Christianisme* » de Jean-Marie Aubert qui nous parle des interférences entre l'antiféminisme et le christianisme depuis les débuts de l'Eglise jusqu'aujourd'hui. Dans son chap. I, l'auteur rappelle l'attitude révolutionnaire de Jésus vis-à-vis des femmes. Dans le chap. II, il s'interroge sur la prétendue misogynie de saint Paul. Le chap. III intitulé « *une société chrétienne et masculine* » nous propose une vue d'ensemble de la position chrétienne traditionnelle sur la femme, telle qu'elle s'est manifestée au cours des siècles. Après avoir exposé un résumé de façon claire et concise de ces trois chapitres, nous poursuivrons avec des critiques en dégagant les points forts et les limites de cette première partie du livre.

I. RESUME DE LA PREMIERE PARTIE DU LIVRE (pp. 13-80)

Cette partie que nous allons synthétiser est faite de trois chapitres. Nous procéderons par l'exposition de l'idée de chaque chapitre. Le chap. I est intitulé « *la libération évangélique de la femme* » contient l'idée selon laquelle Jésus est venu annoncer la Bonne Nouvelle de la libération de la femme. En effet, la femme juive au temps de Jésus « n'a jamais joui d'une liberté ». ¹⁵²Du point de vue religieux, elles étaient exclues de la vie religieuse. La théologie juive légitimait sa subordination et sa ségrégation. Par exemple, la circoncision étant le signe de foi juive et limitée aux hommes fait que les femmes soient classées en dehors de la communauté des croyants. L'impureté périodique de la femme exigeant la purification, la classe au niveau inférieur par rapport à l'homme. Le fait qu'Eve soit elle qui ait commis le premier péché, la femme est vue comme une personne dont la liberté doit être limitée et l'homme doit se méfier d'elle. Du point de vue social, la femme était privée de la parole en public, de l'initiative du divorce, etc. Cependant, « l'enseignement et le comportement de Jésus à l'égard des femmes ont constitué une radicale innovation par rapport au milieu juif de son temps ». ¹⁵³Jésus touche la main de la belle-mère malade de Pierre (Mc1,31) ; il ne repousse pas l'hémorroïsse (cf. Mt9,22) [...] Jésus va chez Marthe et Marie (Lc 10,38), [...], Jésus parle avec la samaritaine (Jn4,27) [...], L'attitude de Jésus envers la femme adultère (Jn 8), ¹⁵⁴etc. Jésus n'a pas hésité à faire référence aux femmes dans sa prédication : la femme qui a perdu une pièce de monnaie (Mt 13,33), la veuve qui est aux prises avec un juge inique (Lc 18,1-8). ¹⁵⁵ Et grâce à cette considération, beaucoup de femmes ont eu le courage de braver certains interdits pour suivre Jésus. L'exemple c'est les saintes femmes au calvaire en Mt 15, 40-41, l'entourage féminin de Jésus en Lc 8,1-3. Mais cette rénovation évangélique a des limites car même Jésus n'a pas admis des femmes dans le collège de douze apôtres. Ce serait une erreur d'envisager le problème féminin isolément de son enracinement social. Tout projet révolutionnaire non-violent a « un seuil d'intolérabilité à respecter » ¹⁵⁶ car pour pouvoir contester dans une société il faut d'abord ne pas en être expulsé mais conserver le dialogue avec elle. Après Jésus, qu'en est-il de ses disciples dont saint Paul, autorité apostolique ? C'est au second chapitre que cette question est développée.

Le second chapitre du livre est intitulé « *Saint Paul misogyne ?* ». Pour répondre à cette question, il faut analyser le monde païen car Paul se dit lui-même apôtre des païens. En effet, la situation de la femme dans le monde païen avait évolué. Les femmes romaines avaient plus de liberté par rapport à celles du monde juif. Mais cette liberté ne s'est pas toujours traduite dans les institutions et le droit. Les actes des apôtres témoignent qu'il y a eu même des femmes missionnaires dans le milieu gréco-romain. Paul arriva à Macédoine et ne trouva que des femmes réunies pour prier (cf. Act 16, 13) ; « il y avait à Joppé parmi les disciples une femme du nom de Tabitha... » (Act 9,36) ; les Juifs qui ont voté des dames qui adoraient Dieu pour diriger la communauté d'Antioche (cf. Act13,50-51) ; la communauté de Thessalonique avait aussi un bon nombre des dames de qualité (cf. Act 17,4,12) ; à Athènes aussi il y eut une femme nommée Damaris (cf. Act 17,34). Dans ses lettres, Saint Paul recommande Phébée comme diaconesse de l'Eglise de Cenchrées (cf. Rm 16,1-2) ; il nomme Prisca avant son mari dans Rm 16,3-5 ; etc. selon notre auteur « tout

¹⁵² Jean-Marie AUBERT, *Antiféminisme et christianisme*, cerf/ Desclée, Paris, 1975, p.14.

¹⁵³ Idem, p.21.

¹⁵⁴ Jean-Marie AUBERT, *Antiféminisme et christianisme*, cerf/ Desclée, Paris, 1975, p.20.

¹⁵⁵ Cf. Jean-Marie AUBERT, *Antiféminisme et christianisme*, cerf/ Desclée, Paris, 1975, p.20.

¹⁵⁶ Idem, p. 25.

ceci révèle une situation bien caractéristique : le changement socioculturel s'est immédiatement traduit pour le christianisme par une significative modification : une importante et active participation des femmes dans la diffusion à égalité avec les hommes ». ¹⁵⁷Toutefois, saint Paul est souvent dit misogyne car dans ses lettres « d'un côté il semble bien considérer la femme l'égle de l'homme au sein de la communauté chrétienne ; de l'autre, à plusieurs reprises il la subordonne vigoureusement à l'homme et pour le justifier il développe plusieurs types d'arguments ». ¹⁵⁸ Retenons seulement que « sans qu'on puisse dire que Paul était misogyne, il faut cependant reconnaître l'ambiguïté foncière de son attitude foncière vis-à-vis des femmes » ¹⁵⁹. Qu'en est-il de la société chrétienne ? L'auteur traite cette préoccupation dans le troisième chapitre.

Le troisième chapitre est intitulé « *une société chrétienne et masculine* ». Notre auteur voit une société chrétienne toujours masculine. Cela remonte du passage du paganisme au christianisme. Cette « rencontre du monde gréco-romain et du christianisme, rencontre d'où est sortie la culture occidentale, s'est ainsi soldée par une absolutisation de schèmes culturels particuliers que l'on a identifié à la nature humaine, à l'ordre des choses voulues par Dieu. [...] Une telle absolutisation se repère en particulier dans le monde féminin, dans l'idée de la femme et de la condition qui lui fut faite. » ¹⁶⁰ En effet, dans le paganisme, la femme était marquée par la sexualité et elle était réduite à deux fonctions au service de l'homme son maître, soit mère de famille soit fille de joie ou prostituée. D'où la spiritualité de mépris de la chair, méfiance envers la femme, réduction de la sexualité à la fonction procréatrice. Dans ce même sillage, des philosophes et des intellectuels ont prôné le célibat comme idéal de vie, camouflant ainsi une sorte de haine de la femme. Le christianisme a envisagé la libération de la femme en lui accordant le droit de choisir librement son état de vie (mariage ou virginité). Pour le mariage, elle peut choisir librement son époux. L'auteur apprécie le mariage chrétien, à cause de la stricte monogamie, l'indissolubilité et la procréation qui donnent à la femme avantage et considération. Cependant, « cette valorisation de la femme dans le mariage chrétien et son égalité avec l'homme devant le droit de réclamer le devoir conjugal n'existait cependant que dans le contexte de subordination ». ¹⁶¹ C'est pourquoi il y a une égalité restreinte des époux et la seule liberté reconnue à la femme est celle de choisir un maître devant exercer sur elle la domination servile. Concernant la maternité et la féminité, l'auteur critique la conception chrétienne de la maternité qui réduit la femme à une fonction de maternité au point de lui denier, au nom de cette fonction à remplir, les droits inaliénables de la personne humaine, dont l'homme se donnerait seul le monopole. Ce qui est contestable n'est pas la grandeur de la maternité, mais l'exploitation masculine de cette maternité pour y enfermer la femme.

L'auteur dénonce aussi la marginalisation canonique de la femme. Le christianisme a pensé que la prééminence de la virginité sur le mariage serait la libération de la femme car l'entrée de la jeune fille dans la virginité consacrée la libérerait de la subordination envers l'homme. Mais cela est ironique car cette virginité a des limites comme la négation de la sexualité féminine et interdiction des activités masculines. En outre, par l'exaltation de la virginité, le christianisme a relativisé la fonction maternelle, a mésestimé le mariage et n'a pas stoppé la marginalisation de la femme vue que jusqu'aujourd'hui la femme ne peut pas recevoir l'ordination ni exercer un pouvoir de juridiction. Même Vatican II, en rénovant certains articles, n'a pas touché l'essentiel qui est la conception traditionnelle de la femme dans l'Eglise. Il est donc nécessaire qu'il y ait « une réelle promotion de la femme au sein même de la vie consacrée, pour y trouver et réaliser sa vraie vocation, dépouillée de motivations et de structures sociologiques dépassées faisant obstacle à l'esprit de l'Evangile » ¹⁶²

II. CRITIQUE

A) Points forts de cette partie de livre

Nous félicitons l'auteur pour sa bonne analyse des textes et des situations qui ont favorisé la naissance d'une idéologie antiféministe. Il a bien montré comment cette idéologie est entrée dans la vision chrétienne de la femme, puis en une prétendue libération féminine. S'il est incontestable que l'Eglise a beaucoup fait pour la femme, les hommes de l'Eglise se sont efforcés de légitimer et de faire admettre sa

¹⁵⁷Idem, p. 33.

¹⁵⁸Idem, p. 34.

¹⁵⁹Jean-Marie AUBERT, *Antiféminisme et christianisme*, cerf/ Desclée, Paris, 1975, p. 44.

¹⁶⁰Idem, p. 50.

¹⁶¹Idem, p. 64.

¹⁶²Jean-Marie AUBERT, *Antiféminisme et christianisme*, cerf/ Desclée, Paris, 1975 p.78.

marginalisation. L'auteur montre comment le message de l'Évangile a été altéré en pratique et en théorie pour ne pas déranger l'ordre patriarcal vu comme naturel. Le résultat a été un endoctrinement théologique absolutisant l'antiféminisme. Le Pape Jean XXIII, avoue qu'aujourd'hui « une constatation s'impose à tout observateur : l'entrée de la femme dans la vie publique, [...]. De plus en plus consciente de sa dignité humaine, la femme n'admet plus d'être considérée comme un instrument ; elle exige qu'on la traite comme une personne aussi bien au foyer que dans la vie publique ». ¹⁶³ D'où l'émancipation féminine ne peut pas laisser l'Église et les chrétiens indifférents.

B) Les limites de cette partie du livre

L'auteur attaque l'antiféminisme dans toutes les structures et spécifiquement dans le christianisme. Il critique les moyens que le christianisme a développés pour contrarier l'antiféminisme. Cependant on peut dire que partout où il voit la femme, il voit la discrimination et la subordination. Là il y a un risque de ne plus voir la femme en toute ses réalités et ses dignités. Alors que « si nous considérons la dignité humaine à la lumière des vérités révélées par Dieu, nous ne pouvons que la situer bien plus haut encore. Les hommes ont été rachetés par le sang du Christ Jésus, faits par la grâce enfants et amis de Dieu et institués héritiers de la gloire éternelle ». ¹⁶⁴ L'auteur défend l'égalité en droits et en dignités de la femme avec l'homme sans se soucier du devoir car le droit suppose toujours le devoir. En plus, il faut savoir que « la sacro-sainte égalité entre homme et femme n'exclut pas, mais exige au contraire la diversité ». ¹⁶⁵ L'auteur dénonce ce qui ne va pas sans rien proposer de façon concrète pour que la femme soit libérée. La réclamation d'accès au sacerdoce ministériel de la femme fait signal « à la crise de l'idée de l'Église, à la crise morale, à la crise de la femme, le pape propose un remède [...] qu'il désigne d'un nom bref : Marie ». ¹⁶⁶ Ratzinger insiste en disant qu'« il faut revenir à Marie si nous voulons revenir à cette vérité sur Jésus-Christ, vérité sur l'Église, vérité sur l'homme [...] ». ¹⁶⁷ En effet, le fait que Marie soit défini par Vatican II comme le type de l'Église peuple de Dieu, et non le type de l'Église hiérarchique « n'est pas une infériorité, car il s'agit de services dont la gloire apparente est de l'ordre des signes qui passent avec la figure de ce monde : cette gloire extérieure dont le Concile souhaiterait dépouiller l'éclat emprunté aux fastes d'empire et aux usages seigneuriaux du Moyen-Âge ». ¹⁶⁸ Ainsi, si le sacerdoce féminin vise le service et non la gloire de ce monde, il ne serait pas une chose contestable.

CONCLUSION

Dans ce travail, il a été question de faire le résumé de la première partie du livre « *Antiféminisme et Christianisme* » de Jean-Marie Aubert. Concernant le résumé, nous avons trouvé que dans le chap. I, l'auteur montre comment Jésus a considéré la femme de son temps malgré le monde juif qui était ségrégationniste et oppressif envers elle. Dans le chap. II, il expose brièvement la position complexe de Saint Paul envers la femme. Dans le chap. III, il donne la vision chrétienne de la femme. Notre critique a relevé les points forts et les limites de ces trois chapitres. Toutefois vue l'importance du problème féminin, nous aimerions faire appel aux spécialistes en différents domaines pour poursuivre le travail entrepris par Jean-Marie Aubert.

3.2.4 EXPOSE 4 : JEAN MARIE AUBERT, LA FEMME : ANTIFEMINISME ET CHRISTIANISME (PAR OUEDRAOGO PELGA VALENTIN)

INTRODUCTION

Appréhendée comme « un courant né au sein du christianisme, du judaïsme, de l'islam, ou d'autres religions, qui critique les traditions, pratiques, écritures et théologies de ces religions dans une perspective féministe » ¹⁶⁹, la théologie féministe a suscité l'enthousiasme de bon nombre de penseurs chrétiens. Parmi ceux-ci se trouve Jean-Marie Aubert (théologien moraliste) avec son ouvrage intitulé *La femme, antiféminisme et christianisme* dont les chapitres IV, V et VI feront l'objet de notre étude. Il s'agira pour

¹⁶³ Jean XXIII, *Pacem in terris*, no.41, 11 Avril 1963.

¹⁶⁴ Jean XXIII, *Pacem in terris*, no.10, 11 Avril 1963.

¹⁶⁵ Joseph Ratzinger, *Entretien sur la foi*, Fayard, Paris, 1979, p.111.

¹⁶⁶ Idem, p.121.

¹⁶⁷ Idem, p.123.

¹⁶⁸ René Laurentin, *La Vierge au concile*, Lethielleux, Paris, 1965, p.114.

¹⁶⁹ https://fr.wikipedia.org/wiki/Th%C3%A9ologie_f%C3%A9ministe, consulté le 10 avril 2017

nous de faire la synthèse desdits chapitres qui s'étendent de la page 81 à la page 178. D'autre part nous en ferons la critique.

I RESUME DES CHAPITRES IV, V, VI

I.1 CHAPITRE IV : MYTHES ET IDEOLOGIES ANTIFEMINISTES

De prime à bord, Jean-Marie Aubert remarque que « quand un groupe humain opprime ou en domine un autre, il a recours à une histoire remontant aux origines ou par des pseudo-explications faisant appel à une conception particulière de l'homme et de la société¹⁷⁰ ». C'est le cas de l'antiféminisme. En effet, l'ensemble de la tradition s'est servi du récit de la création dite « Yahviste » (cf. Gn 2, 4b-25) pour en faire le plat de résistance à tous les appétits antiféministes¹⁷¹ ». Longtemps la théologie masculinisante n'a cessé de montrer que le fait que la femme ait été tirée du côté de l'homme montrait qu'elle lui était inférieure. Ce qui permet de déduire deux conséquences : elle n'est pas l'image de Dieu et elle doit être soumise à la domination de l'homme. Parmi les figures de proue de l'antiféminisme nous pouvons citer saint Paul qui prêche la soumission de la femme à son mari (cf. Ep5, 22-24), saint Augustin et saint Thomas d'Aquin. Pour saint Augustin « le masculin est le spécifiquement humain, la femme ne l'est que par son âme¹⁷² ». Quant à l'Aquinate, il affirme que « l'homme est le principe et la fin de la femme, comme Dieu est principe et fin de toute création¹⁷³ ».

