

**The conception of the *imago Dei* and its impact on
female leadership: A critical reflection of Christian
feminism in the Democratic Republic of Congo**

NG Gurhahoza



orcid.org/0000-0001-9369-5240

Thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree
Doctor of Philosophy in *Systematic Theology* at the North-West
University

Promoter: Prof Dr A Santrac

Co-promoter: Prof Dr RM Potgieter

Assistant promoter: Dr F Kakwata

Graduation ceremony: May 2021

Student number : 26848236

REMERCIEMENTS

Les mots ne me suffisent pas pour exprimer ma reconnaissance envers le Dieu qui m'a créée à Son image (*Imago Dei, Imago Christi & Imago Spiritus*) et grâce à qui il m'a été donné de réaliser ce travail, jadis un rêve, mais maintenant devenu réalité. Qu'à Lui, revienne la gloire!

Ma gratitude est aussi énorme à l'égard de ma chère Université NWU, et par là, la tendre Faculté de Théologie qui m'a non seulement formée, mais aussi soutenue financièrement durant mon cursus doctoral.

De manière spéciale, j'exprime ma profonde gratitude au Professeur Dr Aleksandar Santrac, promoteur de cette thèse.

Je jette toutes les fleurs au Professeur Dr Raymond Potgieter, co-promoteur de cette thèse ; lui, qui a été à la fois attentionné et rigoureux tout au long de ce travail, et dont les idées ingénieuses, les remarques et suggestions ont permis à cette thèse de prendre forme.

Au Dr Frédéric Kakwata, promoteur assistant de cette thèse, je dis merci pour son dévouement et sa contribution dans la réalisation de la présente œuvre.

Mes remerciements s'adressent aussi à la bibliothécaire de la faculté, Madame Hester Lombard, pour son soutien combien énorme à la réalisation de cet ouvrage.

Encore une fois, merci au Professeur Dr Dick Mwamba Kanonge, par qui les portes de NWU nous ont été ouvertes et, au Prof Dr Butoa Balingene de L'ULPGL, qui a accepté d'éditer ce travail. Au Dr Fohle LLM, Dr Rebecca Lagat Omwenga, Professeure Dr Ngogo Kilongo Fatuma, Dr Gaspard Bondo et le Doctorant Pasteur Séraphin Mujinga, ainsi qu'à tous les autres collègues pasteurs qui, d'une manière ou d'une autre, ont apporté leur pierre à cet édifice. Qu'ils soient abondamment bénis !

Mes éloges à toi Emmanuel Wabubindja mon cher époux, pour toutes les privations et ton accompagnement dans la réalisation de cette thèse.

Merci à vous aussi mes parents Célestin Ntamushigo et Jacqueline Bashige Bora pour votre rigueur aussi bien dans mon éducation que dans ma formation intellectuelle. Ceci m'a permis de devenir ce que suis aujourd'hui: cette femme déterminée et battante.

J'exprime ma reconnaissance à mes enfants, frère et sœurs, la grande équipe travaillant dans l'ombre pour la réalisation de cette thèse: Roland Béni Tubongye, Dorcas N'simire, David Ushindi, Merveille de Dieu Lutonde, Gloria Dei Manasse, Ngandu Prisca, Shukuru Mukandilwa, Rosette Ninda, Moleka Irengé, Alice Cinama Bashige, Aline Katerekwa, Gisèle Mwamini, Justine Iranga, Nicolas Binja et Furaha Baheni.

Je suis également reconnaissante envers ma famille spirituelle, notamment à l'égard de mon pasteur et Représentant Légal de notre communauté, le Ministère de la Réconciliation, j'ai cité le Révérend Nkuna Stéphane et madame Alphonsine son épouse, pour leur marque de confiance et soutien inégalable. Je n'ai pas oublié le serviteur de Dieu Samuel Kayembe, mon compagnon d'œuvre dans le ministère.

Merci aux pasteurs Jean Jacques Mutuane et Jean Marc Mwanza de la Communauté des Assemblées Bonne Semence qui ont été des piliers sur lesquels je pouvais m'appuyer durant des moments de dure labeur.

Enfin, j'exprime ma profonde gratitude à ces femmes extraordinaires, pour leur service et leurs prières: il s'agit de pasteure Clarisse Kaba de l'église pentecôte Rhema, Maman Muhona, Marie-Thérèse Riziki, Linda, Lydia et Grady Masimango, Esther et toutes celles qui m'ont encouragée.

Que la gloire revienne à notre Dieu.

RÉSUMÉ

Mots Clés: *Imago Dei*, féminisme, féminisme chrétien, théologie du féminisme, leadership, leadership féminin.

Cette étude s'inscrit dans le domaine de la théologie systématique, car elle cherche à examiner et évaluer la doctrine *imago Dei* et son influence sur le leadership féminin chrétien en République Démocratique du Congo (RDC). L'étude s'est engagée dans une analyse approfondie de la spiritualité féministe chrétienne à travers le prisme de la doctrine "*Imago Dei*" qui établit la conviction chrétienne selon laquelle les hommes et les femmes sont créés à l'image de Dieu. Cependant, le concept de l'image de Dieu et la notion de ressemblance qui l'accompagne ont plusieurs implications éthiques. Parmi ces implications, figurent la reconnaissance de la dignité humaine, l'égalité entre les hommes et les femmes, la liberté, la responsabilité envers le prochain et envers la nature, la préservation de la vie, l'appel à se conformer au Christ qui est l'image de Dieu par excellence. L'argument ici est que cette doctrine constitue la force motrice derrière les actes transformateurs des féministes chrétiennes, une praxis qui découle de leur spiritualité.

Dans cette perspective, la présente étude a examiné de manière critique la doctrine *imago Dei* et son impact sur le leadership féminin chrétien en RDC en se focalisant sur la perception de la doctrine *imago Dei* et son influence sur le leadership des féministes chrétiennes en Occident et en Afrique, en RDC particulièrement. Pour atteindre ce but, l'étude a recouru à la méthode analytique de la recherche théologique ainsi qu'à une fusion des points de vue ou interprétations relationnels et fonctionnels de l'image de Dieu pour analyser la perspective moderne de *imago Dei* adoptée par les féministes chrétiennes. La thèse soutient que la théologie féministe chrétienne remet en question l'éthique conventionnelle de l'église par sa compréhension de la doctrine *imago Dei*. Cela se justifie par le fait que c'est parce que la connaissance de leur création divine à l'image de Dieu qui propulse l'engagement réactif des féministes chrétiennes dans l'œuvre de Dieu sur terre. Cette étude suggère que les idéaux de *imago Dei* insufflent dignité et courage aux féministes chrétiennes et leur donnent les moyens d'agir de manière proactive en tant que témoins de Jésus-Christ et représentantes de Dieu sur

terre, en exerçant l'autorité divine accordée à tous les êtres humains à la création et par l'effusion du Saint-Esprit.

ABSTRACT

Keywords: *Imago Dei*, feminism, Christian feminism, feminism theology, leadership, female leadership

This study falls within the ambits of the field of systematic theology. It seeks to examine and evaluate the doctrine of the *imago Dei* and its influence on Christian female leadership in the Democratic Republic of Congo (DRC). This study engages in an in-depth analysis of Christian feminist spirituality through the lens of the doctrine of the “*Imago Dei*”. The named doctrine, establishes the Christian belief that men and women are created in the image of God. However, the concept of the image of God and its accompanying notion of likeness has several ethical implications. Some of these implications include the acknowledgement of human dignity, equality between men and women, freedom, responsibility towards one’s neighbours and nature, the preservation of life, and the call to conform to Christ. He is the image of God par excellence. The argument here is that this doctrine constitutes the driving force behind the transformative acts of Christian feminists. This praxis stems from their spirituality.

In view of this, this thesis critically examined the doctrine of the *imago Dei* and its impact on Christian female leadership in the DRC. It investigated the perception regarding the doctrine of *imago Dei* and its influence on Christian feminist leadership in the West and Africa, specifically in the DRC. To achieve this aim, the study utilises the analytical method of theological research, and a fusion of the relational and functional viewpoints or interpretations of the image of God to analyse the modern perspective of *imago Dei* adopted by Christian feminists. The thesis argues that Christian feminist theology challenges conventional ethics of the Church through its understanding of the doctrine of *imago Dei*. This is because the knowledge of their divine creation in the image of God propels Christian feminists’ responsive engagement in God’s work on earth. This study suggests that the ideal of the *imago Dei* instils dignity and courage in Christian feminists. It equips them to act proactively as witnesses of Jesus Christ and representatives of God on earth, by exercising the divine authority bestowed upon all human beings at creation and through the outpouring of the Holy Spirit.

TABLE OF CONTENTS (HEADING 0)

REMERCIEMENTS	I
RÉSUMÉ.....	III
ABSTRACT	V
CHAPITRE 1. INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
1.1. Titre et mots clés	1
1.1.1. Titre	1
1.1.2. Mots clés	1
1.2. Arrière-plan de la recherche	1
1.3. Énoncé du problème de la recherche	6
1.4. But de la recherche	8
1.5. Questions de la recherche	8
1.6. Objectif de la recherche	9
1.7. Argument central.....	9
1.8. Méthodologie de recherche	9
CHAPITRE 2. LE FÉMINISME CHRÉTIEN ET LA DOCTRINE <i>IMAGO DEI</i>	11
2.1. Introduction	11
2.2. Brève présentation du féminisme chrétien.....	12
2.2.1. Définition, but et objectif du féminisme	12
2.2.2. Les différentes vagues du féminisme.....	14
2.2.3. La théologie féministe chrétienne et ses différentes tendances	16
2.2.4. Le féminisme chrétien dans la société et l'Église en RDC	21

2.3. Comprendre la doctrine <i>imago Dei</i>	29
2.3.1. Définition du concept <i>imago Dei</i>	30
2.3.2. La doctrine <i>imago Dei</i> et sa dimension relationnelle	33
2.3.3. La doctrine <i>imago Dei</i> et sa dimension fonctionnelle	40
2.3.4. Jésus le vrai <i>imago Dei</i>	42
2.4. La théologie féministe chrétienne et la doctrine <i>imago Dei</i>	48
2.4.1. <i>Imago Dei</i> et son aspect relationnel chez les féministes chrétiennes.....	49
2.4.2. <i>Imago Dei</i> et son aspect fonctionnel chez les féministes chrétiennes	50
2.4.3. Jésus l'image de Dieu et modèle pour les féministes chrétiennes	51
2.5. Synthèse	51
 CHAPITRE 3. LA DOCTRINE <i>IMAGO DEI</i> ET SON IMPACT DANS LE LEADERSHIP DES FEMMES EN RDC	 54
3.1. Introduction	54
3.2. La doctrine <i>imago Dei</i> et son influence chez les féministes occidentales.....	54
3.2.1. La doctrine <i>imago Dei</i> et son impact dans le leadership chez Rosemary Radford Ruether.....	55
3.2.2. La doctrine <i>imago Dei</i> et son impact dans le leadership chez Mayra Rivera.....	66
3.3. Les principes qui découlent de la doctrine <i>imago Dei</i> Chez Ruether et Rivera face à la perception féministe africaine subsaharienne	77
3.3.1. Disparité ou concordance des pensées entre Ruether et Rivera	77
3.3.2. L'impact de la doctrine <i>imago Dei</i> dans le leadership des femmes africaines	78
3.3.3. Brève comparaison de la perspective des féministes africaines face à celle des féministes occidentales.....	90
3.4. Une réflexion féministe critique de <i>imago Dei</i> chez les féministes de la RDC.....	91

3.4.1. L'implication de la perception africaine de la doctrine <i>imago Dei</i> chez Liz Vibila Vuadi	92
3.4.2. L'implication de la perception africaine de la doctrine <i>imago Dei</i> chez Ngongo Kilongo Fatuma	99

3.5. Synthèse

CHAPITRE 4. UNE ANALYSE CRITIQUE DOCTRINALE DU FÉMINISME CHRÉTIEN EN RDC

4.1. Introduction	108
4.2. La doctrine <i>imago Dei</i> suggère l'égalité dans la diversité.....	110
4.2.1. Égalité du point de vue honneur et dignité	110
4.2.2. Égalité du point de vue de responsabilité	115
4.2.3. Égaux mais différents	120
4.2.4. Implications de ces différents points de vue.....	126
4.3. La doctrine <i>imago Dei</i> soutient la complémentarité ou l'individualisme.....	129
4.3.1. La complémentarité dans les relations humaines	130
4.3.2. La complémentarité dans l'accomplissement des fonctions	132
4.3.3. La complémentarité dans la reproduction des êtres humains	136
4.3.4. Implications de différents points de vue sur la complémentarité homme-femme.....	139
4.4. En Christ, possibilité d'inclusion ou d'exclusion.....	141
4.4.1. Inclusion en Christ dans la réalisation du but de Dieu pour l'humanité.....	142
4.4.2. Inclusion en Christ dans la réalisation de différentes fonctions dans l'Église	146
4.4.3. Leadership de Christ, une possibilité d'inclusion pour les femmes.....	151
4.4.4. Implication de différents points de vue sur la possibilité d'inclusion ou d'exclusion en Christ.....	155

4.5. Synthèse 157

4.5.1. Égalité homme-femme créés à l'image de Dieu.....	158
4.5.2. La complémentarité homme-femme	159
4.5.3. L'inclusion de la femme en Christ	160

CHAPITRE 5. LE GENRE DANS UN MODÈLE DE LEADERSHIP DE SERVICE

INCLUSIF..... 162

5.1. Introduction 162

5.2. De la prise de conscience à l'affirmation de la pleine humanité par la femme 164

5.2.1. Créée à l'image de Dieu: démarches pour une prise de conscience par la femme 167

5.3.2. L'appropriation des implications de la doctrine imago Dei comme voie du changement pour la femme 181

5.3.3. L'éducation des femmes comme voie du changement 184

5.3. La pratique du leadership de service inclusif par les femmes chrétiennes en RDC 188

5.3.1. Une mise au point du concept leadership de service inclusif 188

5.3.2. Le leadership féminin 193

5.3.3. La mise en pratique du leadership de service féminin chrétien en RDC 196

5.4. Synthèse 208

CHAPITRE 6. CONCLUSION, IMPLICATIONS ET RECOMMANDATION..... 212

6.1. Introduction 212

6.2. Conclusion générale 213

6.3. Implications 219

6.4. Recommandation 222

BIBLIOGRAPHIE.....	223
---------------------------	------------

LISTE DES ABRÉVIATIONS

A T: Ancien Testament

BFC : Bible en Français Courant

NFC : Nouvelle Français Courant

N T : Nouveau Testament

RDC : République Démocratique du Congo

VNI : New International Version

CHAPITRE 1. INTRODUCTION GÉNÉRALE

1.1. Titre et mots clés

1.1.1. Titre

La conception de *imago Dei* et son impact sur le leadership féminin: une réflexion critique sur le féminisme chrétien en République Démocratique du Congo.

1.1.2. Mots clés

Imago Dei, féminisme, féminisme chrétien, théologie du féminisme, leadership, leadership féminin.

1.2. Arrière-plan de la recherche

Le féminisme fait référence à la lutte idéologique et politique pour les droits des femmes et leur émancipation dans les différentes structures de la société (Russell, 1976:13; Bertrand, 2005:215; Brugère, 2009:171; McLean & McMillan, 2009:19; Turnbull *et al.*, 2010:5450). Dans le même ordre d'idées, la théologie féministe serait un volet de la théologie qui vise à combattre toutes les formes de domination, d'exploitation et d'oppression des femmes et des êtres humains à travers les statuts bibliques et qui convient aux expériences personnelles des femmes dans différents contextes (Fiorenza, 1986:19; Kassian, 1992:ix; Oduyoye, 2001:16-17; Rivera, 2007:2; McDougall, 2007:670; Parmentier, 2009:2-3; Phiri, 2009:107). Cependant, malgré le fait que les idéaux de la théologie féministe diffèrent selon les contextes culturels, un idéal commun serait la défense de l'égalité de statut des femmes en tant qu'êtres humains créés à l'image de Dieu (McDougall, 2007:670; Kassian, 1992:ix).

Comme McDougall (2007:671) le soutient à juste titre, pour comprendre le statut de la théologie féministe aujourd'hui, il serait pertinent de l'examiner à partir d'une approche différente, en particulier, à travers un examen biblique basé sur la perspective d'une doctrine particulière. Au vu de l'affirmation de McDougall, cette étude adopte la doctrine *imago Dei*¹ qui unifie toutes les féministes chrétiennes pour étudier sa signification pour

¹*Imago Dei* vient du latin et se traduit par "image de Dieu" qui suggère des similitudes entre l'être humain et Dieu, y compris la capacité de parler de Lui. La signification de ce concept et ses implications ont toujours fait l'objet de désaccords entre théologiens (Demoss & Miller, 2002:118). *Imago Dei*

la spiritualité féminine et son influence sur le leadership féministe. Cette approche corrobore l'affirmation de Deliles (2008:133-134) selon laquelle l'esprit de création et de transformation serait au cœur de la spiritualité féministe chrétienne, une spiritualité que les féministes développent, qui les influencent et les pousse à influencer les autres.

En effet, le mot "*imago*" renvoie au mot hébreu "צֶלֶם/ *tselem*" qui signifie *image*, et plus largement *ressemblance* ou *similarité* (Pick, 1845:207; Crouzel, 1956:46; Pache, 1992:594; Price, 1997:810). Tous les êtres humains (hommes et femmes) ont été créés à la ressemblance de Dieu et constituent l'image de Dieu (Gen 1:26-27). Dans le livre de la Genèse, Dieu a établi la différence sexuelle (homme/femme) au cours de la création et a conféré aux humains le rôle de représenter Dieu et de refléter sa présence bienveillante sur terre à toute la création (Ngangura, 2011:14). Bien que certains théologiens considèrent cette similitude dans la responsabilité divine comme étant plus spirituelle que physique (Demoss & Miller, 2002:118, Rivera, 2015:31), pour d'autres, l'image divine engloberait la totalité de l'existence humaine et à juste titre (Atkinson, Field, Holmes & O'Donovan, 1995:476; Martin, 2004:499; Rivera, 2015:31). Par exemple, Atkinson et al. (1995:476) soutiennent que la Bible enseigne que Dieu serait spirituel ; ce qui implique que l'image concerne l'intérieur et qu'en tant qu'être humain, l'image intérieure trouve son expression extérieure dans le corps physique. Au contraire, Martin (2004:499) soutient que les êtres humains sont effectivement des images corporelles du Dieu incorporel. Cela signifie que le concept de l'image de Dieu intègre l'ensemble de l'existence humaine y compris le corps et l'âme et servirait à définir le rôle et la place de l'être humain sur la terre (William, 1989:228; Ducquoc, 1989:20; Schüle, 2005:5). À ce propos, Ducquoc (1989:20) pense qu'il serait pertinent que les êtres humains assument des rôles et des responsabilités similaires à ceux que Dieu joue pour toute la création. Dans cette même optique, on trouve chez d'autres chercheurs (Crouzel, 1956:59; Legrand, 2006:222) une affirmation plus accentuée selon laquelle les êtres humains agissent plus convenablement en tant qu'êtres créés à l'image de Dieu, en exerçant leur pouvoir ou leur autorité sur les autres créatures.

De ce qui précède, il est évident que les discussions sur les idéaux de la doctrine *imago Dei* sont variées et controversées. Néanmoins, ces points de vue ou

suggère qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui ne devrait être représenté par aucune forme visible, mais il a créé les humains à son image (Atkinson & al., 1995:476).

interprétations de la doctrine peuvent être classés en deux grandes perspectives, l'une traditionnelle et l'autre moderne. D'une part, Philon, Irénée, Augustin et Aquin soutiennent le point de vue selon lequel l'image de Dieu dans l'être humain serait liée à la capacité de raisonner. D'autre part, pour Luther et Calvin, l'image de Dieu chez les êtres humains serait définie par leur état moral (Simango, 2006:23). Selon cette perspective traditionnelle, une femme n'incarne pas l'image de Dieu de la même manière qu'un homme. C'est pourquoi les Pères d'Antioche affirment que l'image de Dieu serait contextualisée dans la domination d'Adam (par implication masculine) sur toutes les créatures. Donc, la femme soumise à son mari ne peut pas constituer une telle image sur un même pied d'égalité avec l'homme (Legrand, 2006:219). Le point de vue traditionnel considère également les femmes comme des êtres imparfaits et inférieurs, adaptés à des rôles limités tels que la procréation, où du reste elles jouent aussi un rôle secondaire (Pinto de Oliveira, 1989:170; Cf. Borresen, 1982:205).

Le point de vue moderne présente trois sous points majeurs dans l'utilisation du concept *imago Dei* issu du texte de Genèse, chapitre 1, versets 26 et 27 à savoir, les points de vue fonctionnel, relationnel et substantiel, ou la combinaison de ces points de vue (Simango, 2006:23). Le point de vue substantiel soutient que l'image de Dieu se compose de certaines caractéristiques dans l'univers, de sorte que la nature des êtres humains peut être psychologique, physique ou spirituelle. Le point de vue relationnel perçoit l'image de Dieu comme une expérience relationnelle entre les êtres humains et Dieu, et par extension, leur voisin (Simango, 2006:1). Comme le soulignent plusieurs érudits et exégètes, le récit de la création de l'être humain en tant qu'image de Dieu dans Genèse 1:26-28 concerne aussi bien les hommes que les femmes. De plus, ils affirment que cette doctrine soutient la notion de complémentarité et d'égalité entre les sexes, car il serait irrationnel pour l'homme de prétendre représenter seul l'image de Dieu sur la terre (Hoekema, 1986:77; Römer, 2009:47; Ngangura, 2011:213,215). Ce qui débouche à l'affirmation selon laquelle, les êtres humains, sans distinction de genre, devraient jouir d'une relation interpersonnelle à l'instar des membres de la Trinité qui, malgré leur différence, jouissent des relations égalitaires entre eux (Dumas, 1986:101; Grudem, 2010:499). Ce qui fait que la question de l'infériorité ou de la supériorité dans les relations humaines devrait être sans importance (Thöni, 2011:472; Stott, 1989:146).

Le point de vue fonctionnel considère l'image de Dieu comme un acte que les êtres humains doivent accomplir (Simango, 2006:1). Dans cette perspective, l'image de Dieu serait perçue comme l'exercice du pouvoir et la domination de l'homme sur la création (Gn 1:28, Crouzel, 1956:59; Legrand, 2006:222). Ducquoc (1989:230) affirme que le concept *imago Dei* évoquerait la notion de domination de la création et jouerait le rôle de régulateur théologique dans la philosophie marxiste de production qui prétend que la mission des êtres humains serait de dominer la nature par son pouvoir transformateur. Cependant, pour Ducquoc, cette notion de domination serait inutile si elle favorise un système d'échange dans lequel les êtres humains se retrouvent soumis à une telle domination. Ce qui fait que l'image de Dieu n'inspire pas seulement le mouvement de transformation, mais elle servirait aussi à garantir l'égalité entre les hommes (Kuen, 2002:226). De plus, elle serait aussi une instigatrice de dignité et de respect pour tous les humains sans distinction de sexe (Crouzel, 1956:177; Childress, 1986:292; Grudem, 2010:499; Robinson, 2011:1).

Une autre façon d'interpréter *imago Dei* consiste à combiner le point de vue relationnel et fonctionnel, l'idée centrale de cette interprétation étant que les êtres humains en relation avec Dieu pourraient fonctionner comme Lui et bien le représenter (Simango, 2006:19-21). La plupart des féministes chrétiennes adoptent cette perspective parce que la relation que les féministes développent avec Dieu aurait un impact direct sur leur pratique théologique. Raison pour laquelle cette thèse voudrait s'appropriier ce point de vue qui combine le relationnel et le fonctionnel, car il serait spécifiquement adapté à son discours théorique.

Cependant, il convient aussi de souligner que dans le Nouveau Testament (NT), la doctrine de *imago Dei* trouve son sens en Jésus-Christ l'image de Dieu par excellence², et que ce serait par la rédemption en Christ que l'homme corrompu atteint la proximité de l'image divine et acquiert une nouvelle nature (Van Vliet, 2009:14; Robinson, 2011:1). Jésus-Christ devient ainsi l'expression parfaite de l'image de Dieu invisible ou celui qui reflète la gloire de Dieu sur la terre (Childress, 1986:291-292; William,

² Dans le N T, le Christ est présenté comme l'expression parfaite de l'image de Dieu (Simango, 2006:iii). L'image du Dieu invisible, celui qui reflète la gloire de Dieu (Childress, 1986:291-292; William, 1989:236). Plusieurs auteurs (Martin, 2004:500, Simango, 2006:13-15; Lundberg, 2011:191; Middleton, 2011:397; Wooldridge, 2014:28) soutiennent que Jésus-Christ est l'image parfaite et vraie de Dieu, le seul qui puisse restaurer le croyant dans l'image de Dieu, puisque nous sommes tous corrompus par le péché. Pour certaines féministes, l'application de la doctrine *imago Dei* à Jésus sert à exposer le "faux générique" de l'humanité en ne représentant que les hommes.

1989:236; Simango, 2006:iii). Ce qui fait qu'à la suite de ces auteurs (Martin, 2004:500, Simango, 2006:13-15; Lundberg, 2011:191; Middleton, 2011:397; Wooldridge, 2014:28), il y a lieu d'affirmer que Jésus-Christ, en tant qu'image parfaite et vraie de Dieu, serait le seul qui puisse restaurer le croyant dans l'image de Dieu corrompue par le péché. Bien que, pour certaines féministes (Ruether, 1991:259-261), l'application de la doctrine *imago Dei* à Jésus servirait à exposer le "faux générique" de l'humanité en ce sens qu'il ne représente que les hommes. Mais de manière générale, Jésus demeure le vrai *imago Dei* et le modèle de la vraie humanité.

Remarquer qu'au travers les différents points de vue évoqués ci-haut, la doctrine de *imago Dei* constitue le fondement de toute révélation divine et manifestation de la grandeur, de la beauté et de l'androgynie humaine, primordiale et originelle comme le dit Wooldridge (2014:24) ; et que les implications de la doctrine *imago Dei* ne concernent pas seulement la domination humaine sur le reste de la création, mais elles évoquent aussi la notion de dignité humaine reçue à la création et rendue parfaite par la rédemption du Christ (Childress, 1989:292). Cependant, on n'insisterait pas sur l'importance des discours théologiques féministes chrétiens³ sur la doctrine *imago Dei*, mais il convient d'épingler que cette doctrine serait le soubassement même de leur lutte pour une vie pleinement humaine. Comme on peut le remarquer chez Oduyoye (2001:39), la spiritualité des femmes africaines constituerait un moyen par lequel elles découvrent leur humanité et la défendent. Et de manière particulière, la compréhension individuelle et collective de l'image de Dieu déterminerait l'implication des femmes africaines dans la lutte pour la plénitude de la vie. Ainsi, Oduyoye (2001:72) souligne que l'hospitalité humaine serait une réciprocité de l'hospitalité de Dieu ; ce qui implique que lorsque les êtres humains deviennent l'image d'un Dieu hospitalier, ils la manifestent sans effort dans la manière dont ils mènent leur vie en société et dans leur respect et traitement de la nature. Selon Ruether (1998:162), le Dieu qui se révèle dans le Christ appelle les Africains à créer des sociétés de justice et de bien-être pour tous, et à surmonter toutes les formes de domination des femmes africaines. Et à Mavoungou-Pemba (2015:189) de renchérir que l'appel au leadership chrétien devrait être basé sur la recherche du bien-être et de l'intégrité non seulement individuels mais

³ Par exemple, pour certaines féministes, Dieu pourrait être Un Père et Une Mère aimants et compatissants (Carr & Fiorenza, 1991:x). Tandis que pour d'autres, Dieu pourrait être un parent; dans ce cas, il libère de la dépendance à l'autorité patriarcale (Ruether, 1983:65).

aussi collectifs ; et qu'un tel appel serait inspiré par la capacité de diriger les autres d'une part et de faire bouger les choses d'autre part (Fiorenza, 1986:19; McDougall, 2007:676).

Ce qui fait que, pour les féministes chrétiens, la lutte pour le bien-être ainsi que la transformation de vie des êtres créés à l'image de Dieu concerne à la fois l'homme et la femme, tous deux appelés à représenter l'image de Dieu sur la terre. Ainsi, les valeurs qui dérivent de la doctrine *imago Dei* deviennent des normes susceptibles d'orienter l'éthique chrétienne car, comme le précisent Atkinson *et al.* (1995:477), l'éthique chrétienne et les valeurs sur lesquelles sont fondées les actions de chacun devraient refléter l'image de Dieu (Robinson, 2011:1).

1.3. Énoncé du problème de la recherche

Comme souligné ci-haut, les implications de la doctrine *imago Dei* sont déterminantes pour arriver à des relations égalitaires et complémentaires entre l'homme et la femme dans toute praxis transformatrice. À ce propos, Atkinson *et al.* (1995:477) démontrent que la doctrine *imago Dei* influence incontestablement l'approche chrétienne de certaines questions et valeurs dont la vie et la mort, la guerre, la peine capitale, l'avortement, l'euthanasie et la violation de la personnalité (torture, lavage de cerveau, viol, abus sexuels, racisme et sexisme). À Robinson (2011:1) d'ajouter que non seulement la doctrine *imago Dei* détermine les valeurs éthiques qui forment la conscience chrétienne, mais qu'elle affecte aussi l'articulation théologique des préoccupations actuelles car cette doctrine éveille chez les êtres humains une compréhension de leur dignité, de leur responsabilité envers leurs semblables et du souci du monde qui les entoure. Ce qui s'explique, à en croire Martin (2004:499), étant donné que les êtres humains sont des représentants divins sur terre ; toute blessure infligée à un humain devrait être perçue comme une blessure infligée à Dieu lui-même (Gen 9:6; Jc 3:9). Cela réitère l'argument de Grandjean (2008:322) en faveur de la suppression de l'esclavage parce qu'il détruit l'image de Dieu en réduisant les êtres humains en objets inanimés. Grandjean soutient en outre que Dieu n'a jamais donné à aucun humain le pouvoir de dominer son image ; par conséquent, l'esclavage serait une agression pour les êtres humains aussi bien que pour Dieu lui-même.

Évidemment, la doctrine de *imago Dei* fait progresser la valeur et la dignité humaines en tant qu'idéaux de l'image de Dieu. En Christ, hommes et femmes prennent conscience de leur vraie valeur et découvrent leur destin dans l'appel divin (Robinson, 2011:1). Ce qui serait une façon d'affirmer que la rédemption en Christ conduit à la restauration de la relation individuelle de l'être humain avec Dieu (2 Co 5:17-18) d'une part, et amène l'individu à découvrir sa mission divine sur terre d'autre part. Une articulation qui s'inscrit à la combinaison des points de vue relationnel et fonctionnel de *imago Dei* devrait inspirer l'Église. Malheureusement, malgré la validité et l'universalité de ces perceptions et interprétations de la doctrine *imago Dei*, son applicabilité à la situation des femmes dans l'Église et la société n'est pas suffisamment prise en compte. La réalité de la pratique contredit les idéaux de *imago Dei* car, comme l'affirme Legrand (2006:215-218), la relation homme-femme serait définie par le centrisme qui cautionne la dépendance des femmes vis-à-vis des hommes et les considère moins dignes de respect que les hommes. Ce stéréotype conventionnel et archaïque de la femme au sein de l'Église normalise la sous-estimation hiérarchique de la femme et perpétue la supériorité masculine (Kayayan, 1990:234-238; Famerée, 2010:85-90). Par exemple, les femmes chrétiennes à travers le monde, particulièrement en Afrique, et en RDC spécialement, continuent de rencontrer des difficultés dans le domaine du leadership. Ce qui rend cette étude pertinente et opportune, car elle vise à combler les lacunes et à fournir des informations précieuses sur les expériences vécues par les féministes chrétiennes en ce qui concerne la doctrine de *imago Dei* et la praxis du leadership féminin qui découle de son articulation théologique.

Sur base de la contextualisation qui précède, cette thèse s'est engagée dans un examen critique de l'évaluation de la doctrine *imago Dei* parmi les féministes chrétiennes en général et celles de la RDC en particulier et évalue son influence sur le leadership féministe. Pour atteindre cet objectif, une sélection d'universitaires féministes chrétiennes tenant compte de leurs différents contextes (occidental, africain et congolais) et des tendances, le cas échéant, (radical, moins radical) a été faite. Raison pour laquelle cette étude se concentre sur les travaux théologiques de deux féministes chrétiennes occidentales, quatre africaines dont deux de la RDC. Il a donc été question de diversifier les textes sélectionnés pour arriver à présenter une étude qui soit à la fois complète, équilibrée et multidimensionnelle. En définitive, pour évaluer la validité féministe de cette doctrine, plusieurs textes chrétiens faisant autorité, tels que les

Écritures, les croyances œcuméniques et les documents confessionnels proposés par Webster (2007:12) ainsi que des ressources doctrinales fondamentales telles que la confession de foi et la catéchèse (Ducan, 2003:vii) ont été pris en compte.

1.4. But de la recherche

Le but de cette recherche a été d'étudier la doctrine *imago Dei* et son impact sur le leadership des féministes chrétiennes en RDC. Cette étude s'est focalisée sur la clarification par l'Église des actions transformatrices des féministes chrétiennes en général et de la RDC en particulier. La doctrine *imago Dei* a été abordée dans ce travail selon la perspective moderne de ladite doctrine dans laquelle les vues relationnelle et fonctionnelle sont combinées. Ainsi, cette réflexion a eu comme visée non seulement d'exposer la doctrine *imago Dei*, mais aussi de détecter la déviation doctrinale des féministes chrétiennes.

1.5. Questions de la recherche

La question de recherche a été donc formulée de manière suivante: Quels seraient les éléments critiques de la conception de *imago Dei* et son impact sur le leadership des féministes chrétiennes en RDC ?

Pour répondre pleinement à cette préoccupation, les sous-questions suivantes ont été examinées :

1. Quelle serait la conception de la doctrine *imago Dei* pour les féministes chrétiennes ?
2. Dans quelle mesure la doctrine *imago Dei* influence-t-elle le leadership féminin chrétien en RDC ?
3. Quelles déviations doctrinales sont-elles déductibles de la pratique du féminisme chrétien en RDC ?
4. Compte tenu de la doctrine *imago Dei*, quel devrait être l'état actuel du leadership féminin chrétien en RDC ?

1.6. Objectif de la recherche

L'objectif général de cette étude a été d'examiner de manière critique la conception *imago Dei* et de présenter son impact sur le leadership féminin chrétien en RDC.

Objectifs secondaires:

1. Présenter la conception de la doctrine *imago Dei* des féministes chrétiennes.
2. Examiner l'impact de la doctrine *imago Dei* sur le leadership féminin chrétien en RDC.
3. Analyser la déviation doctrinale du féminisme chrétien en RDC.
4. Proposer un modèle de leadership féminin chrétien en RDC.

1.7. Argument central

La théologie féministe aurait pu défier l'Église par sa compréhension de la doctrine *imago Dei* :

- Créées à la ressemblance de Dieu, les féministes chrétiennes accomplissent l'œuvre de Dieu sur terre en agissant avec responsabilité envers leurs semblables.
- En tant qu'image de Dieu sur terre, les féministes chrétiennes exercent l'autorité et le pouvoir que le Créateur a conféré aux humains (hommes et femmes) à la création.
- Les féministes chrétiennes auraient peut-être trouvé leur dignité et le courage d'agir en tant que témoins de Jésus et représentants de Dieu sur terre.

1.8. Méthodologie de recherche

La présente étude avait comme visée : atteindre ces objectifs par une lecture attentive à l'aide de la méthode analytique. L'adoption de cette approche a aidé à engager dans une exposition doctrinale approfondie et orientée vers la pratique. Car, selon Webster (2007:5), la théologie systématique serait le premier grand représentant de cette méthode analytique parce qu'elle traite directement des thèmes et de leurs implications dans la pratique et pas seulement des questions spéculatives sur Dieu ou la loi de Dieu. De même, Smith (2008:159) propose cette méthode comme un outil pratique pour

passer au crible une théorie afin d'en comprendre les composantes logiques. Étant donné la nature transformatrice de cette étude, la tâche de reconstruction systématique qu'elle comporte consisterait en une orientation à la fois interne et externe (Webster, 2007:7). L'orientation interne se réfère à l'élément dogmatique-analytique concernant l'exposition ordonnée des revendications sur la réalité chrétienne, tandis que l'orientation externe implique l'apologétique herméneutique concernant l'explication et la défense des revendications chrétiennes sur une réalité afin de souligner leur justification, pertinence et valeur.

Par conséquent, l'orientation interne de cette étude consistait à examiner la doctrine *imago Dei* et l'évaluation de son impact sur le leadership féministe dans l'Église et la société en général. En ce qui concerne l'orientation externe, l'étude examinait les perceptions des féministes chrétiennes de la doctrine *imago Dei* fondées sur la confession de foi, la catéchèse et certains documents doctrinaux fondamentaux pour la foi chrétienne. Ce faisant, cette thèse met l'accent sur la praxis du féminisme chrétien en RDC. Cette approche serait ainsi en accord avec l'observation de Duncan (2003:xiii) selon laquelle la confession de foi fournit une compréhension solide et complète de la vérité biblique, qui est plus applicable à la théologie systématique que les alternatives courantes pour ainsi éviter le minimalisme et le réductionnisme. Dans le même ordre d'idées, Webster (2002:12) estime que les doctrines peuvent être utilisées pour guider l'exposition des autres ; ailleurs (Webster, 2007:2), il affirme en outre que les jugements fondés sur les doctrines sont conformes à des normes élevées.

En ce sens, on peut affirmer sans risque de se tromper que la doctrine sert de norme ou de critère pratique par lequel des décisions théoriques peuvent être prises sur les sources afin de fournir l'enseignement chrétien le plus authentique, fiable et convaincant. Basées sur les points de vue théoriques qui précèdent, les analyses de cette étude offrent des aperçus critiques et approfondissent la compréhension de la perception de *imago Dei* chez les féministes chrétiennes, son impact sur leur expérience vécue dans l'Église et dans la société en général. De plus, un modèle fiable de leadership féminin chrétien en RDC, qui découle de la doctrine *imago Dei*, a été formulé à partir des résultats de cette étude. Par conséquent, cette thèse offre un nouvel aperçu du discours théologique féministe en Afrique dans le but d'inspirer d'autres recherches scientifiques dans ce domaine de recherche.

CHAPITRE 2. LE FÉMINISME CHRÉTIEN ET LA DOCTRINE *IMAGO DEI*

2.1. Introduction

Comme il a été souligné dans le premier chapitre, ce travail voulait comprendre comment la conception de *l'image de Dieu* influence le leadership des féministes chrétiennes en RDC. Tandis que ce chapitre présente le sens général accepté d'un point de vue théologique réformé que l'on peut retenir de la doctrine *imago Dei* et du féminisme chrétien. Il a été aussi question, dans ce chapitre, de comprendre le féminisme chrétien en RDC d'une part, et faire une exposition de la complexité souvent associée à la conception de la doctrine *imago Dei* d'autre part, afin de comprendre son sens et ses différentes implications pour le féminisme. Il ne s'agissait pas de faire l'histoire du féminisme mais juste une brève présentation de ce mouvement afin d'aborder la question du féminisme chrétien.

En effet, la perspective ancienne et traditionnelle de la doctrine *imago Dei* considère l'être féminin comme étant non porteur de l'image de Dieu, tandis que l'être masculin devient le théomorphe ou le prototype même de l'humain. Pour eux, l'homme seul serait à l'image de Dieu, tandis que la femme, parce qu'elle est sortie de l'homme, serait un être humain de sexe secondaire et, par conséquent, ne serait pas *imago Dei* (Borresen, 1982:205; Kayayan, 1990:234-238; Famerée, 2010:85-90). Les féministes chrétiennes s'opposent vivement à ce point de vue car, selon elles, d'une part, cette perception encourage les structures oppressives aux femmes, vu que cette manière de considérer l'image de Dieu de façon littérale que métaphorique soutient l'exclusivité masculine au pouvoir dans les sphères religieuses civile, publique et privée. D'autre part, cette théologie aurait pendant longtemps influencé négativement les femmes dans leur perception d'elles-mêmes, en les empêchant non seulement de vivre pleinement comme des êtres créés à l'image de Dieu, mais aussi d'exécuter leur mission en tant que telles. Et pour y remédier, la théologie féministe se veut de repenser la théologie traditionnelle de Dieu afin d'éradiquer ces effets néfastes sur l'identité spirituelle et religieuse des femmes (Johnson 1996:129). Ou encore, comme le dit Gebara (2000:226), le féminisme chrétien cherche à assurer la pleine humanité des femmes en particulier et de tous les êtres humains en général.

Cependant, selon la perspective des chercheurs modernes de la doctrine *imago Dei* sur laquelle se penche cette thèse, cette doctrine aurait plus de sens que dans son aspect relationnel et fonctionnel de l'être humain que dans son sens substantif soutenant que "*imago Dei*" serait un concept qui implique la notion de complémentarité, d'égalité, voire d'unité entre l'homme et la femme (Dumas, 1986:101; Hoekema, 1986:77; Stott, 1989:146; Römer, 2009:47; Grudem, 2010:499; Ngangura, 2011:213, 215). En partant de la perception des chercheurs modernes, on pourrait envisager l'hypothèse selon laquelle homme et femme, tous créés à l'image de Dieu, renvoie à la notion d'égalité, de complémentarité et d'inclusion dans leur responsabilité ici sur terre.

Voyons, avant d'aller plus loin, ce que serait le féminisme en général pour arriver à la compréhension de ce que serait le féminisme chrétien et sa compréhension de la doctrine *imago Dei*.

2.2. Brève présentation du féminisme chrétien

Comme souligné ci-haut, comprendre ce que serait le féminisme chrétien passe par la compréhension de ce qu'est le féminisme dans un sens général pour arriver à sa particularité chrétienne. De ce fait, cette section se chargera de faire un survol sur le féminisme, en donnant ainsi la définition, les objectifs et les différentes vagues de ce mouvement.

2.2.1. Définition, but et objectif du féminisme

De par son étymologie, le féminisme trouve sa signification dans son suffixe « *isme* », qui désigne une doctrine, un système qui découle directement de la femme et pour elle. Une philosophie élaborée particulièrement par des femmes que Zanta (1922:2) appelait philosophie du sexe. Van Lunen-Chenu (1978:508) pense que le féminisme découle d'une prise de conscience historique avant d'être un mouvement ou une doctrine, car avant d'être mouvement organisé, il fut d'abord une réflexion féministe. Selon le dictionnaire Petit Larousse Illustré (2016:490), le féminisme serait une doctrine qui préconise l'amélioration et l'extension du rôle des femmes dans la société, ou un mouvement qui milite dans ce sens (Brugère, 2009:171). Bien qu'il ne soit pas encore entièrement développé, l'accent est actuellement mis sur son orientation.

Cependant, à son commencement vers le début des années soixante, le féminisme exprimait la politique de l'égalité des droits pour les femmes. Il prônait des changements en vue d'établir des droits égaux dans les différents domaines de la vie: politique, économique, social, religieux, sexuel, moral, juridique, et pénal. Le féminisme militait pour un accès égal des droits, mais aussi pour un traitement égal et pour une même opportunité que les hommes dans les institutions (Russell, 1976:13; Bertrand, 2005:215; Parmentier, 2009:51-52; Turnbull *et al.*, 2010:5450). Le féminisme serait ainsi, un mouvement politique pour la libération des femmes, militant pour une libre disposition de leurs corps, le respect de leur dignité et l'abolition de toute forme de discrimination sexiste dans la société (Brugère, 2009:175-176 ; Petit Larousse illustré, 2016:490).

