



THE
PRESBYTERIAN
COLLEGE
MONTREAL

LE
COLLÈGE
PRESBYTÉRIEN
MONTRÉAL

BULLETIN ACADÉMIQUE DE THÉOLOGIE PRATIQUE

VOL. 5 NO. 3

- | | |
|---|----|
| Avant-propos
Glen Smith | 3 |
| La violence conjugale et l'idolâtrie du couple au sein des communautés de foi
Jenna Smith | 5 |
| Bernard Lonergan et le projet Rapha
Karen Petersen Finch | 13 |
| L'inclusion des femmes dans les communications au sein des Églises évangéliques québécoises francophones
Élise Bachand | 21 |
| Bibliographie annotée
Valérie Lapensée | 33 |

ÉDITEURS

Le Collège Presbytérien, Montréal
3495 rue University, Montreal, QC H3A 2A8
514.288.5256 | www.presbyteriancollege.ca

Le Bulletin académique de la théologie pratique du Collège presbytérien à l'Université McGill désire faire avancer l'intégration de la réflexion et de l'action dans la vie de l'Église située dans la francophonie.

**DIT AUTREMENT :
IL EST QUESTION DE SAVOIR FAIRE LA THÉOLOGIE.**

ÉDITEURS

Le Collège Presbytérien, Montréal
3495 rue University
Montréal, QC
H3A 2A8
www.presbyteriancollege.ca

M. Glenn Smith
Directeur - Maîtrise en études théologiques
(théologie pratique)
Collège Presbytérien
3495 rue University
Montreal, QC
H3A 2A8

© 2025 Bulletin académique de théologie pratique
Tous droits réservés. Aucune portion de cette publication ne peut être reproduite sous aucune forme, sauf de brefs extraits dans des revues, sans permission préalable des éditeurs. L'éditeur tient à remercier l'artiste montréalais Bernard Racicot pour le tableau qui orne la couverture de ce numéro, reflétant la vocation de l'éditeur à établir des ponts entre les chrétiens de la ville, une dimension de l'appel de Jérémie 29, 1-7.

Le Bulletin paraît trois fois par an.

Dépôt légal : 3e trimestre 2024
Bibliothèque nationale du Québec
Bibliothèque nationale du Canada
ISSN 2562-4474 – Vol 5 No 3 – Automne 2024

Imprimé au Canada

Avant-propos

Dans son ouvrage intitulé *Modern Social Imaginaries*, le philosophe montréalais Charles Taylor écrit : « Depuis le début, le problème numéro un des sciences sociales modernes a été la modernité elle-même : cet amalgame sans précédent dans l'histoire de nouvelles pratiques et formes institutionnelles (science, technologie, production industrielle, urbanisation), de nouveaux modes de vie... et de nouvelles formes de malaise » (2004, p. 1).

Il les qualifie de *malaises de la modernité* : « La première crainte concerne ce que l'on pourrait appeler une perte de sens, l'effacement des horizons moraux. La deuxième concerne l'éclipse des fins, face à la raison instrumentale rampante. Et la troisième concerne une perte de liberté » (1991, p. 10). Tout cela se produit dans des villes comme Montréal.

C'est dans ces sphères que l'on retrouve les pressions transversales décrites par Taylor (2011, p. 1009-1047) :

« Ce qui caractérise les sociétés occidentales n'est pas tant un déclin de la foi et des pratiques religieuses, bien que cela ait largement eu lieu — dans certaines sociétés plus que d'autres — qu'une fragilisation mutuelle à la fois des différentes positions religieuses et des représentations de la croyance et de l'incroyance. La culture dans son ensemble subit les pressions transversales entre l'attraction des récits de l'immanence fermée d'une part et de l'autre, le sentiment de l'inadéquation de ces récits intensifiés par la rencontre avec des milieux pratiquants, ou simplement par certains signes transcendants » (2011, p. 1010).

James A. Smith commence son ouvrage par un traité créatif sur les pressions transversales (2011, p. 1-17) et les définit comme la pression simultanée de diverses options ou le sentiment d'être pris entre un écho de transcendance et la tendance à vivre sans réflexion dans le ici-bas (p. 140). En décrivant la nature de l'expérience culturelle dans le monde occidental, Taylor s'attache à détailler ces pressions transversales, qu'il présente comme les opposés polaires de l'effet des différentes options de croyances et visions de la bonne vie. Nous ne les ressentons peut-être pas au quotidien

à titre personnel, mais toute la culture est prise entre les extrêmes que sont les croyances et les pratiques chrétiennes orthodoxes historiques et leur image matérialiste contrastée.

Une pression transversale particulièrement douloureuse est le thème de ce numéro du Bulletin académique. Le 6 décembre 1989 continue de marquer l'imaginaire non seulement des chrétiens de Montréal, mais de tous les Montréalais. Ce soir-là, quatorze jeunes femmes de Polytechnique Montréal ont été abattues dans leur salle de classe par Marc Lépine, un jeune homme misogyne qui s'était vu refuser l'entrée dans la même école d'ingénieurs où ces femmes étudiaient. Il s'est ensuite suicidé.

Le 6 décembre 2023, trente-quatre ans après le massacre de la Polytechnique, Direction Chrétienne, un organisme de développement communautaire de Montréal a publié le projet Rapha, l'étude la plus concluante jamais réalisée sur la violence domestique et conjugale dans les églises du Québec. Le projet Rapha est né d'une volonté de mieux documenter et comprendre le problème de la violence domestique tel qu'il est vécu par les victimes issues de familles pratiquantes ou affiliées à des communautés chrétiennes au Québec. L'objectif de cette étude était d'engager le dialogue avec les dirigeants de l'Église et la communauté chrétienne du Québec sur le thème de la violence domestique.

La première partie de l'enquête a été réalisée à l'aide d'un questionnaire écrit disponible en cinq langues (français, anglais, arabe, chinois et espagnol) et distribué par l'intermédiaire de ces mêmes groupes. Pour cette étude, les chercheurs ont recueilli les opinions de 503 survivants, résidents du Québec, sur quarante-deux questions liées à la question de la violence conjugale et familiale. Cette enquête a été menée auprès de répondants issus de ménages où l'appartenance à une communauté religieuse chrétienne reste un marqueur identitaire important. Les répondants étaient catholiques, protestants ou évangéliques. Avec un tel nombre de répondants, on peut estimer que les résultats de cette enquête reflètent l'opinion de la population des confessions chrétiennes au Québec avec une marge d'erreur de quatre points de pourcentage et un niveau de confiance de 95 %.

Dans le sondage Rapha, 37 % des personnes répondantes se sont identifiées comme étant victimes ou ayant été victimes de violence conjugale (ou «victimes occasionnelles de violence conjugale»). Il convient de noter qu'il s'agit d'un sondage auto-rapporté et qu'aucune question n'a été posée pour savoir si cette expérience impliquait une infraction pénale ou si les personnes répondantes avaient porté plainte auprès de la police. Compte tenu des diverses statistiques avancées par les autorités policières et les enquêtes sur le terrain menées au Québec et au Canada, les chercheurs de Rapha n'ont aucune raison de croire que la violence conjugale est plus ou moins répandue dans les communautés chrétiennes du Québec qu'ailleurs dans la société.

Deux conclusions se dégagent de l'enquête Rapha, et on peut les affirmer avec un certain degré de certitude. Premièrement, il y a des victimes et des personnes survivantes de violence conjugale dans nos églises au Québec. Un nombre considérable de personnes ont des antécédents de violence conjugale. Il y a également des personnes qui subissent actuellement de la violence conjugale et qui sont des activement impliquées dans nos églises. Même si certaines personnes ne se considèrent pas comme des victimes de violence conjugale, il y a de nombreux actes ou épisodes de violence conjugale au sein de nos églises. Les chiffres sont trop élevés pour être ignorés.

Deuxièmement, seuls 17 % des répondants considèrent que leur Église a pris des mesures pour sensibiliser ses membres à la violence conjugale. En revanche, 83 % des personnes interrogées s'accordent pour dire que la question de la violence conjugale devrait être abordée publiquement au sein de l'Église. Le mandat est clair : si l'on en croit les répondants, les chrétiens du Québec veulent que l'Église réagisse mieux à la violence conjugale, sensibilise davantage à cette question et la prévienne plus efficacement. Lorsque l'on examine les mesures en place et les réponses de l'Église lorsqu'une victime dénonce sa situation à ses dirigeants, on constate un écart entre la réalité actuelle et les souhaits des membres de l'Église.



Dans ce bulletin, quatre femmes offrent leurs réflexions sur le sujet : Jenna Smith, employée de Direction Chrétienne et auteure de l'étude Rapha; Karen Petersen-Finch, professeure au Collège presbytérien; Élise Bachand, diplômée du Collège; et Valérie Lapensee, étudiante au Collège. Smith, Petersen-Finch et Bachand offrent une réflexion sur une pratique de la foi chrétienne dans le contexte de cette pression transversale. Lapensee, quant à elle, propose une bibliographie annotée pour ceux et celles qui voudraient explorer le sujet.

Glenn Smith
Directeur - Maitrise en études théologiques
(théologie pratique)
Collège Presbytérien

Bibliographie

- SMITH, James A. *How (Not) to be Secular: Reading Charles Taylor*. Grand Rapids : Baker, 2014.
TAYLOR, Charles. *The Malaise of Modernity*. Toronto : House of Anansi Press, 1991.
TAYLOR, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham : Duke University Press, 2004.
TAYLOR, Charles. *L'âge séculier*. Paris : Éditions du Seuil, 2011.

La violence conjugale et l'idolâtrie du couple au sein des communautés de foi: engager la théologie du traumatisme pour développer une nouvelle image chrétienne du foyer¹

Jenna Smith

Le concept de « foyer » est un sujet auquel mon équipe chez Direction Chrétienne et moi avons beaucoup réfléchi pendant les confinements liés à la COVID-19 de 2020 à 2023, alors que nous étudions la violence conjugale et sa prévalence au sein des familles chrétiennes pratiquantes au Québec. Au cours de cette période particulièrement difficile du XXI^e siècle, le foyer n'a pas été un lieu très positif ni un endroit sécuritaire pour de nombreuses personnes et familles, comme nous l'a révélé l'Organisation des Nations Unies, qui a qualifié la violence conjugale de « pandémie cachée »². La recherche participative communautaire que nous avons menée, intitulée « Projet Rapha³ », a révélé que la violence conjugale est malheureusement tout aussi répandue au sein des communautés religieuses du Québec que dans l'ensemble de la société. Des 503 personnes ayant répondu à la phase quantitative de notre étude, environ 34 % considéreraient être victimes de violence conjugale (ou l'avaient été à un moment) et 49 % d'entre elles avaient subi au moins un incident de violence de la part d'un partenaire depuis l'âge de 15 ans. À la question « Je connais au moins une personne dans ma communauté religieuse/mon église/ma paroisse qui est ou a été victime de violence conjugale », 64 % des répondants ont répondu par l'affirmative. Ces statistiques, quoique décourageantes, ne s'écartent pas beaucoup de la moyenne et concordent avec les résultats obtenus dans le cadre de sondages menés auprès de l'ensemble de la population canadienne.

Dans la deuxième phase de notre étude, nous avons mené 13 entretiens qualitatifs semi-structurés auprès de femmes chrétiennes québécoises ayant survécu à

de la violence conjugale. De multiples avenues pourraient des conclusions de l'étude Rapha en matière d'aumônerie pastorale ou théologique, chacune comportant des implications significatives.

Dans le cadre de *Theology in the City* et du thème global du foyer et de l'appartenance, je m'appuie sur la théologie du traumatisme et sa relation avec le concept chrétien du foyer. Je me permets, tout d'abord, de vous faire part de quelques réflexions concernant les particularités des violences traumatiques lorsqu'elles se produisent au sein de foyers chrétiens et sur la manière dont le concept chrétien actuel d'un foyer nous a mal préparés à prévenir la violence ou à y répondre de manière appropriée lorsqu'elle survient dans nos communautés. Faisons donc appel à la théologie du traumatisme et, plus précisément, des réflexions sur ce que nous nommons *la guérison par le processus* dans la théologie du traumatisme afin de nous aider à reconceptualiser le foyer chrétien.

Dans son livre *Trauma and Grace: Theology in a Ruptured World*, Serene Jones pose la question suivante : « Qu'advient-il de l'imagination lorsqu'elle lutte pour traverser des expériences de violence traumatisante⁴? » Dans le présent document, je pose plutôt la question : qu'advient-il du concept chrétien du FOYER pendant qu'il lutte pour surmonter des expériences de violence traumatisante qui étaient entièrement liées au FOYER (à la fois littéralement et théologiquement)? À quoi ressemble donc la reconceptualisation chrétienne du foyer inspirée du principe de guérison par le processus? Permettez-moi de faire une pause pour décrire ce qui, selon moi, constitue l'unicité des violences traumatiques liées au foyer dans le concept

1 L'auteure tient à remercier les organisateurs de *Theology in the City* 2024 pour cette invitation à réfléchir conjointement sur le thème « L'appartenance : à la recherche d'un foyer », un sujet qui occupe une grande partie de notre discours social dans le monde postpandémique.

2 ONU FEMMES, La pandémie fantôme : la violence contre les femmes pendant la COVID-19, [https://www.unwomen.org/fr/news/in-focus/in-focus-gender-equality-in-covid-19-response/violence-against-women-during-covid-19] (consulté le 30 octobre 2023).

3 La description du projet Rapha est disponible sur <https://www.direction.ca/rapha>.

4 JONES, Serene, *Theology and Grace: Theology in a Ruptured World*. Westminster, John Knox Press, 2009, p. 32, traduction libre.

et l'expérience chrétiennes. Paul Efona, pasteur baptiste et thérapeute familial franco-camerounais, a écrit ce qui suit en 2020 dans son essai intitulé *Existe-t-il des facteurs aggravant la souffrance des victimes de violences conjugales au sein de nos Églises ?*⁵: « L'idéal du mariage au sein de la communauté chrétienne est le "couple chrétien", c'est-à-dire un homme et une femme qui partagent tous deux une foi chrétienne commune. Le problème, selon nous, réside moins dans la valeur de ce modèle que dans la pente glissante qui l'entraîne vers l'idéologie du couple chrétien. » Il ajoute : « Dans nos assemblées, nous partons du principe que, tant que les deux partenaires sont chrétiens, leur foyer sera un lieu de respect, de sécurité, de soutien, d'attention et d'épanouissement mutuels. Une telle idéalisation devient une croyance, une croyance qui est non seulement naïve, mais dangereuse. » Efona poursuit en décrivant les croyances et les pratiques périphériques ou consécutives qui découlent de cette idéalisation dans les foyers chrétiens, notamment la soumission hiérarchique des femmes, fondée sur une interprétation non contextualisée des écrits pauliniens; une culture du silence au sein des Églises (surtout dans un contexte où, pour de nombreuses familles religieuses, l'Église est la principale communauté et le principal réseau, créant ainsi une culture taboue autour de la violence et un environnement néfaste pour les victimes); le refus de rechercher une aide juridique ou socio-médicale externe, sur la base de 1 Corinthiens 6; une aversion pour le divorce, qui trouve racine dans les enseignements de Jésus dans Matthieu 5; ou une mauvaise compréhension de la théologie du pardon, c'est-à-dire « pardonne simplement à ton agresseur et retourne vers lui ».

Selon le pasteur Efona, toutes ces croyances et ces pratiques périphériques en lien avec le foyer et le mariage constituent « des facteurs aggravants pour la souffrance des victimes dans les communautés chrétiennes ». Les survivantes interrogées dans le cadre de l'étude Rapha ont confirmé sans équivoque les soupçons du pasteur Efona en ce qui a trait aux enseignements chrétiens et à leur impact négatif sur la vie d'une personne victime de violence conjugale. Voici quelques témoignages :

- Essentiellement, il se référait à des passages de la Bible tels que « tu es ma femme, tu dois te soumettre à moi », mais chaque fois que j'essayais d'évoquer le passage « Maris, aimez vos femmes comme Christ aime l'Église », il répondait : « Non, non, non, ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Nous parlons de ta soumission à moi. » Il y avait donc beaucoup d'abus spirituel.
- Mais [mon pasteur] ne voulait pas s'en occuper. Il m'a dit : « Sois simplement soumise. » C'est tout ce qu'il m'a dit. C'est ridicule. Comment un pasteur peut-il ne pas comprendre ça ? Ce type est dangereux. Que devais-je faire en tant que femme pour le dénoncer ? Voici ton ami. Et il est en train de perdre le contrôle. Personne ne veut s'en occuper. Il te laisse simplement tomber. Oui, c'est comme ça que je vois notre société. Et les chrétiens suivent la société, eux aussi.
- On entendait tout le temps des prêches sur la soumission... On ne parlait jamais de la violence, on ne parlait jamais du rôle de l'homme, de comment exercer son leadership dans l'amour et non dans la contrainte et dans la prise de pouvoir et dans la colère. Donc, c'est beaucoup le rôle que l'Église m'a donné.
- Tu sais même les enjeux dans le couple, on va dire « basiques », pas très graves, ça ne se parle pas. Il ne faut pas qu'on dise que ça va mal dans un couple.

Willie James Jennings, dans son commentaire sur les Actes des Apôtres, pousse encore plus loin ses réflexions sur le mariage et le foyer dans la chrétienté moderne :

Les chrétiens transforment souvent le mariage d'un acte d'adoration en un objet d'adoration et transforment le couple d'un parcours commun en discipulat en la fin et l'objectif du discipulat... Que cela ait toujours été le cas est une question qui relève des historiens, mais en Occident et dans un nombre croissant d'autres contextes, notre capacité à imaginer la joie de toute forme d'intimité et les plaisirs de la vie quotidienne a été entièrement capturée par le pouvoir fantasmatique de l'idée du couple⁶...

⁵ EFONA, Paul, « Existe-t-il des facteurs aggravant la souffrance des victimes de violences conjugales au sein de nos Églises ? », *Violences conjugales : les identifier pour agir en Église*, Les Cahiers de l'École Pastorale, hors-série n 21, octobre 2020.

² ONU FEMMES, La pandémie fantôme : la violence contre les femmes pendant la COVID-19, [https://www.unwomen.org/fr/news/in-focus/in-focus-gender-equality-in-covid-19-response/violence-against-women-during-covid-19] (consulté le 30 octobre 2023).

³ La description du projet Rapha est disponible sur https://www.direction.ca/rapha.

⁴ JONES, Serene, *Theology and Grace: Theology in a Ruptured World*. Westminster, John Knox Press, 2009, p. 32, traduction libre.

Selon Jennings, tout cela peut déboucher sur une possessivité ou un narcissisme qui sont des facteurs ou des conséquences de la violence conjugale au sein du foyer :

Nous n'avons pas eu le courage d'affronter l'idolâtrie du couple, car elle renferme notre peur et contrôle notre foi. Elle encercle notre peur de la vie nue, vulnérable et soumise au vent et à la force, au chaos et à la mort. Le couple nous donne l'illusion d'une vie maîtrisable. Il réduit notre vision de l'intimité aux joies que le couple partage à juste titre et nous tourne vers le narcissisme de deux personnes qui ne font plus qu'un. L'horreur que crée le couple est de transformer l'amour en possession.

Il n'y a peut-être pas de mots plus poignants que ceux de Willie James Jennings dans sa tentative de correction de l'idolâtrie du couple en appelant à une véritable théologie du foyer :

Nous demandons constamment aux couples de créer ce qu'ils ne peuvent pas créer : un espace de sécurité et de liberté. Aucun couple ne peut créer seulement ce que Dieu donne. Un couple ne peut être un espace de sécurité et de liberté QUE S'IL PARTICIPE à un espace de sécurité et de liberté pour une communauté qui se rassemble. Ce n'est que dans un espace de vie intime partagée qu'un couple peut être épargné de sa propre idolâtrie et de son utilisation comme un pouvoir destructeur⁷.



En effet, Paul Efona et Willie James Jennings discutent, parfois en termes très dramatiques, d'une théologie du foyer erronée et dangereuse, où l'institution du mariage et l'idéologie du couple sont au cœur de notre image du foyer et de sa théologie⁸. Il faut comprendre que des milliers de couples mariés adhèrent — consciemment ou non — à cette idéologie. Ils évoluent au sein de communautés religieuses ou de groupes confessionnels qui promeuvent ou considèrent comme acquis cette position contre laquelle Jennings et Efona nous mettent en garde. Ces couples peuvent avoir des relations et un environnement familial parfaitement sains et non toxiques. Efona et Jennings ne rejettent pas l'union chrétienne, bien au contraire. Ils mettent en garde contre les pires scénarios d'une idéalisation néfaste du couple (et bien sûr, le mariage, le foyer et la vie de couple ne sont souvent qu'une seule et même chose). Jennings propose une lecture prophétique et macroéconomique d'un mal social et ecclésial : le narcissisme du modèle familial traditionnel. Il n'est pas nécessaire de chercher bien loin pour comprendre d'où Jennings tire ses arguments. Pensez aux récits médiatiques typiques où le SEUL remède à la solitude se trouve dans le partenariat sexuel. Pensez au statut parasitaire accordé aux célibataires, aux personnes divorcées et aux membres de la communauté LGBTQ au sein des grandes Églises chrétiennes.

Selon Jennings, l'union, le partenariat et le mariage peuvent être source de joie, une figure iconoclaste qui contribue à « briser toutes les idoles d'une communauté qui place constamment le couple au centre de son activité missionnaire, de ses divertissements et de sa joie⁹. » Efona et Jennings critiquent sévèrement le désir conscient ou inconscient de faire du foyer chrétien et du mariage un autel, une idole, le produit final du discipulat plutôt qu'une étape joyeuse et sanctifiante dans le parcours chrétien du discipulat. Le pire résultat de cette idolâtrie se trouve dans les histoires des femmes qui ont participé au projet Rapha. Une telle fausse idole ne peut être satisfaite que par un seul comportement : le sacrifice sans fin de l'être, de la dignité et de la capacité d'une personne à réagir avec attention, responsabilité et amour envers ceux qui souffrent.

6 JENNINGS, Willie James. *Acts: A Theological Commentary on the Bible*, Louisville, John Knox Press, 2017, traduction libre.

7 *Ibid.*, p. 59, traduction libre.

8 Est-ce si surprenant ? Aux États-Unis, l'industrie du mariage a généré environ 70 milliards de dollars en 2022 (et c'était une année pandémique!).

9 JENNINGS, *ouvr. cité*, p. 60, traduction libre.

Pour les chrétiens et les familles chrétiennes qui se trouvent tragiquement empêtrés dans des cycles de toxicité ou de violence — c'est-à-dire lorsqu'ils sont opprimés par cette théologie néfaste, cette idéalisation dangereuse —, le foyer et le couple deviennent l'épicentre de l'histoire « d'horreur » décrite par Jennings. Certains pourraient soutenir que ces théologies et ces idéalizations aggravent et même détériorent davantage leur situation et leur état de vulnérabilité. Les femmes qui ont participé à l'étude Rapha ont livré de nombreux témoignages qui illustrent les arguments d'Efona et de Jennings. Leurs déclarations montrent à quel point cette idéologie dominante, voire cette « idolâtrie », d'un idéal préconçu du mariage, leur a été plus néfaste qu'utile lorsqu'appliquée à leurs expériences vécues. En voici un témoignage d'un survivant :

Leur séparation était source de beaucoup de honte et ils ont fini par se remettre ensemble; ma mère s'est remise en couple avec mon père, mais leur préoccupation première n'était pas le bien-être de ma mère. Je ne pense pas qu'il ait pris le temps de s'asseoir avec elle pour discuter et essayer de déterminer si cette relation était saine. C'étaient plutôt « les enfants ont besoin de leurs deux parents » et « tu dois arranger les choses avec ta femme » et « la séparation, c'est mal ». Voilà, c'est ma première expérience avec ma première Église quand j'étais enfant.