En plus de la Bible, certains auteurs chrétiens vont recourir à l'idéologie profane qui stipule que la femme est un mâle manqué. Cette idéologie soutient que « dans le processus fécondateur provoqué par le germe masculin, une déficience pouvait survenir, elle pouvait être attribuée soit au sperme lui-même, soit à la terre nourricière qu'était la mère, soit enfin à un obstacle mis sous l'action du soleil¹⁷⁴ ». En effet, la biologie d'avant le XIIème siècle ignorait l'ovulation et la question des chromosomes. Le seul facteur visible de la génération étant le sperme, la conclusion était que seul l'homme jouait un rôle positif dans la génération ; la femme n'étant que le réceptacle. Donc « il n'y aurait qu'un seul et véritable sexe, le masculin¹⁷⁵ ». Aussi faut-il ajouter que Freud a soutenu le phallocentrisme : doctrine qui réduit toute sexualité à celle du mal¹⁷⁶. Deux conséquences découlent du fait que la femme soit un mal déficient. Soit il lui est refusé toute responsabilité publique. Soit elle est considérée comme une imbécile à mettre sous tutelle. Aussi convient-il de relever l'exploitation antiféministe du culte marial qui demande aux femmes d'imiter son effacement, sa modestie...

I.2 CHAPITRE V : LA REALITE HUMAINE, HOMMES ET FEMMES ENSEMBLE

Jean-Marie Aubert affirme que « tout antiféminisme ne peut désormais apparaître comme une séquelle attardée et sans fondement d'un passé révolu (et l'Eglise devra un jour en prendre conscience elle aussi, en ce qui concerne ses propres institutions toujours de type masculin)¹⁷⁷ ». Par la suite, il dit que parmi les structures anciennes affectées par la mutation de civilisation concernant le problème féminin on peut citer les vieux interdits d'impureté féminine. En effet, l'impureté de la femme due à la perte de sang pendant un moment donné de son cycle menstruel et même pendant l'accouchement était source de nombreux interdits et cela persiste jusqu'aujourd'hui. Les canonistes médiévaux ont accordé une importance notoire à l'horreur du sang menstruel. Cela a joué un rôle capital dans la marginalisation sociale et religieuse de la femme. Il s'agit entre autres de l'interdiction aux femmes de servir la messe, de toucher les vases sacrés, voire même de l'exclusion radicale de toute fonction sacrée¹⁷⁸. Poursuivant son argumentation, notre auteur affirme que dans la société traditionnelle, la femme était au foyer parce que le mari y était aussi. Le foyer était le centre de l'activité économique. Aujourd'hui parler de femme au foyer n'a plus de sens, car il s'est opéré une profonde mutation dans la société avec l'avènement de l'industrie. « Il y a assurément dans cette mutation une des profondes motivations du travail de la femme comme facteur de libération humaine¹⁷⁹ ». Aussi faut-il se rendre compte que l'évolution de notre société tend à ôter à l'homme son prestige de

¹⁷⁰ Jean-Marie Aubert, *La femme, antiféminisme et christianisme*, Paris, Cerf/Desclée, 1975, p. 81.

¹⁷¹ *Idem*, p. 86.

¹⁷² *Idem*, p. 87.

¹⁷³ *Idem*, p. 88.

¹⁷⁴ *Idem*, p. 105.

¹⁷⁵ Cf. Jean-Marie Aubert, *La femme, antiféminisme et christianisme*, p. 104.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 108.

¹⁷⁷ *Idem*, p. 119.

¹⁷⁸ *Idem*, p. 120.

¹⁷⁹ *Idem*, p. 123.

puissance et de donner à la femme les mêmes chances. En d'autres termes, une libération de la femme doit passer nécessairement par une libération de l'homme de sa prétention dominatrice. Au demeurant, il ne s'agit pas de rendre l'humanité plus féminine et d'instaurer le matriarcat ; il s'agit tout simplement de la rendre plus humaine.

I.3 CHAPITRE VI : L'ÉGLISE INTERPELLÉE PAR LA FEMME

Dans l'Église, il existe une tension permanente entre deux faits : « d'un côté l'annonce évangélique de l'absolu égalité des êtres humains, quel qu'en soit la race ou le sexe, et d'un autre côté la pesanteur des structures socio-culturelles héritées du judaïsme et du paganisme et qui consacraient la radicale subordination de la femme à l'homme, seul porteur de la plénitude de la nature humaine¹⁸⁰ ». Il faut noter que Jean XXIII dans son encyclique *Pacem in terris* avait reconnu dans la promotion de la femme un des signes des temps, enseignement dont Vatican II a tiré les conséquences en de nombreux textes concernant la femme en général et sa place dans la société profane. En effet, dans sa constitution pastorale *Gaudium et Spes*, on trouve ceci : égalité foncière entre l'homme et la femme (cf. n°49), au point que toute forme de discrimination fondée sur le sexe doit être dépassée (cf. n°29). Cependant, refuser le sacerdoce aux femmes relèverait-il de la volonté du Christ ou est-ce la plus significative rémanence de l'antiféminisme de la société chrétienne traditionnelle¹⁸¹ ? Certes, le problème du sacerdoce des femmes n'est pas le problème essentiel posé par la libération de la femme du point de vue chrétien, mais un problème symbole¹⁸². Cette doctrine traditionnelle sur l'incapacité des femmes à recevoir le sacrement de l'ordre est condensé dans le canon 968 § 1 du code de droit canonique de 1917. Cette position avait déjà été soutenue par le prince des canonistes Gratien et l'Acquinate en ces termes : « la femme ne peut recevoir d'ordre sacré, car de par sa nature elle est située dans une condition de servitude¹⁸³ ». Les nouveaux arguments stipulent que « l'homme et la femme sont certes égaux au plan de la grâce, ils ne le seraient pas au plan de la nature, ce qui légitimerait l'exclusion des femmes au sacerdoce conçu comme une spécialité masculine¹⁸⁴ ». Mieux encore « les femmes ne devraient pas être admises aux ordres parce que le Christ ne l'a pas fait lui-même : sa volonté de réserver au sexe masculin ces ministères serait donc l'expression du droit divin, le fameux « *ius divinum* », dont les hommes ne peuvent se dispenser¹⁸⁵ ». Or continuer la discrimination dans le domaine ministériel revient à maintenir l'évangile sous le boisseau alors que l'Église l'a condamné dans le domaine social. C'est une forme aigüe de misogynie caractérisée par la peur de la femme avec « probablement chez les célibataires que sont les clercs, la crainte de la séduction féminine ou de son impureté ancestrale¹⁸⁶. Cependant, malgré ses nombreuses résistances, l'Évangile suivra inéluctablement son cours. En effet, force est de constater que beaucoup de femmes ont fait l'expérience personnelle et porter témoignage de leur capacité à égaler un homme même dans l'Église. Quelles critiques pouvons-nous faire de la pensée de l'auteur ?

II CRITIQUES

II. 1 ASPECTS POSITIFS

Notre auteur s'inscrit dans la ligne de ceux qui pensent que pendant longtemps les femmes ont été les victimes d'une théologie masculinisante soutenue par certains Pères de l'Église qui se sont appesantis sur l'interprétation du premier récit de la création. Ainsi, on en est arrivé à une société androcentrique au lieu d'une société anthropocentrique. Il s'avère donc impérieux de briser ce modèle. Mais « ce modèle ne peut être brisé que par une volonté d'examiner le péché du sexisme de l'Église et de critiquer les structures patriarcales qui sont à l'origine de l'oppression dans la société¹⁸⁷ ». Teresia Mbari Hinga corrobore cette position lorsqu'elle affirme que dans les cultures africaines, il y a le problème du sexisme et du patriarcat¹⁸⁸. Il a eu aussi le mérite d'avoir attiré nos regards sur le second récit de la création qui laisse entrevoir une certaine égalité entre l'homme et la femme en vue de résorber les inégalités sociales entre ceux-ci. En effet,

¹⁸⁰ Jean-Marie Aubert, *La femme, antiféminisme et christianisme*, p. 148.

¹⁸¹ *Idem*, p. 156.

¹⁸² *Idem*, p. 157.

¹⁸³ *Idem*, p. 160.

¹⁸⁴ *Idem*, p. 163.

¹⁸⁵ *Idem*, p. 164.

¹⁸⁶ *Idem*, p. 174.

¹⁸⁷ Maria José NUNES, « Les voix des femmes dans la théologie latino-américaine », in *Concilium* 263, *Les théologies féministes dans un contexte mondial*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 18.

¹⁸⁸ Cf. Teresia Mbari HINGA, « Entre colonialisme et inculturation. Les théologies féministes en Afrique », *Op.cit.*, p. 41.

de nos jours, nous ne pouvons plus continuer de traiter la femme comme la subalterne de l'homme. Nous ne devons plus voir en elle la source de tous les maux qui minent notre société. Elle jouit de la même dignité que l'homme. De plus elle bénéficie des mêmes facultés intellectuelles que lui. Donc oser la parité entre l'homme et la femme est facteur de développement¹⁸⁹. Aussi nous met-il en garde aujourd'hui contre une certaine conception de la femme qui risquerait d'être pire même que le sort qui était la sienne avant le siècle des lumières. Il s'agit de l'exploitation érotique de la femme par la société de consommation. Cette forme d'exploitation aboutit à « faire de la femme la source d'un plaisir qui se paye ou l'instrument d'un profit plus sûr¹⁹⁰ ». On peut citer entre autres la pornographie et les autres formes d'utilisation de la femme à des fins esthétiques. Celles-ci au lieu de la valoriser ne font que l'avilir ou pire encore la chosifier. C'est une autre forme de violence faite aux femmes. Donc « la création de réseau, confessionnel et international, de même que la relation entre mouvements et théologie féministe universitaire sont les conditions de son dynamisme et le rempart contre l'idéologisation¹⁹¹ ».

Au-delà de tout ce qui précède, quelles sont les limites de la pensée de Jean-Marie Aubert ?

II.2 LIMITES

Jean-Marie Aubert, au cours de ces chapitres, a présenté la femme de façon exclusive comme un être qui croupi sous l'oppression du sexe masculin avec toutes les idéologies masculinisantes qu'on a pu rencontrer tout en feignant de voir que la condition de la femme s'inscrit dans le processus normal d'humanisation des rapports entre les deux sexes. Au lieu donc de parler de libération de la femme qui laisserait entrevoir une lutte, aujourd'hui, nous suggérons plutôt qu'on parle de promotion ou de valorisation de la femme. Cela permettra une approche beaucoup plus positive du féminisme qui ne doit plus être vu uniquement comme un mouvement de revendication.

Par ailleurs, nous savons aussi que l'intelligence n'a pas de sexe, les femmes aussi bien que les hommes peuvent œuvrer à l'avènement d'un monde meilleur si chacun joue bien sa partition. Raison pour laquelle, il est plus qu'urgent aujourd'hui de parler aussi de collaboration étroite, car les femmes aussi bien que les hommes portent le sort de l'humanité. Aussi en ce qui concerne le sort de la femme dans l'Eglise, il convient de nuancer les propos, car l'Eglise n'est ni sexiste ni machiste. Aujourd'hui, elle accorde beaucoup de place à la femme. Cependant en ce qui concerne l'ordination des femmes, l'Eglise reste encore prudente ; car cela n'apparaît pas dans les Saintes Ecritures. Elle applique ce qu'on pourrait appeler le principe de précaution. De fait le pape Jean-Paul II affirme ceci : « l'ordination sacerdotale, par laquelle est transmise la charge, confiée par le Christ à ses Apôtres, d'enseigner, de sanctifier et de gouverner les fidèles, a toujours été, dans l'Eglise catholique depuis l'origine, exclusivement réservée à des hommes¹⁹² ». Aussi Benoît XVI soutient que l'Eglise n'a aucune manière le pouvoir d'ordonner les femmes. Néanmoins il reconnaît que les femmes ont plus marqué le visage de l'Eglise que les hommes sans pour autant être admis aux ordres sacrés¹⁹³.

CONCLUSION

Au terme, il convient de noter que Jean-Marie Aubert est l'un des auteurs masculins qui se sont mis à défendre la cause des femmes. Il nous a permis de comprendre que l'antiféminisme chrétien était la conséquence d'une mauvaise interprétation du premier récit de la Genèse. Cependant, malgré le génie de sa réflexion et sa contribution combien remarquable, il n'est pas exempt de tout critique ; car lutter pour la libération de la femme revient aussi à admettre qu'il existe une certaine distinction entre elle et l'homme.

3.2.5 EXPOSE 5 : EDITH CASTEL, L'ETERNITE AU FEMININ (NAWANOU KOUADIO)

INTRODUCTION

Longtemps, la femme a été considérée comme un être mineur, voire irresponsable au sein de la société. Qu'en est-il en réalité dans les principales religions ? C'est à cette question qu'Edith Castel veut

¹⁸⁹ Cf. Danielle Sassou NGUESSO, « L'absence de parité : un frein pour le développement en Afrique » in Jeune Afrique, n°2933 du 26 mars au 1^{er} avril 2017, p. 5.

¹⁹⁰ Jean-Marie Aubert, *La femme, antiféminisme et christianisme*, p. 137.

¹⁹¹ Monica JAKOBS, « La théologie féministe en Europe », in Concilium 263, *Les théologies féministes dans un contexte mondial*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 59.

¹⁹² JEAN PAUL II, *Lettre apostolique Ordinatio sacerdotalis*, Paris, Paulines, 1994, n°1.

¹⁹³ Cf. <http://croire.la-croix.com/Definitions/Sacrements/Ordination/Pourquoi-l-Eglise-catholique-n-ordonne-t-elle-pas-de-femmes-pretres>, consulté le 10 avril 2017.

répondre. Cependant, qui est Edith Castel (Née en 1949) ? Elle est une journaliste qui collabore à l'actualité religieuse dans le monde, à Ouest France. Elle s'investi aussi dans la rédaction du supplément « *Croire aujourd'hui* ». L'objet de notre travail porte sur ce supplément (18) et particulièrement sur son ouvrage « *L'éternité au féminin* », *la femme dans les religions* (235p.). En effet, l'ouvrage comporte trois grands points à savoir : I/ La femme dans la tradition Judéo-chrétienne. II/ La femme dans l'Islam. III/ La femme dans le bouddhisme Tibétain. Notre travail tachera de rendre compte uniquement de la première partie (p.17-114). En explorant successivement chaque confession religieuse, nous aboutirons à une critique en soulignant quelques forces et faiblesses de notre auteur.

I- RESUME : LA FEMME DANS LA TRADITION JUDEO-CHRETIENNE

Dans la tradition Judéo-chrétienne (judaïsme, orthodoxie, catholicisme, protestantisme), « les femmes sont créées pour donner vie (Cf. p.18). Selon la lecture juive qui se fonde sur Gn 2, 22, c'est à partir de la côte de l'homme que fut créée la femme. Ainsi, l'homme doit l'aimer avec un amour sans possession et dans une relation sans dépendance, pour qu'elle lui soit une aide (Cf. p. 24). En lui donnant le nom : « *ishah* », femme et en affirmant qu'elle est de la même chair, Adam fait de la femme son homologue. Notons que le nom « *ishah* » est un nom commun c'est pourquoi après la chute, elle reçoit un nom propre « *havah* », Eve, qui désigne « mère des vivants ». La femme est donc destinée à donner la vie (Cf. p. 31). Quel est cependant son rôle dans le mariage ?

« L'homme quitte son père et sa mère, s'attache à sa femme et ils deviennent une seule chair » (Gn 2, 24). La femme dans le mariage n'est pas inférieure à l'homme mais plutôt dans le silence et la modestie, elle se doit d'aider son époux et de lui être soumise. Dans le judaïsme, le mariage est plus qu'un contrat ; il est aussi appelé « sanctification », et donc élévation. Ceci implique un certain nombre d'obligation dont la monogamie, l'intimité. Selon la tradition juive, il y'a une prééminence du mariage sur le célibat : « Celui qui n'est pas marié n'est pas un homme complet (...). La femme est la lumière des yeux d'un homme ainsi que la force qui le maintient dans le monde » (*Talmud*).