Selon May, le féminisme part d'une conscience des femmes, en tant que groupe historiquement subordonné du point de vue social, culturel et religieux (May, 2001:302). Aussi, les différentes pratiques et théories développées par les féministes⁴ trouvent leur raison d'être dans l'expérience historique diverse des femmes (Gebara, 2000:226; Brugère, 2009:37). Ce qui fait du féminisme une communauté non homogène des femmes. Résultat d'une critique interne liée à une autoréflexivité, le féminisme pourrait être aussi considéré comme une idéologie, et en tant que tel, il cherche à repérer les fondements de la culture hégémonique, les relations de pouvoir à l'origine des inégalités et la subordination des femmes aux hommes dans les différentes sociétés (Millán, 2012:37). Néanmoins, il convient de souligner à la suite de Gebara (2000:226) que, bien que le féminisme trouve son fondement dans les différentes expériences et situations de détresse vécues par les femmes et organisé en différents groupes pour répondre à certaines questions urgentes, ces groupes agissaient au nom de la dignité et du droit à la vie de tout être humain.

Ainsi, le féminisme, qui est aujourd'hui un mouvement mondial, devrait être considéré comme une croyance, une analyse critique des privilèges masculins et la subordination de la femme dans toutes les sociétés (Latourès, 2009:144). Il pourrait être aussi pris comme un système critique, avec comme centre le concept patriarcat, présenté comme

⁴ Féministe est un adjectif et un nom : en tant qu'adjectif, il qualifie celui ou celle qui mène l'action du féminisme ; et comme nom, il sert à nommer celui ou celle qui se réclame du féminisme (Barman, 2018:1). Le féministe peut être alors une femme ou un homme engagé dans cette lutte pour la promotion de la femme et l'égalité des droits que soutient le féminisme.

un système d'autorité masculine à la base de l'oppression des femmes à travers les différentes institutions. Et pour certains chercheurs, le féminisme serait tout simplement une idéologie engagée pour l'émancipation des femmes (McLean & McMillan, 2009:197, Mavoungou-Pemba, 2015:183). À ce propos, Dermience (2000:492) soutient que le féminisme, spécialement en occident, serait un mouvement gigantesque de revendication et d'émancipation féminine, et qu'il serait par conséquent l'un des phénomènes socio-culturels les plus marquants de cette époque et dont nul n'ignore la montée.

À la lumière de ce qui précède, on pourrait retenir de ces différents auteurs que le féminisme aujourd'hui serait un mouvement qui cherche à améliorer la dignité et le rôle des femmes dans la société. Le féminisme serait alors un mouvement qui lutte pour l'établissement des droits égaux dans les différentes structures en s'insurgeant contre toute forme de domination, d'exploitation et de l'oppression des êtres humains. Ainsi, en accord avec Millán (2012:38), on pourrait conclure qu'aujourd'hui la politique du féminisme ne se limite pas aux questions du genre, moins encore aux seuls objectifs des femmes, mais cherche plutôt à articuler les objectifs et les aspirations féministes à des revendications et des luttes politiques plus larges.

Ayant connu plusieurs vagues, le féminisme se veut être la solution aux droits de la femme tant du point de vue socio-politique, éthique que religieux. On pourrait même dire qu'il aurait été influencé par le christianisme, bien qu'il y ait eu par la suite des tendances qui sont devenues anti-chrétiennes comme le souligne la section ci-dessous.

2.2.2. Les différentes vagues du féminisme

Au cours de son développement, le féminisme en tant que mouvement a connu plusieurs vagues et différentes théories⁵ qui le caractérisent et qui marquent la différence entre ceux qu'on appelle « *féministes* ». Dans chaque continent ou pays, le mouvement féministe, comme sa théologie, se seraient développés selon les contextes qui lui soient propres. En Afrique en général et en RDC en particulier, le féminisme se

⁵ Durant ces différentes vagues, il y a eu aussi plusieurs théories développées par les féministes et qui déterminaient leurs tendances. Bien que la liste ne soit pas exhaustive, on peut en épinglez 7 importantes développées par les féministes: les théories Marxiste, Socialiste, Matérialiste, Séparatiste, Womanist, Structuraliste et Poststructuraliste, Postmoderne (à la place, certains parlent maintenant de pseudo-modernisme/paradigme de l'autorité et du savoir/méta modernisme (Eugene, 1996:238-239; Hunt, 1996b:240-241; Stuart, 1996:118; Bertrand, 2005:221-22; Nordling, 2005:228).

serait développé dans un contexte de pauvreté, d'esclavage, d'apartheid, d'héritage du colonialisme et du néocolonialisme. Cette théologie féministe africaine se serait développée dans un contexte de la libération mondiale des femmes (Oduyoye, 1996:112; Latourès, 2009:14). Une manière de dire que tout en ayant son contexte propre, le féminisme africain connaît une certaine influence qui vient du mouvement féministe de l'Europe et de l'Amérique. Raison pour laquelle, il importe de parler du développement du féminisme dans le monde et spécialement celui de l'Europe.

En effet, le féminisme européen aurait connu trois importantes vagues ou phases durant son développement (Grey, 1996:102, Caryn, 2011:20). Chaque vague fait entrevoir le but et objectif du combat mené par des féministes de cette époque. Ainsi, comme le dit Grey (1996:102), la première phase va de 1960-1975. Cette phase initiale aurait joué un rôle important, celui consistant à amener de nombreuses femmes à une prise de conscience de la position qu'elles occupaient tant dans l'Église que dans la tradition chrétienne. Cette première vague se serait fixée pour objectif la lutte pour le changement dans la loi de l'Église et dans les structures universitaires, aussi bien que la moralité sexuelle et les valeurs humaines.

La deuxième vague se situe entre 1975-1985. Elle a connu de nombreux changements qui lui ont servi à l'élaboration des structures fondamentaux (Grey, 1996:102). Ainsi, comme le dit Caryn (2011:20), les deux premières vagues du féminisme ont non seulement permis de montrer comment les diverses institutions du patriarcat favorisaient l'injustice et l'inégalité, en particulier pour les femmes, mais qu'elles auraient aussi contribué aux différents changements positifs dans lesdites institutions.

Enfin, la troisième vague va de 1985 à nos jours. C'est la phase du développement des théologies féministes européennes qui fut à la base des changements importants. C'est la phase de la nouvelle génération des femmes chercheuses, qui travaille comme mouvement de libération au sein de l'Église et critique de la culture dans la société. Caryn (2011:20) souligne que ces féministes de la troisième vague se seraient inspirées des deux premières vagues d'où elles auraient tiré leurs stratégies sociales et politiques. Et comme le dit Grey (1996:104), cette troisième vague serait caractérisée par un certain pluralisme. Ces féministes seraient en dialogue étroit avec d'autres femmes de différentes disciplines universitaires et de différentes religions (juives,

musulmanes et d'autres grandes religions du monde). Ce qui fait qu'elles furent de moins en moins liées aussi bien à l'Église qu'au christianisme.

Comme on peut le constater, le féminisme aurait des implications très larges et à la fois complexes qui le rend difficile à définir. Néanmoins, comme il a été dit plus haut, on peut retenir que le féminisme est un concept qui aurait comme base la défense des droits des femmes, un mouvement engagé pour leur émancipation, une initiative des femmes pour l'égalité de sexe; un mouvement qui aurait une conviction selon laquelle femme et homme auraient été créés pour des raisons égalitaires et cela du point de vue économique, politique, social et religieux. Selon Adams (2007:107), ce serait le besoin d'ôter la discrimination sexiste dans la société comme dans l'Église qui aurait stimulé les féministes chrétiennes à rechercher leurs propres interprétations⁶ et approches théologiques de la Bible (Phiri, 2009:107). Ainsi, la section suivante va présenter la théologie féministe chrétienne.

2.2.3. La théologie féministe chrétienne et ses différentes tendances

Le féminisme chrétien, et particulièrement la théologie féministe chrétienne par son interprétation biblique, s'inscrit comme tout mouvement féministe dans l'analyse critique des privilèges masculins et de la subordination de la femme dans l'Église comme dans la société. Ainsi, cette section tentera de présenter la théologie féministe vue comme une théologie faite pour les femmes, une théologie de libération mais aussi une théologie inclusive.

2.2.3.1. La théologie féministe chrétienne vue comme une théologie faite pour les femmes

Comme il a été souligné plus haut, la théologie féministe cherche à repenser la notion de l'égalité dans les institutions ecclésiales en proposant une nouvelle interprétation de Saintes Écritures (Adams, 2007:107 ; Phiri, 2009:107). Tout comme le féminisme, sa théologie aurait comme soubassement d'une part le travail politique et social pour

⁶ Les féministes auraient développé leur propre théologie. Pour Dermience (2000:504, 507), bien que la relation des théologiennes féministes par rapport à l'Écriture ne serait pas homogène, les options exégétiques des féministes partent du rejet de la Bible à une herméneutique de libération qui passe par son acceptation «révisionniste» ou inculturée. Selon elle, la majorité des théologiennes féministes serait à la recherche d'un autre discours sur Dieu, et cela dans des modalités diverses selon leur option féministe.

l'émancipation des femmes et d'autre part les expériences d'oppression des femmes, plutôt que dans les écoles de pensée académiques traditionnelles comme le souligne Brock (1996:117). Ainsi que le spécifie Parmentier (2010:18), le féminisme devrait être perçu comme «Une théologie du génitif subjectif»; Une théologie des femmes, faite par les femmes et pour les femmes, et qui serait une critique libérante basée sur les expériences des femmes qui souffrent, qui subissent une oppression psychique, physique, ou qui subissent une domination à cause du sexisme régnant dans les églises et la société⁷.

Ainsi, l'interprétation théologique menée par les féministes chrétiennes partirait ainsi d'un constat de l'invisibilité des femmes dans la tradition de l'Église, la légitimité de l'exercice du pouvoir exclusivement masculin et l'accaparement du savoir théologique par les hommes. De ce fait, les féministes s'interrogent sur le rapport d'inégalité entre les femmes et les hommes qui sévit dans les institutions ecclésiales, aux pratiques sexistes et discriminatoires qui en découlent et qui finissent par influencer les sociétés. Ils ont ainsi développé des théories qui fournissent des éléments qui permettent une analyse critique des forces qui subordonnent les femmes aux hommes (Brock, 1996:117; Parmentier, 2009:2).

2.2.3.2. La théologie féministe chrétienne vue comme une théologie de libération

Bien que la théologie féministe se définit à partir de la femme, elle se veut être libératrice, une théologie qui cherche à être humaine. Une théologie où les hommes et les femmes travaillent d'une façon complémentaire et selon les grâces. Comme le souligne Russell, elle n'est pas à concevoir comme une théologie féminine⁸ (Russell, 1976:14). Pour dire que, malgré le fait que la théologie féministe ait été développée en partant de l'inégalité dont les femmes seraient victimes, elle est tout d'abord une théologie qui se préoccupe des problèmes des personnes dans leurs rapports avec les autres. Ainsi, Russell (1976:14) soutient que la théologie féministe serait par définition

⁷ La théologie féministe serait certes une théologie faite pour les femmes mais il peut être fait par les hommes qui s'intéressent aux droits de la femme.

⁸ La théologie féministe n'est à concevoir comme une théologie féminine étant donné qu'elle ne se réfère pas à la culture, à l'ensemble des rôles définis et des caractéristiques personnelles qui mettent en valeur la capacité biologique de la femme dans son rôle maternel. Mais, elle est féministe parce qu'elle s'intéresse et s'engage activement pour défendre le droit des femmes. Les féministes recherchent l'égalité et l'association des femmes et des hommes dans l'Église aussi bien que dans la société (Russell, 1976:14). La théologie féministe est chrétienne dans la mesure où elle s'appuie sur les différentes croyances chrétiennes dans l'articulation de sa théologie.

une théologie de la libération, étant donné qu'elle s'intéresse à la libération de tous les êtres humains afin qu'ils deviennent pleinement participants de la société humaine. Ce qui serait aussi le point de vue de Fiorenza (1986:24) et de Clifford (2001:32), pour qui la théologie féministe serait une théologie qui cherche à libérer non seulement les êtres humains mais aussi les institutions des problèmes d'inégalités sexistes. Ce qui explique pourquoi certains théologiens et théologiennes de la libération pensent que la théologie féministe serait une variante de la théologie de libération⁹ (Gebara, 2000:228).

2.2.3.3. La théologie féministe chrétienne vue comme une théologie inclusive

La théologie féministe serait non seulement une théologie de libération mais voudrait être aussi une théologie inclusive (Beydon, 1997:234), une théologie où tous les êtres humains se retrouvent valorisés et jouent leur rôle dans la création. Selon Parmentier (2009:53), c'est depuis 1970 que la théologie féministe aurait commencé à militer pour une théologie inclusive ou holistique.

Pourquoi lutter pour une théologie inclusive ou holistique? Pour Parmentier (2009:53), la Bible aussi bien que la théologie qui en découle seraient nommées par la pensée masculine. Tout comme la tradition chrétienne, les écrits fondateurs tels que la confession de foi, les dogmes et les liturgies furent également rédigés par les hommes et pour « des frères ». Raison pour laquelle les traditions orales et écrites des femmes seraient pour la plupart celles des marginalisées et réduites à la domestique. Cependant, d'une manière générale, l'expérience des femmes était celle de la soumission, de l'oppression, de l'invisibilité, du non accession à la parole ou à la participation aux décisions ; une expérience qui serait celle du second sexe, à côté de l'homme pris comme la mesure et le critère normatif (Parmentier, 2009:2-3).

Vu que le langage affecte sensiblement non seulement la façon dont une personne se perçoit, mais également sa manière de percevoir les autres et qu'il dicte le comportement des uns par rapport aux autres dans une société, Pratt (1996:107) pense qu'il serait nécessaire d'opter pour un langage inclusif. Selon elle, si les règles et ordre symbolique sous-tendant les systèmes de langue d'une société sont invalides, sa

⁹ En effet, pour Beydon (1997:233), la théologie féministe se situerait naturellement dans la perspective des théologies de la libération, étant donné qu'en Occident, aussi bien que dans le tiers monde, l'émergence des théologies féministes serait liée à la prise de conscience de diverses oppressions subies par les femmes au cours de l'histoire.

compréhension sera aussi déformée. Ainsi, Pratt (1996:107) serait d'avis qu'une règle pareille pourrait exercer une influence très destructrice: - comme le fait de considérer le mâle comme la norme à partir de laquelle la femme serait une déviation, un être subordonné; - ou encore, les erreurs de traduction, où «homme» est souvent utilisé pour traduire l'«humain»; - Parler de Dieu en termes de « Père » et « Il », ce qui envisagerait un Dieu mâle, alors que plusieurs chercheurs de tendances confondues seraient d'accord que Dieu n'a pas de genre. De ce fait, Pratt (1996:107) souligne que la société laïque serait en train de lutter pour mettre en pratique le principe de l'égalité, mais que dans la sphère religieuse, la perception patriarcale continue à prendre le dessus, et que cela est dû au fait que les Écritures ont été écrites dans un contexte d'une société centrée sur les hommes. Ainsi, Adams (2007:108) serait d'avis que l'une des contributions les plus évidentes de la théologie féministe serait d'une part l'émergence d'un langage inclusive du genre dans les nouvelles traductions bibliques¹⁰. Étant donné que l'interprétation¹¹ féministe de la Bible aurait permis de remettre en question l'interprétation traditionnelle, et présenter la manière dont devrait être réinterprétée et remodelée. D'autre part, elle aurait forcé les communautés chrétiennes à reconnaître que les femmes possèdent la capacité de contribuer valablement à sa croyance.

2.2.3.4. La théologie féministe chrétienne et l'interprétation biblique

Dans cette recherche d'une nouvelle herméneutique entreprise par les féministes chrétiennes, il importe de souligner qu'il n'existe pas d'approche ni d'idéologie unique englobant le «féminisme» dans son ensemble ; il n'existe pas non plus une seule approche qui puisse légitimement être appelée herméneutique¹² féministe. Toutefois,

¹⁰ Par exemple, la Bible de la VNI de 2011 et son utilisation des pronoms neutres du point de vue du genre. Et Amplified Bible de 2015, la Bible semeur de 2015 et la Nouvelle Français courant de 2019, utilisent les concepts "frères et sœurs" là où l'ancienne version parler du "frère" tout cours (Cf. Ro 1:13 ; 1Cor 1:10).

¹¹ L'interprétation des Écritures ou l'herméneutique biblique féministe serait définie comme une théorie, un art et une praxis d'interprétation dans l'intérêt des hommes et des femmes. Elle vise à donner aux êtres humains la possibilité de devenir des sujets d'interprétation aussi bien que de s'engager dans la construction critique des significations religieuses. Cette herméneutique féministe voudrait faire de l'acte d'interprétation un moment de reconceptualisation et de lutte pour la libération des êtres humains (Fiorenza, 1986:99).

¹² Plusieurs méthodes d'enquête et d'analyse auraient été utilisées par les féministes pour arriver à leur fin (Brock, 1996:117). Bertrand (2005:216), lui, fait remarquer que la théologie féministe chrétienne se serait assigné trois objectifs dès son début: faire apparaître les sujets féminins que cachaient l'histoire officielle et les grands récits religieux; montrer la place et le rôle des femmes dans l'institution familiale, la structure occupationnelle, la vie politique et sociale afin de permettre de

malgré sa diversité, l'interprétation biblique féministe place d'une façon générale les femmes au centre de la recherche théologique. Ce qui fait que leurs expériences (de l'oppression et de la marginalisation par les hommes) devient comme critère et norme dans leur réflexion théologique, dans la critique, la reconstruction ainsi que leur praxis, comme le souligne Nordling (2005:228).

En accord avec Parmentier (2009:2), on pourrait arriver à une affirmation selon laquelle le grand travail abattu par la théologie féministe des tendances confondues se trouve à la base des transformations importantes non seulement dans l'Église mais aussi dans la société. Parmentier pense que cela fut possible grâce à cette mission de repenser les pratiques ecclésiales en partant de l'expérience des femmes dans différents contextes (Russell, 1976:14). La théologie féministe aurait ainsi permis à la théologie de devenir plus complète puisque chacun, en fonction de la perspective qui lui est propre, est encouragé à apporter sa propre contribution à l'intelligence de la foi (Russell, 1976:14). Abordant dans le même sens, Oduyoye (2001:16-17) soutient que les réflexions théologiques des femmes africaines ont entretenu la théologie, l'éthique aussi bien que la spiritualité étant donné qu'elles ne se limitent pas à de simples théories, mais s'étendent à l'engagement, au plaidoyer et à une praxis transformatrice. Pour Oduyoye (2001:16-17), la théologie faite par les femmes aurait soutenu et nourri la spiritualité pour la vie. Il ajoute que ce serait sur base des affirmations de la foi qu'elles formulent ou énoncent des visions libératrices pour améliorer la vie et les différentes réflexions qui amènent à la praxis ; et qu'il faudrait aussi reconnaître que le succès aurait accompagné les différentes luttes et revendications des féministes, et occasionné des changements importants dans diverses structures (Parmentier 2009:2 ; 2010:13).

En effet, bien que chaque théologien féministe mette l'accent sur des points particuliers, la plupart des fois, leurs points de vue seraient influencés par un contexte qui leur est propre, comme souligné dès le début de ce travail. Mais, la majorité de ces féministes présentent la théologie féministe comme une théologie de libération : une vision libératrice des femmes, mais aussi de toute l'humanité, se retrouve au centre de cette

revendiquer l'égalité; enfin, expulser les aspects sexistes des discours normatifs et leur signification. Tandis que Gebara (2000:226) insiste sur le fait que la plupart des féministes s'occupaient plus à revisiter l'approche pastorale traditionnelle. Mais que d'autres développent une approche plus théorique, en essayant de réfléchir sur les conséquences pratiques de certains concepts et doctrines théologiques dans la vie des femmes. Tandis qu'une autre catégorie des féministes essaie de bâtir des ponts entre l'expérience quotidienne et une approche théorique alternative (Fiorenza, 1986:24; Clifford, 2001:32).

théologie (Vibila, 1997:281; Oduyoye, 2001:21) ; une théologie qui se veut être inclusive, où tout être humain peut vivre sa pleine humanité en jouant un rôle au sein de la création (Oduyoye, 1996:112-113; Grey, 1996:104; Beydon, 1997:234; Parmentier 2009:53). Enfin, comme on peut le découvrir dans cette section, la théologie féministe prône la transformation; dans son interprétation biblique, elle cherche à repenser les écritures de façon à permettre non seulement l'élaboration des théories susceptibles de libérer les femmes et tous êtres humains, mais voudrait plus aboutir à une praxis transformatrice, une transformation de la société et de l'Église ; c'est dans cette perspective que la théologie féministe a fini par affecter positivement l'Église¹³ aussi bien que la société toute entière.

Après cet aperçu général du féminisme et le développement de la théologie féministe chrétienne, voyons ce que serait le féminisme chrétien en RDC.

2.2.4. Le féminisme chrétien dans la société et l'Église en RDC

On ne peut parler du féminisme chrétien en RDC sans faire allusion à son contexte africain subsaharien, vu que chaque mouvement féministe se situe dans un contexte qui lui est propre ; lequel contexte peut être considéré sous deux angles, du point de vue historique d'une part et la considération sociale de la femme dans ladite société d'autre part. Comme le souligne Latourès (2009:144), les mouvements des femmes africaines se seraient historiquement alliés avec la lutte de libération contre les différentes formes d'oppression qu'aurait connues le continent, notamment l'esclavage, la colonisation, l'apartheid, les régimes des partis uniques, le néocolonialisme, etc. Du point de vue social, bien que dans certaines sociétés africaines la femme soit considérée, pour la plupart, elle demeure le sexe inférieur, parce que moins intelligent que l'homme. Pour plusieurs, elle serait un être faible et incapable de se prendre en

¹³ Néanmoins, en dépit de leurs exploits durant son développement, ces mouvements auraient connu des tendances extrémistes qui prônaient le séparatisme (homme-femme, blanc-noir, ou femme-Église, etc.). Position qui aurait propagé une mauvaise conception de ce que serait le féminisme et ses objectifs. Elles les auraient aussi détourné de leur mission consistant à repenser à l'égalité dans les institutions ecclésiales en proposant une nouvelle interprétation des Saintes Écritures comme le soulignent plusieurs auteurs (Brock, 1996:117; Adams, 2007:107, Phiri, 2009:107; Parmentier, 2009:2). Aussi, en tant que théologie de libération (Russell, 1976:14 ; Fiorenza, 1986:24, Gebara, 2000:228 ; Clifford (2001:32), la théologie féministe aurait suscité chez certaines féministes le vif désir d'assurer la dignité de tout être humain, parfois en mettant en doute les vérités chrétiennes fondamentales. Comme le souligne Parmentier (2010:13), des vérités importantes de la foi chrétienne telles que le salut par la grâce, la transcendance de Dieu, la christologie, la Bible comme norme et source de foi de l'Église commençaient à perdre leur sens. Avec ça, leur combat commençait à devenir un défi pour la tradition chrétienne.

charge, ainsi vivant sous la dépendance sociale et économique de l'homme (Tchassim-Samboe, 2010:8; Rukata, 2015:2). C'est quelqu'un qu'il faut toujours guider et protéger, semeur de zizanie et des fois source de malheur, et de la mort (Rukata, 2015:2).

Non seulement le féminisme africain aurait en général son socle dans ces différents contextes, mais il s'inscrit également dans les valeurs purement africaines. À ce sujet, Mavougou-Pemba souligne que le féminisme africain ne peut se faire en omettant de considérer la notion de la famille qui reste la clé fondamentale et incontournable. Non seulement la famille lierait la femme à la société entière, mais elle serait également la cellule qui incarne la société elle-même (Mavougou-Pemba, 2015:184). Ce qui aurait amené les femmes africaines à considérer la procréation¹⁴ comme le but de leur existence, car Dieu les aurait créées pour donner la vie (Maitriaux, 1964:162-163; Mavougou-Pemba, 2015:185). Une vision qui serait deshumanisante pour la femme étant donné qu'elle la limiterait à son rôle domestique.

Ainsi, le féminisme africain trouve son fondement dans la recherche des valeurs humaines et épanouissement du continent d'une part, l'épanouissement de la famille et de la femme elle-même d'autre part. Selon Mavougou-Pemba (2015:189), le vrai féminisme africain ne serait pas juste une recherche de l'égalité entre l'homme et la femme, mais plus une affaire de leadership féminin qui déboucherait sur le développement du continent ; et que cela sous-entend l'engagement des femmes pour le bien du continent et leur propre autonomie. Cet argument rencontre les objectifs des féministes en général tel que présenté par Tchassim-Samboe (2010:12) selon qui, le féminisme se fixe comme finalité de faire évoluer le contexte social, politique et économique des femmes, mais également la perception qu'elles devraient avoir d'elles-mêmes.

Enfin, comme indiqué ci-haut, le féminisme africain s'inscrit non seulement dans un contexte historique de colonialisme, de pauvreté et de guerre, mais aussi dans une expérience d'oppression et de discrimination vécue par les femmes, considérées

¹⁴ La maternité est perçue en Afrique comme le plus grand bonheur pour la femme. Ainsi, Mavougou-Pemba (2015:185) souligne qu'en Afrique, l'accent serait mis sur l'importance d'être mère, une vocation qui serait noble dans ladite tradition. Selon elle, cette position rend la femme influente, étant donné qu'elle assure l'éducation de ses concitoyens et que son engagement serait à la base de beaucoup de changement dans la société.

comme uniquement bonnes pour la maternité. Il convient alors de vérifier si la théologie féministe africaine se serait développée sur la même base.

2.2.4.1. La théologie féministe africaine

La théologie féministe africaine se serait développée dans un contexte purement africain, et spécialement pour faire face à la traite d'esclave, le colonialisme, l'exploitation et la domination (Dermience, 2000:515; Kä Mana, 2008:5). Cette théologie féministe africaine tire son fondement dans l'expérience de lutte et de souffrance pour une transformation sociétale, ecclésiale et personnelle (King, 1996:98). Comme le souligne Latourés (2009:144), les femmes auraient joué un rôle clé dans les différentes luttes qu'a connues le continent.

La théologie féministe africaine revêt une certaine dimension prophétique qui serait la bonne thérapie aux différents maux qu'a connus l'Afrique. Le cas de Kimpa Vita, une jeune fille noire de 22 ans baptisée Dona Béatrice, qui avait impacté le continent africain dans sa lutte contre les antivaleurs. Elle avait organisé et incité le peuple Kongo à se lancer dans un étrange mouvement politico-religieux pour faire face à l'immobilisme des leaders aussi bien temporels que spirituels (Mbemba, 2002:52). Ainsi, l'action de Kimpa Vita pour la restauration de son pays puise sa force dans les vertus spirituelles et s'étend sur trois dimensions: politique, morale et religieuse (Mbemba, 2002:52-53). On voit dans son action une certaine dimension prophétique qui est propre à l'Afrique. Ce qui s'allie à ce que déclare Oduyoye (1996:112) que, dans la théologie africaine, il y aurait une certaine dimension prophétique inévitable. D'ailleurs, Kä Mana (2008:5) soutiendrait qu'il faut remonter à la prophétesse Kimpa Vita au 18ème siècle pour découvrir sa puissante voix de mère de l'Église africaine pour comprendre toute la théologie chrétienne de l'Afrique dans les orientations spirituelles et sociopolitiques qui ont prévalu au cours des derniers siècles. En effet, cette prophétesse aurait communiqué une théologie exceptionnelle dans son rôle d'éducatrice et de guide.

Comme Kä Mana (2008:5) la présente, Kimpa Vita serait une voix, un statut, mais aussi une lumière dont l'esprit de liberté, de dissidence et de résilience créatrice pour les Africains, voire le fondement d'une théologie puissante et magnifique. Ce qui explique pourquoi beaucoup de théologiennes féministes africaines ont été influencées par cette

prophétesse, d'une façon explicite ou implicite, et qu'elles marchent sur les traces non seulement de Kimpa Vita mais aussi de Christianah Abiodun, de Lenshina Mulenga et de Ma Nku, d'autres prophétesses. Pour Kă Mana, il se peut qu'au-delà de la formation dans les facultés et institutions officielles de théologie, ces féministes aient un souffle qui vient de loin et qu'elles assument volontairement ou pas comme héritage de leurs mères prophétesses (Kă Mana, 2008:15).

Dans son articulation théologique qui part de l'expérience de lutte et de souffrance, la théologie féministe africaine se veut être un agent de transformation, une théologie de libération pour tous les êtres humains, qui aurait comme base une certaine dimension prophétique propre pour les Africains. Ainsi, la suite va mettre l'accent sur ce que serait la théologie féministe chrétienne en RDC, par rapport à cette vision africaine du féminisme.

2.2.4.2. Théologie féministe chrétienne en RDC

La théologie féministe chrétienne en RDC est née dans un contexte spécifique qui aurait comme fondement le prophétisme africain comme mentionné ci-haut. C'est de cette pensée prophétique, qui cherche à assurer la pleine humanité de tous les êtres humains, que découle la réflexion scientifique et théologique féministe chrétienne, tel que vécue en RDC.

2.2.4.2.1. Contexte de la théologie féministe chrétienne en RDC

La théologie féministe chrétienne en RDC s'inscrit dans la logique et le contexte de la théologie féministe africaine, partie d'un contexte de lutte, d'oppression et de marginalisation comme partout ailleurs dans le monde. D'après Kakunga (2015:1), le féminisme en RDC résulterait de nombreux échanges qui ont eu lieu au niveau mondial, sur l'ensemble du continent africain et en RDC. Au fait, il ne relève pas d'une pensée standardisée à l'occidentale, mais il s'agirait plus d'une construction commune et diversifiée des connaissances. À Kakunga (2015:1) d'ajouter que c'est pendant les périodes d'esclavage, de colonisation, d'ingérences post- et néo-coloniale que les femmes en RDC ont fini par se définir et revendiquer certains droits. Ce qui l'amènera à la conclusion suivante: «Suivre ces femmes dans leur rôle traditionnel jusqu'à leur participation actuelle à la société civile est une nécessité pour comprendre ce que l'on peut appeler le "féminisme en RDC"».

En effet, selon Kakunga (2015:2), la société précoloniale serait organisée en groupes et sous-groupes détenant le pouvoir sur l'individu et que, dans les traditions anciennes en RDC, l'homme et la femme auraient des rôles spécifiques et interdépendants pour garantir la survie de la famille¹⁵. Dans cette société congolaise traditionnelle, le concept "femme au foyer" n'existait pas, bien que la femme eût un rôle économique différent de celui de l'homme. Cette femme se donnait à l'agriculture, à des trafics dans les villages voisins et pouvait posséder des biens. Bien que dans cette société traditionnelle l'égalité totale n'existât pas, la différenciation des rôles n'impliquait pas forcément une hiérarchie entre hommes et femmes. Comme on peut le voir, le colonialisme aurait été à la base des changements importants ; raison d'être du féminisme en RDC. À ce propos, Kakunga (2015:2) souligne d'une part le changement de relation entre l'homme-femme lors de la colonisation¹⁶, l'apparition des villes modernes, la présence dominante de l'argent, aussi bien que la présence de la religion chrétienne¹⁷. D'autre part, il évoque l'introduction des systèmes de la société occidentale au détriment de la solidarité africaine dans laquelle le lien entre l'individu et la communauté était forte ; et là, la survie de l'individu dépendait de la survie du groupe.

En effet, dans cette société traditionnelle congolaise, le rôle de la femme serait celle de travailler pour l'unité de la famille et, de surcroît, celle de la communauté (Rukata, 2015:1). Ce qui explique pourquoi, lors du déclin ou de l'effondrement du royaume Kongo, Kimpa Vita se serait levé animée par le seul désir et la volonté de retrouver l'unité perdue de sa nation (Mbemba, 2002:42). Cet idéal transmis dans ce que Mbemba perçoit comme une philosophie « *kimpa-vitienne* »:

Tendant à définir, entre autres, le rôle socio-politique de la femme, en l'espèce celui de concourir, en cas de sérieuses difficultés menaçant une famille, au maintien et à l'équilibre de l'unité de celle-ci, sans laquelle elle serait en voie de perte. C'est à ce

¹⁵ «L'homme est le protecteur et le leader de la communauté. La femme est la gardienne de la parole, des fétiches, des forces et des secrets. Elle est aussi responsable de la maison, de la vie quotidienne et de l'éducation des enfants» (Kakunga, 2015:2).

¹⁶ À l'époque coloniale, les jeunes garçons étaient les seuls à bénéficier de l'éducation. Ils étaient préparés à assumer des responsabilités importantes et non les filles ; par conséquent, le travail des femmes étaient toujours moins payant et moins considéré (Kakunga, 2015:2).

¹⁷ Selon Mbemba, le royaume Kongo connaissant 30 ans d'anarchies caractérisées par des guerres civiles soutenues en grande partie par les Portugais et d'autres étrangers qui désiraient son effondrement ; ce qui permettrait l'exploitation de ses ressources. Et que ce serait avec la complicité de certains missionnaires européens qui étaient eux-mêmes du nombre des marchands d'esclaves. Pour le peuple du royaume Kongo, c'était inadmissible, abominable, voire de nature à le faire douter du bien-fondé de la religion chrétienne. Le christianisme aurait alors la connotation d'une religion de refuge pour ceux qui convoitaient les richesses du pays, et qui voulaient le vider de ses ressources humaines (Mbemba, 2002:43; Cf. Hastings, 1998:146; Demart, 2017:131-159).

titre alors que la femme naturellement, serait le complément indispensable pour normaliser et harmoniser les limites ou les faiblesses de l'homme en les surpassant! En d'autres termes, on dirait que la femme est par nature l'expression d'un certain équilibre dont la traduction serait l'harmonie et la paix sociale (Mbemba, 2002:60-61).

Pour Yinda et Kă Mana (2001:56), Kimpa Vita, la combattante mystique et politique de l'ancien royaume du Kongo, se serait levée et a ainsi inauguré l'ère de la libération mentale des Africains par rapport à la colonisation. Et par son action, elle aurait ouvert la voie d'un nouveau destin pour les femmes. À Ngongo (2015:195) de renchérir que la praxis de Kimpa Vita aurait été dictée par sa vision libératrice de la figure charismatique du Christ et l'action puissante de l'Esprit sur les humains. Elle serait ainsi la première femme leader dans les églises africaines indépendantes de caractère messianique qui avait essayé d'organiser l'Église dans un contexte de crise. Pour Kimpa Vita, l'image du Christ à l'époque de l'esclavage serait celle de la restauration des personnes dans une situation contextuelle d'insécurité et d'incertitude (Yinda & Kă Mana, 2001:56).

2.2.4.2.2. Fondement de la théologie féministe chrétienne en RDC

La théologie féministe chrétienne en RDC aurait pour fondement la vision transformatrice et sociale qui s'inscrit dans le prophétisme africain. Comme le souligne Mbemba (2002:22), la doctrine de Kimpa Vita¹⁸ serait à la fois politique, sociale et religieuse, une doctrine qui aspirait d'une façon fondamentale et globale à la restauration de la société congolaise. Selon Kă Mana (2008:8), Kimpa Vita aurait une vision transformatrice et sociale pour la libération du christianisme et de la société kongo à une époque critique. Mais l'aspect mystique¹⁹ populaire qui la caractérisait aurait contribué à brouiller l'influence de sa théologie. Ce qui fait qu'elle aurait elle-même donné à ses ennemis les armes pour l'abattre, étant donné qu'elle n'avait pas su

¹⁸ Cette héroïne que l'histoire reconnaît comme la Jeanne d'Arc congolaise serait traitée d'hérétique par l'église depuis le XVIII^e siècle car elle avait créé un mouvement hérétique des Antoniens entre 1704 et 1706 et qu'elle serait également une prêtresse ou médicastre d'une certaine secte superstitieuse et féticheuse, appelé "marinda" ou "démon marinda". On souligne qu'elle serait pleine des faussetés et des mensonges, mêlant les choses sacrées aux profanes (Mbemba, 2002:22, 34, 38; Kintiba, 2014:271-273). Elle prédisait l'avenir, annonçant que le jugement de Dieu était proche (Kintiba, 2014:271-273).

¹⁹ Kimpa Vita prétendait être la réincarnation de Saint-Antoine. Raison pour laquelle les détenteurs du pouvoir religieux de l'époque l'ont assimilée à une sorcière ou à une hérétique (Kă Mana, 2008:8). Elle proclama un temps nouveau dans le royaume Kongo, étant elle-même l'envoyée de Dieu qui participe à sa puissance et commande de/sur la nature. Elle aurait permis à ses contemporains d'avoir leurs propres "saints" qui sont des interprètes d'un christianisme remodelé et africanisée (Mbemba, 2002:56).

orienter sa révolution dans le sens d'une fermentation d'idées nouvelles basées sur une christologie claires et une doctrine chrétienne sans ambiguïté.

Néanmoins, tout en reconnaissant les ambiguïtés doctrinales aussi bien l'aspect mystique de la prophétesse Kimpa Vita, Kă Mana (2008:9) souligne que son projet socio-politico-spirituel serait soutenu par un courage et une passion exceptionnelle dont elle fut montre. Pour cet auteur, ce projet servirait à dédouaner ses erreurs et à désintégrer en même temps tous les aspects nocifs. Ce qui permettrait aujourd'hui de la reconsidérer comme une mère au sein l'église africaine et la force vitale de la première théologie. Ceci explique d'ailleurs qu'il y ait eu apparition des plusieurs femmes prophétesses après elle, dans le Bas-Congo²⁰. Ces femmes se seraient opposées aux désorganisations sociales provoquées par la présence européenne et son commerce transatlantique lors de la colonisation (Demart, 2017:131-159). À part ces mouvements des femmes, Kimpa Vita serait la source d'inspiration pour d'autres mouvements politico-religieux, comme le mouvement de Simon Kimbangu et d'André Grenard Matsoua (Mbemba, 2002:50-51; Demart, 2017:131-159).

En effet, tout part du ferment chrétien qui aurait suscité un nationalisme hors de commun, ainsi que la création de plusieurs mouvements religieux qui seraient à la base du réveil dans le royaume Kongo (Kă Mana, 2008:8). Pour Kă Mana, l'action de reconstruction, de restauration, et de libération de Kimpa Vita aurait révélé Dieu dans son essence d'une part et posé la base de ce que devrait être les enjeux pour ceux qui veulent lutter pour l'avenir de l'Afrique d'autre part et qu'elle aurait ainsi donné aux Africains en général et Congolais en particulier les fondements d'une anthropologie de liberté et de créativité, qui devraient être proclamées aujourd'hui dans le christianisme pour la construction de l'avenir des Africains (Kă Mana, 2008:8). Vu l'importance et la fertilité que confère la pensée de Kimpa Vita aux Africains, Kă mana suggère une certaine considération à l'égard de ce qu'il appelle "*l'antropo-théologie*" de Dona Béatrice Kimpa Vita:

L'Afrique gagnerait à l'entendre encore car elle est notre horizon de vie face aux nouvelles pesanteurs de recolonisation des esprits, face aux vagues de nouvelles spiritualités d'imbécilisation collective et à la montée de nouvelles dictatures dans beaucoup de nos pays africains...Réentendre la voix de Kimpa Vita c'est comprendre que la voie chrétienne de vie n'a rien à voir avec ces dynamiques de destruction, mais

²⁰ L'une des provinces de la RDC.

qu'elle est la vitalité même de l'humain dans notre société qui a tendance à oublier l'humanité même de l'Homme. Cette sève qui devrait être en chaque personne, dans toutes les communautés, chez tous les peuples et dans toutes les civilisations, notre vérité fondamentale (Kä Mana, 2008:8).

On pourrait ainsi dire que la philosophie ou l'anthropologie de Kimpa Vita aurait servi de sève non seulement à la théologie féministe chrétienne en RDC, mais aussi à la théologie africaine dans son ensemble. Voilà un message prophétique qui appelle chaque Africain à valoriser la pleine humanité de tout être. Ainsi, Yinda et Kä Mana (2001:84) pensent qu'en s'inspirant de l'action de Kimpa Vita et en observant l'intense implication des femmes dans les mouvements charismatiques en Afrique, on pourrait ressortir une réflexion théologique purement pneumatologique. Pour dire que toute femme africaine qui voudrait changer la vie et construire une nouvelle société devrait s'ouvrir à l'Esprit de Dieu.

2.2.4.2.3. Développement de la théologie féministe chrétienne en RDC

La question qui se pose maintenant est de savoir comment la pensée de Kimpa Vita se serait développée en théologie féministe en RDC ? En effet, comme il a été souligné plus haut, avant que le féminisme ne devienne une organisation bien ordonnée, il serait une prise de conscience (Van Lunen-Chenu, 1978:508). Ou encore, comme l'article Zanta (1922:11), il y a féminisme à chaque fois que les femmes cherchent à conquérir ou à revendiquer leurs droits d'être libres tandis que la théologie elle-même serait, comme le déclare Borresen (1982:205), ce discours que l'on tient sur Dieu et sa relation avec l'humanité, et qui est influencé par l'expérience humaine. Ce qui fait que les deux concepts ensemble "théologie et féminisme", selon Dermience (2000:497), évoqueraient une réflexion scientifique sur Dieu et le vécu chrétien, confrontée au mouvement contemporain d'émancipation des femmes.

Sur base de cette réflexion, on pourrait ainsi dire que cette *anthropo-théologie* de Kimpa Vita aurait posé une certaine base à la théologie féministe chrétienne en RDC, dans la lutte contre la déshumanisation, un ferment pour combattre toute forme de christianisme avilissant, ayant comme fondement la Parole libératrice de Christ et la force que confère l'Esprit de Dieu. En effet, bien que la doctrine que soutient Kimpa Vita soit douteuse, elle serait une voie ouverte pour les femmes chrétiennes en RDC dans leur combat face à tout ce qui les aliène et détruit tant dans leur famille, leur pays que dans leurs églises. Ce qui serait par conséquent la sève d'une théologie féministe

chrétienne de libération qui soit purement africaine. Ce qui corrobore les propos de Dermience (2000:515) qui déclare qu'une théologie africaine serait celle qui travaille pour rendre au peuple africain leur identité culturelle, une théologie d'inculturation authentique du message chrétien. Demience serait d'avis que c'est sur cette base, que les femmes agissaient pour contester énergiquement les interprétations androcentriques de la Bible, qui justifient leur infériorité ainsi que leur asservissement. Ce qui fait que, en partant de l'inculturation de la Parole, les féministes cherchent à revisiter leurs traditions culturelles pour dégager tous les éléments nuisibles aux femmes, afin de lutter contre toute forme de vice. Pour Demience, ce serait en agissant ainsi que l'évangile devient réellement une Bonne Nouvelle pour tous et spécialement aux femmes.

En définitive, soulignons que la théologie féministe chrétienne en RDC, qui a vu le jour à l'époque coloniale, aurait comme base l'articulation en faveur de la libération des femmes et des êtres humains. C'est une théologie qui lutte contre toute forme de deshumanisation, qui a comme base la Parole libératrice de Dieu d'une part, et la foi en l'action puissante du Saint-Esprit d'autre part. Cette théologie féministe chrétienne en RDC se serait plus tard développée en tant que réflexion scientifique. Car, selon Muntu-Monji (2010:49-50), la théologie féministe aurait été introduite à la faculté de Théologie de l'Université Protestante de Kinshasa (UPC/ RDC) par le Professeur Émérite Mushila Nyamankak, après les années 1983²¹ et que Lise Vibila Vuadi et Madeleine Benyi Bakaji seraient ses premières disciples. Avant de parler de l'impact de la doctrine *imago Dei* dans le leadership des femmes en RDC, qui a été faite sur base des écrits des féministes chrétiennes dont Vibila Vuadi et Ngongo Kilongo Fatuma²², il était nécessaire de comprendre d'abord le sens et l'implication de la doctrine *imago Dei*.

