

Exister, penser, croire autrement. Thématique religieuse féministe de la revue *Concilium*

Denise Veillette

Volume 3, numéro 2, 1990

L'autre salut

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/057605ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/057605ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Revue Recherches féministes

ISSN

0838-4479 (imprimé)

1705-9240 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Veillette, D. (1990). Exister, penser, croire autrement. Thématique religieuse féministe de la revue *Concilium*. *Recherches féministes*, 3(2), 31–71.
<https://doi.org/10.7202/057605ar>

Résumé de l'article

À partir d'un corpus constitué de 118 articles de la revue *Concilium*, échelonnés de 1972 à 1990, et choisis pour leur pertinence par rapport à la question des femmes, l'auteure explore un ensemble de thèmes articulés autour de quatre 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, en particulier le travail des femmes et la maternité. La sociologie questionne la théologie féministe en tant qu'expression de la pensée féministe et formulation d'un projet global de changement de la société et de l'Église. Comment exister, penser, croire autrement, c'est-à-dire comment vivre dans un monde qualitativement différent?

Exister, penser, croire autrement

Thématique religieuse féministe de la revue *Concilium*

Denise Veillette

[...] le patriarcat n'est pas une fatalité, mais un phénomène historique. Un jour il a pris naissance; il peut aussi de nouveau disparaître. Et c'est maintenant le moment pour cela...

Catharina Halkes 1989, 226 : 121

Pour traiter du thème *Femmes et religions*, nous avons choisi de présenter la thématique religieuse féministe de la revue *Concilium* telle qu'il semble possible de la dégager à la lecture d'articles choisis pour leur identification à la théologie féministe ou pour leur pertinence par rapport à la question des femmes.

Notre démarche consiste à parler brièvement de la revue *Concilium*, puis à décrire le corpus des articles retenus. À la suite de cette introduction, notre étude présente, de manière plus descriptive qu'analytique, un ensemble de thèmes explorés par la théologie féministe de même que les réflexions qu'elle propose sur les aspects significatifs de ces thèmes. Un nouveau discours féministe inspire la thématique religieuse féministe de *Concilium* qui s'articule, selon notre lecture, 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 de femmes au quotidien.

Il s'agit, somme toute, dans ces questions, des enjeux majeurs de la vie des femmes dans la religion, dans la société et dans l'Église, c'est-à-dire de leur vie de foi, de leur avenir et de leur place dans une Église et dans un pouvoir postpatriarcal, de leur symbolisme théologique, de leur agir relationnel dans l'oecuménisme, de leur recherche de libération, d'identité, de visibilité, de leurs conditions concrètes dans leurs expériences du travail et de la maternité. Il s'agit aussi de leur espérance... parfois.

Enfin, nous formulons, en conclusion, l'hypothèse d'un nouveau rapport femmes et religions, plus précisément d'un nouveau rapport Dieu-Dieu(e), hommes, femmes et nature.

Sur la revue *Concilium*

La revue *Concilium*¹ est une revue internationale de théologie qui entend apporter une information à jour sur les problèmes sociaux et religieux, à l'échelle du monde. Elle paraît pour la première fois en 1965, inspirée par le Concile Vatican II, d'où elle tire son nom, en vue d'en prolonger l'esprit et les travaux (Rahner et Schillebeeckx 1965, 1 : 8)². De réputation et d'envergure internationales, elle fait appel à des spécialistes des diverses disciplines théologiques d'un peu partout dans le monde, afin de contribuer à donner aux questions mondiales nouvelles des réponses théologiques nouvelles. Il n'est dès lors pas étonnant que cette entreprise se soit préoccupée très tôt du questionnement féministe en faisant place à des articles sur le féminisme, sur les conditions des femmes et sur le rapport des femmes à la religion et à l'Église.

À ses débuts, la revue publie dix fascicules par année correspondant à ses dix sections³. À la fin de 1983, à la veille de sa vingtième année d'existence, la revue *Concilium* fait le point, précise son orientation et se renouvelle⁴. En 1984-1985, elle s'élargit à deux nouvelles sections : la théologie féministe et la théologie du Tiers Monde. En même temps, elle modifie sa périodicité de dix à six cahiers par année. Chacune des douze sections assure dorénavant, et ainsi depuis 1984, la parution d'un cahier tous les deux ans⁵. Elle est publiée en sept langues par des éditeurs de sept pays différents⁶.

Il est intéressant de noter ici la simultanéité de la naissance des deux dernières sections. C'est, avec évidence, souligner les affinités entre la théologie féministe et la théologie du Tiers Monde. Comme si la prise de conscience d'un contexte sociohistorique plus large de libération et d'humanité invitait à repenser les présupposés anthropologiques et la théologie classique elle-même. *Concilium* avait en fait tenu, en juin 1983, un symposium sur le nouveau paradigme de la théologie.

[...] en face de la spécialisation scientifique et de la grande diversité des théologies, de leurs présuppositions, de leurs méthodes, de leurs résultats, on est parvenu à la conviction unanime que ce nouveau paradigme doit être celui d'un Dieu soucieux d'humanité ainsi que de liberté et de libération de l'homme.

1983, 190 : 148⁷

Ce nouveau paradigme est la base de la théologie féministe de libération. Depuis les années 1979 et 1980, la pensée et les préoccupations de *Concilium* sont l'objet d'une évolution intéressante. On parle d'inversion ecclésiale et du fait que «la théologie tout entière [doive entrer] en dialogue» (Baum 1983, 190 : 16)⁸. Il ne s'agit plus, pour élaborer la théologie, de «partir des centres reconnus d'autorité et d'enseignement», mais bien plutôt de privilégier un nouveau point de départ. Par rapport à la théologie dominante, la parole est désormais donnée à l'intérieur de l'Église à ceux et celles qui ont été marginalisés : les pauvres, les opprimés, les femmes. Ces voix nouvelles partent «des profondeurs de leurs peines et de leurs

luttres [...]. Une vision nouvelle de la catholicité commence à se dégager» (Elizondo et Greinacher 1983, 190 : 47-48)⁹.

Vision nouvelle, subversive de la catholicité, inclusion «de l'autre» (l'autre race, l'autre classe, l'autre culture, et pour nous ici, l'autre sexe) laissé jusque-là pour compte. Une nouvelle section, spécialement sur la théologie féministe, avec des membres consultatifs féminins et deux directrices féminines, s'implante à la revue. On crée un cahier spécifique de théologie féministe dont le premier numéro paraît en novembre-décembre 1985. On fait désormais place aux femmes et aux discours sur les femmes dans des perspectives qui sont les leurs¹⁰.

Le sérieux scientifique, l'enjeu des débats, l'à-propos et la pertinence des analyses, l'enthousiasme des auteurs et auteures, la croyance en des changements et dans l'Église et dans la société, en même temps que l'attitude éminemment sensible et critique, font de la revue un matériau important pour l'étude de la religion. Et c'est, à notre avis, plus particulièrement vrai pour la recherche féministe. Peu importe d'ailleurs la discipline du chercheur ou de la chercheuse puisqu'on y trouve des perspectives multidisciplinaires (dont l'histoire, la théologie, la mariologie, la patristique, le droit canonique, la sociologie, l'anthropologie, la psychologie, la morale, la dogmatique, l'exégèse, l'approche biblique et la littérature) ainsi que, parfois, de l'interdisciplinarité. On s'intéresse à des thèmes variés, considérés dans des cultures multiples et qui touchent à plus d'une religion. L'ouverture oecuménique, internationale et multidisciplinaire caractérise les articles à teneur féministe. Ces articles constituent une source importante de réflexion pour l'analyse du rapport femmes et religions.

Présentation du corpus

Nous ne prétendons pas à l'exhaustivité de l'inventaire. Pour diverses raisons, il n'a pas été possible de procéder, à ce jour, au dépouillement systématique de tous les articles des 228 cahiers de *Concilium* écrits de 1965 à 1990¹¹ traitant de la question des femmes. Nous avons toutefois repéré 118 articles qui constituent le corpus actuel duquel nous tenterons de dégager les thèmes principaux. Ces articles (dont quelques-uns sont des éditoriaux) s'échelonnent de 1972 à 1990 et sont tirés de dix-huit cahiers divers. D'abord trois cahiers de la section spécifique de théologie féministe¹² :

1985	«Les femmes invisibles dans la théologie et dans l'Église»	202	13 articles
1987	«Les femmes. Le travail et la pauvreté»	214	18 articles
1989	«La maternité. Expérience, institution et théologie»	226	16 articles

Quatre autres cahiers, entre 1976 et 1983, portent (à peu près) intégralement sur la question des femmes:

1976	«Les femmes dans l'Église» (section Sociologie de la religion)	111	13 articles
1980	«Les femmes dans une Église masculine» (section Théologie pratique)	154	13 articles
1981	«Un Dieu-Père?» (section Dogme)	163	18 articles
1983	«Marie dans les Églises» (section Oecuménisme)	188	12 articles

À ces 103 articles s'en ajoutent quinze autres, appropriés à notre sujet, parce qu'ils posent aussi le problème de la femme dans l'Église ou abordent un thème théologique sous l'angle féministe. Ils sont tirés ici et là de onze autres cahiers appartenant à des sections diverses de la revue.

D'une part, pour faciliter l'utilisation de ce corpus, en même temps que celle de nos sources, et d'autre part, pour alléger la présentation de ce texte, nous avons cru bon de décrire ce corpus de 118 articles, mais d'en reporter en annexe la nomenclature détaillée¹³. Déjà cette nomenclature manifeste un certain nombre de traits morphologiques qui ne sont pas sans intérêt.

Quelquefois une même personne a écrit plus d'un article, mais parfois aussi deux personnes signaient un même article. De sorte qu'au total, nous avons 121 auteurs et auteures pour 118 articles qui sont écrits par 72,7% de femmes : 88 femmes et 33 hommes. Les cahiers plus spécifiques de théologie féministe (202, 214, 226) de même que le cahier 111 sont entièrement écrits par des femmes, à l'exception d'un éditorial dans le numéro 111 et d'un bulletin dans le numéro 226.

Ces 121 auteurs et auteures proviennent de vingt et un pays différents et se répartissent ainsi :

TABLEAU 1

Répartition des auteures et auteurs par pays de provenance des articles

Pays	H	F	Total	Pays	H	F	Total
États-Unis	5	41	46	Argentine	—	1	1
R.F.A.	12	11	23	Belgique	—	1	1
Pays-Bas	2	11	13	Écosse	—	1	1
Canada	3	3	6	Grèce	1	—	1
France	3	3	6	Hollande	—	1	1
Brésil	1	3	4	Inde	1	—	1
Suisse	1	3	4	Irlande	—	1	1
Italie	1	2	3	Israël	1	—	1
Norvège	—	3	3	Japon	1	—	1
Espagne	1	1	2	Tchécoslovaquie	—	1	1
Angleterre	—	1	1				
				pays	33	88	121

Ces 118 articles totalisent 1,164¹⁴ pages d'écriture dont 441 pages, soit 37,9 %, sont fournies par les 47 articles des trois cahiers de la section théologie féministe. Ce qui donne une moyenne générale de 9,9 pages par article et de 9,4 pages par article dans le cas des trois cahiers plus spécifiques de théologie féministe.

L'approche qualitative de ce corpus¹⁴, précisons-le tout de suite, constitue non pas une analyse systématique et rigoureuse de contenu mais une présentation d'un type possible de lecture et de points de vue sur ce qui semble, dans ce répertoire d'articles, les aspects privilégiés de la théologie féministe. De même, notre entreprise n'est pas une entreprise théologique — nous ne sommes pas théologienne — mais bien plutôt un questionnement sociologique adressé à la théologie féministe en tant qu'expression de la pensée féministe et articulation d'un projet global de changement de la société et de l'Église.

Aussi, importe-t-il, avant de clore l'introduction, de préciser et d'expliquer le choix du mode d'exposé des données. Puisqu'il ne s'agit ni d'une analyse systématique de contenu, ni d'une étude chronologique de l'évolution des thèmes de la théologie féministe de *Concilium*, ni d'une revue complète ou comparative des thèses des auteures, nous n'avons pas cru bon, pour alléger le texte, de toujours suivre le protocole habituel concernant les références. Il a parfois semblé suffire, pour les fins de l'élaboration de la thématique, d'indiquer, dans une référence, le numéro séquentiel variant entre 1 et 118 et qui, précédé du nom de l'auteure ou de l'auteur, renvoie à la nomenclature de l'annexe. Ceci permet d'y trouver là l'information courante sur l'article comme sur l'auteur-e. Cependant, lors de citations et de cas spécifiques où un aspect particulier d'une question est plus longuement abordé, le procédé courant,

à savoir l'indication dans une parenthèse du nom de l'auteur-e, de l'année de parution, de la page de référence, a été alors appliqué. Nous y avons aussi ajouté, avant l'identification de la page, un chiffre qui correspond au numéro du cahier de *Concilium* alors concerné. Étant donné que toutes les références (à l'exception d'une) sont tirées de la revue *Concilium*, le terme *Concilium* revient très rarement.

Il nous reste à dire l'intérêt de prendre conscience un à un des titres des 118 articles dans la nomenclature de l'annexe. Ils sont à eux seuls évocateurs et révélateurs des débats liés à la question des femmes et des préoccupations de la théologie féministe. L'effort de cet article est de tenter d'en rendre compte le mieux possible¹⁴.

Théologie féministe : savoir et éthique

L'anthropologie d'Augustin et de Thomas est, comme celle de toute la théologie classique, totalement androcentrique. J'entends par là que la doctrine de la relation entre l'homme et la femme est élaborée unilatéralement du point de vue de l'homme, et non pas du point de vue de la réciprocité des deux sexes.

