

Voix controversées? Perspectives féministes en christologie

*Par Sabrina Di Matteo**

Dire *Dieue*, dire *Godde*, dire *Christa* ou *Jésus-Sophia*... voilà des appellations surprenantes et déstabilisantes. Est-ce nécessaire de reformuler ces termes de la tradition chrétienne? Cette question m'a longtemps suivie. Moi, femme, mère, blanche de la classe moyenne, étudiante en théologie, croyante, je ne savais pas quoi y répondre. Il ne m'avait jamais semblé *nécessaire* de féminiser mon discours théologique ou christologique. Mon parcours d'études et quelques expériences rituelles¹ m'ont pourtant engagée dans cette voie. « Quel langage nous permettra d'exprimer adéquatement la réalité de Dieu²? » J'ai voulu savoir en quoi consistait une réponse féministe à cette question, et plus particulièrement, comment elle s'articulait dans le champ de la christologie. Mon travail ici, loin d'être exhaustif, vise à mettre en évidence des éléments de base des discours christologiques féministes, qui sont, comme j'espère le montrer, bien plus que des voix controversées.

* L'auteure est étudiante à la maîtrise en théologie à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal.

¹ L'événement *Créons la justice, Reconnaissons des différences*. Une rencontre féministe, womanist et interspirituelle / *Creating justice, Recognizing differences*. A feminist, womanist and interspiritual gathering, Montréal, les 10 et 11 juin 2005, a été le lieu de deux créations rituelles en collaboration avec la professeure Denise Couture et Mme Paule-Renée Villeneuve. Aussi, l'écriture d'une liturgie commémorative pour le 6 décembre 2005, Journée nationale de commémoration et d'action contre la violence faite aux femmes, m'a permis d'explorer les liens entre la violence, l'oppression et la littérature biblique, dans une perspective féministe et œcuménique, avec la collaboration de Mme Fanny Garber et M. Aaron Ricker Parks (texte disponible au www.united-church.ca/women/pdf/otr_fr.pdf).

² E. A. JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui/Celle qui est*, Paris/Montréal, Les Éditions du Cerf/Paulines, 1999, p. 8.

La première section de cet article récapitule brièvement les notions de patriarcat et d'androcentrisme afin d'éclairer les motivations de la théologie féministe à remettre en question le discours masculin normatif sur Dieu et sur Jésus-Christ. Ceci conduira à exposer des problématiques majeures en christologie féministe, notamment le genre, le salut, le patriarcat et l'exclusion, en démontrant les limitations inhérentes à leurs cadres de référence. Ceci aura préparé le terrain pour la présentation d'une christologie féministe de la Jésus-Sophia, qui renverra aux questions de départ ci-dessus.

1. D'une tradition androcentrique à un mouvement de libération

Gerda Lerner (1920-), pionnière de l'écriture de l'histoire des femmes, considère que la domination de la femme est, historiquement, le paradigme originel de l'oppression³, qui a donné lieu au patriarcat et à l'androcentrisme. Le premier terme renvoie à l'autorité absolue du mâle libre dans les structures politiques et sociales qu'il domine; le deuxième réfère à la norme de pensée et d'agir masculins qui confère aux hommes dirigeants le statut de paradigme humain, ne reconnaissant pas ce dernier aux femmes, enfants et autres hommes ne satisfaisant pas à ladite norme. Le sexisme conséquent et l'intériorisation du discours normatif masculin affectent les femmes psychologiquement et socialement, touchant deux facettes indissociables – soit le personnel et le politique⁴. Le patriarcat religieux illustre tout à fait ces structures, d'autant plus qu'il « se perçoit comme fondé sur la volonté de Dieu⁵. » En théologie, l'androcentrisme

³ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 48.

⁴ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 44.

⁵ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 41. Elisabeth Schüssler Fiorenza a introduit le néologisme « kyriarcat » pour évoquer le système grec antique de domination par le maître (κύριος), un système complexe politique, économique et légal impliquant des oppressions multiplicatives et interdépendantes de genre, de race et de classe, où les dominés sont aussi des hommes. Voir E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*, New York, Continuum, 1994, p. 36.

VOIX CONTROVERSÉES ? PERSPECTIVES FÉMINISTES...