La survivante suivante a décrit les circonstances entourant ses fiançailles pendant lesquelles son partenaire et elles ont ressenti une pression de se marier en raison des attentes de la communauté : « Il s'est assis avec moi et il a dit, vous savez, qu'il s'est senti dégoûté d'avoir à dire "Non, nous ne sommes pas (encore financés)". Et, à partir de là, nous avons eu cette grande conversation, vous savez, est-ce que c'est ce que nous sommes censés de faire et... bla, bla, bla... des mois plus tard, nous nous sommes mariés. »

L'entrevue ci-dessous décrit l'un des enseignements qu'une survivante a reçus sur les rôles de genres, les attentes en ce qui concerne la maternité, l'abandon d'une carrière et les normes de l'éducation des enfants :

Intervieweuse : « [C'était] plus les rôles traditionnels qui étaient poussés ? »

Participante : « Oh oui. Bye bye la carrière. Pis, ensuite, tu restes mariée, peu importe. Pis, le divorce,

c'est inacceptable. C'est pas mal ça qu'on m'a enseigné. Même qu'un pasteur à un moment donné m'avait suggéré que... parce que j'avais beaucoup d'ambition... il avait dit que peut-être que Dieu voulait que j'arrête de travailler et que je reste à la maison. Pis j'étais comme... ben non, pas vraiment là... je pense pas que c'est vers ça que je suis appelée là! (rires) Ça a fait un froid dans l'église. »

La citation suivante est tirée d'un entretien avec une survivante au cours duquel elle réfléchit à l'ancrage de son mariage à même la foi : « ... Et j'ai l'impression de n'avoir jamais perdu la foi en Dieu. J'ai perdu la foi en l'Église. J'ai donc l'impression d'avoir perdu, euh, j'ai perdu la foi en l'Église à ce moment-là. Et perdre la foi en l'Église m'a fait perdre la foi en mon mariage, si cela a un sens. »

Au cours de groupes de discussion avec des membres du clergé, plusieurs participants ont réfléchi au rôle que joue l'Église — tant les dirigeants que l'institution en soi —, dans une interprétation erronée de la théologie du mariage et du foyer :

- Mais parfois, dans l'Église, nous avons tendance à donner la priorité au mariage et à l'institution du mariage plutôt qu'à la sécurité. En fait, je pense que la Bible parle davantage de notre rôle qui consiste à nous joindre à Dieu pour protéger les personnes vulnérables et qui ont besoin de soins, plutôt que de « rester, prier et obéir ». Voilà donc ma position à ce sujet. Et si votre théologie vous empêche d'adopter ce point de vue, alors vous feriez mieux d'avoir un moyen efficace de lutter contre la violence conjugale... Oui, si votre théologie dit que la femme ne peut pas aller dans un refuge parce que cela équivaut à une séparation, alors comment allez-vous prendre soin d'elle? Comment allez-vous l'empêcher d'être battue tous les jours? Que comptez-vous faire?
- En général, les pasteurs ne s'aperçoivent pas tout de suite [de la violence conjugale], car cela est considéré comme un problème conjugal, parce que nous accordons beaucoup d'importance au mariage. Je ne dis pas qu'il faut rejeter cette idée, mais je pense que nous devrions probablement changer notre façon de penser et d'enseigner le but du mariage, afin que les gens ne le considèrent pas comme quelque chose pour lequel ils doivent sacrifier leur dignité.

Revenons à notre question initiale : qu'advient-il de l'imaginaire chrétien du FOYER, alors qu'il lutte pour surmonter des expériences de violence traumatisante qui étaient entièrement liées au FOYER (à la fois littéralement et théologiquement)? Eh bien, comme l'avaient prédit Paul Efonta et Willie James Jennings, notre imaginaire est en état de crise et de catastrophe, causées par la naïveté et le danger qu'entretiennent nos systèmes de croyances. Alors, comment reconstruire une conception chrétienne du FOYER alors qu'on lutte pour surmonter des expériences de violence traumatisantes? De plus, comment le théologien, l'aumônier et le prédicateur enseigneront-ils, incarneront-ils, promouvoir-ils cette nouvelle conception chrétienne du foyer comme un acte de résistance et de guérison face à un traumatisme violent? Judith Herman décrit les trois étapes d'un processus de guérison pour les actes de violence traumatiques comme suit : « La tâche centrale de la première étape, c'est la sécurité. La tâche centrale de la deuxième étape, c'est le souvenir et le deuil. La tâche centrale de la troisième étape, c'est de renouer avec la vie ordinaire¹⁰. »

Je me tourne ici vers un récit des Évangiles, soit celui de Jésus et de la Samaritaine, pour en proposer une lecture qui fait appel au processus de guérison en trois étapes de Judith Herman, tout en posant comme hypothèse qu'en réalité, ce récit a beaucoup à offrir dans la réinvention chrétienne du foyer. Je suis certaine que nous sommes tous plus ou moins familiers avec l'histoire. Jésus et ses disciples voyagent à pied et décident de passer par la Samarie. Vers l'heure du midi, Jésus s'assoit près d'un puits où il engage la conversation avec une Samaritaine venue puiser de l'eau. Il s'agissait, en fait, d'un acte très controversé en raison du statut racial, religieux et sexuel de la femme en question. Les Juifs et les Samaritains étaient divisés, chaque groupe considérant l'autre comme hérétique, et nous pouvons supposer que les Juifs méprisaient l'ensemble des Samaritains. Les normes sociales de la Samarie du 1er siècle dictaient que les femmes et les hommes qui ne se connaissaient pas ne devaient s'engager dans des conversations aléatoires dans des espaces publics. Et pourtant, voici que Jésus adresse la parole à la Samaritaine, une personne marginalisée, issue d'une communauté marginalisée. Nous ap-

prenons également que la vie familiale de cette femme n'était pas heureuse : « Tu as été mariée cinq fois, lui dit Jésus, et l'homme avec qui tu vis actuellement n'est pas ton mari » (Jean 4.16-19).

Bien que les lectures antérieures aient qualifié la Samaritaine d'adultère ou de femme aux mœurs sexuelles libérées, une compréhension plus critique et sociohistorique du texte indique que les femmes n'avaient que peu ou pas de pouvoir sur le choix de leur mari, et qu'aucune femme n'aurait pu quitter son mari et se remarier cinq fois. Le fait qu'elle aille elle-même chercher de l'eau au lieu d'envoyer un serviteur indique qu'elle n'était pas riche. Il est donc encore moins probable qu'elle ait divorcé et qu'elle se soit remariée de son plein gré. Le texte ne fournit pas de détails sur sa situation, mais il est possible qu'elle se soit mariée très jeune, qu'elle ait été veuve, puis qu'elle ait été transmise de frère en frère selon la pratique lévitique. Son dernier partenaire, avec lequel elle n'était pas légalement mariée, était peut-être un proche qui l'avait simplement sauvée de la misère et ne lui accordait même pas l'honneur d'un état matrimonial. Il est intéressant de noter que Jésus ne termine pas sa rencontre avec elle par la célèbre phrase qu'il a dite à la femme adultère dans Jean 8.1 ou à l'homme infirme dans Jean 5.14 : « Va et ne pêche plus ». Il termine plutôt par la révélation complète de sa personne : « Celui dont tu parles, c'est moi » (Jean 4.26)¹¹. Supposons donc, pour les besoins de l'argumentation, que cette femme n'ait été ni une Kim Kardashian ni une Elizabeth Taylor du 1er siècle. Elle a survécu à un traumatisme, car toute femme transmise d'homme en homme et devant maintenant vivre dans la dégradation d'une cohabitation hors mariage aurait été, pour le moins, marginalisée.

Ainsi, bien que cette histoire ne se déroule pas à la maison et que ni le mariage ni le foyer de cette femme ne soit le sujet principal de l'histoire, ils en constituent malgré tout la toile de fond. La première étape de guérison de Judith Herman, c'est la *sécurité*. Aux fins du présent document, je propose que l'autonomie et la sécurité aillent de pair. Pour le moment, il suffit de dire que la violence se définit comme la suppression du pouvoir, de l'autodétermination et de l'autonomie d'une personne. Le remède ultime contre la violence et le contrôle implique d'aider une personne à retrou-

10 HERMAN, Judith. *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence—From Domestic Abuse to Political Terror*, New York, Basic Books, 1997, traduction libre.

11 Pour en savoir plus sur une lecture critique et historique de l'immoralité sexuelle de la Samaritaine, voir Okure, Teresa, S.H.C.J., « Jesus and the Samaritan Woman (Jn 4 :1-42) in Africa », *Theological Studies*, volume 70 (no 2), p. 408, ou Reeder, Caryn, « Revisiting the Woman at the Well », *Intersivity Women Scholars and Professionals*, 27 mai 2014, [consulté le 3 octobre 2022], traduction libre.

ver son autonomie ainsi que celle de ses enfants. Sans autonomie, la sécurité ne peut être garantie. Voyez d'ailleurs comment cette survivante de Rapha décrit son éducation religieuse :

Nous avons été élevées selon l'idée que nous étions les filles de notre père, destinées à être données à la bonne personne, un peu comme dans un mariage arrangé... Et si je voulais choisir moi-même mon partenaire, c'était considéré comme une rébellion. Euh, ils étaient en fait très influencés par... tout ce concept de « protection », comme Jésus, les hommes, les femmes, les enfants, ce genre de choses ? Euh, donc c'était vraiment... J'avais l'impression que je n'avais pas le droit d'agir de mon propre chef. Pour choisir mon partenaire, pour choisir de partir.

Il est intéressant de noter que cette participante oppose « protection » et « capacité d'agir ». Elle n'a bénéficié d'aucune protection réelle ! C'est en développant sa capacité d'agir qu'elle a réellement pu se libérer d'un mariage violent et dangereux.

Dans l'histoire de la Samaritaine, la manière dont Jésus s'adresse à son interlocutrice met l'accent sur le libre arbitre dont elle dispose. (Il s'agit également de la plus longue conversation en tête-à-tête avec Jésus rapportée dans le Nouveau Testament.) Soeur Teresa Okure, une bibliste nigériane, observe : « Une fois le dialogue engagé, la femme prend les devants, et à chaque étape, Jésus utilise ses préoccupations (aller chercher de l'eau, la vie conjugale et le lieu de culte approprié) pour lui révéler sa véritable identité et lui transmettre le don qu'il lui offre¹². » Son attitude kénotique, d'abord en lui demandant de l'eau, puis en s'en remettant à elle pour mener la conversation, « libère le destinataire », en l'occurrence la femme, et lui donne toute la latitude pour puiser dans son expérience, son histoire ancestrale et ses connaissances personnelles. Bien qu'issus de son initiative, ces points de contact deviennent entre les mains de Jésus le moyen par lequel se façonne la rencontre sacrée de cette femme avec son Messie. Aucun sujet n'est abordé qui ne l'ait été de l'initiative de la femme. Elle est maîtresse de son destin, la protagoniste de sa propre évangélisation par le Christ. Nous avons entendu dans nos interviews « Oui. Le pasteur le plus âgé, enfin, le pasteur principal essayait de donner [à mon mari] de bons conseils et essayait de nous aider à



sauver notre mariage. Mais ensuite, le vieux pasteur, le plus âgé, a dit : « Vous devez dire quand ça suffit. Vous devez dire quand vous en avez assez toléré. » C'est vrai. Il m'a donné ce pouvoir. »

La deuxième étape du processus de guérison d'Hermann, c'est « le souvenir et le deuil ». Ici encore, nous voyons comment Jésus aborde, tout naturellement, cette rencontre avec le traumatisme. Sa manière d'exercer son ministère pastoral atteint peut-être son apogée lorsqu'il fait raconter à la Samaritaine l'histoire de sa souffrance. Son état matrimonial actuel, quelle que soit la manière dont elle y soit arrivée, était pour elle une source probable de honte. D'une simple déclaration, Jésus révèle qu'il connaissait depuis le début sa situation et elle répond avec étonnement : « Tu es donc prophète ! » Dans cette histoire, son attitude pastorale n'est pas une posture de condamnation, mais plutôt celle d'une vision authentique. C'est là sa nature prophétique : il voit et il le nomme. Sa rencontre avec la Samaritaine est ainsi d'autant plus significative : Jésus a jugé qu'elle méritait qu'il lui adresse la parole malgré — ou peut-être à cause de — son histoire douloureuse.

Au cours du projet Rapha, nous avons demandé aux survivantes quelles avaient été, le cas échéant, les réactions ou les pratiques de la communauté chrétienne qui les avaient aidées à surmonter leurs expériences de violence. Le souvenir et le deuil, bien qu'ils n'aient pas été nommés comme tels, ont souvent été évoqués :

12 OKURE, Teresa, S.H.C.J., *ouvr. cité*, p. 410, traduction libre.

- Il y avait une communauté chrétienne qui m'a vraiment soutenue où, vous savez... je me suis présentée à ces personnes et leur ai raconté mon histoire, et les gens m'ont accueillie et m'ont donné leur grâce et leurs prières, et j'étais très reconnaissante envers cette communauté. Je me rends compte que l'église est un niveau de la communauté chrétienne qui n'est pas toujours le meilleur, mais il existe d'autres types de communautés chrétiennes où l'on peut trouver du réconfort et des personnes authentiques qui vous aiment vraiment, donc c'était ça. C'est probablement ce qui m'a beaucoup aidée.
- Je répondais à ses questions, je n'ai pas pleuré une fois. C'est juste quand j'ai expliqué qu'il m'avait poussée que... whoop! J'ai pleuré. Puis, Puis, [mon conjoint] lui aussi, il est venu les yeux pleins d'eau, juste pour te montrer comment ce sont des gens humains.

La troisième étape du processus de guérison d'Herman, celle qui implique de «renouer avec la vie quotidienne», me semble être le moment le plus propice pour nous appuyer sur une réinvention chrétienne du foyer, telle qu'énoncée dans notre question initiale. Dans le même ordre d'idées, Serene Jones écrit ce qui suit :

La troisième étape de la guérison prend souvent toute une vie à accomplir. Elle consiste à apprendre à se souvenir de la mort violente d'un ami tout en continuant à aimer des tâches, telles que faire du pain, s'occuper des enfants ou assister à la chorale du dimanche matin. Ce travail d'intégration n'est pas seulement ardu sur le plan pratique ; il est surtout sur le plan de l'imagination. Il exige un monde intérieur capable d'accueillir à la fois des images de violence obsédante et de pétrissage de pain, chacune envisagée dans sa plénitude ainsi que dans la relation qu'elle entretient avec les autres. Ce n'est que lorsque l'imagination d'une personne a atteint ce niveau de capacité que la victime d'un traumatisme peut commencer à espérer et à agir de manière à se renforcer personnellement¹³.

La citation suivante, prononcée par l'une de nos survivantes, décrit ce retour à la vie normale :

Ils m'ont encadrée là-bas avec les enfants... Il y a les gens qui m'ont aidée à déménager. Ils étaient vraiment là pour moi. Le pasteur m'avait même conseillé d'inscrire mon garçon au soccer pour qu'il soit en contact avec d'autres garçons. Et puis les gens de l'église m'ont vraiment encadrée. Il y a des hommes qui, vraiment, prenaient les enfants comme s'ils étaient leurs propres enfants.

En ce qui concerne l'histoire de la Samaritaine, nous pouvons y trouver quelque chose que nous pouvons interpréter à la lumière du principe de la guérison par le processus, lequel permet aux chrétiens de réinventer le concept de foyer. Je trouve remarquable que Jésus ait choisi une tâche quotidienne, un geste routinier — celui de puiser de l'eau au puits — pour révéler à la fois son projet de salut et accomplir l'une de ses plus belles œuvres de compassion envers une personne marginalisée.

La Samaritaine était à ce point marginalisée qu'un simple rituel quotidien élémentaire, comme celui de puiser de l'eau, pouvait en effet lui poser problème. L'évangéliste le souligne en précisant qu'elle était au puits vers midi, un moment où personne d'autre n'y serait. Était-ce pour éviter tout contact avec ses voisins ? Encore une fois, cette histoire ne se déroule pas dans la maison de la femme et ne concerne pas directement son foyer, et pourtant le foyer — ses besoins, ses rituels et ses manques — y est omniprésent. Jésus reprend ce rituel quotidien et le transforme. Il brise le tabou et pénètre dans un espace interdit — la collecte de l'eau étant une activité réservée aux femmes — et il offre son attention et sa conversation dans un rituel qui, pour la Samaritaine, pouvait être source de honte et d'embarras. En fait, comme le dit Serene Jones, il va encore plus loin : il « stimule son imagination afin qu'elle puisse commencer à espérer et à agir de manière à se sentir plus forte ». Jésus lui dit qu'il est l'eau de la vie (Jean 4.14) [il est ici question d'émerveillement de la présence de Dieu dans l'ordinaire] et « l'heure vient où vous n'adorerez le Père ni sur cette montagne ni à Jérusalem » (Jean 4.21) [il est ici question de redéfinir ce qu'est une maison sanctifiée ou sainte]. Ces déclarations stimulent l'imagination de la Samaritaine à un tel point qu'à la fin de l'histoire, elle va vers ceux et celles qu'elle évitait auparavant afin de leur parler de sa rencontre avec le Christ. Sa rencontre avec Jésus l'a responsabilisée, l'a libérée.

¹³ JONES, Serene, *ouvr. cité*, p. 62, traduction libre.

Enfin, notons qu'à l'époque, le puits était un espace et un lieu de rencontres et de rituels quotidiens. Dans les Écritures, de nombreuses personnes y ont rencontré leur futur conjoint. Moïse a rencontré Zipporah près d'un puits, le serviteur d'Isaac a rencontré Rebecca près d'un puits et lui a proposé de se marier avec son maître, et c'est près d'un puits que Jacob a rencontré Rachel. Dans l'histoire qui nous occupe, nous pourrions envisager le Christ comme le nouvel époux ou, du moins, proposer une lecture selon laquelle Jésus offre à la Samaritaine une alliance — une alliance non fondée sur l'économie, les liens tribaux ou la reproduction sexuelle. Elle est fondée sur autre chose entièrement : la vie et la vie éternelle en un Dieu en qui il n'y a pas de violence, l'épanouissement de l'humain et l'intimité avec un Dieu incarné qui se tient aux côtés de ceux qui sont en marge. Jésus déconstruit le trope matrimonial typique au puits, supprime le besoin d'un autel ou d'un temple et présente le corps comme lieu de la rencontre sacrée.

Jennings a-t-il donc raison lorsqu'il affirme que « le couple lui-même doit être vu par la réalité bouleversante du corps de Jésus¹⁴ » ? Il précise :

À cet égard, le couple est une merveille qui doit être partagée par tous ceux et celles qui le souhaitent, que ces personnes soient hétérosexuelles ou homosexuelles, et le mariage doit être compris par tous ceux et celles qui souhaitent marquer leur vie commune comme une vie intégrée à la voie des disciples. Pourtant, nous devons mettre fin au fardeau imposé aux couples d'être le réceptacle de toute vie intime et à l'hérésie selon laquelle le couple est le seul lieu sûr et sanctionné où l'honnêteté, la sécurité et la joie d'être des créatures vulnérables peuvent être abordées et célébrées¹⁵.

Je voudrais conclure en partageant la réflexion de mon amie A. A n'a pas participé au projet Rapha, puisqu'elle n'est pas originaire du Québec. Je l'ai rencontrée dans le cadre de nos recherches, et elle fait donc partie de notre vaste réseau de survivantes de violence conjugale. Elle m'a offert des conseils et des éclairages précieux tout au long du projet Rapha. Il y a quelques années, lorsque je lui ai demandé comment elle souhaitait que je qualifie sa situation — en tant que vic-

time ou survivante —, elle m'a répondu ainsi : « Je ne veux vraiment pas que quelqu'un qualifie mon foyer de brisé. Mes enfants ne viennent pas d'un foyer brisé simplement parce qu'ils ont une mère célibataire. Lorsque j'ai divorcé, je n'ai pas brisé mon foyer. Je l'ai réparé. » Elle m'a décrit les multiples façons dont, depuis sa séparation d'avec son partenaire violent, elle a créé au sein de son foyer un environnement d'honnêteté, de sécurité, d'intimité et de joie. Des histoires de guérison et de mécanismes d'adaptation pour elle-même et ses enfants. De nouveaux rituels autour du dîner. De nouvelles pratiques de dialogue où les émotions et les peurs sont exprimées plutôt qu'évitées ou réprimées par la violence. Des mesures de sécurité mises en place, tant dans sa maison que sur son téléphone, pour préserver sa tranquillité d'esprit. Elle a bâti cet environnement sain et sécuritaire en dehors de la structure d'un couple traditionnel, et en s'associant à sa communauté bienveillante : ses parents, son réseau de soutien, quelques professionnels soigneusement sélectionnés et, bien sûr, son église. Le CORPS s'est révélé être efficace. Elle n'a pas détruit son foyer ; elle l'a réparé.



14 JENNINGS, *ouvr. cité*, p. 58, traduction libre.

15 *Ibid*, traduction libre.

Bernard Lonergan et le projet Rapha :

l'unité de la connaissance et de l'amour

Karen Petersen Finch

Depuis mes débuts comme professeure au programme de maîtrise en études théologiques, je poursuis mes recherches sur la pensée du théologien jésuite québécois Bernard J. F. Lonergan. Informée par ses idées, je suis de plus en plus convaincue de la valeur des hypothèses qui sous-tendent notre programme.

Il existe, toutefois, un autre lien important. Lorsque j'ai eu l'occasion de lire les résultats du projet Rapha, j'ai été remplie d'admiration. Dans l'article qui suit, je désire tisser un lien entre trois éléments : la pensée de Lonergan, le projet Rapha¹ en tant qu'exemple des valeurs de notre programme et notre programme de maîtrise en études théologiques. Je présenterai d'abord la pensée de Lonergan avant de démontrer comment le projet Rapha incarne le meilleur de sa pensée. Finalement, j'expliquerai pourquoi notre maîtrise en études théologiques est en adéquation avec la pensée de Lonergan. À travers ces trois étapes, je chercherai à unir la connaissance et l'amour, une démarche essentielle pour nos Églises chrétiennes d'aujourd'hui.

Qui est Lonergan?

Le révérend Bernard J. F. Lonergan, S.J. (de confession catholique romaine), est né à Buckingham, au Québec, en 1904 et est décédé en 1984. Au cours de sa carrière, il a enseigné la théologie et la philosophie à l'Université pontificale grégorienne de Rome, au Regis College — la principale école de théologie jésuite au Canada — ainsi qu'au Boston College et à l'Université Harvard. Lonergan est reconnu pour son attachement à la théologie de Thomas d'Aquin (1225-1274), qui demeure, à bien des égards, le théologien le plus influent pour les catholiques. De nombreux « néothomistes » s'inscrivent ainsi dans la tradition catholique contemporaine. Toutefois, au moins deux raisons distinguent Lonergan de ce courant.

Premièrement, la théologie de Lonergan est à la fois traditionnelle et moderne. Il a invité le catholicisme à entrer en conversation avec les réalisations du XXe siècle en sciences, en philosophie, en psychologie et

en sociologie — autant de disciplines présentes dans l'université moderne. Ce que Lonergan a apporté à ces conversations, cependant, c'était l'ancienne foi chrétienne. Deuxièmement, et surtout pour notre propos, il s'est intéressé non seulement au contenu de la pensée de Thomas d'Aquin, mais aussi au processus d'apprentissage du théologien lui-même.

Il peut sembler étrange pour un théologien de s'impliquer dans la théorie cognitive, c'est-à-dire dans l'explication de la façon dont notre esprit fonctionne dans la poursuite de la connaissance. Mais en réalité, il existe une longue tradition dans le christianisme qui identifie la dynamique de l'esprit humain comme notre meilleure analogie de la relation éternelle entre Dieu le Père et Dieu le Fils (« Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu » [Jean 1.1 LSG]). Thomas d'Aquin a écrit :

Par le simple fait de comprendre un objet, il se produit en nous quelque chose — et cela, chaque fois — : une conception de l'objet compris, issue de notre puissance intellectuelle et de la connaissance que nous en avons. Cette conception est signifiée par la parole prononcée; on l'appelle le « verbe du cœur », lequel s'exprime par le « verbe de la voix ».²

Lorsque nous comprenons ceci, nous réfléchissons mystérieusement à l'acte d'être qui constitue Dieu, dans lequel Dieu le Père prononce Jésus, la Parole — son expression parfaite de lui-même — dans le souffle même de l'Esprit. Au-delà de cette base trinitaire, Lonergan veut affirmer que tout savoir est à la fois un acte théologique et un acte moral, et c'est à cela que nous nous attardons aujourd'hui.

Un résumé du point de vue de Lonergan sur le savoir

Que faisons-nous une fois que nous savons? Lonergan identifie quatre opérations (conscientes). Il commence par l'expérience. Les êtres humains naissent avec un « désir illimité de savoir ». C'est un désir donné par

¹ Jenna SMITH et coll., *Le projet Rapha, partie 1*, 2023.

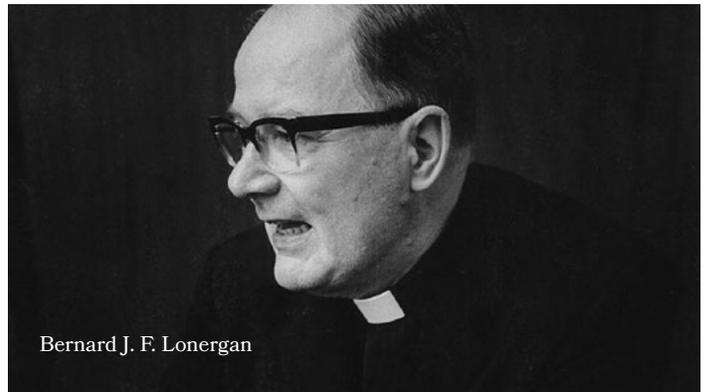
² Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Latin-English (Ypsilanti, Michigan: NovAntiqua, 2009), I, q27,1. Traduction libre.