Kari Elisabeth Børresen 1976, 111 : 27

Du paradigme androcentrique au paradigme féministe

Il est important de bien saisir l'enjeu de l'instauration, à la revue *Concilium*, d'une nouvelle section sur la théologie féministe. En effet, la théologie féministe¹⁵ n'est pas simplement un lieu d'où l'on peut réfléchir théologiquement sur le «spécifique féminin». Il ne suffit pas d'argumenter en faveur d'un domaine spécial pour les femmes qui serait fondé sur des contributions particulières, dites «féminines». Ce qui serait le cas d'une théologie «génitive», c'est-à-dire une théologie de la femme, pour les femmes. Il ne s'agit pas non plus pour les théologiennes féministes chrétiennes de chercher à s'insérer, comme les théologiens masculins, dans une société et une Église à domination patriarcale, en évoquant simplement, pour légitimer leur intégration, l'égalité des droits pour les femmes. Tel serait le cas si la théologie féministe se contentait de chercher à se situer quelque part sur le même plan que les autres disciplines théologiques et visait alors uniquement l'intégration des femmes dans les milieux universitaires et théologiques.

Il y a cela, mais beaucoup plus que cela. L'objectif majeur de la théologie féministe, c'est la transformation de la société et de l'Église patriarcales de façon à permettre l'entière participation des femmes et des hommes. 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. Avoir une telle section sur la théologie féministe, c'est assurer

l'exposé, l'analyse et la reformulation d'un sujet théologique donné d'un point de vue féministe. Cette transformation du discours théologique est à la fois interdisciplinaire et oecuménique, même si elle a ses racines ecclésiales et ses attaches dans l'Église catholique romaine.

Schüssler-Fiorenza 1985, 202 : 7

Du paradigme androcentrique au paradigme féministe, la théologie féministe entend, à l'instar d'autres disciplines féministes, travailler à «une reconceptualisation et révision des présupposés théoriques reçus, entièrement basés sur les expériences et le travail des hommes 'instruits'» (Schüssler-Fiorenza 1985, 202 : 8). Pour identifier les études féministes, Thomas Kuhn parle d'un «changement de paradigme, passant d'une science centrée sur l'homme mâle, caractéristique des institutions académiques patriarcales, à une conception féministe du monde, de la vie humaine et de la foi chrétienne» (Kuhn, cité par Schüssler-Fiorenza 1985, 202 : 8). Les études féministes cherchent à toucher tous les domaines de la recherche. De même, la théologie féministe oeuvre-t-elle à la redéfinition de la théologie. Car la transformation de la société et de l'Église exige préalablement que l'on apprenne à penser autrement. D'où l'urgence d'un nouveau savoir théologique à la base d'une nouvelle éthique.

Approches de la théologie féministe

Dans le discours des auteur-e-s, plus particulièrement des auteures féministes, on peut dégager diverses approches qui décrivent ce changement de paradigme et qualifient la théologie féministe. Celle-ci peut se définir comme une théologie à ramifications multiples dont les principales approches semblent être les suivantes :

- Approche analytique et critique de libération;
- Approche globale, de l'unité et de la totalité;
- Approche oecuménique et universelle;
- Approche humanitaire et contextuelle;
- Approche écologique;
- *Approche engagée et cosmocentrique;*
- Approche visionnaire et métaphorique.

Approche analytique et critique de libération. La théologie féministe est une théologie analytique et critique de libération (Schüssler-Fiorenza, 58 et Schaumberger, 91). C'est une théologie qui s'inscrit à l'intérieur du mouvement de libération des femmes. Elle cherche à intégrer la vision religieuse, la foi chrétienne et la réflexion théologique à la lutte des femmes pour mettre fin au patriarcat dans la société et dans l'Église. La théologie féministe retient la thèse du patriarcat comme explication universelle de la subordination des femmes. Analytique et critique, elle a comme point de départ les expériences socioculturelles et religieuses concrètes des femmes qui ont été réduites au silence, exclues, banalisées et marginalisées dans l'Église parce que femmes.

Le discours de la théologie féministe entend démontrer que la place assignée aux rôles de sexes est une création de l'homme et non la volonté de Dieu. C'est pourquoi son discours se veut contestataire par rapport à l'ordre social établi. Avec l'émancipation des femmes (insertion dans la vie publique, contrôle de leur maternité), les anciennes certitudes ne vont pas de soi. Les femmes prennent conscience de la distance entre leurs aspirations profondes et la vision idéaliste du discours ecclésial à leur égard. Un mouvement des femmes se forme dans l'Église : les femmes jettent un regard nouveau sur l'histoire de l'Église et examinent tout particulièrement le document fondateur, c'est-à-dire l'Écriture.

La théologie féministe n'identifie pas seulement la dynamique androcentrique et les éléments misogynes des Écritures, des traditions et des théologies chrétiennes, mais aussi les structures ecclésiales et sociales qui maintiennent non seulement le sexisme mais également le racisme, le classisme et l'impérialisme culturel et religieux¹⁶. Le savoir féministe entend développer «une herméneutique du soupçon féministe et critique, [c'est-à-dire apprendre à décoder] les stratégies rhétoriques des textes bibliques» (Schüssler-Fiorenza 1990, 227 : 23) et des interprétations hégémoniques pour une reconstruction du passé et pour recouvrer l'histoire biblique comme mémoire et héritage de l'Église des femmes. Selon Schüssler-Fiorenza, «les éléments stratégiques de ce modèle herméneutique féministe et critique sont la conscientisation et le soupçon, la reconstruction historique et le souvenir, l'inventaire et l'évaluation théologiques, l'imagination créatrice et la ritualisation» (Schüssler-Fiorenza 1990, 227 : 22-23).

Bergant insiste aussi sur l'aspect critique de la théologie féministe en suggérant le symbole de l'Exode comme paradigme fondamental de la théologie féministe (Bergant, 74). L'interprétation biblique et l'interprétation féministe de l'Écriture n'ont pas à être dissociées. La dimension égalitaire manifeste dans le souci de Dieu à l'égard des opprimés, la conscience historique dynamique exprimée par la reconnaissance de l'action de Dieu dans l'histoire, et l'ouverture à l'avenir et à un surcroît de sens constituent la base d'une approche interprétative fondée sur l'Exode. Or, de par leur expérience de contrainte et de confinement, les femmes sont les mieux placées pour décrire leur oppression, leur marginalisation et leur invisibilité. Elles doivent donc utiliser le féminisme comme une indispensable conscience critique de la précompréhension qui précède toute interprétation de texte. La critique féministe sensibilise aux questions du langage et de l'imagerie qui ont minimisé et méprisé les

femmes. Le langage, l'expérience humaine et la conception anthropologique du texte doivent être critiqués d'un point de vue féministe et dégagés d'une certaine forme de discours théologique présentée comme la tradition. «La tradition n'est donc pas en soi la révélation mais un témoignage de la révélation». Aussi, dit Bergant, pratiquer une herméneutique féministe, c'est avoir conscience que lorsque «nous abordons [un] texte, nous ne sommes pas dégagés des traditions qui ont formé notre vision du monde» (Bergant 1987, 209 : 127).

Approche globale, de l'unité et de la totalité. La théologie classique, notamment avec les Pères de l'Église Augustin et Thomas d'Aquin, est caractérisée par une vision dualiste du monde et de la vie (corps/esprit, nature/culture) et par une division sexuelle du travail (production privée des femmes/activité publique des hommes). Cette représentation hiérarchique du monde, inspirée de la tradition judéo-chrétienne, se poursuit toujours dans la société et dans l'Église d'aujourd'hui. D'où une hostilité plus ou moins cachée envers la nature, la femme, le corps, la sexualité. Conscient des limites historiques ou culturelles de cet ordre social, le discours des théologues féministes se veut un discours de la totalité. Cette théologie revendique le droit de percevoir le monde comme un tout et non par fragments. Elle réclame un mode de pensée qui réconcilie les dualismes classiques androcentriques en mettant l'accent non plus sur la séparation mais bien plutôt sur la relation entre corps et âme, monde et Église, homme et femme, Dieu et humain. Elle offre une vision englobante du monde.

Approche œcuménique et universelle. La théologie féministe est une théologie plurielle propre à chaque pays et à chaque culture. Signe des temps, «cette théologie de l'arc-en-ciel» entend créer un «forum théologique à plusieurs voix» (Schüssler-Fiorenza 1990, 227 : 27), c'est-à-dire une théologie catholique pluriculturelle, pluriéclésiale et pluri religieuse, enracinée dans les luttes particulières pour la liberté et la démocratie, en remplacement d'une théologie à caractère hégémonique. Une approche *pluriculturelle* qui regroupe toutes les femmes à travers le monde, sans restriction de race, d'ethnie, de classe, de profession; une approche *pluriéclésiale* qui désire le rapprochement des religions et de toutes les Églises; et une approche *pluri religieuse* qui s'inspire des symboles des religions dans leur ensemble. L'esprit de cette théologie arc-en-ciel se retrouve, par exemple, dans l'analyse du travail des femmes¹⁷ et de la maternité¹⁸.

Dans la recherche et l'engagement, la théologie féministe entend donc mettre l'accent sur l'interdisciplinarité et l'œcuménisme, ce qui implique le dialogue, la participation, la collaboration et le respect, en remplacement de l'isolement, de la «tour d'ivoire scientifique», de la compétition et de la hiérarchie.

Approche humanitaire et contextuelle. Ne voulant pas être, à l'image de la théologie classique, un discours idéaliste mais plutôt critique, la théologie féministe formule son discours à partir des expériences concrètes de la vie quotidienne des femmes, et de leurs différences selon les cultures, les pays. La théologie féministe

cherche à banaliser les cloisons politiques, sociales et culturelles érigées par les structures patriarcales qui isolent les femmes entre elles pour les convier à une solidarité-communauté, certes difficile, mais dans le respect des différences. Elle entend s'enraciner dans la vie quotidienne des femmes avec ses contradictions. C'est ainsi que la maternité, le travail et la pauvreté sont des réalités intégrées au questionnement de la théologie féministe. De même que leurs conditions de vie, les violences sexuelles, physiques et morales.

Nous devons laisser tomber le concept universel de «la femme», concept abstrait et ahistorique [et] éviter la généralisation, parlant des «femmes» comme si nous formions une caste homogène [...]. Les contextes où vivent les femmes entre elles et l'expérience qu'elles font de cette vie sont très diversifiés.

Halkes 1980, 154 : 131

Si au départ, le discours des théologiennes féministes se limite uniquement à la question des femmes, il couvre très tôt les problèmes sociaux de groupes jugés marginaux par la société et l'Église, soit les pauvres, les malheureux, les opprimés et les exclus de l'histoire. L'approche humanitaire signifie aussi les préoccupations pour le bien commun, la justice sociale, l'engagement politique, la faim dans le monde, les droits de la personne, la paix (Carr, 94) et la lutte contre l'exploitation des pays du Tiers Monde (Chung Hyung-kyung, 99 et Rayan, 100). On le sait, la théologie féministe a de grandes affinités avec la théologie du Tiers Monde — une théologie de libération qui a pris naissance en Amérique latine. C'est pourquoi l'Amérique latine est souvent nommée comme lieu, espace, «action» où tout commence.

Approche écologique. Très connexe à son approche humanitaire et contextuelle, le discours de la théologie féministe inclut aussi des préoccupations pour l'écologie. On s'attarde à la crise environnementale actuelle et aux conséquences du viol de la terre (Halkes 1989, 226 : 113). Il veut sensibiliser l'humanité à l'oeuvre de création de Dieu : l'être humain et la nature. La théologie chrétienne de la création n'a pas été assez approfondie. Il faut la développer et la compléter (Halkes 1989, 226 : 117). En ce sens, développer l'image d'un monde en tant que corps de Dieu «intensifie notre engagement et notre responsabilité vis-à-vis de ce monde, création de Dieu, et augmente la valeur de notre nature corporelle» (Halkes 1989, 226 : 118). La théologie féministe met l'emphase sur l'interdépendance et la solidarité entre tout ce qui vit : le monde comme corps de Dieu.

Approche engagée et cosmocentrique. Dans son discours, la théologie féministe cite de grands mouvements de renouveau qui prônent les mêmes orientations idéologiques : le mouvement nouveau des femmes, le mouvement écologique, les mouvements de libération à travers le monde, le socialisme, les Églises parallèles, le mouvement des pays démocratiques. Construire un monde nouveau. Changer la vision androcentrique du monde en un mode de pensée féministe et, plus spécifiquement, en une vision cosmocentrique (McFague 1989, 226 : 170).

Gebara évoque le cheminement méthodologique de la théologie féministe, qui essaie de construire une nouvelle anthropologie, car celle que l'on connaît hiérarchise Dieu et l'homme, l'homme et la femme. Il importe de comprendre l'homme autrement, c'est-à-dire de le comprendre à partir des défis du monde actuel. Il faut, dit-elle, une nouvelle herméneutique, une nouvelle interprétation du christianisme et l'élaboration d'une théologie qui intègre une cosmologie. La nouvelle anthropologie qui fonde cette théologie est une anthropologie d'inclusion des êtres. Elle est essentiellement humanocentrique et cosmocentrique, c'est-à-dire qu'elle intègre le cosmos, l'humain (l'homme et la femme)"".

Une théologie engagée et cosmocentrique consiste surtout en une théologie qui se veut dans le monde et non hors du monde. Le discours engagé, voire politique, de la théologie féministe réclame une éthique du respect. Et ce, dans tous les domaines. Changer la théologie morale est un défi pour l'éthique féministe qui s'interroge sur la «moralité» de la théologie morale actuelle. Que penser des valeurs traditionnelles de la foi chrétienne: amour, justice, égalité et solidarité alors qu'elle «exclut systématiquement la moitié des gens dont elle prétend refléter la vie» (Hunt 1985, 202 : 109).

On entrevoit dès lors les grandes lignes de cette éthique. Sur le plan de l'*éthique sociale*, la théologie féministe s'insurge contre tous les abus commis envers l'humanité et elle dénonce le désengagement de la société devant les problèmes sociaux (racisme, classisme, sexisme) et le silence coupable de l'Église (Neal, 20) : les droits d'êtres humains bafoués, les victimes de persécution, l'exploitation des pays du Tiers Monde, l'apartheid en Afrique du Sud, le tourisme international, le commerce de la prostitution, la faim dans le monde, la condition de vie des pauvres et des femmes à travers la planète. D'où la primauté d'une éthique pour la justice sociale, le bien commun et l'importance de mettre l'accent sur l'interdépendance et l'intersolidarité de tous et toutes afin de créer un nouvel ordre pour une humanité qualitativement différente.