(influencé surtout par Thomas d'Aquin) fait de l'homme la norme du langage pour dire Dieu, l'humain et l'Église⁶. Les répercussions de cette pensée dans l'Église catholique sont toujours évidentes : subordination des femmes dans la hiérarchie ecclésiale comme en témoigne leur absence des hautes instances décisionnelles et de la présidence eucharistique, impossibilité de recevoir le sacrement de l'ordre, utilisation d'un langage exclusivement masculin dans les domaines liturgique et théologique – autant de réalités qui font que « les femmes occupent une place marginale dans la vie officielle de l'Église⁷ ». Or, le mouvement féministe, né au 19^e et ressurgi au 20^e siècles⁸, s'enracine dans cette marge : bien qu'elle lui soit imposée par la tradition androcentrique, elle permet aux femmes d'avoir un regard extérieur sur l'ensemble de l'ordre social, tout en en faisant partie, et de le contester. Leurs voix marginales signalent qu'elles ne se laisseront pas subsumer dans l'identité de la culture dominante, et leurs travaux démontrent une écoute des voix effacées de l'histoire⁹. Plus spécifiquement, la théologie

⁶ Dans la pensée thomiste, la femme souffre d'une imperfection ontologique : en effet, puisque l'homme est perfection, il devrait, idéalement, procréer des fils. Ainsi, selon Thomas d'Aquin, « la femme est quelque chose de défectueux et de manqué » à cause de conditions extérieures non favorables – un raisonnement basé d'ailleurs sur Aristote. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, q. 92, a. 1, sol. 1, cité dans JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 42-43. Or, Thomas d'Aquin avait aussi réfléchi au recours à divers langages pour exprimer Dieu, écrivant que « s'il fallait, pour nommer Dieu, s'en tenir littéralement aux mots que l'Écriture Sainte applique à Dieu, on ne pourrait jamais parler de lui dans une autre langue que celle où fut composée l'Écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament », soit l'hébreu et le grec ! » *Somme théologique*, I, q. 29, a. 3, cité par Johnson à la p. 13. L'auteure souligne que cette argumentation est semblable à l'entreprise des théologues féminines pour exprimer Dieu (p. 14).

⁷ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 46.

⁸ A. E. CARR, « Le féminisme », dans R. LATOURELLE et R. FISICHELLA, dirs., *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1992, p. 459-463.

⁹ Elisabeth Schüssler Fiorenza souligne cette tendance à l'effacement des identités périphériques dans la masse. Voir L. MACKENZIE SHEPHERD, *Feminist Theologies for a Postmodern Church: Diversity, Community, and Scripture*, New York, P. Lang, 2002, p. 9 et 14.

féministe, dont on situe l'expansion dès les années 1970¹⁰, est une pensée caractérisée par l'attention portée aux dimensions de féminité exprimées (directement ou non) dans le discours sur Dieu, ou dans tout discours « à la lumière de Dieu », s'inscrivant dans un mouvement de dénonciation du sexisme et de ses torts à l'endroit des femmes. Celles-ci doivent être revalorisées comme êtres humains authentiques, selon le postulat de l'*imago Dei* qui justifie leur pleine participation dans l'histoire¹¹. Bref, « la théologie de la libération féministe chrétienne constitue une réflexion sur le mystère religieux à partir d'un point de vue qui présente une option *a priori* pour le développement intégral des femmes¹². »

La tâche de la théologie féministe est triple : *déconstruire* les systèmes de domination, *rechercher* l'apport et les voix des femmes tuées à travers l'histoire (et les figures féminines de la littérature biblique) afin d'alimenter le travail féministe actuel, *reconstruire* des normes et méthodes théologiques dont les pratiques et symboliques soient justes pour les femmes. Le critère de validation employé par la théologie féministe est de l'ordre de la pratique. Un élément sera évalué en fonction de ses conséquences réelles : si celles-ci dévalorisent l'être humain,

¹⁰ La théologie féministe est étroitement liée à l'herméneutique biblique féministe, laquelle se manifesta à la fin du 19^e siècle avec la production de *The Woman's Bible* (1885, 1898) par un comité de révision de la Bible. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, (coll. L'Église aux quatre vents), Montréal, Fides, 1994, p. 45. Les « mères » de la théologie féministe des trente dernières années sont des chrétiennes blanches de la classe moyenne, américaines et européennes, dont Schüssler Fiorenza et Radford Ruether. Plus récemment, la théologie féministe s'est enrichie de la critique *womanist* (désignation des femmes de race Noire – *black feminism*), du post-colonialisme (la chinoise chrétienne Kwok Pui-Lan) et de l'apport de théologues juives, entre autres. Voir J. CAPEL ANDERSON, « Feminist Criticism: the Dancing Daughter », dans J. CAPEL ANDERSON et S. D. MOORE, dirs., *Mark and Method. New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis, Fortress Press, 1992, p. 104-105.

¹¹ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 17.