Dieu en vue de l'auto-transcendance, pour connaître la plénitude du réel. L'expérience sensible est le moyen le plus évident de commencer à satisfaire ce désir naturel. À l'instar de Thomas d'Aquin, Lonergan croyait que toute notre connaissance tend vers Dieu, parce que nous avons été faits pour connaître Dieu. Mais nous naissons aussi dans un monde médiatisé par la signification. En plus de la réalité concrète, il existe toute une gamme de réalités (sociales, émotionnelles, spirituelles, intellectuelles) auxquelles nous n'accédons qu'en posant des questions. Par conséquent, le savoir n'est pas une simple donnée sensorielle; il implique également trois autres opérations : la compréhension (*insight*), le jugement et la décision.

Ce qui alimente cette structure quadruple, ce sont les questions. Imaginez que, pour la première fois, vous voyez un nouveau type d'insecte dans votre salon. Vous constaterez qu'entre l'expérience visuelle et la compréhension de ce que vous voyez, il y a toujours une question de compréhension : « Qu'est-ce que c'est ? » Quelque chose doit alors se produire dans l'esprit pour répondre à cette question : quelque chose de spontané et de créatif. C'est ce que Lonergan appelait un « *insight* » : une compréhension soudaine de « l'intelligible dans le sensible ».

Vous avez l'*insight* que c'est un coléoptère. Mais Lonergan insistait aussi sur le fait que « les *insights* ne manquent pas; mais la plupart sont fausses » [traduction libre]. Nous avons donc besoin d'un deuxième type de question : « Est-ce vraiment le cas ? »

Lonergan appelle cela une « question de réflexion ». C'est l'acte spontané par lequel nous jugeons notre propre *insight*, et nous le faisons toute la journée. Nous nous demandons spontanément si nos idées correspondent à la réalité. On peut aussi appeler cette dynamique le « discernement » ou la « vérification ». À ce niveau cognitif du jugement, nous ajoutons à l'expérience sensible et l'acte d'*insight* quelque chose que nous ne pouvons pas voir : un jugement de fait. Nous ne pouvons pas changer les faits, mais nous pouvons en juger. Pourquoi cette addition ? Parce que nous ne voulons pas n'importe quel *insight*; nous voulons de vrais *insights* ! Les faux *insights* ne satisfont pas le désir illimité de savoir.



En ce moment même, la personne qui lit cet article fait preuve d'expérience, de compréhension et de jugement. Elle fait l'expérience de mes mots; elle les comprend; elle vérifie sa propre compréhension et elle décide d'être d'accord ou non avec la théorie de Lonergan, selon la correspondance souhaitée avec la réalité. Ici se trouve un lien entre le jugement et la quatrième opération du savoir : la décision. Un jugement nous pousse « à choisir un plan d'action adapté à la situation réelle que l'on en est venu à comprendre » [traduction libre].³ Cette opération suggère que la connaissance comporte une dimension morale. Nos questions sont intentionnelles; elles visent la réalité. Mais nos valeurs sont elles aussi orientées. Lonergan se réfère à notre sentiment moral comme à « l'appréhension de la valeur ».⁴ Nous avons été conçus pour connaître le vrai, mais aussi pour connaître le bien et nous y conformer — parce que les deux travaillent de pair.

En résumé, cela veut dire que : « Grâce à l'expérience, nous portons notre attention sur ce qui est autre; grâce à la compréhension, nous élaborons peu à peu notre monde; grâce à notre jugement, nous reconnaissons que ce monde existe indépendamment de nous; et, grâce à une liberté délibérée et responsable, nous dépassons les normes centrées sur nous-mêmes pour faire de nous des êtres moraux » [traduction libre]. Lonergan était certain que la connaissance et l'expérience de la vérité et du bien conduisent au progrès de la communauté humaine; ignorer l'un ou l'autre conduit au déclin. Par conséquent, nous pouvons traduire la formule de Lonergan pour le savoir en une formule éthique : « soyez attentifs, soyez intelligents, soyez raisonnables, soyez responsables. » Avec le temps, les spécialistes de Lonergan ont ajouté un cinquième

3 Eugene WEBB, « The Ecumenical Significance of Lonergan's Theological Method », 1988, p. 50.

4 Bernard J. LONERGAN, *Method in Theology*, p. 38 et suivantes.

niveau : «soyez amour». L'amour est une force accordée par la grâce, par l'Esprit Saint (Romains 5.5). Dieu, qui nous a donné le désir illimité de savoir, nous invite à être attentifs aux données, à exercer l'insight, à porter des jugements raisonnables et à agir de manière concrète... et à tout faire par amour pour Dieu et pour les autres. Une vie bien dirigée unit la connaissance à l'amour.

Échecs de la connaissance et de l'amour

Celui qui animé par la conversion chrétienne, connaît mieux. C'est une affirmation évidente pour Thomas d'Aquin, mais très étrange pour les oreilles séculières modernes. Dans son livre *Method in Theology*, Lonergan définit la conversion comme le fait de «tomber amoureux de Dieu». ⁵ Il enseignait que les théologiens les mieux qualifiés pour faire avancer l'Église dans les temps difficiles d'aujourd'hui — pour discerner la bonne théologie de la mauvaise — étaient avant tout ceux qui aimaient Dieu le plus profondément. Mais les opérations du savoir ne fonctionnent pas toujours comme elles le devraient, en raison du péché.

Lonergan a décrit quatre types différents de biais. Le biais individuel met l'accent sur son propre bien-être qui ignore les besoins et les désirs des autres. Le biais de groupe est une forme d'égoïsme collectif, dans laquelle un groupe social particulier protège ses propres intérêts en se soustrayant activement à l'ouverture et à la transparence.

Toutes les personnes sont sujettes aux biais généraux, c'est-à-dire à une tendance à revenir spontanément à une pensée de bon sens, à court terme, familière et confortable, mais qui ne nous sert guère dans les situations complexes. Le biais dramatique se rapporte à la façon dont le «drame ordinaire» de nos luttes psychologiques, quelles qu'elles soient, peut nous confondre ou nous induire en erreur. ⁶ Parce qu'ils étouffent la curiosité, ces formes de biais peuvent empêcher

l'apprentissage fidèle du monde et des autres. Nous ne posons pas les questions, parce que nous ne voulons pas connaître les réponses. ⁷ Enfin, il est important que, selon Lonergan, le savoir fonctionne mieux lorsque nous en sommes conscients. Lonergan écrit : «Je peux être présent à moi-même non seulement comme être d'expérience, comme conscience empirique, mais aussi comme être en quête de compréhension, comme comprenant effectivement, comme réfléchissant et sur le point de juger, et enfin comme jugeant» [traduction libre]. Il appelait cette conscientisation «l'auto-appropriation». Puisque vous faites partie de l'univers à connaître, prêter attention à vous-même vous rend plus objectif. Enfin, le savoir ne consiste pas seulement à parcourir les quatre opérations, mais à développer une habitude de vie qui nous encourage à les parcourir aussi consciemment que possible, avec la plus grande ouverture possible à la question qui suit et qui pourrait nous rapprocher toujours davantage du réel. ⁸

L'exemple du projet Rapha

Dans cette partie, je présenterai le Projet Rapha comme un bon exemple d'une communauté de chercheurs qui, sans avoir nécessairement conscience des œuvres de Lonergan, souhaite répondre à la hauteur de son appel à l'invitation d'«être attentif, intelligent, raisonnable, responsable et amoureux». L'équipe de recherche est née en 2019 au sein de l'organisation québécoise Direction Chrétienne, qui s'intéresse à l'intersection de la foi chrétienne, de la théologie pratique et des enjeux sociaux dans les villes québécoises. Son objectif était le suivant :

Amorcer le dialogue avec les leaders de l'Église, en contribuant au partage des savoirs pour développer des pratiques pastorales probablement plus adéquates aux différents impacts de la violence conjugale sur les femmes qui en sont majoritairement les victimes. Afin de réaliser ce mandat, l'équipe de recherche a sondé 503 adultes (331 femmes et

⁵ Lonergan identifie trois transformations interactives qu'il appelle des « conversions ». En plus de 1) la conversion religieuse, il y a aussi 2) la conversion intellectuelle, un mouvement qui s'éloigne des malentendus de la connaissance pour participer consciemment aux quatre opérations; et 3) la conversion morale, un mouvement qui s'éloigne de ce qui est simplement auto-gratifiant pour ce qui est vraiment bon. Voir Bernard J. LONERGAN, *Method in Theology*, 2017, p. 223 et 226-27.

⁶ Bernard J. LONERGAN, *Insight: A Study of Human Understanding*, 1992, p. 218-242.

⁷ *Op. cit.*, p. 658.

⁸ À ce point, on peut faire quelques brèves comparaisons philosophiques. Lonergan est réaliste : il croit qu'il existe un univers réel à connaître, que nous n'avons pas créé. Mais il est un réaliste critique, parce qu'il croit que nous accédons à cette réalité non seulement par les sens, mais par l'interaction de l'expérience, de l'insight et du jugement, le tout alimenté par des questions. Pour cette raison, Lonergan pense que Kant a mis en lumière à juste titre un aspect subjectif de la connaissance humaine : nous apportons quelque chose à l'acte de savoir. Pourtant, selon Kant, cet élément subjectif limite ce que nous sommes capables de connaître, en raison de sa distinction entre les phénomènes et le noumène. Pour Lonergan, il n'y a aucune preuve que la réalité soit divisée de cette manière. Nous sommes conçus pour nous étirer non seulement vers le réel, mais aussi vers le bien. Nous trouvons l'un et l'autre lorsque nous vivons en accord avec le désir illimité de savoir.

172 hommes) issus de divers arrière-plans sociaux, culturels et confessionnels qui s'identifient à la foi chrétienne et qui fréquentent, pour la plupart, une église ou une communauté locale.⁹

Le mot «Rapha» signifie «guérison», ce qui est important, car l'équipe a lancé cette étude en réponse à l'invitation d'une survivante concernée : «Dans ce sens, c'est un réel projet mené par la communauté.»¹⁰

Les chercheurs ont vraiment dû partir de zéro, car aucune recherche antérieure n'avait été consacrée à cette question dans le contexte québécois.¹¹ Pour la première phase du projet, ils ont conçu un sondage de 45 questions, ouvert à toutes les personnes issues de familles chrétiennes pratiquantes (actuelles ou anciennes) ou qui s'identifient aux communautés ecclésiales du Québec. Le sondage était disponible en cinq langues, dans le cadre d'une campagne visant à inclure divers types de différences : linguistiques, culturelles, sociales et confessionnelles. En élaborant le sondage, une question fondamentale s'est posée : qu'entend-on par violence domestique? Les auteurs préfèrent l'expression «violence conjugale», surtout dans le cadre des relations entre partenaires intimes.¹² Les 503 personnes qui ont complété le sondage (331 femmes et 172 hommes) ne se sont pas toutes identifiées comme victimes ou comme auteurs de violence; mais elles se sentaient personnellement concernées par la question d'une manière ou d'une autre.¹³

Le sondage incluait également la possibilité pour les répondants d'ajouter des commentaires et des détails qualitatifs.¹⁴ Pendant la deuxième phase, les chercheurs ont adopté une approche entièrement qualitative. Ils ont réalisé des entrevues avec 13 victimes/survivantes, dans un style semi-structuré qui offrait aux participantes une certaine liberté pour orienter l'entretien.¹⁵ Cette approche qualitative a permis à l'équipe de poser des questions beaucoup plus nuancées, afin de mieux comprendre le rôle des communautés chrétiennes dans la formation et la persistance de la

violence conjugale : «Dix des treize participantes ont été élevées dans des foyers de chrétiens pratiquants, mais chacune avait une affiliation à une tradition chrétienne.»¹⁶

Comme le premier rapport a révélé qu'un nombre significatif de personnes étaient affectées par la violence conjugale dans les églises du Québec,¹⁷ le deuxième rapport met en lumière un fil rouge qui traverse les expériences de ces 13 femmes : la notion d'abus spirituel. Il existe diverses définitions de ce terme, mais les chercheurs de Rapha ont élaboré leur propre définition, fondée sur les expériences complexes des 13 survivantes :

La violence spirituelle dans le contexte d'une relation intime se produit lorsqu'un partenaire utilise les enseignements, les expériences et les pratiques spirituels ou religieux ou lorsqu'il modèle des structures organisationnelles patriarcales pour dominer ou contrôler l'autre partenaire. Des comportements abusifs peuvent inclure forcer le partenaire ou lui interdire à participer à des réunions religieuses ou spirituelles, en utilisant des textes religieux ou des enseignements pour contrôler son partenaire ou exercer la coercition sur lui pour le faire plier à sa volonté, en dénigrant ses croyances ou ses convictions, le forçant à faire quelque chose qui va contre ses convictions morales ou religieuses, codes ou croyances, en utilisant des expériences mystiques ou surnaturelles (par une vision, la prière, des rêves ou des messages de Dieu) pour convaincre ou forcer le partenaire à faire quelque chose contre sa volonté, ou le décourager, le dénigrer ou bloquer ses rêves vers l'autodétermination.¹⁸

Malheureusement, les entrevues ont aussi révélé que ces actions abusives ne se produisent pas seulement entre partenaires intimes. Les victimes ont également connu l'abus spirituel comme un acte posé par des membres et des leaders d'église. Nous arrivons maintenant au cœur du problème, celui qui anime désor-

9 Jenna SMITH et coll., *Le projet Rapha, partie 1*, 2023, p. 10.

10 *Op. cit.* p. 15.

11 *Op. cit.* p. 13.

12 *Op. cit.* p. 4.

13 *Op. cit.* p. 17.

14 *Idem.*

15 Jenna SMITH et coll., *Le projet Rapha, partie 2*, 2023, p. 6.

16 *Op. cit.* p. 15.

17 Jenna SMITH et coll., *Le projet Rapha, partie 2*, 2023, p. 48.

18 Jenna SMITH et coll., *Le projet Rapha, partie 1*, 2023, p. 58.

mais de plus en plus les chercheurs de Rapha. L'Église a reçu de Jésus une vocation d'amour, de guérison et de justice. Par exemple, les chercheurs se sont laissés inspirer par les mots de Paul : « Réjouissez-vous avec ceux qui se réjouissent; pleurez avec ceux qui pleurent » (Romains 12.15, LSG).¹⁹ Quelles dynamiques ont pu conduire des membres d'église à se comporter d'une manière si contraire au caractère et aux valeurs de Dieu, tels qu'ils sont révélés dans les pages de leurs Bibles? Avant de transformer une situation qui ne reflète pas ces valeurs, il faut d'abord la comprendre. Le désir de savoir a mené à une troisième phase de l'étude Rapha. Ils l'expliquent ainsi :

Nous avons créé sept groupes de discussion composés de 39 leaders chrétiens : pasteurs, assistants pasteurs, curés, aumôniers, diacres et anciens. Nous avons été à l'écoute de leurs voix afin de comprendre les perceptions, les espoirs, les défis et les expériences de ces derniers sur le plan de l'enjeu de la violence conjugale dans leurs communautés.²⁰

Ce processus d'écoute a donné lieu au troisième rapport, achevé en 2024. En fin de compte, les chercheurs ont écouté les données du sondage et les expériences des survivants afin que les membres des églises puissent mieux entendre les voix de ceux qui souffrent : « Cette posture d'empathie et d'écoute est la voie de l'avenir pour une Église mieux équipée pour répondre à la problématique de la violence conjugale à laquelle fait face le Québec au XXI^e siècle. »²¹

Soyez attentifs (l'expérience)

Les chercheurs de Rapha ont suivi leur désir illimité de savoir ce qui se passe dans les contextes les plus intimes au sein de nos communautés ecclésiastiques. Comme le dit le premier rapport : « Il y a énormément d'actes ou d'épisodes de violence vécue entre partenaires intimes au sein de nos églises. Les chiffres sont trop élevés pour ne pas y porter attention. »²² Mais de quels types d'épisodes s'agit-il, et qui en sont les victimes? Les étudiantes et étudiants de notre programme de maîtrise en études théologiques savent par expérience que toute recherche commence par une curiosité intense qui exige des réponses aux ques-



tions « Qu'est-ce que la réalité? » et « Est-ce vraiment le cas? » Pour y répondre, il faut s'appuyer sur une méthodologie claire assortie d'une attention particulière à la fiabilité statistique, ce qui se manifeste dans les rapports de Rapha. Par exemple : « Avec ce nombre de répondants, nous pouvons estimer que les résultats de ce sondage reflètent l'opinion de la population de confessions chrétiennes du Québec, avec une marge d'erreur de quatre points de pourcentage selon un degré de confiance de 95 % »²³.

De plus, les chercheurs ont posé les questions difficiles et embarrassantes que nous préférierions ni poser ni entendre. Le phénomène de biais de groupe est bien vivant lorsqu'il s'agit de violence intime dans les églises. Les femmes de la communauté détiennent des informations que le reste de la communauté préfère ignorer. C'est précisément le but des entrevues : accéder à ces informations exactes, avec respect pour la vérité et pour les victimes, afin de tisser une histoire cohérente du côté obscur de l'Église chrétienne. Mais, même pour les victimes, le réflexe de protéger la communauté introduit et entretient une forte cécité.

C'est encore plus difficile lorsque les dirigeants sont impliqués. On peut soutenir qu'ils le sont toujours, puisqu'ils n'ont pas réussi à protéger les personnes vulnérables, comme Dieu l'a reproché aux bergers dans Ézéchiel 34.4 (LSG) : « Vous n'avez pas fortifié celles qui étaient faibles, guéri celle qui était malade, pansé celle qui était blessée; vous n'avez pas ramené

19 Jenna SMITH et coll., *Le projet Rapha, partie 1*, 2023, p. 52.

20 Jenna SMITH et coll., *Le projet Rapha, partie 3*, 2024, p. 9.

21 Jenna SMITH et coll., *Le projet Rapha, partie 1*, 2023, p. 52.

22 *Op. cit.* p. 48.

23 *Op. cit.* p. 18.

celle qui s'égarait, cherché celle qui était perdue. » Lorsque les dirigeants sont aussi les auteurs de violence intime — ce qui survient dans 17 % des cas, selon les données de Rapha —, le biais de groupe s'intensifie.²⁴ Mais les chercheurs courageux, en présence du mal, s'appuient sur la compréhension d'une situation réelle dans toutes ses nuances et toute sa complexité. Dans ce cas, «soyez attentifs» devient un acte d'objectivité au service de l'amour.

Soyez intelligents (les *insights*)

La compréhension de leurs données exigeait que les chercheurs posent des questions, génèrent des *insights* et élaborent des recommandations tout au long du processus. Mais une bonne compréhension repose aussi sur l'identité des partenaires en communication. Pour garder ces idées et ces recommandations sur la bonne voie, le projet Rapha a donné la priorité à l'expérience et aux *insights* de ceux qui étaient directement impliqués. Leur modèle de recherche participative communautaire (RPC) «fait référence à une approche méthodologique et épistémologique des projets communautaires appliqués par laquelle les chercheurs et les membres de la communauté collaborent sur un pied d'égalité au processus de recherche.»²⁵ De plus :

L'approche est ancrée dans la conviction que les membres de la communauté possèdent une connaissance approfondie de leurs expériences vécues et qu'ils peuvent donc guider les chercheurs sur les problèmes les plus urgents dans leurs communautés, la réalité sur le terrain et la meilleure façon d'aborder ces problèmes.

Dans la pratique, cet engagement a conduit à la création d'un comité consultatif composé de travailleurs sociaux, de membres du clergé et de chercheurs spécialisés dans le domaine de la violence domestique.²⁷ Cette façon de générer de nouvelles connaissances suggère que les *insights* s'épanouissent dans une relation de confiance et de respect. Un tel dialogue produit ultimement de meilleurs *insights*, de meilleurs jugements et de meilleures décisions.

Soyez raisonnables (le jugement)

Selon Lonergan, les faits ne se trouvent pas dans de simples données, car les données peuvent être interprétées de diverses manières. De plus, toutes les interprétations (les hypothèses) ne se valent pas. On doit exercer le jugement, plutôt que de sauter à l'hypothèse la plus facile ou la plus familière. Le véritable test est le suivant : les chercheurs permettent-ils aux données de parler d'elles-mêmes de façon inattendue? Les chercheurs de Rapha ont noté leur surprise :

Il est important de noter que, dans l'enquête Rapha, il n'y a pas de corrélation importante entre les expériences vécues de violence conjugale et l'appartenance à une minorité visible ou à une collectivité racisée. Autrement dit, il n'y a pas de surreprésentation de personnes racisées parmi les répondantes qui s'identifient comme victimes de violence conjugale. Dans l'enquête Rapha, l'arrière-plan culturel, linguistique ou ethnique n'est pas un facteur d'identification.²⁸

Ils sont arrivés au jugement que l'on ne peut attribuer le problème de la violence intime à l'altérité raciale. Cela ouvre la voie pour un jugement plus important, visant la conversion morale des lecteurs du rapport : «Ceux qui commettent des actes de violence entre partenaires intimes me ressemblent.» En réalité, les données, les interprétations et les jugements présentés dans le projet Rapha sont souvent inconfortables à lire. Par exemple : «En ce qui concerne le profil du partenaire abusif, 73 % d'entre eux se disaient chrétiens, et la majorité (61 %) fréquentait l'église. Pour ce qui est des leaders ecclésiastiques, 17 % des partenaires abusifs occupaient un rôle de direction ou de leaders dans l'église.»²⁹ La publication de ces données constitue un acte d'humilité, mais si elles sont vraies, nous devons les connaître; sans elles, nous ne serions pas en mesure de guérir ce qui doit l'être.

²⁴ *Op. cit.* p. 42.

²⁵ *Op. cit.* p. 14.

²⁶ *Op. cit.* p. 14.

²⁷ *Op. cit.* p. 16.

²⁸ *Op. cit.* p. 23.

²⁹ *Op. cit.* p. 44.

Soyez responsables (la décision)

Le premier rapport précise que le comité consultatif s'est rencontré « sur une base mensuelle et [a] été [consulté] tout au long du projet. Lors de ces rencontres mensuelles, l'équipe de recherche a été chargée de donner au comité une mise à jour du projet. Les membres ont été interpellés dans plusieurs prises de décision. »³⁰ Il s'agit d'une approche itérative, ce qui est admirable. Et maintenant, nous qui lisons leurs résultats devons montrer que nous pouvons prendre des décisions responsables sur la base de ce rapport et mettre en pratique — et non seulement entendre — les réalités qui en découlent, comme nous y exhorte Jacques 1.22. Ce que nous désirons tous, c'est un cycle vertueux dans lequel l'attention aux données mène à une véritable compréhension du problème qui conduit à des jugements sages, puis à des décisions courageuses, elles-mêmes menant vers des actions transformées et créant une nouvelle réalité à connaître et à encourager. Dans les mots des chercheurs : « Si nous nous fions aux répondants.tes, les chrétiens.nes du Québec souhaitent voir l'Église mieux répondre à la violence conjugale, mieux sensibiliser l'Église à cet enjeu et mieux la prévenir. »³¹ Et si l'on en croit l'Évangile, les disciples de Jésus bénéficieront de son assistance en écoutant les victimes, en comprenant leurs situations et en y remédiant.

La motivation ultime : «soyez amour»

Lonergan voulait que ses lecteurs restent ouverts à leurs propres expériences, insights, jugements et décisions. Mais au cinquième niveau, le niveau de l'amour, il voulait aussi que nous invitons nos voisins et voisines à habiter pleinement leurs propres expériences, insights, jugements et décisions. Il dit : « Pour traiter les autres personnes comme telles, il nous faut connaître et les inviter à connaître » [traduction libre].³² L'amour veut que la connaissance croisse. Les chrétiens croient que ce pouvoir d'aimer vient de l'Esprit Saint, qui est déversé dans nos cœurs par la foi (Romains 5.5). Nous devons donc utiliser des moyens à la fois naturels et surnaturels pour lutter contre la violence intime, en nous appuyant sur les disciplines spirituelles qui peuvent nous transformer. Le pre-

mier rapport de Rapha reconnaît que cela prendra du temps : « des réflexions en communauté, des enseignements et le modèle réfléchi de leaders pastoraux sont des mécanismes qui contribueront à la création d'une telle culture. »³³ En chemin, des obstacles à la connaissance — comme les biais et les angles morts — continueront à bloquer à la fois la connaissance et l'amour. Nous travaillons à l'avènement d'une nouvelle culture de Shalom, qui plaît à Dieu et qui restaure la dignité des êtres humains tant à l'intérieur des murs de l'Église qu'au-delà.

Conclusion : une invitation à revisiter notre programme

Inspirée par la pensée de Lonergan, j'ai soutenu jusqu'ici que le projet Rapha représente une collaboration entre la connaissance et l'amour. Maintenant, je m'adresse aux lecteurs en tant que professeure à la maîtrise en études théologiques. Je réfléchis au fait que la vision moderne occidentale a peine à réconcilier la connaissance et l'amour. Mais la vision biblique que nous avons héritée de nos parents hébraïques et hellénistiques n'a jamais souffert d'une telle séparation. Elle nous appelle à être « transformés par le renouvellement de l'intelligence » (Romains 12.2, LSG) et à vivre dans l'Esprit avec « force, amour et sagesse » (2 Timothée 1.7, LSG). On ne peut dissocier la connaissance du réel de l'appel à faire le bien, ni dans nos églises ni dans la formation de nos dirigeants pastoraux.