Chez les catholiques et les orthodoxes, le mariage est un sacrement. Mais cela n'est pas le cas de la virginité. Dans l'Eglise orthodoxe, la virginité et le mariage sont comme deux voies envisageables pour arriver au royaume de Dieu. Ainsi, le concept de vie conjugale est plus sain en orient qu'en occident du fait de la reconnaissance du clergé marié. Quant à la position de l'Eglise catholique sur le mariage, elle a évolué au cours des âges. A ce propos, le concile de Trente affirme : « Si quelqu'un dit que l'état du mariage est préférable à l'état de virginité ou de célibat, et qu'il n'est ni mieux ni plus saint de demeurer dans la virginité ou le célibat plutôt que de se marier, qu'il soit anathème¹⁹⁴ ». Après Vatican II, « *Familiaris consortio* » de Jean Paul II présente la famille comme une petite Eglise. En effet, « la communion entre l'homme et la femme, dans le mariage, est un sacrement parce qu'il symbolise l'alliance d'amour entre Dieu et les hommes et les femmes¹⁹⁵ ». Pour la part des protestants, il s'agit de la soumission et de révérence dans le mariage (Eph 5). Cet état conjugal est bon et : « plait à Dieu lui-même, avec toute sa réalité, ses œuvres et ses souffrances¹⁹⁶ ». C'est dans cet ordre d'idée que Matthieu ZELL affirme : « il n'est pas question de penser qu'un homme seul, sans femme, ou qu'une femme sans homme soit un être humain achevé¹⁹⁷ ». Outre la place de la femme dans le mariage, qu'en est-il dans la tradition ?

Dans toutes les traditions religieuses, le statut de la femme est marqué d'ambivalence : Mère et Epouse (Cf. p. 51). Les femmes de la Bible participent à cette ambivalence et c'est pourquoi Sarah ne s'est pas empêchée de mettre sa servante Agar dans le lit de son mari Abraham, afin qu'elle lui donne la descendance qu'elle-même ne pouvait pas lui assurer » (Cf. Gn 16). Dans le judaïsme et selon le « *Talmud* », la femme a « l'esprit léger » et il n'y a peut-être « de savoir pour elle que dans le métier de tisser¹⁹⁸ » (Cf. p. 55). De même que le judaïsme, certains Pères de l'Eglise considèrent la femme comme étant « porte du Diable », « Epiphane du tombeau », « source du Mal », « Temple bâti sur un cloaque », etc. Cette méfiance à l'égard de la femme pour d'aucun est culturel. D'autre remontent au péché commis par Eve. Pourtant, Eve, « mère des vivants », est sans doute l'ancêtre féminine de l'humanité. En effet, la stérilité de certaines femmes a pour finalité de nous rappeler que l'histoire sainte est entre les mains de Dieu

¹⁹⁴ Droguet et Ardant, *Théo. Encyclopédie catholique pour tous*, Fayard, 1993, p. 823.

¹⁹⁵ Idem, p. 806.

¹⁹⁶ *Encyclopédie du protestantisme*, Cerf, Paris, 1995, p. 572.

¹⁹⁷ Idem, p. 572.

¹⁹⁸ Albert Samuel, *Traité Yoma 66, in Les femmes et les religions*, L'Atelier, 1995 ; p. 58-59.

et que c'est son projet qui doit se réaliser et non celui concocté par les hommes. La femme dans le judaïsme a pour rôle capital de donner la judéité à l'enfant : « un enfant est juif, si sa mère est juive ». La femme protestante, issue de la réforme, est une femme forte, vertueuse, parfaite maîtresse de la maison (Cf. Pr 31, 31). De ce fait, les réformateurs ont surtout mis l'accent sur la maternité de la femme. Que dire du rôle de la femme dans la transmission de la foi ?

Etant donné qu'il est écrit : « Ne méprise pas l'enseignement de ta mère » (Pr 1, 8) donc sachons que « les femmes sont gardiennes de la mémoire d'un peuple qu'elles transmettent aux enfants de génération en génération¹⁹⁹ ». Dans le judaïsme, depuis la destruction du temple et la fin des sacrifices cultuels, presque tout se faisait à la maison et c'est là que la femme apprend aux enfants les premiers éléments de la vie juive. La fille apprend de sa mère toutes les lois qui la concernent plus particulièrement. Pour se faire une idée de la femme orthodoxe, remontons au grand schisme où elles pouvaient être ordonnées diaconesse. Même après l'extinction du diaconat féminin, les femmes ont continué à jouer un rôle important dans la transmission du dépôt de vérité (Cf. p. 83). On ne serait parlé du rôle de la femme dans l'Eglise orthodoxe sans parler de celui que tient la femme du prêtre. Outre la préparation des prosphores, l'accueil des fidèles avant la liturgie etc, elle apporte un regard féminin sur les problèmes de la paroisse. Qu'en est-il du protestantisme ? Le rôle des femmes dans la transmission de la foi, n'est pas loin du catholicisme : Eveil des enfants à la foi. L'Eglise étant « une communauté, un service », quel est le ministère de la femme ? (Cf. p. 95).

D'emblée, pour Saint Paul, les femmes doivent se taire dans les assemblées. De nos jours encore, les religions s'opposent d'ouvrir à la femme, les domaines traditionnellement réservés aux hommes. Les motifs sont d'ordre traditionnel et charismatique propres à chaque sexe. Le judaïsme conçoit que : L'homme dans le champ, doit faire pousser le blé et la femme au foyer doit faire sortir le bébé (Gn 1). Aujourd'hui, le judaïsme orthodoxe ne trouve pas toujours de nécessité d'ordonner les femmes rabbins parce que c'est Moïse qui a transmis l'autorité à Josué selon l'ordre de Dieu. Autre argument est que le prêtre ou le rabbin, doit pouvoir être présent et disponible à tout instant pour le service de la communauté. En outre, si l'Eglise orthodoxe refuse l'ordination sacerdotale des femmes, elle reconnaît la validité du diaconat féminin et leur rôle est lié à l'exercice de la charité. Pour l'Eglise catholique, aujourd'hui avec la crise de vocation, cet état de fait a conduit les laïcs à prendre leur véritable place dans la communauté ecclésiale. Malgré cette crise, l'Eglise catholique persiste dans sa détermination d'écarter les femmes du ministère presbytéral. C'est ainsi que le 22 mai 1994, dans sa lettre apostolique « *ordinatio sacerdotalis* », le pape Jean Paul II avait, selon ses propres termes : Définitivement fermé aux femmes l'accès au ministère ordonné. Le 28 octobre 1995, le cardinal Joseph Ratzinger entérinait cette décision papale en la plaçant sous l'aile de l'infaillibilité pontificale, laissant entendre que la question était définitivement réglée.

Par ailleurs, au sein de la fédération protestante de France, les Eglises de sensibilité pentecôtiste sont fermement opposées au ministère féminin. Pour leur part, la fonction d'autorité ou d'enseignement revient aux hommes dans l'Eglise. Pour certaines Eglises enfin, la question demeure ouverte car le pasteur n'est pas le représentant du Christ. A ce jour, tant au sein de judaïsme que des Eglises chrétiennes, les progrès se font au pas des siècles. Ceci étant, quelles critiques pouvons-nous faire au-delà de ce qui est dit précédemment ?

II- LA CRITIQUE PERSONNELLE

Notre approche critique se situe à deux niveaux. Le premier volet prendra en compte l'approche positive tandis que le second volet s'attardera sur quelques faiblesses. D'ores et déjà, nous rejoignons Edith Castel dans sa vision du ministère de la femme dans l'Eglise. Sa position est catégorique : « Pas d'ordination presbytérale des femmes ». En réalité, le prêtre est un ministre du Christ entièrement disponible pour sa communauté. S'il s'agissait de la femme, que se passera-t-il pendant la grossesse ou lorsque les enfants sont malades et sans compter les périodes d'impureté ? Pendant cette période, presque dans toutes les cultures, il leur est interdit de toucher au sacré et à rien de consacré. Dans tous les cas, pour le moment les Eglises orthodoxes et catholiques se rejoignent dans leur refus d'ordonner des femmes au sacerdoce presbytéral. Elles ont pour argument un problème de symbolisme : Seul un homme pourrait représenter un autre homme et Jésus était un homme ; il nomme « Pierre à la tête de l'Eglise » (Mt 16, 17-18). L'autre argument relève de la discipline ecclésiastique en ce sens que la fidélité au Christ demande que l'on se conforme à ses actes, or il n'a jamais appelé de femmes dans le groupe des douze. Même avec Paul, aucune femme n'a occupé la

¹⁹⁹ Patrick JACQUEMONT, *Paroles des femmes. Paroles d'avenir. Pékin ! Bulletin international Hommes et Femmes*, n 64, 1995, p. 8.

place de chef de communauté (Cf. p. 102). Le prêtre représente le Christ, il « doit être à l'image du Christ²⁰⁰ ».

De plus, en ce qui concerne précisément le refus de l'Eglise catholique du sacerdoce féminin, quatre arguments sont invoqués : D'abord, la mission spécifique de la femme dans l'Eglise catholique n'a pas à céder au mode du temps ni de l'esprit du temps. Ensuite, le ministère sacerdotal ne constitue en rien une position de pouvoir ou un privilège, mais bien un sacrifice au service des frères. Puis, le fondement de cette doctrine se base à la fois sur les Ecritures et sur la tradition. Enfin, cette doctrine appartient au dépôt de la foi dans l'Eglise ; s'en démarquer serait se situer hors de l'Eglise.

L'heure n'est pas au conformisme mais à l'originalité. Le cas de la communauté anglicane doit nous servir de leçon, puisque sans qu'il y ait unanimité au niveau des Eglises locales, avec les premières ordinations une partie des fidèles, un certain nombre de prêtres mariés et l'un ou l'autre évêque étaient prêts à rejoindre l'Eglise catholique par ce qu'ils ont peur d'un changement qui risquerait de mettre en cause la nature du sacerdoce. Le moindre mal serait le diaconat féminin mais pas en vue du sacerdoce. Il s'agira d'un simple service de charité à l'instar de l'époque Paulinienne. Même là, les avis sont encore partagés au sein de l'Eglise catholique. Toutefois, il y a déjà aujourd'hui un acquis. Au nom de la charité et en raison de la fonction sacerdotale du baptême, les femmes peuvent en l'absence du prêtre diriger la prière d'une assemblée communautaire. Quoi de plus ! Que cherchent-elles davantage ?

Au plan négatif, même si certains considèrent la femme comme étant source du mal, n'oublions pas que le salut est apporté par Marie à l'humanité. Marie est-elle une femme ou un homme ? Ceci étant, toute femme n'est donc pas intrinsèquement mauvaise puisqu'elle appelle à la vie. Tous, nous sommes nés d'une femme et de quel droit traiter la femme comme la plus nuisante des bêtes sauvages, au lieu de faire ses éloges car « ses fils se lèveront pour la proclamer bienheureuse » (Cf. Pr 31, 22).

CONCLUSION

En compendium, de toute éternité la femme est au cœur des religions judéo-chrétiennes. Et ceci, c'est en fonction de son rôle ambivalent de mère et d'épouse. Elle est la mère des vivants. De nos jours, malgré qu'elle reçoit les mêmes formations, les mêmes diplômes et grades que l'homme, même si elle peut

diriger un territoire comme un homme, elle ne peut jusqu'à preuve de contraire être prêtre. C'est la position de l'Eglise catholique et orthodoxe parce que le prêtre est le représentant du Christ. Par conséquent, une femme ne peut pas remplacer un homme. Pour Benoît XVI, « la succession apostolique du ministère épiscopal est la voie qui garantit la transmission fidèle du témoignage apostolique. Ce que représentent les Apôtres dans la relation entre le Seigneur Jésus et l'Eglise des origines, est représenté de manière analogue par la succession ministérielle dans la relation entre l'Eglise des origines et l'Eglise actuelle²⁰¹ ». Que chacun reconnaisse sa place dans l'Eglise et fasse ce qui lui revient.

3.2.6 EXPOSE 6 : VIRGINIA MOLLENKOTT, DIEU AU FEMININ (BARKA KONDE ABALO MARCELLIN)

INTRODUCTION

La théologie féministe est un courant qui œuvre pour la valorisation des femmes et aussi qui milite en faveur de la dignité de la personne humaine. Dans ce travail, nous nous intéresserons au livre de l'exégète américaine : Virginia Mollenkott : *The divine feminine. The Biblical Imagery of God female*. La traduction française est : *Dieu au féminin*. Virginia R. Mollenkott est exégète rigoureuse et féministe. Dans son ouvrage, elle met en exergue les images féminines de Dieu aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. Elle a à cœur la cause des femmes et c'est aussi la raison pour laquelle elle utilise les images féminines de Dieu que nous avons dans la Bible. Dans son œuvre, elle désire redonner de la dignité à la femme. Nous résumerons son œuvre de la page 21 à la page 127. Nous mettrons en exergue ses différentes images féminines de Dieu dans notre développement et nous ferons aussi une réflexion personnelle et critique sur son œuvre.

I- LES IMAGES FEMININES DE DIEU DANS LA BIBLE

Leçons d'histoire

²⁰⁰ *Le Figaro*, 14/15, 1992.

²⁰¹ BENOIT XVI, *L'Eglise. Visage du Christ. Catéchèse sur l'Eglise des apôtres*, p. 40-41.

C'est au II^e siècle que nous avons les premières références orthodoxes à un Dieu-Mère. Elles se trouvent dans les écrits de Clément d'Alexandrie. Parlant de tous ceux qui se sont servis des images féminines de Dieu, soulignons « qu'ils ne faisaient que suivre l'usage de l'Écriture et leur propre expérience intérieure²⁰² ». Plusieurs moines cisterciens du XII^e siècle se sont servis des images maternelles pour décrire Dieu et le Christ. Citons Bernard de Clairvaux, Alfred de Rievaulx, Isaac de Stella. En somme, les hommes semblent avoir été attirés par des représentations féminines et les femmes par des images masculines²⁰³. Est-ce que l'emploi des images féminines pour désigner Dieu entraînera plus de justice pour les femmes dans la société ? John Donne, poète anglican du XVII^e siècle, nous éclaire. Il montre explicitement qu'on peut « recourir aux attributs féminins de Dieu dans la Bible sans renoncer à une attitude injuste envers les femmes²⁰⁴ ». Le mépris à l'égard des femmes se fait toujours sentir malgré la prise de conscience des images féminines de Dieu dans la Bible. Il urge dans ces conditions d'insister sur l'égalité des qualités que l'on a l'habitude d'attribuer à l'homme et à la femme. Virginia Mollenkott, plaide pour que les leaders religieux s'engagent à travailler pour la justice, la paix et l'amour entre les humains et qu'ils puissent tenir compte des femmes dans leurs choix grammaticaux et en utilisant les représentations féminines de Dieu dans la Bible.

2. Image d'une mère

3.4. La femme en train d'accoucher

L'image d'un Dieu maternel est présentée dans les Saintes Écritures. « Non seulement le Créateur est décrit comme portant en son sein la création ou lui donnant naissance, mais on attribue les mêmes fonctions au Christ et à l'Esprit Saint²⁰⁵ ». Esaïe (42, 14), met en exergue l'image des douleurs de l'enfantement, parlant de Yahvé.

3.5. La mère qui allaite

En Esaïe (49, 15), Dieu est présenté comme une femme qui allaite. L'amour de Dieu est comparable à celui d'une femme pour son nourrisson. Nous avons aussi la même image dans le livre des Nombres (11, 12-13). Moïse conçoit Dieu comme la mère qui a donné naissance aux Israélites.

1.3. Autres soins maternels

Le prophète Osée (11, 1-3) présente explicitement Dieu comme ayant la charge d'un enfant difficile et désobéissant. Il s'agit d'Israël. En Esaïe (46, 3-4), nous avons aussi l'image d'un Dieu qui porte, nourrit, protège, soigne, guide les enfants de la maison d'Israël.

4. Autres images féminines

4.1. Dieu, sage-femme

Esaïe (66), compare Dieu à une sage-femme. Il décrit Sion comme une femme donnant naissance à des fils qui vaincraient ses ennemis²⁰⁶. On peut comparer les soins donnés par Dieu à Sion comme les gestes de la sage-femme immédiatement après l'accouchement. Dans le psaume (22, 9-10), nous avons aussi l'image d'un Dieu sage-femme.

4.2. La Shekina

Ce terme signifie la présence de Dieu parmi les enfants d'Israël²⁰⁷. Le terme *Shekina* n'apparaît pas dans la Bible mais nous avons l'idée d'une présence de Dieu au sein de son peuple. En Exode (24), l'épaisse nuée qui entourait la flamme dévorante sur le mont Sinaï a été identifiée à la *Shekina*. Elle vise « l'immanence de Yahvé, la proximité divine et l'interaction entre Dieu et les humains²⁰⁸ ».