¹² JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 32.

l'élément sera considéré inadéquat et sera écarté¹³. En somme, la théologie féministe vise à opérer une transformation libératrice pour bâtir une communauté nouvelle, où l'épanouissement réel des femmes est possible, et où « tous les hommes et toutes les femmes vivent une réciprocité humanisante et un rapport harmonieux avec la terre¹⁴ » – une transformation qui commence par la parole.

2. Revisiter les discours sur Dieu, une nécessité?

L'utilisation d'images et de concepts masculins dans les discours sur Dieu n'est pas problématique en soi, dans la mesure où elle suit l'idée que les hommes sont à l'image de Dieu. Cependant, c'est leur utilisation exclusive qui constitue une difficulté, car elle ne permet qu'une expression partielle de la réalité de Dieu. Un terme tel que « Père », censé exprimer une relation, a servi à substantifier, dans l'imaginaire et la tradition, la masculinité de Dieu, alors que des images féminines ou des symboles associés à la nature ont été écartés. Qui plus est, la métaphore masculine réifiée peut être dangereuse, dans la mesure où elle ne renvoie plus à une vérité ultime, mais fait d'un symbole une idole, violant par là le premier commandement¹⁵. Les femmes ne peuvent pas se retrouver dans un discours sur Dieu marqué seulement du masculin, car ce monde, avec ses idées et ses émotions propres, ne reflète pas le leur.

Pire, comme il a été évoqué plus haut, l'exclusion d'un langage féminin mène directement à l'exclusion du genre féminin dans la société, en lui retirant subtilement sa dignité et son pouvoir, en la faisant dominer par l'homme¹⁶. C'est cette idolâtrie du Dieu-masculin normatif, et la domination et l'oppression conséquentes des femmes, que la théologie féministe s'efforce d'abattre¹⁷. Or,

¹³ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 50-53.

¹⁴ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 55.

¹⁵ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 62 et 66.

¹⁶ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 65-66.

¹⁷ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 68-69.

la masculinité de Jésus a renforcé l'idée d'un Dieu masculin, comme l'a fait aussi la formule chalcédonienne, laquelle, affirmant que « notre Seigneur Jésus Christ [...] le même consubstantiel au Père selon la divinité et consubstantiel à nous selon l'humanité [...] »¹⁸ a promu l'idée que Dieu devait être associé au sexe masculin (tout en interdisant la confusion des deux natures!)¹⁹, tout comme l'influence hellénistique sur le concept du *Logos*²⁰. Un bref état de la question en christologie permettra ensuite d'explorer des enjeux majeurs soulevés et rencontrés par des discours féministes.

3. Problématiques en christologie selon la critique féministe

De façon générale, la christologie a pour objectif de traiter de la confession fondamentale de la foi chrétienne, soit la reconnaissance du Christ de Dieu en Jésus de Nazareth. L'histoire du christianisme est marquée de nombreuses tentatives de compréhension de cette conviction, dont des débats soutenus durant la période patristique. Les natures divine et humaine de la personne du Christ étaient particulièrement en jeu, comme en témoignent diverses compréhensions (notamment le nestorianisme, l'arianisme et le docétisme) qualifiées d'hérésies lors des conciles de Nicée (325) et Chalcédoine (451). La formule christologique de ce dernier concile sera pour « les

¹⁸ L'énoncé complet est cité dans J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, (coll. Cogitatio Fidei), Paris, Cerf, 1993, p. 201-202.

¹⁹ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 58-61.

²⁰ L. ISHERWOOD, *Introducing Feminist Christologies*, New York, Sheffield Academic Press, 2001, p. 16. L'auteure note que la tradition chrétienne n'a jamais affirmé la masculinité de Dieu, mais que les suppositions à cet effet sont tout de même normatives. À propos de l'influence de la philosophie classique, voir aussi SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus : Miriam's Child, Sophia's Prophet*, p. 14-18. Dans le judaïsme hellénistique, la sagesse était représentée par la figure féminine *Sophia*, mais fut remplacée par le *Logos* masculin, tandis que dans le christianisme, les caractéristiques de *Sophia* furent attribuées au Christ, effaçant peu à peu cette dimension féminine de Dieu (P. WILSON-KASTNER, *Faith, Feminism and the Christ*, Philadelphia, Fortress Press, 1983, p. 31).

VOIX CONTROVERSÉES ? PERSPECTIVES FÉMINISTES...

siècles futurs la charte de la théologie de l'incarnation²¹ », référent normatif d'une christologie apologétique qui s'attachait à approfondir la confession de foi transmise selon la vérité contenue dans l'Évangile.