En d'autres mots, comme Lonergan, notre programme n'accepte pas de distinction radicale entre les connaissances objectives et subjectives. De nombreuses épistémologies contemporaines insistent sur le fait que l'objectivité n'existe pas, parce qu'on ne peut jamais porter de véritable jugement (ce qui, ironiquement, constitue en soi un jugement). Mais, dans la maîtrise en études théologiques, nous acceptons que, dans notre connaissance comme dans nos sentiments, nous soyons responsables devant les jugements de Dieu. Cela introduit un élément de valeur normative dans notre programme scolaire et exige que nous rendions explicites ces valeurs ainsi que le type d'étudiant que nous aspirons à former.

30 *Op. cit.* p. 16.

31 *Op. cit.* p. 48.

32 Bernard J. LONERGAN, « Cognitionale Structure », 1993, p. 220-221.

33 Jenna SMITH et coll., *Le projet Rapha, partie 1*, 2023, p. 51.

Ces valeurs sont claires dans un document que des membres du corps professoral de la maîtrise en études théologiques ont développé pour exprimer les buts de nos apprentissages. Notre définition de la théologie pratique est la suivante :

Enracinée dans le grand projet de Dieu depuis la création et sa mission, la théologie pratique est l'art d'investigation à la fois réflexive et critique des fonctions et ensuite des pratiques de l'Église dans un contexte précis. Cet art est réalisé dans un dialogue avec les Saintes Écritures, la tradition chrétienne et un échange constant avec d'autres sources de savoir. La vision n'est nulle autre que la transformation par Jésus Christ de son Église et notre société. Nous considérons comme un élève brillant celui qui peut «intégrer les compétences missiologique, ecclésiologique et théologique afin d'identifier et utiliser les meilleures pratiques dans l'optique de suivre Jésus en communauté».

Idéalement, notre horizon, c'est le Royaume de Dieu. Comme Lesslie Newbiggin a dit, la meilleure image du message de ce royaume, est une communauté ecclésiastique saine³⁴. Si nous voulons changer le monde, nous devons, comme chrétiens, commencer par changer l'Église qui nous a été donnée comme instrument de réconciliation de Dieu. Pour changer l'Église, nous devons viser la vérité objective et les valeurs de Dieu — la connaissance et l'amour —, mais d'une manière autocritique, courageuse, toujours curieuse et toujours prête à poser la question pertinente suivante.

Bibliographie

- LONERGAN, Bernard J. « Mission and the Spirit ». *A Third Collection*. Dans *Collected Works of Bernard Lonergan*, sous la direction de Robert M. DORAN et John D. DADOSKY, vol. 16. Toronto : University of Toronto Press, 2017.
- LONERGAN, Bernard J. « Cognitive Structure ». Collection. Dans *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 4. Toronto : University of Toronto Press, 1993.
- LONERGAN, Bernard J. « Philosophical Positions with Regard to Knowing ». Dans *Philosophical and Theological Papers 1958-1964*, sous la direction de Robert C. CROKEN, Frederick E. CROWE et Robert M. DORAN. Toronto : University of Toronto Press, 1996.
- LONERGAN, Bernard J. « The Origins of Christian Realism ». Dans *Philosophical and Theological Papers 1958-1964*, sous la direction de Robert C. CROKEN, Frederick E. CROWE et Robert M. DORAN. Dans *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 6. Toronto : University of Toronto Press, 1996.
- LONERGAN, Bernard J. et coll. *Understanding and Being: The Halifax Lectures on Insight*. Dans *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 5. Toronto : University of Toronto Press, 1990.
- LONERGAN, Bernard J. *Insight: A Study of Human Understanding*. Dans *Collected Works of Bernard Lonergan*, sous la direction de Frederick E. CROWE et Robert M. DORAN, vol. 3. Toronto : University of Toronto Press, 1992.
- LONERGAN, Bernard J. *Method in Theology*. Dans *Collected Works of Bernard Lonergan*, sous la direction de Robert M. DORAN et John D. DADOSKY, vol. 14. Toronto : University of Toronto Press, 2017.
- NEWBIGIN, Leslie. *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989.
- SMITH, Jenna, Bruno DÉSORCY, Laurianne DEBANNÉ et Carole TAPIN. *Le projet Rapha : une étude sur la violence conjugale et l'Église au Québec. Partie 1 — le sondage auprès des chrétiens du Québec*. [En ligne], 2023. [https://d4d93899-0c18-4f54-a770-bc-8c3bebfcc0.filesusr.com/ugd/df71a2_0b27bfa05da1482eb819fe8e1b628d4e.pdf]
- SMITH, Jenna, Bruno DÉSORCY, Laurianne DEBANNÉ et Carole TAPIN. *Le projet Rapha : une étude sur la violence conjugale et l'Église au Québec. Partie 2 — le sondage auprès des chrétiens du Québec*. [En ligne], 2023. [https://d4d93899-0c18-4f54-a770-bc-8c3bebfcc0.filesusr.com/ugd/df71a2_0b27bfa05da1482eb819fe8e1b628d4e.pdf] (consulté le XX).
- SMITH, Jenna, Heather PURDIE et Carole GIROUX. *Le projet Rapha : une étude sur la violence conjugale et l'Église au Québec. Partie 3 — les groupes de discussion avec le clergé et les dirigeants chrétiens au Québec*. [En ligne], 2024. [https://d4d93899-0c18-4f54-a770-bc8c3bebfcc0.filesusr.com/ugd/df71a2_e68ed52d5b374a2d80f5065b4b314905.pdf]
- WEBB, Eugene. « The Ecumenical Significance of Lonergan's Theological Method ». *Ecumenical Trends*, vol. 17, no 4, avril 1988.

34 Lesslie Newbiggin, *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989.

L'inclusion des femmes dans les communications au sein des Églises évangéliques québécoises francophones

Élise Bachand

1. Introduction

L'utilisation du masculin générique dans le système de la langue française peut provoquer une exclusion et une invisibilisation de la gent féminine au sein de l'Église évangélique québécoise francophone. L'objectif de cette recherche est d'évaluer l'impact d'une telle utilisation sur l'inclusion des femmes afin de déterminer quelles pratiques de communication permettraient de susciter leur inclusion dans les Églises, favorisant ainsi la justice et l'égalité. Pour atteindre cette finalité, trois objectifs secondaires devront être réalisés.

Premièrement, je devrai déterminer quel(s) sentiment(s) suscite l'utilisation du masculin générique et du langage inclusif dans la langue française chez les femmes dans l'Église évangélique québécoise francophone. Pour ce faire, j'analyserai les données de deux groupes de discussion animés dans le cadre de cette recherche qui donnaient la parole à des femmes pour s'exprimer sur le sujet.

Le deuxième objectif concerne l'aspect linguistique de la question. J'explorerai le lien entre le langage et la construction des rapports sociaux afin de déterminer dans quelle mesure la langue et la réalité sociale s'influencent mutuellement.

Troisièmement, je proposerai des stratégies de communication qui favorisent l'inclusion des femmes dans l'Église évangélique québécoise francophone en tenant compte de l'ensemble des données recueillies au cours de cette recherche.

1.1 Approche

Ma recherche s'inscrit dans une approche féministe. Toutefois, mentionnons que tous les auteurs et les autrices qui abordent le féminisme, qu'ils proviennent du milieu séculier ou chrétien, admettent qu'il existe une grande diversité de mouvements féministes. Il est

donc important de ne pas se restreindre aux stéréotypes ou aux généralisations. Voici donc quelques éléments clés des études féministes qui influenceront mon approche personnelle.

Tout d'abord, le premier principe à mettre en évidence est la poursuite de l'égalité entre les hommes et les femmes. En effet, par cette recherche, je souhaite promouvoir la perspective égalitaire dans l'Église évangélique francophone.

Deuxièmement, il faut aussi tenir compte du système patriarcal. En effet, les études féministes remettent en question «[l]es savoirs dits traditionnels et androcentrés, c'est-à-dire centrés sur le seul point de vue des personnes dominantes dans la production de la connaissance¹». Cette perspective sera particulièrement importante dans l'étude des origines de la grammaire française, dont les règles à l'époque étaient entièrement composées par les hommes. Elle doit également éclairer la tradition ecclésiale et l'exégèse biblique qui, encore aujourd'hui, dépendent majoritairement des hommes.

Le troisième concept féministe qui portera cette recherche est le fait de donner la parole aux femmes. Plus précisément, il s'agit de tenir compte de leur expérience et de la valoriser. C'est pourquoi j'ai choisi d'organiser deux groupes de discussion sur le sujet et de mettre de l'avant l'histoire d'une femme dans l'exégèse biblique (que je présenterai plus loin). Selon la théologienne québécoise Monique Dumais, cofondatrice du collectif *L'autre Parole*, il s'agit «de reconnaître les expériences des femmes et de les nommer, en second lieu, de se les réapproprier et de les valoriser, enfin, de les intégrer dans le champ réflexif et la pratique tant théologique qu'ecclésiale².» En d'autres termes, en tant que femme chercheuse, j'apporte ma voix à la réflexion théologique pour produire du savoir en faisant appel à l'expérience des femmes et en valorisant ce point de vue féminin à

1 BLAIS, Mélissa et coll. *Guide méthodologique du certificat et de la concentration de premier cycle en études féministes*. Montréal : Institut de recherches et d'études féministes, UQAM, 2015, p. 4.

2 DUMAIS, Monique. «Une vague non sexiste, nos pratiques dans l'autre parole». [<https://www.lautreparole.org/une-vague-non-sexiste-nos-pratiques-dans-lautre-parole/>] (consulté le 6 février 2025).

travers un contexte et une tradition patriarcale.

1.2. Définitions des mots-clés

Pour m'assurer que les termes et les concepts que j'emploierai tout au long de ma recherche sont bien compris du lectorat, il convient de définir certaines notions.

• Communication inclusive

La communication inclusive comprend différentes stratégies écrites, verbales et non verbales qui permettent de susciter un sentiment d'inclusion dans un groupe diversifié. On peut également parler de communication épïcène qui vise « à assurer un équilibre dans la représentation des hommes et des femmes dans les textes³. » Pour ce faire, on fera l'utilisation « de[...] désignations féminines et masculines coordonnées (par exemple, les lectrices et les lecteurs), la formulation neutre (notamment par l'emploi de tournures épïcènes ou de noms collectifs, par exemple, le lectorat) et, avec parcimonie, le masculin générique⁴. » Au Québec, la communication inclusive cherche à éviter les références binaires afin d'inclure toutes les identités de genre, alors qu'en Europe, cette expression renvoie à la communication épïcène. Puisque je cherche à rendre visibles les femmes dans la langue, c'est la définition européenne du langage inclusif que j'ai choisi d'adopter dans ma recherche.

• Masculin générique

Le masculin générique est une expression employée pour désigner la règle grammaticale selon laquelle le genre « neutre » est masculin. Ainsi, il faut tenir pour acquis que les femmes pourraient être incluses dans certains propos sans nécessairement être nommées. En d'autres termes, selon l'usage du masculin générique, toutes les communications seraient partagées au masculin, à moins qu'elles fassent précisément référence à des femmes. De plus, il faudrait déterminer par d'autres indices sociaux et normatifs si les femmes sont incluses ou non dans une communication « neutre ».

1.3. Méthodologie

Mon cadre méthodologique s'appuie sur la recherche descriptive interprétative, une approche visant à décrire un phénomène tout en interprétant ses significations dans un contexte donné. Ainsi, je détaillerai le concept de la communication inclusive selon une perspective sociolinguistique afin d'en comprendre l'impact sur les femmes dans les Églises évangéliques francophones québécoises. J'utiliserai la méthode qualitative en considérant l'expérience des femmes sur le sujet comme la matière première à analyser. Pour ce faire, Christa, ma directrice, a animé deux groupes de discussion sur Zoom auxquels ont participé sept femmes afin d'évaluer leur sentiment d'inclusion dans les communications de leur Église. Les critères pour mon échantillonnage étaient les suivants : avoir 18 ans ou plus, parler français et fréquenter une Église évangélique francophone au Québec. De plus, je me suis assurée d'avoir une représentation diversifiée de générations et de cultures. J'ai aussi pris soin d'inclure certaines femmes en position de leadership dans l'Église. Finalement, j'ai choisi des femmes fréquentant différentes Églises afin de tenir compte de la diversité du mouvement évangélique.

1.4. Limites

Le fait que cette recherche soit contextuelle aux Églises évangéliques québécoises francophones constitue une limite importante. Il faudra aussi faire preuve de prudence si l'on souhaite transposer les résultats obtenus à d'autres confessions chrétiennes ou à d'autres contextes en francophonie.

Ajoutons que l'échantillon retenu pour mes groupes de discussion (sept femmes) n'est pas assez élevé pour permettre des généralisations définitives. Rappelons qu'il s'agit toutefois d'une recherche qualitative et non quantitative et qu'à ce titre, l'expérience et le témoignage des femmes rencontrées restent valables et permettent d'enrichir le dialogue sur le sujet.

Une autre limite concerne le choix des communications que j'aborde dans ma recherche, c'est-à-dire les communications institutionnelles — la prédication, les annonces, les réseaux sociaux, les offres d'emplois, etc. — ce qui exclut les communications liturgiques,

3 OFFICE QUÉBÉCOIS DE LA LANGUE FRANÇAISE. « Rédaction épïcène, formulation neutre, rédaction non binaire et écriture inclusive » [https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/25421/banque-de-depannage-linguistique/la-redaction-et-la-communication/feminisation-et-redaction-epicene/redaction-epicene/redaction-epicene-et-autres-styles-decriture-dits-inclusifs] (consulté le 5 février 2025, mise à jour en 2020).

4 *Ibid.*

comme la lecture de la Parole et les chants. Ce choix s'explique par le fait que la question de la traduction biblique soulevait d'autres enjeux théologiques que je n'avais pas le temps d'élaborer. Quant aux chants, il serait pertinent de traiter le sujet à part entière, puisqu'il soulève des questions de droits d'auteurs et de liberté d'expression.

2. Résumé de la revue de la littérature

Puisque l'un des concepts essentiels qui entrent en compte dans la réflexion du langage inclusif est l'utilisation du masculin générique dans la langue française, il est important de se questionner sur l'origine et l'histoire de cette règle grammaticale afin d'évaluer si elle a été promue dans un contexte d'inégalité des genres. C'est la conclusion à laquelle parvient Éliane Viennot, qui retrace l'histoire de l'utilisation du masculin dans son livre *Non, le masculin ne l'emporte pas sur le féminin*. Elle y défend l'idée selon laquelle l'utilisation généralisée du masculin dans la langue française est profondément ancrée dans un contexte historique dominé par les hommes qui, de surcroît, régissent les règles de la langue française. Viennot souligne que « nous sommes les héritières et les héritiers d'un long effort pour masculiniser notre langue. Effort qui s'insère évidemment dans un plus vaste mouvement pour maintenir ou accentuer des rapports de force, dont ceux qui organisent la domination masculine⁵. » Tout au long de son ouvrage, elle présente plusieurs exemples qui soutiennent cette idée.

Elle explique entre autres que, pendant plusieurs années, la langue française était régie selon la règle d'accord de proximité, c'est-à-dire que l'adjectif ou le participe s'accordait avec le genre du nom le plus près dans la phrase. Par exemple, selon cette règle, on pourrait écrire : « Les bureaux, les divans et les tables étaient grandes. » Toutefois, bien qu'elle ait été utilisée jusqu'au XVI^e siècle, la règle fut remise en question au début du XVII^e siècle par le poète et grammairien Malherbe et d'autres, comme Vaugelas ou Beauzée au XVIII^e siècle⁶. Comment expliquent-ils cette décision ?

Par le fait que le genre masculin soit le plus noble. Vaugelas argumente cette idée ainsi : « Parce que le genre masculin est le plus noble, il prévaut seul contre deux ou plusieurs féminins, quoiqu'ils soient plus proches de leur adjectif. » De son côté, Beauzée y ajoute sa touche personnelle : « Le genre masculin est réputé plus noble que le féminin, à cause de la supériorité du mâle sur la femelle⁸. » Viennot arrive également à cette conclusion : « Des millénaires de monopole des hommes sur la parole publique et l'écrit leur ont permis de façonner les langues à l'avantage de leur sexe, et les interventions délibérées de ces derniers siècles, en France notamment, ont encore renforcé le pouvoir du plus fort (ou du "plus noble")⁹. » En somme, il convient de constater que la règle du masculin générique découle d'un contexte patriarcal où les hommes dominaient l'espace social et linguistique.

À l'instar de Viennot, qui démontre que la langue est façonnée par la perception des rôles sociaux, le philosophe Charles Taylor abonde dans le même sens dans son livre *L'animal langage : La compétence linguistique humaine* : « La dimension linguistique a aussi permis aux agents humains de vivre de nouveaux types de relations, de créer de nouvelles bases sur lesquelles fonder leurs rapports mutuels, qu'il s'agisse de l'intimité ou de la distance, voire de la hiérarchie ou de l'égalité¹⁰. » Selon lui, les comportements expressifs « définissent le champ des possibles d'une culture donnée [et] contribuent à la constitution des possibilités existentielles d'une société donnée¹¹ », c'est-à-dire que le langage sert à façonner les possibilités offertes aux différents acteurs sociaux. Ainsi, en ce qui concerne l'utilisation du langage inclusif, la pensée de Taylor permet de conclure que le langage a un effet réel sur la réalité, en ce sens où il façonne nos relations et nos rapports, pour le bien ou pour le mal. Le langage exclusivement masculin contribue, d'une part, à façonner une vision du monde dominée par les hommes ; d'autre part, la créativité que nous confère le langage permet de transformer et même de renverser cette tendance.

5 VIENNOT, Éliane. *Non, le masculin ne l'emporte pas sur le féminin*. Donnemarie-Dontilly, France : Éditions iXe, version numérique, 2017, p. 5.

6 *Ibid.* p. 3.

7 *Ibid.* p. 50.

8 *Ibid.* p. 3.

9 *Ibid.* p. 97.

10 TAYLOR, Charles. *L'animal langage : la compétence linguistique humaine*. Montréal : Les Éditions du Boréal, 2019, p. 37.

11 *Ibid.* p. 50.

Le sociologue Pierre Bourdieu, dans ses ouvrages, *Langage et pouvoir symbolique* et *La domination masculine*, décrit le contexte patriarcal dans lequel nous évoluons depuis des siècles et où le langage est utilisé comme outil de pouvoir. Il emploie l'expression « domination masculine » pour articuler sa pensée sur le patriarcat et démontre, dans *Langage et pouvoir symbolique*, comment le langage peut être utilisé pour exercer un pouvoir sur autrui. Un concept important chez Bourdieu est celui de « pouvoir symbolique », qui désigne une domination ni physique ni même visible, mais qui s'exerce plutôt à travers des processus sociaux subtils, rendant ce pouvoir d'autant plus efficace. Ce pouvoir se manifeste notamment par différentes violences symboliques ancrées dans nos habitudes. Pour Bourdieu, la manière dont s'impose la domination masculine est « l'exemple par excellence de cette soumission paradoxale, effet de ce que j'appelle la violence symbolique, violence douce, insensible, invisible pour ses victimes mêmes, qui s'exerce pour l'essentiel par les voies purement symboliques de la communication et de la connaissance¹². » Il ajoute que « la force de l'ordre masculin se voit au fait qu'il se passe de justification : la vision androcentrique s'impose comme neutre et n'a pas besoin de s'énoncer dans des discours visant à la légitimer¹³. »

Cela me permet de concevoir l'utilisation du masculin générique comme une forme de violence symbolique, qui se passe d'explication, qui fait partie des normes naturelles et qui est acceptée de tous. De plus, les indices que perçoivent les femmes — notamment à travers les communications — façonnent leur champ des possibles et dictent leurs choix, leurs comportements et leurs croyances. Ainsi, en réponse à des indices implicites ou explicites, les femmes se cantonnent à des rôles qui leur semblent prescrits et dont la démarche échappe même à la conscience et, par conséquent, à la transformation du champ des possibles.

Un autre élément de la pensée de Bourdieu, pertinent pour cette recherche, est la censure comprise comme une forme de violence symbolique :

Parmi les censures les plus efficaces et les mieux cachées, il y a toutes celles qui consistent à exclure certains agents de la communication en les excluant des groupes qui parlent ou des places d'où l'on parle avec autorité. Pour rendre raison de ce qui peut et ne peut pas se dire dans un groupe, il faut prendre en compte non seulement les rapports de force symboliques qui s'y établissent et qui mettent certains individus hors d'état de parler (par exemple, les femmes) ou les obligent à conquérir de vive force leur droit à la parole¹⁴.

Ainsi, l'utilisation du masculin générique, tout comme l'exclusion des femmes de la tribune ecclésiale, relève de la censure et donc d'une forme de violence symbolique qui invisibilise les femmes.

3. Résumé de l'exégèse biblique

Le texte que j'ai choisi pour inspirer ma réflexion théologique sur l'inclusion des femmes dans les communications à l'Église est celui où Marie de Béthanie verse du parfum sur Jésus quelques jours avant sa mort. Cette histoire se retrouve en Jean 12.1-8, en Matthieu 26.1-13 ainsi qu'en Marc 14.1-9¹⁵.



Sans surprise, le contexte dans lequel Jésus évolue est patriarcal et dominé par des normes culturelles particulièrement contraignantes pour les femmes. Par exemple, plusieurs interprètes suggèrent que le fait de découvrir ses cheveux, comme l'aurait fait Marie, constituait un geste extrêmement inconvenant, du moins pour une femme mariée¹⁶. Il est donc possible

12 BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*. Paris : Éditions du Seuil, format numérique, 1998, p. 10.

13 *Ibid.*, p. 21.

14 BOURDIEU, Pierre. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Éditions Fayard, 2014. p. 345.

15 À l'instar d'autres commentateurs et commentatrices, j'ai choisi d'interpréter ces trois passages comme étant un seul et même événement. Consultez la version complète du mémoire pour comprendre les détails qui ont motivé ce choix.

16 KÖSTENBERGER, Andreas J. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament: John*. Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2004, p. 362.

que les disciples aient été choqués non seulement par le « gaspillage » du précieux parfum, mais également par le fait que Marie ait dévoilé ses cheveux et par le fait qu'elle ait touché un homme qui n'était pas son mari.

Nous constatons que les disciples sont très virulents dans leur réaction face à Marie. En effet, le verbe ἀγανακτέω, employé dans Matthieu 26.8 (« les disciples s'indignèrent »), est utilisé dans le Nouveau Testament pour exprimer une forte réponse d'indignation, une colère profonde devant une action inappropriée ou moralement inconvenante¹⁷. Dans Marc 14.4 (« À quoi bon *gaspiller* ce parfum ? »), le terme ἀπόλεια dénote un état de destruction, de ruine¹⁸. En d'autres termes, les disciples perçoivent le geste de Marie comme un véritable gâchis. Le verset suivant (« ils s'emportaient [ἐμβριμάομαι] contre elle ») dénote une « notion de coercition née du mécontentement, de la colère, de l'indignation [...], une réponse émotionnelle profonde, souvent associée à l'indignation, à la sévérité ou à une forte réaction interne¹⁹ ». En résumé, les disciples s'opposent ouvertement au geste de Marie et contestent le bien-fondé de son geste.

C'est dans ce contexte que Jésus choisit de la défendre. Aux questions des disciples (« Pourquoi n'a-t-on pas vendu ce parfum trois cents deniers pour les donner aux pauvres ? » [Jean 12.5], « À quoi bon ce gaspillage ? » [Matthieu 26.8]), Jésus leur renvoie la pareille en leur demandant : « Pourquoi tracassez-vous cette femme ? » (Matthieu 26.10) Puis, il prendra sa défense en élevant son geste et son identité et en exposant, devant les gens présents au dîner, ce qui se cachait dans le cœur de Marie : « Elle a accompli une belle œuvre à mon égard [...]. En répandant ce parfum sur mon corps, elle l'a fait pour mon ensevelissement » (Matthieu 26.10-12). Alors que le geste de Marie semble socialement inconvenant, Jésus met en lumière ses intentions pures. Il affirme le caractère prophétique du geste de Marie et le discernement dont elle fait preuve. Le parfum mentionné dans les textes est en réalité une huile d'onction [μύρον]. Dans les évangiles synoptiques, Marie verse cette huile sur la tête de Jésus, à la manière d'un prophète qui instituait un roi dans l'Ancien Testament. En effet, « oindre

la tête évoque également une commission royale, et ainsi la femme est placée dans le rôle de prêtresse et/ou de prophétesse²⁰. » En d'autres termes, l'onction de Marie sur Jésus revêt un double caractère identitaire. Premièrement, parce qu'elle rend compte de l'identité de Jésus comme roi, Messie et appelé à mourir. Deuxièmement, parce que cette onction confère à Marie une fonction de prêtresse-prophétesse.