2.3. Comprendre la doctrine *imago Dei*

La doctrine *imago Dei* est une doctrine de l'A.T. qui pose beaucoup de problèmes par rapport à son interprétation (Carey, 1977:26, Banze, 2014:58). Préciser ce que veut dire réellement le fait que l'homme soit créé à l'image et la ressemblance de Dieu constitue un débat théologique important. Pour certains auteurs, l'être humain comme image de son créateur concerne l'intelligence, la spiritualité, le langage, ainsi de suite (Römer,

²¹ À Vibila (2010:1320) de préciser que ce serait entre 1984 et 1985.

²² Qui serait aussi une autre femme disciple de Mushila (Bonyeku, 2010:32).

2009:46). D'autres auteurs pensent qu'être créé à l'image de Dieu serait plus une ressemblance spirituelle que physique (Demoss & Miller, 2002:118, Rivera, 2015:31). Un autre courant serait d'avis que l'image divine concerne tout l'être (Atkinson; Field; Holmes & O'Donovan, 1995:476; Douglas; Hillyer ; Wood ; Marshall ; Millard & Packer, 2004:499; Römer, 2009:47; Rivera, 2015:31) ou encore, le fait que l'être humain soit à l'image de Dieu signifierait que l'être humain serait semblable à Dieu et le représente (Hoekema, 1986:13; Grudem, 2010:483). Et pour d'autres, cette doctrine trouve son sens dans les relations humaines (Ngangura, 2012:213).

Comme on peut le voir, il y aurait plusieurs points de vue sur le sens de la doctrine *imago Dei*, plusieurs propositions qui auraient été faites pour expliquer ce concept. Mais la majorité des chercheurs soulignent deux perspectives majeures dont: le point de vue traditionnel et le moderne (Simango, 2006:1, 20-23). Mais dans le cadre de cette étude, seul le point de vue des chercheurs modernes sera souligné en mettant l'accent sur l'aspect relationnel et fonctionnel de la doctrine *imago Dei*. Ainsi, la section qui suit cherche, dans la mesure du possible, à comprendre ce que signifie réellement *imago Dei*, afin de ressortir l'impact de cette doctrine et arriver à son application dans la société comme dans l'Église.

2.3.1. Définition du concept *imago Dei*

Comme il a été souligné dans le chapitre précédent, le mot latin «*imago*» dérive du mot hébreu **צֶלֶם** (*tselem*) qui signifie image, ressemblance ou encore similitude (Pick, 1845:207, Crouzel, 1956: 46 ; Pache, 1992:594; Price, 1997:810). Et **אֱלֹהִים צֶלֶם** (*tselem Elohim/ Imago Dei*), qui est l'équivalent de l'«image de» en français, trouve son fondement dans plusieurs textes bibliques (Gen 1:26-28; 5:1; 9:6; 1 Cor 11:7 & Jac 3:9). Dans ces différents textes, l'être humain (homme et femme) est créé à l'image de Dieu. Tandis que dans le NT, Christ est présenté sous le titre l'image du Dieu invisible (2 Co 4:4; Col 1:15) et, dans Hébreux 1:3, il est celui qui reflète la gloire de Dieu (Childress, 1986:293).

Dans le récit de la création de Genèse 1:26-28 rédigé par les auteurs des milieux sacerdotaux et qui aurait comme pointe dans la création de l'être humain, deux mots importants sont soulignés: "image" et "ressemblance" de Dieu. Ces deux mots sont

généralement utilisés comme des synonymes, mais avec une légère différence entre les deux. Ainsi, le mot hébreu **צֶלֶם**, qui est utilisé pour image, résulte d'une racine qui signifie «sculpter» ou «couper». Ce mot servirait à décrire une ressemblance sculptée (animal ou une personne). Mais, appliqué à la création de l'homme en Genèse 1, il indiquerait que l'homme image Dieu serait une représentation de Dieu. Tandis que le mot hébreu pour ressemblance c'est **דְּמוּת** (*demuth*) qui découle de la racine signifiant «être semblable». Ainsi, dans Genèse 1, ce mot désigne que l'image est aussi une ressemblance «une image qui est comme nous». Ce qui fait que les deux mots réunis voudraient dire que l'être humain est une représentation de Dieu qui serait comme Dieu à certains égards (Hoekema, 1986:13; Wenham, 1987:29; Mathews, 1996:163), pour dire que l'être humain est l'image de Dieu ou "*imago Dei*".

En parlant de l'être humain, on remarque que le verset 26 commence avec cette indication: "Faisons l'être humain..." une introduction qui recouvre un aspect solennel, et qui marque une distinction manifeste avec le reste de la création. Pendant que dans les autres scènes de la création (Gen 1:1-25) le Seigneur ne faisait qu'ordonner à l'eau et à la terre d'engendrer d'autres créatures. Ici, il ne commande plus, mais il fait intervenir les autres personnes de la Trinité²³ pour créer l'humain. Un acte significatif ! Est-ce que c'est parce que la création de l'être humain était un travail qui demande plus de sagesse pour que le Seigneur puisse faire intervenir le conseil trinitaire? Ou cela signifie-t-il tout simplement que l'être humain devait être une créature différente de tout ce que Dieu avait déjà créé jusque-là ? Pour Carey (1977:30), cela décrit effectivement le début de la nouvelle création, qui aurait une relation totalement différente entre le Créateur et la créature. Ce qui est, comme le dit Sabbah (1994:34), une preuve irréfutable que l'humain serait une créature exceptionnelle et occupant une place privilégiée au sein de la création.

Cependant, cet être humain, appelé en hébreu **אָדָם** (*âdâm*), est créé à l'image et la ressemblance de Dieu. Ce n'est pas l'humain défini par rapport à son appartenance raciale, ethnique, sexuelle ou religieuse. Il n'est ni le mâle ni la femelle, mais simplement un être humain (Ngangura, 2011:211). Ainsi, le verset 27 souligne que mâle

²³ Lorsque Dieu dit: " faisons l'être humain...", les Pères de l'Église aurait discerné une allusion au conseil trinitaire (Behr-sigel, 1987:50).

et femelle, tous ont été créés à l'image de Dieu. Cette affirmation répétée à trois reprises n'est pas un simple parallélisme poétique²⁴, mais une insistance délibérée qu'il convient d'interpréter comme le souligne Stott (1989:137). Likabe (2010:116), lui, voit dans le parallélisme de ce verset (Dieu créa l'homme à son image / à l'image de Dieu, il le créa / homme et femme, il les créa) une unité fondamentale de l'homme et de la femme pour dire que l'humanité n'est l'image de Dieu que dans sa dualité ou encore, comme le dit Stott (1989:137), l'homme et la femme sont l'un et l'autre porteur de l'image divine. Pour lui, être à l'image de Dieu ne recouvre pas uniquement leur humanité mais reflète aussi leur divinité ainsi que la pluralité de leurs relations d'amour reflétant celles qui unissent les personnes de la Trinité (Grudem, 2010:496).

Ainsi, le concept *imago Dei* concerne non seulement l'homme, mais aussi la femme, tous deux créés pour être en relation avec le divin et pour le représenter, en agissant avec responsabilité à l'égard des autres créatures. Ce qui fait que la suite de ce travail soulignera en détail seulement l'aspect relationnel et fonctionnel de la doctrine *imago Dei*, bien que les auteurs modernes s'inclinent sur trois points de vue dont: une interprétation substantive²⁵, relationnelle et fonctionnelle ou tous ces aspects combinés (Simango, 2006:14-15).

²⁴ Ce verset reflète un parallélisme poétique, dans le sens que le passage souligne à deux reprises la création de l'être humain à l'image de Dieu, puis dans le troisième ver, on voit l'expression « mâle et femelle » remplacer la mention de l'image de Dieu (Stott, 1989 :137).

²⁵ Point de vue substantive: L'être humain créé à l'image et à la ressemblance de Dieu dans Genèse 1:26-27, l'est en tant que don mental, puissance de la pensée, conscience de soi, la liberté de volonté, la capacité de faire ses choix. Ici, l'être humain dans sa forme corporelle devient une expression, l'instrument de l'esprit (Simango, 2006:14). En partant du texte de Genèse 5:1, certains auteurs pensent que l'on peut donner un sens physique à cette ressemblance (Carey, 1977:30, Simango, 2006:15). Sans se limiter au sens physique, car selon Carey, en mettant l'accent sur Genèse 1 et dans d'autres textes sur la transcendance divine, l'idée d'une représentation physique serait trop limitative. Et que l'accent dans ce passage ne devrait pas être placé sur l'identité physique, mais plutôt que l'être humain appartient à la nature non pas à la terre, mais transcende parce qu'il appartient à Dieu (Carey, 1977:30; Atkinson; Champ; Holmes & O'Donovan, 1995:476). Ce qui va de pair avec ce que soulignent Douglas; Hillyer; Bois; Marshall; Millard et Packer (2004:499) que l'homme serait l'image corporelle du Dieu incorporel. Pour dire que l'image de Dieu concerne l'intégralité de tout l'être (corps et âme) (Atkinson ; Field ; Holmes & O'Donovan, 1995:476; Douglas ; Hillyer ; Wood ; Marshall ; Millard & Packer, 2004:499; Römer, 2009:47; Rivera, 2015:31) ; contrairement à ceux qui s'inclinent vers la ressemblance spirituelle, voire intellectuelle, et qui négligent l'aspect corporel (Childress, 1986:292; Demoss & Miller, 2002:118, Rivera, 2015:31). Cette tendance voit dans l'image de Dieu un aspect spirituel de l'homme, étant donné que Dieu est Esprit. Si Dieu est Esprit, il serait naturel d'attendre que cet élément de la spiritualité trouve aussi son expression dans l'être humain en tant qu'image de Dieu (Banze, 2014:59) tandis qu'une autre tendance met l'accent sur le fait que l'image serait la ressemblance ou le fait de refléter les propriétés et les qualités divines, tel que la droiture ou la justice (Sabbah, 1994:33; Banze, 2014:59).

2.3.2. La doctrine *imago Dei* et sa dimension relationnelle

L'humanité d'un être se mesure à sa qualité ou sa capacité relationnelle (Hoekema, 1986:78; Thiselton, 2015:137) et l'existence personnelle suppose une relation avec les autres (Thiselton, 2015:137). Le fait que Dieu ait créé l'humain dans Genèse 1, en tant que mâle et femelle, reflète déjà cet aspect relationnel. L'être humain est image de Dieu seulement en tant qu'homme et femme. Selon Demarest, la déclaration "homme et femme, il les a créés" de Genèse 1:27 ouvre à une vision relationnelle, une relation semblable à celui des personnes de la Trinité ; ce qui fait que l'image représente la liberté de l'homme qui se rapporte à soi-même, à son prochain et à Dieu (Demarest, 2011:72) pour dire que la personne humaine serait un être social, et que l'un comme l'autre se complète à l'exemple de Dieu qui n'est pas un être solitaire, mais un être en communion trinitaire. Ainsi, la ressemblance au divin serait le fait que l'homme a besoin de la compagnie de la femme (Hoekema 1986:1; Duquoc, 1989:21).

Pour certains auteurs, l'être humain créé à l'image de Dieu dans Genèse 1:26-27 ferait allusion à deux types de relations, dont la relation verticale entre l'homme et Dieu ainsi que la relation horizontale entre l'homme et son prochain (Simango, 2006:17). Mais pour d'autres, il évoquerait trois types des relations humaines à la fois dont la relation entre l'être humain et Dieu, la relation entre l'être humain et son prochain et la relation entre l'humain et la nature (Hoekema, 1986:75; Ngangura, 2011:214). Au-delà de ces deux tendances, pour d'autres auteurs, il y aurait une autre relation qui émanerait directement de cette doctrine ; c'est la relation de l'homme avec lui-même. Cela sous-entend que l'humain devrait avoir une bonne perception de lui-même en tant qu'image de Dieu (Molla, 2008:114; Robison, 2011:1; Demarest, 2011:72).

Ainsi, pourrait-on retenir que 4 types des relations résultant de la doctrine *imago Dei*, dont la relation avec Dieu, soi-même, son prochain et la nature, seront épinglés ci-dessous.

2.3.2.1. Relation de l'être humain avec Dieu

Référence faite au récit de la création dans Genèse 1, l'humain créé à l'image et à la ressemblance de Dieu marque le début d'une nouvelle relation entre le créateur et la créature (Carey, 1977:30; Childress, 1986:292). Ngangura (2011:213) souligne que c'est en tant qu'image de Dieu que l'être humain peut aller à la rencontre de son

créateur, dont il est le représentant sur la terre, appelé à rendre les louanges à Dieu de façon plus consciente que les autres créatures qui les louent inconsciemment. Pour lui, cette possibilité qu'a l'être humain d'entrer en communion avec son créateur serait un don de Dieu Lui-même (Ngangura, 2011:213). Créé avec le pouvoir d'exercer sa conscience et son autodétermination, l'humain devient capable d'entretenir une relation avec Dieu et répondre à son amour. Ainsi, l'être humain serait entièrement responsable de tout ce qu'il fait devant Dieu; appelé à agir non seulement dans l'obéissance à Dieu, mais pour la gloire de Dieu en utilisant tous ses pouvoirs, dons et capacités pour le servir (Hoekema, 1986:76; Cf. Carey, 1977:37).

Cette relation que Hoekema (1986 :75-76) considère comme une responsabilité pour l'être humain serait le premier et le plus important des relations que l'être humain devrait entretenir. Ainsi, toute sa vie devrait être vécue en présence de Dieu. En entretenant cette relation, l'être humain reconnaît qu'il doit son existence à Dieu, et qu'il dépend totalement de Lui²⁶. Soulignant ainsi qu'aimer Dieu par-dessus tout, lui faire confiance, lui obéir, le prier et le remercier amènerait l'être humain à comprendre le sens de son existence d'une part et expérimenter la liberté et jouir de la dignité d'autre part. Par conséquent, les autres relations humaines deviendraient possibles car ordonnées et règlementées par celui-ci (Simango, 2006:19-20). Ainsi, on pourrait dire que lorsque l'être humain développe une bonne relation avec Dieu, cela aurait de répercussion sur sa relation avec lui-même ou sa manière de se considérer en tant qu'image de Dieu.

2.3.2.2. Relation de l'être humain avec lui-même

Plusieurs auteurs s'accordent sur le fait que l'être humain créé à l'image de Dieu serait source de dignité et de respect pour tous les êtres humains (Crouzel 1956:177; Childress, 1986:292; Schüle, 2005:6; Grudem, 2010:491,499; Robinson, 2011:1). À ce propos, Grudem (2010:491) souligne que l'être humain serait le chef-d'œuvre de la création divine, et que tout être humain sans aucune distinction (pécheur, malade, vieux ou vivant avec handicap) conserve son statut de créature à l'image de Dieu. Et en tant que porteur de l'image de Dieu, il devrait être traité avec dignité et respect. Pour

²⁶ Pour Hoekema (1986:75-76), l'humain serait lié à Dieu comme le poisson est lié à l'eau. Et qu'un poisson qui cherche à se libérer de l'eau perdrait à la fois sa liberté et sa vie. Comme quoi, lorsque l'être humain cherche à se libérer de Dieu, il se retrouve esclave du péché.

Grudem (2010:499), si l'homme et la femme sont tous de la même manière image de Dieu, ils auraient également la même valeur devant Dieu. Par conséquent, il faudrait exclure tout sentiment de supériorité ou d'infériorité, ou encore toute idée selon laquelle tel sexe serait meilleur ou pire que l'autre. Pour dire que si Dieu est celui qui détermine la valeur pour tout être humain, aucun humain ne peut se prévaloir une quelconque supériorité.

Cependant, seul l'être humain qui reconnaît qui il est, en tant qu'image de Dieu, peut jouir de cette dignité et de la liberté qui en découle. Il ne pourrait par conséquent permettre à qui que ce soit de détruire cette perception qu'il a de lui-même. Grandjean (2008:328) souligne qu'à la création (Gn 1:27), comme dans la chute (Gn 3), aussi bien que dans la rédemption (Ga 3:28), l'homme et la femme seraient sur un même pied d'égalité. Ce qui fait que la femme devrait chercher son salut directement auprès de Dieu, et non adhérer à la vision selon laquelle l'homme serait l'intermédiaire ; et qu'elle devrait résister à toute pression sociale visant à la cantonner dans une position d'infériorité. En d'autres termes, l'homme n'est pas le maître de la femme, car ce titre devrait être réservé à Dieu seul afin de promouvoir la liberté humaine (Grandjean, 2008:322). Ce qui reviendrait à dire que les relations dont jouissent l'homme et la femme créés à l'image de Dieu auraient une implication égalitaire, en ce qui concerne leur dignité comme leur importance (Grudem, 2010:483).

On peut ainsi dire, à la suite de Robinson (2011:1), que la doctrine *imago Dei* servirait à éveiller chez l'être humain la compréhension de sa dignité, sa responsabilité envers les autres créatures ou encore que cette doctrine détermine les valeurs éthiques qui forment la conscience chrétienne, mais aussi affecte l'articulation théologique des préoccupations contemporaines. Comme l'ont si bien mentionné Atkinson *et al.* (1995:477), la croyance en l'image divine devrait influencer les chrétiens dans leurs approches des diverses questions de la vie, voire orienter et définir leurs relations en tant qu'humains. Pour dire, cette doctrine serait non seulement la base de l'éthique chrétienne, mais aussi les valeurs derrière l'action de chaque personne (Woodring, 2014:24).

En effet, le péché sépare l'humain de lui-même, de son prochain et de Dieu. En refusant Dieu dont il est l'image, l'être humain se déshumanise et devient incapable de découvrir sa véritable identité. Ainsi, si l'image de Dieu est troublée en l'être humain, ce

trouble se manifeste dans ces relations humaines avec le prochain (Molla, 2008:114; Cf. Hoekema, 1986: 75-76). On pourrait ainsi arriver à l'affirmation selon laquelle ce serait en reconnaissant sa place devant Dieu que l'être humain retrouve sa valeur et devient capable de reconnaître celui des autres ; ce qui lui permet de vivre la liberté. Malheureusement, la révolte de l'être humain contre Dieu a ouvert la voie à la déshumanisation, à la perte de dignité humaine, à la destruction de la liberté et du respect des autres êtres humains.

2.3.2.3. Relation de l'être humain avec son prochain

Comme il a été souligné plus haut, c'est dans une perspective relationnelle que Dieu a créé l'être humain à la fois en tant qu'homme et femme. Créé à l'image de Dieu pour une vision de complémentarité, ainsi l'humain, compris comme mâle, ne peut prétendre à lui seul être image de Dieu (Römer, 2009:47; Ngangura, 2011:213). Hoekema (1986:77) souligne ainsi que la femme comme l'homme, pris séparément, seraient des êtres incomplets, et que chacun serait appelé à compléter l'autre, à combler ses besoins et que l'un comme l'autre serait fort(e) là où l'autre est faible. Pour Hoekema (1986:77), cette interdépendance de l'homme et de la femme ne serait pas seulement valable dans le mariage²⁷, mais dans toutes les institutions humaines.

Hoekema (1986:78) va plus loin pour dire que ce serait au travers des rencontres avec les autres êtres humains que l'être humain devient complet et que c'est grâce au contact avec les autres qu'il arriverait à comprendre non seulement ce qu'il est, mais aussi ce que serait sa force et ses faiblesses. Pour Hoekema, l'être humain grandit, atteint la maturité et développe ses potentialités dans la communion et le partenariat avec les autres. Ainsi, les êtres humains seraient appelés à s'enrichir les uns les autres et cela dans les différentes sphères de la vie (famille, école, église, profession, etc.) ou contextes où ils se retrouvent (races, sexes, origines, niveaux et types d'éducation, etc.).

²⁷ Dans le récit de la création de Genèse 2:18, on voit cette vision de complémentarité s'éclaircir; " il n'est pas bon que l'homme soit seul", pour dire qu'il avait besoin d'une aide semblable à lui. Dans cet angle, Ngangura (2011:215) souligne que les animaux pourrait être aussi considérés comme des aides pour l'homme mais jamais semblables. Ce qui reviendrait à dire que seule la relation humaine, spécialement celle de la femme dans ce texte, amènerait l'homme à être complet et lui éviterait de s'ennuyer.

On pourrait ainsi dire que ce serait dans les relations avec ses semblables que l'être humain créé à l'image de Dieu se découvre et trouve sa pleine humanité et qu'il n'est pas question de supériorité ni d'infériorité entre eux, moins encore d'hiérarchie dans la responsabilité donnée par Dieu à chacun (Stott, 1989:137) ; qu'il s'agit plus d'une affaire de complémentarité dans l'unité. Comme le souligne Thöni (2011:472), ce premier récit de Genèse insiste sur l'unité dans la création du genre humain, tous deux créés à l'image de Dieu, auraient été bénis, reçurent l'ordre de soumettre la terre et d'y dominer (Stott, 1989:146). Tout comme les membres de la Trinité étaient en communion, communiquaient et partageaient leur gloire avant la création, Dieu aurait fait Adam et Ève de telle manière qu'ils s'aiment, communiquent et s'honorent mutuellement dans leurs relations interpersonnelles. Comme les membres de la Trinité sont des personnes distinctes mais égales en importance, les hommes et les femmes seraient nés égaux en importance²⁸ (Grudem, 2010:499).

Ainsi, comme le dit Stott (1989:146), l'homme et la femme ayant été créés avec la même dignité, ils devraient se respecter, s'aimer, s'entraider, et non se mépriser. Ils devraient aussi reconnaître leurs différences, et non tenter de les éliminer ou de prendre la place de l'autre pour une vie de complémentarité. D'ailleurs, pour Hoekema (1986:81), la relation de l'être humain avec son prochain serait une forme dans laquelle sa relation avec Dieu se réalise. C'est que l'amour pour Dieu ne se démontrerait qu'au travers de l'amour que l'être humain aurait pour son prochain, et que si l'on aime Dieu sans aimer son prochain ne serait que pur mensonge (1Jn 4:20). Ce qui amène à dire que toute exploitation des êtres humains, les tueries, la domination, le racisme ou même le sexisme seraient le résultat de la défaillance dans la relation de l'être humain avec son créateur (Molla, 2008:114; Stott, 1989:137) ; et que ce serait dans la relation interactive de Dieu avec l'être humain que ce dernier devient capable d'entrer en relation avec les autres êtres humains (Simango, 2006:20).

Créés à l'image de Dieu, l'homme et la femme sont appelés non seulement à soumettre la terre dans l'égalité, mais aussi à mettre en valeur leurs ressources pour le bien commun, dans la collaboration avec Dieu (Stott, 1989:139; Schüle, 2005:7). Römer (2009:47) serait d'avis que le texte de Genèse 1:26-28 affirme d'une manière forte et

²⁸ Stott (1989:137) relève le fait que le récit de la création ne suggère en rien que la ressemblance à Dieu de l'un ou de l'autre sexe serait plus grande, moins encore que sa responsabilité sur la terre serait plus importante.

lapidaire, non seulement la complémentarité, mais aussi l'égalité de l'homme et de la femme et que, pour lui, cette affirmation clarifie en quoi l'être humain est image de Dieu, car Dieu trouve son vis-à-vis autant dans la femme que dans l'homme.

Enfin, à la suite de Douglas *et al.* (2004:499), on pourrait dire que l'humain étant le représentant divin, toute forme de blessure qu'on lui inflige serait une blessure infligée à Dieu lui-même (Gn 9:6, Jac 3:9). Ou comme le déclare Grandjean (2008:322), qu'il faudrait reconnaître que Dieu n'a jamais donné à l'être humain le pouvoir de dominer sur les autres êtres humains créés à son image et que l'esclavage des êtres humains servirait à détruire cette image de Dieu en eux, et serait par conséquent un affront à l'être humain aussi bien qu'à Dieu.

On peut ainsi, comprendre que l'homme comme la femme ne saurait vivre leur humanité dans l'isolement mais plutôt, dans une relation de complémentarité et de dépendance où chacun se découvre et se perfectionne au travers l'autre. Dans une certaine égalité, l'homme et la femme seraient tous deux appelés à entrer en relation avec les autres créatures ou la nature.

2.3.2.4. Relation de l'être humain avec la nature

La relation entre l'être humain et la nature comme toutes les autres relations aurait été voulu par Dieu. À la création, l'être humain a reçu la mission non seulement de dominer sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, les bétails de la terre et les reptiles qui rampent sur la terre, mais aussi de remplir et d'assujettir la terre (Gn 1:26,28). L'être humain de par la création a une relation très étroite avec la nature, bien qu'ayant le souffle de vie, il a été façonné sur base de la terre et c'est cette même terre qu'il aurait la mission de cultiver et préserver, car la vision de Dieu pour lui n'a jamais été qu'il vive dans l'oisiveté (Gn 2:7,15; Ngangura, 2011:214).

En partant de Genèse 1:28, Hoekema (1986:80) présente la relation de l'être humain avec la nature comme un mandat culturel. L'homme et la femme sont appelés non seulement à commander, mais aussi à développer une culture qui glorifie Dieu. Il le dit sur base de deux mots qui décrivent cette mission dans ce verset : "subjuguier" et "dominer". "Subjuguier " de l'hébreu כָּבַשׁ (*kabash*) signifie *soumettre* ou *mettre en esclavage*. Pour dire que l'homme aurait l'obligation d'explorer les ressources de la

terre, cultiver la terre et exploiter ses trésors enfouis. Ainsi, pour Hoekema, l'homme serait appelé par Dieu à développer toutes les potentialités de la nature et de l'humanité dans son ensemble. Il doit chercher à développer l'agriculture, l'horticulture et l'élevage d'une part et la science, la technologie ainsi que l'art d'autre part. Le deuxième mot "dominer " est l'hébreu **רָדָה** (*radah*) signifiant *gouverner*. Ce qui revient à dire que l'être humain avait la délégation de la domination sur les animaux (Gn 9:2 et Ps 8:5-7). La vocation de l'être humain devient ainsi celle de dominer la nature par son pouvoir transformateur (Ducquoc, 1989:23).

En effet, selon Marchadour (1999:47), si l'on veut savoir ce que veut dire « être à l'image de Dieu », il faudrait se demander à quoi ressemble Dieu dans ce récit de la création. S'il est celui qui alterne travail et repos, activités et contemplation ; dans ce cas, l'être humain ne serait image de Dieu qu'en poursuivant cette tâche de la création. Marchadour conclut sa réflexion en disant que l'être humain créé à l'image de Dieu serait un être spécial, mis à part pour gérer la création et, en le faisant, il poursuit l'œuvre commencée par le créateur. Ainsi, plusieurs chercheurs (Crouzel, 1956:59; Hoekema, 1986:78; Ducquoc, 1989:20; Beauchamp, 1998:283; Legrand, 2006:222; Ngangura, 2011:212; Scorgie, 2011:27) voient dans cette mission de dominer la terre un aspect essentiel de l'image de Dieu dans l'être humain en soutenant que ce serait dans l'exercice de l'autorité sur les autres créatures que l'homme et la femme accomplissent un rôle comparable à celui que remplit Dieu pour la création.

Cependant, il est important de souligner que cette domination ou le fait d'exercer l'autorité n'implique pas la maîtrise violente de la nature. Mais que la domination dans Genèse 1:26 aussi bien que dans Psaume 8:7 où le mot hébreux pour la domination devient **מָשַׁל** (*mashal*) n'implique pas nécessairement la maîtrise ou l'exploitation de la terre, mais plus un partage de l'intendance du monde avec Dieu (Thiselton 2015:139). Comme on peut le voir, il est question d'agir selon la vision de Dieu. L'être humain créé à l'image de Dieu serait appelé à prendre soin de la terre et des autres créatures, en remplissant sa mission selon la pensée de Dieu. Dans cette responsabilité qui est divine, à l'égard de celles-ci, l'être humain joue le rôle de mandataire de Dieu (Gn, 1:28; Carey, 1977:35; Schüller, 2005:5). Il remplit non seulement le rôle de représentant de Dieu sur la terre, mais aussi du roi comme le souligne Römer (2009:47). Dans le même sens, Thiselton (2015 :139-140), tout en épinglant qu'il ne s'agirait pas d'un règne qui

s'exerce par la force brute, mais que le royaume de Dieu reflèterait une paternité aimante, pense que si les humains devraient représenter Dieu, ils doivent en quelque sorte participer à ses qualités royales. Lorsque l'être humain fait le contraire, cela pourrait être perçu comme une usurpation de pouvoir qui serait due à la fierté de l'être humain ainsi qu'à sa volonté de puissance qui trouble l'harmonie de la création.

Dans cette relation de l'être humain avec la nature, où l'homme et la femme sont appelés à régner avec Dieu, il serait question de garder, surveiller, préserver, cultiver et prendre soin de la terre. Il ne s'agit pas d'une invitation ouverte à l'exploitation irresponsable des ressources de la terre mais plutôt d'une injonction non seulement de travailler, de servir, de préserver et de faire prospérer la terre, et aussi d'admirer ses beautés, de découvrir ses secrets et d'explorer ses ressources (Hoekema, 1896:80; Ngangura, 2011:212). Ainsi, Hoekema (1986:80) précise que, pour profiter des merveilles de la nature, l'être humain devrait au préalable l'entretenir. Il est appelé à prévenir l'érosion du sol, la pollution des rivières, des lacs, ainsi que de l'air qu'il respire. En tant qu'intendant de la terre et de tout ce qu'il contient, la plus grande préoccupation de l'être humain doit être de promouvoir tout ce qui permet de préserver l'utilité et la beauté de la nature pour la gloire de Dieu.

Enfin, on pourrait dire que l'image de Dieu, vue dans son aspect relationnel, devrait amener les êtres humains à reconsidérer leur relation avec le créateur, la perception qu'ils ont d'eux-mêmes, de leurs semblables et de la nature. Aussi, le fait d'être à l'image de Dieu implique une relation qui ouvre à la responsabilité à l'égard de son prochain, aussi bien que de son environnement. Comme on peut bien le voir, dans cet aspect relationnel de l'être humain, se profile une certaine mixité avec sa fonction (mission) qu'il doit remplir en tant qu'être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

2.3.3. La doctrine imago Dei et sa dimension fonctionnelle

Rappelons que l'image de Dieu dans l'homme serait non seulement relationnelle, mais aussi fonctionnelle (Hoekema, 1986:14; Simango, 2006:19,21; Ngangura, 2011:212; Demarest (2011:72). L'être humain, en relation avec Dieu, fonctionne comme Lui pour le représenter (Simango, 2006:23). Ainsi, l'être humain ressemblerait à Dieu par le fait qu'il est capable de prendre une décision et de gouverner, comme le Dieu trinitaire (Hoekema, 1986:13-14). Il n'est pas question pour l'être l'humain de chercher comment

il va pouvoir devenir image de Dieu, mais plutôt découvrir comment il peut vivre dans ses relations diverses en tant qu'image de Dieu (Ngangura, 2011:212), pour dire que l'humanité de l'être se définit par ce qu'il fait en tant qu'image de Dieu sur la terre (Demarest, 2011:72; Ducquoc, 1989:21). Et pour cela, deux points ont été épinglés : d'une part, l'être humain cherchera à prendre soin des autres et, de l'autre côté, à perpétuer la race humaine sur la terre.

2.3.3.1. L'être humain responsable de la création et des autres êtres humains

Tout être humain qui veut rendre visible le Créateur doit fonctionner comme Lui, en dominant sur les autres créatures en le représentant en tant qu'image de Dieu (Simango, 2006:24,33). Créé à l'image de Dieu, l'être humain est aussi appelé à prendre soin de son prochain. Dans cette relation de l'être humain avec son prochain, il est question d'aimer et de prendre soin des autres êtres créés à l'image de Dieu, comme lui. Cela implique la valorisation de leur droit à la vie et le respect de leur dignité humaine.

On voit cette notion déjà présente depuis le troisième millénaire, où d'une part l'homme est perçu dans le Proche-Orient comme « image » de la divinité. Ainsi, vers 2060 av. J.C, un roi d'Égypte, faisant des recommandations à son fils, lui demande de s'occuper des êtres humains qui sont le troupeau de Dieu, car il aurait créé le ciel et la terre dans leur intérêt. Et comme quoi, il a procuré le souffle de vie à leurs narines, étant donné qu'ils sont portés issus de sa chair. D'autre part, le statut d'image de Dieu serait le privilège des rois et que cela concernait d'abord leur responsabilité par rapport au cosmos. C'est ainsi que Pharaon se considèrait comme image et délégué de dieu Re, sur terre (Beauchamp, 1998:49; Simango, 2006:32-33; Römer, 2009:47, Ngangura, 2011:211). Il serait ainsi question pour tout homme et toute femme qui veut remplir sa mission en tant qu'image de Dieu sur la terre de prendre soin de son prochain; soutenir, secourir et prendre soins des plus faibles, des nécessiteux et des opprimés autour de lui.

2.3.3.2. L'être humain responsable de perpétuer la race humaine

Homme et femme créés à l'image de Dieu doivent non seulement prendre soin de leur prochain et des autres créatures, mais détiennent aussi la mission de perpétuer la race humaine. Dans Genèse 1:28, cet ordre de remplir la terre les concernent tous: «Soyez

féconds et prolifiques, remplissez la terre... ». Par la procréation, l'homme et la femme continuent l'œuvre de Dieu sur terre en multipliant la race humaine, et cela n'est possible que grâce à leur différence complémentaire. C'est Adam et Ève, créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, qui ont engendré un fils à leur ressemblance et à leur image (Gen 5:1-3). À ce propos, Carey (1977:32) souligne qu'en créant l'être humain, Dieu aurait accompli son activité et que, dans l'obéissance à Dieu, l'être humain continue la créativité de Dieu ; pour dire qu'un autre aspect de l'être humain en tant qu'image de Dieu se manifeste par sa capacité de procréer (Carey, 1977:32; Hoekema, 1986:14; Ducquoc, 1989:23).

On pourrait ainsi dire que l'homme et la femme, créés à l'image de Dieu, ont reçu ensemble le mandat de la reproduction, c'est-à-dire de perpétuer la race humaine. Il serait question de complémentarité dans l'accomplissement de cette fonction dans laquelle la femme devrait assumer sa maternité et l'homme sa paternité sans que l'un ou l'autre ne soit identifié ou réduit en fonction de cela. Avant de boucler cette section, il sied de rappeler que l'homme et la femme en tant qu'image de Dieu manifestent leur humanité au travers des fonctions qu'ils remplissent vis-à-vis de leurs prochains et les autres créatures, fonctions qu'ils sont appelés à remplir dans l'unité et la complémentarité dans toutes les structures de la société.

Au-delà de cette perception relationnelle et fonctionnelle de *imago Dei*, plusieurs auteurs pensent que Jésus serait l'image de Dieu par excellence et que c'est au travers de son œuvre rédemptrice que l'être humain peut vivre en tant qu'image de Dieu et le représenter.

2.3.4. Jésus le vrai *imago Dei*

Pendant que dans l'AT la doctrine *imago Dei* s'enracine dans le récit de la création de Genèse, dans le NT, la doctrine *imago Dei* trouve son sens et son fondement en Jésus-Christ (2Co 4:4; Col 1:15; Hé 1:3)²⁹. Ainsi, certains auteurs (Gisel, 1989:33; Ruether, 1998:13 Van Vliet, 2009:14, Robinson, 2011:1) soulignent que Jésus serait

²⁹ Pendant que dans 2 Corinthiens 4:4, Jésus est présenté comme l'image de Dieu, dans Colossiens 1:15 on souligne que Jésus est l'image du Dieu invisible et le premier-né de toute la création. Tandis que dans Hébreux 1:3, non seulement Jésus est la représentation exacte de Dieu mais sa mission rédemptrice y apparaît clairement.

l'image de Dieu par excellence et que, c'est à travers la nouvelle nature conférée à la rédemption par le Christ que l'homme qui a été corrompu retrouve cette image divine.

Est-ce une façon de contester la capacité de l'être humain à représenter Dieu ou juste une façon d'accentuer l'action de Christ comme image de Dieu sur terre ? En effet, pour certains auteurs, l'être humain, bien qu'il ait été créé à l'image de Dieu, il ne saurait représenter Dieu sans porter atteinte à son image (Ducquoc, 1989:21). En partant de cette déclaration, il s'avère important de comprendre en quoi Christ serait l'image de Dieu et ce qu'il aurait fait pour que l'être humain puisse retrouver son humanité perdue. D'où, la nécessité ou l'obligation de s'inspirer de Jésus l'image parfaite pour vivre en tant qu'image de Dieu sur terre.

2.3.4.1. Jésus l'image parfaite de Dieu

Comme image parfaite de Dieu, Jésus le représente par son caractère. Hoekema (1986:21-22) soutient que chaque trait, chaque caractéristique, chaque qualité trouvée dans le Père se trouve aussi dans le fils, et qu'il est la représentation exacte du Père. Ainsi, Thiselton serait d'avis que, si l'image de Dieu inclut le caractère, Jésus serait l'image parfaite car personne, même pas un nouveau-né, ne saurait représenter l'image de Dieu qui est parfaitement juste, saint, royal, gracieux et aimant. Mais pour les êtres humains, l'image de Dieu ne peut être atteinte qu'en Jésus (Thiselton, 2015:136). En mettant l'accent sur le caractère, on met en exergue l'aspect substantif de Jésus en tant qu'image de Dieu.

Mais si l'on doit rester dans le cadre de cette thèse, qui soutient l'aspect relationnel et fonctionnel de l'image de Dieu, on devrait se rallier à l'argument que présente Thiselton (2015:136), qui part de Colossiens 1:15 et Hébreux 1:3 pour soutenir que Jésus-Christ est l'image parfaite de Dieu, car lui seul aurait accompli parfaitement la vocation qui était originellement destinée à l'être humain (Sexton, 2010:192 ; Kok & Maqoma, 2016:2); Chen, 2017:84).

2.3.4.2. Jésus et la restauration de l'image de Dieu dans l'être humain

Plusieurs chercheurs, voire les Pères de l'Église, sont d'avis que l'être humain créé à l'image et la ressemblance de Dieu aurait perdu cette image à cause du péché (Hoekema, 1986:15; Thiselton, 2015:137). Pour cette tendance, l'être humain ne peut

plus être appelé porteur de l'image de Dieu (Hoekema, 1986:15). Comme le souligne Carey, le problème de l'identité de l'être humain serait lié à sa relation avec Dieu et que le péché aurait entraîné la perte de son identité en tant qu'image de Dieu (Carey, 1977:26). C'est dire qu'une fois que l'être humain entre en conflit avec Dieu à cause du péché, il se retrouve séparé de Lui et finit par se déshumaniser. Par conséquent, il devient incapable de découvrir sa véritable identité, étant donné qu'il a rejeté Dieu dont il est l'image (Molla, 2008:114).

Une autre tendance soutient que l'image n'a pas été entièrement détruite lorsque les êtres humains se sont aliénés et séparés de Dieu (Thiselton, 2015:138). Selon Childress, d'une façon générale, la tradition luthérienne souligne la perte de l'image de Dieu, tandis que la tradition calviniste la considère comme corrompue mais pas perdue (Childress, 1986:292). Qu'à cela ne tienne, la majorité des théologiens soutiennent que lorsque l'être humain devient aliéné et séparé de Dieu, il ne perd pas complètement l'image de Dieu (Thiselton, 2015:138).

C'est pourquoi, en Jésus, il y a possibilité de la restauration de l'image de Dieu dans l'être humain qui serait brouillée à cause du péché. La personne peut ainsi expérimenter le renouvellement de son être, une fois réconciliée avec Dieu (2Co 5:17). Un processus de la régénération de l'être humain aliéné par le péché commence une fois qu'il croit en Christ (1Pi 4:19-23). L'être humain expérimente alors une transformation spirituelle, un renouvellement de la personnalité humaine et connaît la restauration par rapport aux effets néfastes de la chute dans sa vie à cause de l'œuvre de la rédemption (Weng, 2007:13; Bruce, 2010:74; Sands, 2010:33; Scorgie, 2011:30; Drever, 2013:149; O'Donovan, 2015:122; Kok & Maqoma, 2016:8). Jésus assure ainsi à l'être humain non seulement la réconciliation avec Dieu, mais aussi transforme tout l'être dans ses relations avec lui-même ainsi que son prochain, et l'aide à retrouver son identité et vivre pleinement son humanité.

En effet, à cause de la chute, l'être humain a non seulement été séparé d'avec son créateur, mais il aurait aussi perdu son identité, et connu la séparation d'avec son prochain et la nature. Comme le souligne Molla (2008:116), lorsque l'image de Dieu dans l'être humain se retrouve troublée en lui-même, ce trouble se manifeste dans ses relations. Or, pour lui, si l'être humain n'est ni ce qu'il devrait être ni ce qu'il voudrait être moins encore ce qu'il est appelé à être, cela sous-entend que son humanité se définit

dans ses relations. Molla pense ainsi que l'image dans l'être humain ne peut être clarifiée que si les relations ne sont pas troublées. Malheureusement, celui-ci se retrouve constamment confronté au péché tant personnel que collectif et qui finit par l'affecter et troubler ses relations. Ainsi, étant incapable de trouver sens à sa vie, à son être par lui-même, l'être humain est appelé à se décentrer de lui-même et se tourner vers Dieu qui seul peut lui indiquer, comme une boussole, ce que signifie être ou vivre l'image de Dieu.

Scorgie (2011:30) affirme ainsi que l'être humain a été créé pour la communauté et que son péché serait à la base de son aliénation, soutenant ainsi que seul Christ, au travers de son Esprit, peut restaurer la relation de l'homme avec Dieu, son prochain et la nature. Avec Christ, l'être humain vit une vraie transformation qui devient la dynamique même de la spiritualité chrétienne. Ainsi, dans cette relation avec Dieu par Christ qui ne sanctionne pas le statu quo, l'on débouche à un changement total, l'être humain expérimente la purification et la guérison de son vrai moi. Pour Scorgie (2011:30), la vie de Dieu qui se caractérise par l'amour s'avérerait être mystérieusement contagieuse, et qu'une fois que l'être humain expérimente cet amour, il crée en lui une disposition à embrasser plutôt qu'à exclure les autres humains. Ce qui fait que l'amour pour Dieu et l'amour pour le prochain seraient tous les deux des expressions de la même impulsion divine (Ro 5:5). On voit une relation qui se déplace verticalement et horizontalement, pour dire qu'une fois que l'être humain s'ouvre à Dieu au travers de Christ, les autres aspects relationnels commencent aussi à changer. Cet argument se vérifie aussi chez Stott (1989:143) qui soutient que l'amour du prochain serait d'une part la preuve d'une vie transformée en Christ (1Pi 1:22-23; Ga 5:22), une marque distinctive des disciples de Christ (Jn 13:34-35) qui sont désormais unis pour des relations égalitaires et inclusives (Gal 3:28). Et, d'autre part, ça serait une conséquence directe de l'amour que l'être humain aurait pour Dieu dont il est l'image et qui le pousserait à poser des actes d'amour vis-à-vis de son prochain (Mc 12:30-31).

Enfin, comme il a été souligné ci-haut, le péché aurait troublé l'image de Dieu dans l'être humain, mais au travers de l'œuvre rédemptrice de Christ, il a retrouvé cette image. Ainsi, il peut connaître la restauration de son être, expérimenter l'amour de Dieu et devenir capable de transmettre cet amour aux autres. Ceci revient à dire que c'est dans sa relation avec Dieu en Christ que l'être humain puise la force non seulement

pour vivre des relations saines avec son prochain, mais aussi pour poser des actes d'amour à l'égard de ce dernier. Ce qui fait qu'en Christ, homme et femme sans distinction deviennent capables d'accomplir leur mission par rapport à la création, en réalisant ainsi la volonté de Dieu comme Christ, l'image Dieu parfait l'a fait.