Or, dans la foulée de l'évolution culturelle que l'on nomme « modernité » et dont on situe les débuts au 17^e siècle, naissent la conscience historique et le développement de l'exégèse, qui s'attache à reconstruire « le noyau historique de la vie de Jésus²². » Puisque la préoccupation n'est plus de confirmer simplement que Dieu s'est fait homme en Jésus, mais de reconnaître, dans le Jésus des évangiles, le Christ proclamé par l'Église, cette proclamation fondamentale est désormais « sans cesse transmise à la conscience critique du croyant contemporain²³. » Pour la critique féministe en christologie, des enjeux majeurs se dessinent autour de la masculinité du « Dieu fait homme » : le genre, le salut, le maintien du patriarcat, l'exclusion. Ce qui suit propose une évocation de ces enjeux et des limitations posées par leurs cadres de référence.

2.1 *Le salut des femmes à la lumière de la question du genre*

Une des questions à la base de la problématisation féministe dans le champ de la christologie s'articule ainsi : se pourrait-il que l'exclusion des femmes s'enracine dans la masculinité du Christ? En effet, si l'incarnation devant permettre à Dieu d'apporter le salut à toute l'humanité se trouva limitée à la masculinité biologique, cela pose la question du salut du genre féminin: les femmes sont-elles sauvées? La question n'est pas récente, car elle aurait préoccupé les Pères de l'Église, dans la mesure où ils ne pouvaient croire que les descendantes d'Ève avaient été sauvées de la même manière que les hommes²⁴. Toutefois, posée

²¹ J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, p. 202.

²² R. FISICHELLA, « Christologie fondamentale », dans R. LATOURELLE et R. FISICHELLA, dirs., *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal / Paris, Bellarmin / Cerf, 1992, p. 154.

²³ FISICHELLA, « Christologie fondamentale », p. 151.

²⁴ ISHERWOOD, *Introducing Feminist Christologies*, p. 15.

par les théologiennes féministes, la question contribue à lever le voile sur la non-participation des femmes à diverses facettes du christianisme, et interroge l'androcentrisme et le patriarcat ayant présidé à la construction de doctrines proclamant le salut universel mais produisant l'exclusion – dans les mots d'Isherwood, la biologie n'est pas l'ultime préoccupation : « it is clear that patriarchal culture, not the gender of Jesus, is thought to be the most pressingly problematic²⁵. »

Schüssler Fiorenza situe ce type d'argumentations dans le système de pensée du sexe/genre. Elle explique que les discours christologiques sont des pratiques socio-rhétoriques qui contribuent au maintien de l'idée de la différence des sexes et des genres comme étant « naturelle » et voulue par Dieu. Cette idée constitue le cadre de nombreuses lectures féministes bibliques et théologiques. Or, ce cadre n'est pourtant qu'une construction socio-culturelle dualiste bénéficiant au patriarcat (ou kyriarcat), car s'y trouvent renforcées des oppositions positivistes comme mâle/femelle (anatomie), homme/femme (relations sociales) et masculin/féminin (normes liées au genre). Schüssler Fiorenza est d'avis que ce cadre d'analyse du sexe/genre est limité, dans la mesure où il ne réfère qu'à la domination de la femme par l'homme et y situe les racines de toute oppression. Elle propose plutôt une analyse kyriarchique, capable de démontrer comment le kyriocentrisme (l'homme libre éduqué comme norme d'humanité) informe les diverses oppressions (genre, race, classe, etc.) qui à leur tour produisent l'idéologie dualiste du genre²⁶ – bref, que ce dualisme est une construction discursive et non un donné de la nature²⁷. Ainsi, la question que plusieurs théologies féministes ont identifiée comme centrale à la problématique des christologies traditionnelles, soit « Can a Male Saviour Save Women? », se situe dans cette

²⁵ ISHERWOOD, *Introducing Feminist Christologies*, p. 20.

²⁶ SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*, p. 34-37.

²⁷ SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*, p. 39-40.

VOIX CONTROVERSÉES ? PERSPECTIVES FÉMINISTES...

logique ontologique dualiste et perpétue le type de lecture littérale de la Bible que condamnent justement ces mêmes théologies²⁸.

2.2 *De la transcendance du genre à une transformation opérante*

Certainement, il y a des manières de dépasser le dualisme du genre. Isherwood mentionne justement comment des questions de genre et de patriarcat sont explorées selon les enjeux vécus par diverses cultures : pour des femmes philippines, la masculinité du Christ n'est pas péjorative, car c'est en tant qu'homme qu'il pouvait le mieux défier les conceptions patriarcales créatrices d'oppression²⁹; pour des théologiennes d'Inde, la masculinité du Jésus historique n'est pas inhérente au Christ ressuscité qui transcende toutes particularités – c'est plutôt son humanité qui importe pour contrer la misogynie et la dévalorisation des femmes qui imprègnent la société indienne³⁰. Bien que ces deux exemples puissent être critiqués (ce qu'Isherwood fait³¹), ils démontrent qu'au-delà de sa masculinité biologique, c'est le message de Jésus qui est crucial pour son action salvifique (et celle des personnes qui croient en lui), et qui plus est, son *incarnation* quotidienne de ce message. Cependant, cette compréhension ne satisfait pas tout le monde. C'est le cas de la théologienne Mary Daly, qui considère que le patriarcat est indissociable du christianisme et qu'il est inconcevable que des femmes veuillent même y trouver une rédemption – en outre,

²⁸ SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*, p. 45.