Après l'avoir défendu devant les disciples, Jésus élève l'identité de Marie une fois de plus. Il s'assure qu'elle est incluse dans le récit de la Passion à perpétuité : « Amen, je vous le dis, partout où cette bonne nouvelle sera proclamée, dans le monde entier, on racontera aussi, en mémoire de cette femme, ce qu'elle a fait » (Matthieu 26.13). Par ces paroles, Jésus démontre qu'il inclut les femmes, qu'il les élève pour qu'elles aient de l'influence et qu'il désire qu'on se souvienne d'elles.

En résumé, la réaction de Jésus dans ces passages démontre à quel point il défendait et incluait les femmes. Il est celui de qui nous devons tirer exemple pour nos propres pratiques à l'égard des femmes. Voici quelques principes que nous pouvons faire ressortir en lien avec l'inclusion des femmes dans la communication.

Tout d'abord, nous constatons que Jésus va à l'encontre de plusieurs règles culturelles. Il libère même les femmes des rôles auxquels elles pouvaient être confinées et les rend visibles publiquement. De la même façon, nous ne devons pas craindre d'aller à l'encontre des normes actuelles de la langue. Bien que la règle du masculin générique soit répandue, certaines normes culturelles méritent d'être déconstruites pour favoriser l'inclusion, l'égalité et l'amour. Ainsi, nous devons suivre l'exemple de Jésus envers Marie et inclure les femmes dans nos communications ecclésiales publiques au lieu de les invisibiliser.

Nous constatons aussi que Jésus remarque l'attitude des disciples à l'égard de Marie. Le fait qu'elle transgresse les normes culturelles suscite de vives réactions et Jésus en est conscient. Ne cherchons donc pas à agir avec précipitation et colère lorsque certains comportements sortent du cadre des normes culturelles, mais cherchons plutôt à comprendre avec

17 BIBLE HUB. « 23. aganakteó ». *Strong's Exhaustive Concordance*. [https://biblehub.com/greek/23.htm] (consulté le 29 janvier 2025).

18 BIBLE HUB. « 684. apóleia ». *Strong's Exhaustive Concordance*. [https://biblehub.com/greek/684.htm] (consulté le 29 janvier 2025).

19 BIBLE HUB. « 1690. embrimaomai ». *Strong's Exhaustive Concordance*. [https://biblehub.com/greek/1690.htm] (consulté le 29 janvier 2025). Traduction libre.

20 NEWSOM, Carol A., Sharon H. RINGE et Jacqueline E. LAPSLEY (dir.). *Women's Bible Commentary*. Louisville, KY : Westminster John Knox Press, 2012, format numérique, p. 476, traduction libre.

discernement, à faire preuve de sensibilité les uns envers les autres et à agir pour défendre les personnes vulnérables ou opprimées. Plus précisément, je crois que les hommes doivent être sensibilisés sur le sujet et développer une attitude d'inclusion et de défense des droits des femmes, comme l'a fait Jésus.

Enfin, je soulignerais que, tout comme Marie a posé un geste prophétique et extravagant pour Jésus, elle peut devenir un modèle pour les femmes d'aujourd'hui à prendre leur place publiquement en exerçant leurs dons dans l'Église. Elles devront faire preuve de courage pour aller à contre-courant des normes actuelles qui, encore aujourd'hui, favorisent la voix masculine.

4. Résumé de l'analyse des résultats

L'animation de deux groupes de discussion concernant l'inclusion des femmes dans la communication au sein des Églises évangéliques francophones m'a permis de recueillir l'expérience et l'avis de sept femmes. Le résumé des discussions sera présenté selon les points suivants : leur conception de l'inclusion et de l'exclusion et l'impact de la communication inclusive et du masculin générique sur les femmes.

4.1. L'inclusion

Voici comment les participantes conçoivent l'inclusion. L'une d'elles évoquait d'abord la dimension égalitaire : « C'est être considéré sur un pied d'égalité. De ne pas avoir l'impression d'être pas égale ou d'être mis de côté. Vraiment, de sentir que tout le monde est sur un pied d'égalité, dont moi ou ce que je représente. » Une participante a aussi ajouté que, pour elle, l'inclusion signifiait « avoir autant de chance que les hommes dans le leadership. » Une autre encore a précisé : « C'est que ma parole est aussi importante qu'un autre dirigeant masculin, qu'on considère ce que je dis autant qu'un homme ».

Deux participantes ont évoqué la considération de leur parole dans les discussions décisionnelles : « Pour moi d'être incluse, c'est [voir] à quel niveau est-ce que j'ai de l'influence en tant que femme, à quel niveau est-ce que je fais partie des discussions qui peuvent changer la donne. Est-ce que mon opinion compte ? Est-ce qu'on recherche mon opinion ? »

Un autre élément de réponse soulevé par les femmes concernant leur inclusion était la possibilité d'exercer

leurs dons au sein de l'Église. Par exemple : « Ce que moi j'ai à apporter dans le leadership à travers les dons que j'ai à offrir à l'Église que je fréquente ou encore à la famille d'églises que je fréquente, quelle place est-ce qu'on me laisse servir à l'Église ? »

Finalement, une participante a mentionné l'aspect communicationnel : « Je suis sensible au vocabulaire en public qui est utilisé par les interlocuteurs et aussi dans les choses écrites. Est-ce que je me sens incluse ? [...] Est-ce que je me sens interpellée quand quelqu'un parle ou est-ce que je sens qu'il ou elle s'adresse plus aux hommes ? »

Ces réponses illustrent la façon dont les femmes rencontrées conçoivent l'inclusion. Elles ont fait référence à l'égalité dans les relations hommes-femmes, l'accès au leadership, la prise de parole influente ainsi que la participation aux discussions et aux décisions. Puis elles ont également fait le lien entre l'inclusion et l'exercice de leurs dons au sein de l'Église.

J'aimerais souligner ma surprise quant à la tournure des discussions. En effet, rien ne laissait suggérer que les deux groupes aborderaient autant la question du leadership des femmes dans l'Église. Les participantes auraient pu définir l'inclusion dans l'Église à partir d'un sentiment d'appartenance, du bien-être, des relations harmonieuses, du soutien, de la reconnaissance, de la confiance ou encore de la joie communautaire. Or, dans les deux groupes, les conversations se sont tournées vers les relations hommes-femmes et l'accessibilité au ministère pour définir ce qu'est l'inclusion. Ainsi, selon le témoignage des participantes, nous pouvons conclure que la corrélation entre l'exercice des dons dans l'Église et l'inclusion est forte. Cet angle adopté dès les premières questions a teinté l'ensemble des réponses plus spécifiques à la communication : il n'est plus seulement question de la langue française, mais également des messages communiqués de façon indirecte aux femmes par différentes pratiques.

4.2. L'exclusion

Le thème de l'exclusion sera présenté en deux sous-thèmes. Le premier est celui du plafond de verre. Selon l'OQLF, il s'agit d'une « barrière à la mobilité verticale ascendante contre laquelle se butent certains groupes d'individus dans l'accession aux postes les plus élevés d'une société ou d'une entreprise, malgré leurs compétences, et qui résulte de contraintes sociales,

de stéréotypes ou d'une discrimination systémique²¹. » Par leurs interventions, les participantes ont clairement exprimé être confrontées à ce phénomène. Le deuxième sous-thème est celui du cercle vicieux, c'est-à-dire la dynamique entre la faible représentation féminine dans des postes publics et décisionnels qui, par conséquent, renforce la faible participation des femmes dans ces types de rôle.

4.2.1. Un plafond de verre

J'ai discerné le thème du plafond de verre à partir des mots et des expressions qui revenaient tout au long des deux groupes de discussion. Ces termes font référence soit aux barrières imposées aux femmes, soit à ce qui serait nécessaire pour les renverser.

Tableau 1 : champ lexical du plafond de verre

Ce à quoi elles font face pour prendre leur place	Ce qu'elles doivent faire pour avoir leur place
Limite (8x)	Se battre (8x)
Barrière (3x)	Oser (3x)
Critique (2x)	Courage (2x)
Mépris	Se prouver (2x)
Résistance	Audace
Blocs	Bataille
Pas d'ouverture	Affronter
Pas accepté	Défaire
Difficile	Pousser
Inconfort	Défoncer

Ainsi, ce champ lexical — ou plutôt ce champ de bataille — démontre clairement que les participantes ont expérimenté le phénomène du plafond de verre dans l'Église. Selon leur témoignage, certaines responsabilités demeurent inaccessibles à des membres de la communauté, en l'occurrence les femmes. L'ensemble des participantes a mentionné les barrières imposées aux femmes quant à certains rôles dans l'Église. L'une d'elles a dit : « Je me sens incluse dans les métiers qui ont été catégorisés par les leaders comme étant accessibles aux femmes, mais c'est une inclusion partielle. Donc, l'école du dimanche, comme on a dit, le nettoyage de l'église, ce genre de

choses. » Comme plusieurs autres, elle évoque l'école du dimanche comme l'une des seules responsabilités offertes aux femmes : « Quand j'étais jeune, je me disais que l'Église était plus un monde d'hommes dans un sens où c'est eux qui nous enseignent et les femmes, ça se limitait à faire l'école du dimanche. » Une autre participante souligne quant à elle le manque de femmes dans les rôles de leadership visible :

On a autant d'hommes et de femmes dans la salle de classe. Où sont-elles dans le leadership de l'Église par la suite? [...] Je pense que la culture autour des rôles de leadership visibles, sur l'estrade, est toujours consacrée principalement aux hommes et c'est quelque chose qui est communiqué non verbalement. Mais il n'y a pas beaucoup d'ouverture dans la vraie pratique dans les églises que moi je fréquente et que je suis au courant pour avoir les femmes dans les rôles de leadership visible ou public. [...] Dans mon Église, on a beaucoup beaucoup de femmes dans le staff. Dans certains rôles de leadership, pas de problème, mais en public, le dimanche matin, c'est toujours très très masculin, alors l'inclusion a une barrière toujours.

Comme plusieurs le suggèrent, « il y a vraiment une limite au rôle de la femme dans le leadership dans l'église, dans les hautes sphères, comme la prédication. » L'une des participantes exprime, en ce sens :

Dans l'équipe dirigeante ou dans ceux qui prennent vraiment les décisions, est-ce qu'il y a des femmes? La réponse, c'est non. Mais cette réflexion-là se fait plus parce qu'il y a déjà présence de plusieurs femmes dans le staff, puis qu'on se félicite de ça. [...] Pour répondre à la question de quelle façon je me sens incluse ou pas, j'ai l'impression de l'être pas tant que ça dans un contexte où on se dit, « OK, youpi, il y a des femmes », mais qu'au final, on a les jobs d'adjointes, puis, finalement, notre opinion compte plus ou moins. Il n'y a pas les femmes à des postes clés où il peut y avoir vraiment de l'influence.

21 OFFICE QUÉBÉCOIS DE LA LANGUE FRANÇAISE. « Plafond de verre », [https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fiche-gdt/fiche/26542318/plafond-de-verre] (consulté le 4 mars 2025, mise à jour en 2024).



4.2.2. Un cercle vicieux

Ainsi, à partir de ce plafond de verre se crée un cercle vicieux qui réduit la présence des femmes dans des rôles de leadership. En effet, puisqu'elles sont peu nombreuses à être visibles dans ce type de rôle, les femmes sont moins portées à s'y consacrer. De plus, avec le champ lexical que nous avons vu précédemment sur les limites et les batailles que doivent mener les femmes pour prendre leur place, nous avons également constaté tous les efforts nécessaires pour briser le cycle. L'une des participantes a bien résumé la situation :

Je sais qu'on dit beaucoup dans le milieu où je suis « ouin, mais on veut donner plus de place aux femmes », mais il n'y en a pas beaucoup. Il y en a très très peu, pis des fois, on se dit « c'est-tu l'œuf ou la poule » ? [...] Il y a tellement peu de modèles que ça prend encore beaucoup d'audace pour

dire, « OK, moi j'accepte de me lancer dans cet appel-là au leadership. J'ai le courage de prêcher même si je sais les critiques que ça risque de susciter » ou « j'attends pas après mon mari et son approbation pour pouvoir faire quoi que ce soit ». Des fois, il y a comme un cercle vicieux qui se crée dans le fait qu'il y pas de modèles féminins (ou très peu) pour inspirer des femmes à prendre ce rôle-là.

J'ai remarqué que l'intentionnalité était l'un des éléments clés contribuant à alimenter le cercle vicieux de l'exclusion des femmes. En effet, si les leaders ne sont pas intentionnels dans le fait de choisir et de former des femmes pour qu'elles prennent leur place dans l'Église, non seulement celles-ci peuvent se sentir exclues, mais elles perdent aussi l'occasion de devenir des modèles pour encourager d'autres femmes à s'engager à leur tour.

Certaines des participantes ont fait l'expérience de se sentir invisibles ou choisies par dépit. Par exemple, l'une d'elles raconte : « On est au courant que je fais [des études²²]. J'ai ce qu'il faut. Jamais qu'on m'a approchée, qu'on a voulu investir en moi. » Plus tard dans la discussion, elle ajoute : « On n'est pas dans leur tête. On n'est pas le premier choix, pis c'est vraiment malheureux. » Une autre participante explique brillamment le cercle vicieux de l'exclusion, où l'intentionnalité joue un rôle important :

Si, depuis le début, mettons depuis l'adolescence, on va dire, il y a une distinction faite ou tu sens une distinction entre comment on traite un jeune homme ou une jeune femme, les propositions faites à un jeune homme ou une jeune femme, si, à côté de toi, ton mari se fait tout le temps proposer d'aller étudier à [l'école biblique²³], d'apprendre à prêcher, de se faire coacher, puis toi jamais, déjà, à la base, ça crée quand même un certain déséquilibre. Juste dans la tête, mettons, dans la tête d'une femme. [...] Fait que, clairement, il y a beaucoup moins de femmes, déjà, qui se sentent encouragées ou poussées, alors que je sais très bien combien qu'il y a eu de jeunes hommes recrutés. Dès qu'il y a un jeune homme, un peu de leadership, on le recrute, on l'envoie, on l'encourage à [l'école biblique²⁴].

22 Ce terme a été modifié de la retranscription originale pour être plus général et préserver l'anonymat.

23 Ce terme a été modifié de la retranscription originale pour être plus général et préserver l'anonymat.

24 Ce terme a été modifié de la retranscription originale pour être plus général et préserver l'anonymat.

[...] Il y a aussi ça, l'espèce d'encouragement, recrutement, coaching, qui est beaucoup plus offert déjà à des hommes. [...] Il y a quand même, dès le début, un genre de déséquilibre.

Ce témoignage décrit bien le manque d'intentionnalité à former, à coacher et à encourager les femmes dans leur appel. Cette absence d'appui contribue au cercle vicieux de l'exclusion, puisqu'elle limite la visibilité de modèles féminins en mesure d'inspirer d'autres femmes à prendre leur place.

4.3. L'impact de la communication sur l'inclusion des femmes

Voyons maintenant de quelle façon la communication influence l'inclusion ou l'exclusion des femmes dans l'Église. Pour y parvenir, je présenterai d'abord l'avis des participantes concernant l'impact du langage inclusif, puis celui de l'utilisation d'un langage non inclusif.

4.3.1. L'impact du langage inclusif sur les femmes dans l'Église

Voyons quelques réactions face au langage inclusif. Par exemple : « À chaque fois qu'il a un petit clin d'œil, on dirait que ça me fait un petit chaud au cœur : "Ah! OK, moi aussi, je suis incluse dans le message" ou "moi aussi, je peux m'identifier à ça". » Une autre participante mentionne cet effet « chaud au cœur » : « Je suis sensible quand je vois l'effort d'inclusion. J'ai remarqué [que], quand il y a eu la communion dimanche dernier, la personne qui était en avant a volontairement utilisé le masculin et le féminin dans toutes ses phrases et ça m'a vraiment fait chaud au cœur. [...] La présence de cet effort-là, moi, ça me fait vraiment plaisir. »

Certaines questions de discussion étaient précédées d'exemples de communication inclusive et non inclusive présentés à l'écran. Après avoir expliqué qu'elle n'avait pas remarqué si son Église utilisait le langage inclusif, une participante partage son impression devant les exemples inclusifs : « Quand j'ai vu ça, j'ai dit "Wow!" On dirait que c'était plus fort, c'était plus... plus rassembleur, tu sais. Tu te sentais inclus. [...] Je trouvais que c'était bien, tu vois. Ça m'a interpellée. » Une participante explique que « de se sentir interpellée, le cœur ouvert, ça enlève les

résistances, en fait. C'est comme si ça vient guérir des blessures d'exclusion, on pourrait dire ça comme ça, le fait de voir un texte qui est complètement inclusif. » Plus loin, elle ajoute :

Moi, j'ai l'impression que ça parle davantage un texte qui est inclusif, comme on a vu tantôt. Avec ce qu'on vient de vivre en voyant les textes, je suis convaincue que le cœur, il est ouvert. Le cœur, il s'ouvre quand on voit des textes comme ça. Donc, le chemin est déjà fait. Il y a une décision intérieure qui est prise. Moi, je me sentais aimée par mon église en voyant ça. Je me sens considérée davantage. Je me sens égale à l'homme quand je vois ça. Pas de bataille, pas d'efforts. Juste que je suis bienvenue. C'est génial.

Le langage inclusif semble également avoir un impact plus profond que sur les seules émotions de ces femmes, notamment sur leur motivation à s'impliquer, à s'engager dans le ministère et même sur leur relation avec Dieu. Une participante a dit :

La vérité, c'est que moi, dans les églises où je vais, il y a plus de femmes que d'hommes. On ne peut pas se permettre d'avoir un langage qui n'est pas inclusif. On ne peut pas se priver que les femmes se sentent interpellées, qu'elles aient envie de s'impliquer dans leur église, qu'elles aient ce sentiment-là d'appartenance à leur église au point de vouloir aller plus loin dans leur implication, dans leur croissance, dans le leadership, d'aller faire des études bibliques. Je pense que c'est tout ça que ça peut engendrer. Ce n'est pas obligé d'aller faire des études bibliques, mais l'inclusion, je pense, permet ou amorce, en tout cas, le fait d'avoir un sentiment d'appartenance, de vouloir faire un processus de disciples ensuite, puis d'aller vraiment plus loin.

Pour conclure cette section, j'aimerais vous présenter les effets du langage inclusif à partir du champ lexical composé des mots et des expressions tirés des interventions précédentes. J'ai placé ces termes dans le tableau illustrant le champ lexical de la bataille des femmes pour prendre leur place dans l'Église afin de les faire contraster avec les effets du langage inclusif.

Tableau 2 : comparaison des champs lexicaux du plafond de verre et de l'inclusion

Ce à quoi elles font face pour prendre leur place	Ce qu'elles doivent faire pour avoir leur place	Effet du langage inclusif sur les femmes
Limite (8x)	Se battre (8x)	Incluse (5x)
Barrière (3x)	Oser (3x)	Interpellée (4x)
Critique (2x)	Courage (2x)	Cœur ouvert (4x)
Mépris	Se prouver (2x)	Égalité (3x)
Résistance	Audace	Je suis bienvenue (3x)
Blocs	Bataille	Chaud au cœur (2x)
Pas d'ouverture	Affronter	Considérée (2x)
Pas accepté	Défaire	S'identifier (2x)
Difficile	Pousser	Sentiment d'appartenance (2x)
Inconfort	Défoncer	Pas de bataille (2x)
		Barrière de moins à franchir
		Le chemin est déjà fait
		Pas d'efforts
		Enlève les résistances
		Pas de remise en question
		Pas de doute
		Avoir sa place
		Pas oubliée
		Aimée par mon Église
		Guérir les blessures

Ces contrastes démontrent clairement que le langage inclusif a un impact positif sur les femmes et permet de renverser l'impression de devoir se battre pour avoir sa place dans l'Église. On constate également à quel point les émotions suscitées chez ces femmes par ce langage sont positives : cela leur fait chaud au cœur, elles se sentent aimées, bienvenues, incluses, elles se sentent interpellées et considérées, ce qui favorise leur sentiment d'appartenance. Sans compter l'impact sur leur motivation à s'impliquer et même à aller plus loin dans le ministère.

4.3.2. L'impact de l'utilisation du masculin générique sur les femmes dans l'Église

Regardons maintenant l'avis de ces femmes concernant l'utilisation du masculin générique ou du langage non inclusif de manière générale. Les interventions suivantes relatent les expériences négatives qu'elles ont partagées à ce sujet. Par exemple : « Ça m'est arrivé d'être à des rencontres de leaders aussi, pis que

tout se donne au masculin, pis je me sens vraiment, en fait, pas rapport à toute cette réunion-là, ou dans des CA, des rencontres où on doit voter pour l'Église. En tout cas, je me rappelle d'avoir le sentiment de me dire "coudon, est-ce que je suis une décoration ou est-ce que j'ai vraiment ma place ici?" » Elle ajoute : « Je pense que c'est un petit peu sournois, mais c'est un petit peu ça. Est-ce qu'ils veulent vraiment que je sois là? [...] Mais je pense qu'insidieusement, le mensonge qui vient à force de toujours entendre au masculin, c'est un peu ça. C'est "est-ce que c'est vraiment ta place"? Est-ce qu'il faut que tu pousses pour prendre ta place? Ou c'est peut-être pas à toi qu'on s'adresse. »

Une autre participante partage les difficultés supplémentaires pour les femmes dans un contexte où les communications ne sont pas inclusives : « Quand il n'y a pas un langage inclusif, si toi, comme femme, tu veux prendre ta place, c'est inconscient, mais tu réalises qu'il va falloir que tu te battes plus. [...] Je pense que ça limite quand le langage n'est pas inclusif. »

Une autre s'exprime sur l'impression que lui donne le masculin générique ainsi que son effet sur elle : « C'est comme si c'était des églises d'hommes. Si tu regardes juste les écrits, les chants, les lettres de nouvelles envoyées, sérieusement, tu parles à des hommes. Donc, oui, c'est vraiment pas facile. De moins en moins facile pour moi à tolérer. »

Finalement, trois participantes ont mentionné l'impact négatif sur le témoignage de l'Église dans la société lorsqu'elle n'utilise pas un langage inclusif. Par exemple :

Il y a toute une image extérieure, un réel enjeu. On est sur les médias sociaux, on veut atteindre des gens qui sont pas convertis. Ça peut vraiment accrocher à ce niveau-là. On dirait que ça ne passe plus aujourd'hui, donc, une église qui n'est pas intentionnelle à ce niveau-là peut vraiment, à mon avis, se tirer dans le pied par rapport à l'image qu'elle projette aux inconvertis, par rapport à l'envie qu'elle peut donner à des gens curieux de se présenter à l'église ou pas. Ça peut vraiment accrocher à ce niveau-là.

Les données recueillies démontrent que, d'une part, le langage inclusif a réellement un effet positif sur les femmes. En effet, les efforts fournis en ce sens participent à ce qu'elles se sentent incluses, interpellées, égales, bienvenues, considérées. De surcroît, l'impact ne s'arrête pas aux émotions, mais influence aussi leurs comportements, car les participantes ont démontré que le langage inclusif pouvait les motiver à s'impliquer ou à se former au ministère. D'autre part, dans le meilleur des cas, les communications non inclusives passent inaperçues tant elles sont intégrées à notre vision du monde. Toutefois, la plupart des femmes ont souligné les effets négatifs de ce type de communication : sentiment de frustration, remise en question, abandon de leur appel, doute, exclusion et mauvais témoignage extérieur.

5. Résumé des recommandations

Pour arriver à bâtir des communautés reflétant l'inclusion, l'égalité, la bienveillance, l'accueil et l'amour, voici mes recommandations, regroupées en deux principes généraux : inclure les femmes dans les communications et inclure les femmes comme communicatrices.

5.1. Inclure les femmes dans les communications

Sans surprise, la première recommandation vise à déconseiller l'utilisation du masculin générique et à privilégier plutôt le langage inclusif dans les communications écrites et orales de l'Église. Pour y parvenir, il faudra recourir à différentes stratégies rédactionnelles et discursives, par exemple, en choisissant des mots épïcènes (p. ex., la communauté). De plus, puisque l'un des objectifs principaux est de rendre visible la gent féminine dans le langage, il est recommandé d'utiliser aussi les doublets non abrégés (p. ex., frères et sœurs, étudiantes et étudiants). Quant aux doublets abrégés (p. ex., chrétien[nes]), ils pourraient être utilisés dans des communications brèves lorsque l'espace est restreint, par exemple dans une présentation PowerPoint. Il serait aussi pertinent de féminiser les titres de fonctions occupées par les femmes dans l'Église, comme le terme « pasteur » par exemple.