2.3.4.3. Jésus image de Dieu et modèle de l'humanité parfaite

En tant qu'image parfaite de Dieu, Jésus devient le modèle de la vraie humanité au travers de ses différentes relations et fonctions accomplies sur la terre. Son humanité ayant été prouvée, comme il a été souligné précédemment, que l'humanité d'un être se mesure à sa capacité relationnelle (Hoekema, 1986:78; Thiselton, 2015:137) ou, comme le souligne Thiselton, le concept *imago Dei* devrait servir à exhiber ce que devait être réellement l'être humain ainsi que sa mission. Jésus, l'image parfaite de Dieu est alors la mesure pour une potentialité de l'avenir (Thiselton, 2015:137). Ce qui équivaldrait à dire que l'être humain peut apprendre ce que serait l'image de Dieu et vivre son humanité en se référant à Jésus-Christ l'image parfaite de Dieu.

Aimer Dieu et aimer l'homme était capital dans la vie de Jésus; faire la volonté de Dieu était son plus grand désir (Jn 4:34; Lc 2:49). Ainsi, Hoekema pense que, si Christ représente parfaitement Dieu, alors le cœur à l'image de Dieu devrait être l'amour, car personne n'a jamais aimé comme Christ a aimé (Hoekema, 1986:23). Tout ce que Christ a fait pour sauver l'humanité perdue, il l'a fait grâce à son amour sans mesure qu'il avait pour eux (Jn 13:1), un amour sacrificiel (Jn 3:16). En Christ, l'être humain retrouve le sens, la vraie valeur de sa vie en découvrant son destin dans l'appel divin (Col 1:21-29; Robinson, 2011:1). Comme le souligne aussi Molla, lorsque l'être humain rencontre Jésus et se conforme à sa vision, cela lui permet de porter un regard différent sur soi-même. Ses références changent et se décentrent ; tout ne tourne plus autour de lui-même (Molla, 2008:114). Ce qui fait qu'en Christ, l'être humain retrouve non seulement sa valeur humaine mais aussi sa dignité en tant qu'image de Dieu (Robinson, 2011:1).

Lorsque l'être humain cesse de faire de sa vie le centre de ses préoccupations, il commence à avoir un œil sur son prochain et sur son entourage. Thiselton (2015:138) souligne qu'avoir l'image de Dieu restaurée chez les êtres humains impliquerait la capacité d'entrer en relation non seulement avec Dieu mais aussi avec les autres. Ce

qui voudrait dire que lorsque la restauration de son image se fait par la grâce, l'être humain devient capable de représenter Dieu et son amour qui se donne aux autres. En abordant dans ce même sens, Scorgie (2011:30) souligne que cette personne restaurée devient non seulement capable de participer aux desseins de Dieu pour l'humanité en suivant le modèle de Christ, mais il permet aussi à Christ travailler à travers lui pour sauver les gens, le soumettre à son influence transformatrice et à le suivre au travers le monde. Ainsi, Demarest (2011:75) pense que ce serait d'une façon volontaire que les croyants se soumettent au contrôle du Christ en permettant à l'Esprit d'ordonner leurs intentions, décisions et choix. Ils sont ainsi restaurés et peuvent par conséquent expérimenter la liberté dans leur volonté, dans le domaine spirituel. Demarest renchérit que l'amour étant avant tout un choix, pas un sentiment ni une émotion, les croyants font ce choix d'aimer Dieu, les frères et sœurs en Christ, toutes les personnes ainsi que toutes les choses nobles.

La figure de Jésus, image non altérée de Dieu, serait la seule qui révèle la volonté de Dieu et peut par conséquent aider l'être humain à discerner son appel en tant qu'image de Dieu d'une part, mais aussi à dépasser les différents maux que la société connaît aujourd'hui du point de vue socio-politique, notamment le racisme, le matérialisme, le militarisme et le sexisme d'autre part (Molla, 2008:116). En Christ, homme et femme sont ainsi appelés à prendre la décision d'entrer dans cette dimension relationnelle qui soit conforme au modèle qu'inspire Christ qui est l'image claire et parfaite de Dieu et qui puisse exprimer la potentialité humaine. C'est seulement à ce prix que les êtres humains peuvent fonctionner selon le dessein de Dieu et représenter le Dieu invisible dans ce monde (Thiselton 2015:140). Raison pour laquelle Thiselton (2015:140) pense que la préoccupation de tout croyant devrait être celui de savoir si "à la lumière du Christ, il était réellement humain". En s'inspirant de la préoccupation de ce dernier, on pourrait dire qu'il revient à chacun de chercher à savoir si les actes qu'il pose prouvent réellement son humanité; ou encore de quelle manière reflète-t-il l'image de Dieu/ image de Christ dans le monde.

Enfin, on peut dire que Jésus-Christ étant le modèle et la norme de l'image visible de Dieu, tout celui qui le suit se doit de présenter Dieu au monde. Étant animé par le seul but de répondre à sa vocation, homme et femme deviennent capables de soutenir la vision égalitaire que prône le christianisme en allant au-delà des limites sexistes pour

réaliser la volonté de Dieu sur terre (Stott, 1989:146; Gen 1:26-27; Gal 3:28; Sesboüé, 2016:579). Ainsi, en Christ, l'être humain devient non seulement capable d'œuvrer selon l'appel divin, mais il retrouve en même temps sa dignité instaurée par Dieu dès le début de la création (Hodge, 1992:264; Ps 8:7; Hé 2:8; Thiselton 2015:139).

Éclairée par ce qui précède, la suite relève ce que serait la doctrine *imago Dei* dans la théologie féministe chrétienne avant de parler de son impact dans leur leadership.

2.4. La théologie féministe chrétienne et la doctrine *imago Dei*

La doctrine *imago Dei* est l'un des sujets que traite la spiritualité féministe chrétienne (Daviau, 2010:104-106). Comme le dit Daviau, la théologie féministe chrétienne combat non seulement la vision autoritaire masculine en cherchant à poser des bases de la spiritualité féministe qui rétabliraient un dialogue avec les figures féminines du divin³⁰. Cependant, un autre aspect de la spiritualité féministe chrétienne souligne que, dans Genèse 1:27, l'homme et la femme ont été créés à l'image de Dieu et par conséquent l'image ne concerne pas uniquement l'être masculin, mais devrait aussi refléter sa dimension féminine, en dénonçant le fait que, d'une façon générale, l'image féminine serait reléguée au second plan dans un monde dominé par l'autorité patriarcale³¹ (Daviau, 2010:104-107).

La conception de la doctrine *imago Dei* chez les féministes chrétiennes se rallie au point de vue des auteurs modernes en mettant l'accent aussi bien sur son aspect relationnel que fonctionnel. Pour eux, cette doctrine serait une opportunité d'inclusion et non d'exclusion, et une possibilité pour tous de fonctionner comme des êtres créés à l'image de Dieu. Et Jésus, l'image parfaite, serait pour les féministes chrétiennes le modèle pour promouvoir la pleine humanité de tout être.

³⁰ Les féministes représentent Dieu sous un visage féminin (Dieu/e), avec comme figure féminin la Sagesse, la Sophia. En remplacement de l'image divin masculin que présente le christianisme dont: le Père, le Fils, le Seigneur, le Créateur, le Roi, le Juge, l'époux (Daviau, 2010:104-107).

³¹ Certains Pères de l'Église ont même affirmé que les femmes ne possèdent pas la qualité de l'image (Borresen, 1982:205).

2.4.1. *Imago Dei* et son aspect relationnel chez les féministes chrétiennes

Comme on peut le voir, au-delà des formulations et des pratiques traditionnelles de la foi chrétienne, la théologie féministe chrétienne propose des spiritualités qui prônent l'intégration de tous, l'homme aussi bien que la femme deviennent des sujets spirituels à part entière. Une spiritualité qui se développe dans le contexte des femmes qui prennent conscience de leur identité et de leurs droits en tant que personnes humaines et baptisées à part entière (Daviau, 2010:104). Et spécialement, la doctrine *imago Dei* chez les féministes impliquerait un caractère «construit»³² qui désigne à la fois l'homme et la femme comme image de Dieu.

Dans cette spiritualité féministe, on ne propose pas un modèle féminin comme idéal humain, mais son but serait de retrouver une origine spirituelle plus près des expériences féminines. De ce fait, il ne s'agirait pas de remplacer l'ancienne lecture théologique patriarcale par cette nouvelle lecture féminine. Mais la théologie féministe vise à introduire une nouvelle lecture à l'ancienne pour l'enrichir et la compléter, voire évidemment de la transformer comme le souligne Deliles (2008:34). Dans cette optique, Dumas (1986:101) présente le fait d'être «créé à l'image de Dieu», comme une notion qui implique principalement l'aspect relationnelle de Dieu, et non celle des rôles de l'un ou de l'autre. Car, selon Dumas, pour qu'il y ait divinité au sens chrétien du terme, il fallait une relation Père-Fils-Saint-Esprit et que, de la même manière pour qu'il y ait être humain, il faut une relation, un vis-à-vis homme-femme. Cependant, comme le fait remarquer Van Lunen-Chenu (1976:515), cette notion serait encore loin d'être une réalité pour les féministes, qui trouvent que leur liberté personnelle s'avère encore réduite et leur participation au monde et à l'histoire restreinte et que la femme n'a jamais été prise comme cette partenaire égale par qui et avec qui l'homme voudrait partager les responsabilités mais que les masculins asseyaient plutôt de pérenniser les traditions qui cherchent à exclure les femmes (Hays, 2004:137-143).

Qu'à cela ne tienne, il n'est pas question de mettre en exergue les potentialités de la femme en cherchant à exclure l'homme qui l'a écartée pendant longtemps, mais au

³² Pour expliquer ce caractère constructif, Fulkerson (1997: 100,109) cite la déclaration de Simone de Beauvoir: "On n'est pas une femme" et celle de Butler "moi aussi" qui serait comme une théorie du genre pour expliquer un binaire hétérosexuel la perception. Daviau (2010:107), lui, précise qu'homme et femme ont été créés à l'image de Dieu et que cette image ne saurait être exclusivement masculine; elle se doit de refléter sa dimension féminine qui a été presque reléguée au second plan dans un monde dominé par le patriarcat.

contraire, permettre l'intégration de tout être humain. Ce qui serait encore aujourd'hui un cheval de bataille pour les féministes chrétiennes.

2.4.2. *Imago Dei* et son aspect fonctionnel chez les féministes chrétiennes

Référence faite au récit de la création, les féministes chrétiennes sont d'avis que Dieu avait confié à l'homme comme à la femme la terre entière pour œuvrer ensemble et que le monde soit fécond. Il n'est pas question de valoriser l'un au détriment de l'autre. Néanmoins, de la même manière que le masculin a qualifié la femme de fragile, certaines féministes sont à leur tour d'avis que la femme serait en réalité physiquement plus résistante, voire plus forte que l'homme (Dumas, 1986:102). Leur souci de polémiquer aurait amené plusieurs à perdre leurs valeurs, en voulant réagir face à l'arrogance masculine, elles perdaient la raison en cherchant à tout prix à prouver la supériorité de la femme sur l'homme. Elles affirment ainsi qu'Adam n'était qu'une ébauche, soulignant ainsi la réussite de Dieu lors de la création d'Ève, qui aurait un cerveau plus petit, mais relativement plus grand³³ (De Beauvoir, 1949:31).

Cependant, selon De Beauvoir (1949:485), les femmes modernes acceptent les valeurs masculines; elles croient qu'elles ont été créées au même titre que le mâle. En tant qu'égaux des êtres masculins, elles peuvent travailler ensemble au lieu de chercher à les abaisser ou à les exclure, surtout que le féminisme n'implique pas la suprématie des femmes, encore moins leur revanche, mais leur égale mise en valeur comme le souligne Van Lunen-Chenu (1976:519). Ce qui fait que la doctrine *imago Dei*, pour les féministes chrétiennes, devient une ouverture, une inclusion à la responsabilité pour tout être humain créé à l'image de Dieu (Fulkerson, 1997:100; Dumas, 1986:102). Ainsi, à la suite de Russel, il importe de souligner que l'homme et la femme ont reçu une responsabilité commune envers la création, et que l'être humain ne peut vivre son humanité qu'en participant au cortège de tous les groupes humains (Russell, 1974:166), et cela sans aucune prétention de supériorité de l'un à l'égard de l'autre, en faisant passer Jésus pour modèle de l'être créé à l'image de Dieu.

³³ Pour faire face à la société codifiée par les hommes qui ont décrété que la femme serait inférieure, cette dernière pense qu'elle abolirait cette infériorité en détruisant la supériorité de l'homme. Ainsi, elle cherche à contredire et à nier sa propre vérité et ses valeurs. Ce qui serait pour elle une façon de se défendre, ou de faire face à l'oppression, car comme le déclare De Beauvoir (1949:484), toute oppression crée un état de guerre.

2.4.3. Jésus l'image de Dieu et modèle pour les féministes chrétiennes

En Christ, l'homme et la femme trouve le sens de leur vraie valeur en découvrant leur destin dans l'appel divin (Robinson, 2011:1). Étant donné que Jésus serait la représentation de Dieu en son humanité, il peut aider les êtres humains à comprendre l'intégralité de leur propre humanité. Ainsi, devenir des représentants de la vraie humanité, une représentation qui implique la responsabilité (Russell, 1976:169-170).

Selon Russell (1976:174), la vie du Christ se déploie sous les signes d'amour, de compassion et de sollicitude qui, souvent, sont considérés comme des caractères culturels féminins. Aussi, en citant Luc 10:38-42, Jean 4:7-30, Russell souligne que la vie de Jésus fut féministe, étant donné qu'il considérait les hommes et les femmes comme des êtres égaux; égaux dans leur besoin d'être aidés, égaux aussi dans leur besoin d'être orientés selon les principes du Royaume. Et qu'en tant que représentant de l'humanité, Jésus invite chacun dans son rôle de représentant à agir avec responsabilité pour contribuer non seulement à l'avènement de la libération, mais aussi à la bénédiction de la vie de ceux qui sont déshumanisés.

Ce qui fait que toute féministe qui prend Jésus comme modèle ne peut qu'être au service de l'humanité comme Jésus la vraie image de Dieu, et représentant de Dieu sur terre l'aurait fait.

2.5. Synthèse

Étant donné que le féminisme est lui-même une doctrine qui cherche à améliorer et à étendre le rôle des femmes dans les différentes structures de la société, un mouvement qui milite pour l'établissement des droits égaux dans tous les domaines et qui lutte pour la dignité, le respect, la liberté et l'abolition de toute forme de discrimination sexiste dans la société, l'interprétation théologique des féministes chrétiennes trouve son fondement dans diverses expériences d'oppression, de domination, voire de discrimination. Cependant, le champ d'action des féministes ne se limite pas à la revendication des droits des femmes, mais les féministes agissent dans une sphère plus élargie: "la recherche de la dignité et du droit à la vie de tout être humain"; ils luttent contre l'exploitation, la domination et l'oppression de tous les êtres humains.

De ce fait, la théologie féministe chrétienne qui travaille pour l'émancipation des femmes en faisant la relecture des Saintes Écritures cherche ainsi à aller au-delà des traditions oppressives de la société. L'interprétation théologique des féministes chrétiennes part ainsi d'un constat de l'invisibilité des femmes dans la tradition de l'Église, la légitimité de l'exercice du pouvoir exclusivement masculin et l'accaparement du savoir théologique par les hommes. Cette théologie s'interroge sur les pratiques sexistes et le rapport d'inégalité entre les femmes et les hommes, présents dans les différentes structures. Ainsi, la théologie féministe chrétienne se veut être inclusive, une théologie de libération, qui veut que tous les êtres humains vivent pleinement leur humanité.

La théologie féministe chrétienne en RDC s'inscrit dans le contexte et les valeurs du féminisme africain subsaharien, une théologie qui trouve son fondement dans diverses oppressions qui lui soient propres (colonialisme, l'esclavage et discrimination) où la tradition voudrait que la femme soit réduite à son rôle de maternité et au rôle subalterne par rapport à l'homme. Dans ce contexte, les féministes chrétiens cherchent à dépasser cette perception traditionnelle qui cantonne la femme dans son rôle de maternité, et à l'exclure de certaines fonctions dans la société aussi bien dans l'Église. Ce serait grâce à la compréhension par les féministes de leur responsabilité et dignité en tant qu'image de Dieu, qu'elles arrivent à défendre leur humanité contre toutes les pratiques qui servaient à les limiter au rôle subalterne et à détruire cette dignité humaine reçue de leur Créateur. Les féministes se laissent inspirer par Kimpa Vita, la combattante politico-mystique, pionnière dans la lutte pour la restauration du royaume Kongo, et plusieurs autres femmes de son époque qui se sont levées pour combattre la déshumanisation des êtres humains, mais aussi un christianisme avilissant.

S'agissant de la doctrine *imago Dei*, les féministes chrétiennes se focalisent sur son aspect relationnel et fonctionnel. Elles soutiennent ainsi des relations égalitaires et complémentaires de l'homme et de la femme dans divers rôles à remplir à travers les différentes structures car l'homme et la femme créés à l'image de Dieu sont appelés à vivre en relation avec Dieu, avec soi-même, avec son prochain et avec la nature d'une part. Ils sont tous deux appelés à fonctionner selon le dessein de Dieu, pour le représenter dans le monde d'autre part. Ce qui fait que la responsabilité de tout être humain créé à l'image de Dieu devient celle de découvrir comment il peut fonctionner

dans ses relations diverses en tant qu'image de Dieu. On voit aussi Jésus-Christ présenté comme étant l'image parfaite et le représentant de Dieu, celui qui est venu pour restaurer l'image de Dieu altérée par le péché dans l'être humain. Et en tant que modèle de l'humanité, non seulement Jésus inspire, mais il est celui qui aide l'être humain à agir avec responsabilité dans ce monde. Ce qui fait que, pour les féministes chrétiennes, en Jésus *imago Dei* par excellence, il y a lieu pour elles de parler égalité, complémentarité, voire opportunité d'inclusion dans la responsabilité divine.

Ainsi, il n'est pas question pour les féministes chrétiens en RDC de mettre en évidence les valeurs féminines au détriment des valeurs masculines, mais de favoriser le vis-à-vis, l'interdépendance des êtres créés à l'image de Dieu dans leur praxis, en ayant Jésus, l'image parfaite de Dieu, comme modèle de la vraie humanité.

CHAPITRE 3. LA DOCTRINE *IMAGO DEI* ET SON IMPACT DANS LE LEADERSHIP DES FEMMES EN RDC

3.1. Introduction

Contrairement au chapitre précédent qui a servi à retracer de manière générale ce que serait le féminisme chrétien et la doctrine *imago Dei*, selon le point de vue des auteurs modernes, ce chapitre fait l'exposition de la doctrine *imago Dei* selon la perspective féministe et son implication dans le leadership des femmes en RDC. Partant de la perception des féministes occidentales, ce chapitre relève les différentes revendications des femmes sur la doctrine *imago Dei*, leurs applications chez les féministes africaines, afin de retracer l'impact de ces revendications doctrinales dans le leadership des femmes en RDC.

De ce fait, cette étude s'est focalisée sur la réflexion des féministes occidentales dont Rosemary Radford Ruether et Mayra Rivera pour avoir une vision féministe nuancée de la doctrine *imago Dei*. Et pour vérifier les revendications des féministes occidentales par rapport aux féministes africaines, Mercy Amba Ewudziwa Oduyoye et Isabelle Apowa Phiri ont attiré l'attention de l'auteure dans ce chapitre. De même pour la RDC, Liz Vibila Vuadi et Ngongo Kilongo Fatuma ont été sélectionnées afin de comprendre dans quelle mesure la perception de la doctrine *imago Dei* aurait influencé le leadership des femmes en RDC.

3.2. La doctrine *imago Dei* et son influence chez les féministes occidentales

Comme souligné ci-haut, le choix porté sur Rosemary Radford Ruether et Mayra Rivera visait à avoir une vision nuancée liée à leurs tendances plus ou moins divergentes que la suite fait apparaître.

3.2.1. La doctrine *imago Dei* et son impact dans le leadership chez Rosemary Radford Ruether

3.2.1.1. Introduction

La doctrine *imago Dei* est au centre de la réflexion de Ruether qui soutient le principe féministe de la promotion de la «pleine humanité des femmes», comme instrument de dénonciation de certaines positions théologiques, particulièrement celle qui nie l'humanité de la femme. Pour Ruether, vivre une pleine humanité sous-entend vivre une humanité entière, une vie où tous les potentiels humains sont mis en valeur. En d'autres termes, ce serait le fait de vivre comme des êtres authentiques, selon la nature originelle de l'humanité, des êtres créés à l'image de Dieu. Or, comme on peut le voir, le concept *imago Dei* serait pour Ruether une représentation de l'humanité authentique unie à Dieu (Mulder, 1997:19).

Ruether (1983:19-20) insiste sur la pleine humanité de tous les êtres humains parce qu'une seule humanité a été créée à l'image de Dieu. Cette universalité de la " pleine humanité", prise comme principe critique de la théologie féministe de la libération, aurait amené Ruether à rejeter toute anthropologie qui met l'accent sur la différence entre les hommes et les femmes car, pour elle, cela équivaut à accepter tous les complexes d'opposition "hiérarchique" ; ce qui serait une limitation de la " pleine humanité " de la femme (Mulder, 1997:27, 31; Daviau, 2010:108).

Ainsi, si la pleine humanité des êtres créés à l'image de Dieu soutient la valorisation des potentiels humains, il importe de comprendre le genre de relations qui les unissent et les fonctions qu'ils sont sensés exercer en tant qu'image de Dieu et imitateur de Christ, le modèle de l'humanité.

3.2.1.2. L'aspect relationnel de la doctrine *imago Dei* chez Rosemary Radford Ruether

Ruether (1991a:258, 275) adopte le point de vue des auteurs modernes sur l'interprétation de Genèse 1:27 qui considère ce texte comme établissant la relation égalitaire, de réciprocité et de partenariat entre l'homme et la femme, tous créés à l'image de Dieu. Selon Ruether, cette relation de réciprocité permet à tous les êtres humains de s'affirmer, et donne spécialement à la femme l'opportunité de se réaliser

pleinement en tant qu'humain. Pour Ruether, vivre "*la pleine humanité*" équivaut à l'abolition non seulement de la relation hiérarchique³⁴ entre l'homme et la femme, entre un groupe et un autre, mais aussi de la théologie centrée sur l'homme (Ruether, 1991a:265; Mulder, 1997:20).

En effet, bien que l'église chrétienne orthodoxe classique n'est jamais allée jusqu'à nier complètement la participation de la femme à l'image de Dieu et que l'homme serait perçu comme le seul capable de représenter pleinement l'image de Dieu dans le monde (Ruether, 1983:94-95), l'exégèse protestante du texte de Genèse 1:27 aurait clairement montré que le texte ne relie pas le terme " image " à la fois à l'homme et à la femme, mais que l'idée clé du terme *image* serait celle de " l'homme " comme représentant de la domination divine. Cette domination s'exerce dans la pratique par le chef de famille masculin (Ruether, 1991a:278; Ruether, 1983:47). Ce qui fait de l'homme le représentant de la partie rationnelle et spirituelle de l'histoire de l'humanité, le "moi" (Ruether, 1983:94). Dans cette optique, l'homme devient l'image normative de la divinité. Et pour Ruether, cette pratique aurait servi à diminuer l'humanité de la femme, et peut-être même à la nier.

C'est une façon de dire que la femme serait un être inférieur, incapable de représenter pleinement l'image de Dieu dans le monde et que la domination de l'homme sur la femme ne serait pas liée à la chute, mais juste un ordre établi depuis la création (Ruether, 1983:94). Cependant, selon Ruether (1983:97), la Réforme, et spécialement Luther, aurait soutenu que la perte de l'égalité originelle de la femme serait une punition à cause de la chute. Ainsi, la femme étant inférieure dans son corps et son esprit devrait se soumettre à l'homme qui est son supérieur. Et, selon Luther, cette domination ne serait pas un péché contre la femme, mais plutôt une punition pour ses péchés et donc une expression de la justice divine. Ce qui fait que toute révolte ou même plainte contre cette domination devient un dénigrement, voire un refus d'accepter le jugement de Dieu. À Calvin de renchérir que la domination masculine, tout comme la subordination féminine, serait un ordre positif et légal de la création. Ce qui reviendrait à dire que l'infériorité de la femme serait à la fois innée et le résultat de son péché (Ruether, 1983:99; 1998a:44-45). Comme on peut le constater, il s'agit là d'une

³⁴ La hiérarchie de genre serait le modèle de base pour toutes les relations de domination et de soumission (Ruether, 1991a:265).

perception patriarcale, qui place l'homme au centre de sa théologie, mais aussi de la société.

Ruether (1983:53; 1998a:45-46; 1991b:11) dénonce ainsi cette conception patriarcale³⁵ qui voudrait que l'homme soit le représentant et le partenaire responsable de Dieu et que la femme soit reléguée à la classe des gouvernés (femmes, enfants et serviteurs, les choses). Dans cette classe, la femme se trouve connectée à Dieu d'une façon secondaire ou par l'intermédiaire de l'homme, selon l'ordre hiérarchique "Dieu-male-femme". Cet ordre rend la femme non seulement secondaire par rapport à Dieu, mais elle lui donne aussi une identité négative par rapport au divin lui-même. Étant donné que le mâle serait considéré essentiellement comme l'image de Dieu, la femme est vue comme l'image de l'homme. Ainsi, l'identité masculine pointe "en haut" et celle de la femelle "en bas" comme le dit Ruether (1983:53-54), le supérieur et l'inférieur. On fait ainsi face à des relations déformées entre l'homme et la femme, où l'homme est exalté et la femme diminuée. Or, comme le dit Ruether (1998a:68), la déformation des relations saines en relations d'exploitation, d'injustice, d'aliénation diminue non seulement la qualité de la vie de ceux qui sont exploités, mais aussi des exploités bien qu'ils y trouvent un certain avantage.

Ruether (1998a:68) pense que cette utilisation abusive de la liberté qui débouche à l'exploitation des êtres humains comme des autres créatures serait un péché, vu que les relations qui entretiennent la vie physiquement, psychiquement et spirituellement se retrouvent violées, niant que la relation qui favorise l'interdépendance des êtres humains serait le soubassement même de la vie, car la vie se doit être soutenue par l'amour, pas par une relation qui s'exalte au dépend des autres, et qui démunie la vie pour ces autres (Ruether, 1998a:68). Raison pour laquelle, Ruether soutient que chaque être humain, indépendamment du sexe, de la race ou de la classe sociale, peut entrer en relation avec le divin, à condition qu'il reconnaisse sa pleine humanité, qu'il ait une vision du moi authentique (Mulder, 1997:22; Ruether 1983:100-102). Ce qui serait l'une des voies qui auraient permis aux femmes dans l'histoire du christianisme

³⁵ Pour Ruether (1983:61, 1996:173), le patriarcat serait non seulement la subordination des femmes aux mâles, mais aussi celle de toute la structure de l'Église dirigée par la société des Pères dont: aristocratie sur les serfs, maîtres sur les esclaves, les rois sur les sujets, les seigneurs raciaux sur les colonisés. Ruether (1998a:69) renchérit que le patriarcat aussi bien que d'autres systèmes de dominations sont à considérer comme le péché, vu qu'ils seraient à la base de l'aliénation et l'oppression de différentes manières non seulement pour les femmes, mais aussi pour les hommes.

d'affirmer leurs identités et leur autonomie contre l'autorité patriarcale. En effet, pour Ruether (1983:65) d'une part, ces femmes avaient découvert leur relation directe avec Dieu. Et d'autre part, elles croient que Dieu les auraient appelées à prêcher, à enseigner, à former une nouvelle communauté au sein de laquelle les dons des femmes ont été entièrement réalisés, contrairement à la tradition patriarcale qui veut que la femme reste à la maison.

Aussi, Ruether (1983:65) fait-elle remarquer que, pour l'homme, la perception de *imago Dei* suscite une certaine fierté et un sens de responsabilité qui le pousse à l'orgueil. Par contre, chez la femme à qui on refuse la pleine humanité génère un sentiment d'infériorité, de négation de soi qui engendre la passivité ou un sentiment de victimisation. De ce fait, pour remédier à ce dysfonctionnement dans les relations, Ruether propose la voie du changement et de transformation que les féministes appellent "*Metanoïa* " ou "création de l'âme"; qui est un chemin de conversion³⁶ et de transformation qui débouche sur la réalisation de soi dans les relations et la socialisation des sexes. Homme et femme sont tous appelés à la conversion ou la transformation personnelle et sociale. Selon Ruether (1998a:75), cette création de l'âme passe par la "*métanoïa transformatrice*"³⁷ qui serait à la fois une intuition soudaine et une maturation lente du "Moi" enraciné dans une relation ou une communauté qui permet à l'être humain de s'affirmer dans l'amélioration de la vie commune et qui serait pour Ruether à la fois un don et une tâche, une grâce, mais aussi une œuvre.

³⁶ Ruether (1998a:72) parle de la conversion étant donné que dans l'éthique féministe, la passivité qui empêche la femme d'être autonome et l'orgueil chez l'homme qui provient de la fierté qu'il développe aurait tous deux été qualifiés des composantes du péché dans l'histoire de l'humanité.

³⁷ Il convient de souligner que la formation de l'âme ou la *métanoïa transformatrice* chez la femme pourrait se faire au travers une prise de conscience qui l'amène à se décider de poursuivre ses études en vue d'embrasser de nouveaux domaines de la vie, ou encore à développer des relations significatives (Ruether, 1998a:78). C'est aussi la croix ou la souffrance par lesquelles passent les femmes bien que celles-ci ne soient pas le but de sa vie, mais contribuent à la formation de l'âme. Ruether (1998a:79) souligne néanmoins que les chrétiens devraient se guérir de la spiritualité masochiste qui se glorifie de la souffrance, qui la prescrivent d'une manière générale comme la voie de la perfection et qui serait une obligation pour les maltraitées. Mais la souffrance devrait être perçue comme le moyen par lequel l'âme se forme lorsque la personne endure les épreuves tout en gardant la foi et l'amour, malgré l'absence d'amour et la présence de différentes contradictions. Et la formation de l'âme devient non seulement le processus à entreprendre dans les tâches quotidiennes, dans chaque relation, dans chaque génération, dans des contextes sociaux spécifiques et les contextes historiques mais aussi une lutte pour améliorer l'amour, la vérité, la justice, pour stopper et guérir la haine, la peur et la violence. Ce qui serait pour Ruether une manière non seulement de recevoir, mais aussi de manifester l'œuvre rédemptrice du Saint-Esprit (Ruether, 1998a:80).

Il s'agit là d'une transformation des relations dans la société qui découle de la vision alternative entre deux tendances, celle à des relations justes et amoureuses (bonne tendance ou l'éveil de l'âme/ la négation de l'hostilité) et celle de l'exploitation des autres et de soi-même (Ruether, 1998a:74). Or, selon Ruether (1998a:75) la croissance dans la "bonne tendance", ou "l'éveil de l'âme" est décrite comme un processus de renforcement des capacités, à la fois personnel et social qui servirait à soutenir une relation juste et aimante, à freiner mais aussi à guérir la peur et le mépris des autres et de soi-même. Ce qui permet à la femme de quitter la passivité, jadis considérée comme une vertu féminine d'une part, et à l'homme la prétention de la position hiérarchique qui découle de l'ordre de la création d'autre part (Ruether, 1998a:69).

Enfin, Ruether épingle que malgré la déformation que connaissent les relations homme-femme, les femmes ne se sont pas lassées de se démarquer en tant qu'*imago Dei*, dans leur capacité pour une relation saine et vivifiante, en usant de leur sensibilité intuitive. Elles ont été des exemples de bonnes relations qui génèrent la vie dans la famille, les amis, les leaders dans l'éducation, la religion, le travail et en politique (Ruether, 1998a:71). Après cet aspect relationnel de la doctrine *imago Dei*, la section suivante parle de l'aspect fonctionnel.

3.2.1.3. L'aspect fonctionnel de la doctrine *imago Dei* chez Rosemary Radford Ruether

Ruether (1991a:258) souligne que, malgré la lecture égalitaire du texte de Genèse 1:27 dans la tradition chrétienne, les autorités ecclésiastiques ne cessent de trouver des bases théologiques pour attribuer des rôles différents et inégaux aux femmes, dans l'Église ainsi que dans la société (Ruether, 1991b:11-12; 1998b:181). Et même lorsque l'Église accepte que les femmes puissent travailler et aient droit à un salaire, elles continuent à refuser d'appuyer l'amendement sur l'égalité des droits. Ainsi, la femme est décrite comme travaillant dans la société uniquement par nécessité économique et non par vocation, car la maternité serait sa vocation essentielle (Ruether, 1991a:259; 1991b:12). Vue comme responsable des travaux domestiques et de la garde des enfants dans les sociétés patriarcales, la femme reste exclue de la capacité à agir de manière compétente et égalitaire avec l'homme (Ruether, 1996:174). On voit là une hiérarchie liée au genre qui serait le modèle de base pour toutes les relations de domination et de soumission (Ruether, 1991a:265; 1991b:11-12)

Raison pour laquelle, dans le système familial, les hommes sont exaltés comme des personnes ayant le droit supérieur d'être valorisés, de recevoir une éducation pour se préparer à des rôles économiques rémunérateurs et à la participation à la vie politique dans la société. Par contre, les femmes ont été dévalorisées, prises comme des sous-hommes. On leur refusait les avantages qui permettent l'auto-développement et l'épanouissement personnel afin qu'elles fonctionnent comme auxiliaires (Ruether, 1998a:71). Nés dans ce système des relations patriarcales, homme et femme seraient socialisés³⁸ pour accepter leurs rôles en son sein comme si cela serait normal, naturel, voire la volonté de Dieu (Ruether, 1998a:73).

Cette perception qui découle de l'anthropologie patriarcale devient contradictoire lorsqu'on considère la femme comme image de Dieu. Car, selon Ruether, la plupart des érudits contemporains s'accordent dans l'interprétation du texte de Genèse 1:27 selon laquelle la domination sur la création serait la signification essentielle du terme "image" dans ce texte. Comme l'image royale qui représente le roi absent, l'être humain (homme-femme) créé à l'image de Dieu représente le Dieu vivant, en exerçant le règne de Dieu sur les autres créatures (Ruether, 1991a:262). L'homme et la femme participent à l'intendance de la création dont il est question dans Genèse 1:26 (Ruether, 1998a:83,84). Ce qui débouche sur cette déclaration, comme quoi les êtres humains ne sont pas des êtres impuissants, moins encore des êtres misérables et sans valeur, plutôt des êtres libres faits à l'image de Dieu et appelés à être des co-créateurs avec Dieu (Ruether, 1998b:188).

C'est pourquoi, Ruether avait soutenu que l'anthropologie patriarcale devrait être écartée en même temps avec ses faux fondements biologiques qui considéraient les femmes comme expression moins complète de la nature humaine. Ainsi, affirmer que les femmes sont également théomorphes, et si elles participent à part égale au processus de l'image de Dieu, alors elles partagent également à part égale le soin de la

³⁸ C'est ce que Ruether (1998a:74) appelle la dimension héréditaire, collective et historique du péché, que le christianisme aurait appelé "péché originel", du fait que les êtres humains auraient hérité à tort du fruit de la reproduction sexuée, plutôt que de la reproduction historique des relations sociales. Pour Ruether, ce serait aussi là où le péché est vécu comme un manque de liberté, comme un pouvoir qui définit et contrôle les êtres humains qui se sentent qu'ils deviennent impuissants à le changer, même quand ils se rendent compte que c'est mal. Étant venu au monde dans des systèmes de société sexistes, racistes, classes et militaristes, cela finit par façonner l'être humain et sa perception de qui il est depuis son existence. En d'autres termes, ce serait ces relations d'exploitation faussées, insérées dans des systèmes juridiques, économiques et politiques qui définissent le cours de l'histoire de l'humanité.

création. Et cette participation ne devrait pas être limitée à l'espace domestique dépendant qui lui est conféré (Ruether, 1998a:92). Ce qui revient à dire que l'homme et la femme en tant qu'image de Dieu sont appelés à représenter le créateur et cela dans toutes les structures de la société, et pourquoi pas dans l'Église.

3.2.1.4. Jésus *imago Dei* pris comme modèle pour l'agir des femmes chrétiennes

Christ en tant qu'image de Dieu servirait à comparer l'humain comme image de Dieu, ce qui fait que Christ devient comme le modèle de l'humanité et de l'humain image de Christ. Vu que Jésus est aussi homme, cela aurait poussé plusieurs traditions³⁹ à affirmer que seul l'homme serait habilité à représenter Christ ou serait "*Christomorphe*" (Ruether, 1991a:259; 1991b:12). Cette thèse soutient l'exclusion et la non ordination de la femme à la prêtrise, car destinée à jouer le rôle subordonné et l'homme, en tant qu'image de Christ, serait appelé à dominer (Ruether, 1991a:261; 2010:50, 52). Ce qui aboutit à la hiérarchie du genre et non à une relation d'égalité pour les êtres humains créés à l'image de Dieu.

Pour Ruether (1991a:260, 270), ce serait le péché qui aurait déformé la relation de réciprocité homme-femme voulue par Dieu en les créant tous deux à son image laissant ainsi place à la relation de domination injustifiée entre eux. Ruether soutient que toutes les personnes humaines devraient être considérées comme égales dans cet état originel de la nature pécheresse, mais que les sociétés ultérieures se seraient éloignées de cet état originel de la nature et en introduisant des privilèges et une servilité injuste dans les relations entre les humains. Cependant, la rédemption dans le Christ aurait vaincu cette domination pécheresse des hommes sur les femmes en redonnant aux femmes toute leur dignité. C'est pourquoi, en exerçant son ministère, Christ aurait fait preuve d'une pleine acceptation de l'humanité des femmes, contrairement à sa culture. Ainsi, au travers de la rédemption en Christ, la restauration de l'image perdue devient effective.

En effet, contrairement aux différentes anthropologies patriarcales qui soutiennent l'assujettissement dans la société comme dans l'histoire, Ruether (1983:99) souligne qu'il y a eu, tout au long de l'histoire du christianisme, les théologies qui affirment l'égalité originelle de la femme avec l'homme créé à l'image de Dieu, et restauré en

³⁹ La tradition catholiques (Ruether, 1991a:259), les réformés (Ruether, 1991a:268).

Christ. Ainsi, l'introduction du concept "pleine humanité" chez Ruether (1983:99) présuppose un besoin de rédemption, d'établir l'humanité comme *imago Dei/Christi*⁴⁰» (Mulder, 1997:19), étant donné que l'humanité existentielle ou historique serait caractérisée par le péché, éloignée non seulement de Dieu, mais aussi de son image. La conversion devrait ainsi révéler l'humanité originelle en permettant à l'être humain de se libérer de cette distorsion pécheresse de l'existence qui déboucherait à la réalisation de la pleine humanité (Mulder, 1997:20; Cf. Ruether, 1991a:260, 270). Et cela concerne les femmes et les hommes, les nobles et les paysans, les blancs et les noirs, car ils sont tous des êtres humains, partageant la même nature. Cette affirmation serait comme une reformulation de Galates 3:28 qui dit qu'il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni libre, il n'y a ni homme ni femme; car tous sont un dans le Christ Jésus. Ce qui fait que, pour Ruether, *imago Dei/Christi* revêt un caractère commun (Mulder, 1997:26; Ruether, 2010:49).

Cependant, en lieu et place de l'anthropologie égalitaire, la hiérarchie de l'Église se retrouve basée sur la christologie patriarcale. Comme conséquence, la christologie perd son intégration de base avec la création. Le Christ qui se doit de restaurer et racheter la création est présenté comme un patriarcal sacré de l'ordre de l'Église, qui n'a aucun lien avec la création. Ce qui amène Ruether (1998a:92) à déclarer que, pour retrouver l'intégration du Christ et de la création qui serait essentielle à un monde plus juste et une théologie cohérente, il faudrait refondre la christologie en intégrant l'anthropologie égalitaire à la théologie de l'Église.

Enfin, Ruether (1998b:188) souligne aussi que Jésus devrait être pris comme modèle pour ceux qui luttent courageusement contre le mal, qui dénoncent les dérapages des gouvernants, qui guérissent et communiquent la joie et le bien-être aux autres. En prenant Jésus comme modèle, une praxis des relations égalitaires, qui va au-delà des différences de genre, de race, de classe et d'autres différences de statut imposées par la société dominante, devient possible. Ainsi, il y a lieu de voir les structures religieuses et politiques oppressives tomber au profit d'une nouvelle époque où ces hiérarchies sont surmontées (Ruether, 1998 b:276).

⁴⁰ Chez Ruether, la pleine humanité prend une dimension supplémentaire lorsqu'elle y adjoint les notions de Christ et de l'humanité rachetée, ou elle fait l'association de *imago Dei* et Christ: *imago Dei/Christ* (Mulder, 1997:19).

3.2.1.5. Synthèse et réflexion critique

La doctrine *imago Dei* chez Ruether débouche sur la promotion de la pleine humanité de la femme, principe qui veut que les êtres humains créés à l'image de Dieu vivent une humanité entière, c'est-à-dire le plein potentiel humain, une humanité authentique. On peut ainsi voir chez Ruether une certaine lutte pour la pleine humanité dans la manière de s'insurger contre les relations hiérarchiques entre l'homme et la femme ; le rôle auxiliaire assigné à la femme et l'exclusion de la femme malgré sa pleine humanité en Christ est relevé dans les lignes qui suivent :

3.2.1.5.1. La hiérarchie de l'homme sur la femme

Ruether souligne que la doctrine *imago Dei* prône les relations égalitaires, de réciprocité et de partenariat entre l'homme et la femme créés à l'image de Dieu. Selon elle, la relation hiérarchique diminue l'humanité de la femme créée à l'image de Dieu, et seules les relations de réciprocité permettent à tout être humain non seulement de s'affirmer en tant qu'humain, mais aussi de vivre pleinement leur humanité. Ce qui va pousser Ruether à s'opposer à la conception patriarcale qui fait de l'homme le représentant et le partenaire responsable de Dieu, pendant que la femme se retrouve reléguée à la classe des gouvernés. Cette affirmation fait de l'homme seul le théomorphe et de la femme l'être secondaire, la subordonnée qui serait non seulement prohibée pour Ruether, mais aussi pour plusieurs féministes occidentaux (De Beauvoir, 1949:24, 26, 38; Gelder, 1996 :33). Or, lorsque l'homme est présenté comme la norme humaine, et la femme en tant que dérivé et subordonnée, il s'agit de l'androcentrisme pur et simple comme le souligne Hunt (1996a:7).

Ainsi, Ruether soutient que seules les femmes qui découvrent qu'en tant qu'images de Dieu et qui seraient en relation directe avec Dieu deviennent capables d'affirmer leur identité d'autorité et d'autonomie d'une part. Elles peuvent aussi travailler pour l'éclosion d'une nouvelle société, mais que cela devrait passer par la formation de l'âme que Ruether appelle la "*métanoïa transformatrice*"; c'est-à-dire une sorte de socialisation de sexe qui déboucherait non seulement à la transformation des relations, mais aussi qui permettrait à la femme de quitter la vision qui fait d'elle un être secondaire, ou qui veut qu'elle assume le rôle auxiliaire en agissant en tant que leader d'autre part. Ce qui serait une façon de dire que la femme qui se reconnaît image de

Dieu doit chercher à se former pour qu'elle soit capable de s'affirmer et qu'ensemble, elle puisse œuvrer avec l'homme. Car, comme le souligne aussi la féministe Russell (1987:18), préconiser un changement de société devrait inclure la participation des femmes et des hommes en tant qu'être créés à l'image de Dieu, tous deux appelés à participer avec Dieu à l'élaboration de nouvelles créations.