4.3. Le Christ, pélican femelle

Le psaume (102) est considéré par les exégètes comme un psaume messianique. Et « cette prophétie s'exprime entre autre dans l'image du pélican femelle (102, 7) qui représente le Christ²⁰⁹ ». Nous pouvons donc établir cette analogie : le Christ est à l'Église ce que la mère pélican est à ses petits. Il est question des pélicans dans le Ps (102), et aussi en Esaïe (34, 11).

4.4. La mère ourse

²⁰² *Idem*, p. 23.

²⁰³ Virginia R. Mollenkott, *op. Cit.* p. 24.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 25.

²⁰⁵ Virginia R. Mollenkott, *op. Cit.* p. 29.

²⁰⁶ Virginia R. Mollenkott, *op. Cit.* p. 47-48.

²⁰⁷ *Idem*, p. 51.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 53.

²⁰⁹ Virginia R. Mollenkott, *op. Cit.* p.59.

Dans le livre des Proverbes (17, 12) l'image de l'ourse privé de ses petits est évoqué. Nous avons aussi l'image féminine de Dieu en Osée (13, 7-8). Dieu est ainsi présenté comme une mère ourse à qui l'on a ravi ses petits. En effet, « dans cette image cruelle de Dieu la Mère, les oursons auxquels la mère est profondément attachée personnifient la gratitude pour la libération de l'esclavage. Devant l'ingratitude humaine, Yahvé se tourne avec grande colère contre ceux et celles qui l'ont privé "de ses petits" »²¹⁰.

5. Attribut féminin de Dieu

5.1. Le Dieu de Noémie.

Ruth décide d'adorer le Dieu de Noémi. Elle se « convertit du polythéisme au monothéisme en accordant sa foi à un Dieu qu'elle a connu surtout à travers une femme âgée, à cause de l'amour qu'elle a envers elle »²¹¹. Le peuple d'Israël fonctionnait selon le système patriarcal. Une femme sans mari était sans aucune considération et disons-le une femme sans importance dans la société patriarcale.

5.2. Dieu, maîtresse de maison

Dans le psaume (123, 2), Dieu est présenté non seulement comme notre Père et notre Maître, mais aussi comme notre Mère et notre Maîtresse dans les cieux²¹². Dieu est présenté dans ce psaume comme étant masculin et féminin en même temps.

5.3. La Bien-aimée

Dans le livre du Cantique des Cantiques, les lecteurs juifs perçoivent la description de l'amour entre Dieu et Israël. Les chrétiens quant à eux perçoivent dans le Cantique de Salomon, l'amour du Christ pour son Eglise. En effet, « la bien-aimée est une personne autonome qui s'occupe de la vigne (Jn1, 6 ; 6, 3)²¹³ ». Nous pouvons lire Cantiques (6, 9-10) et aussi d'autres passages comme étant des images du Christ lui-même.

3.4. Dieu notre *ezer*

Les termes hébreux *ezer neged* signifie approximativement secours approprié, ou assorti. Nous retrouvons cette expression en Gn (2, 18) : Je veux lui faire une aide qui lui soit accordée. Le mot *ezer*, en trois endroits signifie « une aide humaine essentielle dans les moments de crise, à seize reprises il désigne le secours direct de Dieu aux êtres humains, et à deux fois il s'applique spécifiquement à Eve, la première femme »²¹⁴.

4.5. La boulangère

L'évangéliste Matthieu illustre bien l'image de Dieu comme boulangère dans sa parabole sur le royaume des cieux qui est comparé à du levain qu'une femme prend et enfouit dans trois mesures de farine (cf Mt 13, 33). Certaines personnes interprètent malheureusement négativement cette parabole en comparant la femme ici à un faux prophète ou une figure démoniaque.

4.6. La mère aigle

Deutéronome (32, 11-12) nous parle de Dieu comme l'aigle. L'aigle est présenté comme l'image de Dieu étant en rapport avec ses enfants. Virginia Mollenkott estime que « la langue de la prière, de la liturgie, des homélies et des chants religieux se doit d'en tenir compte »²¹⁵. L'habitude judéo-chrétienne est de se référer à Dieu dans un contexte exclusivement masculin.

4.7. La mère poule

L'image de la mère poule fait référence à Matthieu (23, 37) et aussi à Luc (13, 37) où Jésus prononce une lamentation contre Jérusalem. Aujourd'hui encore les chrétiens se comportent comme Jérusalem, en calomniant, en marginalisant et en isolant les prophètes dont le message est dérangent.

4.8. Dame sagesse

De nombreux théologiens affirment que le Dieu des chrétiens n'est rien d'autre que le Dieu unique, le Dieu de la sagesse d'Israël. Hans G. Conzelmann, de l'université de Göttingen estime que le Dieu des chrétiens est encore celui de la sagesse d'Israël, le Dieu unique. La sagesse est une image féminine très employée dans la Bible.

4.9. Le milieu divin

Dans la Bible, Dieu est souvent comparé à l'eau qui est un élément féminin : Psaumes (1, 3 ; 46, 4), Esaïe (27, 3-6). Dieu est aussi comparé à la pluie et à la rosée. Si nous utilisons bien les images de la Bible où

²¹⁰Idem, p. 66.

²¹¹Idem, p. 73.

²¹²Virginia R. Mollenkott, *op. Cit.* p. 77.

²¹³Ibidem, p. 87.

²¹⁴Ibidem, p. 92.

²¹⁵Ibidem, p. 107.

Dieu est représenté comme l'eau, la terre et différents phénomènes naturelles, nous pourrions percevoir notre environnement comme un milieu divin, c'est-à-dire un lieu où habite Dieu. Saint François d'Assise appelait les éléments de la création frère et sœur.

5. Suggestions et conclusions.

La Bible utilise de nombreuses images aussi bien masculines que féminines pour parler de Dieu. Avec la Bible, nous sommes dans une société patriarcale et l'emploi des termes masculins et suffixes masculin pour ennoblir quelque chose qui est féminin se comprend. Le miracle, c'est que les auteurs bibliques aient osé utiliser les images féminines de Dieu²¹⁶.

II- CRITIQUE DE L'OUVRAGE DE MOLLENKOTT VIRGINIA

3. Critique positive

Virginia Mollenkott a fait un travail exégétique perspicace. Elle plaide pour la dignité de la femme. Et pour que l'Eglise prenne suffisamment en compte ces dernières dans la liturgie, les homélies et l'apostolat. La femme aussi n'est pas un être mineur voire irresponsable. Dieu est à la fois masculin et féminin. Virginia Mollenkott invite à ne pas perdre de vue cette réalité.

4. Critique négative

Néanmoins nous remarquons parfois que Virginia Mollenkott manifeste trop le désir de défendre et de valoriser à tout prix les femmes. A la page 112, elle exprime le désir que les femmes soient ordonnées aussi prêtres ou comme ministres. Pour elle, si les ministres de Jésus Christ sont des mères à cause de la maternité de Jésus, elle se demande l'obstacle qu'il pourrait y avoir à l'ordination des femmes comme prêtres ou comme ministres. L'Eglise se base sur l'argument christologico-théologique selon laquelle une femme ne peut devenir prêtre parce que le sacerdoce appartient au Christ. Et le Christ est un homme. Le pape Jean-Paul II, rappelait aussi que le Christ a choisi des apôtres parmi les hommes. La femme est invitée à refléter l'identité de l'Eglise-Epouse. Nous pensons néanmoins qu'il faut accorder une place importante aux femmes.

CONCLUSION

Virginia Mollenkott, dans son ouvrage *Dieu au féminin*, met en exergue les images féminines de Dieu. Elle nous invite à ne pas oublier le fait que Dieu est à la fois masculin et féminin tout en n'étant ni l'un ni l'autre. Elle nous invite à accorder la place qu'il faut aux femmes. La société relègue les femmes au second plan. Et dans la Bible, nous avons la société patriarcale, où les femmes n'avaient pas de valeur. Et Virginia Mollenkott invite aussi l'Eglise et les pasteurs à tenir compte du fait que Dieu est à la fois masculin et féminin tout en n'étant ni l'un, ni l'autre dans la liturgie, les chants religieux, les homélies. Il faut revaloriser les femmes, car elles sont souvent victimes de toutes sortes d'injustice et d'oppression sociale.

3.2.7 EXPOSE 7 : ELISABETH SCHULLER FIORENZA, LES FEMMES INVISIBLES DANS LA THEOLOGIE ET DANS L'EGLISE (PAR IZATEGEKA ISAAC)

Introduction

Une nouvelle section s'ouvre avec le numéro 202 de la revue concilium, où trois auteurs nous font entrer dans la perspective de la théologie féministe. Il s'agit d'Elisabeth Schüssler Fiorenza, professeur de théologie à l'université de notre Dame depuis 1970. Il y a Mary COLLINS née en 1935, qui a fait ses études à l'université catholique à Washington D.C., où elle a obtenu son doctorat en 1967. La troisième figure c'est Mary Boys, membre de la congrégation des sœurs des saints Noms de Jésus et Marie née à Washington en 1947. Notre résumé s'étend de la page 7-46 et 145-153. Ce travail connaîtra deux moments. Il s'agira d'exposer la pensée de ces trois auteurs et une partie d'appréciation personnelle.

I. La pensée des auteurs

I.1 Editorial par Elisabeth Fiorenza

Le présent numéro expose l'analyse et la reformulation d'un sujet théologique du point de vue féministe. Cette transformation du discours théologique est à la fois interdisciplinaire et œcuménique, même si elle trouve ses racines dans l'Eglise catholique Romaine. En effet, la théologie féministe a connu une double origine. Il s'agit du mouvement de libération des femmes dans la société et dans l'Eglise ainsi que l'université et les institutions de théologie (p.7). La première étape était sous forme d'un appel à une

²¹⁶ Cf. Virginia R. Mollenkott, *op. Cit.* p. 127.

libération et la deuxième consistait à une transformation de la société et de l'Église patriarcale en des organisations sociales qui permettent l'entière participation des femmes comme des hommes dans la société et dans l'Église.

Par ailleurs, l'auteur montre qu'il y a les étapes affranchies. Les femmes ont eu accès aux travaux intellectuels et aux études religieuses. Elles sont admises aux études universitaires et théologiques complètes. Pour cela, le combat n'est plus d'être incorporé dans l'entreprise intellectuelle ou théologique androcentrique, mais il faut un changement de paradigme, passant d'une science centrée sur l'homme mâle, caractéristique des institutions académiques patriarcales, à une conception féministe du monde, de la vie humaine et de la foi chrétienne (p.8). Toutes les études féministes tentent de toucher à tous les domaines de la recherche. La théologie féministe, en effet, œuvre dans la transformation de la théologie. Elle cherche à intégrer à une vision religieuse, à la foi chrétienne et la réflexion théologique. Ainsi le combat des femmes c'est de mettre fin au système patriarcal qui existe dans la société et dans l'Église.

En faisant appel à Karl Rahner, qui parle de l'autocritique de l'Église, Fiorenza montre que la théologie féministe a pour tâche de faire naître l'autocritique ecclésiale sur les éléments purement androcentriques et sur ses structures patriarcales historiquement passagères (p.8). Bref, Fiorenza fait voir comment dans l'Église la majorité des chrétiens actifs sont des femmes, mais qui sont réduites au silence, exclues, banalisées et même marginalisées. Elle donne l'exemple du langage religieux et liturgique qui est androcentrique et qui, en quelque sorte, exclut les femmes du divin et les rends invisibles jusqu'à elles-mêmes.

I.2 Briser le silence. Devenir visibles par Elisabeth SCHÜSSLER Fiorenza

L'auteur commence son article avec une affirmation profonde : « Les femmes ne sont pas seulement la 'majorité silencieuse', nous sommes aussi dans l'Église Catholique romaine, la 'majorité réduite au silence' » (p.15). Le point de départ de Fiorenza est le commentaire des textes de Saint Paul, où il y a la soumission des femmes (1Co14,34), l'interdiction de la parole dans l'assemblée où il ya des hommes, la création de la femme après l'homme, la séduction de la femme lors du premier péché(1Tm 2,11-14) et toutes les autres formes qui montrent la faiblesse de la femme.

Par ailleurs, suite à ces formes demarginalisation, les femmes n'ont pas d'opportunité d'accéder aux postes d'enseigner dans des écoles et facultés de théologie influentes. Nous sommes, dit-elle, exclues de la prédication et ne pouvons-nous prononcer sur l'action de l'Église ou sa doctrine parce que nous ne sommes pas admises à l'épiscopat ni au collège des cardinaux (p.16). Seulement un petit nombre de ces femmes est reconnu en titre d'autorité théologique de plein droit. Ce silence imposé aux femmes dans l'Église, de manière délibérée ou inconsciente, engendre l'invisibilité ecclésiale et théologique (p.16). Malgré, un grand nombre des femmes qui vont à l'Église et celles qui entrent dans les ordres religieux, l'Église n'est officiellement représentée que par des hommes. Bien que l'Église soit appelée « notre mère » et qu'on en parle avec le pronom féminin « elle », elle est personnifiée et gouvernée uniquement par des pères et des frères. Par conséquent, poursuit Fiorenza, les femmes ne sont invisibles, ni par accident, ni par manquant de leur part, mais en vertu de la loi patriarcale qui les exclut par raison de sexe (p.16).

Toutefois, dans son développement, Fiorenza montre que le terme patriarcat qui est déjà dans l'Église, trouve son origine dans la philosophie aristotélicienne, où ce système était un statut masculin gradué de domination et de subordination. Les épouses, les enfants, les esclaves et les biens étaient possédés et mis à la disposition du grec mâle, le libre de naissance, chef de famille (p.18). En effet, pour l'arrivée de ce système dans l'Église l'auteur pointe du doigt aux théologiens comme Augustin et thomas d'Aquin de qui dépend la légitimation religieuse du racisme, du colonialisme, du classisme et de l'hétérosexisme dans la société et dans l'Église (p.21).

Bien que l'Église se présente sous cet aspect, la théologie féministe ne se contente pas de réfléchir sur cette lutte contre le patriarcat, mais elle cherche à démystifier et rejeter les valeurs culturelles ou religieuses de la domination masculine et de la subordination qui sont la norme même du raisonnable, de la véracité et de la connaissance (p.22). Alors que la pensée androcentrique définit la femme comme « l'autre » de l'homme ou d'un Dieu masculin et réduit les femmes à des « objets » de science masculine, les études féministes insistent sur la reconceptualisation de notre langage et de nos cadres intellectuels de telle sorte que les femmes puissent tout comme les hommes devenir sujet de la culture humaine et du discours savant(p.25). Car, poursuit Fiorenza, loin d'être objectifs ou descriptifs, les textes et le savoir androcentriques maintiennent le silence et l'invisibilité des femmes engendrés par une société et une Église

patriarcale(p.25). C'est pourquoi la théologie féministe cherche à expliciter que la présence et la révélation de Dieu se trouvent parmi le peuple de Dieu que sont les femmes. Les femmes sont Eglise et ont toujours été Eglise appelée et élue par Dieu. Par conséquent, une théologie de la libération féminine critique cherche à rompre la mise en silence des femmes et à rendre les femmes visibles en tant qu'agents de la grâce et de la libération de Dieu (p.30).

I.3 Filles de l'Eglise : Les quatre Thérèse par Mary Collins

Son article tourne autour de quatre Thérèse toutes connues dans l'Eglise. Il s'agit de : Thérèse d'Avila, Thérèse de Lisieux, Teresa de Calcutta et Thérèse Kane des Etats Unis. A part la coïncidence des noms, leurs actions et leur engagement convergeaient au même but. Thérèse d'Avila a été proclamée docteur de l'Eglise par Paul VI en 1970, Teresa de Calcutta a obtenu deux prix : prix Jean XXIII de la paix en 1970 par Paul VI et le prix Nobel en 1979. Elle eut une popularité persistante surtout à l'époque de sa canonisation, c'est Thérèse de Lisieux, canonisée en 1925. Thérèse de Kane, alors administratrice générale des sœurs de la Miséricorde de l'union romaine, fut également élue présidente de la conférence des supérieures majeures. Elle eut succès lors de son discours d'accueil adressé au Pape Jean Paul II pendant sa visite pastorale aux U.S.A. en 1979(p.35).