Une autre façon d'inclure les femmes dans les communications est d'utiliser leurs histoires, leurs écrits, leurs paroles et leurs exemples. En ce sens, les équipes de communication doivent être intentionnelles en intégrant l'histoire des femmes dans la Bible, en citant des théologiennes ou des écrivaines, ou encore en utilisant des femmes pour exemplifier ou appliquer des points dans les prédications. De plus, il serait pertinent de s'assurer d'une représentation égalitaire entre les hommes et les femmes dans les photos et les visuels utilisés durant les réunions et sur les réseaux sociaux.

Toutes ces stratégies permettent de rendre les femmes visibles et incluses dans les communications afin d'avoir un impact positif autant sur leurs sentiments que sur leur engagement envers l'Église.

Pour engager une démarche intentionnelle dans les Églises, il est recommandé de sensibiliser les équipes qui participent aux communications autant à l'écrit qu'à l'oral (administration, équipe pastorale, réseaux sociaux, prise de parole publique, etc.). Cette sensibilisation pourrait notamment passer par la participation à un atelier de formation sur le sujet.

5.2. Inclure les femmes comme communicatrices

Sachant que l'inclusion est directement liée à l'exercice des dons dans l'Église, la deuxième grande recommandation consiste à inclure des

femmes comme communicatrices, que ce soit au niveau de la prédication, mais également dans les postes de leadership. Qu'elles soient porte-paroles ou qu'elles occupent des rôles de responsabilité, nous avons démontré que l'un des meilleurs outils de communication consiste à rendre visibles des modèles féminins à tous les niveaux de leadership. D'une part, cela envoie un message clair que toutes les responsabilités dans une Église sont accessibles autant aux hommes qu'aux femmes. D'autre part, cela contribue à briser le cercle vicieux de l'exclusion grâce à l'encouragement et à l'inspiration que peuvent susciter les modèles féminins auprès des autres femmes. Pour y arriver, les leaders actuels doivent être intentionnels à chercher, coacher et former des femmes en tant que modèles. La difficulté que rencontrent les femmes aujourd'hui à « se battre » pour une place dans l'Église doit être pulvérisée par des leaders sensibilisés et intentionnels qui ouvriront les portes et réprimeront le biais de genre qui les pousse à s'investir davantage auprès des hommes que des femmes.

Ainsi, il est recommandé de mettre en place un programme d'équité dans le recrutement du personnel et des bénévoles. De plus, il serait pertinent de mettre en place un programme de mentorat pour former et accompagner les femmes qui souhaitent occuper des postes de responsabilité. Les hommes et les femmes actuellement en position de leadership devront trouver, de manière intentionnelle, des moyens pour accompagner et encourager les femmes dans leur appel au ministère.

Conclusion

Selon Proverbes 18.21, « la mort et la vie sont au pouvoir de la langue ». Le potentiel du langage peut donc se déployer d'un côté comme de l'autre. Si le langage exerce autant d'influence sur les croyances, les comportements et les rapports sociaux, l'Église doit se demander quel type de communauté elle souhaite façonner.

La communication inclusive est l'un des outils permettant de façonner des communautés toujours plus conformes à l'image de Christ, où chaque personne se sent incluse et peut être mobilisée à son plein potentiel pour l'avancement du Royaume de Dieu.

Bibliographie

- BIBLE HUB. « 23. aganakteó ». *Strong's Exhaustive Concordance*. [https://biblehub.com/greek/23.htm] (consulté le 29 janvier 2025).
- BIBLE HUB. « 684. apóleia ». *Strong's Exhaustive Concordance*. [https://biblehub.com/greek/684.htm] (consulté le 29 janvier 2025).
- BIBLE HUB. « 1690. embrimaomai ». *Strong's Exhaustive Concordance*. [https://biblehub.com/greek/1690.htm] (consulté le 29 janvier 2025).
- BLAIS, Mélissa et coll. *Guide méthodologique du certificat et de la concentration de premier cycle en études féministes*. Montréal : Institut de recherches et d'études féministes, UQAM, 2015.
- BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*. Paris : Éditions du Seuil, format numérique.
- BOURDIEU, Pierre. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris : Éditions Fayard, 2014.
- DUMAIS, Monique. « Une vague non sexiste, nos pratiques dans l'autre parole ». [https://www.lautreparole.org/une-vague-non-sexiste-nos-pratiques-dans-lautre-parole/] (consulté le 6 février 2025).
- KÖSTENBERGER, Andreas J. *Baker Exegetical Commentary on the New Testament: John*. Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2004.
- NEWSOM, Carol A., Sharon H. RINGE et Jacqueline E. LAPSLEY (dir.). *Women's Bible Commentary*. Louisville, KY : Westminster John Knox Press, 2012, format numérique.
- OFFICE QUÉBÉCOIS DE LA LANGUE FRANÇAISE. « Plafond de verre ». [https://vitritelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fiche-gdt/fiche/26542318/plafond-de-verre] (consulté le 4 mars 2025, mise à jour en 2024).
- OFFICE QUÉBÉCOIS DE LA LANGUE FRANÇAISE. « Rédaction épicienne, formulation neutre, rédaction non binaire et écriture inclusive ». [https://vitritelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/25421/banque-de-depannage-linguistique/la-redaction-et-la-communication/feminisation-et-redaction-epicene/redaction-epicene/redaction-epicene-et-autres-styles-decriture-dits-inclusifs] (consulté le 5 février 2025, mise à jour en 2020).
- TAYLOR, Charles. *L'animal langage : La compétence linguistique humaine*. Montréal : Les Éditions du Boréal, 2019.
- VIENNOT, Éliane. *Non, le masculin ne l'emporte pas sur le féminin*. Donnemarie-Dontilly, France : Éditions iXe, version numérique, 2017.

Bibliographie annotée

Valérie Lapensée

- 1 AMMERMAN, Nancy Tatom. *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.
- 2 BALMER, Randall. « American Fundamentalism: The Ideal of Femininity ». *Religion in Contemporary Society*, New York: Routledge, 1994.
- 3 BEAMAN, Lori et Nancy NASON-CLARK. « Evangelical Women as Activist: Their Response to Violence Against Women ». Dans BEAMAN, Lori (dir.). *Shared Beliefs, Different lives: Women's Identities in Evangelical Context*. St. Louis: Challice Press, 2000, p. 111–132.

Les auteures de ce livre ont consacré un chapitre à une étude menée auprès de différentes communautés de femmes chrétiennes évangéliques. Elles y ont étudié la manière dont les cercles de femmes agissaient et réagissaient, lorsque confrontées à la violence conjugale, qu'elles soient elles-mêmes victimes, survivantes ou témoins directs ou indirects. L'objectif de l'étude était de comprendre comment les femmes dans l'Église se mobilisaient face à ce problème social. Pour ce faire, les chercheuses ont eu recours à différentes méthodes, dont des groupes de discussion, des questionnaires et des entrevues.

Les auteures s'intéressaient particulièrement aux moyens déployés par l'Église — soit par les femmes de l'Église ou par les leaders — pour venir en aide aux victimes. Les résultats démontrent que les femmes offraient principalement de l'aide financière et immédiate (hébergement, nourriture) et des groupes de soutien. Les chercheuses ont notamment pu observer que l'aide qu'offraient les femmes était généralement inspirée des méthodes laïques et reflétait la pensée féministe du monde séculier tout en gardant un aspect chrétien (prière, soutien spirituel, etc.). Les résultats ont également démontré que les leaders de l'Église, quant à eux, manifestaient une volonté de reconnaître et d'aider les femmes en situation de violence conjugale, mais n'avaient ni la formation ni les ressources pour le faire. L'essentiel de l'aide offerte était centré sur le counseling.

Par ailleurs, l'étude a démontré à quel point une mauvaise interprétation des textes bibliques et de la doctrine de la soumission, solidement ancrée dans l'imaginaire social des chrétiens, joue un rôle déterminant dans l'acceptation de la violence au sein du couple chrétien et la banalisation de la violence émotionnelle et spirituelle.

Enfin, bien que cette étude ait été menée au sein de communautés anglophones du Nouveau-Brunswick et ne reflète pas nécessairement le contexte particulier de la culture et de la société québécoise, plusieurs de ses conclusions abondent dans le même sens que celles du projet Rapha. La lecture de ce texte m'a permis de découvrir une étude qui corrobore les résultats obtenus par Rapha et qui pourra s'avérer utile pour établir les fondements sociaux et de leadership nécessaires pour la mise en œuvre des 21 recommandations.

- 4 BLITCHINGTON, W. Peter. *Sex Roles and the Christian Family*. Wheaton: Tyndale Publishers, 1980.
- 5 BÖRRESEN, Kari Elisabeth, « Fondements anthropologiques de la relation entre l'homme et la femme dans la théologie classique ». *Les femmes dans l'Église, Concilium*, n° 111, 1976, p. 29-39.
- 6 BOUCHARD, Henriette. « Sans maux, dire Dieu-e : le discours sur Dieu chez les théologues féministes québécoises » [mémoire de maîtrise], Trois-Rivières : [s. n.], 1999.
- 7 BOWKER, Lee H. « Religious Victims and Their Religious Leaders: Services Delivered to One Thousand Battered Women by the Clergy ». Dans BOWKER, Lee H. (dir.). *Abuse and Religion: When Praying Isn't Enough*, Lexington : Lexington Book, 1988, p. 229–234.
- 8 BRINKERHOFF, Merlin B., Elaine GRANDIN et Eugen LUPRI. « Religious involvement and spousal violence—The Canadian case ». *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 31, n° 1, 1992, p. 15–31.

9 BUXTON Rod. « Domestic Violence in the Church: “There is an Elephant in the Sanctuary and No-one is Talking About it.” The Results of a Manitoba Survey », *Didaskalia*, vol. 12, n° 1, 2000, p. 51-75.

10 CARR, E. Anne. *La femme dans l'Église : tradition chrétienne et théologie féministe*. Paris : Cerf, 1993. Traduit de l'anglais par Maryse Falandry.

11 CARROLL, Elizabeth. « La domination masculine peut-elle être renversée? ». *Concilium*, n° 154, 1980, p. 55-65.

12 CLARKE, Rita-Lou. *Pastoral Care of Battered Women*. Philadelphia : The Westminster Press, 1986.

13 CLIFFORD, Anne M. *Introducing Feminist Theology*. New York : Orbis Books, 2005.

L'auteure de cette monographie a rassemblé en un seul ouvrage les grandes lignes de la théologie féministe. Son objectif était d'informer les étudiants — hommes et femmes — qui veulent connaître cette approche différente de la théologie classique. Elle adopte donc, tout au long de ses chapitres, une approche pédagogique visant à susciter la réflexion et la discussion.

L'auteure commence son ouvrage par une définition de la théologie féministe et de la pertinence d'une telle approche dans l'analyse biblique aujourd'hui. Elle y décrit les différents types de théologies féministes ainsi que leurs herméneutiques respectives. Elle passe ensuite en revue plusieurs thèmes selon la perspective féministe : Dieu, les femmes et l'Église, la spiritualité (Dieu, Marie et les saints) et l'écologie. À travers son récit, elle présente également des femmes pionnières de la théologie féministe à travers le monde et retrace leur parcours à l'aide de courtes capsules biographiques. L'auteure ne manque pas de faire l'éloge des féministes d'Amérique latine, berceau de la théologie féministe, et consacre tout un chapitre à la question de l'environnement, la création de Dieu. Cette section s'avère fort intéressante, peu d'auteurs ayant consacré autant de lignes à ce thème fort pourtant si pertinent dans notre contexte actuel.

Bien que ce livre reformule des idées déjà présentées ailleurs, il demeure un outil pertinent en raison de sa nature pédagogique. Chaque chapitre comprend une bibliographie thématique

et des notes très bien documentées. Il réunit donc, dans un seul endroit, toute la pensée féministe nécessaire à notre réflexion théologique dans le cadre du projet.

14 COMITÉ DES AFFAIRES SOCIALES DE L'ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES CATHOLIQUES DU QUÉBEC. *Violence en héritage? : réflexion pastorale sur la violence conjugale*. 2e éd. Saint-Constant : [s. n.], 2009.

Les auteurs de cet essai ont réalisé un travail remarquable au début des années 2000 en rééditant leur réflexion pastorale sur la violence conjugale au Québec, dont la première édition était parue au début des années 1990. Leur objectif était clair : « réaffirmer [leur] engagement social face au problème de la violence conjugale. Engagement qui se manifeste par la dénonciation de ce phénomène social et par l'effort d'une prise de conscience de ses responsabilités face à cette problématique. » (p. 13)

Les auteurs proposent de faire le tour de la question de la violence conjugale au sein des familles du Québec, afin de bien informer les acteurs ecclésiaux du phénomène et de les outiller à réagir convenablement auprès des victimes et des agresseurs, puis de les diriger vers les ressources externes adaptées à leur besoin.

Les auteurs abordent donc, dans un premier volet, la définition des types de violence, du cycle de la violence conjugale et de ses conséquences sur les victimes comme sur les agresseurs. Le second volet traite des dimensions individuelles et sociales du problème, de la provenance générationnelle de ce problème, en soulignant ses racines théologiques, historiques et systémiques — économiques, sociétales, politiques, institutionnelles, etc. — avant d'en dégager un constat actuel et des pistes d'espoir pour l'avenir.

En conclusion, les auteurs proposent un programme de formation destiné aux pasteurs et aux agents pastoraux afin de mieux les outiller pour intervenir dans une situation de violence conjugale, dont ils sont souvent les premiers répondeurs.

Un constat intéressant se dégage également de cette lecture. Bien que ce texte ait été révisé en 2009, les éléments qui y figurent sont, sans équivoque, encore d'actualité aujourd'hui, comme

si peu de choses avaient réellement changé depuis. L'historiographie présentée de la problématique de la violence conjugale témoigne du fait que, malgré les décennies, cette violence demeure une problématique majeure, sans solution durable. À la lumière des changements proposés par les auteurs, il est malheureusement juste de constater que peu de ces propositions semblent avoir leurs fruits de manière concrète. Proposer des pistes de solution est une chose; mettre en œuvre des plans d'action et les maintenir en place en est une autre. Cet essai, propre au contexte québécois, constitue néanmoins un excellent point de départ pour l'une des questions centrales de notre projet, mais il invite aussi à se demander : pourquoi cette réflexion a-t-elle, malgré tout, abouti à un échec si cuisant ?

analyse théologique des différents points soulevés par le Magistère.

L'auteure s'est particulièrement intéressée à la perception qu'entretient l'Église catholique romaine de l'image et du rôle de la femme dans le discours ecclésial. Elle confronte ce discours à une théologie féministe complémentaire et réfute, point par point, les thèses du Magistère qui justifient l'exclusion des femmes de l'exercice des ministères nécessitant l'ordination. Elle aborde tout d'abord le contexte socioculturel de l'époque de Jésus, qui explique les raisons pour lesquelles douze hommes ont été choisis comme apôtres. Elle démontre ensuite comment la tradition, influencée par son propre contexte à travers le temps, continue d'influencer les décisions d'aujourd'hui en maintenant une image stéréotypée de la femme. Elle poursuit son analyse en démontrant que l'image de la femme et la compréhension de son genre, tel qu'exprimé par l'Église catholique romaine, découlent des théologies d'Augustin et de Thomas d'Aquin, fondées sur une anthropologie dualiste et androcentrique. Enfin, elle termine sa thèse en abordant la problématique de la «chosification» des femmes, réduites à un ensemble de caractéristiques dites naturelles qui les différencient des hommes — considérés comme le modèle puisqu'ils ont été créés à l'image de Dieu.

Sa conclusion est sans équivoque : aucun des arguments du Magistère justifiant l'inaccessibilité des femmes aux ministères nécessitant l'ordination ne tient la route, ni sur le plan théologique ni selon l'angle de la tradition. Elle remet en question l'ensemble du système clérical, dont la structure concentre le pouvoir entre les mains des clercs et infantilise les laïcs. Selon elle, la place de la femme au sein de l'Église catholique romaine doit être remise en question — tout comme celle du croyant, d'ailleurs.

Ce mémoire constitue une ressource précieuse pour notre projet, puisqu'il permet de mieux comprendre l'idéologie relative aux femmes dans la tradition et fournit une bibliographie francophone pertinente sur la relation qui oppose le christianisme et les femmes.

- 15 DA SILVA, Aldina. *Ce que la Bible ne dit pas*. Saint-Nicolas : MNH/Anthropos, 1999.
- 16 DEJONGE, Julia. « On Breaking Wills: Theological Roots of Violence in Families ». *Journal of Psychology and Christianity*, vol. 14, 1995, p. 26–37.
- 17 DELESTRE, Antoine, et Jean-Paul SAUZET. *Les naufragés de l'Esprit*. Paris : Seuil, 1996.
- 18 DIRECTION CHRÉTIENNE. *Le projet Rapha : une étude sur la violence conjugale et l'Église au Québec. Partie 1 : le sondage auprès des chrétiens du Québec*. Montréal : Direction Chrétienne, automne 2023.
- 19 DIRECTION CHRÉTIENNE. *Le projet Rapha : une étude sur la violence conjugale et l'Église au Québec. Partie 2 : présentation des entrevues qualitatives. À l'écoute des voix des survivantes*. Montréal : Direction Chrétienne, automne 2023.
- 20 DUBOIS, Mélanie. *L'exclusion des femmes des ministères catholiques : une discrimination basée sur le sexe*. [Mémoire de maîtrise]. Montréal, Université du Québec à Montréal, 2007.

L'auteure de ce mémoire s'est penchée sur l'exclusion des femmes dans les ministères catholiques. La visée principale était de présenter une synthèse des principaux arguments qui réfutent les thèses du Magistère sur la question de l'accession des femmes aux ministères catholiques. Sa démarche repose sur une recherche approfondie et une

21 DUMAIS, Monique, et Marie-Andrée ROY. *Souffles de femmes : lectures féministes de la religion*, Montréal : Éditions Paulines & Médiaspaul, 1989, 239 p.

Les auteures, deux femmes chrétiennes de confession catholique, comptent parmi les pionnières de la théologie féministe au Québec. Très présentes dans les milieux féministes et ecclésiaux de la belle province, elles rassemblent dans cet ouvrage huit textes rédigés par des auteures universitaires proposant des perspectives féministes issues des points de vue disciplinaires variés.

L'esprit du texte et les questionnements qui en découlent convergent : une critique des discours et des pratiques sexistes dans l'Église ; l'affirmation et la présence de parole de femmes dans la vie ecclésiale ; la mise en place de ressources spirituelles, éthiques, liturgiques, pastorales et théologiques pensées *par et pour* des femmes. Les textes s'appuient d'abord sur les fondements de la théologie féministe américaine. Les différentes auteures font ensuite le point sur les pratiques et les discours chrétiens féministes propres au Québec francophone.

Monique Dumais, théologienne à l'Université du Québec à Rimouski, y expose notamment le contexte particulier du Québec en soulignant comment, avant la Révolution tranquille, la morale catholique relevait exclusivement du clergé : elle était définie, enseignée et imposée par les détenteurs de l'autorité dans l'Église. Cette éthique reposait donc sur une idéalisation du système patriarcal, marquée par l'exaltation de la fonction maternelle, la valorisation de la vie familiale et l'imposition d'une société hiérarchique. Les années 1970 ont marqué, selon elle, le début d'une révolution féminine et d'un éveil spirituel fondé sur la conviction que tous les êtres humains sont égaux.

En somme, ce recueil de textes féministes offre un regard nouveau sur la culture féministe chrétienne au Québec. Il démontre encore une fois la présence du mouvement féministe dans l'Église catholique romaine et le faible intérêt pour le mouvement chez les protestantes évangéliques québécoises. Cette observation soulève plusieurs questions : pourquoi nos milieux se montrent-ils si peu réceptifs à cette approche critique des textes

et des pratiques chrétiennes? Sommes-nous, au fond, plus conservateurs que nos homologues catholiques? La *Sola Scriptura*, comme interprétée ici au Québec, nous pousse-t-elle à avoir une interprétation plus fondamentaliste? Cet ouvrage, en soulevant de telles questions, constitue une ressource précieuse pour nourrir nos réflexions théologiques et contextuelles dans le cadre de notre recherche.

22 DUMAIS, Monique (dir.). *Franchir le miroir patriarcal. Pour une théologie des genres*, Montréal : Fides, 2007.

Cet ouvrage collectif, dirigé par la théologienne féministe québécoise Monique Dumais, cherche à expliquer ce qu'est la théologie des genres et en quoi une nouvelle approche herméneutique de la Bible peut nous aider à franchir le miroir patriarcal qui continue de façonner la pensée chrétienne. L'objectif de cette étude est d'offrir une perspective différente de la théologie traditionnelle.

La première partie du livre est entièrement consacrée à la théologie des genres. Elle y présente la définition, la portée, les implications sur notre vision du monde et notre système social, ainsi que ses répercussions dans le temps. La section suivante retrace l'historiographie de la théologie féministe, tant dans un contexte général qu'au Québec. La deuxième partie du livre se concentre sur l'exploration d'une nouvelle herméneutique, où différents auteurs proposent une relecture de certains textes bibliques et thèmes, dont l'interprétation traditionnelle porte préjudice aux femmes. L'objectif est de montrer aux lecteurs qu'il est possible d'ouvrir les horizons chrétiens à une herméneutique qui reflète davantage la grâce et qui se libère des biais du patriarcat.

Dès les premières pages, le ton est clair : le patriarcat est présenté comme le mal incarné à éradiquer et la théologie féministe comme la solution proposée pour y arriver. C'est dans cette perspective qu'il faut lire et comprendre l'ensemble de cet ouvrage.

Cet ouvrage constitue une porte ouverte pour comprendre la théologie féministe dans le contexte québécois. Une section entière y est d'ailleurs consacrée, ce qui en fait l'une des rares ressources francophones à aborder cette question sous cet angle. La plupart des ouvrages sur la théologie féministe ne tiennent

pas compte du contexte social propre au Québec et ont été rédigés en anglais dans une perspective anglo-canadienne ou américaine. Ce livre s'impose donc comme une référence incontournable pour quiconque souhaite mieux comprendre la pensée de la théologie féministe au Québec.

- 23 DUVAL-POUJOL, Valérie. *La Bible est-elle sexiste ?* [s. l.], Empreinte temps présent. 2021.
- 24 DUVAL-POUJOL, Valérie, Jacques POUJOL et Cosette FÉBRISSEY. *Ensemble contre les violences conjugales : les identifier pour mieux agir dans les Églises.* [s. l.], Empreinte temps présent. 2019.
- 25 FARELLY, Nicolas et coll. *Violences conjugales : les identifier pour agir en Église*, Paris : Croire Publication, 2020.

Les auteurs de cet ouvrage ont conçu un guide destiné aux leaders et aux responsables d'église afin de les aider et de les diriger dans leurs pratiques auprès des victimes de violence conjugale au sein de leur communauté. L'ouvrage prend la forme d'un recueil d'articles traitant de thématiques précises.

Dans un premier temps, les auteurs ont décortiqué plusieurs éléments présents dans les différentes sphères de la vie chrétienne et susceptibles d'aggraver la souffrance des victimes de violence conjugale : la mauvaise compréhension des textes bibliques, l'idéalisation du mariage chrétien, la culture du silence, le refus de recourir aux ressources externes ainsi que le manque de compréhension des aspects juridiques liés à la violence conjugale. À travers ces thèmes, ils démystifient plusieurs croyances, incompréhensions et préjugés afin d'amener le lecteur vers une approche biblique contextualisée. Pour chacun de ces sujets, les auteurs ont rédigé des encadrés qui proposent de brèves capsules explicatives destinées à former les chrétiens désirant accompagner adéquatement les personnes victimes.

L'un des chapitres les plus novateurs aborde la perspective anthropoculturelle de la violence conjugale. Cette section met en lumière le contexte propre aux communautés antillaises chrétiennes et ses répercussions sur les relations et les rapports entre hommes et femmes. Les auteurs y démontrent que l'histoire d'un peuple influence de façon durable sa culture et ses croyances, lesquelles façonnent toujours la société d'aujourd'hui. De ce fait, l'état

actuel des relations familiales et des rapports entre genres est le fruit d'une longue transmission intergénérationnelle parfois malheureusement issue d'un contexte de violence, de domination et de privation affective. Leur objectif n'est pas de justifier les comportements violents, mais d'aider les leaders d'église à situer leur propre contexte afin de pouvoir mettre en place des outils efficaces pour leur milieu et dépasser les préjugés envers les victimes comme envers les agresseurs.

Pour notre projet, ce livre se révèle être une source d'information précieuse sur les plans sociologiques, pastoraux et théologiques. L'analyse de cet ouvrage met également en évidence des éléments clés concernant le profil des leaders, la culture, les comportements, les postures d'une communauté et la mauvaise compréhension de textes bibliques souvent utilisés contre les victimes de violence conjugale. Cette lecture a également suscité de nouvelles pistes de réflexion, notamment en ce qui a trait à la création d'une charte d'engagement contre les violences conjugales signée par les églises, à l'image de celle qui existe déjà en France. Une telle charte pourrait-elle voir le jour ici, au Québec? Le livre offre, de plus, un exemple d'atelier d'animation biblique et de sensibilisation à la violence conjugale destiné aux églises. Enfin, l'approche anthropoculturelle proposée dans ce livre s'avère très pertinente et ouvre la voie vers des questionnements sur notre propre contexte anthropologique.