On a vu que les préoccupations d'ordre écologique sont également présentes dans le discours théologique féministe. La détérioration de l'environnement, la pollution de l'eau, de l'air, la violation de la terre, les menaces de l'écosystème, le risque nucléaire articulent un discours qui contient toute une *éthique de la nature* pour la qualité de la vie et la qualité de l'environnement. L'interrogation féministe entend promouvoir aussi une nouvelle *éthique sexuelle* dans l'Église (Menne, 17) pour une redistribution des rôles de sexes qui tienne compte de la participation et des hommes et des femmes, sans discrimination, et pour une conception plus humaine de la sexualité. Enfin, une *éthique de la maternité* (de Beijer, 109) promeut un choix libre de la maternité chez les femmes ainsi qu'une humanisation de la maternité face aux dangers des nouvelles formes de reproduction.

Praetorius définit bien l'orientation de l'éthique féministe (Praetorius, 101) qui s'inscrit à l'intérieur de la théologie contextuelle. L'éthique féministe est une réflexion critique, opérée par des femmes, et qui, à l'inverse de l'éthique établie, se veut non globalisante. Elle entend développer des morales consciemment historiques et limitées parce que situées. Elle s'oppose à la prétention globalisante de l'éthique

établie à inventer des normes universelles pour «l'être humain en soi». S'il existe une morale «universelle», elle sera issue du dialogue réel de divers groupes concernés. L'éthique féministe propose des impératifs concrets, en rappelant la responsabilité particulière de sujets précis. Elle «ne pense pas à partir du sujet moral abstrait et 'libre', mais à partir d'êtres humains existant dans des conditions réelles de dominants et de dominés et qui ont besoin d'être libérés concrètement» (Praetorius 1989, 223 : 70).

Approche visionnaire et métaphorique. On entend par approche visionnaire la vision libératrice de l'histoire et de la théologie chrétienne et l'orientation vers la promesse d'égalité de la théologie chrétienne. L'argumentation de la théologie féministe prend appui sur la promesse de justice, de libération, de la tradition et de l'Écriture, d'où de fréquentes citations tirées des écrits bibliques et qui servent de cadre de référence. Par exemple, l'écologie en rapport avec la création du monde par Dieu, la femme en rapport avec Marie. Mais une reformulation des symboles et des concepts androcentriques s'impose. Le langage théologique et liturgique est un langage androcentrique dont la norme est le masculin. Ainsi Dieu est masculin : Roi, Seigneur, Père, Maître. «Le langage sacré légitimise et intensifie l'aliénation des femmes dans une structure linguistique androcentrique» (Schüssler-Fiorenza 1985, 202 : 27). Il faut apprendre à penser et à dire autrement des notions telles que corps, sexualité, nature, femme, Dieu, pour une société plus humaine et conviviale. Schüssler-Fiorenza affirme que la théologie féministe en tant que théologie constructive doit chercher à «recouvrer et à reconstruire [...] tous les symboles et expressions théologiques qui reflètent les expériences de foi libératrices de l'Église, [...] les expériences du peuple de Dieu que sont les femmes» (Schüssler-Fiorenza 1985, 202 : 9).

Si la théologie féministe fait intervenir de nombreuses métaphores dans la construction logique du discours, la plus importante et la plus fréquemment utilisée et développée est la métaphore du corps. Dieu est un corps. Le monde est le corps de Dieu. L'Église est un corps malade et un «anti-corps». L'Église, institution patriarcale et structure hiérarchisée, cléricalisée et bourgeoise, doit devenir un corps communautaire. L'Église est pensée comme corps communautaire au sens où hommes et femmes sont des partenaires égaux dans l'oeuvre de Dieu. Elle est convertie, renouvelée. On parle alors d'elle en ces termes : «[pour que] l'Église ressemble à un corps dont tous les membres sont indispensables, une communauté d'égaux...» (Schilthuis-Stokvis 1987, 214 : 121). Ou encore «rendre l'Église capable de devenir ce qu'elle a vocation d'être, une communauté de femmes et d'hommes une dans le Christ» (Collins 1985, 202 : 154).

Cette métaphore du corps est d'ailleurs très significative dans le contexte des approches œcuménique, humanitaire, écologique et cosmocentrique. Elle est significative aussi dans le contexte d'aujourd'hui où l'Église doit désormais rejeter le sexisme et adopter une attitude positive à l'égard du corps, de la sexualité, de la femme, de même qu'elle doit reconsidérer les grands débats sur le célibat des prêtres et sur l'ordination des femmes. Elle est également significative pour une autre raison :

il aurait été impensable, dans le cadre de la théologie classique, de créer une similitude de l'Église avec le corps physique alors que l'Église manifestait un mépris du corps et de la sexualité.

C'est tout un projet de critique espérante que se donne la théologie féministe. Partir désormais des réalités du quotidien des femmes et voir en quoi le message évangélique fait sens pour elles. Pour elles, et pour l'ensemble de ce qui vit. Les perspectives que nous venons de décrire comme propres à la théologie féministe ont pour nous valeur heuristique. En fait, elles sont interreliées, non mutuellement exclusives. Notre but n'était pas de retracer tout le cheminement méthodologique de la théologie féministe, mais bien plutôt de dégager, à la lecture de *Concilium*, les éléments significatifs de ses intentions et objectifs.

À côté de cette première question que nous venons d'aborder, le savoir et l'éthique dans la théologie féministe, question principalement d'ordre épistémologique, une seconde question surgit de notre analyse : à partir de la vision féministe de *Concilium*, quelles sont les représentations de Dieu et de Marie dans la foi chrétienne?

Dieu et Marie dans la foi chrétienne

Représentation de Dieu

Voici une plaisanterie de théologie féministe [...] : Un collègue de la table des habitués, particulièrement méritant, obtient déjà le droit de jeter un regard dans la béatitude céleste. Lorsqu'il revient, il est blême et troublé. Ses amis le pressent de leur dire quel aspect a donc Dieu. Le visiteur du ciel chuchote : «Elle est noire!».

Rapporté par Ferdinand Menne 1980, 154 : 34

Dieu : masculin et père. Dieu échappe à l'entendement humain. Notre connaissance de Dieu s'exprime par l'intermédiaire du langage, plus exactement le langage métaphorique. L'une des métaphores les plus anciennes pour signifier Dieu est la métaphore parentale. Mais «dans la tradition chrétienne, on n'a retenu qu'un seul parent, le père» (McFague 1989, 226 : 165). *Le langage maternel n'est pas pour autant éliminé des textes sacrés : l'Église est la mère des hommes et Marie est la mère de l'Église.* Mais jamais les chrétiens n'ont établi un lien direct entre Dieu et mère. Le Dieu est un Dieu masculin. Dès le début de la chrétienté, les hommes ont reproduit d'emblée de Dieu une image conforme à leur propre vision du monde, une conception patriarcale caractérisée par une vision androcentrique de la vie. La représentation de Dieu à travers des images, des symboles, des concepts est conditionnée par une *expérience masculine de Dieu*, variable selon les époques, les cultures. La théologie féministe conteste cette image exclusive d'un Dieu masculin qui établit la transcendance

de l'homme et, à l'inverse, l'immanence de la femme (Haughton 1980, 154 : 77; Raming 1980, 154 : 12; Børresen 1983, 188 : 104; King 1989, 226 : 154 et Kohn-Roelin 1989, 226 : 83).

Le cahier de *Concilium* intitulé «Un Dieu-Père?» (1981, 163 : 7-179) débat de l'image du père dans la foi chrétienne mais aussi dans d'autres religions, et des implications sociales et culturelles de cette image du Dieu père. Divers aspects sont abordés. D'abord, des aspects historiques : le monothéisme politique et le Dieu-Trinité dans l'antiquité (Congar, 32) et le Père dans les religions populaires du Japon moderne (Dumoulin, 33). Quelles sont les crises ou les tensions qui ont caractérisé une image de Dieu fixée sur le Père et ce, à travers l'histoire de civilisations (Spiegel, 29), de religions (Fischer-Barnicol, 31), ou à travers la perspective freudienne (Stein, 30)? On s'attarde ensuite à diverses approches de Dieu dans la Bible ou dans les sociétés: le sens du Dieu de l'Alliance ou d'Israël, le Père comme nom propre de Dieu (Geffré, 34), le Dieu de la souffrance (Celui qui meurt sur la Croix) (Moltmann, 35), le Dieu de l'enfance libératrice chez les *negro spirituals* (Cone, 36), la féminité de Dieu ou le Dieu «au-delà du patriarcat» chez les féministes (Radford-Ruether, 37).

Viennent ensuite les implications pratiques de l'image autoritaire de Dieu le Père eu égard à la religiosité comme force libératrice (Sölle, 38), à l'identité féminine (qu'en est-il des images de la femme dans une religion axée sur le père?) (Swidler, 39) et en relation avec la formation de solidarités chrétiennes non patriarcales (Snijdwind, 40). À cela s'ajoutent des témoignages personnels sur l'évocation de la prière du «Notre Père» (Fragoso, 43; Albertz, 44; de Bourbon-Parme d'Orange-Nassau, 45) et des échanges autour de la notion de Dieu le Père dans la Bible et dans l'expérience de Jésus (Hamerton-Kelly, 41) de même que des protestations dans la théologie féministe actuelle contre l'image de Dieu le Père (Halkes, 42).

Dans un cahier ultérieur intitulé «La maternité. Expérience, institution et théologie»¹⁹ (1989, 226 : 7-181), l'image de Dieu est de nouveau présentée mais dans des approches exclusivement féministes. On aborde la question de l'idée masculine de Dieu en relation avec sa transmission féminine de mère en fille (Kohn-Roelin, 108), on s'attarde à l'idée de la féminité de Dieu et à l'idée d'une divinité mère ou Dieu mère comme modèle de remplacement (Wacker, 112; King, 115; McFague, 116).

Si Dieu était Dieue... un Dieu physique ou Dieu mère. Comment présenter une image de Dieu au-delà du patriarcat? Les symboles féminins de Dieu étant absents dans le christianisme, des théologiennes féministes se sont intéressées aux religions orientales dans le dessein d'y explorer des voies possibles pour un modèle chrétien d'un Dieu mère, voire même de Dieue. Un modèle d'un Dieu mère non pas avec l'intention simpliste d'y opérer une inversion à l'image patriarcale de Dieu père. Mais de découvrir les valeurs particulières d'un Dieu féminin qui serait en rapport avec le monde, un Dieu agissant à l'intérieur de la situation historique particulière de notre époque.

Des thèses féministes de la représentation de Dieu décrivent le Dieu chrétien comme un Dieu libérateur. Un Dieu physique, qui est dans le monde et non hors du

monde. Un Dieu qui est ni matière ou esprit mais matrice d'où procède toute chose (dont l'esprit) (McFague, 116). Un Dieu mère ou Dieu est une construction nouvelle.

La présentation d'un modèle de remplacement au Dieu masculin, à savoir le Dieu mère ou Dieu, offre un riche potentiel heuristique pour le devenir de la société, de l'Église. Mais pour construire ce modèle de Dieu mère, il faut s'assurer d'établir une relation Dieu/monde dans le contexte des réalités d'aujourd'hui. Il faut éviter de sentimentaliser l'imagerie maternelle. De plus, il importe de réaliser que le modèle d'un Dieu mère n'est qu'un modèle possible parmi d'autres.

Ce modèle de Dieu mère offre trois traits spécifiques : 1) il implique les symboles de vie: la conception, la gestation et la naissance, c'est-à-dire l'image d'un Dieu intérieur et non extérieur à la création; 2) il signifie l'entretien de la vie, c'est-à-dire qu'il évoque une image alimentaire non plus spiritualisée mais réelle de la nécessité physique de la nourriture; 3) il inclut aussi la protection de l'ensemble de l'écosystème : Dieu mère dans une perspective cosmocentrique où Dieu mère est la mère de tous et de toute vie. Dieu mère est la matrice universelle d'où jaillit toute vie : les humains, les animaux, les plantes. La création apparaît comme un acte physique, une naissance physique, et la vision du monde, d'ordre cosmocentrique. L'univers est corps de Dieu.

Le modèle de Dieu mère suggère une sorte de création très différente, qui souligne la dépendance radicale de toutes choses par rapport à Dieu, mais d'une manière *interne* plutôt qu'*externe*²⁰. Dès lors, si nous voulons comprendre le monde comme étant en quelque sorte «en» Dieu, plutôt que Dieu «dans» le monde, c'est évidemment le parent *mère* qui offre les meilleures chances de faire concevoir la création comme issue de l'être divin.

McFague 1989, 226 : 168

Ce modèle réconcilie la dualité entre le spirituel et le charnel. Cette idée de Dieu, dit McFague, est «un rejet implicite de la longue, opprimante et dangereuse alliance du christianisme avec l'esprit contre le corps, alliance qui a opprimé les femmes mais aussi la nature, et à laquelle, pour le bien de tout, il faut mettre un terme» (McFague 1989, 226 : 171). C'est toute une révolution intellectuelle, pour ne pas dire toute une révolution de foi. C'est inviter à croire autrement. La thèse féministe de Dieu comme Dieu mère de la terre mérite notre réflexion. Elle illustre de façon remarquable que si nous voulons modifier l'enchevêtrement du monde et des choses, il faut d'abord voir le monde différemment, il faut d'abord apprendre à penser autrement. La cosmovision s'inscrit dans les «signes des temps». Dans cette ère écologique menacée de toute part, l'image d'un Dieu mère est une image juste et forte car elle rend compte de la vulnérabilité de la vie en tant que don reçu et transmis. La métaphore maternelle pour traduire Dieu s'impose à nous.

Marie et le symbolisme théologique

Dans les écrits théologiques, la figure biblique de Marie est désignée sous de nombreuses appellations à travers l'histoire de l'Église, entre autres : mère de Dieu, *Servante du Seigneur*, *Nouvelle Ève*, *Reine du Ciel*, *Femme de l'Apocalypse*, figure de libération. Toutes ces figures de Marie, issues de l'imaginaire d'hommes ecclésiastiques, ne font pas l'unanimité à l'intérieur même des diverses Églises chrétiennes. Mais la réflexion critique de la théologie féministe sur les représentations de Marie porte tout particulièrement sur deux aspects : Marie comme symbole de l'Église en tant que vierge et mère, et comme modèle pour les femmes chrétiennes.