Par ailleurs, toutes ces quatre femmes ont montré d'une façon ou d'une autre que la femme est capable. Certaines d'entre elles n'ont pas eu peur de s'adresser à l'autorité de l'Eglise pour montrer qu'elles puissent être appelées par Dieu au ministère sacerdotal de l'Eglise, c'est le cas de Thérèse de Lisieux et Thérèse Kane. Mary Collins, voit en Thérèse Kane une femme modèle que l'Eglise devrait avoir. La promotion ecclésiastique du culte de Thérèse d'Avila, Thérèse de Lisieux et mère Teresa, avec l'insistance sélective sur le personnage féminin plutôt que sur les personnalités historiques complexes favorise l'intériorisation publique des valeurs, des attitudes et des comportements exprimés dans le personnage de la femme d'Eglise idéale (p.42).

I.4 Les femmes comme levain. La formation théologique aux Etats Unis et au Canada par Mary Boys.

L'inspiration de son article trouve source dans la mise en question de la formation théologique aux Etats Unis et au Canada. A propos de sa rationalité, de son intelligibilité et de sa compréhensibilité. En effet, il y a besoin critique de la conceptualisation de l'enseignement théologique selon des modes plus créatifs, plus complets. Au fait, on ignore le ferment engendré par l'engagement d'un grand nombre important des femmes dans l'enseignement théologique, dans les rangs des étudiants, du corps enseignant ou de l'administration. Il y a l'oubli des femmes dans l'enseignement au séminaire et dans les écoles de théologie (p.146).

II. Appréciation personnelle

L'histoire des hommes montre que les femmes n'ont pas être prises en considération durant beaucoup de siècles. Fiorenza n'a pas manqué à le mentionner quand elle montrait la conception de la femme dans la pensée aristotélicienne, où les femmes, les enfants ainsi que les esclaves étaient considérés comme les choses à posséder. En effet, les femmes dans l'Eglise n'ont pas été préservées de cette idéologie. Fiorenza le montre dans l'histoire de Virginia Woolf : « Il y a près de cinquante ans, Virginia Woolf insistait pour que les femmes établissent les conditions auxquelles nous sommes disposées à nous joindre à la ' procession des hommes instruits ' et pour que nous demandions où nous mènera cette procession si nous rejoignons ses rangs »(p. 11). Cela montre que la femme n'avait pas de place dans la société. En plus de cela, les formules utilisées dans l'Eglise qui ne font pas mention de la présence des femmes montrent cette invisibilité soulignée par ces trois femmes. Nous saluons le courage des théologiennes de la libération, car elles mettent en exergue leurs efforts qui ont été étouffés pendant plusieurs années. Leur engagement tant dans l'Eglise que dans la société montre leur prise de conscience de leur présence. Et cela contribue à l'harmonie. Leur enthousiasme témoigne de l'amour qu'elles ont pour l'Eglise et la société.

Néanmoins, les propos utilisés peuvent être qualifié d'un caractère extrémiste. Lorsqu'elles arrivent à dire que la situation des femmes dans l'Eglise a des sources dans la philosophie aristotélicienne, où elles sont considérées comme des objets à possédés, et que la même situation demeure encore. Cela met en doute la confiance que l'Eglise met en elles. Il est vrai que les femmes dans l'Eglise même dans la société ne jouissent pas en totalité les mêmes privilèges que les hommes, mais il est à souligner que la conception de la femme a évolué avec le temps. Alors que Jean XXIII en 1963s'exclamait de l'entrée de la femme dans la vie publique (in *Pacem in terris*, n° 41), Fiorenza en 1985 voit le silence et l'invisibilité des femmes. L'autre exemple c'est celui de la lutte de 1965, contre toute forme de discrimination qui est le contraire du dessein

de Dieu (in Vatican II, *Gaudium et Spes*, n° 29). Tout cela montre un changement de mentalité sur ce qui est la femme et de son rôle dans la société et dans l'Eglise.

Conclusion

En guise de conclusion, il importe d'apprécier le rôle que joue la théologie féministe dans l'Eglise, car il y a une prise de conscience de la présence de la femme et de son activité. En effet, suite à leur volonté de conceptualiser la théologie, l'Eglise profite de l'autocritique. Cependant, il est mieux d'avoir un œil qui regarde aussi le côté positif, pour se rendre compte des efforts fournis dans le cadre de remédier la situation oppressive de la part des femmes qu'a vécu les femmes d'antan. Si dans la société de l'avant 1948, où la femme, l'enfant et l'esclave étaient considérés comme des robots animés et qu'en cette date les Nations unies ont signé l'accord de la mise en valeur de la dignité humaine, cela montre, en quelque sorte, la visibilité de la femme dans la société et dans l'Eglise.

3.2.8 EXPOSE 8: ELISABETH SCHULLER FIORENZA, IN MEMORY OF FER: A FEMINIST THEOLOGICAL RECONSTRUCTION OF CHRISTIAN ORIGINS (PAR UWAYEZU OLIVIER)

INTRODUCTION

La théologie féministe est l'un des mouvements de revendication et d'émancipation féminine, qui constitue un des phénomènes socioculturels les plus marquants de notre époque. S'appuyant sur les textes du Nouveau Testament, certaines femmes ont développé une théologie qui cherche à défendre les droits des femmes dans l'Eglise. Elisabeth Schüssler Fiorenza, née le 17 avril 1938 en Roumanie, est une théologienne féministe et professeure de théologie. Elle écrit dans une perspective féministe en vue de mettre en lumière la construction patriarcale et discriminante de la littérature biblique et de l'Eglise. C'est dans cet atmosphère que nous allons voir ses points de vue contenus dans le livre : *IN MEMORY OF HER: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origin*. Ce travail sera organisé en 2 grandes parties : le résumé des chapitres 7 et 8 du livre et une évaluation critique de ces chapitres basée sur la réflexion personnelle et des auteurs différents qui ont parlé sur le sujet des femmes dans l'Eglise.

1. RESUME DES CHAPITRES 7 ET 8 DU LIVRE, IN MEMORY OF HER : A FEMINIST THEOLOGICAL RECONSTRUCTION OF CHRISTIAN ORIGIN

[DE LA PAGE 251 À 324]

a. chapitre 7. Mission chrétienne et ordre patriarcal de la famille

1) Le chapitre commence en rappelant que le christianisme primitif du type « disciple des égaux » (*discipleship of equals*) pratiqué dans l'Eglise de ce temps a attiré surtout les esclaves, les femmes et les enfants. Cette attraction a causé des tensions et des conflits avec l'éthos de la culture patriarcale qui dominait. Dans la mesure où les chrétiens se comprenaient comme « la nouvelle famille » et exprimaient cette compréhension institutionnellement dans l'Eglise, ils ont mis en cause les domaines patriarcaux privés, religieux et publiques (cf. p. 251)

Colossiens et les codes des ménages : les instructions de Paul concernant la soumission sont clairement orientées sur des actions qui plaisent au Seigneur. Ces actions favorisent des relations en vue de chercher à protéger les subordonnés contre les abus qui étaient communs dans le monde romain. La soumission d'une femme à un mari doit aboutir à une relation qui est néanmoins moralement juste dans le Seigneur. À l'inverse, avec le même but à l'esprit, le mari doit aimer sa femme et ne pas s'énervier contre elle. On peut constater ici que ce qui revient dans le code du ménage est l'option d'une éthique de domination et de règle. Pour Fiorenza, cette éthique conçue comme modèle de l'Etat est la racine de la misogynie occidentale (cf. 254-257).

1Pierre et les codes de ménage : Il est évident que l'auteur conçoit le code du ménage comme une forme d'apologie pour la foi chrétienne. Il les exhorte à s'adapter au gouvernement (*politeuma*) de Rome et à ses coutumes ancestrales. Mais de cette façon, l'auteur ne diminue pas la tension entre la communauté chrétienne et la société patriarcale, puisque cette tension est créée par l'abandon de la religion des chefs des familles (*paterfamilias*). Le christianisme détruit le ménage en attirant surtout les femmes, les esclaves et les jeunes. L'auteur veut renforcer leur rejet de la vieille religion, mais il le fait en renonçant à la nouvelle liberté de ces esclaves et de ces femmes devenues membres du nouveau peuple sacerdotal. Il insiste sur la soumission des femmes comme une stratégie de survie dans cette situation précaire. Cette soumission a plus

d'avantages pour des intérêts missionnaires parce que les épouses pourraient gagner leurs maris au christianisme « sans dire un mot ». Signalons que la famille patriarcale était le noyau de l'État. C'est pourquoi la conversion des membres subordonnés de la maison qui étaient censés partager la religion des chefs de familles (*paterfamilias*) était une menace révolutionnaire (cf. 262 -264).

Les chrétiens étaient toujours soupçonnés de bouleversement politique et de menacer l'ordre sociétal et les institutions du ménage patriarcal. Ceci serait la raison des attaques païennes contre le christianisme au deuxième et au troisième siècle. Cependant les esclaves et les femmes chrétiennes étant soumis et obéissants à leurs « seigneurs », pouvaient prouver que les calomnies contre les chrétiens ne sont pas justifiées (cf. p. 265- 266).

Ephésiens et codes des ménages : Paul oblige tous les chrétiens à se soumettre les uns aux autres pour l'amour du Christ (5, 21). La soumission s'applique au mariage (épouses et maris, 5, 22-33), à la famille (enfants et parents (6, 1-4), et aux esclaves et maîtres (6, 5-9). Concernant la soumission, Paul ne parle pas seulement aux esclaves, aux femmes et aux enfants, mais à tous les « saints ». L'auteur ne développe pas la relation patriarcale de domination-subordination en terme de la communauté. Bien qu'il parle de ceux qui sont apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs et enseignants pour l'équipement des saints (4,16), il ne demande pas aux « saints » de se subordonner à eux ni de dire qu'ils sont le signe d'unité. L'auteur mentionne que, comme l'Eglise est subordonnée au Christ, la femme doit se soumettre à son mari en tout. Ainsi la relation du Christ à l'Eglise devient l'exemple du mari (cf. p. 268-270).

La trajectoire patristique gnostique: l'utilisation théologique et christologique du modèle de soumission patriarcale conduit à une praxis ecclésiale dualiste: les vraies femmes religieuses ne sont plus des femmes mais ont progressé vers « l'homme » parfait, alors que les femmes mariées chrétiennes restent des « femmes » et doivent donc souffrir la malédiction du mariage patriarcal. Le fait d'être disciple des égaux (*discipleship of equals*) ne pourrait pas transformer le mariage patriarcal ni empêcher la formation d'une Eglise patriarcale et l'élimination des femmes de son leadership (cf. p. 278).

b. Chapitre 8. Le ménage patriarcal de Dieu et l'Ekklesia des femmes

Nous devons signaler que la lutte contre le montanisme indique que ce qui était en jeu n'était pas une question doctrinale. C'était plutôt une concurrence entre des structures religieuses différentes et une compréhension de la vraie identité chrétienne. Les Montanistes, ainsi que de nombreux autres groupes, ont souligné l'autorité de l'Esprit, c'est-à-dire l'autorité des prophètes et prophétesses comme Priscilla et Maximilla et des ascètes, sur et contre l'autorité des officiers locaux non-charismatiques, certainement des hommes (cf. p. 302-303).

Les femmes comme paradigmes du vrai disciple : le « suivre » de Jésus (*discipleship*) chez Marc est compris comme un suivi littéral de Jésus et de son exemple. L'accent christologique de Marc, cependant, est sur la nécessité de la souffrance, de l'exécution et de la mort de Jésus. Pour lui, la vraie compréhension du rôle messianique de Jésus ne provient pas de l'expérience des miracles ou de ses prédications publiques ou instructions privées, mais seulement dans et à travers « prendre la croix » et le suivre sur le chemin de la souffrance et de la mort. Ceci est une christologie cruciale qui détermine à la fois le ministère de Jésus et le vrai disciple chrétien. Cette théologie de la mort et de la souffrance est développée pour les chrétiens qui sont persécutés, remis aux Sanhedrins, battus dans les synagogues et qui sont jugés devant les rois et les gouverneurs « pour l'amour de Jésus ».

Les quatre femmes disciples : Marie Magdalene, Marie, la fille ou la femme de Jacques le petit, la mère de Josès et Salomé sont importantes parmi les femmes disciples qui ont suivi Jésus, comme Pierre, André, Jacques et Jean sont importants parmi les douze. Bien que les douze aient abandonné Jésus, l'ont trahi et refusé, les femmes disciples, en revanche, se trouvent sous la croix, risquant leur propre vie et leur sécurité. Elles sont bien conscientes du danger d'être arrêté et exécuté en tant que disciples d'un rebelle politique crucifié par les Romains. Il est indiqué que les femmes « regardaient de loin » (Mc 15, 40). Elles sont ainsi caractérisées comme les vrais disciples de Jésus. Elles sont les témoins apostoliques de la mort, de l'enterrement et de la résurrection de Jésus ; la preuve est que Marie-Madeleine était le principal témoin apostolique de la résurrection (Mc 16, 8) (cf. p. 317-321).

Remarquons que les instructions de Marc sur les conditions pour devenir disciple de Jésus (*discipleship*) se concentrent principalement sur la nécessité de souffrir. Au contraire, les instructions de disciples johanniques se concentrent sur le motif de l'amour et du service charitable, bien que ce sujet soit également

trouvé dans les instructions de *discipleship* de Marc. Encore, le Jésus johannique célèbre sa dernière Cène non seulement avec les douze mais avec tous les disciples (cf. p. 323-332).

Retenons qu'une grande partie de la littérature du Nouveau Testament a été écrite dans le 3^e siècle et adressée aux communautés chrétiennes de ce temps qui expérimentaient les tensions, les troubles et les persécutions des juifs et des païens. Cette situation explique pourquoi les auteurs des Epîtres font appel à l'autorité de Paul ou de Pierre pour légitimer leurs organisations pour la soumission et adaptation aux structures patriarcales gréco-romaines. Les écrivains des évangiles font appel à Jésus lui-même pour insister sur l'amour et le service charitable qui ne demandait pas seulement d'esclaves, mais aussi de dirigeants et de maîtres ; et non seulement de femmes, mais aussi d'hommes. Alors pour des raisons apologiques les écrivains post-pauliniens et post-pétriniens cherchent à limiter les rôles de leadership des femmes dans la communauté chrétienne à des rôles culturellement et religieusement acceptables. Au contraire, les évangélistes, Marc et Jean soulignent le caractère alternatif de la communauté chrétienne et accordent donc aux femmes le leadership apostolique et ministériel (cf. p. 334).

2. EVALUATION CRITIQUE

a. Critiques Positives

Elisabeth Schüssler Fiorenza, est un auteur authentique ayant des idées logiques et convaincantes. Elle se base sur les écrits, sur l'histoire de l'Eglise et sur les Saintes Ecritures pour critiquer la domination masculine dans l'Eglise. Dans la partie que nous venons de voir, elle discute également des codes domestiques trouvés dans Colossiens 3, 18- 4, 1 et 1 Pierre 2, 11- 3, 12, ainsi que Ephésiens 5, 21- 6,9. Elle affirme objectivement que les ménages et l'Eglise qui y étaient logée, auraient initialement été des espaces d'égalité entre les sexes, mais comme le christianisme augmentait et faisait face à des pressions accrues pour se conformer à la culture gréco-romaine, le sexisme aurait commencé à s'infiltrer. Elle souligne que les rôles ministériels, comme le premier bureau de l'évêque, ont été considérés comme des situations sociales, même si ceci a changé dû aux contextes. Le terme *discipleship of equals* d'Elisabeth Schüssler Fiorenza qui se réfère de l'égalité des disciples a donné naissance à une église où les femmes qui partagent ses pensées ne se sentiraient plus éloignées. Il est évident que grâce à Fiorenza on s'est rendu compte que les revendications de la capacité ministérielle des femmes découlent nécessairement de la construction ecclésiale féministe qui se réfère également à la considération de l'ancien ministère *diakonia*.

b. Critiques négatifs

Selon Collins John, Fiorenza a utilisé la conception de l'ancien ministère, *diakonia* en argumentant que tout le ministère et la *diakonia* ecclésiales modernes devraient être ouvert à tous. Elle utilise le terme pour revendiquer le droit des femmes à un ministère supérieur dans l'Eglise alors que ce terme était la désignation chrétienne originale des fonctions ecclésiales fondamentalement liées au simple service à la table.²¹⁷ Fiorenza se plaint que pour aggraver les choses pour les femmes, dans l'Eglise, le pouvoir patriarcal prend la forme d'un pouvoir hiérarchique, ce qui est un pouvoir profondément intensifié par sa source supposée dans le domaine du sacré. Pour elle, à cause de cette perception féministe chrétienne, les femmes qui adhèrent fidèlement à l'Eglise institutionnelle sont encore rattrapées dans une expérience religieuse où elles ont été exclues de l'interprétation du monde et du divin.²¹⁸

CONCLUSION

Retenons que Fiorenza n'accuse pas Paul et Pierre de favoriser la domination patriarcale dans leurs exhortations concernant la soumission des femmes, des enfants et des esclaves parce que la situation sociopolitique ne donnait l'autorité qu'au père de famille (*paterfamilias*). Donc, la structure familiale évoquée dans les codes des ménages était celle de *pater familias* (père de la famille), qui positionnait l'homme en tant que dirigeant et autorité sur une unité économique et familiale. Le même ordre se reflète dans toute organisation des ménages qui étaient composées du patriarche au pouvoir (l'homme), de sa femme, de ses enfants et de ses esclaves.