- 26 FÉBRISSEY, Colette, Jacques POUJOL et Valérie DUVAL-POUJOL. *Violences conjugales : accompagner les victimes.* [s. l.] : Empreinte temps présent. 2020.
- 27 FORTUNE, Marie M. *Violence in the Family: A Workshop Curriculum for Clergy and Other Helpers.* Ohio : The Pilgrim Press, 1991.
- 28 FRANCE, R. Thomas. *Women in the Church's Ministry. A Test-Case for Biblical Hermeneutics,* Carlisle, U.K.: Paternoster Press, 1995.
- 29 GRIFFITH, R. Marie. *God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission.* Berkeley: University of California Press, 1997.

L'auteure de ce livre a mené une étude ethnologique auprès d'un regroupement chrétien interdénominationnel américain nommé *Women's*

Aglow Fellowship International, consacré exclusivement aux femmes. Elle souhaitait étudier la sphère religieuse des femmes évangéliques américaines du XXI^e siècle, en se concentrant particulièrement sur la pratique et la signification de la prière.

Elle a analysé la littérature de l'organisation publiée depuis les années 1970 jusqu'en 1995, a assisté à plusieurs rencontres et a interviewé des femmes participantes et de leaders du regroupement provenant d'horizons divers. L'auteure s'intéressait surtout à deux aspects précis de l'organisation. D'abord, le contexte historique de *Women's Aglow Fellowship International*, c'est-à-dire l'origine de sa création et son évolution à travers le temps influencée par le développement de la culture américaine. Deuxièmement, l'*éthos* du mouvement, qui inclut la louange, la théologie et la pratique dévotionnelle (guérison, transformation, intimité, discipline et sacrifice).

À travers ces deux aspects, l'auteure a étudié les dynamiques d'autorité et de pouvoir dans l'organisation, en tenant compte du remodelage constant de la narration et de l'identité qui s'y opère. Elle conclut son étude en explorant l'ensemble de ces thèmes, tels qu'ils se manifestent dans les idéaux de la femme chrétienne — des idéaux qui, à l'image de la doctrine de la soumission et de l'abandon qui les inspire, ont évolué subtilement au fil du temps.

Enfin, l'auteure établit un parallèle avec les groupes féministes et relève plusieurs aspects similaires et pertinents, notamment le désir que les femmes soient libres de faire ce qu'elles estiment devoir faire, bien que portées par des valeurs différentes. Elle observe que les moyens utilisés par les femmes d'*Aglow* ont utilisés — le témoignage entre sœurs en Christ et la prière, par laquelle elles peuvent être transformées — ne sont pas si éloignés des stratégies féministes, comme la sensibilisation par le témoignage. Cette étude est particulièrement intéressante parce qu'elle permet de comprendre une organisation chrétienne à travers le regard d'une observatrice externe. Elle ouvre la porte à un autoexamen de nos pratiques et offre des pistes de réflexion sur des aspects problématiques qui passent souvent inaperçus lorsque nous sommes nous-mêmes des participants.

30 GROTH, Bobbie. « Lesson from the Spiritual Lives of Men who Work in the Movement to End Violence Against Women and Children ». *Journal of Religion & Abuse*, vol. 2, n° 1, 2000, p. 5–31.

31 GUILLAUMIN, Colette. *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*. Paris : Côtés-femmes, 1992, 241 p.

32 HANQUEZ-MAINCENT, Marie-Françoise. *Les femmes dans le ministère de Jésus : De l'ombre à la lumière*. Paris : Médiaspaul France, 2017, 304 p.

33 HANQUEZ-MAINCENT, Marie-Françoise. *La théologie féministe*. Paris : Médiaspaul, 2019, 119 p.

L'auteure de cette monographie va à l'essentiel en abordant la théologie féministe. Elle tente d'en donner une définition, en retraçant son origine et son évolution à travers les sciences humaines. Elle présente ensuite plusieurs figures féminines de l'Évangile à la lumière de la théologie féministe, puis brosse un portrait de la situation actuelle et de l'influence de cette théologie sur le modèle traditionnel.

La perspective féministe tente d'articuler autrement les normes et les manières de la théologie, qu'elle considère être teintée de sexisme, marquée par des interprétations erronées et fondée sur des préjugés, puisque ces normes ont été établies dans un contexte historique de supériorité masculine par des hommes eux-mêmes influencés par leur propre contexte androcentré. Dès lors, l'interprétation et l'herméneutique qui en ont découlé — reléguant les femmes à l'oubli, ont contribué à perpétuer jusqu'à aujourd'hui l'infériorité du genre féminin. Du point de vue de la théologie féministe, une nouvelle approche basée sur la praxis (contrairement à la théologie traditionnelle davantage ancrée dans la théorie) offre sans équivoque une nouvelle lecture des textes bibliques et, par ricochet, une nouvelle compréhension de ceux-ci. Il en résulterait conséquemment une conception renouvelée de l'Église. L'auteure termine en indiquant que l'approche féministe de la théologie a fait son chemin et qu'elle a apporté une critique constructive de l'approche traditionnelle, ouvrant de nouvelles avenues, notamment dans l'interprétation de certains textes bibliques. Elle demeure néanmoins prudente, estimant que ces

deux courants théologiques parallèles doivent s'accueillir, s'écouter et contribuer ensemble au mouvement théologique contemporain.

À la lecture de cet ouvrage, plusieurs interrogations émergent, notamment sur le rôle du Saint-Esprit dans le choix canonique et dans l'interprétation des textes réalisée par des hommes dans un contexte androcentré. Rien n'est mentionné à ce propos. Par ailleurs, l'interprétation des textes saints sous une perspective féministe ou sous une perspective androcentrée constitue, dans les deux cas, une forme d'interprétation qui soulève des défis similaires, notamment celui de la subjectivité. L'auteure reste silencieuse sur cet aspect. Enfin, ce livre est pertinent pour notre projet de recherche, puisqu'il permet de mieux comprendre les approches complémentaires à la théologie traditionnelle.

- 34 HANQUEZ-MAINCENT, Marie-Françoise. *Et si Dieu avait envoyé sa fille : retrouver la place des femmes*. Paris : Médiaspaul France, 2023, 168 p.

L'auteure de ce livre a fait une étude auprès des femmes de diacres au sein de l'Église catholique romaine. Elle s'est intéressée à leur perception, à leurs émotions et aux conséquences du diaconat sur la vie conjugale des couples chrétiens concernés. Un questionnaire a été envoyé électroniquement aux épouses de diacres et aux diacres du diocèse de Lille, en France, afin de ne pas influencer les réponses des répondants par des suggestions de réponses provenant d'un enquêteur.

L'auteure s'intéressait en premier lieu à l'expérience des épouses de diacres : leur perception, leurs sentiments face à un projet qui, bien qu'il ne concerne directement que les hommes, les implique tout de même. Elle souhaitait comprendre l'évolution de leurs expériences avant, pendant et après le processus d'ordination. En second lieu, l'auteure a revisité la tradition, puis, en troisième lieu, à la lumière de son enquête et de cette tradition, elle a posé un diagnostic sur la situation actuelle de l'Église. Les résultats de son analyse montrent que le cléricalisme constitue un frein à l'avancement de l'Église catholique romaine. Sa structure hiérarchique actuelle, issue d'une longue tradition dont l'interprétation biblique reflète un contexte vieux de plusieurs siècles —

des interdits au III^e siècle jusqu'au concile de Trente au XVI^e siècle — ne correspond en rien au modèle de Jésus. Elle est d'avis que l'Église se serait ainsi éloignée du Fils de Dieu. Dans un contexte patriarcal et androcentré, le message de Jésus avait pourtant une portée révolutionnaire à l'égard de la femme. Pour l'auteure, les aspirations à la libération de la femme et l'affirmation de leur égale dignité avec les hommes ne sont que le reflet du message de l'Évangile.

Enfin, bien que cette étude ait été menée dans un contexte catholique romain, plusieurs éléments pertinents peuvent être retenus pour notre propre contexte protestant évangélique. L'analyse de textes bibliques réalisée par l'auteure concernant le message de Jésus à propos des femmes est significative, tout comme sa démonstration du rôle des femmes leaders dans l'Église primitive. De plus, la section sur la tradition revêt un grand intérêt, puisque le protestantisme découle du catholicisme et a conservé, de fait, certaines traditions issues du même contexte. Le constat final de l'auteure s'avère particulièrement pertinent : la nécessité d'avoir une théologie complémentaire et de garder l'esprit ouvert aux interprétations novatrices en regard des compréhensions conventionnelles des textes bibliques.

- 35 HOLTSMANN, Cathy. «Resistance is Beautiful: The Growth of the Catholic Network for Women's Equality in New Brunswick». Dans Mary A. BEAVIS, Elaine GUILLEMIN et Barbara PELL. *Feminist Theology with a Canadian Accent: Canadian Perspectives on Contextual Feminist Theology*. Ottawa: Novalis, 2008, p. 200–219.

L'auteure de cet article présente les résultats d'une étude menée auprès des femmes catholiques impliquées dans leur paroisse au Nouveau-Brunswick. Elle s'est intéressée à ce qui les motivait à participer au mouvement protestataire visant l'égalité des sexes au sein des ministères de l'Église catholique romaine.

Plusieurs femmes du regroupement œcuménique CNWE ont été interrogées au sujet de leur expérience en tant que femmes au sein de l'Église. L'auteure a observé notamment leur motivation et l'origine de leur contestation. Les résultats ont montré que les revendications des

femmes chrétiennes provenaient, d'une part, de leur expérience personnelle (violence conjugale, sexisme, abus de pouvoir, abus sexuel, soumission, etc.) au sein de l'Église et dans leur vie intime et, d'autre part, de l'influence du mouvement féministe séculier. Elle note que l'expérience personnelle, jumelée aux interrogations sur la condition féminine qu'ont suscitées les mouvements séculiers, a mené à des questionnements qui appelaient des réponses. Or, celles données par le Vatican n'ont pas réglé les enjeux soulevés, d'autant plus qu'elles ne correspondaient pas, selon les participantes, au message de Jésus. En outre, l'Église catholique romaine a reconnu l'inégalité des femmes en son sein, sans toutefois mettre en œuvre des actions pour y remédier. Cette réalité a conduit plusieurs femmes à abandonner la foi, tandis que d'autres ont choisi de lutter sans relâche contre cette injustice qui, selon elles, ne reflète pas l'Évangile.

L'auteure conclut en soulignant que, si l'Église catholique romaine ne réforme pas sa structure, elle risque de s'éloigner de la réalité des pratiquants et de voir ses bancs se vider. Elle rappelle que la praxis doit être prise en compte avant l'imposition d'une théorie. Selon elle, l'Église s'éloigne non seulement de la réalité des femmes, mais aussi du message de Jésus. Ce texte montre à quel point les expériences d'une vie peuvent mener à des questionnements, à des critiques et à de possibles transformations. La praxis peut influencer la théorie. Cette étude réaffirme l'importance de la théologie pratique et propose un modèle pour « faire théologie » pertinent pour notre recherche.

36 JOHNSON, David et Jeff V. VONDEREN, *Le pouvoir subtil de l'abus spirituel : comment reconnaître la manipulation et la fausse autorité spirituelle dans l'Église et comment y échapper*. Paris : Vida, 2023, 320 p.

37 KEENER Craig S. « Part 2: Women's Roles in the Family ». Dans *Paul, Women and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*, Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 1992, p. 133–235.

L'auteur de ce livre a mené une étude sur les textes de Paul concernant les femmes. Il s'est penché plus précisément sur deux volets : le mariage et le ministère des femmes. Son objectif était certainement de devenir une voix importante dans

le fameux débat concernant le rôle des femmes dans l'église et dans la famille. Pour notre part, nous nous sommes concentrés sur la deuxième partie de son étude, soit le rôle de la femme dans la famille, selon les lettres de Paul.

L'un des points forts de l'ouvrage réside dans l'analyse des textes dans leur contexte propre. L'auteur a subdivisé son analyse en thèmes afin d'orienter plus clairement le lecteur. La question de la soumission de la femme demeure cependant centrale dans son étude. Il examine en profondeur le contexte du texte d'Éphésiens 5.18-33 et remet l'entièreté du passage en perspective. Que voulait réellement dire Paul à ces lecteurs? Dans quel contexte vivaient les Éphésiens pour que Paul leur transmette ce passage dans sa lettre? L'auteur montre de façon très convaincante que la doctrine de la soumission ne s'appliquait pas uniquement aux femmes, mais également aux hommes. Il s'agirait donc d'une soumission réciproque entre époux et épouse. L'auteur démontre le sérieux de sa démarche par les nombreuses références mobilisées. Un chapitre est également consacré à l'analyse du passage d'Éphésiens 6.5-9, où il examine l'interprétation de la doctrine de la soumission de l'épouse à travers le contexte de l'esclavage évoqué dans le texte. L'auteur explique l'idéologie de l'esclavage en vigueur à l'époque et met en lumière le sens du texte dans ce contexte historique afin d'en dégager le message qui, lui, est universel.

Enfin, l'étude de Keener remet de l'avant le débat concernant le rôle des femmes dans l'église et dans la famille chrétienne. Elle remet en perspective les lettres de Paul et, surtout, elle met en lumière ce qu'elles signifient réellement pour nous aujourd'hui. Keener remet ainsi en question l'ancienne herméneutique et propose une compréhension renouvelée des écrits de Paul en démontrant que, bien que l'apôtre ait souvent été sévèrement critiqué pour ses propos qualifiés de misogynie, une analyse approfondie révèle une tout autre perspective. Cette étude sera particulièrement utile pour le volet théologique de notre recherche.

38 KROEGER, Catherine C. et James R. BECK. *Women, Abuse, and the Bible: How Scripture can be Used to Hurt or to Heal*. 2e éd. Grand Rapids: Baker Books, 1996.

Les auteurs de cet ouvrage ont réalisé une étude sur la question des abus dans les ménages chrétiens. Ils explorent comment les textes bibliques peuvent être utilisés soit pour aider les victimes, soit pour leur nuire. Dans une approche théologique christocentrique, ils proposent des pistes de réflexion pour la pratique de l'Église : comment cette dernière peut-elle accompagner les victimes d'abus vers la guérison et aider les abuseurs vers le chemin de la rédemption ?

Cette étude a judicieusement été divisée en deux parties : d'abord la manière dont les Écritures peuvent être utilisées pour nuire, puis la manière dont elles peuvent être mobilisées pour guérir les victimes. Toute la première partie de l'ouvrage présente l'explication théologique de plusieurs passages bibliques employés pour justifier l'injustifiable, la description des profils d'abuseurs et les erreurs commises par l'Église, erreurs qui ne représentent pas les enseignements de Jésus. La deuxième partie offre des outils aux leaders d'Églises afin de discerner adéquatement les situations abusives et d'agir de manière appropriée auprès des victimes. Les auteurs rappellent la responsabilité des chrétiens de prévenir les abus, de les faire cesser et de soutenir les personnes concernées. Contrairement à d'autres études similaires, les auteurs abordent également le sujet des agresseurs. Comment l'Église peut-elle accompagner les abuseurs sur le chemin de la repentance ? Bien que la Parole de Dieu mette l'accent sur l'aide aux opprimés et aux gens vulnérables, il faut aussi reconnaître que Jésus est venu s'incarner pour la rédemption des gens malades, ce qui inclut les oppresseurs. Cette étude en fait mention et constitue ainsi l'une des rares références sur le sujet.

Enfin, les auteurs démontrent, à travers leur étude, combien les femmes victimes de violence ont besoin de l'Église à toutes les étapes de leur cheminement vers une guérison. L'Église inclut non seulement les leaders, mais aussi l'ensemble des membres de la communauté. Dans le cadre de notre recherche, ce livre sera une source importante pour l'analyse des profils de leaders, tant sur le plan théologique que sociologique. Les auteurs concluent leur étude par la présentation d'une théologie de la famille saine, une théologie fort pertinente qui enrichira nos réflexions et nous

aidera à établir un profil de la famille chrétienne dans une perspective plus préventive liée à notre sujet d'étude.

- 39 LEBRUN, Sophie, « Valérie Duval-Poujol : “Le féminicide touche aussi les Églises chrétiennes” ». *La vie [en ligne]*. 20 novembre 2019. Mise à jour le 25 novembre 2019. [<https://www.lavie.fr/christianisme/valerie-duval-poujol-le-feminicide-touche-aussi-les-eglises-chretiennes-3676.php>] (consulté le 4 octobre 2024).
- 40 LANDRIVON, Sylvaine. *Marie de Magdala «apôtre» ? Vers une interrogation du rôle des femmes dans l'Église*. Paris : Cerf, 2017.
- 41 LANGBERG, Diane. *Redeeming Power Understanding Authority and Abuse in the Church*. Grand Rapids : Brazos Press, 2016.

L'auteure de cette monographie a mené une étude sur la notion de pouvoir. Elle a examiné tous les types de pouvoir, leurs conséquences sur les victimes, leur influence sur les systèmes et, bien sûr, le rôle du silence dans des situations de pouvoir abusif. L'Église n'y échappe pas : elle est elle aussi passée au crible. L'objectif de cette étude est de sensibiliser le lecteur au rôle et au danger du pouvoir dans les institutions ainsi que dans des postes influents et décisionnels.

Un des éléments intéressants de cette étude est la prise de conscience de la présence du pouvoir. Les leaders et les membres influents de l'Église doivent toujours tenir compte de la dynamique du pouvoir : celui du pasteur, de l'équipe pastorale, des responsables de groupes-maison, des différents leaders, etc. Cette prise de conscience doit aussi s'effectuer au sein des individus, des couples, des familles, des communautés et des institutions. Une mauvaise utilisation du pouvoir peut causer d'immenses dommages, briser des vies, briser des âmes. Un autre aspect pertinent de cette étude est la démonstration que le silence face à l'abus de pouvoir constitue aussi une participation à ce mal. L'auteure affirme que l'Église doit reconnaître les erreurs qu'elle a commises et éviter de retomber dans cette culture du silence qui tue l'âme des gens et qui nuit au témoignage de l'Évangile.

Enfin, cet ouvrage aborde le sujet de l'abus de pouvoir dans les églises. L'auteure remet en question certaines pratiques et théologies qu'elle

qualifie de falsifiées, lesquelles conduisent vers l'abus, la souffrance et la perte d'âmes. Cet aspect sera fort pertinent pour notre chapitre sur le profil des leaders et les paramètres sociologiques. La culture du silence est rarement abordée dans les monographies portant sur les abus, et nous croyons que cet élément mérite sans aucun doute d'être exploré dans le cadre de notre recherche.

- 42 LEVITT, Heidi M. et Kimberly N. WARE. « Religious Leaders' Perspectives on Marriage, Divorce and Intimate Partner Violence ». *Psychology of Women Quarterly*, vol. 30, n° 2, 2006, p. 212–222.
- 43 LITFIN, A. Duane. « Evangelical Feminism: Why Traditionalists Reject It ». *Bibliotheca Sacra*, vol. 136, n° 543, 1979, p. 258-271.
- 44 LIABOE, Gary P. « The Place of Wife Battering in Considering Divorce ». *Journal of Psychology and Theology*, vol. 13, n° 2, 1985, p. 129–138.
- 45 MEYERS-WILMES, Hedwig. *Rebellion on the Borders. Feminist Theology between Theory and Praxis*. Bristol, U.K.: Peeters Publishers, 1995.
- 46 MCKNIGHT, Scot et Laura BARRINGER. *A Church Called Tov: Forming a Goodness Culture That Resists Abuses of Power and Promotes Healing*. Carol Stream, IL: Tyndale House Publisher, 2015.

Les auteurs de ce livre ont exploré la culture d'église propice au développement des différents types d'abus ainsi que celle qui favorise la guérison et la grâce. Ils ont examiné ce qui déforme la culture que l'Église devrait incarner et proposent une culture christologique afin d'éviter de répéter les erreurs du passé, qui ont fait plusieurs victimes. Cet ouvrage se veut un outil destiné aux leaders d'église.

La première partie du livre est consacrée à l'explication de ce qu'est une culture d'église. Les auteurs prennent le temps d'illustrer les différents signes d'une culture toxique et fournissent des outils pour apprendre à y répondre et à la combattre. Une section a particulièrement retenu notre attention, soit celle qui montre qu'il ne faut pas tomber dans le piège de vouloir critiquer uniquement ce qui est faux dans l'Église, mais plutôt privilégier une culture de la vérité, c'est-à-dire proclamer ce qui est vrai. Ainsi, le mensonge

devient plus facilement repérable et les pièges plus visibles, ce qui permet de les dénoncer. Dans la seconde partie du livre, les auteurs expliquent ce qu'est le cercle de TOV : une méthode circulaire schématique qui présente plusieurs paramètres à considérer dans une Église, afin d'aider les leaders à évaluer leur propre culture ecclésiale et à mettre en place les paramètres nécessaires pour obtenir une culture saine et digne de la grâce de Dieu.

Enfin, cet ouvrage sera sans aucun doute un outil pertinent pour notre réflexion sur les paramètres sociologiques et ecclésiastiques nécessaires à la réussite des 21 recommandations du projet *Rapha*. Le cercle de TOV est particulièrement intéressant, tout comme les suggestions des auteurs pour développer dans l'Église une culture de serviteur sans abus.

- 47 MORAN, Michael et coll. « A Study of Pastoral Care, Referral, and Consultation Practices among Clergy in Four Settings in the New York City Area ». *Pastoral Psychology*, vol. 53, n° 3, 2005, p. 255-266. doi : [10.1007/s11089-004-0556-3](https://doi.org/10.1007/s11089-004-0556-3).
- 48 NASON-CLARK, Nancy. « Conservative Protestants and Violence Against Women: Exploring the Rhetoric and the Response ». Dans Mary Jo NEITZ et Marion S. GOLDMAN. *Sex, Lies and Sanctity: Deviance and Religion in Contemporary America*. Greenwich, CT: JAI Press, 1995, p. 109–130.
- 49 NASON-CLARK, Nancy. « Religion and Violence Against Women: Exploring the Rhetoric and the Response of Evangelical Churches in Canada ». *Social Compass*, vol. 46, n° 4, 1996, p. 515–536.

L'auteure de cet article a mené une étude auprès d'églises évangéliques au Canada sur la question de la violence conjugale. Elle a examiné plusieurs volets liés à ce type d'abus dans l'Église, notamment la manière dont la communauté réagit face à ces situations et, surtout, les mesures prises par les leaders. Elle en dégage ensuite des conclusions pertinentes pour notre recherche.

Un des éléments que nous aimerions souligner est que l'analyse de l'auteure montre que, malgré une théologie conservatrice présente dans la plupart des églises évangéliques, le comportement des femmes envers les victimes de violence conjugale dans les communautés reflète une théologie qui

s'apparente plutôt à une théologie féministe. Elles priorisaient la sécurité des victimes et de leurs enfants. Elles ne se contentaient pas de proposer la prière comme solution, mais posaient des actions pour assurer le bien-être des victimes.

Un autre élément qui mérite d'être souligné concerne le volet collaboratif avec les organismes séculiers spécialisés en violence conjugale. L'analyse des données recueillies démontre que la communication entre les équipes pastorales et ces organismes n'est pas toujours facile. En fait, les deux parties ne partagent pas la même vision du monde, ce qui engendre méfiance et obstacles à la collaboration. Les leaders chrétiens ont souvent tendance à encourager le pardon et la réconciliation au sein d'une famille où la violence est présente, alors que les organismes séculiers désapprouvent ce type d'approche par peur de maintenir les femmes et leurs enfants dans une situation dangereuse. L'auteure consacre plusieurs pages à démontrer combien une collaboration respectueuse serait bénéfique pour le bien-être des victimes de violence conjugale, et elle propose des pistes à explorer pour favoriser un rapprochement réel.

Enfin, après plusieurs lectures, cet article est le seul qui aborde la question d'un travail en concertation avec les organismes séculiers qui possèdent l'expertise nécessaire pour accompagner les victimes de violence conjugale. Plusieurs pistes proposées seront pertinentes dans le cadre de notre recherche, notamment en ce qui concerne les paramètres pastoraux. Nous aimerions également souligner l'intérêt de l'observation selon laquelle la théologie enseignée et la théologie pratiquée ne correspondent pas toujours. Le cœur des femmes pencherait-il davantage vers le gros bon sens — c'est-à-dire l'amour de Jésus — plutôt que vers des préceptes enseignés qui ne correspondent plus au contexte actuel? Voilà un aspect à explorer certainement dans le cadre de notre projet.

Marguerite VAN DIE. *Rethinking Church, State and Modernity: Canada Between Europe and the USA*. Toronto : University of Toronto, 2000, p. 249–262.