3.2.1.5.2. Le rôle auxiliaire assigné à la femme

S'agissant de l'aspect fonctionnel de la doctrine *imago Dei*, Ruether affirme que la lecture égalitaire du texte de Genèse 1:27 dans la tradition chrétienne serait encore de façade, car la femme est loin de jouer d'égal à égal avec l'homme. Alors, la hiérarchie de l'Église serait liée jusque-là au genre, comme pour toutes les relations de domination et de soumission, où l'homme se retrouve valorisé et la femme prise comme un sous-homme. Par ailleurs, dans cette optique, on refuse à la femme les avantages qui permettraient son auto-développement et son épanouissement personnel pour qu'elle fonctionne comme auxiliaire; comme pour dire que l'Église affirme que l'homme et la femme sont égaux en tant qu'êtres, mais inégaux en ce qui concerne leur rôle. Stephenson (2015:143) traite d'illogique et contradictoire d'affirmer l'égalité homme-femmes en tant que personnes ou êtres, en même temps soutenir que la femme devrait jouer un rôle subalterne à cause de son être.

On peut voir, à la suite de Ruether, que la clé pour sortir de cette disfonctionnement serait dans la compréhension selon laquelle l'homme et la femme, créés à l'image de Dieu, sont tous appelés à représenter le créateur dans l'égalité (Cf. Russell, 1987:38). Homme et femme collaborent avec Dieu dans l'égalité et, comme le fait remarquer Stephenson (2015:147), le pouvoir et l'autorité de gouverner ensemble et dans l'égalité seraient inhérents à *imago Dei* car il situe l'homme et la femme sur un terrain plat, quelle que soit la tâche à accomplir. Comme le souligne aussi Russell (1976:119), les aspects les plus importants de l'image dans l'être humain seraient ce rapport étroit d'amour existant entre l'humain et Dieu, et la responsabilité ou délégation de pouvoir reçue de Dieu pour prendre soin du reste de la création en tant que collaborateur de Dieu. On pourrait ainsi dire à partir de ce que disent Ruether et les autres féministes, qu'en tant qu'être créés à l'image de Dieu, l'homme et la femme devraient aussi œuvrer dans l'égalité.

3.2.1.5.3. Jésus et la pleine humanité de la femme

Ruether présente Christ comme le modèle de l'être créé à l'image de Dieu, cet être racheté qui devient à son tour l'image de Christ dans ce monde. Aussi, en créant l'homme et la femme à son image, Dieu voulait que leur relation soit interdépendante. Malheureusement, le péché a engendré les relations de domination. Cependant, grâce à la rédemption en Christ, cette domination des hommes sur les femmes a été vaincue en redonnant aux femmes toute leur dignité ; affirmation explicitée par Stephenson (2015:148) comme quoi la chute aurait rendu difficile l'accomplissement de la vocation divine inhérente à *imago Dei* mais, grâce à l'avènement de la nouvelle création dans *imago Christi* et *imago Spiritus*, l'être humain serait de nouveau réhabilité.

Ainsi, pour Ruether, Christ aurait non seulement restauré l'image de Dieu perdue dans les êtres humains au travers de son œuvre rédemptrice, mais aussi par son ministère, il a accepté la pleine humanité de la femme en la traitant différemment de ses contemporains. Ce qui fait qu'en Christ, la femme retrouve sa pleine humanité et peut, par conséquent, agir librement comme un être créé à l'image de Dieu sur la terre (Cf. Russell, 1987:38). Aussi, pour Ruether, Jésus sert de modèle pour ceux qui luttent contre le mal, dénoncent les dérapages des gouvernants, cherchent à guérir et communiquer la joie et le bien-être aux autres. Ce qui fait qu'en ayant Christ comme modèle, homme-femme deviennent capables d'agir de manière égalitaire, en allant au-delà des principes imposés par la société dominante et oppressive, au profit d'une nouvelle société ou structure qui a surmonté la hiérarchie liée au genre. On voit que Russell (1976:174) accentue cette articulation en spécifiant qu'homme et femme, étant les représentants de la véritable humanité, deviennent des responsables qui s'unissent au Christ et aux autres pour devenir des signes de la capacité et de la possibilité de participer à l'édification de l'avenir (Fiorenza, 1986:227-230), comme pour dire qu'être en Christ permet l'inclusion de la femme dans les différents rôles.

3.2.2. La doctrine *imago Dei* et son impact dans le leadership chez Mayra Rivera

3.2.2.1. Introduction

Rivera est une féministe postcoloniale⁴¹ de nationalité américaine (Rivera, 2004:188). La transcendance⁴² de Dieu occupe une grande place dans ses écrits à travers une doctrine qui a des liens avec la doctrine *imago Dei*, vu les implications et principes qui en découlent. Comme on peut le voir chez Rivera (2007:1), la transcendance signifie ce qui est au-delà du physique, de l'expérience normale ; ce qui est à part, au-dessus et illimité par la matérialité. La transcendance divine indique l'altitude, la séparation, l'immatérialité et l'indépendance de Dieu, mieux encore sa supériorité. Et les différents concepts utilisés pour définir la transcendance seraient malheureusement utilisés comme des outils d'autolégitimation patriarcale et impériale (règle hiérarchique). Rivera (2007:1) souligne que le danger qui guette les tenants de la transcendance serait la tendance à orienter la vie religieuse loin de la poursuite de la transformation sociale, car ils cherchent à promouvoir les aspirations individualistes, et atteindre une existence positive dans l'au-delà. Aussi, en tant que fondement d'un savoir supérieur et incontestable qui serait le monopole de certains individus, la transcendance aurait-il souvent servi à légitimer de mauvaises actions.

Selon Rivera, la transcendance de Dieu du point de vue théologique serait inséparable de la théologie anthropologique, théorie qui éclaire sur la différence interhumaine. Vu que le cosmos ou les êtres humains seraient enracinés dans le divin, et que l'être humain serait inconcevable sans la force vitale divine, c'est seulement dans la création que l'on peut rencontrer l'autre divin (Rivera, 2007:2). Cet autre être humain fait à

⁴¹ Les études postcoloniales critiquent la notion d'opposition entre colonisateur/colonisé(e), Occident/Orient, homme/femme, masculin/féminin, etc. qui émane d'une vision binaire et implique la supériorité du premier sur le second (Kian, 2017:69). Ainsi, la théorie postcoloniale soulève des questions fondamentales pour l'articulation de l'identité chrétienne et le pluralisme religieux. La théologie féministe postcoloniale se focalise sur les intersections complexes qui existent entre le colonialisme et le genre. (Rivera & Moore, 2010:10).

⁴² La transcendance est un concept philosophique qui soutient une idée politique radical ayant de puissantes conséquences. Dans sa forme la plus élémentaire, la transcendance serait une question de connaissance qui mène au pouvoir. Ce qui revient à dire que si l'on peut comprendre quelque chose, on peut par conséquent le contrôler, le manipuler, le plier à notre volonté. Or, ce qui est transcendant serait par définition au-delà de la connaissance, au-delà la compréhension, voire au-delà de la portée humaine. Ce qui fait que toute discussion sur la transcendance a de profondes conséquences politiques, éthiques et sociales au-delà de simples questions théologiques qui sont mises en jeu (Salomons, 2010:237-238). La transcendance établit un lien entre la plénitude divine, les humains et la création (Thompsett, 1996:302), et souvent utilisée dans le patriarcat comme sous-bassement des relations hiérarchique sur terre (Isherwood, 1996:226).

l'image et à la ressemblance de Dieu et qui possède en lui cette semence permettant de participer à la nature divine. Rivera souligne que ce serait grâce à la connexion avec la semence divine agissant de l'intérieure entre l'être divin et l'être créature qui permet le développement de l'être humain d'une part, et l'oriente vers le but de Dieu pour sa vie d'autre part. Ce processus est ce que les théologiens chrétiens primitifs appelaient la "causalité finale" qui amène l'être humain (homme-femme) à l'actualisation de l'objectif du potentiel inné des créatures (Rivera, 2007:28). On peut alors comprendre ici que la relation entre le Dieu transcendant affecte les créatures créées à son image, en le poussant à agir avec responsabilité pour atteindre le but de Dieu pour eux.

On peut aussi voir à travers l'article "God at the Crossroads: A postcolonial Reading of Sophia" (2004), Rivera, partant de son analyse théorique postcoloniale, faire la lecture de Sophia⁴³ dans le but de comprendre la complexité qui serait liée à l'identité, à la perplexité du pouvoir, ainsi que les stratégies qu'il faut pour changer les situations d'oppression, une oppression qui serait contre l'autre image divine que l'on rencontre dans l'univers. En effet, comme le souligne Rivera, dans le livre de Proverbe, la femme était associée à l'étranger et que la silhouette d'une femme évoquait des menaces à l'identité nationale, à l'ordre social et, par conséquent, à l'ordre cosmologique. Ce qui fait que la féminité de Sophia ne serait rien d'autre qu'un signe neutre reflétant les réalités sociales, un signe problématique qui concerne non seulement les rôles de genre, mais aussi l'égalité entre les sexes (Rivera, 2004:191-192, 202).

Par ailleurs, dans son livre *Poetics of the flesh*, Rivera fait une étude de la corporéité qui s'est concentrée sur la façon dont les pratiques rationnelles définissent et positionnent les gens dans la société d'une part, et l'importance de la compréhension du mécanisme du pouvoir, aussi bien que le coût de l'engagement avec les autres dimensions de la corporéité d'autre part (Rivera, 2015:8). Ce corps serait perçu de deux manières : d'abord, comme un corps naturel, tiré de la terre, ou le premier Adam (Gen 2:7), puis comme un corps spirituel, créé à l'image de Dieu, un corps céleste (Gen 1:27). Aussi, les différents types de chair⁴⁴/ corps correspondant à différentes gloires seraient liés à leur place dans le cosmos. Ces différences séparent les corps terrestres

⁴³ Sophia est une figure divine féminine qui émanerait de la croisée des chemins, une femelle dont l'origine reste incertaine, qui va attirer l'attention de Rivera car elle pense que son hybridité pourrait ouvrir à une possibilité libératrice au sein des structures de domination (Rivera, 2004:188).

⁴⁴ Le prologue de Jean souligne que la Parole se fait chair/homme (être humain), ou de l'incarnation de Jésus dans un corps (Rivera, 2015:21).

des corps célestes, les premiers Adam du dernier identifié au Christ (Rivera, 2015:31-33). En effet, en faisant cette étude sur la corporéité, Rivera (2015:32, 62) épingle l'aspect substantialiste de *imago Dei* avant de ressortir son aspect relationnel et fonctionnel qui intéresse ce travail.

3.2.2.2. *Imago Dei* et son aspect relationnel chez Mayra Rivera

Comme il a été souligné ci-haut, l'être créé à l'image de Dieu serait en relation avec la semence divine. Et grâce à cette interaction entre l'être divin et l'être créature, l'humain devient capable d'entrer en relation avec les autres ayant cette semence divine en eux (Rivera, 2007:2). Accepter d'être chair implique d'admettre les obligations sociales qui émergent de la coexistence dans le monde en tant que chair d'une part (Rivera, 2015:13; Amour, 2017:170). Et la doctrine de la création, elle-même, sert à aider l'être humain à se considérer comme des sujets dans l'histoire de l'humanité avec d'autres créatures d'autre part (Rivera, 2007:133) : une façon de dire que l'être humain créé à l'image de Dieu n'est pas à considérer comme un être solitaire, mais plutôt un être qui est appelé à être en relation non seulement avec le divin, mais aussi avec les autres créatures créées à l'image de Dieu.

En parlant de la transcendance, Rivera (2004:201; 2007:IX, 130) voit dans cette relation qui découle du divin vers les autres une possibilité des relations saines et non basées sur les principes hiérarchiques. Dans la tradition chrétienne, la notion de transcendance est souvent associée à la distance hiérarchique, ou encore utilisée pour décrire ou transmettre l'idée de l'altérité de Dieu qui implique la séparation avec sa création assimilant ainsi la transcendance divine à l'extériorité. Rivera ne partage pas cette pensée car, selon elle, cette hypothèse aurait des implications négatives sur l'être humain par rapport à sa vision de Dieu et du monde qu'il a créé. Elle pense plutôt que cette affirmation met en place une différence réelle qui empêcherait des relations étroites entre l'être humain et le divin. Cette altérité serait à la base des relations dominantes qui privilégient la similitude sur la différence, ayant comme résultat des relations déficientes avec ceux qu'on identifie comme les autres. Ainsi, Rivera affirme que les limites de nos modèles de différence interhumaine proviennent de nos difficultés à envisager l'altérité divin, car ayant une vision non constructive de l'altérité divine.

Rivera (2007:2, 5) serait ainsi d'avis qu'il y a lieu de ne pas se concentrer sur les images hiérarchiques et séparatistes que l'on lie à la transcendance divine. Images que l'on admet implicitement comme normatives et qui présentent le Dieu transcendant comme étant au-delà de l'être, au-delà du temps, au-delà de la création. Mais, il question de se décider de présenter la transcendance de Dieu comme une simple affirmation que Dieu est irréductiblement Autre, toujours hors de notre portée, mais pas au-delà de notre toucher, un toucher de transcendance qui offre une vision de la transcendance entre les créatures (une transcendance relationnelle). Cette transcendance permet à l'homme d'entrer en contact avec l'environnement ou des réalités concrètes de ce monde où on peut se rencontrer et se toucher les uns les autres. Ainsi, les êtres humains touchés par la transcendance de Dieu deviennent capables d'aller vers les autres en embrassant leurs différences irréductibles.

Il s'agit là de la transcendance intracosmique qui serait ce besoin d'approfondir la réalité de la conscience de la transcendance qui entoure l'être humain et qui l'ouvre aux autres⁴⁵ comme des créatures divines. Et, en tant que théologie, la transcendance intracosmique implique une réinterprétation de la création, de l'autre, et de la relation de l'être humain avec les autres ; une théologie qui reconnaît l'irréductibilité des autres êtres humains en les considérant comme des "ressemblances ineffables de Dieu" (Rivera, 2007:54). Cette perception des relations interhumaines serait vue comme des répétitions non identiques des relations des êtres humains avec le Dieu intime mais ineffable. Dans ces relations, l'on voit non seulement la notion de la subordination des uns par rapport aux autres tomber, mais l'on fait aussi face à une société des médiatrices où l'être humain se sent concerné par les besoins des autres et cherche à les satisfaire (Rivera, 2004:203; 2007:54); c'est dire que la transcendance

⁴⁵ Rivera suit l'analyse classique de la philosophe féministe Simone de Beauvoir, dans laquelle elle observait d'une façon particulière la situation de la femme, qui serait un être libre et autonome comme toute créature humaine mais qui se trouve dans un monde où les hommes l'obligent à s'épanouir en prenant le statut de l'autre. Étant une image négative du sujet masculin et confiné à l'intérieur des limites fixées par le système patriarcal, on lui refuse l'excès. Prise comme un être imparfait, n'ayant pas la nature divine en elle, elle serait considérée comme un objet. Ceci découlerait de la notion traditionnelle de la transcendance qui présente une brèche entre la création et l'univers et Dieu. Cette vision dualiste de la transcendance qu'ils présentent serait à la base de la perception opposée de la différence liée au genre. Ainsi, les femmes sont associées à une immanence conçue comme le contraire de la transcendance (Rivera, 2007:6). En effet, pour plusieurs dominateurs, l'exclusion des autres serait l'un des moyens qu'ils utilisent dans leurs luttes de s'affirmer dans leur rôle de dirigeants puissants (Rivera, 2004:190).

interhumaine aurait comme fondement la transcendance intracosmique de Dieu (Rivera, 2007:97)

Voilà pourquoi, à la suite des philosophes Enrique Dussel et Emmanuel Levinas, Rivera (2007:55) fait remarquer que la transcendance serait la réponse face aux groupes dominants qui manquent de respect envers ceux qu'ils considèrent comme les autres. Et cela, parce que ces philosophes cherchent à interrompre les complaisances des systèmes géopolitiques du moderne et du postmoderne concernant le sort des opprimés, exposant ainsi leurs tendances à objectiver et à s'appropriier les autres humains. Ils affirment ainsi que ce serait dans le visage de l'autre⁴⁶ que l'être humain se rencontre par la transcendance. En effet, comme le souligne Rivera (2007:57) en s'inspirant de Levinas, cette objectivation des êtres humains omniprésente dans la plupart des sociétés serait un puissant facteur déshumanisant qui mène souvent à la mort. Tandis que la transcendance devient une ouverture à la similitude servant à briser ces systèmes déshumanisants en permettant à l'être humain de devenir sensible aux revendications de l'autre (Rivera, 2007:57, 59), la transcendance serait alors le modèle à suivre pour tous les hommes et toutes les femmes de l'histoire de l'humanité qui résistent au statu quo, étant donné qu'il ouvre à une solidarité qui n'implique pas d'identification ordinaire, ou qui s'inscrit dans les normes habituelles⁴⁷ (Rivera, 2004:202). Il s'agirait alors d'une relation qui ne cherche pas à contrôler l'autre ou à le dominer étant donné que l'on trouve dans l'autre être humain cet aspect transcendant qui découle de la ressemblance au Dieu transcendant.

Enfin, la transcendance se retrouve liée à des relations spécifiques qui engagent tous les êtres humains à la réalité de leur société. Ainsi, en parlant de l'autre, on fait allusion à cette personne envers qui l'on a des obligations, pas cette personne que l'on exclut des sphères du pouvoir social (Rivera, 2007:63). Rivera serait ainsi d'avis que c'est en

⁴⁶ Comme on peut le voir, d'après E. Levinas, se reconnaître dans le visage de l'autre implique une responsabilité: vocation à l'amitié avec lui et le respect de sa dignité.

⁴⁷ La perception de l'être humain façonne sa relation avec son environnement social, et cela d'une manière aussi subtile qu'efficace. En effet, les interactions sociales amènent l'être humain à apprendre comment il doit agir dans le monde. Ainsi, les normes ou les stéréotypes sociaux, bien qu'ils soient trompeuses, reflètent ou décrivent les êtres humains (Rivera, 2015:142). Comme la race et le sexe seraient des entités sociales, pas des essences, ils n'identifient pas un naturel; le fondement présocial de nos inclinations, moins encore nos limites, ne peuvent expliquer les hiérarchies sociales (Rivera, 2015:136). Ainsi, les normes sociales peuvent limiter les possibilités que l'être humain pourrait imaginer et incarner en lui imposant des contraintes, la façon dont il doit s'engager dans le monde, l'incitant à agir d'une manière ou d'une autre et de se dissuader des autres (Rivera, 2015:143).

construisant des relations saines avec les autres êtres humains que l'être humain se construit lui-même, ce qui serait la force même de l'humanité (Rivera, 2007:126). De ce fait, de cette relation qui émane de la vision de la transcendance où l'être humain en relation avec le Dieu transcendant s'ouvre dans la relation avec l'autre être créé à l'image de Dieu (un autre être divin), et suscite en lui le sens de responsabilité envers son prochain. Au-delà de cette notion de transcendance, Rivera (2015:156) souligne que le fait même d'être humain ou d'avoir un corps lie l'humain aux autres, non pas au-delà des spécificités de leurs corps, mais à travers ceux-ci. La suite fait apparaître cette responsabilité des êtres humains face aux autres créatures.

3.2.2.3. *Imago Dei* et son aspect fonctionnel chez Myra Rivera

Rivera soutient une Anthropologie théologique qui affirme que les créatures sont des fragments finis de matière divine, des êtres créés à l'image de Dieu qui seraient appelés à la responsabilité (Rivera, 2007:135). L'être humain se retrouve face à la transcendance des autres créatures, en particulier les personnes opprimées (les exclues). On peut ainsi dire que la vision de la transcendance chez Rivera aurait des implications sociopolitiques, avec comme orientation le développement de l'être sur ce qui se trouve, au-delà de soi, une ouverture des sociétés sur le monde (Rivera, 2007:37, 56) ; une transcendance interhumaine où, selon Rivera, l'être humain rencontre le visage de l'autre, et qui l'appelle à une responsabilité éthique à son égard (Salomons, 2010:239).

Ainsi, Rivera (2007:47), à la suite d'Ellacuria, souligne que tout au long de l'histoire, Dieu et l'humanité auraient collaboré pour amener l'avenir à dépendre de la fidélité de Dieu et de la réponse humaine et que la relation entre l'humain et le divin conduirait à la transcendance dans le sens de transformation. Ce que, de la transcendance, émergeraient de nouvelles possibilités pour les personnes individuelles ayant de l'impact sur les collectivités. D'où, en parlant de l'histoire de la *Théopraxie*, on voit une certaine interconnectivité du passé et du présent, où l'avenir n'est pas imposé extérieurement par Dieu mais préservé à travers les pratiques transformatrices dans le monde. Par conséquent, tout celui qui veut vivre selon Dieu devrait reconnaître l'importance non seulement d'agir avec lui mais aussi d'apprendre aux autres à faire de même.

Donc, l'être humain devrait se mettre au service des autres tout en cherchant à les impacter pour qu'à leur tour, ils agissent avec responsabilité. C'est en agissant d'une manière positive et responsable que l'être humain devient capable de s'affirmer en tant qu'être créé à l'image de Dieu. Selon Rivera (2015:148), les personnes dont le corps est marqué négativement dans la société où elles vivent devraient vivre intentionnellement en cherchant à produire des modèles alternatifs pour être un corps et créer les communautés qu'ils guident⁴⁸. Pour Rivera (2015:148), l'écriture poétique serait un exemple pratique de créer, à partir des histoires brisées, d'éclats de vocabulaire, d'ambiguïtés des mots, des rituels et des espaces imaginatifs rassemblés. D'où, on pourrait arriver à l'affirmation de l'identité de l'être humain dans leurs possibilités corporelles.

En effet, l'agir transformateur avec Dieu serait non seulement cette responsabilité de l'être humain à l'égard de son semblable, mais aussi une responsabilité vis-à-vis de la nature⁴⁹. Comme le souligne Rivera, la responsabilité éthique à l'égard des autres humains serait indissociable de sa relation avec le reste de l'humanité et de la nature, étant donné que le don de la vie provient de l'alimentation matérielle de l'être humain de la planète voire de tout le cosmos. Ce qui veut dire que la responsabilité éthique serait marquée par la trace de ce don originel, de même la réponse éthique de l'être humain devrait laisser des traces dans l'espace comique (Rivera, 2007:129). La transcendance de Dieu dans les êtres humains, sur la terre, dans le cosmos, et partout serait un appel implicite à des réponses éthiques tant individuelles que collectives à s'ouvrir et à se dépasser des limites égoïstes pour répondre à cet appel au nouveau comportement éthique collectif (Rivera, 2007:131). En d'autres mots, l'être créé à l'image de Dieu serait appelé à agir avec Dieu pour impacter la nature qu'il reconnaît comme le don de Dieu pour l'humanité.

⁴⁸ Les pratiques positives à elles-mêmes ne peuvent peut-être pas transformer les normes de fonctionnement de toute la société, mais grâce aux forces créatrices des pratiques affirmatives, l'être humain pourrait arriver à renforcer sa capacité à survivre face aux forces négatives. Ceci devient possible seulement lorsque les normes sont analysées et remises en question en soutenant les plus vulnérables (Rivera, 2015:149).

⁴⁹ L'être humain serait lié d'une manière ou d'une autre à la nature. Raison pour laquelle il devrait agir avec responsabilité à son égard, car selon Rivera, bien que la chair humaine n'est pas comme celle de l'herbe verte, mais le tissu de la chair ne serait pas simplement humain. Pour dire que la chair serait constituée de l'air, l'eau et le sol qui la nourrissent et par conséquent la constitue d'une manière imperceptible, à son insu et sans son consentement. Ainsi, ses actions et celles des autres peuvent déclencher des forces de destruction sur toutes les créatures, comme les tempêtes, les fléaux et les guerres. Ce qui fait que chaque être humain devrait veiller à ses actes, car ils façonnent matériellement ce monde ou la terre dont il serait une autre forme d'elle (Rivera, 2015:157).

Enfin, comme le dit Rivera, l'humanité d'Adam serait définie dans sa relation avec le monde, la terre (Rivera, 2015:46). Ce qui amène à croire que c'est dans l'accomplissement de sa responsabilité en tant qu'être créé à l'image de Dieu que son identité se remarque. On pourrait ainsi conclure que la responsabilité envers les autres êtres créés à l'image de Dieu et les autres créatures serait non seulement essentielle à l'humanité, mais devrait aussi caractériser tout celui qui se reconnaît l'image de Dieu dans le monde.

3.2.2.4. Jésus *imago Dei* pris comme modèle pour l'agir des femmes chrétiennes

Jésus comme *imago Dei* est perceptible dans les écrits de Rivera lorsqu'elle fait mention de deux sortes de chair/corps ou l'humain; inspiré de Genèse 2:7, on voit un corps naturel, terreux, le physique, le premier Adam et de Genèse 1:27 un corps spirituel, un esprit vivifiant créé à l'image de Dieu, dernier Adam qui serait l'image de Christ comme l'apôtre Paul le dit (Rivera, 2015:31). Jésus est aussi présenté comme le Dieu transcendant, la Parole de Dieu, le Verbe qui s'est incarné et qui demeure dans le monde, un Dieu qui se donne pour le bien de l'humanité (Rivera, 2007:31-32). L'incarnation de Christ devient ainsi le modèle et le mandat pour la transformation humaine. Pour Rivera, l'incarnation de Christ aurait aidé les êtres humains non seulement à comprendre ce qu'ils sont, mais aussi à vivre selon leur vocation (Rivera, 2015:64). Ainsi, la fidélité à l'incarnation devrait pousser tout être humain à être chair. Ce qui implique l'humilité qui pousse tout l'être non seulement à reconnaître ce qu'il est (son identité / image de Dieu) mais aussi à remplir son obligation éthique envers les autres corps dans le monde (Rivera, 2015:65).

En effet, en Christ, plusieurs membres deviennent un seul corps tout en gardant leurs identités sociales individuelles. Juifs ou Grecs, esclaves ou libres, homme ou femme jouissent d'une certaine unité dans leur différence. Cette unité, voire égalité dans la différence, est liée d'une façon explicite à la constitution de ce corps spirituel formé en Christ. Toutefois, le sens de ces formulations de l'égalité en Christ serait fortement contesté au profit des normes sociales hiérarchiques. Ainsi, en lieu et place de l'unité, l'ordre social hiérarchique voudrait que les femmes soient soumises aux hommes, les gouvernés aux gouvernants, etc. (Rivera, 2015:39).

Enfin, bien qu'un ordre social purement hiérarchique dirige nos sociétés aussi bien que nos églises, ce qui est important serait cet aspect divin reconnu à tous les humains. Tout être humain participe au divin (image de Dieu/ image de Christ), et toute praxis chrétienne en tant qu'acte de foi découlerait de l'affirmation que toute la création aurait son fondement en Dieu ou encore que seule l'interaction entre le divin et les êtres humains serait à la base d'une quelconque transformation continue (Rivera, 2007:51). Ainsi, l'incarnation de Christ, pris comme modèle du don de soi et le mandat pour la transformation humaine, ne devrait laisser personne indifférent face à tous ce qui se passe dans le monde.

3.2.2.5. Synthèse et réflexion critique

Rivera insiste sur la connexion entre la semence divine, le Dieu transcendant et l'être humain. L'être humain ayant en lui la semence du Dieu transcendant (image de Dieu) participe à la nature divine. Et chaque fois qu'il entre en contact avec les autres créatures, il fait la rencontre avec l'autre divin ou l'autre être créé à l'image de Dieu. Selon Rivera, c'est serait grâce à cette interaction avec le divin que les êtres humains deviennent capables non seulement de vivre la transformation, le développement, mais aussi de s'engager dans l'accomplissement du but de Dieu pour eux. Ce qui contredit la notion de la hiérarchie de l'homme sur la femme, le rôle auxiliaire assigné à la femme, pour la valorisation de la pleine humanité de la femme en Christ.

3.2.2.5.1. La hiérarchie de l'homme sur la femme

Rivera dénonce les relations hiérarchiques entre l'homme et la femme dans les relations interhumaines. Comme on peut le voir chez Rivera, la corporéité sert à définir l'agir, la position des individus dans la société, aussi bien le mécanisme de pouvoir qui régissent l'être humain face aux autres êtres ayant la chair. Ce qui fait qu'en prenant l'homme comme le prototype humain, ayant un corps spirituel, le céleste créé à l'image de Dieu, il devient le supérieur, celui qui doit jouer le rôle de leader. Cependant, les relations qui découlent du divin devraient être des relations saines et non basées sur les principes hiérarchiques. Et selon la vision de la transcendance de Rivera, il est temps que l'Église aille au-delà des images hiérarchiques et séparatistes, en présentant un Dieu irréductiblement Autre, toujours hors de toute portée humaine, mais pas au-delà de son toucher. Car, une fois touché par le Divin transcendant, le tout Autre, l'être

humain devient capable d'entrer, non seulement en relation avec ses semblables créés à l'image de Dieu, mais aussi avec les autres créatures (Thompsett, 1996:302).

Pour Rivera, d'une part, reconnaître l'irréductibilité des autres êtres humains considérés comme des ressemblances ineffables de Dieu devrait aboutir à la destruction de la notion de la subordination des uns par rapport aux autres. D'autre part, cela servirait à mettre en place une société des médiateurs où les êtres humains se sentent concernés par les besoins des autres et cherchent à les satisfaire. C'est pourquoi, en se référant aux arguments que soutient Rivera, on trouve des raisons qui soutiennent les changements des normes qui avilissent ou excluent les femmes dans certaines structures en les considérant comme des êtres auxiliaires. La section suivante tentera d'évoquer ce rôle auxiliaire que la femme est appelée à jouer.

3.2.2.5.2. Le rôle auxiliaire assigné à la femme

Les êtres humains créés à l'image de Dieu sont appelés à la responsabilité, étant donné qu'ils se retrouvent face à la transcendance des autres créatures en général, et envers les personnes opprimées et les exclues en particulier. En effet, comme souligné ci-haut, la transcendance chez Rivera aurait des implications sociopolitiques qui visent le développement de l'être se trouvant au-delà de soi. Elle est perçue comme une ouverture des sociétés sur le monde. Aussi, la relation divin/humain faisant allusion à la transcendance dans le sens de la transformation devrait-elle avoir des conséquences sur les communautés car, l'être humain devient non seulement capable d'agir avec Dieu pour transformer le monde, mais peut aussi aider les autres êtres créés à l'image de Dieu à faire de même.

À la suite de Rivera, on pourrait ainsi comprendre que c'est en agissant d'une manière positive et responsable dans le service envers les autres que l'être humain s'affirme en tant qu'être créé à l'image de Dieu. Raison pour laquelle Rivera invite toutes les personnes dont le corps est marqué négativement dans leurs sociétés à vivre intentionnellement pour arriver à l'affirmation de leur identité en tant qu'êtres humains et cela dans leurs possibilités corporelles. En d'autres mots, Rivera appelle toute personne marginalisée à ne pas baisser les bras, mais à se former, à travailler ou à agir dans le but de transformer son existence en tant qu'être créé à l'image de Dieu.

Rivera soutient également que la responsabilité éthique à l'égard des autres humains est indissociable de sa relation avec la nature. Étant donné que la nature serait un don de Dieu, les êtres humains devraient travailler de manière à l'impacter positivement. On pourrait déduire de cette affirmation de Rivera que toute personne qui reconnaît avoir en lui la nature divine/ image de Dieu devrait agir en responsable à l'égard des autres êtres divins comme lui et chercher à impacter la nature qui est le don de Dieu.

3.2.2.5.3. Jésus et la pleine humanité de la femme

Chez Rivera, Jésus est présenté comme le dernier Adam, l'être spirituel créé à l'image de Dieu, le Dieu transcendant, celui qui s'est incarné et, en tant que chair, il s'est donné pour le bien de toute l'humanité. Et par l'incarnation de Christ, les êtres humains deviennent capables de comprendre leur identité d'une part, et vivre selon leur vocation en tant qu'être créé à l'image de Dieu d'autre part.

Rivera souligne que l'ordre social hiérarchique qui dirige les différentes structures ne tient pas compte de l'égalité en Christ. Pour les partisans de cet ordre social, ce qui importe c'est la reconnaissance de l'aspect divin en chaque être humain. Cependant, en Christ, tout être humain en tant que participant à la divinité, et grâce à cette interaction divine/humaine, devient capable d'une praxis transformatrice durable. Ce qui fait qu'en Christ, la femme qui participe à la divinité peut par conséquent agir en tant qu'image de Dieu en toute liberté et jouir de sa pleine humanité. Tout ce qui compte c'est la présence du divin dans les êtres humains car il est la force derrière l'agir de l'homme comme de la femme et non la qualification liée au genre.

À l'instar de ce que déclare Susan (2013:112), on pourrait renchérir ce que soutient Rivera: ceux qui sont revêtus de la compassion de Christ seul peuvent agir en faveur des pauvres, des malades, et contre toute forme d'injustice et de misère humaine. Ils peuvent également amener la transformation au sein des communautés, en renversant les conséquences du péché qui aliènent les hommes et les femmes par rapport à Dieu, à eux-mêmes, aux autres, et à l'environnement et envisager ainsi la restauration de l'ordre de Dieu au sein de la création, et l'établissement d'un leadership différent. Ce leadership, selon Mc Mulley (2008:84), ne s'occupe pas de sa propre gloire (en cherchant à diminuer les autres), mais est au service de l'Évangile. Plus encore, comme le dit Fiorenza (1986:225), le style de l'autorité inspirée de Christ soutient que

celui qui veut être grand ou premier puisse devenir esclave et serviteur des tous car il n'est pas question de dominer sur les autres.

3.3. Les principes qui découlent de la doctrine *imago Dei* Chez Ruether et Rivera face à la perception féministe africaine subsaharienne

3.3.1. *Disparité ou concordance des pensées entre Ruether et Rivera*

Bien que Ruether n'aborde pas la question de la doctrine *imago Dei* de la même manière que Rivera, on peut voir comment elles s'accordent dans les principes qui découlent du fait d'être en interaction avec le divin. Toutes les deux mettent l'accent sur les principes ouvrant à la promotion de la pleine humanité, le plein potentiel de l'humanité, la praxis transformatrice enracinée dans le divin et que l'homme et la femme, en tant qu'êtres divins/créés à l'image de Dieu, sont non seulement égaux, mais doivent aussi fonctionner dans l'égalité en tant que responsables des autres créatures.

Ce qui explique pourquoi Ruether et Rivera présentent les relations hiérarchiques entre l'homme et la femme dans les différentes structures comme étant contraires à la vision de Dieu vu qu'ils sont tous deux créés à l'image de Dieu (des êtres divins). Ruether et Rivera soutiennent ainsi les relations de réciprocité, d'interdépendance, en lieu et place des relations d'exclusion, de séparation ou d'intolérance à l'égard des autres êtres humains créés à l'image de Dieu. Ce qui débouche sur la destruction de la notion de subordination, de domination et d'exploitation des êtres créés à l'image de Dieu, ainsi que l'abolition automatique du rôle auxiliaire assigné à la femme. De ces deux auteures, ressort une compréhension nette du fait d'être créé à l'image de Dieu ou d'avoir part à la nature divine comme clé pour le développement de l'être humain et l'agir transformateur. Homme et femme créés à l'image de Dieu représentent le Roi, dominant et participent à la gestion de la création dans l'égalité et non sur base des principes hiérarchiques liés au genre. En effet, comme tous les féministes, l'idée de l'égalité de rôle ressort clairement car, comme le dit Mc Mulley (2008:61-62), les féministes mettent beaucoup l'accent sur les rôles parce que, pour eux, homme et femme sont égaux en tant qu'êtres créés à l'image de Dieu et que, nulle part dans la Bible, on a mentionné que l'homme serait plus l'image de Dieu que la femme, ou devrait avoir plus de privilèges que la femme.

Une autre affirmation que l'on retrouve chez Ruether et Rivera, c'est que Jésus-Christ est le modèle de l'être créé à l'image de Dieu. Il est celui qui permet non seulement à l'être humain de comprendre son identité divine, mais aussi celui qui le rend capable d'accomplir sa mission. En Christ, l'homme et la femme créés à l'image de Dieu peuvent ainsi retrouver leur dignité, mieux encore leur pleine humanité et transformer leur environnement.

Ce qui fait qu'en partant de cette perception de Ruether et Rivera, on pourrait dire que les principes qui émanent de la doctrine *imago Dei*, ou le fait d'être des êtres divins, a eu de l'influence sur l'agir des femmes occidentales. Étant donné que l'interaction avec le Dieu transcendant ramène l'homme comme la femme à interagir avec les autres êtres créés à l'image de Dieu, ceci devient la base pour le leadership exercé par les femmes, car étant en relation avec le Dieu transcendant, la femme devient capable d'agir de manière responsable à l'égard de ses semblables et de son environnement, et ainsi répondre au but de Dieu pour lui dans le monde. De ce fait, à la lumière de la pensée des féministes occidentales, il est temps de voir comment cette pensée s'applique sur les féministes africaines pour qu'en suite elle soit vérifiée chez les féministes en RDC en particulier.

3.3.2. L'impact de la doctrine *imago Dei* dans le leadership des femmes africaines

Pour vérifier ces articulations des féministes occidentales sur la doctrine *imago Dei* énoncée ci-haut chez les féministes africaines, ce travail s'est intéressé aux écrits de deux théologiennes féministes africaines. Il s'agit de Mercy Amba Ewudziwa Oduyoye, de nationalité ghanéenne, fondatrice du Cercle des Théologiennes Africaines Engagées et Isabel Apowo Phiri, de nationalité Sud-africaine, qui fut coordonnatrice générale du Cercle des théologiennes Africaines Engagées de 2002 à 2007 (Phiri, 2009a:106). Il est question de comprendre l'impact de la doctrine *imago Dei* dans le leadership des femmes africaines.

3.3.2.1. La doctrine *imago Dei* et le leadership féminin chez Mercy Amba Ewudziwa Oduyoye

À l'instar des féministes occidentales, les féministes africaines font de la lutte pour la justice et la reconnaissance de la pleine humanité leur cheval de bataille (Oduyoye,

1996:114; 2001:7). Elles cherchent à soutenir la vie dans leur lutte née des efforts quotidiens de bienveillance et d'attention à l'égard de toute la communauté. Leur contribution à la théologie souligne l'importance qu'elles accordent à la libération aussi bien qu'à l'engagement de l'humanité dans la transformation des structures oppressives (Oduyoye, 2001:8). Les féministes africaines partent de diverses expériences des femmes, bonnes ou mauvaises, qu'elles perçoivent comme des chemins précieux sur lesquels elles auraient marché avec Dieu et lutté pour atteindre leur pleine humanité. L'histoire des femmes africaines est considérée non seulement comme un outil pour bâtir des communautés et la solidarité, mais plus un témoignage sacré qui indique comment elles ont lutté avec Dieu. Ces femmes qui étaient endormies ou présumées mortes ont entendu la voix de Jésus qui les ordonnaient de se lever, et vivent ainsi l'expérience de la résurrection de l'image de Dieu dans leur humanité (Oduyoye, 2001:21).

Selon la croyance des féministes africaines qui découle du récit de la création, Dieu est la source même de toute vie. Ce qui donne à la vie un caractère sacré, précieux, et, de surcroît, mérite d'être respecté. Cela revient à dire que tout être créé à l'image de Dieu a le droit de jouir de sa pleine humanité (Oduyoye, 2001:40). Or, pour les Africains, jouir de la plénitude de la vie implique beaucoup de choses qui débouchent sur la paix pour les êtres humains dont la bonne santé, le pouvoir de procréer, l'état de prospérité, de victoire sur les forces du mal et de la mort (Oduyoye, 2001:34). Tout en soulignant que, pour les femmes africaines, la lutte pour vivre la pleine humanité fait partie du dévoilement de l'image de Dieu (Oduyoye, 2001:74). Ainsi, la théologie des femmes africaines, qui porte les marques de la création d'un peuple dont les droits humains sont bafoués, fait face à plusieurs maux comme la pauvreté, l'exploitation, la violence et le racisme (Oduyoye, 1996:112; 2001:24), sans oublier le sexisme qui serait à la base des inégalités entre l'homme et la femme. Raison pour laquelle la suite vérifie la manière dont les femmes africaines abordent la question de la hiérarchie de l'homme sur la femme, le rôle auxiliaire que l'on attribue à la femme et la manière dont Jésus est considéré comme modèle pour la femme.

3.3.2.1.1. La hiérarchie de l'homme sur la femme

Avant d'épingler la notion de la hiérarchie dans la culture africaine, il convient de souligner sa particularité, car contrairement à la culture occidentale qui aurait une

tendance individualiste, la culture africaine met l'accent sur les relations. Cette culture, très centrée sur la communauté, exige que tous soient sensibles non seulement aux besoins des autres, mais aussi au bien-être de la collectivité dans son ensemble (Oduyoye, 2001:17). Elle est appuyée par la maxime "je suis, parce que nous sommes", pour dire que l'Africain serait personnel et communautaire. Aussi, l'anthropologie africaine considère-elle les humains comme des êtres dépendant de la vie en communauté pour leur compréhension de soi (Oduyoye, 2001:26). Ce qui traduit une certaine communion ainsi que la dépendance des uns envers les autres. Or, comme le déclare Oduyoye, la communion serait une relation dénuée de toute relation hiérarchique et de recherche de pouvoir (Oduyoye, 2006:23). Pour cette raison, la théologie de la femme africaine serait très sensible à la société; une théologie qui lutte pour la paix, les relations saines, qui veut remplacer les hiérarchies par la mutualité (Oduyoye, 2001:17).

Cependant, pour se débarrasser de toute forme d'injustice et revendiquer leur pleine humanité, les féministes africaines se réfèrent non seulement à la Parole de Dieu comme les féministes occidentaux (Cf. section 3.3.1), mais elles entrent en dialogue avec leur culture⁵⁰ (Oduyoye, 2001:8,9; Oduyoye & Kanyoro, 2006:5). Par exemple, en partant de la notion de l'hospitalité qui serait un trait de caractère religio-culturel de l'histoire de l'humanité chez les Africains (Oduyoye, 2001:27), on voit comment la culture africaine met l'accent sur l'hospitalité des uns envers les autres, et la religion qui évoque l'hospitalité de Dieu à l'égard de l'humanité. Cette hospitalité, une qualité de relation qui se retrouve en Dieu, devient le paradigme de l'hospitalité de tout être créé à l'image de Dieu (Oduyoye, 2001:47,48). Dieu étant la source de paix, de grâce, d'hospitalité et de compassion, devient la source et la force qui aide à surmonter les obstacles que l'on rencontre dans la vie (Oduyoye, 2001:40). Ainsi, comme le veut la culture et la religion africaine, l'homme et la femme sont appelés à exercer l'hospitalité, rechercher la paix, vivre en communion avec les autres êtres. Ce qui traduit une certaine relation de dépendance des uns envers les autres et non une relation hiérarchique basée sur le genre.

⁵⁰ Comme le souligne Oduyoye (2006:10, 18), la participation de la femme dans la religion africaine s'avère être adéquate. Et l'égalité serait applicable à la culture africaine, puisque les différenciations des rôles en Afrique sont claires et ne valorisent pas les structures hiérarchiques. Dans cette culture africaine, on retrouve des femmes qui étaient en charge des sanctuaires et des centres culturels, des médiums, des grands prêtres de sanctuaires ou encore des guérisseurs. Les femmes occupaient des postes de responsabilité qui comprenaient l'autorité sur les hommes.

Enfin, il est clair que, dans la culture africaine, les relations humaines sont interdépendantes des uns aux autres et que, dans plusieurs religions africaines, ils reconnaissent que la création en relation avec le Créateur serait d'égales valeurs et statut (Oduyoye, 2001:46). Ce qui revient à dire que le fondement des relations en Afrique repose sur le principe d'unité et d'égalité des êtres créés à l'image de Dieu. Cependant, bien que les relations hiérarchiques ne soient pas encouragées par la culture africaine, les droits de l'homme y sont toujours honorés. Les femmes africaines célèbrent cette différence tant que les pratiques n'entraînent pas l'injustice et la violence, mais valorise la dignité de l'être humain et le caractère sacré de la vie. Ce qui fait que les théologiennes africaines mettent l'accent sur l'inculturation, car les valeurs traditionnelles seraient avantageuses pour elle, faisant de la culture un outil de justice, équité et compassion. Les femmes luttent ainsi ; pour démasquer les pouvoirs patriarcaux au sein de la société, elles amènent les autres femmes à être habilitées à partager leurs points de vue en tant qu'êtres humains et reconstruire leur estime de soi (Oduyoye, 2001:29). Ce qui veut dire que la femme africaine devrait travailler pour la restauration de la dignité humaine et non appuyer la culture ou les articulations théologiques qui font d'elle un être secondaire ou la déshumanise.