Il est important de reconnaître la contribution de Fiorenza dans la clarification du rôle de la femme depuis le commencement de l'Eglise. Elle explique combien les femmes ont été importantes dans la vie de Jésus et même dans l'organisation de la première communauté chrétienne. Même si après leur rôle ministériel sacerdotal dans l'Eglise a été absorbée.

²¹⁷ Collins, John N. *Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources*, New York, Oxford University Press, 1990, p.94.

²¹⁸ Schüssler Fiorenza, *Feminist Ministry in the Discipleship of Equals*, London, SCM Press, 1993, p. 306.

3.2.9 EXPOSE 9: ELIZABETH JONSON, SHE WHO IS (PAR GOODWELL LEVISON JOSEPH)

INTRODUCTION

Elizabeth A. Johnson, dans son livre, *She Who Is* «Elle Qui Est» affirme que Dieu comme un esprit n'a pas le sexe. Le livre couvre l'histoire de la langue chrétienne de Dieu. Elle montre également le mystère de Dieu dans le discours théologique du féminisme. Elizabeth A. Johnson s'interroge sur le genre neutre sans préjugé dans le discours sur Dieu. La question principale dans ce livre est, «Quelle est la bonne façon de parler de Dieu, en présence des femmes dans un souci de leur dignité et l'égalité?» C'est la question théologique cruciale. Toutefois, Johnson nous invite à retourner dans l'Eglise primitive, faire tout le chemin jusqu'à nos jours pour découvrir Dieu comme «Elle Qui Est».

Par conséquent, pour approfondir notre compréhension de l'expérience des femmes, leurs tâches et leur objectif en théologie féministe, ce travail sera en deux parties. La première partie fera le résumé des idées de Johnson. La deuxième partie sera notre appréciation et notre analyse.

1. RÉSUMÉ DES IDÉES DE JOHNSON DES PAGE 17 à 105.

Dans cette première partie, d'une manière très brève, nous examinerons le sexisme, la mission des théologiens féministes et leurs objectifs dans la théologie de la libération féministe, symboles féminins de Dieu et quelques exemples de symboles féminins.

1.1. Analyse du Sexisme

La théologie de la libération féministe écoute et ne parle pas seulement des femmes, mais tout l'ordre social-symbolique, questionnant les règles et modalités pratiques de la tradition²¹⁹. Son discours vise la résistance et la transformation non seulement de la souffrance des femmes, mais de toute la tradition. La théologie de la libération féministe voit clairement que la société et l'Eglise sont dominées par le sexisme avec ses deux figures du patriarcat et androcentrisme²²⁰. Ce péché social a de nombreuses conséquences sur les femmes socialement et psychologiquement par leurs formes d'oppression. Sexisme, selon Margaret Farley, est une croyance selon laquelle les personnes sont supérieures ou inférieures à un autre sur la base de leur sexe. Historiquement, le sexisme a maintenu que les personnes de sexe masculin sont intrinsèquement supérieures aux personnes de sexe féminin par nature; c'est de l'ordre des choses et il a agi de manière discriminatoire pour faire respecter cet ordre. Sur la base du sexe biologique et sa fonction, le sexisme considère les femmes essentiellement moins précieuses que les hommes. Le sexisme, comme il est indiqué, se manifeste de deux façons: le patriarcat et l'androcentrisme.

1.1.1. Patriarcat: C'est le nom communément donné à des structures sociales sexistes. Étymologiquement, c'est du grec *patros* (père) *andarché* (origine, décision, pouvoir ou autorité). Par conséquent, le patriarcat est une forme d'organisation sociale dans laquelle le pouvoir est toujours dans la main de l'homme dominant ou des hommes. Comme classiquement définies par la philosophie politique aristotélicienne, ce système n'implique pas simplement à l'état naturel des hommes sur les femmes, mais très précisément la règle absolue de l'homme qui a tout le pouvoir de famille sur les épouses, les enfants, les esclaves mâles et femelles et la propriété non-humains. La structure traditionnelle des relations sociales et les formes de gouvernance de l'État, les familles, l'Eglise et autres ont accepté la domination des hommes au pouvoir jusqu'au point de ce qui semble en effet naturel²²¹. Le patriarcat religieux est une des formes plus fortes de cette structure, car il comprend lui-même à être divinement établie. En conséquence, le pouvoir des hommes au pouvoir est dit par eux pour être délégué par Dieu et exercé par mandat divin.

1.1.2. Androcentrisme: Du grec *andros* (un être humain mâle), est le nom communément donné au modèle personnel de penser et d'agir qui tient des caractéristiques des hommes au pouvoir d'être normatif pour toute l'humanité. L'ordre androcentrique considère l'homme adulte au pouvoir comme modèle parfait de l'humanité dans toute la race humaine. Les femmes, enfants et les hommes qui ne correspondent pas à cette norme sont considérés pas pleinement humains mais auxiliaires. En théologie, l'androcentrisme veille à ce que les hommes au pouvoir suivent la norme pour la langue non seulement sur la nature humaine, mais aussi de Dieu et de rédemption, de l'Eglise et de sa mission. Une des plus influentes synthèses

²¹⁹Cf. Elizabeth A. JOHNSON, *She Who Is The mystery of God in feminist Theological Discourse*, New York, Crossroad, 2002, P.17.

²²⁰Cf. Elizabeth A. JOHNSON, P.22.

²²¹Cf. Elizabeth A. JOHNSON, *She Who Is*, P.23.

androcentrique dans la tradition catholique est celui de Thomas d'Aquin: l'esprit de la femme est faible en raisonnement, fragile dans le choix de la bonne chose. Ainsi, pour son propre bien, elle doit être régie par d'autres plus sages qu'elle-même, notamment un homme, car sa raison est plus puissante. De l'infériorité naturelle de la femme dans l'ordre de création, Thomas d'Aquin a dit que, les enfants devraient aimer leurs pères plus que leur mère car le père est plus éminent; les femmes ne peuvent pas être ordonnées prêtres puisque le sacerdoce signifie l'éminence du Christ et la femme ne signifie pas ce qui se rapporte à l'éminence; les femmes ne devraient pas prêcher puisqu'il s'agit d'un exercice de sagesse et d'autorité dont ils ne sont pas capables²²².

Les femmes, expérimentent les effets du sexisme socialement et psychologiquement et la litanie est très longue et douloureuse. Dans la société, les femmes ont, pour la plupart dans l'histoire, été refusées politiquement, économiquement, juridiquement et n'ont pas droits à l'instruction. Aucun pays dans le monde sont-elles égale aux hommes en pratique. Dans la communauté chrétienne, les femmes ont été dominées en théorie théologique et la pratique ecclésiale à chaque tour. Elles ont été définies comme mentalement, physiquement et moralement inférieures aux hommes, créés seulement partiellement à l'image de Dieu, ayant un symbole du mal dont l'accomplissement réside principalement dans la maternité²²³. Les femmes dans la communauté catholique sont exclues de la pleine participation aux systèmes sacramentaux ecclésial, centres de prise de décision, les rôles de lectorat public officiel, en gouvernance ou assemblée liturgique. Elles sont appelées à honorer un mâle sauveur envoyé par un Dieu mâle, dont les représentants ne peuvent être que les hommes. La féminité est jugée pour ne pas être approprié comme métaphore pour parler de Dieu.

1.2. Tâches de la théologie de la libération féministe

Dans sa méthodologie, critères et objectif, la théologie de la libération féministe est profondément affectée par l'analyse qui précède de sexisme. Afin de protester contre les souffrances causées par le sexisme et pour générer de nouvelles connaissances, la théologie de la libération féministe s'engage dans au moins trois tâches interdépendantes.

Elle analyse des oppressions héritées. Cette analyse est le processus qui permet de reconstruire la domination cachée dans de la tradition chrétienne, langue, coutume, mémoire, histoire, textes sacrés, éthique, symbolisme, théologie et rituel. Elle expose la partialité centrée au pouvoir masculin de ce qui a été pris comme universel.

Elle cherche des alternatives sages et histoire refoulée²²⁴. À cet égard, la théologie de la libération féministe cherche la chose qui a été ignorée, supprimée, ou autre sagesse à l'intérieur et à l'extérieur de ce courant dominant. L'espoir est de découvrir les thèmes théologiques dominées et négligées, l'histoire pouvant contribuer à la personnalité complète des femmes. Bien que les mots des femmes ont été éliminés dans une grande partie de l'héritage chrétien, Les femmes ont néanmoins toujours été là, dans la fidélité et de la lutte, à aimer et à s'occuper de la prophétie et de la vision en tant que ressources de transformer les pensées et les actions. La création du mâle et de la femelle à l'image de Dieu, le sacrement du baptême qui recrée des femmes et des hommes à l'image du Christ et lance à une nouvelle forme de communauté et d'autres éléments aident les féministes à inviter l'Eglise à devenir fidèle à sa tradition.

Elle propose de nouvelles interprétations de la tradition dans les conversations avec la vie des femmes. À la lumière de sa critique, théologie féministe reconstruit. Elle essaye la nouvelle articulation des normes et des méthodes de la théologie elle-même et la nouvelle interprétation des symboles chrétiens et pratiques qui sauraient rendre justice à l'humanité pleine des femmes.

1.3. Objectif de la théologie de la libération féministe

Passionnément, la théologie féministe vise à la transformation de la société tout entière à une nouvelle société. La théologie de la libération féministe souhaite changer les structures injustes et déformées des systèmes de symbole pour qu'une nouvelle communauté dans l'Eglise et la société devienne possible. Les théologiens féministes aiment la vision d'intégrité, d'égalité et liberté célébrée dans un hymne baptismal, dans l'unité du Christ Jésus, «il n'y a ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, ni mâle ni femelle» (Gal 3,28). L'objectif de la théologie de la libération féministe est l'épanouissement de tous les

²²²Cf. Elizabeth A. JOHNSON, *She Who Is*, P.24.

²²³Cf. Elizabeth A. JOHNSON, *She Who Is*, P.29.

²²⁴Cf. Elizabeth A. JOHNSON, *She Who Is*, P.29.

êtres humains, toutes les races et les groupes sociaux, toutes les créatures de l'univers. Cela passe par un nouveau modèle de relation qui ne pas hiérarchique qui réduit tout à une norme donnée. L'objectif de la théologie de la libération féministe en d'autres termes, n'est pas celle qui obliger les femmes à être égales à leurs partenaires dans un système oppressif. C'est plutôt celle qui permet de transformer le système.

1.4. Pourquoi les symboles féminins de Dieu?

Selon l'analyse bien connue de Paul Tillich, les symboles grandissent et meurent comme des êtres vivants en fonction de leur compétence à supporter la présence du divin dans l'évolution des situations culturelles. En ce sens, dans la lutte contre le sexisme pour l'humanité véritable des femmes, nous sommes aujourd'hui à un carrefour de la mort qui élève des symboles religieux. Il s'agit de l'heure pour le symbole de l'idole patriarcale de mourir alors que d'autres symboles émergent. Parmi ceux-ci sont des symboles féminins pour mystère divin. Les femmes se rendent compte qu'elle-même participent à l'image du divin, et donc leur propre réalité concrète peut conduire vers ce mystère. La langue est informée par la particularité de l'expérience des femmes dans les symboles. Les femmes deviennent ainsi un nouveau canal spécifique pour parler de Dieu. Pour faire avancer la vérité du mystère de Dieu, afin que la communauté des disciples puisse se déplacer vers une vie plus libératrice, nous avons besoin des symboles féministes pour le mystère divin.

Nous avons les exemples bibliques des symboles féminins: esprit (*shekinah*) et la sagesse (*sophia*): la conversation de Jésus avec Nicodème transporte une métaphore maternelle claire de l'esprit. Une personne doit être née de nouveau pour entrer dans le règne de Dieu. Jésus insiste sur le fait, pour quelles requêtes de Nicodème, «comment peut-on être né après avoir vieilli?» Peut-on entrer une seconde fois dans le sein de la mère et naître? (Jn 3,4). Réponse de Jésus empêche la métaphore de la naissance de l'utérus et amplifie de parler de la naissance de Dieu. Ce qui est né des produits frais est frais, et ce qui est né de l'esprit est esprit (Jean 3,5-6). L'esprit de Dieu est ici assimilé à une femme qui enfante une nouvelle vie par la naissance de l'enfant, afin que ceux qui croient soient vraiment nés de Dieu. *Shekinah* est un terme aux résonances féminines qui porte la compréhension biblique de l'esprit de Dieu. Cela ne signifie aucune simple dimension féminine de Dieu, mais Dieu comme Elle-Qui-Demeure-à L'intérieur, divine présence compatissant, source de vitalité et de consolation.

Un autre, encore plus explicite de manière de parler du mystère de Dieu en symbole féminin est le personnage biblique de la sagesse. *Sophia*, elle est un prédicateur de rue, un prophète qui crie à haute voix dans le marché et porte dans la ville, un message de reproche, de punition et de promesse (Pr 1,20-33). Elle est une source de vie; elle est un arbre de vie, «elle est ta vie» (4, 13). Elle est agent de la justice, architecte de la création et la chérie de Dieu, devient en même temps un travailleur de la construction, l'expéditeur des prophètes, elle envoie sa servante à la croisée des chemins publics pour devenir annonceurs de sa parole d'invitation, «venez, mangez de mon pain, buvez du vin que j'ai préparé» (v.5).

APPRECIATION

Nous disons merci à la professeure Johnson pour son désir de communiquer au monde entier ce qu'elle a vu, et entendu, elle a vécu et elle vivait en vue de changer la pensée de ce monde sur ce qui concerne des femmes. A travers son livre, Johnson nous a rappelé que Dieu n'a pas de sexe car, Il est esprit. Cependant, en voyant que le monde est dominé par le sexisme, elle nous invite à chercher un langage juste dans le discours sur Dieu pour éviter les ségrégations des femmes. Elle nous a éclairé sur l'objectif de la théologie de la libération féministe qui est l'épanouissement de tous les êtres humains dans leur unicité où chacun et chacune trouvera sa place. C'est pour cela que la tâche de la théologie de la libération féministe est de transformer, reconstruire et chercher les nouvelles interprétations de la tradition sexiste qui domine l'Eglise et le monde entier.

Pour nos méditations comme futurs pasteurs, elle nous demande, Quelle est la bonne façon de parler de Dieu, en présence des femmes dans un souci de leur dignité et l'égalité? Analysant cette question, on peut trouver que c'est le cri d'espérance de quelqu'un qui a beaucoup souffert ou même le cri de celle qui porte et présente les souffrances des autres qui ne peuvent pas s'exprimer.

NOTRE POINT DE VUE (ANALYSE)

Les expériences douloureuses des femmes que Johnson a partagées avec nous montrent que les femmes dans la communauté catholique sont exclues de la pleine participation au système sacramentel. Dans sa pensée, il s'agit du sacerdoce. En collaboration avec elle, nous sommes d'accord que l'Eglise a toujours gardé sa tradition apologétique qui vient du sexisme concernant l'ordination des femmes.

La question de l'ordination des femmes semble être au cœur de plusieurs débats théologiques et morales dans l'Eglise Catholique et le monde entier depuis au moment où cette question a été posée aux églises Anglicanes pour la première fois. Même, aujourd'hui cette question est au cœur de tout le monde (catholique et non-catholique) pour voir si l'Eglise catholique va autoriser l'ordination sacerdotale des femmes.