²⁹ ISHERWOOD, *Introducing Feminist Christologies*, p. 19. C'est le pouvoir de l'homme et son statut social qui est considéré dans cet argument. L'idée est formulée autrement par Diane Tennis : c'est en tant qu'homme que Jésus pouvait subvertir le pouvoir de façon si marquante. Il n'avait pas, de par son statut, à être serviteur, mais il en a volontairement pris la condition. J. ALDREDGE-CLANTON, *In Search of the Christ-Sophia. An Inclusive Christology for Liberating Christians*, Mystic, Twenty-Third Publications, 1995, p. 1.

³⁰ ISHERWOOD, *Introducing Feminist Christologies*, p. 22.

³¹ ISHERWOOD, *Introducing Feminist Christologies*, p. 19-23.

cela est impossible, puisque « if God is male, then male is God³². » Daly propose de castrer le christianisme en supprimant toute trace d'arrogance mâle, dont les mythes du péché et du salut³³, qui emprisonnent les femmes, et soutient que l'universalisation ou la spiritualisation de la personne de Jésus ne permet pas d'éviter les conséquences de ce qu'elle nomme la « christolâtrie » dont témoigne l'histoire. Elle a développé un langage gynocentrique pour l'appropriation du christianisme et suggère que la seconde venue du Christ sera non pas son retour, mais l'émergence d'une présence féminine libératrice (et non-absolutisante). Ainsi, selon Daly, un sauveur mâle ne peut pas sauver les femmes – mais les femmes peuvent sauver Jésus de l'androcentrisme³⁴!

Les propositions évoquées précédemment s'insèrent dans ce que Schüssler Fiorenza a nommé le cadre interprétatif de la « pleine humanité ». Malgré l'apparente transcendance du genre opérée par des christologies présentant Jésus comme l'humain par excellence, celles-ci perpétuent l'idée du sexe/genre comme donné naturel, tant et aussi longtemps qu'elles emploient le mot « humanité » sans que celui-ci remette en question le kyriarcat et sa conception de l'homme comme norme de l'humanité. De plus, Schüssler Fiorenza ne croit pas que l'option pour les pauvres et les exclus démontrée par le Jésus historique soit suffisante comme norme d'une théologie féministe. L'efficacité de celle-ci sera validée par sa capacité à interpeller et transformer les structures patriarcales³⁵ (la position de Daly s'apparente toutefois au rejet de ces dernières, et moins à une volonté de

³² Daly citée dans ISHERWOOD, *Introducing Feminist Christologies*, p. 23.

³³ En effet, si l'interprétation dominante de Gn 3 en tant que Chute n'était pas (voir la citation de Elisabeth Cady Stanton dans SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*, p. 44), aurait-on besoin de revisiter le récit et de proposer des interprétations plus heureuses et encourageantes pour les femmes? Serait-il même question de rédemption?

³⁴ ISHERWOOD, *Introducing Feminist Christologies*, p. 24-25.

³⁵ SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*, p. 43-49.

VOIX CONTROVERSÉES ? PERSPECTIVES FÉMINISTES...

transformation). Dans quel cadre peut donc s'élaborer une christologie féministe? Toujours selon Schüssler Fiorenza, un changement de paradigme doit se faire. De la même façon qu'une théologie de la libération examine quelle « sorte » de Dieu est proclamé dans un contexte d'oppression, une christologie féministe devrait s'attarder non à la question ontologique de Jésus-Christ, mais à l'élaboration d'un discours pouvant réellement changer la domination et l'oppression kyriarcales³⁶. Ce critère s'applique aussi à l'interprétation biblique : une herméneutique féministe de la libération vise l'émancipation à travers la re-conceptualisation de discours christologiques bibliques et de constructions identitaires chrétiennes³⁷.