- 52 NASON-CLARK, Nancy. «Making the Sacred Safe: Woman Abuse and Communities of Faith». *Sociology of Religion*, vol. 61, n° 4, 2000, p. 349–368.
- 53 NASON-CLARK, Nancy et coll. «Clergy Referrals in Cases of Domestic Violence». *Journal of Family and Community Ministries*, vol. 23, n° 4, 2010, p. 50–60.
- 54 NASON-CLARK, Nancy et coll. *Religion and Intimate Partner Violence. Understanding the Challenges and Proposing Solutions*. New York : Oxford University Press, 2018, 240 p.

Les auteurs de ce livre ont créé un outil parfait pour aider les leaders d'Église à comprendre le contexte particulier des femmes victimes d'abus, à savoir comment les aider et quoi faire pour instaurer une culture de grâce et d'amour au sein de la communauté. Leur objectif est d'informer, mais aussi d'offrir un outil de transformation culturelle pour les Églises.

Les auteurs prennent le temps d'expliquer la particularité du contexte de la violence conjugale dans un milieu chrétien. Pourquoi un homme qui se dit chrétien commet-il des gestes allant complètement à l'encontre de l'amour du Christ? L'aspect complexe du profil de l'abuseur est également abordé jusqu'aux éléments juridiques à connaître lors d'une intervention pastorale auprès d'un couple vivant une situation de violence. Les auteurs ont également consacré une section à des témoignages de cas réels. Ces exemples servent à aider les leaders à répondre adéquatement aux situations abusives. La perspective de chaque protagoniste est analysée afin de mieux comprendre le contexte de chacun. Une autre section du livre est aussi réservée à la création de formations sur le sujet de la violence conjugale dans les couples chrétiens, particulièrement pour les personnes qui œuvrent en counseling. Les auteurs explorent également la question des enfants victimes dans le contexte de violence domestique.

Cet ouvrage est somme toute très pertinent sur le sujet de la violence conjugale en milieu religieux.

50 NASON-CLARK, Nancy. «Shattered Silence or Holy Hush: Emerging Definitions of Violence against Women». *Journal of Family Ministry*, vol. 13, n° 1, 1999, p. 39–56.

51 NASON-CLARK, Nancy. «The Steeple or the Shelter? Family Violence and Secularization in Contemporary Canada». Dans David LYON et

Il couvre l'ensemble des éléments essentiels à connaître et constitue un excellent ouvrage de référence pour les leaders désirant acquérir des notions de base en accompagnement pastoral dans les cas de violence domestique. Bien que la présentation matérielle du livre laisse à désirer (mise en page médiocre, texte petit et très serré, etc.), il demeure pour nous une ressource indispensable pour la section sur les paramètres pastoraux de notre recherche.

55 NDIAYE, Mansour. « Religion et traditions utilisées aux fins de justification des violences conjugales : l'exemple du Sénégal ». Dans Fanny VASSEUR-LAMBRY. *Penser les violences conjugales comme un problème de société*. Arras : Artois Presses Université, 2018, p. 131-144.

56 OYER, Linda. « Lire Paul à la lumière de Jésus; quelle implication pour le rôle de la femme dans l'Église? ». Dans Neal BLOUGH et coll. *De l'Écriture à la communauté de disciples*. Charols : Excelsis, 2016, p. 191-233.

L'auteure de cet article a réalisé une étude sur le rôle de la femme dans les textes pauliniens selon une perspective christocentrique. Elle compare l'herméneutique dite traditionnelle à une herméneutique centrée sur Jésus, celle de la nouvelle création. Elle propose ainsi une vision différente de l'interprétation biblique afin de mieux refléter le message de l'Évangile.

Elle amorce sa démarche analytique en exprimant sa motivation et l'origine de sa remise en question des méthodes interprétatives traditionnelles : l'expérience d'une femme qui souhaitait enseigner l'Évangile et à qui cela a été refusé en raison de son genre. L'auteure poursuit sa démarche en démontrant que plusieurs textes de Paul semblent dissonants. Pour elle, cette réalité suppose que le contexte doit assurément être pris en compte, sans quoi ces contradictions apparentes rendraient la Parole incohérente. Plutôt que d'entrer dans une guerre d'interprétation « pour » ou « contre » le ministère des femmes à travers des explications de textes, elle propose une relecture des textes de Paul à l'aide de grilles de lecture : celle de la création originelle, relatée en Genèse 2, et celle de la nouvelle création en Jésus-Christ.

Bien que son analyse soit largement plus élaborée

en ce qui concerne la seconde grille de lecture, l'auteure démontre habilement que l'interprétation des textes bibliques doit se faire non pas selon une approche statique, mais selon le dessin de Dieu, orienté vers le mouvement de l'histoire humaine en route vers une nouvelle création. Jésus devient alors le pivot central du récit : « Toute l'Écriture doit être lue et évaluée à partir de Jésus-Christ. » Les textes doivent donc être interprétés et appliqués à la lumière d'un corps réconcilié avec Dieu par Jésus, dont ses actions doivent refléter la nouvelle terre, même dans un monde encore corrompu par le péché originel. De ce fait, l'herméneutique découlant de cette grille propose une lecture différente des textes pauliniens, notamment en ce qui concerne le rôle des femmes.

Contrairement à d'autres articles ou monographies sur le même sujet, l'auteure adopte une approche distincte, tant dans son vocabulaire que dans son analyse. Bien qu'elle n'aborde pas directement les théologies féministes, on en perçoit les fondements sous-jacents. Avec sagesse, afin de ne pas rebuter les lecteurs plus conservateurs, elle propose une analyse christocentrique qui ne semble pas marquée par une théologie complémentariste, mais plutôt ancrée dans une théologie centrée sur Jésus. Cette approche me paraît judicieuse et très prometteuse pour aborder un sujet aussi controversé que le ministère des femmes dans l'Église. Une véritable mine d'or pour notre projet.

57 PAGOLA, José A., *Jésus. Approche historique*, Paris : Cerf, 2013.

58 PARMENTIER, Elisabeth. *Les filles prodigues. Défis des théologies féministes*. Genève : Labor et Fides, 1998. doi : [10.4000/cliio.78](https://doi.org/10.4000/cliio.78)

59 PELLETIER, Anne-Marie. *Le christianisme et les femmes : vingt siècles d'histoire*, Paris : Cerf, 2001.

60 PENNER, Carol. *Healing Waters: Churches Working to End Violence Against Women*. Toronto: Women's Inter-Church Council, 2004.

61 PIPER, John et Wayne GRUDEM. *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*. Wheaton: Crossway Books, 1991, 575 p.

62 POUJOL, Jaques. *Abus spirituels : s'affranchir de l'emprise*. Tharoux, France : Empreinte temps présent, 2011.

L'auteur a réalisé une étude sur la question des abus spirituels qui touchent de nombreuses personnes au sein des églises et des communautés chrétiennes. Il propose une analyse de la mécanique de l'abus afin de permettre d'identifier et de comprendre cette perversion relationnelle. Son objectif : informer les chrétiens pour qu'ils puissent venir en aide aux victimes et à leur entourage.

L'auteur utilise une méthode d'analyse progressive pour faire saisir au lecteur l'implication individuelle et collective des formes d'abus présents dans diverses églises. Il commence par expliquer les profils des manipulateurs, puis ceux des victimes. Ensuite, il décrit les différents systèmes chrétiens abusifs, présente «le cercle des abus» et expose le mécanisme de souricière duquel les victimes deviennent trop souvent incapables de se déprendre. Il conclut en présentant les troubles spirituels et psychologiques qui affectent les victimes et consacre un chapitre entier à des outils de counseling pour ceux qui souhaitent les accompagner.

Bien que cette étude ne soit pas exhaustive et n'aborde pas les cas d'abus spirituels dans le cadre précis du mariage, elle laisse entrevoir plusieurs pistes pertinentes. En effet, le «cercle des abus» présenté par l'auteur pourrait être juxtaposé au «cercle de la violence conjugale». Par ailleurs, un homme chrétien qui se considère comme chef spirituel de sa femme et de sa famille, et qui commet de la violence conjugale, a de fortes chances d'être également un abuseur spirituel. La violence conjugale dans les couples chrétiens a cette particularité que les couples sans confession religieuse n'ont pas : l'agresseur peut utiliser Dieu et les croyances de sa victime pour renforcer son pouvoir. Cette forme de violence entraîne donc chez la victime des conséquences dévastatrices en plus des violences psychologique et physique.

Ainsi, ce livre offre des informations indispensables pour notre projet de recherche. Il propose même des outils pour aider les leaders à repérer et à accompagner les victimes. L'analyse de l'auteur sera pertinente pour définir la violence spirituelle

et établir les paramètres pastoraux propres aux contextes d'abus spirituels, particulièrement dans les cas de violence conjugale.

63 QUESNEL, Michel. *Paul et les femmes. Ce qu'il a écrit, ce qu'on lui a fait dire*. Montréal : Médiaspaul, 2021. 144 p. doi : <https://doi.org/10.7202/1108349ar>.

L'auteur de cet ouvrage a réalisé une analyse de l'image de la femme dans les textes pauliniens. En d'autres mots, il a étudié tous les passages où un texte abordait une question concernant les femmes ou présentait des femmes. Son objectif était de démontrer que la misogynie reprochée à Paul n'avait pas lieu d'être et que la longue tradition de l'image négative des femmes provient non pas des textes de Paul, mais des théologiens dont l'herméneutique reflète leur propre contexte.

L'auteur a la bonne intention de lever le discours disculpatoire entourant les écrits de Paul. Sa première approche demeure l'analyse de l'authenticité des lettres de Paul. Certains textes sont alors exclus du corpus paulinien, sans citer explicitement les sources motivant un tel choix. Sa deuxième approche propose une analyse non traditionnelle des textes, qui permet de mettre en lumière l'aspect féminin abordé par l'apôtre. L'auteur passe des explications historiques de certains passages au vocabulaire «féminin» présent à travers les textes de Paul. Il rappelle à plusieurs reprises à quel point trop de théologiens ont interprété divers passages sans tenir compte du contexte d'écriture ni de l'influence de leur propre contexte interprétatif. Enfin, la troisième approche de l'auteur consiste en un dialogue avec d'autres textes bibliques, comme le livre des Actes, et avec des écrits extrabibliques, comme les Actes apocryphes de Paul.

Bien que l'auteur tente de finaliser le procès intenté à l'apôtre Paul, son manque de rigueur est quasi déconcertant. Ses analyses sont trop peu développées et les sources utilisées sont absentes. D'ailleurs, la bibliographie est peu étoffée pour un sujet aussi important et aussi débattu. M. Quesnel, un prêtre catholique, semble orienter son interprétation vers une théologie féministe, tout en demeurant timide sur la question de l'ordination des femmes. La question se pose alors : sa propre

position masculine dans l'Église catholique aurait-elle pu limiter ses réflexions à un tel point qu'elle aurait pu devenir risquée? Nous croyons tout de même que l'auteur a effectué un travail qui mérite d'alimenter nos réflexions concernant les paramètres théologiques de notre recherche.

- 64 RAMING, Ida. « De la liberté de l'Évangile à l'Église masculine pétrifiée. Naissance et développement de la suprématie masculine dans l'Église ». *Concilium*, vol. 154, 1980, p. 11-22.
- 65 REYNIER, Chantal. *Les femmes de Saint Paul*. Paris : Cerf, 2020, 272 p.

L'auteure de cette monographie, reconnue comme spécialiste du christianisme du I^{er} siècle, a mené une étude sur les femmes dans les textes de Paul. Elle a examiné la manière dont l'apôtre parlait des femmes. Une analyse de toutes ces femmes dans les textes pauliniens a été réalisée selon une méthode et une approche différentes de celles que l'on connaît. Cet ouvrage constitue un véritable bijou sur le sujet dans la francophonie.

L'auteure ouvre une nouvelle voie aux femmes. Elle démontre à quel point l'interprétation traditionnelle s'avère erronée. Elle ne traite pas des textes interdisant aux femmes de parler, mais adopte une approche qui met plutôt en lumière la manière dont les femmes liées à Paul sont décrites : leaders, ministres, collaboratrices importantes, enseignantes, compagnes de cellule, etc. L'auteure présente ces femmes sous trois volets : premièrement, leur environnement géographique et social; deuxièmement, leur rôle dans la vie et la mission de l'apôtre; troisièmement, l'approche novatrice de Paul. Elle démontre clairement que ce dernier valorise l'engagement des femmes et qu'il leur a ouvert un espace réel. Son analyse prouve à quel point Paul se démarque dans son contexte : il parle des femmes d'une manière qui n'était pas courante chez les Grecs et les Romains. Visiblement, sa démarche continue d'alimenter les débats actuels.

Sans équivoque, cette étude de Chantal Reynier est incontournable pour notre travail de recherche. En plus d'offrir un discours herméneutique tout à fait fraîchissant, elle propose une bibliographie exemplaire qui témoigne du sérieux de son analyse. Elle interroge les textes d'une façon différente, à

l'aide d'une approche exégétique digne d'intérêt pour notre propre travail de recherche. Mais une question demeure : une femme qui fait parler l'apôtre Paul des femmes d'une manière aussi engagée pourra-t-elle être prise au sérieux dans un carcan théologique teinté d'une longue tradition dont les fruits portent encore les biais d'une autre époque?

- 66 ROY, Marie-Andrée. « Les femmes, le féminisme et la religion ». Dans Jean-Marc LAROUCHE et Guy MÉNARD. *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, 2001, p. 343-359. doi: <https://doi.org/10.7202/008218ar>.

L'auteure de cet article a réalisé l'historiographie des femmes ayant fait progresser la cause des femmes au Québec sur le thème de « la religion et des femmes ». Son objectif était de dresser la liste des théologues et des spécialistes en études féministes qui, au cours des soixante dernières années, ont contribué à proposer un modèle théologique différent et à remettre en question des pratiques discriminatoires envers les femmes dans l'Église.

L'auteure s'est particulièrement intéressée à l'analyse de l'évolution de la théologie féministe dans la sphère francophone et brosse un portrait actuel afin de proposer des objectifs pour l'avenir. Les résultats de son étude montrent que, dès les années 1960, des pionnières québécoises ont défriché un terrain jusque-là vierge concernant les femmes et la religion. L'influence des théologies de la libération a suscité un important engouement, entraînant de nombreuses recherches entre les années 1970 et 2000. Or, elle souligne que ces pionnières se sont maintenant retirées et que la relève est peu active, laissant transparaître un certain essoufflement. Elle observe aussi que de nombreux sujets demeurent inexplorés et que les femmes doivent poursuivre les recherches pour proposer une théologie complémentaire à la tradition. Fait notable, elle démontre que l'influence de la théologie féministe au Québec provient exclusivement des États-Unis. Les théologues francophones québécoises ont donc adapté le contexte américain au nôtre. Plusieurs contributions importantes proviennent également des milieux anglophones au Canada.

Ce constat souligné par l'auteure soulève un questionnement quant au développement d'une théologie complémentaire en milieu francophone. De plus, la lecture de ce texte nous amène à constater que la majorité des études recensées proviennent de femmes théologiennes catholiques travaillant pour et dans un milieu ecclésial très différent, voire étranger au contexte protestant évangélique. Peu, voire aucune étude d'envergure n'a été menée dans le milieu francophone du Québec sur la situation des femmes ici, dans le contexte qui nous est propre. Il va de soi qu'il reste beaucoup à faire et que notre projet de recherche s'inscrira dans les balbutiements d'une remise en question concernant la place et la valeur de la femme au sein de la communauté chrétienne évangélique.

67 ROSS, Susan A. «Féminisme et théologie». *Raisons politiques*, 2001, vol. 4, p. 133-146. <https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2001-4-page-133.htm> (consulté le 28 août 2024).

68 ROY, Marie-Andrée. «La sacralisation du pouvoir mâle». *Relations*, n° 744, novembre 2010. <https://cjf.qc.ca/revue-relations/publication/article/la-sacralisation-du-pouvoir-mle/> (consulté le 17 septembre 2024).

69 RUETHER, Rosemary R. «Une Église de libération du Patriarcat : la praxis des ministères parmi des disciples égaux. Actes du deuxième colloque international œcuménique. (Ottawa, 22 au 25 juillet 2005).» <https://archive.wikiwix.com/cache/index2.php?> (consulté le 14 août 2024).

Ce texte est la transcription d'une conférence présentée au colloque œcuménique d'Ottawa, en juillet 2005, organisé par *Women Ordination Worldwide*. Rosemary R. Ruether, théologienne féministe, figurait parmi les conférencières invitées lors de cette journée. Son discours portait sur la présence du patriarcat dans l'Église et son influence sur la praxis des ministères.

De confession catholique, la conférencière a traité principalement de la question du cléricalisme, ce système hiérarchique qui structure l'administration de l'Église catholique romaine. Pour elle, le patriarcat ne provient pas de Dieu: il s'agit d'un système qui a été instauré par le genre masculin afin d'assurer sa supériorité et son pouvoir sur la

création. Elle l'a affirmé sans détour : le patriarcat est un système d'inégalités incompatible avec l'amour de Dieu et avec son projet rédempteur. Ainsi, la conférencière affirme que le cléricalisme découle du patriarcat et qu'il doit être réformé en profondeur pour instaurer une structure ecclésiale égalitaire, éclairée par les Écritures.

Dans son discours, elle a témoigné des conséquences néfastes de ce système sur les fidèles laïques (le peuple) et sur les gens qui veulent faire avancer l'œuvre de Dieu. La lourdeur et l'oppression du système qui en découlent empêchent la pleine participation du peuple aux activités que l'Église devrait prioriser : aider les pauvres, les gens vulnérables et les opprimés. Elle a aussi abordé la question de l'enseignement biblique, de la formation des laïcs et de l'implication des femmes dans le ministère. Selon elle, ce système maintient le peuple dans une ignorance de la Bible, les empêche de progresser dans leurs talents et entrave la réalisation des projets que Dieu a pour eux. Elle a conclu en proposant une vision nouvelle et différente, illustrée par des exemples de retombées positives provenant de groupes auxquels elle a participé au cours de son ministère.

Enfin, nous croyons que ce discours apporte des pistes de réflexion pertinentes pour notre propre contexte protestant. Le patriarcat y demeure un système bien ancré, souvent protégé et justifié théologiquement par plusieurs églises, théologiens et leaders. Il a sans contredit contribué à la doctrine de la soumission et à la violence faite aux femmes. Les théologies de la libération, dont sont issues les théologies féministes, figurent parmi ses plus importants opposants. Les partis politiques dits « gauchistes » et les mouvements « de gauche » en sont également les porte-voix. Bien que la lutte au patriarcat critique le dualisme, elle tend elle-même à produire une bipolarité — les antagonistes oppresseurs contre les opprimés — alors que, dans les faits, tous sont appelés à la rédemption. Ce discours constitue, sans équivoque, un point de départ solide pour une réflexion théologique sur les relations hommes-femmes, la volonté originelle de Dieu pour sa création, la nature pécheresse de l'enfant de Dieu et son rôle dans ce monde déchu. Il deviendra un point central pour les paramètres théologiques et sociologiques de notre recherche.

70 RUETHER, Rosemary R. *Sexism and God-Talk. Toward a feminist Theology*. Boston : Beacon Press, 1983.

71 SHANNON-LEWY, Colleen et Valerie T. DULL. «The Response of Christian Clergy to Domestic Violence: Help or Hindrance?» *Aggression and Violent Behavior*, vol. 10, 2005, p. 647–659.

72 SCHNABL SCHWEITZER, Carol A. «Violence Against Women and Children: How Churches can Respond». *World & World*, vol. 24, n° 1, 2004, p. 66-73.

73 SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*. Paris : Cerf, 1988.

74 SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*. New York: Orbis Books, 2001.

L'auteure de cet ouvrage est reconnue comme une pionnière de la théologie féministe. Dans son étude, elle affiche ses couleurs dès l'introduction : ce livre propose une approche biblique féministe, ce qui signifie une interprétation des textes sacrés selon un modèle de justice qui déloge toute lecture hiérarchisée.

Dès le départ, nous comprenons qu'en arrière-plan, elle associe l'interprétation traditionnelle à l'injustice et aux biais, alors qu'elle associe l'interprétation féministe à l'élimination des «impuretés» exégétiques pour offrir aux femmes l'occasion de comprendre la Bible sous un angle qui leur ressemble. L'auteure passe donc en revue tout le cursus de la théologie féministe. Elle explique d'abord les contextes historique et social dans lesquels cette branche de la théologie de la libération a émergé. D'ailleurs, elle prend un peu plus de la moitié de son ouvrage pour mettre en contexte son approche, comme si une justification était nécessaire avant de passer au vif du sujet. Elle explique ensuite les types d'analyse proposée par la théologie féministe ainsi que les différentes méthodes d'interprétation. Elle finit par explorer plusieurs types d'approches herméneutiques, en discréditant l'une et l'autre, pour finalement démontrer que l'approche féministe apporte une herméneutique de sagesse et de justice sociale.

Pour conclure, il est important de prendre en note que ce livre constitue une référence importante pour nombre de monographies sur le sujet. L'auteure a été reconnue par ses pairs comme une spécialiste en la matière. Elle a influencé maintes femmes dans cette voie interprétative. Bien que ce livre soit une référence en la matière, nous croyons que les propos qui y sont livrés doivent être, comme l'auteure le souligne elle-même, situés dans un monde précis, soit celui des femmes de la libération. Si le contexte sociohistorique a influencé l'interprétation traditionnelle de la Bible, il va de soi que le contexte de l'émancipation des femmes a aussi influencé l'approche proposée par la théologie féministe. Cet ouvrage nous mène vers une réflexion épistémologique pour notre travail de recherche.

75 SELON, Murielle. *La violence conjugale dans les églises évangéliques en France*. Paris : L'Harmattan, 2022, 168 p. (Collection Logiques sociales).

76 SWIDLER, Leonard. *Jesus was a Feminist: What the Gospels Reveal about His Revolutionary Perspective*. New York: Sheed & Ward, 2007.

77 TRACY, David. «Le défi de la pensée féministe à la théologie fondamentale». *Concilium*, vol. 263, 1996, p. 121–123.

78 TUNC, Suzanne. *Brève histoire des chrétiennes*. Paris : Cerf, 1989, 296 p.

79 VEILLETTE, Denise. «Exister, penser, croire autrement. Thématique religieuse féministe de la revue *Concilium*». *Recherches féministes*, vol. 3, n° 2, 1990, p. 31–71. doi : <https://doi.org/10.7202/057605ar> (consulté le 21 août 2024).

L'auteure de cet article a réalisé une étude sur la revue *Concilium*. Elle a examiné son contenu à travers le temps et répertorié les différents thèmes religieux abordés. Son étude expose les lignes directrices et l'idéologie principale des discours sous-jacents aux différents textes publiés. Elle se veut donc la description d'un ensemble de thèmes explorés par la théologie féministe ainsi que des réflexions qui en découlent.

L'auteure débute en expliquant que les textes de la revue *Concilium* s'articulent autour de quatre grandes questions : 1) la théologie féministe : le savoir et l'éthique ; 2) les représentations de Dieu et

de Marie dans la foi chrétienne ; 3) la mémoire et les réalités de femmes et de l'Église ; 4) la vie des femmes au quotidien. Elle fait ensuite état des différents courants idéologiques de la théologie féministe et de leurs diverses influences provenant de plusieurs mouvements de libération. L'objectif majeur de la théologie féministe, c'est la transformation de la société et de l'Église patriarcales de manière à permettre l'entière participation des femmes et des hommes. Pour ce faire, « ce projet suppose des perspectives subversives qui renversent l'état actuel des conceptions androcentriques à la base de la théologie classique et les remplacent par des conceptions féministes » (p. 36-37). C'est donc de cette idée que découlent toutes les études publiées dans la revue *Concilium*.

L'auteure conclut que cette revue est une référence pour les études féministes et qu'elle apporte un espoir nouveau quant à la volonté d'atteindre une vision différente de la vision traditionnelle, qui enferme les femmes dans un stéréotype dégradant et les cantonne dans un état second. Cette étude est très pertinente, puisqu'elle expose

l'idéologie dominante de la revue *Concilium*, dont plusieurs articles sont inclus dans nos entrées bibliographiques. Elle permet de mieux comprendre l'influence idéologique des auteurs et d'exercer un esprit critique sur les réflexions proposées.

- 80 VEILLETTE, Denise (dir.). *Femmes et religion*. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval, 1995. doi : <https://doi.org/10.7202/057897ar>.
- 81 WARE, Kimberly N., Heidi N. LEVITT et Gary BAYER. « May God Help You: Faith Leaders' Perspectives of Intimate Partner Violence Within their Communities ». *Journal of Religion & Abuse*, vol. 5, n° 2, 2003, p. 55–82.
- 82 WEAVER, Andrew. « Psychological Trauma: What Clergy Need to Know ». *Pastoral Psychology*, vol. 41, n° 6, 1993, p. 385–408.
- 83 WEBB, William J. *Slaves, Women & Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2001.



THE
PRESBYTERIAN
COLLEGE
MONTREAL

LE
COLLÈGE
PRESBYTÉRIEN
MONTRÉAL