Quand la question de l'ordination des femmes était posée dans la Communion anglicane, Pape Paul VI, par fidélité à sa responsabilité de préserver la Tradition Apostolique et aussi afin de lever un nouvel obstacle placé dans la voie de l'unité des chrétiens, a rappelé aux Anglicans la position de l'Eglise catholique. Elle tient qu'il n'est pas possible de donner le sacrement d'ordre aux femmes, pour des raisons tout à fait fondamentales. Ces raisons sont notamment: l'exemple enregistré dans les Écritures Sacrées du Christ choisissant ses apôtres seulement parmi les hommes; la pratique constante de l'Eglise, qui a imité le Christ en choisissant uniquement des hommes. L'autorité ecclésiale a toujours estimé que l'exclusion des femmes de la prêtrise est conforme au plan de Dieu pour son Église.

Mais après avoir vu que la question était également devenue l'objet de débats parmi les théologiens et dans certaines communautés catholiques, le pape Paul VI a demandé à la Congrégation de la doctrine de la foi d'enseigner fortement la doctrine de l'Eglise sur cette question. Dans l'enseignement, le pape conclut que l'Eglise ne se considère pas elle-même autorisée à admettre des femmes à l'ordination sacerdotale. Même le Pape Jean Paul II, dans sa lettre apostolique *ordinatio sacerdotalis*, déclare que l'Eglise n'a aucune espèce d'autorité de conférer l'ordination sacerdotale aux femmes et que ce jugement doit être définitivement tenu par les fidèles de l'Eglise²²⁵. Voilà comment l'Eglise se défend elle-même concernant l'ordination des femmes.

Cependant, l'Eglise n'a pas les attitudes négatives envers les femmes. La présence et le rôle des femmes dans la vie et la mission de l'Eglise, bien que non liée au sacerdoce ministériel, restent absolument nécessaire. L'Eglise désire que les femmes chrétiennes deviennent pleinement conscientes de leur mission. Aujourd'hui, leur rôle est d'une importance capitale pour le renouvellement et l'humanisation de la société et l'Eglise. L'Eglise reconnaît la présence des femmes comme les vrais disciples, témoins du Christ dans la famille et la société, leur consécration totale au service de Dieu et de l'Évangile. Elles sont les saints martyrs, les vierges et les mères de familles qui courageusement témoignent de leur foi et la foi de l'Eglise et de la tradition transmise pour élever leurs enfants dans l'esprit de l'Évangile.

Même les pères de l'Eglise reconnaissent quelques femmes qui ont joué un rôle très important dans l'histoire du salut en dehors du fait d'être mère. «Leur présentation dans le Nouveau Testament semble certainement révolutionnaire. Elles ont une place de choix dans la vie de Jésus qui les accueille, les défend même lorsque la loi mosaïque, fondatrice de la société juive les condamne (Jn8, la femme adultère)»²²⁶; elles sont les premières messagères de la résurrection, message fondamental qui donne tout le sens à la vie chrétienne (Mt 28,1-10).

CONCLUSION

Nous devons être très clairs à ce sujet. Au terme de notre analyse, il nous revient de retenir que; le discours sur Dieu en métaphores féminines ne signifie pas que Dieu a une dimension féminine, révélée par Marie ou d'autres femmes. Ni l'utilisation de métaphores masculine signifie que Dieu a une dimension masculine révélée par Jésus ou d'autres hommes. Les symboles féminins pointent vers Dieu comme tel et à la capacité de représenter Dieu sur les puissances de ce monde. Si les femmes sont créées à l'image de Dieu, on peut parler alors de Dieu en métaphores féminines de la même manière que Dieu se présenter en métaphores masculins.

4 UNE AUTRE THEOLOGIE CONTEXTUELLE : DOCUMENT DE LA COMMISSION PONTIFICALE « JUSTICE ET PAIX », L'EGLISE FACE AU RACISME (PAR GBEDJINON CAMEL ARISTIDE)

²²⁵Jean PAUL II, *Apostolic Letter, Ordinatio Sacerdotalis*, 22 May, 1994.

²²⁶Paulin Dégni CONGO, *les pères de l'Eglise et la justice sociale*, Abidjan, UCAO, 2015, P.61.

INTRODUCTION

Après les brillants exposés sur la théologie de la libération et la théologie féministe, notre séminaire suit son cours avec aujourd'hui un sujet que l'on retrouve peu ordinairement dans les agoras théologiques : le racisme. Au nom de la dimension universelle du message de salut que le Christ apporte au monde, ce sujet s'invite à juste titre au cœur nos réflexions théologiques en contexte.

En effet, « prenant appui sur la Parole de Dieu, la théologie peut nous dire quelle est la signification des races et celle du racisme pour l'homme dont nous parle la Révélation, c'est-à-dire en tant qu'il est fait à l'image de Dieu et appelé à la communion du Père en Jésus-Christ »²²⁷.

C'est dans cette perspective que s'inscrit l'héritage que nous légua la Commission Pontificale « Justice et Paix », le 03 novembre 1988, en la fête de l'Apôtre de la charité Saint Martin de Porres-fils d'un espagnol et d'une esclave nègre—« L'Eglise face au racisme : pour une société plus fraternelle ». Document repris ici et présenté aux éditions du Cerf en 1989 par le Père Xavier Thévenot. Son titre est évocateur de la mission qu'a l'Eglise d'instaurer un règne de paix, de justice et d'amour. Il se veut donc une contribution franche à la lutte contre toutes ces formes de discriminations (intolérance, préjugés, eugénisme, déshumanisation etc...) qui prévalent au sein des groupes sociaux au mépris de la dignité de chaque personne humaine inscrite dans le plan créateur de Dieu et plus particulièrement du racisme qui retient ici notre attention.

Il s'agira pour nous à partir de la définition stricto sensu du racisme donnée par la Commission Pontificale, de parcourir les différentes articulations du document puis nous donnerons notre point de vue.

I. RESUME SUIVANT LES ARTICULATIONS DU DOCUMENT

Bref parcours historique

Le but du document étant de contribuer à éclairer et stimuler les consciences sur l'enjeu du racisme : le respect réciproque des groupes ethniques et raciaux, et leur convivance fraternelle, il jette un bref regard sur l'histoire²²⁸. Défini stricto sensu comme : « conscience de la supériorité biologiquement déterminée de sa propre race ou de son ethnie par rapport à celle des autres »²²⁹, le racisme « s'est développé surtout à partir de la pratique de la colonisation et de l'esclavage au début de l'ère moderne »²³⁰ même si et osons le dire, « les comportements racistes prennent leurs racines dans la réalité du péché depuis les origines de l'humanité, tels les récits de Caïn et d'Abel ainsi que la Tour de Babel »²³¹. Un survol de l'histoire des grandes civilisations laisse entrevoir que ce soit en Occident comme en Orient, au Nord comme au Sud des comportements sociaux injustes effleurant parfois des discriminations racistes. Avec la découverte du Nouveau Monde, « on tua pour s'installer, on réduisit en esclavage pour profiter du travail des Indiens puis des Noirs, et l'on commença à élaborer une théorie raciste pour se justifier »²³² en arguant que « les habitants des Indes occidentales et des continents austraux... devraient être traités comme des animaux sans raison et utilisés exclusivement à profit et à notre service »²³³. Amenés à prix d'argent d'Afrique vers les trois Amériques, les Noirs étaient capturés et conduits dans des conditions de transport telles qu'un grand nombre était décimé avant même le départ ou l'arrivée à destination, lieu où ils étaient destinés aux travaux les plus pénibles pratiquement comme des esclaves²³⁴.

Au XVIIIe siècle, une véritable idéologie raciste se forgea contre l'enseignement de l'Eglise. Idéologie qui partant de la science justifiait ses préjugés à partir de la différence dans les traits physiques et la couleur de la peau et concluait à une différence essentielle de caractère biologique héréditaire pour affirmer que les peuples soumis appartiennent à des races intrinsèquement inférieures quant à leurs qualités mentales, morales ou sociales. Et il est fort de remarquer que c'est à la fin de ce siècle que le mot « race » a été

²²⁷ *L'Eglise Catholique devant la question raciale*, Yves Congar, Union Typographique de Villeneuve-Saint-Georges pour l'O.N.U, Paris, 1953, p. 9

²²⁸ Cf Document de la Commission Pontificale « Justice et Paix », *L'Eglise face au racisme*, présenté par le Père Xavier Thévenot, éditions Cerf, Paris 1989, p.1

²²⁹ Ibidem, p.3

²³⁰ Ibidem

²³¹ Ibidem

²³² Document de la Commission Pontificale « Justice et Paix », *L'Eglise face au racisme*, présenté par le Père Xavier Thévenot, éditions Cerf, Paris 1989, p.5

²³³ Ibidem, p 5-6

²³⁴ Cf. Ibidem, p. 7 : « Commerce commencé dès 1562 et qui entraîna un esclavage qui dura presque trois siècles ».

employé la première fois pour classer biologiquement les êtres humains²³⁵. Ce qui conduit au siècle suivant à une interprétation de l'histoire des civilisations en termes biologiques comme une compétition entre races fortes et races faibles, ces dernières étant génétiquement inférieures aux autres.

Le racisme aujourd'hui

La Commission constate avec regret que le racisme continue encore sous diverses formes officielles avec comme forme plus obvie le racisme institutionnalisée justifiée par une idéologie de la supériorité des personnes de souche européenne sur celles d'origine africaine, indienne ou de « couleur », parfois appuyée sur une interprétation aberrante de la Bible. Nous avons l'exemple de l'*apartheid* en Afrique du Sud. Outre l'Afrique du Sud, il existe nombre de pays où subsiste encore des formes de discrimination raciale à l'égard des *populations aborigènes*. Et il n'est pas rare que ces populations aborigènes soient marginalisées par rapport au développement du pays²³⁶. On rencontre dans des Etats des degrés divers des relents de législation discriminatoire qui limite passablement les droits civils et religieux de ceux qui appartiennent à des *minorités religieuses*, en général d'*ethnies différentes* de celle de la majorité des citoyens par exemple la « sharia » dans des Etats à prédominance musulmane.

La dignité de toute race et l'unité du genre humain : vision chrétienne

L'Eglise proclame depuis la nuit des temps et de façon plus véhémement depuis Vatican II : que tous les hommes sont doués d'une âme raisonnable et créés à l'image de Dieu et ont une même nature et une même origine ; qu'ils sont tous rachetés par le Christ et jouissent d'une même vocation et d'une même destinée divine et doivent donc, et toujours et davantage, reconnaître leur égalité fondamentale²³⁷. Toute forme de discrimination touchant les droits fondamentaux de la personne, qu'elle soit raciale ou culturelle, qu'elle soit fondée sur le sexe, la race, la couleur de la peau, la condition sociale, la langue ou la religion, doit être dépassée et éliminée, comme contraire au dessein de Dieu²³⁸. Ce principe de l'égalité de tous les hommes, à quelque race qu'ils appartiennent, trouve déjà un appui sérieux au niveau des sciences et un solide fondement sur le plan de la philosophie, de la morale et des religions en général. Il y a là, une convergence très appréciable entre les diverses disciplines qui renforce les convictions de la plupart des hommes de bonne volonté et permet d'élaborer des Déclarations, Conventions et Pactes internationaux pour la sauvegarde des droits de l'homme et l'élimination de toute forme de discrimination raciale chacune selon son approche. C'est en ce sens que le Pape Paul VI parlait d'un axiome de la plus haute sagesse humaine de tous les temps.

II. CRITIQUES

L'Eglise a élevé très tôt la voix pour dénoncer de ses attitudes. En effet, les Papes et nombreux théologiens se sont soulevés contre l'esclavage et Léon XIII dans l'encyclique *In Plurimis* en 1888, stigmatisa le commerce de l'esclavage en félicitant le Brésil de l'avoir aboli. Toujours dans le souci de mieux respecter les populations indigènes, le Siège Apostolique n'a pas manqué d'insister pour que l'on maintienne soigneusement *la distinction entre l'œuvre d'évangélisation et l'impérialisme colonial*, avec lequel celle-ci risquait d'être confondue. Et c'est dans cet esprit qu'a été constituée en 1659, la Sacrée Congrégation de *Propaganda Fide*²³⁹. Aussi contre le nazisme, l'Eglise n'a pas manqué d'élever la voix. Le Pape Pie XI condamna avec netteté les doctrines nazies dans son encyclique *Mit Brennender Sorge*²⁴⁰. Il préparait dès 1937 une autre encyclique sur l'unité du genre humain, qui devait condamner le racisme et l'antisémitisme

²³⁵ Cf Ibidem, p 9

²³⁶ Ibidem, p 16 : « Ils sont cantonnés dans des territoires restreints et soumis à des statuts que les nouveaux occupants du pays leur ont, le plus souvent, unilatéralement octroyés ».

²³⁷ L'Eglise s'empresse aussitôt de dire qu'assurément, tous les hommes ne sont pas égaux quant à leur capacité physique, qui est variée, ni quant à leurs forces intellectuelles et morales qui sont diverses

²³⁸ Ibidem, p 25-26

²³⁹ Cette congrégation adressait aux « vicaires apostoliques en partance pour les royaumes chinois du Tonkin et de Cochinchine » une instruction éclairante sur l'attitude de l'Eglise vis-à-vis des peuples auxquels elle avait alors la possibilité d'annoncer l'Evangile.

²⁴⁰ « Quiconque prend la race, ou le peuple ou l'Etat... ou toute autre valeur fondamentale de la communauté humaine... pour les retirer de leur échelle de valeurs... et les divinise par un culte idolâtrique, celui-là renverse et fausse l'ordre des choses créé et établi par Dieu ».

quand la mort le surprit. Pie XII en repris quelques éléments dans sa première encyclique *Summi Pontificatus*.

Tout au long du pontificat de Jean-Paul II, il n'a cessé de réitérer cette condamnation du racisme. En 1999, lors d'un voyage en Amérique, il lance un défi à Saint-Louis à l'est et à l'ouest du Mississippi : « mettre fin à toute forme de racisme, une plaie qui est, (...), l'un des plus persistants et des plus destructeurs maux de la Nation ». Et cela s'observa aussi chez ses successeurs jusqu'à celui du Pape actuel quand il déclara le 26 Octobre 2016 à l'audience qu'il accorda aux Gitans lors de leur pèlerinage mondiale au Vatican : « Il est temps d'éradiquer les préjugés séculaires, les préconcepts et la méfiance mutuelle qui sont souvent à la base de la discrimination, du racisme et de la xénophobie ».

Ainsi de tous les temps la lutte contre le racisme a été une affaire de l'Eglise par sa contribution à la formation des consciences en exposant clairement la doctrine chrétienne à ce sujet. Car pour elle, ce préjugé ne peut être combattu qu'à la racine, là où il se forme dans le cœur de l'homme. En effet, c'est du cœur que naissent les comportements justes ou injustes. Mais au-delà de cette action noble, celle de dénoncer et d'attirer l'attention de tous et proposer des pistes, elle ne peut agir directement car ne pouvant mener d'actions directes et concrètes.

Au-delà de tous les discours et les écrits que nous propose l'Eglise, elle aurait une action plus fructueuse si elle ne s'y limitait pas qu'à cela et de façon pratique travaillait aux côtés des gouvernants et des décideurs sur tous les plans et sur tous les terrains. Hélas, du fait de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, elle ne peut que faire des propositions et donner des lignes directrices qui peuvent être prises en compte ou non. Ce qui limite parfois et toutes les fois ses actions et son désir d'éradiquer ou de repousser les frontières de cette gangrène qu'est le racisme. Aussi notons ici avec regret toutes les formes de discriminations qui gisent en son sein. Institution divine ayant des membres humains, l'Eglise regorge aussi de cette tare en son sein, qu'elle doit s'évertuer à supprimer afin de donner au monde au-delà des discours et des enseignements purement théoriques, un bel exemple de vie du modèle évangélique qu'elle prône. Là où il n'y a ni païens, ni homme de race, ni de couleurs mais un peuple de frères et sœurs qui marchent ensemble pour un but unique qu'est la félicité céleste.

CONCLUSION

La lutte contre le racisme est un impératif aujourd'hui. Et cela la convention de l'ONU (1965) l'a exprimé avec conviction : « Toute doctrine de supériorité fondée sur la différenciation entre les races est scientifiquement fautive, moralement condamnable et socialement injuste et dangereux ». Et la doctrine de l'Eglise ajoute : « Toute théorie raciste est contraire à la foi et à l'amour chrétienne ». Cependant notons que le racisme proprement dit s'attache au mépris d'une race caractérisée par son origine ethnique, sa couleur, sa langue avec pour forme caractéristique l'apartheid. D'autres formes existent avec des effets dissemblables. Il s'agira pour nous au sorti de cet exposé de nous opposer fermement à toutes les formes de discrimination. Car le respect de tout homme, de toute race est le respect des droits fondamentaux, de la dignité, de l'égalité foncière. En un mot « tout homme est un frère ».