2.3 *Vers un discours inclusif sur Dieu*

Dans le cas du discours sur Dieu, lui attribuer des traits féminins ou lui reconnaître des dimensions féminines suffit-il pour opérer la transformation envisagée par la théologie féministe? Selon Johnson, ce sont des voies d'impasse qui ne répondent pas à l'objectif de transformation de la théologie féministe, car ces traits et dimensions ne font que s'ajouter « à l'intérieur d'une configuration androcentrique, laissée intacte », et accentuent la dualité masculin-féminin³⁸. En ce qui concerne la reconnaissance d'une dimension féminine de Dieu, à savoir en la personne de l'Esprit Saint, Johnson apprécie cette tentative de donner une base ontologique à la féminité, mais elle est problématique vu que l'Esprit ne connaît pas de représentation graphique. La féminité divine demeure donc informe, et reste en plus au « troisième rang », après le Père et le Fils, justifiant en quelque sorte encore l'assujettissement de la femme³⁹. La solution n'est donc pas d'employer simplement un langage féminin pour dire

³⁶ SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*, p. 60.

³⁷ SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*, p. 60-62.

³⁸ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 80-82 (citation p. 81).

³⁹ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 84-86.

Dieu. Une autre approche est possible, qui « vise à exprimer le divin par des images tirées de façon équivalente de l'expérience des femmes, des hommes ou du monde de la nature »⁴⁰. Cette approche reconnaît la pertinence d'un discours personnalisant de Dieu, et s'appuie sur la richesse et le mystère de la réalité humaine pour exprimer le mystère et la réalité divins. Dans cette perspective, où femme et homme sont à l'image de Dieu, la réalité des deux sexes peut être utilisée dans l'expression du divin, mais c'est l'utilisation des deux qui servira le mieux un discours intégral, permettant en même temps de briser l'idolâtrie de l'univocité et d'amorcer la « libération de tous les humains et de la planète entière »⁴¹.

S'il est certes délicat de construire un propos inclusif sur Dieu, le défi est d'autant plus grand en christologie, puisqu'on ne peut écarter le Jésus historique, l'homme, de ce discours. De

⁴⁰ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 91. On retrouve ici le changement de paradigme souhaité par Schüssler Fiorenza en théologie et en herméneutique biblique : « In consequence, a feminist liberationist exploration of Christian Scriptures does not begin its work with the biblical text but with a critical articulation and analysis of the experiences of wo/men ». SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*, p. 61. (L'auteure a introduit le vocable, mouvant et ouvert, d'*ekklesia of wo/men* pour évoquer la multiplicité des identités féminines passées et présentes, ainsi que les hommes de races, classes, nations et religions subordonnées. Visuellement, *ekklesia of wo/men* provoque une déstabilisation en amenant le constat de l'inclusion incomplète des femmes dans l'Église. Voir la présentation et la critique de cette expression dans L. MACKENZIE SHEPHERD, *Feminist theologies for a Postmodern Church : Diversity, Community, and Scripture*, New York, P.Lang, 2002, p. 20-23.)

⁴¹ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 91-94. Pour une analyse approfondie des images et figures bibliques associées à Dieu, qui n'est ici qu'effleurée, voir JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, notamment p. 71-95; 125-167; 273-297. Pour une analyse de l'appellation de la Dieue chrétienne, on se référera aux travaux de la théologienne Denise Couture, dont le récent article « Le vocable québécois et polysémique de la Dieue chrétienne », *Making Waves* 5/3 (2006), p. 16. Cette revue est le journal œcuménique féministe du Conseil œcuménique des chrétiennes du Canada (www.wicc.org). Voir aussi la thèse d'Hélène Chassot, *La construction féministe de Dieu/e chez Ruether, McFague et Johnson : pour une anthropologie de mutualité*, Montréal, Université de Montréal, 2004.

nombreuses théologiennes y ont pourtant joint leur voix. La prochaine section trace un portrait de la christologie de Jésus-Sophia.

3. Une voie de transformation : Jésus-Sophia

3.1 Sources bibliques de Sophia

Les propositions concernant Jésus-Sophia ne sont pas univoques. D'abord faut-il situer l'émergence de la figure de la Sagesse (en hébreu *hokmah*, en grec *sophia*, en latin *sapientia*). Selon Johnson⁴², elle est toujours personnifiée dans la Bible à travers des figures féminines : mère, sœur, juge, épouse, hôtesse... C'est dans Job et dans les Proverbes (8,23-31) qu'on la retrouve cependant véritablement personnifiée en tant que Sagesse, où elle y tient son propre rôle (et n'est pas dans les traits d'une personne), et ce rôle, entre autres, la place aux côtés de Dieu pour toute création, qui n'est donc plus « le fait d'une divinité mâle solitaire »⁴³. Son association à la Torah (par l'Ecclésiastique) est fondamentale, comme l'est aussi une des caractéristiques que lui attribue le livre de la Sagesse de Salomon, la toute-puissance divine : « étant seule, elle peut tout! » (Sg 7,27)⁴⁴. Johnson passe en revue beaucoup d'autres passages vétérotestamentaires et leurs qualifications de *Sophia*, et leur interprétation conduit à une réalisation : *Sophia* personnifie l'être de Dieu et son action créatrice et rédemptrice. « Omnisciente, toute-puissante, omniprésente, omnirégénératrice » elle manifeste Dieu dans le monde⁴⁵. Par ailleurs, le livre de la Sagesse associe l'Esprit et *Sophia*, qui agissent semblablement.