Marie, symbole de l'Église catholique romaine. La seule signification théologique de Marie à avoir défié le temps et l'espace est celle de Marie en tant qu'épouse, vierge et mère. C'est là une construction patriarcale, une idéalisation de la virginité et de la maternité à la démesure de l'Église-institution. Car l'Église-Mère en tant qu'épouse virginale du Christ marque sa suprématie morale sur l'ensemble de l'humanité par un renoncement à l'amour de femmes terrestres et par un renoncement à sa propre sexualité (Arnold, 6). D'où une exaltation pour le célibat des prêtres et le refus systématique du sacerdoce des femmes.

Marie, modèle pour les femmes chrétiennes. L'Église catholique a fait de Marie un modèle type pour les femmes chrétiennes mais, en lui attribuant les traits spécifiques de vierge et mère, deux états inconciliables sur le plan humain, elle devient un modèle impossible à suivre pour les femmes. C'est pourquoi la figure de Marie provoque des réactions discordantes parmi les théologiennes féministes. Si certaines soutiennent la nécessité pour les femmes de renoncer tout à fait à Marie comme modèle symbolique, d'autres souhaitent, au contraire, une construction féministe de Marie, notamment comme une « amie mère » ou comme « une participante à la communauté des chrétiens ».

Marie dans les Églises. La figure de Marie est volontairement exclue du dialogue oecuménique car elle est davantage une source de division dans les Églises qu'une source d'unité. Ce thème de Marie dans les Églises suscite à la fois intérêt mais aussi réserve auprès des théologiens et des théologiennes féministes. En fait une mariologie oecuménique est-elle possible? (Moltmann, 47). En réponse à cette question, la théologie s'est d'abord attardée à retracer les origines bibliques de Marie pour situer Marie dans le contexte sociohistorique de son temps : la mère de Jésus dans la perspective juive (Ben-Chorin, 49); la tradition mariale de la maternité et la tradition magdaléenne de l'amitié, c'est-à-dire le symbole d'espoir de relations humaines renouvelées (Moltmann-Wendel, 50); la mère de Jésus dans le Nouveau Testament (McKenzie, 48). La Marie historique s'avère être la plus susceptible de faire l'unanimité à l'intérieur des Églises chrétiennes. Ce n'est pas le cas de la perspective dogmatique de Marie. Par ailleurs, pour mieux saisir les convergences et différences du phénomène « Marie » entre les Églises chrétiennes orthodoxe (Nissiotis, 51), évangélique

protestante (Maron, 52) et catholique (Börresen, 53), chaque tradition présente Marie à partir de son point de vue respectif.

Marie et des interprétations nouvelles. Sous des impulsions nouvelles, puisées parfois hors du champ théologique, Marie connaît aujourd'hui une nouvelle interprétation dégagée des images fixées par la tradition chrétienne. Il y a d'abord la Marie des pauvres signifiée par la dévotion à Marie en Amérique latine où la Vierge est figure de libération du peuple et modèle d'oecuménisme évangéliste (Elizondo, 54). Dans une perspective de théologie féministe, la théologienne Halkes parle de l'image de Marie en relation avec les femmes (Halkes, 55). Marie y apparaît comme figure historique de par l'enracinement biblique et comme figure symbolique de par la tradition ecclésiale. Pour les femmes, comme pour les pauvres, Marie est une source d'inspiration pour un agir libérateur. Le rôle de la théologie féministe est de présenter une «Marie libérée», où l'on relativise l'importance de la maternité de Marie, où l'on procède à une exégèse critique des Évangiles et où l'on rejette les identifications patriarcales de Marie.

À ce plaidoyer de Halkes pour une étude historico-constructive de la figure de Marie, qui doit aussi inclure la psychologie des profondeurs, se rattachent les réflexions de la théologienne Kassel sur Marie et la psyché humaine (Kassel, 56). Küng parle de cet article de Kassel en disant que «Marie n'est pas vue simplement comme la figure biblique de la mère historique de Jésus, mais comme le reflet de structures psychiques fondamentales de l'espèce humaine en général : Marie comme archétype, dans le sens de la psychologie jungienne des profondeurs [... et] comme expression d'importants processus psychiques» (Küng, 46). L'archétype Marie fait prendre conscience du fait féminin dans l'Église et, par extension, du but ultime de l'humanité. Enfin, le théologien Kuschel étudie l'influence de la figure de Marie dans des textes d'auteurs et auteures modernes de langue allemande et y dégage l'image littéraire actuelle de Marie (Kuschel, 57).

L'intention d'un cahier complet de *Concilium* consacré à «Marie dans les Églises» (1983, 188 : 5-158) est de chercher à «réinterpréter la figure de Marie pour notre temps, de la libérer des clichés et des représentations fixées, [... afin de laisser place à] une *image vraiment oecuménique de Marie*» (Küng 1983, 188 : 16).

Mémoire et réalités de femmes et de l'Église

On raconte que saint Bernard était en prière devant l'autel de la Madone. Soudain Marie ouvre la bouche et se met à parler. «Silence, silence!» s'écrie désespérément saint Bernard «les femmes n'ont pas le droit de parler à l'Église».

Rapporté par Elisabeth Fiorenza, 1976, 111 : 24-25

Femmes et histoire de l'Église et des sociétés

Bon nombre d'articles évoquent la question des femmes en relation avec l'histoire des Églises et des sociétés. On traite du rôle des femmes et de la signification de la vie des femmes dans la tradition chrétienne, soit à partir des écrits bibliques : l'Ancien Testament (de Merode-de Croy, 22), ou à partir de l'histoire de l'Église et des sociétés à diverses périodes de son évolution : au temps de Jésus (Laurentin, 23) et du mouvement chrétien primitif qui a suivi (Fiorenza, 3), au temps des Pères de l'Église ou de la théologie classique (Halkes, 26), au temps de l'hérésie médiévale (McLaughlin, 8), ou encore plus près de nous au moment de l'industrialisation (Harrison, 9).

Invisibilité des femmes dans l'Église et dans la théologie

La théologie féministe explore les fondements théologiques responsables de l'invisibilité des femmes dans l'Église et la théologie au cours des siècles (Schüssler-Fiorenza, 59). On examine les structures ecclésiales où le sexisme patriarcal est omniprésent et la théologie établie par des hommes comme discours légitimant leur position idéologique (Schüssler-Fiorenza, 60). Une étude de cas, soit celui des quatre Thérèse : Thérèse d'Avila, Thérèse de Lisieux, mère Teresa de Calcutta et Theresa Kane des États-Unis, permet d'éclaircir dans quelles circonstances, pourquoi et pour qui ces filles de l'Église ont été admises à devenir historiquement visibles (Collins, 61).

Femmes invisibles dans des structures ecclésiales. Des structures ecclésiales soutiennent l'invisibilité des femmes et leur rôle de second ordre dans l'Église. Les femmes ne sont, en raison de leur sexe, ni clercs ni laïques au sens du droit canon. Le sacerdoce est un pouvoir qui relève du sacré, sphère délimitée et mise à part de laquelle elles sont exclues. Cette exclusion des femmes du sacerdoce les écarte aussi fondamentalement du statut de laïque, puisqu'elles ne peuvent profiter des privilèges du baptisé basés sur le magistère théologique (Zimmermann 1985, 202 : 52 et 55). À leur manière, les femmes des communautés religieuses ont subi l'oppression du système qui les dévalorisait : « cloître, dépendance, réduction des idéaux spirituels à des tâches domestiques et limitation de l'apostolat » (Carroll 1976, 111 : 107). De même les moniales des communautés ecclésiastiques témoignent d'une invisibilité dans l'Église, de par l'institution de la « clôture ». Elles doivent « observer la clôture papale, c'est-à-dire [se conformer] aux normes données par le Saint-Siège. La même injonction n'est pas mentionnée ni appliquée aux hommes cloîtrés » (Brennan 1985, 202 : 67).

Discours ecclésial pour femmes ségréguées. L'androcentrisme du discours ecclésial constitue un vaste domaine qui cause préjudice aux femmes d'où une analyse critique de la théologie féministe dans diverses disciplines théologiques : 1) le langage androcentrique de la proclamation liturgique de l'Écriture par l'étude des

images des femmes dans le *Lectionnaire* (Procter-Smith, 64); 2) la tendance androcentrique de l'histoire de l'Église (Valerio, 65); 3) l'anthropologie androcentrique des Pères de l'Église (Vogt, 66); 4) l'éthique chrétienne ou la théologie morale établie dans une perspective androcentrique (Hunt, 67); 5) les discussions oecuméniques où la question de l'ordination des femmes est d'abord pressentie comme un risque pour l'unité de l'Église (Bührig, 68). Des suggestions sont proposées et examinées pour chaque discipline dans le but d'éliminer les traces sexistes du patriarcat dans le discours de l'Église. Les féministes posent des défis nouveaux à la réforme de l'Église et à la théologie dans des domaines aussi variés que l'Écriture sainte, le dogme, l'ecclésiologie, l'anthropologie théologique, le droit canonique, l'histoire de la pensée chrétienne et de l'Église, la théologie oecuménique (Alcalá, 24). La théologie féministe critique de libération travaille à la révision et au remaniement des modes d'organisation du savoir théologique de même qu'à l'organisation future de l'Église du point de vue féministe.

Sexe et pouvoir dans l'Église

De nombreux articles du corpus questionnent le pouvoir dans l'Église. On y souhaite, par exemple, des changements pour qu'une plus juste place soit faite aux femmes dans une Église jugée par trop masculine. Ou encore, dans une perspective plus spécifiquement féministe, on a conscience que les véritables enjeux du pouvoir et du rôle des sexes dans l'Église ne sont pas tant l'affaire des femmes que l'affaire de l'Église elle-même dans sa réalité. «Le problème, ce ne sont nullement les femmes, mais le patriarcat et l'androcentrisme» (Collins 1985, 202 : 155). C'est d'ailleurs en ce sens que s'interrogent Elizondo et Greinacher lorsqu'ils rapportent la pertinente question de Jill Tweddle : «L'émancipation masculine n'est-elle pas allée trop loin?»²¹.

La théologie analyse l'exercice du pouvoir dans l'Église actuelle à travers les théories sociales du pouvoir de Max Weber, Michel Foucault et Hannah Arendt (Gabriel, 96). Mais elle réfléchit tout autant sur ceux et celles qui sont exclus du pouvoir et des mandats dans l'Église (Bonnet, 97), et notamment sur la diaconie ou le «servir à table», pour reprendre l'expression de Schüssler-Fiorenza.

Le thème de la sexualité associé à celui du pouvoir dans l'Église (Fuchs, 95) constitue un sujet de réflexion qui force au dialogue. On considère que «la fausse distribution et la fausse fixation des rôles des sexes constituent une cause fort importante pour une très grande part de la souffrance individuelle et sociale» (Elizondo et Greinacher 1980, 154 : 7) dans le monde comme dans l'Église. On y traite, en rapport avec les rôles des sexes, des thèmes tels que le célibat des prêtres dans l'Église des hommes (Foley, 18), l'éthique sexuelle de l'Église (Menne, 17); la situation juridique inférieure des femmes dans l'Église (Raming, 7) et son changement à la suite des modifications apportées aux canons du code de 1917 par les canons du code de 1983 qui définissent alors le nouveau droit ecclésiastique (McDonough, 72). On y aborde aussi la question du refus de l'ordination des femmes,

de la naissance et du développement de la suprématie masculine dans l'Église (Raming, 16 et Carroll, 19), des fonctions ecclésiales et liturgiques des femmes et des hommes dans l'Église (van Eyden, 1; Ruether, 5; Brennan, 25 et 63; Zimmermann, 62) et d'une redéfinition des rôles des sexes pour une participation pleine et entière des femmes.

Féminisme et Église

Il est temps de démontrer que non seulement, on peut être féministe bien que catholique, mais féministe parce que catholique.

Pauline Archambault, citée par
Marie-Thérèse van Lunen-Chenu 1976, 111 : 134

L'Église et le mouvement féministe. Le féminisme, comme mouvement de libération des femmes, et l'Église, comme institution, forment une alliance qui, *a priori*, semble équivoque. En fait, c'est depuis Vatican II, alors que l'Église catholique s'est engagée avec le mouvement pour l'émancipation humaine, que les théologiens en sont venus à dialoguer avec les mouvements féministes (Baum, 2). Les mouvements féministes dans l'Église sont à la source d'une remise en question des droits et de la réalité des femmes dans la vie ecclésiale. Dans la revue *Concilium* ont paru divers articles portant sur l'historicité des mouvements féministes à l'intérieur de diverses Églises catholiques dans le monde, notamment en Italie (Magli, 11), en Europe francophone (van Lunen-Chenu, 13), aux États-Unis (Tobin, 14) et en Amérique latine (Lessa, 12). On signale aussi l'engagement et la responsabilité de l'Église dans l'émancipation de la femme de la part de tous ceux et celles qui constituent l'Église. Tel est le cas en Amérique latine où la libération de la femme est «un défi et une responsabilité aussi bien pour les hommes que pour les femmes, pour la hiérarchie que pour les fidèles, le clergé, dans la même mesure que le laïcat» (Agudelo 1980, 154 : 151).

Poussées féministes dans la sphère religieuse et théologique. Avec la foule du mouvement de libération des femmes dans la société et dans l'Église, les femmes ont pu finalement accéder, au siècle dernier, au travail intellectuel et aux études religieuses, puis être admises, moyennant certaines conditions, dans les universités et les institutions théologiques. Les perspectives professionnelles et la place des théologiennes catholiques dans les facultés de théologie en Allemagne (Müller, 69), aux États-Unis et au Canada (Boys, 70) ont fait l'objet d'études. Celles-ci démontrent les gains progressifs acquis par les femmes pour une instruction théologique. Par contre, les femmes du Tiers Monde doivent toujours affronter des obstacles majeurs pour avoir accès à la formation théologique et à des fonctions professionnelles.