CONCLUSION EN GENERALE

Dans ce cours, le nous avons appris beaucoup des choses sur les théologies contextuelles en générale. Aidés par les exposés des écrits des théologiens et théologiennes, nous avons approfondi notre connaissance sur la théologie de libération et la théologie féministe. Avons-nous épuisé sur la théologie de libération et la théologie féministe ? Certainement non. La théologie, qui est intrinsèquement contextuelle en une affaire non-close.

BIBLIOGRAPHIE

- Armerding, C. E., éd,
Assiman, H,
Aubert, M. J.,
Aubert, M. J.,
Bakole wa Ilunga, B. wa
Bernstein, C. *et al.*,
Berryman, P.,
Bibb, J. F.,
Boff, L. et Boff, C.,
Boff, L.,
Boff, L.,
Boff, L.,
Brennan, M.,
Brown, R. M.,
Bühlmann, W.,
Buttet, N.,
Carbonell, L. R.,
Centre Tricontinental Louvain-la Neuve,
Charentenay, P.,
Chenu, B.,
Chenu, B.,
Chenu, B.,
Chenu, B.,
Cikala, M.,
Claude-François, J.,
Cleage, A.,
Collier, J. et Estaban, R.,
Collins, J. N.,
- Evangéliques et de la Libération.
Théologie pour une Eglise Nomad.
La femme, antiféminisme et christianisme, Paris, Cerf/Desclée, 1975.
Des femmes diacres, un nouveau chemin pour l'Eglise, Paris, Beauschesne, 1987.
Chemins de libération, Kananga, l'Archidiocèse de Kananga, 1978.
Sa Sainteté Jean Paul II, Edition Plon, 1996.
Théologie de la Libération, Philadelphia, Temple University Press, 1987;
«Les femmes pour la prêtrise dans l'Eglise catholique romaine», in Concilium, n° 263, Paris, Beauschesne, 1996.
Qu'est-ce que la théologie de la libération ?, Paris, Cerf, 1987.
Eglise: Charisme et Pouvoir, Paris, Lieu Commun, 1985.
« Que signifie théologiquement peuple de Dieu et Eglise populaire » in concilium, n° 196, 1984.
Jésus-Christ Libérateur.
« La clôture : Institutionnalisation de l'invisibilité des femmes dans les communautés ecclésiastiques », in Concilium, n° 202, 1985.
Théologie dans une nouvelle clé: Répondant à la Libération Thèmes.
Les peuples élus, Paris, Médiapaul, 1985.
Aimer et faire connaître l'Amour, Paris, Edition de l'Emanuel, 1993.
Nous voulons du pain et des roses: Emancipation des femmes et le christianisme, Madrid, Caos, 2011.
« Introduction à l'histoire de la théologie féministe chrétienne» dans Mercedes Arriaga Florez et Mercedes Navarro Puerto (éd.), La théologie féministe I, Séville, Arcibel, 2007, p. 101-177.
Nous voulons du pain et des roses: Emancipation des femmes et le christianisme, Madrid, CAOS, 2011.
« Introduction à l'histoire de la théologie féministe chrétienne» dans Flórez, M. A., et Puerto, M. N. (éd.), La théologie féministe I, Séville, Arcibel, 2007.
Théologies de la libération, « Editorial, les théologies de la libération : sources de résistance et d'espérance des peuples », Paris, Harmattan, 2000.
« Libération et révolution chrétienne du tiers monde », dans Concilium, no 221, 1989, p. 145-
"Le spiritual, un peuple en mouvement vers son Dieu" in Lumière et vie,
Le Christ noir américain, Paris, Desclée, 1984.
Théologies chrétiennes des tiers mondes, Paris, Le Centurion, 1987.
Une Eglise prophétique. L'Eglise catholique en Afrique du Sud (1970-1990), Kinshasa, Editions
« Initiation africaine et initiation chrétienne » in Lyangombe mythe et rites, Actes du 2ème Colloque du Ceruki du 10 au 14 mai 1976, Bukavu, éditions du Ceruki, 1976.
« Théologie de la libération et Réelle politique », in Politique étrangère, n° 4, 1984, 49e année, pp. 893-905.
The Black Messiah, New York, Sheed and Ward, 1968.
From complicity to encounter: The Church and the culture of economisme, Christian Mission and Modern Culture Series, London, Continuum, 1999.
Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources, New York, Oxford University Press, 1990.

- Comblin, J., Où en est la théologie de la libération ?, Paris, L'Harmattan, 2003.
- Cone, J. H., A Black Theologie of Liberation.
- Cone, J. H., God of the Oppressed, New York, Seabury Press, 1975.
- Cone, J. H., La noirceur de Dieu, Genève, Labor et Fides, 1989.
- Congo, P. D., Les pères de l'Eglise et la justice sociale, Abidjan, UCAO, 2015.
- Congrégation pour la doctrine de la foi, Lettre de notification et de la sanction de Léonardo Boff publiée le 11 mars 1985 à Rome.
- Couch, M., « Libération, une vision biblique » in Concilium, n° 270, Paris, Beauchesne, 1997.
- De Las Casas, B., De l'unique manière d'évangéliser le monde, Paris, Cerf, 1990, cité par
- Dermience, A., « Femmes et ministères dans l'Eglise primitive », in : Joseph Gross, dir, in Spiritus, n° 137, Paris, 1994.
- Dermience, A., La question féminine et l'Eglise catholique : Approches biblique, historique et théologique, Bruxelles, Peter Lang, 2008.
- Document de la Commission Pontificale « Justice et Paix », L'Eglise face au racisme, présenté par le Père Xavier Thévenot, éditions Cerf, Paris 1989.
- Droguet et Ardant, Théo. Encyclopédie catholique pour tous, Fayard, 1993.
- Dubernard, E., (dir.), Le Nouveau Petit Robert, Paris, Le Robert, 2007.
- Dumais, M., L'interprétation de la Bible dans l'Eglise, Paulines, Montréal, 1994.
- Duquoc, C., Libération et progressisme, Paris, Cerf, 1987.
- Duquoc, C., La femme, le clerc et le laïc, Labor et fides, 1989.
- Dussel, E., Histoire de la théologie de libération, Buenos Aires, 1972, trad. Français Ed. Ouvrières, 1974.
- Echavarri, M. J. F., Mémoire de l'approche la théologie féministe, Gijón, Juin 2011.
- Ela, J-M., Le cri de l'homme africain, Paris, Harmattan, 1993.
- Ela, J-M., Le cri de l'homme africain, questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique, éd L'Harmattan, Paris 1980.
- Ellicuria, I., Liberté Made Flesh: La mission du Christ et son Eglise.
- Ellul, J., L'idéologie marxiste chrétienne, Paris, Centurion 1979.
- Fanon, F., Les Damnés de la terre, Maspéro, 1961.
- Fierro, A., L'Evangile militant: A Critical Introduction aux théologies politiques.
- Fiorenza, E. S., « Briser le Silence devenir visibles », Concilium, n° 202, 1985.
- Fiorenza, E. S., « Briser le Silence devenir visibles », in Concilium, n° 202, 1985.
- Fiorenza, E. S., « L'herméneutique féministe », in Fac-Réflexion, n° 48-mars 1999.
- Fiorenza, E. S., En mémoire d'elle, Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe, Paris, Cerf, 1986.
- Fiorenza, E. S., Feminist Ministry in the Discipleship of Equals, London, SCM Press, 1993.
- George H. Tavard, G. H., Woman in Christian Tradition, University of Notre Dame Press, Notre dame, 1973.
- Gerhard Müller, Pauvre pour les pauvres, Paris, Paroles et silence, 2014.
- Gibellini, R., éd, Frontiers of Theology en Amérique latine.
- Gobbo, W., Critique of the Trinitarian Social Model of Leonardo Boff : Small Christian Communities of the Archdiocese of Tabora in Tanzania, a case study, LAP, 2016.
- Gutiérrez, G., Théologie de la libération.
- Gutiérrez, G., « Evangile et praxis de libération » in Les luttes de libération bousculent la théologie, Paris, Cerf.
- Gutiérrez, G., « Evangile et praxis de libération » in Les luttes de libération bousculent la théologie, Paris, Cerf.
- Gutiérrez, G., Dieu ou l'or des Indes occidentales, Las Casas et la conscience chrétienne, 1492-1992, trad. De l'espagnol (Pérou) par Lucile et Martial LESAY, Paris, Cerf, 1992.

- Gutiérrez, G., Le Dieu de la vie, Paris, Editions de Cerf, 1986.
- Gutiérrez, G., Théologie de la libération, perspectives, Paris, Lumen Vitae, 1974.
- Gutiérrez, G., « Travail théologique et expérience ecclésiale » in concilium, n° 196, 1984.
- Heritier, F., Masculin/féminin1, La pensée de la différence, Odile Jacob, 1ère édition. 1996, édition de 2012.
- Hinga, T. M., « Entre colonialisme, les théologies féministes en Afrique », in Concilium, n° 263, Paris, Beauchesne, 1996.
- Houcarde, J., « Dans la tradition et aujourd'hui », in : Joseph Gross, dir, Spiritus, n° 137, Paris, 1994.
- Hourcarde, J., L'Église est-elle misogyne? Une vocation féminine, antique et nouvelle, Paris, Éditions Tequi, 1990.
- ICMA, « Nouvelle évangélisation et christianisme africain : quelles perspectives ? » dans Théologie africaine Église et société, n°8 ; Abidjan, 2015, p. 27.
- Jacquemont, P., Paroles des femmes. Paroles d'avenir. Pékin ! Bulletin international Hommes et Femmes, n 64, 1995.
- Jean Paul II, Christifidelis laici, 1989.
- Jean Paul II, Lettre adressée aux Evêques Brésiliens, Oss. Rom. N° 42, 22 Octobre 1991.
- Jean Paul II, Lettre apostolique ordinatio sacerdotalis, 1994.
- Jean Paul II, Mulieris Dignitatem. La dignité de la femme et sa vocation, Paris, Éditions du Cerf, 1988.
- Jean Paul II, Lettre apostolique Ordinatio sacerdotalis, Paris, Paulines, 1994.
- Jean XXIII, Pacem in terris, éd. Du Centurion, 1967.
- Jean-Paul II, Libération sans haine et sans violence, extrait de théologies de la libération, Paris, cerf, 1985.
- Johnson, E. A., She Who Is The mystery of God in feminist Theological Discourse, New York, Crossroad, 2002.
- Johnson, E., « La masculinité du Christ » in La femme a-t-elle une nature spéciale ?, Paris, Beauchesne, 1991.
- Kasper, W., Jésus le Christ, éditions du Cerf, Paris 1980.
- Kirk., J. A., Théologie de la Libération: Un évangélique Vue du tiers monde.
- Kungua, B. A. B., Panorama de la Théologie Négro-africaine Contemporaine, Paris, L'Harmattan, 2002.
- Kungua, B. A. M., Le Dieu crucifié en Afrique, Paris, L'Harmattan, 2008.
- L'Épiphanie, 1998.
- Laurentin, R., La Vierge au concile, Lethielleux, Paris, 1965.
- Lebret, L. J., Dynamique concrète de développement, Paris, Economie et Humanisme, les éditions ouvrières, 1961.
- Marlé R. *et al.*, « Pourquoi la Théologie morale ? », in Cahier de l'actualité religieuse et sociale, n° 293, 1984.
- Masson, G. H., "Le grand livre des Negro Spirituals. L'aventure d'une libération et d'une foi", in La Vie Spirituelle, décembre 2000.
- Mboua, E., Fondement des Valeurs Ethiques Africaines, Paris, L'Harmattan, 2012.
- McFague, S., « Dieu Mère », in Concilium, Revue international de Théologie, n° 226, 1989.
- Miguiez-Bonino, J., Faire de la théologie dans une situation révolutionnaire.
- Miranda, J. P., Marx et la Bible.
- Moltmann, J., Jésus, le messie de Dieu, Paris, Cerf, 1989.
- n°140, novembre-décembre 1978.
- Nguesso, D. S., « L'absence de parité : un frein pour le développement en Afrique » in Jeune Afrique, n°2933 du 26 mars au 1^{er} avril 2017, p. 5.
- Ntezimana, L., Libres paroles d'un théologien rwandais : joyeux propos de bonne puissance, Paris, éditions Karthala, 1998.

- Nunes, M. J., « Les voix des femmes dans la théologie latino-américaine », in Concilium 263, Les théologies féministes dans un contexte mondial, Paris, Beauchesne, 1996, p. 18.
- Oduyoye, M. A., « La maternité : expérience, institution et théologie » in Concilium, n° 226, Paris, Beauchesne, 1989.
- Paul VI, Populorum progressio.
- Paul VI, « La libération évangélique » in Théo encyclopédie catholique pour tous, Paris, Droguet-Ardant/ Fayart, 1992.
- Paul VI, Lettre encyclique populorum progressif, 2^e Ed. , Apostolat des Editions, Lyon, 1967.
- Pesquie, A., in José Comblin, « Où en est la Théologie de la Libération ? L'Église catholique et les mirages du néolibéralisme », Caravelle, n°82, 2004. p. 298-300.
- Pintasilgo, M., Les nouveaux féminismes, Cerf, Paris, 1980.
- Poelzer, I. A., « *Feminist theology Implication and significance for woman as persons* », in C/FCR, p.79.
- Quesson, N., Parole de Dieu pour chaque jour. Jalon pour les lectures de semaine. Les évangiles, Tome 1, 6^{ème} édition, Paris, Droguet& Ardant, 1995.
- Ratzinger, J., Entretien sur la foi, Fayard, Paris, 1979.
- Ratzinger, J., Lettre aux évêques de l'Église Catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde, Rome, 2004.
- René Marle, R. et al, « Pourquoi la théologie de la libération ? », in Cahier de l'actualité religieuse et social, numéro 307, Paris, Assas, 1985, p. 3.
- Renza, A., Libération où adaptation?: La théologie africaine s'interroge, Paris, l'Harmattan, 1977.
- Rollet, H., La condition de la femme dans l'Eglise : Ces femmes qui ont fait l'Eglise, Paris, Fayard, 1975.
- Rollet, H., La condition de la femme dans l'Eglise : Ces femmes qui ont fait l'Eglise, Paris, Fayard, 1975.
- Ruethe, R. R., Women and Redemption : A Theological History, Minneapolis, Fortress Press, 1998.
- Ruether, R. R., « Différence et égalité de droits des femmes dans l'Eglise » in La femme a-t-elle une nature spéciale? Paris, Beauchesne, 1991.
- Ruether, R. R., Women and Redemption : A Theological History, Minneapolis, Fortress Press, 1998.
- Samuel, A., Traité Yoma 66, in Les femmes et les religions, L'Atelier, 1995.
- Sankara, T., Discours prononcé au sommet de l'OUA (Organisation de l'Union Africaine), le 29 Juillet 1987 à Addis Abéba, <http://thomassankara.net/spip.php?23/02/2013 à 21h03>.
- Segundo, J. L., « Théologie et sciences sociales » in Les luttes de libération bousculent la théologie, Paris, Cerf.
- Sigmund, P. E., Théologie de la Libération à la croisée des chemins, 1990.
- Sobrinho, J., « Amérique Latine, lieu de péché lieu de pardon », in Concilium, n°204, Paris, Beauchesne, 1986.
- Sobrinho, J., Jésus en Amérique latine : sa signification pour la foi et la christologie, Paris, Cerf, 1986.
- Tavard, G. H., Woman in Christian Tradition, University of Notre Dame Press, Notre dame, 1973.
- Valadier, P., « La libération et Evangile », in : Etudes, n° 338, Paris, 1973.
- West, C., « Théologie Noire et pensée marxiste », in La théologie Noire Américaine, Lyon, Essais et recherches de la Faculté de Théologie de Lyon, 1982.
- XXX, Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise, CEDA/NEI Abidjan 2008

- XXX, « Déclaration de la commission théologique de la Conférence nationale des chrétiens noirs : La Théologie Noire en 1976 », in La théologie Noire Américaine, Lyon, Essais et recherches de la Faculté de Théologie de Lyon, 1982.
- XXX, « Déclaration de la sacrée congrégation de la doctrine de la foi sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel » in Inter Insigniores.