⁴² La recherche de *Sophia* par Schüssler Fiorenza est présentée en détail dans *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet*, p. 131-154.

⁴³ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 142-143.

⁴⁴ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 144-146.

⁴⁵ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 147-149.

Dans le Nouveau Testament, *Sophia* se voit intimement liée à Jésus et à l'Esprit dans la formulation de l'expérience de salut des premiers chrétiens : *Sophia* permet sa conception, crédibilise sa prise de parole (l'Esprit sous forme de colombe à son baptême en Mt 3,16 et par.), se donne sous formes de langues de feu aux Apôtres et Paul réfère au Christ (et à sa crucifixion) comme sagesse de Dieu⁴⁶ (1 Cor 1,23-24). Les fondements bibliques de la relation entre Jésus-Christ et *Sophia* permettent d'élaborer une christologie en termes de Jésus-Sophia.

3.2 *Une dynamique d'inclusion enracinée dans l'histoire de Jésus*

En prenant la condition humaine, Jésus a accepté la finitude et les limitations du temps, de race, de culture et de genre qui caractérisent notre existence. Mais son expérience particulière est informée de *Sophia* et d'une volonté de libération. Par exemple, Jésus n'a pas utilisé exclusivement des images et métaphores à caractère masculin dans ses prises de parole. Ses paraboles mettent en scène des femmes, des pauvres, des étrangers, des malades, afin d'évoquer autant de modes d'être et d'agir de Dieu libérateurs pour l'ensemble des exclus. En comparaison, note Johnson, les images proposées par le christianisme au cours de son histoire sont pauvres⁴⁷. Par ailleurs, s'il est vrai que Jésus s'est adressé à Dieu en l'appelant Père (*Abba*), tel que rapporté dans les évangiles, et que la tradition a insisté sur ce vocable, il est aussi vrai que la fréquence de l'appellation « Père » est la plus grande dans l'évangile de Jean (soixante-treize fois, comparativement à une fois chez

⁴⁶ Dès le premier siècle, des missionnaires chrétiens parlaient aussi de Jésus comme l'incarnation de la Sagesse. Une divergence se dessine entre Johnson et Schüssler Fiorenza sur ce point. Cette dernière soutient que Jésus ne remplace pas *Sophia* – il est son prophète – et ne scelle pas la tradition sapientiale, mais qu'il l'ouvre à d'autres prophètes à sa suite⁴⁶, tandis que Johnson n'hésite pas à proposer Jésus comme la personnification de la Sagesse (ce qui ne limite pas son action et sa présence inhérentes au monde). Voir ISHERWOOD, *Introduction to Feminist Christologies*, p. 109.

⁴⁷ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 130-131.

VOIX CONTROVERSÉES ? PERSPECTIVES FÉMINISTES...

Marc, Matthieu et la source Q, et deux fois chez Luc). Le quatrième évangile étant aussi le plus tardif, il reflète fort probablement une tradition croissante de l'Église primitive de référer à Dieu par cette désignation masculine⁴⁸. Il ne faudrait pas non plus oublier que le mot *Abba* ne doit pas être associé trop rapidement à une compréhension patriarcale, car il traduit en effet une relation d'intimité mutuelle, la compassion de Dieu et sa bienveillance. C'est une image de solidarité qui est invoquée par là, le contraire de ce qui légitimerait la domination⁴⁹ - *Sophia* est donc à l'oeuvre.

Qui plus est, Jésus-Sophia n'est pas pris dans l'historicité. Sa résurrection l'en a libéré et a fait de même pour nous. *Sophia* agit comme médiatrice entre l'ancienne et la nouvelle création. La « mémoire subversive de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus » fonde la promesse d'une communauté à l'image de la sagesse manifestée en Jésus.