3.3.2.1.2. Rôle auxiliaire assigné à la femme

Comme souligné ci-haut, bien que la culture africaine ne favorise pas les structures hiérarchiques, le rôle que jouent les femmes serait secondaire pour la plupart des communautés et spécialement dans les églises. Les femmes sont traitées comme des partenaires subalternes et non comme des filles dans la maison de Dieu (Oduyoye, 2001:85) oubliant ainsi que l'homme et la femme sont tous tenus responsables du bien-être des autres êtres humains et de toute la création qu'ils sont sensés affecter par leurs praxis (Oduyoye, 2001:26). Aussi, selon le triangle de relation qui décrit la structure de la religion africaine, Dieu occupe un côté du triangle. Ce qui veut dire que, dans ce schéma, l'image de Dieu est celle de la source unique à laquelle les êtres humains sont liés et à qui ils ont la responsabilité de rendre compte de l'état de l'environnement dans lequel ils ont été placés. Ceci entrevoit la notion d'égalité de valeur et la responsabilité commune dérivant de Dieu créateur de tous les êtres humains (Oduyoye, 2001:45-46). On voit là une contradiction entre les pratiques et les

idéaux africains d'unité et égalité, et de réciprocité en ce qui concerne les rôles à remplir tant par l'homme que par la femme en tant qu'êtres créés à l'image de Dieu.

Pour les femmes africaines, cette praxis devrait se réaliser dans la réciprocité et l'hospitalité dans laquelle l'homme et la femme sont appelés à œuvrer pour le bien de l'humanité. Pour ainsi dire qu'il ne serait pas question d'emboîter la voie de l'exclusion ou de l'injustice, mais plus question de reconnaître l'identité, les valeurs et les besoins des uns et des autres afin de valoriser la réciprocité et l'interdépendance dans l'agir que prône le système politique de la société africaine (Oduyoye, 2001:36) d'une part. Et en se référant à la Parole de Dieu, les femmes africaines sont tenues à quitter la passivité⁵¹, une fois qu'elles comprennent que l'appel de Dieu pour elles serait irrésistible et obligatoire ; un appel à l'action, à l'œuvre pour la plénitude de vie, qui serait un défi à la volonté et à l'intellect (Oduyoye & Kanyoro, 2006:2) d'autre part. Comme le souligne Oduyoye (2001:16-17), ce serait dans cette affirmation de foi qui permet aux femmes africaines de trouver les raisons pour l'engagement et les praxis qui finissent par engendrer des visions libératrices et vivifiantes.

3.3.2.1.3. Jésus et la pleine humanité de la femme

À l'instar des femmes occidentales, Jésus est considéré par les Africaines comme leur modèle. Bien que la religion africaine ne connaisse pas la théologie de la dépravation totale de l'humanité, Jésus est celui qui souffre pour que l'humanité puisse expérimenter la plénitude de vie selon le plan de Dieu (Oduyoye, 2001:49, 54). Ainsi, pour les Africains et spécialement les femmes, Jésus est celui qui a vécu la vie de Dieu sur terre et qu'il continue à les accompagner dans des circonstances similaires pour vivre leur pleine humanité afin de refléter le Dieu à l'image de qui ils ont été créés. Les femmes africaines croient que Jésus est l'oint de Dieu, habilité et envoyé par Dieu pour montrer à l'humanité qu'il est possible de vivre pleinement l'image dans laquelle l'être humain a été formé (Oduyoye, 2001:64).

⁵¹ Certaines femmes africaines vivent dans la passivité à cause des idées religieuses du destin et de la sorcellerie. Lorsque l'exploitation et la déshumanisation sont acceptées comme des données immuables ordonnées par Dieu, les femmes se sentent incapables d'y résister (Oduyoye, 2001:24). Aussi, la socialisation qui serait un programme éducatif intentionnel dans les communautés ou les femmes africaines sont programmées pour vivre pour les autres, vivre pour les enfants, la famille et la communauté, car ils constituent la base de leur vie de leurs valeurs. Cela devient un vice car elles vivent pour plaire aux hommes et se glorifier d'être les pourvoyeuses de continuité et les porteuses de tradition, au lieu d'agir pour y apporter le changement (Oduyoye, 2001:31).

Or, vivre pleinement signifie aujourd'hui résister à l'oppression, transformer l'existence, en faisant l'expérience de la résurrection chaque fois que la mort est vaincue et qu'une nouvelle vie commence. Et c'est en prenant Jésus comme modèle de l'indignation contre la culture oppressive que les femmes africaines trouvent de l'audace à ne pas pardonner l'oppression (Oduyoye, 2001:64). Car, pour Oduyoye, de même que Christ a assumé les souffrances de l'humanité, il invite chacun à assumer et à participer à la restauration de l'harmonie, de l'égalité et de l'inclusion de tous les êtres humains dans la famille, la société et l'Église. D'une part, cette position se base sur un modèle anthropologique qui met l'accent sur l'appel de Dieu en Christ qui serait un style de vie dédié à l'amour du prochain et qui place les autres au premier plan et leur donne la vie (Oduyoye, 2001:61). D'autre part, elle tient sur une déclaration de foi explicite comme quoi Jésus aurait demandé aux femmes africaines de ne pas accepter leurs privations et leurs souffrances fatalistes, mais qu'elles devaient travailler à éliminer la souffrance pour créer un monde meilleur. Ce qui fait qu'accorder une place pour tous, qui est une lutte des femmes, devrait être perçu comme étant une lutte de Dieu lui-même (Oduyoye, 2001:62).

Tel est un combat de Dieu qui devient possible grâce à Jésus qui permet aux femmes africaines de lutter pour la restauration de la pleine humanité. Oduyoye épingle ainsi que, pour les Africaines, l'hospitalité de Dieu à l'égard des êtres humains par Christ serait un appel implicite à l'hospitalité. Comme quoi, tout celui qui prétend être à l'image de Dieu serait convié à pratiquer l'amour tel que Dieu le fait pour l'humanité (Oduyoye, 2001:91). De ce fait, aujourd'hui, les chrétiens africains n'exercent pas l'hospitalité uniquement parce qu'elle est une vertu fondamentale pour la société traditionnelle africaine, mais aussi et surtout parce qu'elle tire son origine de la foi en Jésus qui serait pour eux le chemin, la vérité et la vie (Oduyoye, 2001:91). Pour les femmes africaines qui luttent contre la déshumanisation, Jésus n'est pas seulement le sauveur, mais il est aussi le libérateur⁵², celui qui permet l'autonomisation de la femme, un ami personnel, le capitaine, le protecteur et le guérisseur ; bien plus encore, il est le Messie de leadership des femmes au sein de l'Église (Oduyoye & Kanyoro, 2006:4; Cf. Oduyoye,

⁵² Chez les féministes africaines, Christ serait le libérateur du fardeau de la maladie et des tabous qui limitent la participation des femmes dans les communautés, celui qui libère des fardeaux des cultures oppressives (racisme, pauvreté, marginalisation). La figure du Christ serait celle de la personne qui aurait volontairement vécu une vie qui a été vivifiante pour les autres et qui est morte pour eux, un modèle de sacrifice coûteux pour les femmes africaines, à condition qu'ils soient volontaires et qui serait d'ailleurs le devoir des hommes comme des femmes (Oduyoye, 2001:55).

1996:114; 2001:60, 62). En Jésus, les femmes trouvent des ressources pour transformer les obstacles et les souffrances auxquelles elles font face en se débarrassant des fardeaux qui obstruent leur humanité. Elles sont traitées comme des partenaires de sa mission, à leur juste valeur en tant qu'être créés à l'image de Dieu. Ce qui fait qu'avec Jésus, la pleine humanité des femmes devient un fait incontestable comme le souligne Oduyoye (2001:61, 65).

Pour terminer cette section, il importe de dire que, pour Oduyoye (2001:76), la lutte que mènent les femmes africaines ne se limite pas à la survie des êtres humains, mais elle vise la qualité de vie, la pleine humanité pour tous. Il s'agit d'une lutte à mener dans la solidarité avec les autres opprimés, et qui implique des actions intentionnelles, des sacrifices positifs pour celles qui sont opprimées. Ce qui serait une forme de résistance susceptible de procurer la joie à celui qui consent de faire le sacrifice de soi, dans l'espoir de vivre de la rédemption (Oduyoye, 2001:106). Raison pour laquelle, la théologie des femmes africaines ne se contente pas seulement de faire des déclarations de foi, mais s'oriente plus vers l'engagement, le plaidoyer et une praxis qui vise la transformation, une réflexion théologique entremêlant théologie, éthique et spiritualité (Oduyoye, 2001:16). Cette praxis trouve sa raison d'être en Christ la véritable image de Dieu et modèle pour toutes les femmes qui veulent œuvrer pour la transformation de leur vie et celle de l'humanité.

3.3.2.2. La doctrine *imago Dei* et le leadership féminin chez Isabelle Apowa Phiri

La pensée de Phiri (1997:72-73) tourne autour de l'affirmation de l'humanité de la femme et la lutte contre la déshumanisation des êtres humains qui apparaît chez elle comme une exigence missionnaire (Phiri, 2002b:20). Sa réflexion théologique s'inscrit dans celle des femmes africaines qui seraient très sensibles aux problèmes de la société, une théologie qui lutte pour la paix, les relations saines et non hiérarchique comme l'aurait aussi bien souligné Oduyoye (2001:17). Phiri (1997:70) soutient l'idée selon laquelle les femmes africaines doivent connaître leurs cultures et rituels, dans le but non seulement de les défier et de les changer, mais aussi de s'approprier ce qui a de la valeur pour défendre l'humanité des femmes. Ce qui va pousser Phiri à relever les différentes expériences qui déshumanisent les femmes et la manière dont elles œuvrent ou devraient œuvrer pour s'en sortir.

En effet, Phiri (2002b:19) présente la violence sexuelle comme l'une des formes de violence contre les femmes et les enfants qui détruisent leur humanité et que cette violence sexuelle est le résultat du patriarcat qui aurait fait de la violence un jeu de pouvoir. Ce qui fait que, pour assurer la protection des femmes et des enfants, il serait important de démanteler le patriarcat. Bien que la question des violences sexuelles préoccupe toutes les femmes africaines, Phiri souligne qu'il demeure une préoccupation centrale pour les femmes qui font de la théologie en Afrique du Sud. Ainsi, les femmes africaines essaient de lutter contre la violence en partant des idées des théologies de libération des femmes africaines qui soutient que Dieu se préoccupe de l'expérience des femmes victimes de violence et que Dieu serait du côté des femmes et des hommes qui travaillent à transformer les situations d'abus. D'après Phiri (2002b:20, 28), la lutte contre la violence des femmes et des enfants ne devrait pas être seulement l'affaire des théologiennes africaines mais de tous les théologiens qui se préoccupent de l'intégrité de l'humanité car il déforme l'image de Dieu dans l'humanité. Raison pour laquelle Phiri invite l'Église en Afrique à se préoccuper profondément de la manière dont l'image de Dieu est détruite par la violence contre les femmes.

Au-delà du problème de violence sexuelle, Phiri (2004:428) présente le problème de VIH/Sida comme étant une autre voie de la déshumanisation des êtres humains. La question du VIH/Sida serait liée aux conceptions de la vie, une théologie de la création telle que décrite dans la Genèse 1-2 qui soutient le caractère sacré de toute vie comme étant dans le plan de Dieu. Selon cette perspective, l'homme et la femme créés à l'image de Dieu connaissent une certaine interdépendance et bonté ou même le bien-être. Tandis que le problème de VIH/Sida est considéré comme le monde brisé, présenté dans Genèse 3 où la qualité de la vie n'exclut pas la souffrance, ceci fait que, dans cette lutte pour la qualité de vie aujourd'hui, la problématique du VIH/Sida devrait être prise en compte. Ainsi, chacun serait appelé à protéger la vie au lieu de contribuer à sa destruction. Pour Phiri (2004:430), étant donné que le VIH/SIDA apporte la peur et le désespoir, le message de l'Église devrait être celui qui fait la promotion de la vie dans toute sa plénitude. De ce fait, l'Église est obligée de développer une théologie globale qui aborde tous les domaines de la souffrance humaine dans le but d'apporter non seulement la réponse mais aussi l'espoir à l'humanité souffrante.

Enfin, agir pour soulager les souffrances de l'humanité, c'est aussi promouvoir la paix, l'hospitalité et la praxis en faveur des orphelins. En effet, comme on peut le voir aussi chez Phiri, la promotion de la paix, l'agir en faveur des orphelins et l'hospitalité seraient étroitement liés aussi bien dans la culture que dans la religion africaine (Phiri, 2005b:90). Agir en ayant cette vision en vue n'implique pas le fait que l'on soit homme ou femme, mais tout être humain est appelé à l'action et cela sans aucun ordre hiérarchique quelconque.

3.3.2.2.1. La hiérarchie de l'homme sur la femme

Pour les femmes africaines, la question de la relation hiérarchique entre l'homme et la femme serait tout simplement un problème culturel. Or, cette culture aurait été construite par les humains. Ainsi, selon les féministes africaines, les pratiques culturelles dans la Bible, comme dans leurs propres cultures ne devraient pas être confondues avec la volonté de Dieu, moins encore, être utilisées dans la construction de la théologie du genre qui fait apparaître l'injustice dans l'enseignement et les pratiques de l'Église (Phiri, 2005a:36-37). Comme le souligne Phiri (2005a:36-37), les concepts et les pratiques d'égalité ou de discrimination sont déterminés par les facteurs sociaux, culturels, religieux et économiques, et seraient par conséquent au cœur d'une perspective liée au genre (Phiri, 2002b:20). La culture a ainsi réduit au silence plusieurs femmes en Afrique en leur empêchant de faire l'expérience des promesses libératrices de Dieu. Elles ont vu les aspects favorables de leur culture qui servent à améliorer leur bien-être supprimé, et ceux qui diminuent leur humanité être valorisés dans les diverses pratiques et cela à tous les degrés de la société, faisant ainsi passer la femme pour un objet de préservation culturelle et non un être ayant le droit de jouir de son humanité (Phiri, 2002b:20).

À propos du genre humain, l'homme et la femme étant tous les deux créés à l'image de Dieu, cela devrait exclure toute forme de relation hiérarchique. Comme le dit Phiri (2005a:39), en reprenant les mots d'Oduyoye, comme quoi les expériences des femmes que le féminisme proclame devraient servir à redéfinir ce que serait l'humanité, car ils mettent en évidence le monde de la femme et sa vision du monde dans la lutte qu'elle mène à côté de l'homme pour réaliser son plein potentiel en tant qu'être humain. Phiri est convaincue que l'humanité masculine serait un partenaire de l'humanité féminine, et que les deux expressions de l'humanité sont nécessaires pour former une

communauté équilibrée au sein de laquelle chacun peut faire l'expérience de la pleine humanité. Pourtant dans la réalité, on voit qu'il y a un déséquilibre de pouvoir entre les hommes et les femmes dans l'Église comme dans la société africaine. Et pour les théologiennes africaines, ce serait la source de toutes les formes de violence à l'égard des femmes (Phiri, 2002b:24, 26), ou l'on voudrait que les femmes restent passives face aux différentes violences dont elles sont victimes aussi bien dans l'église que dans le mariage. Comme le dénonce Phiri (2002b:25-26), au nom de la soumission, l'Église⁵³ enseigne que les femmes ne devraient pas refuser les relations sexuelles à leurs maris infidèles mais qu'elles devraient seulement prier pour leur protection. Ce qui serait une autre forme de violence appuyée par le système de domination patriarcale⁵⁴, où l'humanité de la femme est bafouée et mise en péril.

Ainsi, pour vaincre la violence et créer un environnement juste où l'humanité des femmes et des hommes est affirmée, Phiri (2002b:27) se réfère aux stratégies que propose Louise Kretzschmar :

En premier lieu, il faut *le développement de l'estime de soi*; c'est-à-dire une prise de conscience qui amène à développer la confiance en soi et une estime de soi fondée dans une conscience profonde d'être créé à l'image de Dieu et appelé à refléter cette image tout autant que les hommes. Selon Phiri, cette vérité devrait être acceptée et intériorisée pour qu'elle puisse guider les femmes dans leur relation avec les hommes. Ce qui aiderait la femme à développer une relation de partenariat à tout le niveau.

En deuxième lieu, il faut *créer une solidarité entre les femmes*: ici, l'importance est mise sur la collaboration des femmes qui les amèneraient à œuvrer ensemble pour la transformation malgré leurs différences (race, statut, instruction, culture). À ce niveau, Phiri propose que les groupes des femmes au niveau des églises deviennent des

⁵³ Selon l'étude faite par C. H Heggen, quatre croyances chrétiennes seraient à la base de la violence que connaissent les femmes dans le foyer dont: -Dieu veut que les hommes dominent et que les femmes se soumettent; - les femmes sont moralement inférieures aux hommes et ne font pas confiance à leur propre jugement; - La souffrance est une qualité souhaitable pour un chrétien et que les femmes en particulier ont été choisies comme "servante souffrant" ;- Dieu commande aux chrétiens de pardonner et se réconcilier rapidement avec ceux qui pèchent contre elles (Phiri, 2002b:21).

⁵⁴ C'est pourquoi, les féministes africaines prennent très au sérieux les expériences des femmes africaines affectées par le patriarcat, car comme le souligne Nyambura Njoroge (Citée dans Phiri, 2002:19), le patriarcat serait une force destructrice qui se caractérise par des inégalités systématiques et normatives. Elle renchérit que le patriarcat serait bien enraciné dans la société aussi que dans l'Église, affectant ainsi l'ordre de création. Raison pour laquelle les femmes africaines pensent que, pour mettre le patriarcat par terre, il importe d'avoir des hommes et des femmes bien équipés et engagés pour cette cause.

centres de transformation pour femmes dont la praxis affecte non seulement leurs familles mais aussi la société.

En troisième lieu, amener les femmes à *acquérir les compétences*: ce qui aiderait les femmes à identifier leur propre niveau de sensibilisation aux questions du genre.

En quatrième lieu, *être capable de critiquer et d'aller au-delà des paradigmes masculins*: ici, il est question que les femmes développent une nouvelle théologie de la création et de la rédemption qui devrait les amener à découvrir une nouvelle perception d'elles-mêmes et développer la solidarité avec les autres femmes.

Enfin, discuter de la nécessité pour les femmes conscientisées de *maintenir l'esprit de contestation du patriarcat*, tant dans les groupes des femmes que dans le public sans crainte des conséquences.

Néanmoins, Phiri (2002 b:27) pense que les stratégies suggérées par Kretzchmar pour vaincre le patriarcat semblent être uniquement la responsabilité des femmes ; point de vue qu'elle ne partage pas, car selon elle, les femmes devraient sûrement assumer la plus grande responsabilité pour se protéger et protéger leurs enfants contre la violence; être préparées à ne pas accepter ou participer à leurs propres abus ou à ceux des autres humains. Mais, il revient aussi aux hommes de s'impliquer dans cette lutte, étant donné que cette transformation de soi chez la femme devrait être accompagnée de la transformation de l'autre (l'homme). Comme le souligne Phiri, il s'agit du changement d'attitude et de comportement qui concerne autant les femmes que les hommes. Elle affirme ainsi les déclarations d'Oduyoye selon lesquelles les théologiennes africaines ne pensent pas à un continent libéré des hommes (Phiri, 2002b:27; Oduyoye, 1996:114). Ce qui revient à dire qu'en tant qu'image de Dieu, l'homme et la femme sont appelés à vivre les relations égalitaires, de partenariat, et non d'exclusion de l'autre.

3.3.2.2.2. Rôle auxiliaire assigné à la femme

S'agissant du rôle que les femmes africaines sont appelées à remplir, il y aurait un consensus général selon lequel dans la religion traditionnelle, les femmes jouent des rôles importants de leadership. Comme le souligne Phiri (1997:12, 17), il y aurait des cultures qui permettent aux femmes d'être des leaders non seulement dans les sanctuaires en tant que prêtresses et médiums, mais aussi des reines et chefs dans la

société. Toutefois, Phiri souligne que, selon l'observation générale, les différents rituels qui d'ailleurs auraient une place importante dans la culture et la religion africaine, les hommes semblent être favorisés tandis que les femmes occupent des positions oppressives (Phiri, 1997:71). On pourrait ainsi dire qu'il y aurait une certaine contradiction dans l'application de ce que serait la culture africaine et la réalité observée. À ce propos, Phiri (1997:74) insiste que non seulement les églises africaines auraient adopté la perspective occidentale de l'exclusion des femmes aux postes de direction, mais de fois, c'était les femmes qui n'ont pas été exposées aux questions de genre dans l'Église et la société qui devenaient des obstacles au progrès sur la question de leadership des femmes.

En effet, les femmes africaines qui souscrivent à leur exclusion lisent la Bible en étant inspirées par le contexte où le rejet des femmes aux postes de direction a été associé à des idées qui soutiennent leur infériorité, et qui auraient comme point de départ les histoires de la création dans Genèse (Phiri, 1997:75) ; point de vue que les théologiennes africaines n'adoptent pas. On peut le voir dans les écrits de Phiri (2005b:90, 92) qui tente de montrer que Dieu choisit aussi bien les femmes que les hommes pour servir leurs communautés malgré l'existence du patriarcat dans leurs communautés affirmant ainsi qu'il y a des femmes en Afrique qui ont travaillé et qui continuent à travailler avec les hommes dans les efforts de rétablissement de la paix dans leurs communautés. Dans ce cadre, elle évoque le cas des Sangomas⁵⁵, en Afrique du Sud, qui travaille pour la guérison, l'établissement de la paix et la promotion de la réconciliation au niveau local malgré leur tradition religieuse pluraliste. Cette expérience est basée sur l'utilisation des ressources religieuses autochtones dans la recherche de la guérison qui fonctionne au niveau individuel, familial et communautaire et qui pourrait être aussi bien utilisée au niveau national et peut-être inspirer l'Église. Car, si les femmes qui croient à l'intervention des esprits de divination agissent en faveur de leurs communautés, celles qui sont en Christ devraient être plus concernées par ce qui se passe autour d'elles.

⁵⁵ Sangomas : sont des tradipraticiens, hommes ou femmes, que l'on retrouve en Afrique Australe, et spécialement en Afrique du Sud. Ils jouent divers rôles sociaux et politiques dans les communautés, tels que devins, guérisseurs des maux physiques, psychiques et spirituels (wikipedia).

3.3.2.2.3. Jésus et la pleine humanité de la femme

Jésus serait le modèle de l'humanité pour les femmes occidentales comme pour les femmes africaines. Comme le souligne Phiri (2005b:92), ceux qui agissent pour soulager la souffrance des autres ou dans la recherche de guérison de leurs communautés prennent Jésus comme modèle dans leur praxis ; une praxis qui dépasse les problèmes liés au genre car, selon Phiri (1997:74), il y aurait une contradiction dans la manière dont l'Église en Afrique aurait prêché l'égalité de toute l'humanité en Jésus-Christ tout en excluant concrètement les femmes du sacerdoce (Phiri, 2005b:90).

Ainsi, dans la quête du développement humain, les femmes africaines exigent que l'Église revienne à une compréhension semblable à celle du Christ de l'autorité aussi bien que du ministère ; une exigence d'inclusion dans le ministère et l'autorité ecclésiale qui serait une quête de développement humain, et une quête de plénitude dans l'Église du Christ (Phiri, 1997:74).

3.3.3. Brève comparaison de la perspective des féministes africaines face à celle des féministes occidentales

Comme on peut le voir, à l'instar des féministes occidentales, les féministes africaines luttent pour la même cause à savoir, la pleine humanité des êtres humains et spécialement celle de la femme confrontée à la déshumanisation. Les féministes occidentales, comme les africaines, considèrent le fait d'être créé à l'image de Dieu ou d'être en connexion avec le divin comme une base plausible pour revendiquer l'égalité entre l'homme et la femme, tous créés à l'image de Dieu et appelés à le représenter. Seulement pour les femmes africaines, tout en se référant à la Parole de Dieu, elles s'appuient sur leurs cultures et expériences pour revendiquer leur humanité et celle des autres êtres humains.

Encore, les féministes occidentales, comme les africaines, elles soutiennent toutes que les relations entre homme-femme soient à la fois celles d'égalité, d'interdépendance, de complémentarité et d'inclusion et cela en lieu et place des relations hiérarchiques, d'individualisme et d'exclusion, pour ainsi valoriser la dignité humaine et permettre à chacun de vivre sa pleine humanité. Ainsi, homme et femme, ayant une vision claire de la responsabilité qu'ils ont en tant qu'image de Dieu, devaient travailler pour accomplir le but de Dieu pour eux. Afin d'y arriver, les féministes préconisent la conversion de

l'âme ou la *metanoia transformatrice*, pour permettre aux femmes non seulement de quitter toute vision aliénante, mais aussi de se former dans différents domaines pour qu'elles deviennent capables de s'affirmer en tant qu'image de Dieu dans le monde.

De manière spéciale, les femmes africaines sont appelées à l'hospitalité qui est à la fois l'attribut divin et une valeur culturelle. Ainsi, en tant qu'image de Dieu, elles doivent agir pour le bien de la communauté, en répondant non seulement à l'exigence de foi, mais aussi à cette exigence culturelle. Ce qui devient le fondement pour un leadership responsable. Ce qui fait que, grâce à Jésus, le modèle et le libérateur des femmes africaines, elles trouvent la force de braver toute forme d'oppression. Ce qui constitue une riche articulation susceptible d'apporter des changements considérables, voire une émulation pour les femmes africaines qui veulent voir la venue d'une nouvelle société. Cela fait que, de manière particulière, la suite se veut de vérifier l'impact de ces affirmations qui découlent de la doctrine *imago Dei* chez les féministes en RDC.

3.4. Une réflexion féministe critique de *imago Dei* chez les féministes de la RDC

Comme souligné ci-haut, cette section essaie juste de voir comment les revendications des féministes qui émanent de la doctrine *imago Dei* s'appliquent chez les féministes en RDC. Les écrits de deux femmes ont été ainsi analysés. Il s'agit d'une part de ceux de Vibila Vuadi qui est l'une des féministes assez connues en RDC. Elle est professeure en dogmatique à l'Université Protestante du Congo (UPC) et pasteure à l'église presbytérienne (Gender Links:2013). D'autre part, ce sont les écrits de Ngongo Kilongo Fatuma⁵⁶ qui est aussi professeure en missiologie et Secrétaire Général Académique à l'Université Évangélique en Afrique (UEA). Elle a déjà eu à assumer plusieurs responsabilités et à participer à la formation de plusieurs pasteurs au sein de sa communauté, la 8^e Communauté des Églises de Pantecotes en Afrique Centrale (8^e CEPAC) bien que celle-ci n'accepte pas jusqu'à ce jour l'ordination des femmes.

⁵⁶ Une femme leader extraordinaire que j'ai eue à rencontrer personnellement par la grâce de Dieu lors d'un voyage effectué en bateau sur le lac Kivu, en août 2015. Depuis lors, je garde de bonnes relations avec elle. C'est à l'issue de cette rencontre, au cours de laquelle elle me parla de son expérience en tant que théologienne, épouse, mère et leader dans son église, que j'ai eu la détermination de poursuivre mes études théologiques. Moi aussi, mère de plusieurs enfants et épouse, à l'époque licenciée en théologie et pasteure d'une église, j'ai compris que je pouvais aussi me battre et devenir un jour Docteure en théologie comme elle, projet qui se matérialise aujourd'hui par la grâce de Dieu.

Il s'avère important de souligner que Vibila et Ngongo travaillent aussi dans la lutte de la pleine humanité de tous les êtres humains, et la préservation de la vie humaine comme les autres féministes (Vibila, 1997:74, 105; Ngongo, 2009:2, 9). En commençant par Vibila Vuadi, puis par Ngongo Kilongo, les sections qui suivent exposent la manière dont la question de la hiérarchie de l'homme sur la femme, le rôle auxiliaire assigné à la femme et l'inclusion de la femme en Christ seraient perçus chez les féministes en RDC.

3.4.1. L'implication de la perception africaine de la doctrine imago Dei chez Liz

Vibila Vuadi

Vibila défend la pleine humanité en partant d'une part de l'expérience des femmes du royaume Kongo qui auraient perdu leur humanité lors de la colonisation de ce royaume dans lequel les prêtres avaient reçu des instructions formelles de ne jamais enseigner sur l'égalité des personnes devant Dieu. Cette doctrine était considérée comme étant très dangereuse dans les différentes colonies. Dans ce cadre, les femmes du royaume Kongo faisaient face non seulement à la discrimination raciale⁵⁷, mais aussi à la discrimination sexiste (Vibila, 1997:74, 101, 105). D'autre part, Vibila (2001:164) dénonce les valeurs déformées qui gouvernent la mondialisation qu'elle traite de jungle, étant donné qu'elle déforme des relations humaines saines et qui, en tant que système d'exploitation, augmentent les activités destructrices entre êtres humains.

En effet, comme le souligne Vibila (1997:262-263), la religion chrétienne serait aussi l'une des structures qui ne s'étaient pas démarquées de l'oppression des êtres humains, en soutenant la colonie d'une manière ou d'une autre au nom de la vérité qu'elle proclamait d'une part ; et d'autre part, en opprimant la plus grande partie de ses adeptes à cause de sa religiosité trop autoritaire, marquée par l'intolérance qu'ils tentaient de justifier théologiquement. Ce qui fait qu'au nom de la compréhension de sa foi, leurs pratiques contredisent la volonté de celui pour qui elle avait mission de témoigner. Ainsi, selon Vibila (1997:281), au lieu de prêcher le message inaliénable de l'amour de Dieu que porte l'Église, ce message qui appelle au salut par Jésus-Christ, un message qui implique la compréhension de l'humanité dans la dignité de la

⁵⁷ « Le Droit de l'Homme était synonyme de droit des Blancs et non des Noirs, car n'ayant pas atteint le stade de l'homme par la civilisation, ces derniers ne pouvaient avoir des droits s'ils avaient seulement des devoirs » (Vibila, 1997:101).

personne et dans celle de la création de Dieu en général, l'Église aurait privilégié le patriarcat, bien que la Bible ne contienne pas seulement des données qui le soutiennent.

En parlant de la Bible, Vibila (1997:281) souligne que lorsqu'elle est prise dans un contexte de la théologie de libération, elle serait celles des opprimés, où Dieu se place du côté des opprimés pour combattre en leur faveur. Grâce à cette perception, les opprimés s'identifient aux événements bibliques et réclament leur combat comme étant le combat de Dieu pour la dignité de sa création. Aussi, Dieu étant au centre de la vie, sa relation avec les êtres humains les rend capables d'agir et de défendre le projet de Dieu pour l'humanité, mais aussi en faveur des autres créatures (Vibila, 2001:164). Partant de cette perspective, comment Vibila envisage-t-elle la relation homme-femme?

3.4.1.1. La hiérarchie de l'homme sur la femme

Vibila souligne que Dieu a voulu que les relations au sein de la création soient celles de la complémentarité (Gen 1:27-28). D'où, la relation homme-femme découlerait de l'ordre même de la nature et serait constitutive de la personne (Vibila, 1997:230). Par contre, toujours selon Vibila, l'anthropologie négro-africaine, qui s'accorde avec l'anthropologie chrétienne, se serait alliée à la théologie traditionnelle qui présente l'homme comme le prototype de l'être humain. Ce qui déformerait par conséquent la notion de complémentarité⁵⁸ des individus. Et là, d'une part, la voix de l'homme devient la seule autorisée à être entendue pour toute l'humanité, et seule son expérience vaut pour l'ensemble. D'autre part, lorsqu'il fallait parler de la complémentarité des individus selon le sexe, on exigeait à la femme le dévouement total pour le bien de tous. Ce qui fait qu'au nom de cette complémentarité et de la soumission légalisée dans les communautés, les femmes étaient appelées à vivre pour les autres et non pour elles-mêmes, vu que cela était perçu comme la première raison de leur existence (Vibila, 1997:230-231). Vivre pour les autres, étant une valeur, devient ainsi une antivaleur étant donné qu'il n'est pas un don de soi volontaire, mais dicté plutôt par la tradition dominante qui déshumanise la femme.

⁵⁸Cette représentation anthropologique de la complémentarité des sexes présente l'homme comme étant l'être accompli et la femme serait, par conséquent, l'œuvre imparfaite de Dieu (Vibila, 1997:242). La communauté accepte la norme dualiste des sexes et des structures patriarcales, qui accorde à l'homme le mandat de parler pour les femmes et la communauté toute entière, sans oublier que là où l'intérêt communautaire se confond, celui des hommes passe en premier. (Vibila, 1997:205).

Vibila (1997:104-105) souligne aussi que, pour maintenir la domination de l'homme sur la femme, les colons refusaient aux femmes le droit d'être instruites. Ce qui fait que non seulement les femmes étaient moins rémunérées, mais aussi elles ne pouvaient accéder à aucun poste dans la hiérarchie des entreprises publiques, qui était l'apanage des hommes qualifiés pour assumer différents postes de responsabilité. De ce fait, Vibila pense que cette théorie de la hiérarchie de l'homme sur la femme serait tout simplement un problème de la culture et de la manière dont elle aurait inspiré l'interprétation des Écritures.

Ainsi, Vibila (1997:232-233) s'insurge-t-elle contre les relations hiérarchiques de l'homme sur la femme en affirmant que la relation homme-femme devrait être complémentaire et égalitaire. Et, en tant qu'êtres égaux, l'homme et la femme sont appelés à œuvrer ensemble pour le bien de l'humanité. Ce qui amène Vibila à inviter tout un chacun à fournir un effort pour que les pratiques qui ne sont pas conformes au dessein de Dieu pour l'humanité prennent fin, car c'est pour l'affirmation de la vie et non pour la négation⁵⁹ de celle-ci que Dieu nous appelle (Vibila, 1997:232-233), comme qui dirait que l'homme et la femme devraient s'unir dans les relations égalitaires et non hiérarchiques pour le bien de toute la création.

3.4.1.2. Le rôle auxiliaire assigné à la femme

L'être humain, en tant que co-créditeur et image de Dieu, se confirme en agissant avec responsabilité à l'égard des autres êtres humains et du monde (Vibila, 2001:166). Pour Vibila, l'être humain et le monde sont tous des créatures de Dieu, et ils sont interdépendants l'un à l'égard de l'autre. Ce qui explique pourquoi Dieu aurait confié à l'être humain la responsabilité de la vie ; cette vie qui est un don de Dieu mérite d'être respectée et protégée (Vibila, 2001:167-168). C'est cette perception de la responsabilité de l'être humain face à la création qui aurait poussé Vibila à dénoncer certains faits qu'elle qualifie de mépris face à la vie dans les nouvelles restructurations de la mondialisation, tel que décrit ci-dessous:

Avec les nouvelles restructurations que la mondialisation impose dans le monde, le climat économique, social et même écologique contrastant avec le respect qui devrait

⁵⁹ En parlant de la dénégation, on voit la marginalisation, l'aliénation voire la déshumanisation qui fait des êtres humains des objets que les hommes pourraient posséder (Vibila, 1997:253).

être accordé à la vie dans son ensemble. La politique économique néo-libérale détruit la paix et l'environnement par la pauvreté qu'elle engendre au sein d'une grande partie de la population, par l'injustice qu'elle impose pour la réussite de ses objectifs égoïstes. Le "credo" de la culture de Mcs, Coca-cola, Levi's Jeans, Hamburger, CNN actions voit le profit et ceux des humains qui n'en apportent sont réduits à la catégorie des "superflu" (Vibila, 2001:168).

En effet, Vibila (2001:169) serait d'avis que lorsque les créatures sont considérées comme des êtres superflus, les marginaux subissent la négation de la vie. Or, pour elle, là où il y a négation de la vie, il y a négation de la liberté, voire la destruction du sens de la responsabilité et de la capacité d'assumer des choix qui rendent l'être humain capable de répondre de ses actes. Ce qui amènera Vibila (2001:169) à affirmer que la puissance, qui ouvre au changement, aux nouveaux horizons et à de nouvelles responsabilités à l'égard des êtres humains aussi bien qu'à la création, serait cette vie de liberté dans le projet de Dieu pour l'humanité. Cette liberté fait de l'être humain un co-créditeur avec Dieu, une image de Dieu.

Se reconnaître comme image de Dieu ouvre à l'être humain non seulement un sens de responsabilité et de liberté, mais aussi permet de retrouver sa dignité, comme on peut le voir dans une portion de la prière de Grâce Enémé qu'évoque Vibila Vuadi (1997:233), qui est une confession avec de lourdes conséquences théologiques et tirée des récits de la création:

Je suis une femme

Forgée à l'image de Dieu

Pleine des qualités et de dignité

Créée par la main de Dieu

Appelée à la vie par le souffle de Dieu

Moi une femme,

Seigneur, c'est toi qui m'as créée

Tu me connais et tu m'appelles par mon nom.

Pour Vibila, cette confession de foi exprimée dans cette prière serait une dénégation des lectures traditionnelles. Et, pour les femmes qui confessent que leur dignité leur vient de Dieu, le droit de défense à la vie (une vie véritablement humaine) serait une façon de défendre leur propre humanité en ce sens que celui qui veut la libération doit

d'une part combattre contre et d'autre part s'engager pour⁶⁰ (Vibila, 1997:233). Ainsi, mépriser la vie serait une façon de déconsidérer en même temps le Créateur aussi bien que son projet pour l'humanité. Aussi, tout engagement qui œuvre en défaveur de la promotion de la vie serait une religiosité anonyme et hypocrite. Ce qui fait que seuls ceux qui s'engagent à défendre la vie se mettent à la hauteur du projet de Dieu pour l'humanité (Vibila, 2001:168-169).

Vibila (1997:250) pense ainsi que la recherche de la "pleine humanité" seule peut amener les êtres humains à transcender les sexes, les races, les classes, l'âge, l'orientation sexuelle ainsi que la capacité physique. En accord avec Russel, Vibila souligne que, dans l'Église en tant que communauté d'hommes et de femmes, ceux-ci devraient travailler les uns à côté des autres, les uns pour les autres, pour que l'utopie d'une communauté des membres égaux puisse devenir une réalité. Ce qui serait, pour Vibila (1997:252), un appel implicite à rompre avec la séparation⁶¹ qui se vit entre le ministère des hommes et celui des femmes dans l'Église, qui voudrait que la place et le rôle qu'occupent les femmes restent immuables et transcendants. Cette conception aliénante réduit la femme à son rôle procréateur tel que décrit dans cette perception africaine:

Être véritablement "femme" en Afrique aujourd'hui signifie théoriquement remplir le rôle "d'épouse"- c'est-à-dire se dépasser pour satisfaire les caprices de l'homme ou mieux remplir le rôle domestique- et "de mère" – en mettant au monde le plus d'enfants possibles- défini à partir de sa condition sexuée, l'être de la femme devient lié à son rôle domestique et procréateur (Vibila, 1997:225).

Du moment où l'Église s'inscrit dans cette conception, en ne voyant la valeur de la femme que dans son rôle de procréation, cela devient ni plus ni moins une déclaration ouverte au sexisme, de surcroît la voix de son exclusion à certaines responsabilités. En effet, comme le souligne Vibila (1997:283; Cf. 1996:170), la tradition de l'église aurait favorisé d'une façon aussi naturelle l'exclusion des femmes en faisant passer l'homme pour la norme de l'humanité, attitude qui ne contribue pas à la valorisation de la pleine humanité des femmes dans l'Église appelée à perpétuer la Parole libératrice de Jésus. Ce qui aurait poussé Vibila à la lutte contre le sexisme ; soutenir haut et fort l'inclusion

⁶⁰ Pour dire que la femme qui veut la libération doit combattre contre toute forme d'injustice et domination et s'engager dans le combat pour la vie ou la pleine humanité (Vibila, 1997:165)

⁶¹ Un système inspiré des sociétés occidentales qui, dicté par le dualisme, aurait imposé une stricte séparation du monde des hommes de celui des femmes, des maîtres de celui des servantes, d'Esprit de celui de la matière (Vibila, 1997:252).

de la femme serait pour elle le modèle qui s'impose : une inclusion qui ne peut se réaliser que dans l'agir audacieuse et transformatrice des femmes.

3.4.1.3. Jésus et la pleine humanité de la femme

Bien que dans son articulation théologique Vibila (2001:169) ne présente pas clairement Jésus comme image parfaite de Dieu, sa mission de remettre l'être humain dans l'authenticité de son être fait entrevoir cette idée. Elle soutient que, par la venue de Jésus, Dieu aurait lié sa liberté à celle de l'être humain pour lui communiquer la vie et ses capacités de créer ou de recréer. C'est dire qu'en Jésus, l'être humain peut ressembler à Dieu en usant de cette liberté qui fait de lui le créateur d'un ordre nouveau. Pour Vibila (2001:170), ce serait dans la communion avec Dieu par Christ seul que l'être humain deviendrait capable d'aimer, et peut ainsi s'affirmer comme être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. De cette façon, il devient capable d'initiative et refuse de subir le poids des structures du mal mais aussi, capable d'agir en luttant contre les puissances d'injustice et en organisant sa vie de sorte qu'il soit conforme à la sainteté communiquée par Dieu au travers son Esprit.

Ainsi, autant en Christ et par le Saint-Esprit, le créateur est l'agent de transformation dans le monde, de même en Christ, homme et femme deviennent capables de réinventer le monde, conformément au projet de Dieu pour l'humanité (Vibila, 2001:170). Jésus serait alors perçu comme la voie pédagogique de Dieu à l'humanité appelée à l'accomplissement de la vie dans sa plénitude (Vibila, 1997:214), surtout que la foi en Christ ne laisse pas le croyant dans l'indifférence, mais l'amène à l'engagement et éveille l'espérance chez les opprimés car tout celui qui touche ou est touché par Christ ne peut plus vivre dans l'anonymat ou l'indifférence face à la souffrance qui se vit dans ce monde (Vibila, 1997:233). Dans ce cadre, les femmes qui œuvrent dans la mission de Dieu trouvent en Jésus non seulement le modèle mais aussi celui qui rend sa réalisation possible. Et pour ceux qui luttent pour la libération et l'affirmation totale de la vie, Jésus devient l'envoyé de Dieu qui se place de leur côté. Ce qui fait que, par Jésus, Dieu donne aux femmes non seulement le pouvoir de jouer

le rôle de dispensatrices de la guérison qu'elles-mêmes auraient expérimentée⁶², mais elles deviennent aussi des annonciatrices de son royaume (Vibila, 1967:240).

Eu égard à ce qui précède, Vibila (1997:277-278) serait d'avis que l'Église devrait reconsidérer la manière dont elle traite les femmes pour éviter, en tant que membres de la communauté, de les enfermer dans un fatalisme qui contredit la substance même de l'évangile. Car selon elle, la théologie de fatalité serait inconnue dans la foi chrétienne, et que cette théologie fataliste contredit la mission de l'Église qui est celle de reprendre la vie et non la mort. Ainsi, Vibila affirme que l'enseignement de Jésus suscite une vision nouvelle qu'elle appelle "*metanoia*", susceptible de conduire à une option de nouvelle de vie. Cet enseignement n'est pas considéré comme un instrument de contrôle et d'oppression comme c'était le cas lors de l'esclavage, de la colonisation et actuellement visible dans le fondamentalisme chrétien.