Ecclesia des femmes

À l'intérieur de l'Église, en marge, en parallèle, en rupture. Après l'avant-gardisme de Vatican II, les forces conservatrices de l'Église suscitent un resserrement de ses positions. Certaines femmes ne se satisfont pas des changements opérés à l'intérieur de l'Église considérée comme encore patriarcale et lente à progresser. Elles cherchent, selon Bührig, «de nouveaux modèles [...] pour lesquels elles emploient des expressions telles que participation, communication, relation de partenaires, non hiérarchique, réciprocité de services» (Bührig 1985, 202 : 127). Ainsi de nouvelles stratégies féministes se précisent et se développent. Certaines stratégies spirituelles ou liturgiques, bien que nouvelles et à l'extérieur de l'Église, demeurent en parallèle à l'Église d'origine. D'autres stratégies impliquent que les femmes optent pour une appartenance à une communauté et à un engagement liturgique en rupture avec la voie traditionnelle.

Radford-Ruether décrit certains types de rassemblements liturgiques féministes qui semblent répondre aux besoins des femmes écartées des rôles de direction dans l'Église et exclues du ministère, de la prédication et de la formation théologique. Ayant aussi souvent vécu une forme de christianisme «où la domination masculine sur les femmes était le modèle de la transcendance divine sur l'humain» (Radford-Ruether 1986, 206 : 72), ces femmes cherchent un mode d'expression à leur spiritualité qui ait un sens pour elles.

Une culture religieuse nouvelle pour les femmes. Dans les années 1975, des féministes catholiques, protestantes, juives, créent des rassemblements liturgiques dont l'intention n'est ni plus ni moins que l'élaboration et la vie de «toute une culture religieuse nouvelle» (Radford-Ruether 1986, 206 : 74). Plus spécifiquement du côté des féministes catholiques, les groupes d'Églises des femmes prennent en partie modèle sur les communautés de base d'Amérique latine qui combinent des éléments de prière, de réflexion théologique et de culte à une pratique de transformation de la société. «Ces rassemblements sont considérés comme des *ecclesiolae in ecclesia*, non comme des tentatives de fondation d'une nouvelle Église historique» (Radford-Ruether 1986, 206 : 76).

Certaines des participantes aux liturgies féministes peuvent d'ailleurs assister aussi aux messes officielles. Pour d'autres, c'est leur unique communauté de culte. On ne craint pas de remodeler les éléments traditionnels du culte : création de textes, éléments eucharistiques nouveaux, adoption de rites inédits selon les moments du cycle de vie des femmes ou en fonction d'occasions nouvelles. Les femmes de ces rassemblements liturgiques manifestent une ouverture œcuménique et sont habituellement engagées dans la solution de questions sociales. «Il y a un lien réciproque entre les communautés liturgiques féministes et la praxis sociale de libération» (Radford-Ruether 1986, 206 : 77).

«Appartenance» religieuse des femmes néo-païennes. D'autres femmes vont plus loin : non seulement se situent-elles alors en marge de l'Église, mais elles

rejettent aussi le contenu positif de la foi chrétienne. Elles expriment leur *vie religieuse sous la forme d'un néo-paganisme*. Radford-Ruether explique bien cette voie.

Certaines femmes d'origine juive ou chrétienne en sont venues à la conclusion que leurs traditions religieuses ne peuvent faire totalement place aux femmes. Elles croient que les religions patriarcales comme le judaïsme et le christianisme ont pour raison d'être fondamentale la sacralisation de la domination masculine.

Radford-Ruether 1986, 206 : 79

Si la religion signifie l'attribution de sens à la vie humaine et que les femmes ne s'y retrouvent pas, parce que les événements majeurs de leur propre vie n'y sont pas signifiés, on peut comprendre qu'elles s'en détournent pour tenter de trouver autre chose.

[Des femmes] considèrent que le patriarcat biblique est né dans l'Antiquité dans le cadre du renversement de religions et de sociétés antérieures centrées sur la femme, et sont convaincues que la spiritualité féministe devrait viser à faire revivre ces anciennes religions de la Déesse, au lieu d'essayer de réformer la religion patriarcale.

Radford-Ruether 1986, 206 : 79

Une bonne partie de ce féminisme de la Déesse ou féminisme néo-païen, en marge des Églises, conçoit le rituel comme magique, comme une puissance spirituelle, efficace pour opérer des changements dans le monde.

Ces pratiques liturgiques féministes interrogent la croyance religieuse traditionnelle. Qu'il s'agisse de femmes protestantes, catholiques, juives ou néo-païennes, des éléments communs expriment une vision renouvelée des rites religieux, voire du sens de l'appartenance et de l'adhésion religieuse. De même que la dimension de l'engagement social de ces femmes.

C'est dans cette dynamique qu'il faut comprendre le témoignage de Chung Hyung-kyung, une théologienne chrétienne du Tiers Monde qui adhère à la fois au christianisme et au chamanisme. Elle voit dans le chamanisme une religion populaire à tendance féministe et révolutionnaire poussant à des changements sociopolitiques dans la société coréenne (Chung Hyung-kyung 1988, 219 : 103-113).

Vie de femmes au quotidien

Travail au féminin : de la réalité sociale aux aspirations féministes

Les femmes constituent la moitié de la population mondiale, elles accomplissent presque les deux tiers de ses heures de travail, reçoivent un dixième du revenu du monde, et possèdent moins d'un centième de la richesse du monde.

Barbara Ehrenreich et Karin Stallard, citées par Hannelore Schröder 1987, 214 : 28

D'où il résulte que l'autre moitié du monde, les hommes, n'accomplissent qu'un tiers des heures de travail, mais reçoivent pour cela neuf dixièmes du revenu mondial (90 % contre 10 %), et ils possèdent plus de 99 centièmes de la richesse du monde (plus de 99 % contre moins de 1 %).

Hannelore Schröder 1987, 214 : 28²²

Avec le thème «Les femmes, le travail et la pauvreté» (cahier 214 de 1987), la théologie féministe intègre dans son questionnement théorique le problème sociologique du travail des femmes, témoignant ainsi de son ouverture à l'interdisciplinarité, mais convaincue surtout que ce point de départ, axé sur l'expérience concrète et la situation sociale des femmes est, même (et surtout) pour des réflexions religieuses, le seul valable. En effet, une distinction aussi tranchée entre les problèmes théologiques et sociologiques est inacceptable pour une théologie féministe qui cherche à se construire comme théologie critique de libération (Schüssler-Fiorenza 1987, 214 : 8). Ce cahier fournit donc une analyse systématique de l'expérience et du travail des femmes dans la société, dans l'Église (laïques et religieuses) et dans la famille.

Division sexuelle du travail. La théologie féministe dénonce le système économique du patriarcat capitaliste basé sur une division sexuelle du travail selon laquelle seul l'homme a droit à un travail bien rémunéré. Les hommes sont alors chefs et pourvoyeurs et les femmes, servantes et obéissantes. Un tel système qui entraîne l'asymétrie des rapports entre les sexes est à l'origine de l'exploitation généralisée des femmes en tant que travailleuses, que ce soit au foyer (Schröder, 77) ou à l'extérieur (Estor, 76). L'exploitation des femmes résulte des effets d'une socialisation à la domesticité familiale et économique, c'est-à-dire au travail gratuit ou sous-payé pour les femmes, accompli par amour ou par abnégation, ou aux activités considérées comme secondaires, peu qualifiées et temporaires. Et l'exploitation des femmes par cette socialisation à la domesticité est davantage accentuée lorsque le sexisme croise

les interactions des travers culturels — créés par des structures patriarcales — tels le racisme, la stratification sociale (Shawn-Copeland, 78), l'élitisme, le colonialisme, l'impérialisme culturel et religieux.

Féminisation de la pauvreté. Des études empiriques, dans les pays riches comme dans les pays pauvres, illustrent combien l'exploitation de la force de travail des femmes s'exerce sous des formes multiples, variables selon les cultures, les pays : les employées de bureau en Amérique du Nord (Hilkert-Andolsen, 79); les employées de maison en Amérique latine (Sardón-Filippini, 82); les assistées sociales des Pays-Bas (van Heijst, 81); les femmes sans logis à New York (Parvey, 83); les prostituées d'Asie (Boonprasat Lewis, 84); le travail des femmes en Tchécoslovaquie (Ebertova, 80); à l'intérieur de l'Église : discrimination envers les lesbiennes (Gramick, 85), bénévolat ou travail peu rémunéré des religieuses et des chrétiennes laïques (Else Lau, 86 et Schilthuis-Stokvis, 87). Exception faite d'un groupe restreint de femmes blanches, scolarisées, professionnelles, la réalité de la vie et du travail des femmes aboutit à la formulation d'un constat immuable et universel : la féminisation de la pauvreté. Femmes et enfants dont elles ont la charge sont pauvres et ce, à l'échelle internationale, et tout particulièrement dans les pays du Tiers Monde.

Services silencieux et invisibles des femmes. L'idéal de foi chrétienne des femmes était une idéologie de silence et de service. Le travail au féminin a toujours été pensé en termes de charité, d'abnégation, de don de soi et de bénévolat. Même encore aujourd'hui, l'Église insiste sur l'égalité des femmes qui doit se réaliser dans le don de soi. Or, dans le contexte actuel où le travail est défini autrement que par la charité ou le service, la participation active des femmes devient invisible aux yeux de la société, de l'Église. C'est pourquoi la théologie féministe rejette l'idéal religieux du service gratuit pour les femmes. La notion de service ne peut être synonyme de libération mais de servitude tant et aussi longtemps que les femmes n'auront pas atteint l'égalité de pouvoir avec les hommes. À l'opposé de l'idéal de «servante du Seigneur», «l'annonce de l'Évangile rappellera toujours la présence et la participation des femmes comme des disciples éminentes» (Dumais 1987, 214 : 143).

Identité «naturelle» des femmes et sens du travail. La situation injuste des conditions de vie économique et sociale des femmes appelle les féministes à réfléchir sur les structures sociales qui sont déterminantes de la place subalterne des femmes dans la société et dans l'Église. Même si des changements sont intervenus et qu'aujourd'hui la femme participe davantage à la vie publique, les idées traditionnelles et les vieilles mentalités sur la subordination de la femme à l'homme ont la vie dure. Les femmes doivent encore lutter pour un travail et une jouissance justes (Schaumberger 1987, 214 : 156).

Ainsi s'il existe des schèmes sociétaux similaires d'une culture à l'autre, d'un pays à l'autre, l'un d'eux est l'endoctrinement des femmes à la domesticité, vieil héritage du patriarcat. Les théologiennes féministes dénoncent l'exploitation systématique

des femmes dans le secteur de production, incluant la production domestique, laquelle se maintient par la socialisation, l'éducation, la violence. Dans cet univers, la femme est perçue différente de l'homme «par nature» car elle a la capacité d'enfanter; sa vocation première et «naturelle» est d'être une femme aimante et une mère dévouée, au service de son mari et de ses enfants.

Le but d'une théologie féministe de libération est la reconnaissance chrétienne de la dignité des femmes rejetant tous les rôles assignés aux sexes qui sont des créations de l'homme. Devant la situation actuelle des femmes, la critique féministe porte sur les aspects suivants : 1) l'idéologie de la «femme-nature», née du dualisme androcentrique, doit être démythifiée car elle est à la base de l'exploitation économique du travail féminin; il faut reconceptualiser l'identité des femmes (Meyer-Wilmes, 88); 2) la théologie de service pour les femmes dans la tradition chrétienne ne peut convenir aux femmes car elle entretient leur état de subordination, d'asservissement et constitue une mise en tutelle (Dumais, 89); 3) par une démarche intérieure, les femmes doivent retrouver leurs racines profondes, apprendre à découvrir l'unité de leur être (Gebara, 90); et 4) les femmes doivent quitter leur place assignée par la nature dans l'ordre patriarcal pour vivre de nouvelles expériences et changer leurs conditions de vie personnelles et matérielles (Schaumberger, 91).

La théologie féministe ouvre la voie de la liberté aux femmes. Il ne s'agit pas seulement pour les femmes d'obtenir l'égalité salariale avec les hommes. Elles ont également droit à un travail juste et créatif pour une pleine reconnaissance de leur dignité. Le travail est donc un thème majeur pour la théologie féministe qui le considère comme un droit humain fondamental.

Maternité : dilemme du fait féminin

[Il est] nécessaire de développer une autre manière que la manière patriarcale de considérer la maternité [...]. Il me semble que, dans cette perspective, interdépendance, créativité et corps²³ sont les mots clés pour une vision qui rendrait à la maternité sa noblesse.

Dorry de Beijer 1989, 226 : 96

Pour une maternité renouvelée. La théologie féministe aborde le thème de la maternité en tant qu'expérience, institution et théologie afin de démontrer l'influence du sexisme patriarcal sur les mentalités culturelles, religieuses et chrétiennes des femmes, puis d'identifier certaines perspectives critiques à partir des théories féministes (Schüssler-Fiorenza et Carr, 102 et Pfäfflin, 103). L'analyse féministe oppose la maternité en tant qu'expérience vécue par les femmes à la maternité en tant qu'institution sociale, pour mieux être en mesure de dégager une réflexion théologique sur le sujet. Elle démontre également la construction sociale de la maternité. Les effets de socialisation et de domesticité sont particulièrement visibles à partir d'une

analyse interculturelle sur les choix (ou les non-choix) de la maternité offerts aux femmes, et ce, par rapport au choix du conjoint, aux rapports sexuels, à la contraception et au soin des enfants. Cette analyse comparative est faite dans les sociétés islamiques, en Union soviétique (républiques fédérées ou autonomes), en Afrique, en Amérique latine, en Chine, aux Indes et au Bangladesh, aux États-Unis.

Le choix d'être mère doit être un choix de la femme et non de l'État, de l'Église ou des laboratoires de recherche médicale. On s'interroge sur la liberté réelle des femmes et sur les dangers de la domination médicale technologique croissante de la procréation. On considère nécessaire une éthique féministe de la procréation. On parle également de la nécessité de développer une autre manière que la manière patriarcale de considérer la maternité et la relation mère-enfant en formation et de travailler à une éthique féministe de la procréation.