3.3 *Les effets de Jésus-Sophia dans le discours christologique*

La désignation *Sophia* a l'avantage de suggérer une personne (vu le prénom usuel) plutôt qu'une abstraction. De plus, l'inclusion du féminin dans le nom symbolise un équilibre égal avec le masculin⁵⁰ et la contribution des deux à l'enrichissement du discours. Pour Johnson, parler de Jésus en tant que Sophia incarnée soutient une anthropologie égalitaire, sans nier la masculinité de Jésus de Nazareth, et permet de réconcilier de façon déstabilisante mais féconde la dualité homme-femme, en termes « d'une nature humaine concrétisée dans une multitude d'êtres différents les uns des autres⁵¹. » Christ-Sophia représente le plein potentiel de la femme et de l'homme créés à l'image de

⁴⁸ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 132-133.

⁴⁹ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 134-135.

⁵⁰ ALDREDGE-CLANTON, *In Search of the Christ-Sophia*, p. 9-11. À noter: le vocable anglophone est Christ-Sophia au lieu de Jésus-Sophia.

⁵¹ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 252. À ce sujet, voir la critique d'ISHERWOOD, *Introducing Feminist Christologies*, p. 109.

Dieu⁵². Aldredge-Clanton invite à considérer Christ comme le mystère de l'union du masculin et du féminin, de manière analogue au paradoxe de l'union du divin et de l'humain, intuition chalcédonienne qui continue d'interpeller⁵³.

Précédemment, il avait été mentionné que le critère de validation d'un discours féministe serait sa capacité à produire le changement. Concrètement, Jésus-Sophia agit-elle en vue de la transformation? À titre d'illustration, une étude de 174 hommes et femmes de six grandes dénominations abonde en ce sens : 91% des gens qui concevaient Dieu au masculin et au féminin croyaient que les femmes et les hommes devraient pouvoir servir leur communauté de foi en assumant des rôles de leaders, comparé à 69% des gens aux conceptions exclusivement masculines⁵⁴.

Par ailleurs, un nouveau genre de relations s'enracine dans la christologie de Jésus-Sophia. Alors que les titres maître et seigneur, par exemple, ont généralement une résonance hiérarchique, l'image de Jésus-Sophia implique l'amitié, la mutualité, le *partnership* – tout le contraire de la domination et de la soumission. Ces relations s'étendent à plusieurs dimensions de l'existence : la relation entre l'humanité et la divinité, la relation entre humains, et la relation des femmes et des hommes à la Création (d'où proviennent le Christ écologique, l'écoféminisme, l'Éco-Sophia et l'écothéologie⁵⁵). En somme, la christologie de Jésus-Sophia est une voie de libération et d'inclusion, puisque le symbole de la Sagesse exprime une relation mystérieuse entre Dieu et Jésus-Christ qui n'est pas réduite à la masculinité de Jésus et à son aptitude conséquente à sauver les femmes, mais qui manifeste « son amour, dans son

⁵² ALDREDGE-CLANTON, *In Search of the Christ-Sophia*, p. 13.

⁵³ ALDREDGE-CLANTON, *In Search of the Christ-Sophia*, p. 15.

⁵⁴ ALDREDGE-CLANTON, *In Search of the Christ-Sophia*, p. 12.

⁵⁵ ISHERWOOD, *Introducing Feminist Christologies*, p. 71-86 et 114-116.

VOIX CONTROVERSÉES ? PERSPECTIVES FÉMINISTES...

action libératrice au milieu des puissances du mal et de l'oppression⁵⁶ », avec et pour le monde.

Une libération en voix de devenir

Suite à ce parcours, je reviens à ma question de la nécessité d'une critique des discours traditionnels dominants en christologie et en théologie. Je puis affirmer que leur reformulation est nécessaire, ne serait-ce que parce qu'elle introduit un soupçon à leur égard. La participation de représentations féminines et masculines à la construction de discours renouvelés permet d'exprimer plus adéquatement et inclusivement les mystères de Dieu, de Jésus-Christ-Sophia, et peut-être même de faire des découvertes sur notre humanité.

La théologie féministe est essentielle dans cette démarche pour comprendre les structures patriarcales et androcentriques limitant l'accès des femmes à leur pleine dignité et reconnaissance, en Église et en société – tant que la déconstruction de ces structures n'implique pas le renversement des discours masculins en vue de l'établissement de la supériorité des discours féminins. Nous pouvons prendre part au travail subversif de la christologie de la libération féministe. Pour ce faire, nous gagnerons à redécouvrir la richesse des images et figures féminines présentes dans la Bible, afin que notre identité et notre praxis, individuelles et collectives, puissent s'en trouver façonnées. En apprenant le langage de la libération, en déliant nos langues pour risquer une prise de parole émancipatrice, nous contribuerons au projet continu de Jésus-Sophia.

⁵⁶ JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin*, p. 269. ISHERWOOD, *Introducing Feminist Christologies*, p. 103-117, présente brièvement d'autres perspectives liées à *Sophia*.