Enfin, comme le dit Vibila, la mission première de l'Église devrait être celle de s'unir aux cris des peuples marginalisés. Et qu'étant donné que l'Esprit de Dieu œuvre dans l'église sans distinction du genre, d'une part, l'Église ne devrait pas étouffer cette vérité au nom de certaines considérations religieuses. Et d'autre part, les femmes qui comprennent leur pleine humanité devraient agir dans le but de se débarrasser de toutes hésitations en œuvrant avec confiance et audace dans leur appel, selon leurs compétences et talents (Vibila, 1997:262-263). Ce qui permettrait aux femmes d'expérimenter la libération malgré les structures ou les doctrines qui ne leur permettent pas de vivre leur pleine humanité en toute liberté.

⁶² « Jésus-Christ est aussi le Christ victorieux du mal dont les femmes ne nient pas l'existence, car elles-mêmes en font l'expérience dans leur propre chair. Il est celui qui libère non seulement de la mort physique mais aussi de toutes les forces qui s'opposent à la vie, c'est-à-dire de même qu'il libère de la peur de la mort physique, il libère aussi les femmes des fardeaux et de l'ostracisme d'une société liée par les interdits, tabous et autres formes de malédiction attribuées à leur nature. Répondant ainsi comme serviteur devant Dieu aux besoins de l'humanité pour la vie, il est aussi "Seigneur." Cette seigneurie réside dans le fait qu'il s'est fait serviteur... Il est l' "Agneau sacrificiel" qui nous apprend le vrai sacrifice, lequel sacrifice vient librement et consciemment et s'oppose à celui qui est imposé. Avec cet exemple, il invite la communauté des croyants à un mode de vie dicté par l'amour et à l'établissement de relations humaines mutuelles et inclusives (Vibila, 1997:239) ».

3.4.2. L'implication de la perception africaine de la doctrine *imago Dei* chez Ngongo Kilongo Fatuma

La doctrine *imago Dei* apparaît clairement chez la féministe Ngongo qui se focalise sur différents textes (Gen 1-2, Ps 139 & Jb 10) pour expliciter ce concept (Ngongo, 2006:204; 2009:9). On voit le concept *imago Dei* utilisé, d'une part, pour définir la femme; - une créature faite à l'image et la ressemblance de Dieu (Ngongo, 2006:204); - une aide et partenaire de l'homme et, d'autre part, comme étant le soubassement de tout ce que la femme pourrait entreprendre ou prévaloir comme droit ou devoir. Présentant ainsi la femme comme étant capable d'apporter sa pierre dans la construction de la paix, car en tant qu'être créé à l'image de Dieu, elle aurait la mission de préserver la vie humaine. Et, c'est en partant de l'expérience de guerre dans le Sud-Kivu et spécialement dans la ville de Bukavu que Ngongo défend la pleine humanité des êtres humains (Ngongo, 2009:2, 9).

Ngongo (2009:5) souligne que la femme, étant une autre version de la créature faite à l'image et à la ressemblance de Dieu, ses qualités féminines dans la construction de la paix durable devraient être prises en considération. Pour Ngongo (2015:23), le développement durable et effectif qui mène au vrai changement et à la justice sociale aurait son socle dans la progression mondiale de l'égalité entre les hommes et les femmes, une perspective qui aurait des répercussions dans la relation homme-femme, tous créés à l'image de Dieu et appelés à se compléter pour la réalisation de leur pleine humanité.

3.4.2.1. La hiérarchie de l'homme sur la femme

L'être humain créé à l'image de Dieu en tant qu'homme et femme serait tout d'abord un être relationnel. Comme le fait aussi remarquer Ngongo (2009:10-13), sa relation serait non seulement avec Dieu⁶³, mais aussi envers ses semblables. Aussi, le fait qu'il a été créé bisexué serait pour une vie de collaboration, d'échange et de partenariat. Ainsi, dans Genèse 2:18a, la femme est vue comme le vis-à-vis (*kenègedo*) de l'homme et comme son aide (*'ezèr*), dans Genèse 2:18b. L'accent n'est pas d'abord mis sur le besoin de procréer, mais c'est plus une façon de valoriser l'humanité de la femme. En s'appuyant sur la pensée de certains auteurs tels qu'Eicher et Römer, Ngongo

⁶³ L'homme et la femme sont des vis-à-vis de Dieu (Ngongo, 2009:11).

(2009:10-11) souligne que les caractéristiques de l'être humain seraient intégralement réalisées chez l'homme tout comme chez la femme. Et que, de par la création, rien ne justifierait la dévalorisation de l'un par rapport à l'autre, mais que cette différenciation entre eux relèverait de la nature humaine. Aussi, le fait que l'être humain soit créé à l'image de Dieu infirmerait en même temps toute vision d'un Dieu paternaliste mais qu'en tant que vis-à-vis et aide de l'homme, la femme devient sa partenaire et sa collaboratrice dans le domaine affectif comme professionnel et non un sous homme ou une esclave.

Ainsi, pour que l'homme et la femme vivent comme *imago Dei*, leur relation devrait être une relation d'interdépendance, de collaboration, de complémentarité, d'égalité et de partenariat plutôt que de dépendance, d'imposition, de domination et de dictature. Et, pour tendre la main aux autres et façonner une humanité digne de son nom, il faudrait que tous deux travaillent comme responsables de la création, laquelle création qu'ils doivent protéger et faire prospérer (Ngongo, 2009:10-11 ; 2015:435-436). Aussi, vu que Genèse 1:27 atteste une relation d'égalité entre l'homme et la femme, Ngongo pense qu'il y a lieu de travailler pour l'éclosion d'une société nouvelle d'interdépendance, de dialogue et de collaboration (Ngongo, 2015:435-436). En d'autres termes, Ngongo ne soutient pas les relations hiérarchiques entre l'homme et la femme, tous créés à l'image de Dieu et appelés à remplir leurs rôles avec responsabilité sur les autres créatures.

3.4.2.2. Le rôle auxiliaire assigné à la femme

Au travers la doctrine *imago Dei*, on peut voir chez Ngongo une affirmation claire et nette d'une vision inclusive des êtres humains, homme et femme tous créés à l'image de Dieu et appelés à œuvrer conjointement pour le bien être de l'humanité (Ngongo, 2009:11) ; en soulignant le fait que tous deux sont appelés à travailler en regardant dans la même direction, en se soutenant mutuellement pour redonner au monde l'image à laquelle Dieu l'a prédestiné. Pour cela, l'injustice, la discrimination, le tribalisme ainsi que la marginalisation de la femme devraient être bannis (Ngongo, 2009:22; 2015:35). Ayant la conscience d'être partenaire de l'homme, peu importe le domaine d'action, cela devient un ferment dans l'agir des femmes comme le dit Ngongo (2009:19-20):

La conscience d'être les partenaires de l'homme dans la dynamique de libération dans tous les domaines de la vie, la solidarité dans la souffrance de leurs semblables, de leurs enfants, la menace de l'extinction de la vie dont elles sont porteuses ont été le mobile de l'action des femmes en faveur de la paix à Bukavu.

Cette conscience aurait libéré les femmes en les amenant à une praxis où elles se mettent au service des autres. Car en tant qu'êtres créés à l'image Dieu, elles ont reçu en même temps le mandat de travailler pour la sauvegarde et le maintien de la création. Par ailleurs, Ngongo (2006:210) soutient que non seulement la femme devrait avoir cette conscience d'être partenaire de l'homme, mais qu'elle devrait à tout prix s'affirmer dans le rôle qui lui était jadis réservé comme artisane de la paix, mais aussi développer d'autres compétences dans différents domaines pour apporter sa pierre à l'édifice ; et qu'elle devrait focaliser son attention sur le bien-être de l'humanité car, pour Ngongo, un authentique leadership qui se veut être à la fois efficace et humain serait celui qui s'intéresse au bien-être de tous. Ainsi, un leader excellent serait celui qui se place au service des autres et non le fait d'être celui qui commande (Ngongo, 2015:125, 127). Il s'agit là des hommes et des femmes que Dieu recherche, ceux qui sont en mesure d'aller au-delà de leurs limites justes pour soulager la misère des autres humains et prêts à apporter aux autres des solutions à leurs problèmes tant spirituels, matériels que moraux (Ngongo, 2015:133).

Ngongo (2015:168) soutient ainsi que l'être humain serait le gestionnaire de tout ce que Dieu a créé ou de tout ce qu'il lui confie, car la vie elle-même serait en soi une responsabilité. Ce qui poussera Ngongo à interpeller l'Église sur le fait qu'elle doit savoir que l'être humain, ayant été créé à l'image Dieu et placé sur la terre, a reçu en même temps de la part de Dieu une énorme responsabilité vis-à-vis de sa création (Ngongo, 2006:141) ; et que cette responsabilité serait celle de l'homme comme de la femme ; vu que, dans la Bible, Dieu se serait servi non seulement des capacités des hommes, mais aussi celles des femmes pour sauver son peuple (Ngongo, 2009:9). Raison pour laquelle, en tant qu'image de Dieu, les femmes devraient travailler comme aides semblables pour les hommes dans l'accomplissement de la mission assignée à tous (Ngongo, 2009:21).

Au regard de ce qui précède, Ngongo (2006:221-223) pense qu'il relève de la responsabilité de l'homme et de la femme, créés à l'image de Dieu, de se tendre une

main d'association pour encourager les femmes à mettre à profit leurs compétences pour le bien de la société ; et aussi, à opter pour la promotion de la paix et la cohabitation pacifique. De ce fait, Ngongo (2015:442) invite d'une part les acteurs de l'éducation à travailler main dans la main en faveur de l'éducation intégrale des filles pour que la société retrouve l'image que Dieu aurait voulue dès le début en créant l'homme et la femme à son image. D'autre part, elle encourage les leaders féminins à tous les niveaux à assumer leur responsabilité avec professionnalisme, dépassant ainsi toute forme d'amateurisme dans leur praxis.

3.4.2.3. Jésus et la pleine humanité de la femme

Ngongo (2009:20) appelle les femmes à faire leur le message libérateur de Jésus, pour une praxis transformatrice. Ce message qui les permettrait d'entrer en action pour changer non seulement leurs conditions deshumanisantes qu'elles subissent dans la société, mais elles seraient aussi appelées à s'allier aux autres êtres humains qui souffrent de toute forme d'exploitation et d'aliénation. Les femmes peuvent ainsi œuvrer pour un rétablissement d'une société plus juste et basée sur l'amour du prochain qu'aurait prêché Jésus-Christ⁶⁴. À ce propos, Ngongo (2009:9) renchérit que Jésus-Christ aurait donné la vraie identité d'enfant de Dieu aux femmes en acceptant leur compagnie, et en leur confiant des responsabilités qui dépassaient de loin la conception de son temps.

En effet, c'est en tant qu'être créé à l'image de Dieu et aide semblable de l'homme que la femme a toujours été à l'œuvre dans la Bible comme dans l'histoire de l'Église. Et, selon Ngongo (2009 :22), ces femmes avaient quelque chose en commun: c'est lorsque la vie et la foi étaient menacées qu'elles agissaient. Étant porteuses de la vie et bénéficiaires de la grâce de Dieu que donne la foi en Jésus, le libérateur qui pousse à l'action, elles ne peuvent rester insensibles (Ngongo, 2009:22). Ainsi, en accord avec Yinda et Kä Mana, Ngongo soutient que ce serait grâce à une interprétation libératrice de l'image charismatique du Christ et de la puissance de l'Esprit de Dieu que certaines femmes comme Kimpa Vita du royaume Kongo et les autres femmes prophétesses dans d'autres pays ont lutté contre la déshumanisation des êtres humains (Ngongo,

⁶⁴ Pour Ngongo (2009:20), les femmes sont porteuses du message libérateur de la victoire de Jésus sur les forces du Diable à la croix. Ce message serait non seulement une semence de vie nouvelle, mais aussi une force pour le changement de tout l'être et de tout être humain. Et pour Ngongo, rien qu'en propageant ce message, les femmes apporteraient une grande contribution à la paix.

2009:19). En s'engageant pour servir ceux qui se retrouvent en situation deshumanisante, on fait ce que Christ a enseigné en s'identifiant aux êtres humains (Ngongo, 2006:145). Ce qui veut dire que les femmes qui agissent par la foi en la Parole de Jésus-Christ le prennent comme modèle de la vraie humanité et se laissent utiliser par son Esprit pour se mettre au service des autres et accomplir, en tant qu'image de Dieu, leur propre mission sur la terre.

On est ici en face d'un leadership de service où l'homme et la femme mettent à profit leurs compétences et talents au bénéfice de toute la société. Comme le souligne Ngongo (2015:173), c'est le leadership qui implique la vision, l'aptitude d'influencer les autres, mais aussi de diriger et interagir avec les autres. D'où, l'être humain assume ses responsabilités à l'égard des autres êtres créés à l'image de Dieu, en prenant bien sûr Jésus comme source d'inspiration. Car comme le fait remarquer Ngongo:

La vie, les enseignements, les mots, les actes de Jésus-Christ reflètent son style et restent des modèles du leadership chrétien. En guérissant les malades, en chassant les démons, en purifiant le temple, en parlant avec la femme samaritaine, en visitant Zachée, en lavant les pieds de ses disciples, en acceptant la mort sur la croix, Il prouvait aux yeux du monde et à ceux de Ses disciples que son leadership est celui de service et non celui d'autorité. Il a fait preuve des valeurs telles que l'amour, la compassion, le partage, l'acceptation, le respect de l'être humain, l'unité, la foi, la prière, l'humilité, la justice, le témoignage, la joie (Ngongo, 2015:202).

Raison pour laquelle Ngongo (2015:34) pense qu'en ayant Jésus pour modèle, les femmes chrétiennes sont appelées à développer un leadership responsable qui cherche non seulement à rendre service aux autres, mais aussi à se concentrer sur le développement durable et la promotion de la justice sociale surtout que le leadership féminin serait d'abord cette influence que la femme exerce dans la famille qui est l'unité de base de la société, sans pour autant dévaloriser les compétences féminines⁶⁵ dont l'humanité entière devrait jouir. Cette compétence permettrait l'émergence d'une nouvelle société basée non seulement sur la justice et l'égalité des sexes, mais aussi sur la lutte contre toutes les formes de discrimination ; un leadership qui soit purement chrétien et qui soutienne la culture des valeurs et lutte contre les antivaleurs (Ngongo, 2015:173, 213).

⁶⁵ Ngongo (2015:204) énumère les qualités féminines à promouvoir qui doivent être mises au profit de l'humanité tout entière en commençant par la cellule mère qu'est la famille. Nous citons : l'intuition, l'amour, la compassion, le courage, l'esprit de sacrifice et le service. Ngongo pense que les qualités féminines devraient être acceptées comme dons de Dieu offerts aux femmes pour sauver l'humanité en péril.

En parlant des antivaleurs, Ngongo souligne que les femmes devraient faire attention à ne pas imiter les hommes dans leur virilité et leur égoïsme. Elle encourage les femmes à rester femmes pour que le monde puisse bénéficier de leurs qualités féminines en vue de l'éclosion d'une nouvelle société (Ngongo, 2015:204), une société qui valoriserait et cultiverait les valeurs humaines et chrétiennes pour l'intérêt de tous. Car, selon elle, le fossé créé entre les hommes et les femmes ne profite ni au développement de la société ni à la culture de la paix, et encore moins au partage équitable des ressources. Ceci serait à la base des conflits que connaissent les différentes nations et spécialement l'Afrique.

Pour remédier à ce dysfonctionnement sociétal, Ngongo (2015:431-432) pense que l'homme et la femme, créés à l'image de Dieu, doivent s'interpeller et se décider à travailler ensemble pour le changement, vu qu'ils partagent les mêmes responsabilités vis-à-vis de l'humanité, et trouvent leur inspiration des actes de Christ. Néanmoins, pour Ngongo, la plus grande difficulté aujourd'hui est celle d'amener la femme à se reconnaître comme un être créé à l'image de Dieu, au même titre que l'homme; faire renaître en elle le courage qu'elle aurait perdu, au travers des coutumes dégradantes qui l'étouffaient; travailler pour le développement de sa conscience à l'égard de sa dignité et de sa valeur, afin qu'elle croit qu'elle est susceptible d'assumer le rôle de leader et cela à tous les niveaux (Ngongo, 2015:435-436). Ceci ne se fera qu'en adoptant le leadership de Jésus comme idéal, car, il encourage le service ayant comme fondement l'amour sacrificiel et non la volonté de gouverner, de contrôler ou de commander; (Ngongo, 2015:445).

Enfin, Ngongo (2006:210, 215) spécifie que les Écritures présentent Jésus comme celui qui permet la vraie promotion de l'homme comme celle de la femme et que Lui seul aurait rétabli le statut social et religieux de l'homme et de la femme en accordant spécialement la parole à la femme qui fut longtemps déconsidérée dans la société juive. Aussi, en partant de Galates 3:28, on pourrait comprendre que toutes les différences ont été bannies en Jésus-Christ, et que hommes et femmes sont tous et toutes fils et filles de Dieu, et cohéritier(e)s de toutes les promesses de Jésus-Christ. Tous deux revêtus non de leur propre dignité en tant qu'homme ou femme, ils sont revêtus de la dignité de Christ.

3.5. Synthèse

Les féministes en RDC comme les autres féministes africaines et occidentales luttent pour la pleine humanité des êtres humains et d'une façon particulière celle de la femme faisant face à la déshumanisation. Les féministes de la RDC trouvent dans le fait d'être créé à l'image de Dieu, une base plausible pour revendiquer l'égalité de droit entre l'homme et la femme. En tant qu'image de Dieu, les féministes croient que les femmes sont appelées à représenter le créateur au même titre que les hommes. Ce qui devient la raison derrière leur praxis responsable et transformatrice car, comme le déclare la féministe méticuleuse Russell (1976:119), l'homme et la femme sont des collaborateurs de Dieu, qui doivent se tenir pour responsables devant Dieu de la façon dont ils le servent en prenant soin du monde. À la suite d'une autre féministe de la RDC Sita (2010:401), on pourrait affirmer qu'homme et femme créés à l'image de Dieu ont la même essence originelle; tous deux possèdent exclusivement une ultime relation immédiate avec Dieu, qu'ils sont tous deux intelligents et libres de gouverner la terre qui leur a été confiée par le Créateur et que c'est dans cette affirmation qu'ils tirent leur dignité et non dans le fait d'être homme ou femme.

En effet, c'est en s'appuyant sur la Parole de Dieu et leurs expériences culturelles inscrites dans un contexte purement africain que les féministes en RDC revendiquent la pleine humanité des femmes et de toute l'humanité. De façon unanime, elles s'insurgent:

- Premièrement, contre *les relations hiérarchiques entre l'homme et la femme*, étant donné qu'il serait pour elles une simple construction culturelle qui puise sa force dans le patriarcat mais que les relations qui découlent dans le fait que l'homme et la femme soient créés à l'image de Dieu seraient celle d'égalité, d'interdépendance et de complémentarité. Ce qui fait que, pour les féministes de la RDC, les relations hiérarchiques seraient contraires à la volonté de Dieu car elles ne permettent pas à chaque être de vivre sa pleine humanité et moins encore sa dignité humaine.
- Deuxièmement, c'est contre *le rôle auxiliaire assigné aux femmes*: là encore, le fait d'être créé à l'image de Dieu devient le fondement dans l'agir responsable de l'homme comme de la femme. Pour les féministes et partant des principes qui

découlent de la doctrine *imago Dei*, il n'est pas question d'exclusion, de séparation, d'individualisme ou d'intolérance à l'égard des autres dans l'exécution de leurs responsabilités. Ce qui fait que le rôle auxiliaire assigné à la femme créée à l'image de Dieu devrait être banni. D'où, on arrive à l'élimination de la notion de subordination, de domination et d'exploitation; somme toute, du rôle auxiliaire assigné aux femmes en valorisant les compétences de chacun dans l'exécution du mandat divin. Ce qui permettrait d'arriver à la formation d'une nouvelle société dans laquelle on s'accepte et on dépend les uns des autres, en faisant preuve d'un amour sacrificiel, de l'hospitalité, pour une praxis responsable à l'égard des autres, des exclus et des marginaux.

- Troisièmement, elles sont contre *l'exclusion de la femme en Christ* car, pour les féministes, le fait d'être en Christ permet l'inclusion de la femme dans toutes les structures. En effet, lorsque Christ est présenté comme le modèle pour la vraie humanité, cela devient automatiquement pour eux le fondement pour un leadership responsable. Or, le leadership que prône Jésus c'est un leadership de service inclusif, un leadership qui a comme fondement l'amour sacrificiel pour le bien des autres êtres humains créés à l'image de Dieu. Ce qui serait un leadership authentique, qui n'est à la recherche ni du pouvoir ni de l'exploitation des autres créatures, mais qui s'avère être à la fois efficace et humain ; un leadership qui prône l'inclusion du genre (homme et femme). Aussi, Jésus étant le libérateur des femmes, Il devient celui qui leur permet d'agir avec audace dans leur combat contre la déshumanisation des êtres humains. Cependant, seules les femmes qui sont conscientes de la restauration de l'image de Dieu en Christ, qui sont conduites par le Saint-Esprit, et qui prennent Christ comme modèle dans leurs praxis, deviennent capables d'impacter l'humanité.

Pour boucler ce boucle, il convient d'épingler que le fait d'être créé à l'image de Dieu serait un ferment puissant dans le leadership des femmes en RDC, qui se sentent appelées à une praxis responsable et transformatrice. Les principes qui émanent de la doctrine *imago Dei* débouchent à la pleine humanité des êtres humains en général et particulièrement à la femme, car il permet de transcender les problèmes liés au genre, de bannir l'exclusion en ouvrant à des relations égalitaires, de partenariat, d'interdépendance et de collaboration. Ce qui fait que chacun devient capable

d'apporter sa pierre à l'édifice dans cette nouvelle société et dans les nouvelles structures ecclésiales où l'on définit chacun en fonction des compétences et non de son être (homme ou femme).

CHAPITRE 4. UNE ANALYSE CRITIQUE DOCTRINALE DU FÉMINISME CHRÉTIEN EN RDC

4.1. Introduction

Ce chapitre cherche à clarifier les affirmations et pratiques des féministes chrétiens qui trouvent leur fondement dans la doctrine *imago Dei*. Il est question de savoir si les revendications des féministes chrétiennes en RDC sont valables ou s'il y a des apologies herméneutiques concernant l'explication et la défense de leur position quant au fait d'être créé à l'image de Dieu. Ainsi, cette étude s'en remet à une compréhension générale de la théologie protestante d'une persuasion réformée telle qu'elle se reflète dans divers catéchismes et confessions. Cela reflétera en particulier la compréhension théologique de אֱלֹהִים צֶלֶם (tselem Elohim), *imago Dei* est le latin, image de Dieu en français. Ces documents protestants sont fondamentaux pour la foi chrétienne et généralement l'orientation théologique plus large de l'Église protestante en RDC. On pourra ainsi voir comment les textes tel que Genèse, 1:26-28; 2:7, 15, 18-23; 5:1; 9:5; 2 Corinthiens, 4:4; Colossiens 3:10 et Hébreux 1:3 qui parlent de l'image de Dieu auraient été appréhendés par certains auteurs.

L'objectif est de mettre en évidence ces points de vue parfois opposés en termes de justification de leurs arguments, et de déterminer la pertinence ainsi que la valeur de leurs revendications soumises à l'examen minutieux de l'Écriture. Comme l'a souligné Duncan (2003: xiii), la confession de foi fournit une base et un cadre biblique solide utile pour réglementer certaines pratiques. Webster (2002:12) soutient également que les doctrines pourraient être utilisées pour guider l'exposition d'autres points de vue, puisque les jugements fondés sur les doctrines sont cohérents et pourraient donc servir des normes pour une compréhension théologique particulière, en l'occurrence la théologie réformée protestante dans son sens le plus large (Webster, 2007:2; Cf. section 1:7) Ainsi, à partir de ce qui ressort de différents documents doctrinaux, qui sont des normes pour la foi chrétienne, il est question de donner des explications en fournissant une position théologique qui aide à la clarté, aux explications et aux défenses apologétiques des positions et praxis spécifiques des féministes chrétiennes congolaises dans leur quête de l'égalité en tant qu'êtres créés à l'image de Dieu. Et ceci est basé sur un échantillon des questions telles que:

Qu'en est-il des relations hiérarchiques entre les hommes et les femmes ?

Le fait d'être créé à l'image de Dieu permet-il aux femmes de se détourner de leur soit disant rôle d'auxiliaires?

En Christ, est-il possible que la femme puisse surmonter la marginalisation, la domination, l'exploitation, l'intolérance, le séparatisme et l'exclusion ?

Le fait que l'homme et la femme soient créés à l'image de Dieu nous permet-il de parler d'égalité entre eux ? Ou ouvre-t-elle simplement la voie à la complémentarité et à l'inclusion des femmes dans différentes structures?

Bien que ces questions ne soient pas traitées de manière isolée, elles représentent globalement certaines des questions brûlantes auxquelles sont confrontées les femmes, non seulement en RDC, mais aussi en Afrique, et dans le monde entier, partout où l'Église chrétienne est active. Pour apporter des réponses à ces questions et à bien d'autres qui peuvent être soulevées, ce chapitre a examiné trois points essentiels sur base des revendications des féministes en RDC, en particulier:

- La doctrine *imago Dei* suggère l'égalité dans la diversité;
- La doctrine *imago Dei* suggère la complémentarité ou l'individualisme;
- Enfin en Christ, "*imago Dei* "donne la possibilité de remettre en question l'exclusion de la femme.

Le schéma qui suit commence dans chaque cas par une réflexion à partir de la perception chrétienne en général de ces concepts, pour arriver à la compréhension des pentecôtistes⁶⁶, dans l'état final d'adhésion qui soit de manière générale plus proche à la théologie protestante.

⁶⁶ Le Pentecôtisme en tant que mouvement a émergé autour du XXe siècle. Il revendique le retour d'une spiritualité biblique basée sur le modèle de l'Église primitive agissant sous la direction du Saint-Esprit en ce qui concerne le parler en langues, les prophéties, les visions et les guérisons (Kalombo, 2015:18). Les pentecôtistes croient que les dons du Saint-Esprit sont disponibles à tous ceux qui ont reçu le Saint-Esprit, et que cette notion de l'effusion universelle du Saint-Esprit aurait des connotations immédiates sur la vision pentecôtiste de la vocation, du ministère et du service chrétien (Vondey, 2013:115).

4.2. La doctrine *imago Dei* suggère l'égalité dans la diversité

Dans leur lutte pour la pleine humanité au-delà de la théorie, les féministes en général et celles de la RDC en particulier défendent l'égalité homme-femme en s'appuyant sur les différentes implications de la doctrine *imago Dei*. En effet, pour elles, le fait que l'homme et la femme soient créés à l'image de Dieu permet de parler égalité entre eux, car elles sont appelées non seulement à des relations égalitaires, mais tous deux sont aussi appelés par leur praxis à représenter le créateur dans le monde au même titre (Cf. Section 3.3.1; 3.3.3 & 3.5). Cette section tente ainsi de vérifier ce que la doctrine chrétienne enseigne sur l'implication égalitaire de la doctrine *imago Dei*.

4.2.1. Égalité du point de vue honneur et dignité

4.2.1.1. Selon la perception chrétienne générale de l'égalité du point de vue honneur et dignité

Cette conception se base sur le texte de la création dans Genèse 1:27, la doctrine chrétienne telle qu'exprimée dans l'institution chrétienne, livre 1 dans son chapitre XV (1965:21), et sur la confession de Westminster de la réforme chapitre 4.2 (Philips, 2013) qui affirme que le fait que les êtres humains soient créés à l'image et à la ressemblance de Dieu serait une source de dignité⁶⁷, de valeur, d'honneur voire d'égalité entre l'homme et la femme (Brunner, 1965:80, Grudem, 1997:456; Grudem, 2002:19; Sproul, 2006:133; Piper, 2006: 40,49; Grudem, 2010:499). Selon la perception chrétienne, il ne s'agit pas de la dignité réservée aux individus distingués par leur fonction ou leur autorité, mais celle des êtres humains en général en tant qu'êtres raisonnables (Pannenberg, 2011:240). Aussi, le fait d'être comme Dieu et l'appel à le représenter en tant qu'image serait non seulement un honneur, mais aussi un privilège inestimable que seul l'homme et la femme possèdent (Grudem, 2002:19). Dempster (2003:57) amplifie dans ce sens que créés à l'image de Dieu, l'homme et la femme sont des créatures d'origine céleste, par conséquent, uniques (spéciaux) par rapport aux autres créatures (Calvin, 1957:211; Grudem, 2005:44; Brueggemann, 2002:106).

⁶⁷ D'après Sands (2010:30), l'image est étroitement associée à la domination et à la dignité. La domination est conférée à l'humanité dans Genèse 1:26,28 (Ps 8:6), tandis que la dignité serait une fonction de la domination et du statut de l'humanité en tant qu'être créé à l'image de Dieu ; cet être qui est un peu plus bas que Dieu, revêtu d'honneur et de gloire (Ps 8:6).

Ceci signifie que l'existence humaine en tant qu'image de Dieu revêt un caractère particulier qui devient la source de leur dignité. En effet, plusieurs auteurs de différentes tendances et époques (Brunner, 1965:80; Heidelberg, 1986:20; Grudem, 2002:19; Hess, 2005:79, 82; Koehler, 2006:94; Sproul, 2006:133; Frame, 2006:231; Fergusson, 2007:75; Naudé, 2010:194; Stronstad, 2016:10,12; Cortez & Jensen, 2018:74; Beeke & Smalley, 2019:70) s'accordent sur le fait que l'homme et la femme ont été créés à l'image de Dieu, bien qu'ayant des positions divergentes sur sa signification⁶⁸. Ils sont pour la plupart unanimes que l'homme et la femme sont tous deux créés à l'image de Dieu, et qu'ils ont par conséquent la même valeur et jouissent des mêmes honneurs aux yeux de Dieu.

Grudem (2002:20) précise que, si les hommes et les femmes sont à égalité au sein de la communauté image de Dieu, ils seraient tous aussi importants et précieux pour Dieu. À cause de leur statut créationnel, ils auraient la même valeur devant Dieu pour toute l'éternité ; et cette vérité devrait servir à exclure tout sentiment d'orgueil ou d'infériorité, voire l'idée qu'un sexe puisse être meilleur ou pire que l'autre. Ainsi, le fait que l'homme et la femme soient égaux en valeur devant Dieu devient un élément catalyseur et une norme pour une bonne perception de la valeur personnelle (Grudem, 1997:456; Ortlund, 2006:95,103). À ce propos, Grudem (2002:21) pense que le mariage serait l'endroit idéal où cette égalité devrait être vécue, où les conjoints sont appelés l'un comme l'autre à considérer les points de vue de son partenaire avec respect et attention, où les hommes sont appelés à accorder de la valeur non seulement à leurs propres dons et préférences, mais aussi à ceux de leurs épouses. Dans le cas contraire, l'image de Dieu serait négligée ; une façon de dire que l'égalité en tant qu'image de Dieu concerne plus le mariage et non les autres domaines où l'homme se retrouve valorisé.

⁶⁸ - Les points de vue divergent: - Pour certains Pères de l'église, comme Basile le Grand, homme et femme partagent également l'image de Dieu étant donné que *imago Dei* serait spirituel, et que le genre (masculinité-féminité) serait du domaine corporel, par conséquent, n'ajoute ni ne diminue en rien la ressemblance spirituelle entre le Créateur et ses créatures humaines. Point de vue que Grégoire de Nysse ne partage pas complètement car, pour lui, il serait inconcevable que la ressemblance de Dieu, qui est spirituelle, puisse se refléter dans le genre humain, qui serait un domaine purement corporel (Vliet, 2009:48).

- Pour Irénée, Évêque de Lyon et premier théologien majeur de l'Église, l'image et la ressemblance de Dieu se réfèrent à la raison (Cortez & Jensen, 2018:74). Aquinas, lui, affirme que homme-femme ont été créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, bien que pour lui, la femme serait "un homme incomplet" (Vliet, 2009:51; Cf. Cortez & Jensen, 2018:74).

Cette idée est perceptible chez Ortlund (2006:99) qui pense qu'en créant l'homme et la femme égaux en son image, Dieu n'avait pas de l'intention d'estomper la distinction sexuelle dans le sens de l'intérêt de l'égalité des chances. Il souligne ainsi que dans plusieurs domaines (intellectuel, esthétique, finance, talent et opportunité) de la vie, Dieu ne valorise pas l'égalité ; et que c'est Dieu qui délibérément aurait ordonné des inégalités dans de nombreux aspects de notre vie. Il poursuit sa réflexion en disant qu'en créant les êtres humains, Dieu ne s'intéresse pas à la question de l'égalité illimitée entre eux, et que l'égalité illimitée serait un faux idéal. Car la Bible enseigne que la seule égalité qui compte pour Dieu serait l'égalité qui concerne l'identité, la valeur et la dignité pour tout être humain (Strauch, 1995:51; Grudem, 2010:499). À ce propos, Grudem (2010:499) pense que seul l'homme dans sa relation avec la femme aurait ce rôle particulier de représenter Dieu ou à montrer à quoi il ressemble, quant à la femme, de représenter l'excellence de l'homme à partir duquel elle a été créée. Ainsi, d'une façon générale, ces auteurs, tout en soutenant l'égalité de valeur, d'honneur ou de dignité en tant qu'êtres créés à l'image de Dieu⁶⁹, défendent le point de vue de l'inégalité humaine. Ceci est perceptible chez Kayayan (1990:234) qui affirme que le récit de la création dans Genèse 1:27-28 marque clairement l'intention divine d'une inégalité légère, presque une différence, entre l'homme et la femme.

Cependant, en lisant certains exégètes (Winston, 2007:180; Römer, 2009:46), on pourrait affirmer que Genèse 1:26-28 ne donne aucune indication de l'inégalité entre l'homme et la femme créés à l'image de Dieu. Comme le souligne Stott (1989:137-139), l'homme et la femme partagent et reflètent l'image divine de façon égale. Et avec Vorster (2011:22), on pourrait arriver à l'affirmation telle que le fait que les êtres humains ont été créés à l'image de Dieu serait le fondement pour une société en quête d'égalité. Dans ce sens, il ouvre la voie à l'égalité sociale, dans laquelle les êtres humains créés à l'image de Dieu sont traités avec justice, amour et une dignité humaine qui implique le droit de réaliser les possibilités structurelles avec lesquelles les êtres humains ont été créés. Homme et femme possèdent ainsi le droit à la vie, à la sécurité, de travailler, d'être en communion avec Dieu et avec les autres êtres humains, de

⁶⁹ Le mâle et la femelle sont égaux en tant que porteur de l'image de Dieu. Ils sont spirituellement égaux ; ce qui serait une base assez suffisante pour le respect mutuel entre les sexes. Mais cela ne sous-entend pas égalité dans le service (rôle) car la femme serait seulement l'assistante de l'homme dans sa responsabilité de représenter Dieu et de diriger le monde pour Lui (Ortlund, 2006:99, 103; Faber, 1990:229).

pratiquer la culture et de participer à la civilisation de la création de Dieu selon son mandat culturel (Gen 9:6). Et, à propos du mariage comme lieu idéal où l'image de Dieu devrait se manifester, comme l'a souligné Grudem (2005:81), on serait d'avis que le mariage ou même l'activité sociale ne peut être considérée comme étant essentielle à l'image de Dieu car la pluralité relationnelle trouve son fondement dans la nature même de Dieu ; et qu'il ne serait pas question de considérer l'homme comme étant le seul à jouir de cette nature qui l'identifie en tant qu'image de Dieu.

Ainsi, en accord avec Peterson (2016:1,37), on pourrait dire que l'image de Dieu, en tant qu'identité fondamentale pour tout être humain, est liée aux desseins de Dieu pour la création qui serait celui de gouverner comme Lui. Chacun, l'homme ou la femme, devrait ainsi avoir une conscience vive d'être créé à l'image de Dieu pour représenter Dieu dans le monde, et refléter sa gloire au sein de la création comme le précise Calvin dans l'institution chrétienne, livre 1, XV (1957:211).

4.2.1.2. Selon la perception chrétienne pentecôtiste de l'égalité du point de vue honneur et dignité

Le pentecôtisme, en tant que mouvement, est considéré comme égalitaire (Vondey, 2013:111; Daniel III, 2014:77). Cet aspect égalitaire trouve son fondement dans l'affirmation de la création de l'homme et la femme à l'image de Dieu (Smith, 1992:252; Stronstad, 2016:12; Vondey, 2018:177), et dans l'avènement de l'effusion de l'Esprit, qui serait considérée comme un acte de libération et de réconciliation dans les limites de l'âge, du genre, de la race et de la classe sociale (Vondey, 2013:111)⁷⁰. Raison pour laquelle, dans le pentecôtisme, la dotation des dons par le Saint-Esprit serait non seulement à la base de l'expérience d'autonomisation libératrice, mais aussi à la mobilité ascendante au sein de la communauté pentecôtiste dans différents pays et sociétés d'une part (Satyvrata, 2017:52). D'autre part, cette dotation des dons par le Saint-Esprit serait la force derrière l'agir des femmes qui devenaient capables non seulement de fonder des églises mais aussi de diriger des églises jusqu'à devenir des modèles en matière de leadership ecclésiale (Clifton, 2009:171; Daniel III, 2014:82).

⁷⁰ Grudem (2002:20) souligne que l'égalité homme femme à l'image de Dieu aurait une autre preuve dans la plénitude du Saint-Esprit (Ac 2:17-18) : les hommes aussi bien que les femmes sont baptisés en tant que membres du corps de Christ (Actes 2:41) et reçoivent des dons spirituels à utiliser dans le quotidien de l'Église (1 Cor. 12:7, 11; 1 Pi 4:10).

À ce propos, Satyvrata (2017:52) soutient que les Pentecôtistes ont toujours compris que la puissance de l'Esprit Saint serait le pouvoir "d'être" et le pouvoir "de faire". Raison pour laquelle l'effusion du Saint-Esprit est perçue comme un acte libérateur pour tous ceux qui vivent dans l'ombre, marginalisés par rapport à l'économie et à la société. Actes 2 souligne ainsi que les distinctions entre hommes et femmes ont été vaincues par la puissance de l'Esprit, et Actes 2, 4 et 5 martèlent que les distinctions économiques entre les riches et les pauvres ont été également vaincues, dans la koinonia⁷¹ économique établie par la puissance de l'Esprit (Satyvrata, 2017:46). Ce qui serait une contradiction, lorsque remplis de l'Esprit, les croyants et les églises affichent des attitudes non chrétiennes à l'égard de l'esclavage, du racisme et des classes sociales; qui seraient l'insensibilité aux questions de pauvreté, l'exploitation économique, l'oppression sociale et la souffrance humaine en général (Satyvrata, 2017:24; Cf. Clifton, 2009:173). On pourrait ainsi dire que l'action du Saint-Esprit dans l'Église devrait amener chaque personne à retrouver l'honneur perdu, mais aussi sa dignité en tant qu'être humain.

Clifton (2009:172-173) affirme que l'épanchement du Saint-Esprit serait au cœur de la mission et de l'identité pentecôtiste. Et dans ce monde où règne le désespoir, l'effusion du Saint-Esprit serait bénéfique, car il permet l'autonomisation et la transformation des êtres humains. Ce qui voudrait dire que, grâce à l'action du Saint-Esprit, les êtres humains peuvent se relever de leur mode de vie insignifiant, et les personnes marginalisées recadrer leur propre vie, s'exprimer et, par la suite, devenir capables d'agir prophétiquement dans l'Église et dans la société dans son ensemble. Ce qui a été remarqué aux origines du mouvement pentecôtiste mondial, où l'effusion de l'Esprit aurait ouvert la voie à l'autonomisation des femmes qui, malheureusement, n'a pas été maintenue au cours du siècle (Fer, 2015:27).

⁷¹ La Koinonia peut être définie comme communauté, fraternité, voire participation (Hainz, 1991:303). Cette Koinonia de premiers pentecôtistes a donné lieu à l'émergence des communautés qui fonctionnaient comme des alternatives sociales pour protester contre les structures oppressives. Grâce aux liens affectifs découlant de leur solidarité, lesquels liens leur auraient donné un sentiment d'égalité et les auraient permis de remettre en question l'inégalité de traitement des minorités, des femmes et des hommes pauvres, et cela, à une époque où l'inégalité raciale et du genre était une réalité endémique, les pentecôtistes accueillaient hommes et femmes, noirs et blancs, et riches et pauvres (Satyavrata, 2017:54).

Enfin, disons que, pour les pentecôtistes, l'image de Dieu dans l'homme et la femme serait source de dignité et d'honneur pour tous, d'une part. Et, d'autre part, l'effusion du Saint-Esprit dans l'homme comme dans la femme permet à tous les êtres humains de rendre gloire à Dieu en remplissant leur mission sur terre.

4.2.2. Égalité du point de vue de responsabilité

4.2.2.1. Selon la perception chrétienne générale de l'égalité de fonction

La tradition chrétienne affirme une certaine égalité entre l'homme et la femme, mais en ce qui concerne l'égalité fonctionnelle, elle cause des problèmes énormes (Barth, 1961:194; Grudem, 1997:459; Grudem, 2010:499, 503; Potgieter, 2015:2). Mais, comme souligné ci-haut, l'image de Dieu dans l'homme comme dans la femme, dans Genèse 1:27-28, serait liée à leur mission de régner et de dominer sur la création (Stott, 1989:139; Winston, 2007:180; Rosner, 2017:81). Et, selon Barth, en créant l'humain à son image (*tselem Elohim*), Dieu l'aurait appelé à Le servir. Il s'agit de sa vocation de partenaire d'alliance avec Dieu qui concerne son humanité et qui serait pour lui un moyen de se réaliser tout seul dans la rencontre, la relation et l'unité dans la fraternité avec les autres "Toi et Moi"⁷² (Barth, 1961:116). Bien que tous deux soient appelés à servir, l'homme est présenté comme celui qui aurait la charge de jouer le rôle de leader et non la femme. Comme on peut le remarquer chez Ortlund (2006:95), dans Genèse 1-3, Dieu aurait non seulement défini mais aussi institué d'une façon permanente la direction masculine⁷³. Pour lui, cela serait d'une part bénéfique pour l'existence humaine et d'autre part pour rendre gloire à Dieu. Ortlund (2006:104) soutient qu'il n'y aurait pas de raison logique dans le fait de relier l'égalité au fait d'avoir le même poste ou d'exercer le même rôle, pensée qu'il traite de mondain, ou encore une idée transplantée dans le milieu évangélique.

⁷² Dans cet appel à devenir partenaire de Dieu, Barth (1961:116) soutient que Dieu commande l'être humain à être ce qu'il est, en d'autres termes à s'affirmer en tant qu'image de Dieu.

⁷³ Plusieurs théories soutiennent cette thèse dont:- la prééminence du Dieu le Père au sein de la Trinité ; - le fait qu'Adam fut créé le premier dans Genèse 2;- Ève créée pour aider l'homme- Dieu a nommé la race humaine "Homme", pas "Femme";- Le Serpent est venu à Ève en premier ; - Adam, et non Ève, représentait la race humaine, etc. (Grudem, 1997:459-464). Aussi plusieurs traditions soutiennent la théorie de la prééminence de l'homme sur la femme comme:- la plupart des réformateurs et leurs prédécesseurs catholiques qui auraient des points de vue désobligeants à l'égard des femmes, surtout lorsqu'il s'agissait de l'exercice du ministère "professionnel"(Tucker, 2005:32).