Maternité : expériences diverses de femmes. La théologie féministe poursuit son analyse de la maternité par la présentation de trois types de maternité vécue dans des milieux culturels différents et qui font l'objet d'un exposé critique de femmes, à la fois mères et théologiennes : 1) La maternité par adoption dans une perspective tiers-mondiste. Une mère ghanéenne associe pauvreté et maternité (Oduyoye, 104). Les mères biologiques ou par adoption sont survalorisées dans le contexte de l'Occident, avec la dénatalité, mais pénalisées dans les pays à économie antinataliste : Afrique, Chine, Indes. 2) La maternité spirituelle dans la tradition catholique des communautés religieuses en Amérique latine. On fait prendre conscience de l'institutionnalisation progressive de la maternité spirituelle au cours du développement des civilisations au détriment de sa caractéristique fondamentale qui est davantage de l'ordre de l'intuition. Et l'on souligne aussi le fait que l'on parle aujourd'hui davantage de mères spirituelles que de maternité spirituelle. Et ces femmes, ce sont bien sûr les religieuses, mais aussi des leaders populaires, des veuves, des mères célibataires, des professionnelles, des intellectuelles, des militantes politiques, des femmes engagées avec les pauvres (Gebara, 106). 3) Enfin, un témoignage d'une mère française traite de la maternité biologique dans son rapport à l'Église institutionnelle d'Occident. Elle dit son désir de nouveaux symboles qui traduiraient mieux désormais la maternité : le peuple, le corps, la communauté, à la place du symbolisme nuptial, tel que présent dans la conception ecclésiale catholique actuelle (van Lunen-Chenu, 105).

Maternité et triple défi éthique : humain, symbolique, écologique. Les politiques sociales et culturelles sur la maternité au niveau international ou local posent un défi éthique pour les féministes. Dans le traitement de ce sujet, il est question de l'état de «mère» sur le plan humain (femmes-mères), symbolique (Vierge-Mère), et écologique (terre-mère). Les grandes lignes directives de la réflexion féministe en relation avec ce défi éthique portent sur les thèmes suivants : 1) Femmes-mères : le libre choix des femmes à la maternité (Gudorf, 107); les nouvelles formes de technologie de la procréation (de Beijer, 109); le mythe de la «pureté morale des

femmes», *les femmes et la guerre, et le culte de la maternité* (Condren, 110). 2) Marie, vierge et mère, son influence psychologique dans une culture issue de l'Église catholique romaine (Kohn-Roelin, 108). 3) Le thème de la terre-mère et des liens entre le viol de la terre et le patriarcat, de même que le thème de l'écologie (Halkes, 111).

Langage et symbolisme religieux de la maternité. L'utilisation du langage et du symbolisme religieux de la maternité par des féministes chrétiennes permet de découvrir des voies inédites, voire inexplorées de la représentation maternelle : 1) Dieu mère : une lecture féministe du texte d'Osée en réaction à l'idéologie de service des femmes dans l'Église (Wacker, 112). 2) Les aïeules et la mère de Jésus : une relecture féministe du Nouveau Testament dans un exposé du récit de l'Enfance chez Matthieu en réaction à l'idéal chrétien de la Vierge-Mère (Schaberg, 113). 3) Marie, amie mère ou vierge mère : les représentations multiples de Marie, selon les époques, les cultures (Maeckelberghe, 114). 4) La divinité-mère : une image féministe du symbolisme divin dans l'hindouisme (King, 115). 5) Les possibilités et les limites théologiques du symbolisme d'un Dieu mère en remplacement d'un Dieu père dans une perspective chrétienne (McFague, 116).

La quête du corps : à la recherche de l'authenticité «femme». La théologie féministe refuse l'image patriarcale de la femme-nature selon laquelle l'identité de la femme est formée à partir de son rôle de mère. Elle met en lumière «la variabilité de la condition féminine, des rapports entre les sexes, de l'institution familiale» (Valerio 1985, 202 : 89). Des théologiennes féministes insistent sur la nécessité de définir l'authenticité «femme» autrement qu'à partir d'une définition-reflet de fantasmes masculins. Plusieurs ont même abordé, dans leur article, le concept de féminité. Pour en citer quelques-unes :

—«Naît [...] la question difficile de la manière [...] de déterminer la féminité, si elle veut sortir du statut de n'être pas, d'être anti-, d'être autrement» (Meyer-Wilmes 1987, 214 : 126).

—«[...] former le tissu neuf des divers 'moi' de la femme» (Pfäfflin 1989, 226 : 27).

—«Renaître à nouveau comme femme est un acte profondément difficile; c'est une conversion à soi [...]. C'est se travailler de l'intérieur, c'est combattre de l'intérieur les fausses images que nous avons acquises de nous-mêmes» (Gebara 1987, 214 : 147).

On ne dénie pas la femme comme nature mais on affirme qu'elle est aussi porteuse de culture (Halkes 1989, 226 : 119). La théologie féministe revendique le droit pour la femme d'être reconnue d'abord comme un être humain dans sa totalité, comme un corps total et non seulement comme capacité d'enfanter. La femme est à définir au-delà du dualisme patriarcal, c'est-à-dire au-delà de l'opposition nature/culture, corps/esprit et de l'opposition féminin (pouvoir de la maternité)/masculin (conquête, pouvoir politique, économique et social).

Conclusion

Au terme de cette présentation, un espoir prend forme : celui de pouvoir, à l'avenir, vivre dans un monde qualitativement différent. D'une vision dualiste et hiérarchique du monde à une vision globale unifiée et solidaire du cosmos, d'une vision patriarcale androcentrique à une vision postpatriarcale cosmocentrique, du Verbe fait chair à la chair faite Verbe, d'un Dieu père mystique à un Dieu mère physique, du «Notre Père qui êtes aux cieux» au «Notre Mère qui entoures la terre»²⁴, l'approche théologique féministe de la religion bouleverse des certitudes et soulève le voile sur un savoir, sur des représentations et sur des réalités d'Église et de femmes qui amènent à exister, à penser et à croire autrement²⁵.

Au-delà du paradigme patriarcal de la religion chrétienne, abstrait et reflet d'une organisation sociale masculine, émerge un nouveau paradigme fondé sur le désir et le vécu des femmes, en harmonie avec une vision du corps du monde comme corps communautaire, comme corps de Dieu. Un Dieu à l'intérieur de soi comme pouvoir de transformer, un Dieu cosmique protecteur de la terre et de l'univers, un Dieu libérateur des oppressions sociale, symbolique et ecclésiale, un Dieu physique. Non seulement un Dieu dans le monde, mais le monde «en» Dieu. Les femmes, dans leur existence renouvelée, dans leur recherche d'authenticité sont également en quête d'une représentation renouvelée d'un Dieu-Dieu, d'une nouvelle voix, d'un langage commun qui — nous paraphrasons Schüssler-Fiorenza et Carol P. Christ (1984, 191 : 61) — puissent exprimer le sens et la signification de nos vies et qui puissent articuler l'expérience religieuse qui consiste à essayer d'être dans nos *corps*.

La théologie féministe constitue ce lieu significatif d'un nouveau discours religieux féministe propice et utile à l'analyse sociologique. La revue *Concilium*, en particulier sa section de théologie féministe, demeure, à ce titre, une référence majeure.

Denise Veillette
Département de sociologie
Université Laval

Notes

- * Notre article a bénéficié d'une remarquable collaboration de Monique Odesse, assistante de recherche.
- ** Cette analyse fait partie du projet de recherche «Croyances religieuses et femmes du Québec» pour lequel nous avons reçu une aide financière de la Fondation Gérard-Dion.
- *** Certains articles de ce corpus de *Concilium* ont été récemment étudiés dans le cadre du séminaire *Femmes et religions* à l'Université Laval (Québec). Des échanges avec des étudiantes et étudiants de sociologie et de théologie m'ont permis de préciser certains points. Je tiens à les remercier et à dire leur participation et leur intérêt à l'étude de la

religion et de la question des femmes : tout particulièrement Claire Noreau, étudiante et auxiliaire de recherche; puis Rolande Anctil, Thérèse Bonenfant, Rita Cormier-de la Garde, Danielle Francoeur, Danyèle Gagné, Madeleine Gagnon, Katie Hamilton, Thérèse Lacerte-Baillargeon, Mary Ledlow, Djundu Lunge, Nicole Paradis, Micheline Poulin, Richard Saracchi, Andrée Veilleux.

- **** Propos retenus du séminaire sur la théologie féministe de la libération, donné par la théologienne brésilienne Ivone Gebara lors de son passage à Montréal (Québec) le 11 juin 1990.
- 1 . L'édition française paraît chez Beauchesne Éditeur, 72, rue des Saints-Pères, F-75007 Paris (France).
 - 2 . Karl Rahner et Edward Schillebeeckx : «Une nouvelle revue internationale de théologie. Pourquoi? À qui s'adresse-t-elle?», *Concilium* 1965, 1 : 5-10. En septembre 1990, la revue *Concilium* célèbre son 25^e anniversaire par un Colloque international de théologie : «Au seuil du troisième millénaire. En continuité avec Vatican II». Les conférences sont préalablement publiées dans le cahier de janvier-février 1990, 227.
 - 3 . Ces dix sections sont alors les suivantes : Dogme, Liturgie, Pastorale, Oecuménisme, Morale, Problèmes frontières, Histoire de l'Église, Droit canonique, Spiritualité, Écriture sainte.
 - 4 . Le cahier 190 de décembre 1983 : «*Concilium*. Bilan et avenir» résume dix-neuf années de *Concilium*, marque la transition et indique le sens de ses nouvelles perspectives.
 - 5 . La détermination des sections de la revue a un peu changé au cours des années, et surtout en 1984, de sorte que l'identification actuelle des douze sections est la suivante : Oecuménisme, Spiritualité, Institutions ecclésiales, Théologie pratique, Théologie du Tiers Monde, Écriture sainte/Histoire de l'Église, Théologie fondamentale, Liturgie, Morale, Dogme, Sociologie de la religion, Théologie féministe.
 - 6 . Le nombre d'éditeurs de la revue *Concilium* a parfois varié depuis 1965, de même que le nombre de langues dans lesquelles on l'a traduite. À ce jour, elle paraît dans les langues française, anglaise, espagnole, allemande, néerlandaise, portugaise et italienne chez des éditeurs de France, d'Angleterre, d'Espagne, de la R.F.A., des Pays-Bas, du Brésil et de l'Italie.
 - 7 . «*Concilium* dans la fidélité au Concile. Continuité et nouveauté», par la Fondation, 1983, 190 : 147-149.
 - 8 . Gregory Baum : «Sociologie de la religion (1973-1983)», 1983, 190 : 15-24.
 - 9 . Virgil Elizondo et Norbert Greinacher : «Étapes de théologie pratique», 1983, 190 : 41-50. Lire aussi Claude Geffré, Gustavo Gutiérrez et Virgil Elizondo : «Éditorial», 1984, 191 : 7-12.
 - 10 . De façon plus spécifique encore, des théologiennes féministes du Tiers Monde veulent faire entendre la voix des femmes du Tiers Monde. Lire à ce sujet Chung Hyung-kyung : «Opium ou semence de révolution? Le chamanisme, religion populaire à dominante féminine en Corée», 1988, 219 : 103-113.
 - 11 . Au moment de notre étude, le dernier cahier porté à notre connaissance est : «L'éthique des grandes religions et les droits de l'homme», mars-avril 1990, 228, section Oecuménisme, sous la direction de Hans Küng et Jürgen Moltmann.
 - 12 . En 1982, la revue décide de faire paraître dès 1984, six cahiers par année. Ainsi chacune des disciplines théologiques des douze sections de la revue revient désormais tous les deux ans. Par cette mesure, c'est assurer la parution bisannuelle d'un cahier de théologie féministe.
 - 13 . Pour chaque article, la description inclut un numéro d'identification, l'année de parution et le titre de l'article; le nom et l'identité sexuelle de l'auteur ou de l'auteure; le pays de

provenance de l'article (pas toujours, quoique le plus souvent le même que le pays d'origine des auteurs); le numéro, le titre et la section du cahier; l'appellation de la rubrique et les pages de l'article.

- 14 . Ce chiffre ne tient pas compte des pages-titres ni des encadrés publicitaires.
- 15 . Pour ces considérations sur la théologie féministe, nous nous référons ici principalement à Elizabeth Schüssler-Fiorenza et à Mary Collins 1985, 202 : 7-11 et 153-155. Elles ont édité le premier cahier de théologie féministe : «Les femmes invisibles dans la théologie et dans l'Église».
- 16 . Elisabeth Schüssler-Fiorenza pose le terme de patriarcat au sens de droit paternel et de puissance paternelle. C'est, dit-elle, une structure «systémique complexe de sexisme, de racisme, de classisme et d'impérialisme culturel-religieux qui a produit la 'politique d'Altérité' occidentale» (1990, 227 : 23).
- 17 . «Les femmes. Le travail et la pauvreté», sous la direction d'Elisabeth Schüssler-Fiorenza et Anne E. Carr, 1987, cahier 214 : 5-173.
- 18 . «La maternité. Expérience, institution et théologie», sous la direction d'Elisabeth Schüssler-Fiorenza et Anne E. Carr, 1989, cahier 226 : 5-181.
- 19 . Sous la direction d'Elisabeth Schüssler-Fiorenza et Anne Carr.
- 20 . L'italique est de nous.
- 21 . Lettre ouverte de Jill Tweddie, rédactrice du journal *The Guardian*, Londres, 20 septembre 1979, dont un extrait est rapporté par Virgil Elizondo et Norbert Greinacher : «L'émancipation de l'homme est-elle allée trop loin?», 1980, 154 : 7.
- 22 . Barbara Ehrenreich et Karin Stallard, *The Nouveau Poor*, MS Magazine, New York, août 1982; avec utilisation des résultats de Diana Pearce, *The Feminization of Poverty*, 1978. Dans *Concilium* 1987, 214 : 28.
- 23 . L'italique est de nous.
- 24 . «Notre Mère», prière de Marion Hughes, 1983, *Women's Concerns*, Issue 32 (Spring/Summer 1986); traduite de l'anglais par Monique Dumais et reproduite dans *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, sous la direction de Monique Dumais et Marie-Andrée Roy, Montréal et Paris, Éditions Paulines et Médiaspaul, 1989 : 198.
- 25 . Il ne fut pas possible d'obtenir un avis linguistique définitif sur la terminologie de certains mots et expressions comme, par exemple, Dieu père, Dieu mère, le monde comme corps du Christ. Faut-il employer des majuscules? des minuscules? des traits d'union? On les rencontre écrits de différentes façons puisque l'usage n'est pas encore fixé. Pour l'instant, l'Office de la langue française du Québec retient l'avis de normalisation de l'Archevêché de Montréal. Comme il s'agit, dans ce travail, d'hypothèses, nous avons opté, le plus souvent, pour l'utilisation de minuscules.

N°	Année	Titre de l'article	Nom de l'auteur(e)	Sexe	Pays	N°	Titre du cahier	Section de <i>CONCILIUM</i>	Rubrique	Pages
1	1972	La femme dans les fonctions liturgiques	René van Eyden	M	Pays-Bas	72	Le ministère dans les assemblées liturgiques	Liturgie	Études	63-76
2	1976	Éditorial	Gregory Baum	M	Canada	111	Les femmes dans l'Église	Sociologie de la religion	Éditorial	7-9
3	1976	Le rôle des femmes dans le mouvement chrétien primitif	Elisabeth Fiorenza	F	U.S.A.	111	Les femmes dans l'Église	Sociologie de la religion	Articles	13-25
4	1976	Fondements anthropologiques de la relation entre l'homme et la femme dans la théologie classique	Kari Elisabeth Børresen	F	Norvège	111	Les femmes dans l'Église	Sociologie de la religion	Articles	27-39
5	1976	Les femmes et le sacerdoce. Perspective historique et sociale	Rosemary Ruether	F	U.S.A.	111	Les femmes dans l'Église	Sociologie de la religion	Articles	41-50
6	1976	Marie, Mère de Dieu et des femmes. Étude d'une suite d'images	Joan Arnold	F	U.S.A.	111	Les femmes dans l'Église	Sociologie de la religion	Articles	51-62
7	1976	La situation inférieure de la femme dans le droit canonique en vigueur	Ida Raming	F	R.F.A.	111	Les femmes dans l'Église	Sociologie de la religion	Articles	63-72
8	1976	Les femmes et l'hérésie médiévale. Un problème dans l'histoire de la spiritualité	Eleanor McLaughlin	F	U.S.A.	111	Les femmes dans l'Église	Sociologie de la religion	Articles	73-90
9	1976	Effet de l'industrialisation sur le rôle des femmes dans la société	Beverley Harrison	F	U.S.A.	111	Les femmes dans l'Église	Sociologie de la religion	Articles	91-103
10	1976	Les femmes dans la vie religieuse. Amérique du Nord	Elizabeth Carroll	F	U.S.A.	111	Les femmes dans l'Église	Sociologie de la religion	Articles	105-117
11	1976	Le mouvement féministe dans l'Église catholique italienne	Ida Magli	F	Italie	111	Les femmes dans l'Église	Sociologie de la religion	Bulletin	121-122
12	1976	La femme dans les mouvements d'Église en Amérique Latine	Marina Lessa	F	Brésil	111	Les femmes dans l'Église	Sociologie de la religion	Bulletin	125-129
13	1976	Le féminisme et l'Église. Europe francophone	Marie-Thérèse van Lunen-Chenu	F	Belgique*	111	Les femmes dans l'Église	Sociologie de la religion	Bulletin	131-143

* Née en France, réside en Belgique en 1976

No	Année	Titre de l'article	Nom de l'auteur(e)	Sexe	Pays	N°	Titre du cahier	Section de CONCLIVM	Rubrique	Pages
14	1976	L'Église catholique et le mouvement des femmes aux États-Unis (Brève enquête)	Mary Luke Tobin	F	U.S.A.	111	Les femmes dans l'Église	Sociologie de la religion	Bulletin	145-152
15	1980	L'émancipation de l'homme est-elle allée trop loin?	Virgil Elizondo et Norbert Greinacher	M	U.S.A. R.F.A.	154	Les femmes dans une Église masculine	Théologie pratique	Éditorial	7-8
16	1980	De la liberté de l'Évangile à l'Église masculine pétrifiée. Naissance et développement de la suprématie masculine dans l'Église	Ida Raming	F	R.F.A.	154	Les femmes dans une Église masculine	Théologie pratique	L'évolution historique	11-22
17	1980	L'éthique sexuelle de l'Église et des rôles des sexes dans l'Église	Ferdinand Menne	M	R.F.A.	154	Les femmes dans une Église masculine	Théologie pratique	L'évolution historique	23-35
18	1980	Le célibat dans l'Église des hommes	Nadine Foley	F	U.S.A.	154	Les femmes dans une Église masculine	Théologie pratique	L'évolution historique	37-52
19	1980	La domination masculine peut-elle être renversée?	Elizabeth Carroll	F	U.S.A.	154	Les femmes dans une Église masculine	Théologie pratique	Situation actuelle	55-65
20	1980	Pathologie de l'Église des hommes	Marie Augusta Neal	F	U.S.A.	154	Les femmes dans une Église masculine	Théologie pratique	Situation actuelle	67-74
21	1980	Dieu est-il masculin?	Rosemary Haughton	F	Écosse	154	Les femmes dans une Église masculine	Théologie pratique	Perspectives théologiques	77-85
22	1980	Rôle de la femme dans l'Ancien Testament	Marie de Merode-de Croy	F	U.S.A.	154	Les femmes dans une Église masculine	Théologie pratique	Perspectives théologiques	87-95
23	1980	Jésus et les femmes: Une révolution méconnue	René Laurentin	M	France	154	Les femmes dans une Église masculine	Théologie pratique	Perspectives théologiques	97-108
24	1980	L'émancipation de la femme. Ses défis à la théologie et à la réforme ecclésiale	Manuel Alcaia	M	Espagne	154	Les femmes dans une Église masculine	Théologie pratique	Nouvelles approches	111-119
25	1980	Femmes et hommes dans les fonctions ecclésiales	Margaret Brennan	F	Canada	154	Les femmes dans une Église masculine	Théologie pratique	Nouvelles approches	121-128

N°	Année	Titre de l'article	Nom de l'auteur(e)	Sexe	Pays	N°	Titre du cahier	Section de <i>CONCILIUM</i>	Rubrique	Pages
26	1980	La théologie féministe. Bilan d'une période de transition	Catharina Halkes	F	Pays-Bas	154	Les femmes dans une Église masculine	Théologie pratique	Nouvelles approches	129-142
27	1980	L'engagement de l'Église dans l'émancipation de la femme	Maria Agudelo	F	Espagne	154	Les femmes dans une Église masculine	Théologie pratique	Nouvelles approches	143-151
28	1981	Éditorial	Johann Baptist Metz et Edward Schillebeeckx	M M	R.F.A. Pays-Bas	163	Un Dieu-Père?	Dogme	Éditorial	7-8
29	1981	Dieu-Père dans une société sans pères	Yorick Spiegel	M	R.F.A.	163	Un Dieu-Père?	Dogme	Crises et critères	11-22
30	1981	Le meurtre du père et Dieu le Père dans l'oeuvre de Freud	Dominique Stein	F	France	163	Un Dieu-Père?	Dogme	Crises et critères	23-34
31	1981	<i>Pater absconditus</i> . Le problème dans le miroir de l'histoire des religions	Hans Fischer-Barnicoel	M	R.F.A.	163	Un Dieu-Père?	Dogme	Crises et critères	35-47
32	1981	Le monothéisme politique de l'antiquité et le Dieu Trinité	Yves Congar	M	France	163	Un Dieu-Père?	Dogme	Approches historiques	51-58
33	1981	Approches du «Dieu-Père» dans les religions populaires du Japon moderne	Heinrich Dumoulin	M	Japon	163	Un Dieu-Père?	Dogme	Approches historiques	59-63
34	1981	«Père» comme nom propre de Dieu	Claude Geffré	M	France	163	Un Dieu-Père?	Dogme	Approches biblique et systématique	67-77
35	1981	Le Père maternel. Le patripassianisme trinitaire surmonte-t-il le patriarcalisme théologique?	Jürgen Moltmann	M	R.F.A.	163	Un Dieu-Père?	Dogme	Approches biblique et systématique	79-86
36	1981	Le sens de Dieu dans les <i>negro spirituals</i>	James Cone	M	U.S.A.	163	Un Dieu-Père?	Dogme	Approches biblique et systématique	87-92
37	1981	La féminité de Dieu. Un problème dans la vie religieuse contemporaine	Rosemary Radford-Ruether	F	U.S.A.	163	Un Dieu-Père?	Dogme	Approches biblique et systématique	93-103

N°	Année	Titre de l'article	Nom de l'auteur(e)	Sexe	Pays	N°	Titre du cahier	Section de <i>CONCILIUM</i>	Rubrique	Pages
38	1981	Père, puissance et barbarie. Questions féministes à la religion autoritaire	Dorothee Sölle	F	R.F.A.	163	Un Dieu-Père?	Dogme	Implications pratiques	105-113
39	1981	L'image de la femme dans une religion axée sur le Père	Ariène Swidler	F	U.S.A.	163	Un Dieu-Père?	Dogme	Implications pratiques	115-123
40	1981	Les voies vers une solidarité chrétienne non patriarcale	Hadewych Snijdewind	F	Pays-Bas	163	Un Dieu-Père?	Dogme	Implications pratiques	125-138
41	1981	Dieu le Père dans la Bible et dans l'expérience de Jésus. État de la question	Robert Hamerton-Kelly	M	U.S.A.	163	Un Dieu-Père?	Dogme	Communications	141-152
42	1981	Pourquoi la théologie féministe proteste-t-elle contre Dieu le Père?	Catharina Halkes	F	Pays-Bas	163	Un Dieu-Père?	Dogme	Communications	153-164
43	1981	Qu'ai-je devant les yeux lorsque je dis «Notre Père»?	Antônio Fragoso	M	Brésil	163	Un Dieu-Père?	Dogme	Témoignages	167-169
44	1981	Qu'est-ce que je pense quand je prie «Notre Père»?	Heinrich Albertz	M	R.F.A.	163	Un Dieu-Père?	Dogme	Témoignages	171-173
45	1981	Vers où va ma pensée quand je prie le «Notre Père»?	Irène de Bourbon-Parme d'Orange-Nassau	F	Pays-Bas	163	Un Dieu-Père?	Dogme	Témoignages	175-179
46	1983	Marie dans les Églises	Hans Küng	M	R.F.A.	188	Marie dans les Églises	Oecuménisme	Éditoriaux	9-16
47	1983	Y a-t-il une mariologie oecuménique?	Jürgen Moltmann	M	R.F.A.	188	Marie dans les Églises	Oecuménisme	Éditoriaux	17-22
48	1983	La mère de Jésus dans le Nouveau Testament	John McKenzie	M	U.S.A.	188	Marie dans les Églises	Oecuménisme	Origines bibliques	25-38
49	1983	La mère de Jésus dans la perspective juive	Schalom Ben-Chorin	M	Israël	188	Marie dans les Églises	Oecuménisme	Origines bibliques	39-46
50	1983	Maternité ou amitié	Elisabeth Moltmann-Wendel	F	R.F.A.	188	Marie dans les Églises	Oecuménisme	Origines bibliques	47-55

N°	Année	Titre de l'article	Nom de l'auteur(e)	Sexe	Pays	N°	Titre du cahier	Section de <i>CONCILIUM</i>	Rubrique	Pages
51	1983	Marie dans la théologie orthodoxe	Nikos Nissiotis	M	Grèce	188	Marie dans les Églises	Oecuménisme	Traditions diverses	59-79
52	1983	Marie dans la théologie protestante	Gottfried Maron	M	R.F.A.	188	Marie dans les Églises	Oecuménisme	Traditions diverses	81-92
53	1983	Marie dans la théologie catholique	Kari Børresen	F	Norvège	188	Marie dans les Églises	Oecuménisme	Traditions diverses	93-106
54	1983	Marie et les pauvres. Un modèle d'oecuménisme évangéliste	Virgil Elizondo	M	U.S.A.	188	Marie dans les Églises	Oecuménisme	Impulsions nouvelles	109-118
55	1983	Marie et les femmes	Catharina Halkes	F	Pays-Bas	188	Marie dans les Églises	Oecuménisme	Impulsions nouvelles	119-130
56	1983	Marie et la psyché humaine. Réflexions de psychologie des profondeurs	Maria Kassel	F	R.F.A.	188	Marie dans les Églises	Oecuménisme	Impulsions nouvelles	131-143
57	1983	Marie et la littérature	Karl-Josef Kuschel	M	R.F.A.	188	Marie dans les Églises	Oecuménisme	Impulsions nouvelles	145-158
58	1984	Pour des femmes dans des univers masculins. Une théologie de libération féministe critique	Elisabeth Schüssler Fiorenza	F	U.S.A.	191	Babel ou pentecôte? Pluralité des théologies et responsabilité commune	Théologie fondamentale	La parole pour toute l'Église des «Théologies particulières»	61-73
59	1985	Éditorial	Elisabeth Schüssler Fiorenza	F	U.S.A.	202	Les femmes invisibles dans la théologie et dans l'Église	Théologie féministe	Éditorial	7-11
60	1985	Briser le silence. Devenir visibles	Elisabeth Schüssler Fiorenza	F	U.S.A.	202	Les femmes invisibles dans la théologie et dans l'Église	Théologie féministe	Fondements	15-31
61	1985	Filles de l'Église: les quatre Thérèse	Mary Collins	F	U.S.A.	202	Les femmes invisibles dans la théologie et dans l'Église	Théologie féministe	Fondements	33-43
62	1985	Ni clerc ni laïque. La femme dans l'Église	Marie Zimmermann	F	France	202	Les femmes invisibles dans la théologie et dans l'Église	Théologie féministe	Structures rendant les femmes d'Église invisibles	47-55

N°	Année	Titre de l'article	Nom de l'auteur(e)	Sexe	Pays	N°	Titre du cahier	Section de <i>CONCILIUM</i>	Rubrique	Pages
63	1985	La clôture. Institutionnalisation de l'invisibilité des femmes dans les communautés ecclésiastiques	Margaret Brennan	F	Canada	202	Les femmes invisibles dans la théologie et dans l'Église	Théologie féministe	Structures rendant les femmes d'Église invisibles	57-68
64	1985	Images des femmes dans le Lectionnaire	Marjorie Procter-Smith	F	U.S.A.	202	Les femmes invisibles dans la théologie et dans l'Église	Théologie féministe	Discours ecclésial et invisibilité des femmes	71-84
65	1985	La femme dans l'histoire de l'Église	Adriana Valerio	F	Italie	202	Les femmes invisibles dans la théologie et dans l'Église	Théologie féministe	Discours ecclésial et invisibilité des femmes	85-94
66	1985	«Devenir mâle»: Aspect d'une anthropologie chrétienne primitive	Kari Vogt	F	Norvège	202	Les femmes invisibles dans la théologie et dans l'Église	Théologie féministe	Discours ecclésial et invisibilité des femmes	95-107
67	1985	Changer la théologie morale. Un défi éthique féministe	Mary Hunt	F	U.S.A.	202	Les femmes invisibles dans la théologie et dans l'Église	Théologie féministe	Discours ecclésial et invisibilité des femmes	109-117
68	1985	Le rôle des femmes dans le dialogue oecuménique	Marga Bührig	F	Suisse	202	Les femmes invisibles dans la théologie et dans l'Église	Théologie féministe	Discours ecclésial et invisibilité des femmes	119-128
69	1985	Perspectives professionnelles et situation des théologiennes catholiques allemandes (Cas exemplaire: l'université de Münster en Westphalie)	Iris Müller	F	R.F.A.	202	Les femmes invisibles dans la théologie et dans l'Église	Théologie féministe	Études de cas: L'enseignement théologique et les femmes	131-143
70	1985	Les femmes comme levain. La formation théologique aux États-Unis et au Canada	Mary Boys	F	U.S.A.	202	Les femmes invisibles dans la théologie et dans l'Église	Théologie féministe	Études de cas: L'enseignement théologique et les femmes	145-152
71	1985	Réflexion éditoriale	Mary Collins	F	U.S.A.	202	Les femmes invisibles dans la théologie et dans l'Église	Théologie féministe	Réflexion éditoriale	153-155
72	1986	Les femmes et le nouveau droit ecclésiastique	Elizabeth McDonough	F	U.S.A.	205	L'Église. Son droit, sa réalité	Institutions ecclésiastiques	Questions particulières	99-108

N°	Année	Titre de l'article	Nom de l'auteur(e)	Sexe	Pays	N°	Titre du cahier	Section de <i>CONCILIUM</i>	Rubrique	Pages
73	1986	L'Église des femmes. Apparition de communautés liturgiques féministes	Rosemary Radford-Ruether	F	U.S.A.	206	Religion populaire. Contexte culturel. Points de vue théologiques	Théologie pratique	La religion populaire dans le contexte culturel	71-80
74	1987	L'Exode, paradigme dans la théologie féministe	Dianne Bergant	F	U.S.A.	209	L'exode. Ses relectures	Écriture sainte/ Hist. de l'Église	Mouvements contemporains	123-130
75	1987	La journée interminable	Elisabeth Schüssler Fiorenza	F	U.S.A.	214	Les femmes. Le travail et la pauvreté	Théologie féministe	Éditorial	7-13
76	1987	Le travail des femmes ne finit jamais. Travail payé et non payé	Marita Estor	F	R.F.A.	214	Les femmes. Le travail et la pauvreté	Théologie féministe	Analyses systémiques	17-25
77	1987	L'appauvrissement économique des mères est l'enrichissement des pères	Hannelore Schröder	F	Hollande	214	Les femmes. Le travail et la pauvreté	Théologie féministe	Analyses systémiques	27-37
78	1987	L'interaction du racisme, du sexisme et du classisme dans l'exploitation des femmes	Mary Shawn-Copeland	F	U.S.A.	214	Les femmes. Le travail et la pauvreté	Théologie féministe	Analyses systémiques	39-48
79	1987	Travail des femmes et évolution des techniques en Amérique du Nord	Barbara Hilkert Andolsen	F	U.S.A.	214	Les femmes. Le travail et la pauvreté	Théologie féministe	Études de cas. Société et Église	51-58
80	1987	Les femmes et le travail en Tchécoslovaquie	Anezka Ebertova	F	Tchécoslovaquie	214	Les femmes. Le travail et la pauvreté	Théologie féministe	Études de cas. Société et Église	59-66
81	1987	Femmes assistées de manière permanente. Étude d'un cas: les assistées sociales néerlandaises	Annelies van Heijst	F	Pays-Bas	214	Les femmes. Le travail et la pauvreté	Théologie féministe	Études de cas. Société et Église	67-74
82	1987	La situation des employées de maison en Amérique latine	Mabel Sardón-Filippini	F	Argentine	214	Les femmes. Le travail et la pauvreté	Théologie féministe	Études de cas. Société et Église	75-80
83	1987	Ms. Liberty à la dérive. Les femmes sans logis aux États-Unis	Constance F. Parvey	F	U.S.A.	214	Les femmes. Le travail et la pauvreté	Théologie féministe	Études de cas. Société et Église	81-89
84	1987	Le lien entre sous-développement, capitalisme et patriarcat. Le cas de la prostitution en Asie	Nantawan Boonprasat Lewis	F	U.S.A.	214	Les femmes. Le travail et la pauvreté	Théologie féministe	Études de cas. Société et Église	91-99

N°	Année	Titre de l'article	Nom de l'auteur(e)	Sexe	Pays	N°	Titre du cahier	Section de <i>CONCILIUM</i>	Rubrique	Pages
85	1987	La discrimination sociale envers les lesbiennes et l'Église	Jeannine Gramick	F	U.S.A.	214	Les femmes. Le travail et la pauvreté	Théologie féministe	Études de cas. Société et Église	101-108
86	1987	Religieuses et chrétiennes laïques comme collaboratrices dans l'Église	Ephrem Else Lau	F	R.F.A.	214	Les femmes. Le travail et la pauvreté	Théologie féministe	Études de cas. Société et Église	109-115
87	1987	Les femmes au travail dans les Églises. Un point de vue oecuménique	Anneke Schilthuis-Stokvis	F	Pays-Bas	214	Les femmes. Le travail et la pauvreté	Théologie féministe	Études de cas. Société et Église	117-122
88	1987	La nature de la femme et l'identité féminine. Justifications théologiques et questions féministes	Hedwig Meyer-Wilmes	F	Pays-Bas	214	Les femmes. Le travail et la pauvreté	Théologie féministe	Réflexions de théologie féministe	125-133
89	1987	Une théologie du service pour les femmes. Une mise en tutelle inéluctable?	Monique Dumais	F	Canada	214	Les femmes. Le travail et la pauvreté	Théologie féministe	Réflexions de théologie féministe	135-143
90	1987	L'option pour le pauvre comme option pour la femme pauvre	Ivone Gebara	F	Brésil	214	Les femmes. Le travail et la pauvreté	Théologie féministe	Réflexions de théologie féministe	145-154
91	1987	Partager et apaiser la faim de pain et de roses. Sur la voie d'une théologie féministe critique du travail des femmes	Christine Schaumberger	F	R.F.A.	214	Les femmes. Le travail et la pauvreté	Théologie féministe	Réflexions de théologie féministe	155-166
92	1987	Réflexions éditoriales	Anne E. Carr	F	U.S.A.	214	Les femmes. Le travail et la pauvreté	Théologie féministe	Réflexions éditoriales	169-173
93	1988	L'année mariale	Gregory Baum	M	Canada	215	Une assemblée pour la paix	Oecuménisme	Chronique	I-III
94	1988	La paix par l'intermédiaire d'une Église sans paix?	Anne E. Carr	F	U.S.A.	215	Une assemblée pour la paix	Oecuménisme	Points névralgiques. Impulsion pour une pensée nouvelle	129-135
95	1988	Sexualité et pouvoir dans l'Église	Eric Fuchs	M	Suisse	217	Le pouvoir dans l'Église	Institutions ecclésiales	Le pouvoir dans l'Église	37-43

N°	Année	Titre de l'article	Nom de l'auteur(e)	Sexe	Pays	N°	Titre du cahier	Section de <i>CONCILIUM</i>	Rubrique	Pages
96	1988	L'exercice du pouvoir dans l'Église actuelle à travers les théories sociales du pouvoir. Max Weber, Michel Foucault et Hannah Arendt	Karl Gabriel	M	R.F.A.	217	Le pouvoir dans l'Église	Institutions ecclésiales	Le pouvoir dans l'Église	45-55
97	1988	Ceux qui sont exclus des mandats dans l'Église	Piero Antonio Bonnet	M	Italie	217	Le pouvoir dans l'Église	Institutions ecclésiales	Pouvoir ecclésiast sans puissance	143-151
98	1988	«Servir à table». Une réflexion de théologie critique féministe sur la diaconie	Elisabeth Schüssler Fiorenza	F	U.S.A.	218	La diaconie. Une Église pour les autres	Théologie pratique	Pratique diaconale sur les terrains de conflit	109-120
99	1988	Opium ou semence de révolution? Le chamanisme, religion populaire à dominante féminine en Corée	Chung Hyung-kyung	F	U.S.A. (née en Corée)	219	Théologies du Tiers Monde. Convergences et différences	Théologie du Tiers Monde	«Je te rends grâce, Père, d'avoir révélé ces choses aux petits»	103-113
100	1988	Théologie du Tiers Monde. D'ici, où allons-nous?	Samuel Rayan	M	Inde	219	Théologies du Tiers Monde. Convergences et différences	Théologie du Tiers Monde	Conclusion	157-172 (168-169)
101	1989	La fin de la sollicitude. Éthique féministe et sciences de la nature	Ina Praetorius	F	Suisse	223	L'éthique dans les sciences de la nature	Morale	Réflexions sur l'éthique fondamentale	69-79
102	1989	Éditorial	Elisabeth Schüssler Fiorenza et Ann Carr	F	U.S.A. U.S.A.	226	La maternité. Expérience, institution et théologie	Théologie féministe	Éditorial	7-16
103	1989	La mère dans le patriarcat. Expérience et théorie féministe	Ursula Pfäfflin	F	U.S.A.	226	La maternité. Expérience, institution et théologie	Théologie féministe	La maternité, expérience et institution	19-27
104	1989	Pauvreté et maternité	Mary Amba Oduyoye	F	Suisse	226	La maternité. Expérience, institution et théologie	Théologie féministe	La maternité, expérience et institution	29-37
105	1989	Entre sexes et générations, une maternité habilitée	Marie-Thérèse van Lunen Chenu	F	France	226	La maternité. Expérience, institution et théologie	Théologie féministe	La maternité, expérience et institution	39-49

N°	Année	Titre de l'article	Nom de l'auteur(e)	Sexe	Pays	N°	Titre du cahier	Section de <i>CONCILIUM</i>	Rubrique	Pages
106	1989	La mère supérieure et la maternité spirituelle. De l'intuition à l'institutionnalisation	Yvone Gebara	F	Brésil	226	La maternité. Expérience, institution et théologie	Théologie féministe	La maternité, expérience et institution	51-62
107	1989	Le libre choix de la maternité par les femmes	Christinø Gudorf	F	U.S.A.	226	La maternité. Expérience, institution et théologie	Théologie féministe	Éthique et politique de la maternité	65-74
108	1989	Mère, fille, Dieu	Johanna Kohn-Roelin	F	R.F.A.	226	La maternité. Expérience, institution et théologie	Théologie féministe	Éthique et politique de la maternité	75-85
109	1989	La maternité et les formes nouvelles de technologie de la procréation: sol nourricier passif et consommation rationnelle	Dorry de Beijer	F	Pays-Bas	226	La maternité. Expérience, institution et théologie	Théologie féministe	Éthique et politique de la maternité	87-97
110	1989	Faire naître des enfants pour la patrie. Les mères et le militarisme	Mary Condren	F	Irlande	226	La maternité. Expérience, institution et théologie	Théologie féministe	Éthique et politique de la maternité	99-109
111	1989	La violation de la Terre-Mère. Écologie et patriarcat	Catharina Halkes	F	Pays-Bas	226	La maternité. Expérience, institution et théologie	Théologie féministe	Éthique et politique de la maternité	111-121
112	1989	Dieu Mère? Signification d'un symbole biblique de Dieu pour la théologie féministe	Marie-Theres Wacker	F	R.F.A.	226	La maternité. Expérience, institution et théologie	Théologie féministe	La maternité dans le langage et le symbolisme religieux	125-133
113	1989	Les aïeules et la mère de Jésus	Jane Schaberg	F	U.S.A.	226	La maternité. Expérience, institution et théologie	Théologie féministe	La maternité dans le langage et le symbolisme religieux	135-143
114	1989	«Marie», amie mère ou vierge mère?	Els Maeckelberghe	F	Pays-Bas	226	La maternité. Expérience, institution et théologie	Théologie féministe	La maternité dans le langage et le symbolisme religieux	145-152

N°	Année	Titre de l'article	Nom de l'auteur(e)	Sexe	Pays	N°	Titre du cahier	Section de <i>CONCILIUM</i>	Rubrique	Pages
115	1989	La divinité mère	Ursula King	F	Grande-Bretagne	226	La maternité. Expérience, institution et théologie	Théologie féministe	La maternité dans le langage et le symbolisme religieux	153-163
116	1989	Dieu mère	Sallie McFague	F	U.S.A.	226	La maternité. Expérience, institution et théologie	Théologie féministe	La maternité dans le langage et le symbolisme religieux	165-171
117	1989	La lettre apostolique <i>Mulieris dignitatem</i>	Gregory Baum	M	Canada	226	La maternité. Expérience, institution et théologie	Théologie féministe	Bulletin	175-181
118	1990	Justifiée par tous ses enfants. Lutte, mémoire et vision	Elisabeth Schüssler Fiorenza	F	U.S.A.	227	Au seuil du troisième millénaire. En continuité avec Vatican II. Colloque international de théologie à l'occasion du 25 ^e anniversaire de <i>Concilium</i>	—	Une mémoire	21-41