Dans cette perspective, Grudem (1997:459) soutient cette idée du leadership masculin comme la volonté de Dieu en s'appuyant sur la différence des rôles des membres de la Trinité. Il explique que les trois membres de la Trinité⁷⁴, tout en étant égaux en puissance et attribut, le Père qui est le leader aurait une plus grande autorité en son sein. Aussi, étant donné qu'à la création, le Père est celui qui parle et initie, le Fils et le Saint-Esprit lui sont subordonnés en travaillant pour assurer l'œuvre de la création. Ce qui expliquerait aussi la subordination de la femme à l'égard de l'homme⁷⁵. Grudem renchérit son argumentaire en disant que la seule manière pour les humains de refléter le caractère divin serait de vivre cette différence des rôles non seulement entre les êtres humains, mais aussi entre l'homme et la femme (Grudem, 2010:504). Et Sproul (2006:133) accentue dans ce sens: "Nous croyons que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont coéternels, consubstantiels et égaux en gloire, honneur et dignité. Mais, nous croyons aussi que, dans l'économie de la rédemption, le Fils est subordonné au Père et l'Esprit Saint est subordonné aux deux autres", sans qu'aucun d'eux ne soit considéré comme étant inférieur. Quant à Frame (2006:231-232), tout en appuyant que la doctrine *imago Dei* serait cohérent avec la subordination de la femme à la maison comme à l'Église, il certifie que l'homme et la femme auraient une image égale de Dieu, et que la différence sexuelle ou la différence en matière d'autorité et de soumission ne change rien étant donné que l'image de Dieu embrasse tout ce qui est humain.

En d'autres termes, les auteurs cités ci-haut soutiennent la subordination de la femme à l'homme dans la responsabilité qui leur incombe tous dans les différentes structures de la société comme dans l'Église. Cependant, il y a un autre son de cloche chez Gabus (1991:98) selon lequel le fait que l'être humain (homme-femme) est créé à l'image de Dieu simultanément dans le récit de Genèse 1 enseigne clairement qu'il n'existe entre

⁷⁴ La doctrine chrétienne de la Trinité soutient que Dieu existe comme trois en Un. En tant que Père, Dieu est différencié du Fils, et le Père et le Fils sont différenciés de Dieu en tant qu'Esprit (Anderson, 2010:35). S'agissant de la Trinité ontologique: Un seul Dieu qui se manifeste en trois, on voit cette égalité dans la diversité ressortir clairement au travers cette définition et qui pourrait aider les êtres humains à comprendre ce qu'ils sont réellement; Un seul être humain, créé comme homme et femme (Gen 1:27). C'est cette différenciation qui permet de vivre une humanité concrète (Anderson, 2010:37).

⁷⁵ Pour Piper (2006:36-44), la vraie masculinité devrait se remarquer lorsque l'homme exerce ses responsabilités en tant que dirigeant, protecteur et pourvoyeur des besoins des femmes, tout en précisant que cette responsabilité n'implique pas seulement son épouse ou ses proches. Une affirmation qui, à l'humble avis de l'auteur de cette thèse, peut être considérée comme une prétention et un piège pour l'homme de croire qu'il a la charge non seulement de diriger, de protéger et pourvoir aux besoins des femmes en générale pas seulement à son épouse pour être correctement masculin.

eux aucune hiérarchie ni inégalité ; et qu'ils ont reçu la responsabilité et l'autorité de façon égale. Quitte à Cortez et Jensen (2018:91) de renchérir que l'utilisation du pluriel dans Genèse 1:28 laisse entendre que cette autorité n'a pas été donnée seulement à Adam, mais à toute sa postérité (Cortez et Jensen, 2018:91). Cependant, par rapport à la Trinité, Beeke et Smalley (2019:904) évoquent le mot "ordre" qu'aurait utilisé Tertullien pour décrire le genre de relation qui existe entre les trois personnes de la Trinité, terminologie qui, selon eux, ne devrait pas être interprétée comme impliquant une supériorité, une subordination ou une hiérarchie, mais elle indique un modèle relationnel fixe dans la Trinité qui reflète le caractère distinct de chaque personne divine. Partant de l'affirmation de ces auteurs, on pourrait dire que si la Trinité sert de modèle dans les relations des êtres créés à l'image de Dieu, il n'est pas question de considérer l'homme comme étant celui qui représente Dieu le Père et la femme les autres membres de la Trinité. D'ailleurs, comme le déclare Fergusson (2007:75) contrairement à certaines interprétations chrétiennes ultérieures, Genèse 1:27 appuie valablement le fait que homme et femme portent de façon égale l'image de Dieu ; et qu'il n'y aurait aucune suggestion d'une stratification par laquelle l'homme représente Dieu plus parfaitement que la femme (Stott, 1989:139; Peterson, 2016:2). Ce qui fait que l'idée de considérer l'homme comme étant celui qui représente le Père et la femme les autres membres devient discutable.

En effet, en accord avec Westermann (1981:9), on pourrait dire que la dignité humaine et la responsabilité sont inséparables ; qu'en créant l'homme et la femme à son image, Dieu voulait que, de façon égale, l'homme et la femme le représentent en s'occupant des autres créatures en assumant le rôle de gestionnaire. Et comme le précise Brueggeman (2002:106), l'image de Dieu serait une phrase conçue pour célébrer et améliorer la dignité et l'autorité de la personne humaine qui est, comme le dit Psaume 8:5-8, un peu plus bas que les anges. À cela, Boda (2011:40) ajoute que, dans Genèse 1:26-28, c'est le fait d'être l'image de Dieu seul qui qualifie l'homme et la femme à œuvrer comme vice-présidents sur terre, gouvernant la terre et la remplissant (Gen 9:6-7; Dempster, 2003:59; Beeke & Smalley, 2019:180-181). Homme et femme en tant qu'image de Dieu sont appelés à dominer sur les autres créatures et leur environnement. Cette domination vise l'amélioration de la terre et non une utilisation abusive du pouvoir et devient la source de dignité non seulement pour l'homme, mais aussi pour la femme tous créés à l'image de Dieu (Dempster, 2003:58; Choong,

2008:32; Vorster, 2011:93, 94; Pannenberg, 2011:279). Cela veut dire que cette relation hiérarchique concerne l'être humain vis-à-vis des créatures et non l'homme à l'égard de la femme. Mais que l'homme et la femme, tous créés à l'image de Dieu, ont de façon égale le mandat divin de Le représenter dans le monde.

Enfin, représenter Dieu dans le monde devrait être pris non seulement comme une obligation pour tout être créé à l'image de Dieu, mais aussi comme une expression de gratitude à l'égard du créateur. Comme stipule l'article premier du Credo concernant la création dans le catéchisme de Luther (1921:565-773), c'est par reconnaissance que l'être humain devrait remercier, louer, servir et obéir à Dieu (Luther, 1994:3). Ainsi, l'homme et la femme ont été créés à l'image de Dieu pour L'adorer, Lui obéir et Le glorifier dans tout ce qu'ils font comme le stipule la confession de foi réformée (Philips, 2013). Une façon de dire que homme-femme image de Dieu seraient pleinement égaux devant Dieu, en tant qu'humains, et jouissent de mêmes promesses liées à l'existence humaine. Comme le stipule Barth (1961:218), ensemble dans l'égalité, par la même grâce, la même obéissance et la réception des mêmes avantages, l'homme et la femme sont réclamés et sanctifiés par les commandements de Dieu. En bref, on pourrait dire que l'exercice de ce mandat sur terre devrait être considéré comme une obligation pour l'homme et la femme, créés à l'image de Dieu. Les hommes comme les femmes sont également appelés à glorifier leur créateur, mais tout en tenant compte des capacités de chacun et non en se basant sur la prééminence accordée à l'être masculin.

4.2.2.2. La perception chrétienne pentecôtiste de l'égalité de fonction

Pour ce qui est de la responsabilité que Dieu a conférée aux êtres humains, Stronstad (2016:7, 11-12) souligne que l'homme et la femme créés à l'image de Dieu auraient l'obligation de soumettre et gouverner les autres créatures ; et que le dessein initial de Dieu pour l'homme et la femme serait d'être des gardiens de la création, travaillant comme fermiers à cultiver la terre et à placer les semences (Smith, 1992:252). Quant à Vondey (2018:177-178), il soutient que les pentecôtistes dépassent la théologie classique de la doctrine *imago Dei* que l'on retrouve dans Genèse 1:1-2:4 et spécialement de Genèse 1:26-27 pris dans son aspect substantiel, fonctionnel⁷⁶ et

⁷⁶ Selon Vondey (2018:178), les pentecôtistes déplorent la perspective fonctionnelle car elle définit l'être humain en fonction de ce qu'il fait, en évitant les êtres humains qui ne sont pas en mesure d'exercer une telle autorité et une telle responsabilité. Pour eux, bien que cette dimension fonctionnelle puisse

relationnel pour accorder son attention sur son aspect pneumatologique. Vondey souligne ainsi qu'à la Pentecôte, l'effusion de l'Esprit concernait "toute chair" (l'ensemble de l'humanité, la communauté des êtres humains). Le pentecôtisme étant enraciné dans la caractéristique cosmologique pneumatique, la participation de l'être humain à la vie divine n'est rendue possible que par le Saint-Esprit. Et comme le souligne Grudem (1997:458), les hommes et les femmes sont égaux dans leur capacité de recevoir la nouvelle alliance et l'habilitation par le Saint-Esprit⁷⁷.

En effet, si la qualification vient du Saint et que l'homme et la femme reçoivent également la puissance du Saint-Esprit, la possibilité de fonctionner à égalité devrait être aussi envisagée, surtout qu'il n'est pas question de considérer un genre comme essentiel à la qualification, moins encore que le leadership soit exclusivement masculin. Comme le déclare Clifton (2009:171,173), l'effusion du Saint-Esprit ouvre la voie au sacerdoce universel et à l'égalité des sexes, vu qu'elle est reconnue comme étant universellement disponible et qu'elle permet l'autonomisation de tout être humain sans distinction de genre, de race et de classe. Ce qui explique pourquoi le pentecôtisme dans le monde aurait été encadré par des femmes habilitées par l'Esprit, et que la plupart des paroisses pentecôtistes vers les années 1930 auraient été créées et dirigées par les femmes (Gurhahoza, 2017:53, 56). Cependant, comme le souligne Daniels III (2014:81), pendant la première génération du pentecôtisme, les pentecôtistes ont commencé de plus en plus à se conformer à la norme protestante conservatrice de l'inégalité du genre en ce qui concerne le rôle dans l'exécution de la mission. Ce qui fait qu'à l'institutionnalisation du pentecôtisme, l'espace social du leadership des femmes était devenu plus restreint, avec comme conséquence l'ordination⁷⁸ des femmes contestée dans plusieurs communautés pentecôtistes.

décrire l'intention divine de la destinée humaine, elle n'embrasse pas la réalité factuelle des pratiques humaines.

⁷⁷ En parlant du pentecôtisme et genre, Soothill (2014:204) fait remarquer que l'égalité spirituelle des croyants servirait à exclure la plupart des restrictions imposées aux femmes; comme devenir pasteurs et leaders d'église. Elle cite les noms des plusieurs femmes influentes africaines, ministres et télévangélistes dont Margaret Idahosa, Bimbo Odukoya, Dorcas Olayinka, Helen Ukpabio et Stella Ajisebutu au Nigeria, Mercy Yami au Malawi, Christie Doe Tetteh au Ghana, et Margaret Wanjiru, Elizabeth Wahome et Teresia Wairimu au Kenya. À ce propos, Smith (1992:41) relève que, pour le célèbre pentecôtiste John Wesley et certains revivifiants américains, le "pouvoir du Saint-Esprit" serait nécessaire non seulement pour gagner des gens à Christ, mais aussi pour corriger les problèmes sociaux, économiques et politiques.

⁷⁸ L'ordination est l'affirmation du don de Dieu et l'appel de Dieu dans la vie d'une personne. Ce qui fait que refuser l'ordination aux femmes pourrait être considéré comme un gaspillage d'environ la moitié

Ce qui explique pourquoi, dans différentes pratiques ecclésiales de plusieurs communautés pentecôtistes, cette égalité fonctionnelle devenait aléatoire⁷⁹. Comme le souligne Thomas (2015:135), lorsqu'il s'agit du rôle des femmes dans le ministère, les pentecôtistes s'inspirent de la tradition biblique dans leurs discussions théologiques (Vondey, 2013:111,119). Ce qui aboutit à une contradiction simple et nette entre ce que confessent les pentecôtistes et leurs pratiques, oubliant ainsi la place de la femme à son origine. À ce propos, Clifton (2009:172) affirme que ce serait au fil du temps que cette démarcation entre ce que prônaient les pentecôtistes et la réalité sur terrain s'accroissait, créant ainsi un fossé réel entre l'idéal et la réalité, entre les règles formelles de la Pentecôte et sa pratique actuelle. Soothill (2014:191) souligne que le pentecôtisme africain n'a pas été le gardien du statu quo patriarcal, sans être aussi le pourvoyeur de changement social du genre. Ce qui fait que son discours et ses pratiques par rapport au genre revêtent un caractère complexe, fluide et parfois contradictoire, pouvant être à la fois hégémonique et contre-hégémonique. Et pour Clifton (2009:172), cette confusion serait à la base de la stagnation et éventuellement du déclin au sein du pentecôtisme.

Enfin, on pourrait dire que l'action du Saint-Esprit reste le principe de qualification pour l'homme et la femme créés à l'image de Dieu dans l'exécution de la mission au sein du pentecôtisme. Et malgré certaines contradictions en son sein, l'universalité de l'effusion du Saint-Esprit ouvre à l'universalité du sacerdoce. Ce qui permet l'inclusion de la femme dans la réalisation de la mission et aussi à l'égalité fonctionnelle.

4.2.3. Égaux mais différents

Comme on peut le remarquer, en évoquant cette question d'égalité, les féministes en RDC ne renient pas la diversité de l'humanité dont elles font la promotion. Elles

des ressources que détient l'Église (Smith, 1992:253). Il arrive que les femmes soient acceptées dans la confession religieuse missionnaire, mais seulement en tant qu'évangélisatrices et enseignantes ou femmes dans le ministère. Et lorsque les femmes étaient admises dans les rôles de leadership au sein de l'équipe de direction avec leurs homologues masculins, elles possédaient moins d'autorité (Daniels III, 2014:82).

⁷⁹ Vondey (2013:119, 123) souligne que les idéaux égalitaires du pentecôtisme aurait rencontré d'importants défis et de la résistance non seulement parmi les membres des groupes pentecôtistes, mais aussi parmi des nombreuses dénominations institutions pentecôtistes, polluant ainsi la relation homme-femme, d'une façon particulière, lorsqu'il s'agit d'assumer les postes de leadership et d'autorité publique. Le pentecôtisme fait ainsi face à une discrimination sexuelle dans la pratique, qui serait pour plusieurs observateurs un " paradoxe de genre " qui se vit en Amérique, en Europe, Asie comme en Afrique.

affirment que la femme, qui est l'autre version de l'humanité, doit travailler de manière à apporter dans le monde ses qualités féminines et permettre l'émergence d'une nouvelle société (Cf. Sections 3.4.2; 3.4.2.3). En effet, comme le fait remarquer McCulley (2008:45-46), la masculinité et la féminité sont des idées de la création de Dieu et que, dans chaque sexe, il y aurait quelque chose qui reflète Dieu. Ainsi pour elle, bibliquement parlant, cette diversité liée au genre dans l'humanité n'est pas en soi un problème.

Cependant, bien que l'égalité en valeur ainsi qu'en dignité de l'homme et de la femme serait affirmée pour plusieurs auteurs, la différenciation des rôles dans les tâches à accomplir dans le royaume de Dieu demeure une réalité (McCulley, 2008:29). À ce sujet, Stephenson (2015:134) fait remarquer que les femmes se retrouvent limitées à certains aspects et fonctionnent dans l'Église, seulement parce qu'elles étaient femmes. Et le résultat d'une telle division de travail basée sur le sexe serait, pour elle, une anthropologie déformée qui privilégie les hommes en excluant les femmes, voire une idéologie qui contredit la vision théologique énoncée à la création. Ainsi, la section ci-dessous cherche à examiner les réalités de cette différence liée au genre.

4.2.3.1. Selon la perception chrétienne générale de l'égalité dans la différence

La notion de l'égalité dans la diversité n'est pas étrange dans la doctrine chrétienne enseignant que, depuis la création, l'humanité se présente sous sa forme diversifiée "homme et femme"⁸⁰ (Brunner, 1965:90; Gabus, 1991:98; Sproul, 2006:132,133; Vorster, 2011:118) ; et que la nature humaine elle-même serait complète dans l'homme et la femme faits à l'image de Dieu, raison pour laquelle on ne peut pas séparer les femmes de l'image de Dieu qu'elles représentent (Vliet, 2009:50). À ce propos, Anderson (2010:32-36,50) précise que la singularité serait aussi une particularité. Il explique que l'on n'est peut-être une personne singulière en tant qu'élément d'une structure sociale de l'être humain sans être aussi particulièrement masculin ou féminin. Et que l'humanité en tant que co-humanité ne serait pas seulement le fait d'exprimer

⁸⁰ En créant Adam comme homme et Ève comme femme, Dieu aurait conféré à chaque être humain sa propre physionomie. Et le fait d'être une autre individualité s'exprime dans ce qui manque à l'être particulier comme le fait remarquer Brunner (1965:80). Ainsi, l'homme et la femme créés à l'image de Dieu seraient d'égale valeur, mais le fait que la femme ait été créée avec moins de force physique que l'homme ne présuppose pas qu'une force physique inégale devrait déterminer la relation entre eux (Vorster, 2011:118). Mais, tout en étant égal chaque être humain devrait garder sa singularité, car il ne s'agit pas d'une égalisation radicale (Munoz-Dardé, 2000:29).

une différenciation fondamentale de nature sociale, mais que c'est aussi affirmer que l'humanité est déterminée dans sa différenciation sociale entre hommes et femmes. Vorster (2011:5), lui, pense que, d'après Genèse 1:27, l'être humain est créé à l'image en tant que mâle et femelle, et que les versets 26 et 27 lus ensemble permettraient de dire, qu'à l'instar du Créateur, les êtres humains créés à son image peuvent simultanément mener une existence à la fois singulière et plurielle. Et le verset 28 ouvre à la compréhension de l'image comme une combinaison de la création de l'être humain en tant qu'homme et femme et leur mandat de régner sur la création (Moltman, 1985:285-286; Gabus, 1991:99). Tout en étant image de Dieu, l'homme comme la femme devraient être considérés dans leurs particularités.

Ainsi, comme dans la confession de foi réformée chapitre 4.2 commentée par Philips (2013), les chrétiens devraient se garder de toute influence culturelle qui veut que l'homme et la femme soient traités comme s'ils étaient les mêmes. Pour défendre ce point de vue de l'égalité dans la diversité, plusieurs auteurs (Grudem, 1997:455; Sproul, 2006:133; Kloosterman, 2009:206; Anderson, 2010:114; Beeke & Smalley, 2019:904) se réfèrent à la doctrine chrétienne de la Trinité pour comprendre le fonctionnement des êtres humains dans leurs singularités et pluralités. Selon Grudem (1997:455), le fait que Dieu avait créé deux personnes distinctes, homme et femme, plutôt qu'un seul homme, servirait à élucider le fait d'être à l'image de Dieu dans l'être humain, vu qu'il reflète dans une certaine mesure la pluralité des personnes au sein de la Trinité. Comme l'ont mentionné Beeke et Smalley (2019:904), la relation qui existe entre les trois personnes de la Trinité ne devrait pas être interprétée comme impliquant une supériorité, une subordination ou une hiérarchie, mais plutôt comme un modèle relationnel fixe dans la Trinité qui devrait refléter le caractère distinct de chaque personne divine. Cette affirmation rejoint celle de Kloosterman (2009:206), comme quoi la Trinité serait incluse dans l'image de Dieu que l'on retrouve dans l'être humain ; ce qui représente la diversité qui devrait s'étendre sur l'Église où l'homme comme la femme, en tant qu'image de Dieu, sont considérés comme des membres à part entière et non comme les autres qu'il faut exclure dans le témoignage et l'accomplissement du dessein de Dieu.

En créant l'homme et la femme à son image, Dieu a voulu se révéler en tant qu'Un dans la pluralité trinitaire, et que les êtres humains devraient refléter cette unité, voire

égalité dans la pluralité dont le Père, le Fils et le Saint-Esprit font montre (Anderson, 2010:74; Cortez & Jensen, 2018:74). Ce qui serait non seulement une égalité de principe entre l'homme et la femme, tous deux créés à l'image de Dieu (Pannenberg, 2011:282), mais aussi une auto-distinction réciproque, qui n'est pas à concevoir simplement comme des modes d'être différents d'un unique sujet divin, mais que cela reflète une puissance de vie de trois centres d'action autonomes (Pannenberg, 2018:415-416). Ce qui fait entrevoir que l'homme et la femme sont appelés à vivre une égalité dans la différence qui découle de Dieu lui-même, où chacun est appelé à agir selon son identité, son appel, sa capacité, sa force, ses talents et formations (économistes, théologiens, médecins, etc.). Ce qui soutient que l'apport de l'homme et la femme de même formation dans l'exécution du dessein de Dieu dans le monde serait teint d'une certaine particularité sans que la notion de la hiérarchie, d'infériorité, de supériorité d'un sexe par rapport à l'autre ne soit évoquée.

Cependant, concernant l'identité des êtres créés à l'image de Dieu dans Genèse 1:26-28, Peterson (2016:3) soutient que chaque personne devrait connaître qui il est, sa mission en tant qu'image de Dieu car le fait que l'homme et la femme ont été créés par Dieu pour le représenter dans le monde serait une orientation fondamentale qui devrait s'établir dans la vie de chaque être humain. Et, au-delà de cela, chaque personne aurait de nombreux aspects secondaires et spécifiques liés à son identité et à sa vie, ce qui ouvre non seulement à la particularité, mais aussi à la distinction de l'un par rapport à l'autre. Cette diversité dans la différenciation, comme on peut le voir, ne concerne pas seulement le problème du genre, mais à la suite de Beeke et Smalley (2019:202), on pourrait dire qu'il est aussi question de capacité des uns par rapport aux autres, de compétence dans différents domaines (agriculture, architecture, élevage, musique, technologie et poésie). Ainsi, les êtres humains peuvent se réaliser dans l'unité et la diversité en tant qu'êtres égalitaires créés à l'image de Dieu.

Mais, au lieu de considérer cette unité dans la diversité voulue par Dieu pour définir la relation homme-femme créés à l'image de Dieu, on privilégie la théorie de l'ordre de la création de l'homme par rapport à la femme qui soutient la supériorité de l'homme sur la femme, et qui débouche sur la subordination de la femme à l'homme. Le comble en est que cette subordination de la femme, pour plusieurs, signifie que la femme en tant qu'être serait inférieure à l'homme (Sproul, 2006:114-115,133; Anderson, 2010:114-

115). Une idée que soutient aussi Barth (1961:218-219) prétend que l'ordre véritable établi par le Créateur lui-même serait celle de succession, de la préséance de l'homme "A" par rapport à la femme "B" (le super- et la subordonnée). Pour Barth, cet ordre de succession devient un lieu particulier de différenciation où A n'est pas B mais A, et B n'est pas un autre A mais B. Ce qui justifie pourquoi l'homme serait celui qui précède, le supérieur, le leader et l'initiateur dans sa relation et l'interaction avec la femme.

Cette interprétation qui place l'homme et la femme en ordre de succession conditionne l'être féminin dans un état de subordination perpétuelle à l'être masculin, et cela, pas seulement dans le mariage, mais dans toutes les relations humaines. Ce qui serait à notre avis une prétention pure et simple de l'être masculin qui sert à sous-estimer et dénigrer la femme. C'est pourquoi, en accord avec Anderson, on pourrait dire qu'il conviendrait de revenir à la forme originale de la différenciation en termes de relation Je-Tu, qui exprime la polarité de l'être dans la relation de l'image divine ; surtout que pour l'anthropologie théologique, le mariage, la famille sont des relations d'ordre secondaire qui sont rendues possibles par la relation primaire⁸¹ de différenciation comme mâle ou femelle. Et la différenciation sexuelle de l'humanité en tant que mâle ou femelle serait logiquement antérieure aux structures sociales dans lesquelles cette différenciation se produit (Anderson, 2010:52,54) ; surtout lorsqu'on comprend à la suite de Grudem (1997:456), qu'à l'instar des membres de la Trinité qui sont égaux dans leur importance et dans leur existence en tant que personnes distinctes, les hommes et les femmes ont été créés par Dieu pour être égaux dans leur importance et leur personnalité.

Enfin, on pourrait dire, sur base de ces affirmations, que l'Église devrait penser à valoriser la féminité en même temps que la masculinité comme un aspect de différenciation dans la diversité humaine, en lieu et place de favoriser la masculinité au détriment de la féminité. Car, comme les membres de la Trinité, les êtres humains de par leurs capacités seraient différents les uns des autres. Et, ils manifestent les œuvres de Dieu de diverses manières en dehors du genre ou des relations d'alliance, et cela, sans que l'un soit considéré comme étant plus important, plus intelligent, voire supérieur à l'autre, mais juste une question de capacité ou d'aptitude.

⁸¹ Vue comme un signe de personnalité qui révèle la véritable différenciation de l'être et qui devient essentielle pour l'humanité créée à l'image de Dieu, la masculinité tout comme la féminité serait une manifestation de la polarité fondamentale de la personne (Anderson, 2010:105-106).

4.2.3.2. Selon la perception chrétienne pentecôtiste de l'égalité dans la différence

Tout en reconnaissant cette égalité en tant qu'image de Dieu, Vondey (2018:189) souligne que les pentecôtistes affirment aussi qu'il y aurait une certaine particularité ou différence en ce qui concerne les êtres humains créés à l'image de Dieu. Et que cette particularité ou différenciation humaine serait essentiel dans la manifestation de *imago Dei* dans la création, car les pentecôtistes affirment que tout être humain n'incarne pas l'image de Dieu de la même manière. Comme le souligne Vondey, cette affirmation ne signifie pas qu'il y aurait une différence dans la quantité de *imago Dei* chez certaines personnes, mais que cette différence se trouverait dans la manière dont l'image divine est saisie, reflétée et communiquée par une personne humaine (Vondey, 2018:181). Cela veut dire que la manière dont une personne se perçoit en tant qu'image de Dieu le distingue des autres créatures, mais aussi des autres êtres humains créés à l'image de Dieu.

Aussi, grâce à l'effusion du Saint-Esprit dans l'être humain fait à l'image de Dieu, il reçoit la capacité de se distinguer des autres créatures et agissant comme un agent causal dans ce monde (Vondey, 2018:190). Cette approche pneumatologique holistique suggère que tout en exprimant l'image de Dieu, l'homme pécheur après la chute est dépendant du Saint-Esprit pour incarner cette image de Dieu dans le monde (Vondey, 2018:189), d'une part. Et ce serait grâce à la théologie trinitaire que l'Église devient aussi capable de se réaliser dans l'interdépendance des tâches (Kärkkäinen, 2010:267), d'autre part. Comme pour dire que, d'un côté, le Saint-Esprit aide l'être humain à redevenir ce qu'il devrait être dans ce monde en tant qu'image de Dieu, car il opère un renouvellement de l'image qui était tordue en lui. Et de l'autre côté, non seulement l'Église a besoin du Saint-Esprit pour fonctionner, mais devrait aussi fonctionner de manière à inclure les autres pour la complémentarité comme pour les membres de la Trinité. On voit là une inclusion qui va au-delà des stéréotypes humains ; et cela, malgré le fait que les hommes et les femmes diffèrent dans leur personnalité et dans la répartition de leurs dons spirituels, comme le fait remarquer Frame (2006:232). Ainsi, ceux qui sont en Christ (l'Église) pourraient arriver à cette nouvelle dimension des relations que Thöni (2011:472) appelle des relations normalisées dans la réciprocité et non dictées par les ditions raciales, sociales, culturelles et du genre.

On pourrait ainsi déduire de ces affirmations que non seulement l'action du Saint-Esprit dans une personne la différencie des autres êtres humains, mais aussi permet à l'Église de transcender les limites liées à la différenciation humaine.

4.2.4. Implications de ces différents points de vue

Après cette analyse des points des vues sur la possibilité pour la doctrine *imago Dei* d'ouvrir la voie à l'égalité dans la différence, on pourrait se référer à ce que souligne la confession de foi de Westminster de la Réforme chapitre 4.2, pour d'une part dire que l'homme et la femme créés à l'image de Dieu devraient tout faire pour louer Dieu, l'adorer et servir de manière à glorifier son Créateur et non mettre l'accent sur soi. D'autre part, l'être créé à l'image de Dieu ne devrait pas être privé de sa dignité spéciale en tant qu'humain comme on le remarque dans le dogme de l'évolution qui prévaut aujourd'hui dans les différentes cultures et qui serait un problème sérieux (Philips, 2013). Il s'agit d'un problème lié au cœur humain, auquel Dieu s'attaque plus tard en parlant d'un nouveau cœur/esprit et, finalement, d'une régénération spirituelle en Jésus-Christ. Ce qui fait des implications de cette doctrine un champ très vaste à explorer. Bien que consciente de cette approche plus large, cette étude se concentre sur un segment spécifique tel que:

4.2.4.1. Égale en dignité et honneur

En partant de différents points de vue d'auteurs de plusieurs tendances confondues, il est possible d'affirmer que le récit de la création de Genèse 1:26-28 soutient que l'homme et la femme ont été créés à l'image de Dieu et que cela permet de parler de l'égalité homme-femme en ce qui concerne l'identité, la valeur, l'honneur et la dignité humaine. Ce qui voudrait dire qu'aucun être humain (masculin ou féminin) ne devrait prétendre jouir d'une certaine supériorité d'une part, ni souffrir d'un complexe d'infériorité lié au genre d'autre part. Mais que l'homme aussi bien que la femme, créés à l'image de Dieu, jouissent de manière égale de la dignité et de l'honneur et, par conséquent, devraient se respecter et s'honorer mutuellement.

Ainsi, sur base des idéaux pentecôtistes, on pourrait conclure qu'il est possible pour tout être humain, grâce à l'effusion du Saint-Esprit, de se relever de sa vie négligeable et avoir une nouvelle perception de soi-même et des autres en prenant conscience qu'il porte l'image de Dieu.

4.2.4.2. Égalité fonctionnelle

Partant toujours du récit de la création dans Genèse 1:26-28, l'image de Dieu appelle simultanément l'homme et la femme à régner, à dominer sur les autres créatures et cela dans l'égalité. Il ne s'agit pas d'un appel pour l'homme à dominer sur la femme, moins encore une accréditation du leadership masculin, car ce verset ne suggère aucune hiérarchie ni inégalité entre l'homme et la femme, bien que Grudem, Sproul et d'autres auteurs pensent que l'idée de la présence de la Trinité dans le récit de Genèse, sous-tend la subordination de la femme à l'homme comme le Fils et le Saint-Esprit au Père. Mais, à la suite Beeke et Smalley, on pourrait affirmer que la Trinité n'implique en rien la supériorité de l'homme ou sa position hiérarchique face à la subordination de la femme ; mais que la Trinité peut être vue comme un modèle de relation qui reflète le caractère distinct de chaque personne divine. Comme l'a si bien épinglé Stott (1989:143), l'homme et la femme partagent cette égalité trinitaire, et tous deux détiennent à la fois l'image de Dieu, du Fils et de l'Esprit.

Ce qui fait que c'est dans l'égalité que l'homme et la femme créés à l'image de Dieu devraient fonctionner pour gouverner le monde. En tenant compte de leurs aptitudes et leur formation, et non sur base du genre, l'homme comme la femme peuvent occuper le poste de leadership dans la politique, dans l'administration aussi bien que dans les structures ecclésiaux. Permettre ainsi à chacun d'apporter sa pierre de construction selon la grâce reçue du Saint-Esprit, c'est là que le monde avec son idéologie entre en conflit avec le mandat de l'Église en matière de théologie, car *imago Dei* n'est donc pas seulement un conflit entre les sexes, mais aurait une implication plus large ; surtout qu'en se référant aux idéaux pentecôtiste et aux déclarations de Stronstad (2006:63), selon Actes 1:8, seul le baptême du Saint-Esprit permet aux disciples d'avoir les charismes nécessaires pour accomplir la mission qu'ils ont reçue de Christ. Et si, comme le soutient Grudem (1997:458), les hommes et les femmes sont égaux dans leur capacité de recevoir la nouvelle alliance et l'habilitation par le Saint-Esprit ; il est donc possible de mettre de côté cette suprématie liée à la masculinité dans le leadership de l'Église. Et comme le suggère Smith (1992:254), l'Église se doit d'être cohérente avec la théologie qu'elle adopte, qui soutient à la fois l'égalité dans la création humaine, tout en cherchant à maintenir la femme dans un état de subordination dans la fonction. L'Église doit faire face aux implications concrètes d'un

Évangile qui libère aussi bien les hommes que les femmes ; et s'opposer à l'émancipation de la femme n'est pas plus défendable que l'école "séparée mais égale" pour les races.

4.2.4.3. Égaux mais différents

Le fait que dans Genèse 1:26-28 l'humain avait été créé en tant qu'homme et femme évoque déjà une certaine différenciation ou diversité voulue par Dieu en les créant à son image. L'homme et la femme, tout en étant égaux, vivent une certaine singularité en tant que mâle et femelle ; ce qui détermine leur particularité. En partant de la confession de foi de Westminster, il est important d'affirmer avec force qu'il n'est pas question de dissoudre cette distinction caractérisant l'homme par rapport à la femme en s'accommodant à la demande culturelle qui veut que les hommes et les femmes soient traités comme s'ils étaient les mêmes ; mais que la particularité de chacun devrait être considérée comme un aspect déterminant non seulement dans la manière de refléter l'image de Dieu, mais aussi en tant qu'être complémentaire. Il s'agit d'une différenciation fondamentale trouvant son modèle dans le Créateur en tant qu'être trinitaire qui, tout en étant des êtres singuliers, vivent une certaine pluralité. Ainsi, comme l'a dit Kloosterman (2009:206), de la même manière que la Trinité est incluse dans l'image de Dieu que l'on retrouve dans l'être humain, cela représente la diversité qui doit s'étendre sur l'Église. Ainsi, homme-femme, en tant qu'image de Dieu, devraient être considérés comme des membres à part entière et non comme les autres qu'il faut exclure dans le témoignage et l'accomplissement du dessein de Dieu.

Ainsi, l'homme comme la femme sont-ils appelés à garder leur identité en tant qu'êtres distincts, mais ayant l'obligation d'agir dans l'unité, tout en tenant compte de leur diversité. Ce qui permettra à chacun, peu importe son domaine, d'apporter sa contribution soit avec une touche masculine, soit avec une touche purement féminine. Ainsi, avec Hess (2005:94), soulignons que la femme devrait être considérée comme l'assistante correspondante ou la partenaire de l'homme, sans implication ni d'infériorité ni de subordination à une autorité, moins encore de leadership masculin préétablie d'avance.

4.3. La doctrine *imago Dei* soutient la complémentarité ou l'individualisme

Comme il a été souligné ci-haut, l'homme et la femme ont été créés non seulement l'un pour l'autre, mais ils sont aussi appelés à travailler comme des partenaires et non comme des êtres solitaires ou dans l'individualisme. En effet, l'individualisme⁸², comme l'explique Rychlak (2003:4), peut être pris comme une idéologie politique de liberté, d'une autosuffisance qui amène l'être humain à vivre une sorte de style de vie égoïste, et sans égard pour les autres. Or, selon l'opinion des féministes de la RDC (Cf. Section 3.4.2.1. & 3.5.; Ngongo, 2015:435-436), s'appuyant sur le fait d'être égaux en tant qu'êtres créés à l'image de Dieu, l'homme et la femme sont différents, l'un de l'autre, pour un but complémentaire dans leur manière de représenter le Créateur dans le monde. Pour les féministes, les relations hiérarchiques de l'homme à l'égard de la femme ne favorisent pas la complémentarité, l'interdépendance et le partenariat qui seraient l'une des implications qui découlent de la doctrine *imago Dei*.

En effet, comme on peut le remarquer chez Ngongo (2009:10-11), les relations hiérarchiques contredisent la pensée derrière la doctrine *imago Dei*, étant donné que l'homme et la femme, tous deux créés à l'image de Dieu, sont appelés à représenter le Créateur en tant que vis-à-vis, et cela dans la collaboration et le partenariat. À cela, Ngongo renchérit que les rapports qui devraient unir l'homme et la femme à cette œuvre dont Dieu est le concepteur sont ceux d'interdépendance, de collaboration et de complémentarité et non ceux de dépendance, de domination et d'exclusion dans les différentes structures (Ngongo 2015:35). Il n'est donc pas question d'individualisme, mais plutôt d'une certaine valorisation de la réciprocité dans les relations de partenariat homme-femme. Ainsi, Ngongo pense-t-elle que le monde aurait intérêt à mettre à profit les qualités féminines et masculines pour favoriser l'émergence d'une nouvelle société, car si la femme a les qualités que l'homme ne possède pas, c'est pour la complémentarité dans les tâches (Ngongo, 2015:119). Cette affirmation corrobore celle

⁸² Selon Rychlak, il y aurait deux types d'individualisme à savoir, - l'individualisme solitaire: les individus agissent seuls sur tous les aspects de la vie. Ces personnes ne voient aucun avantage à se donner la main d'association avec les autres, même lorsqu'ils sentent qu'ils ont besoin d'aide. – l'individualisme parallèle: Une personne qui prône l'individualisme mais à certain moment peut accepter de s'unir aux autres lorsqu'il sent le besoin ou a un problème qui bénéficierait d'une action de groupe. Comme le souligne Rychlak, ce changement ne s'opère pas pour le bien de la collectivité mais la personne cherche à profiter de ce que les autres peuvent lui apporter comme soutien pour un temps (Rychlak, 2003:4). Ce qui serait de la pure hypocrisie car la personne utilise les autres juste pour atteindre ses propres objectifs ou sa gloire et non, pour qu'à son tour, il puisse prêter une main d'association aux autres.

des égalitaristes, qui soutiennent toutes les facettes de l'égalité du ministère disponible pour les femmes de la même façon que pour les hommes ; à la différence des traditionalistes (hiérarchistes) qui soutiennent l'égalité, tout en soulignant que les hommes et les femmes sont créés égaux, mais que la femme doit se soumettre à la volonté de l'homme pour le compléter (Meyer, 2002:6).

Dans ce cadre, la femme n'est pas considérée comme une partenaire égale, mais une subordonnée et sujette d'exclusion. Clifton (2009:175) souligne que ce serait en réalité une expérience universelle des femmes, qui se retrouvent écartées et exclues, d'une manière ou d'une autre, de l'ensemble des structures de pouvoir dans l'Église et dans la société ; une expérience de discrimination fondée sur le sexe qui aurait servi à diminuer le sens de la valeur propre, de la capacité et de la responsabilité de la femme.

Ainsi, à partir de ce point de vue des féministes, la section suivante cherche à comprendre si l'on peut parler de la complémentarité homme-femme dans la tradition chrétienne en général et dans celles des pentecôtistes en particulier, ou qu'il est question d'individualisme pur et simple.

4.3.1. La complémentarité dans les relations humaines

4.3.1.1. Selon la perception chrétienne générale de la complémentarité dans les relations humaines

Comme souligné ci-haut, la complémentarité trouve son fondement dans la différenciation qui existe entre l'homme et la femme. Du point de vue de la pensée biblique, Brunner (1965:80) souligne qu'en tant qu'êtres créés à l'image de Dieu, homme et femme sont égaux mais, en tant qu'êtres individuels, ils sont différents l'un de l'autre. Cela explique le besoin de se compléter qui découlerait de cette différenciation que l'on retrouve entre l'homme et la femme, et cela devient la forme naturelle de la communauté authentique, de l'agapè qui fait partie de la ressemblance avec Dieu. Anderson (2010:36) ajoute que cette diversité ne devrait pas être perçue comme un obstacle dans les relations homme-femme mais plutôt comme une bénédiction pour l'humanité car tout être humain serait incomplet. Ainsi, pour être pleinement humain, Anderson souligne qu'il faudrait faire l'expérience de la différenciation comme une réalité humaine. Car, ce qui est totalement "autre" constituerait la base de la relation avec l'autre, et devient ainsi la source d'une véritable

intimité, étant donné que l'intimité s'intensifie par l'altérité (Anderson, 2010:105). Aussi, comme le dit Grudem (1997:456), cette différence complémentaire qui se vit entre l'homme et la femme servirait à refléter la beauté du caractère de Dieu (Grudem, 1997: 456). En d'autres termes, l'homme et la femme créés à l'image de Dieu sont interdépendants. Personne ne peut prétendre vivre une vie d'autosuffisance, d'individualisme ou d'isolement et faire l'expérience de la pleine humanité.

En effet, l'être humain n'est pas à concevoir comme un être complet ou un tout en lui-même. Selon Grudem (1997:454), Dieu n'a pas créé les êtres humains pour qu'ils soient des personnes isolées mais, en les créant à son image, Il a voulu qu'ils atteignent une certaine unité interpersonnelle de diverses sortes et cela dans toutes les formes de la société humaine. Dans ce même angle, Westermann (2018:15) souligne que, dans l'AT, l'être humain était considéré comme membre d'un corps, et non comme un individu qui construit une communauté, pas comme un arbre, mais une branche ; pas comme un organisme mais un organe. Ce qui fait que, selon Barth (1961:194), l'être humain réel n'est jamais solitaire mais un être en relation qui, pour exister, serait confronté non seulement à Dieu mais aussi à son prochain. Ainsi, en accord avec Anderson (2010:50), on pourrait affirmer que l'être humain, mâle comme femelle, n'est pas une personne singulière en tant qu'élément d'une structure sociale, mais il est un élément de particularité et de différenciation. Raison pour laquelle l'humanité ne peut s'exprimer que dans l'interaction humaine. Et, cette interaction qui serait le fondement de la société n'est possible que dans la différenciation entre les hommes et les femmes.

On pourrait ainsi affirmer avec Cortez & Jensen (2018:74) que la doctrine *imago Dei* ne se réfère pas à une capacité que l'humain posséderait et qui l'amène à se séparer des autres créatures mais plutôt à la nature relationnelle par rapport à Dieu et aux autres êtres humains. Pareils que Dieu, l'homme et la femme sont des êtres relationnels. C'est dans l'amour qu'ils sont appelés à vivre cette relation. Et, à la suite de Barth (1961:195), il est clair que l'être humain, étant à la fois mâle et femelle, ne peut se détourner ni de cette différenciation, ni de la relation qui en découle. Ce qui reviendrait à dire que l'humanité ne trouve sa valeur que dans la coexistence, voire la complémentarité.

4.3.1.2. Selon la perception chrétienne pentecôtiste de la complémentarité dans les relations humaines

Comme énoncé plus haut, le fait que l'homme soit différent de la femme démontre ce besoin de la complémentarité humaine. Cependant, pour les pentecôtistes, l'existence humaine dans la diversité d'un univers spirituel reflète la nature interdépendante de la vie, en général, et le caractère particulier des êtres humains (Vondey, 2018:190). Cette interdépendance fait que, dans la communion des êtres humains avec les autres, leur nature humaine puisse se transformer plus pleinement à l'image de Dieu (Vondey, 2018:192). Aussi, selon Kärkkäinen (2010:269), étant donné que pour les Pentecôtistes la Trinité et la communion vont de pair, il y a lieu, pour l'Église, de vaincre l'individualisme en s'inspirant de la communion trinitaire⁸³.

Au-delà de cette réalité de la communion trinitaire comme prototype de la complémentarité humaine, Pinnock (2006:149) présente les gigantesques défis liés à l'exécution de la mission comme nécessité à dépasser l'individualisme. Car pour lui, les disciples de Christ ne sont pas appelés à vivre dans l'isolement, mais en tant que des communautés incorporées dans le corps du Christ. Ce qui fait que, dans l'exécution de la mission, non seulement chacun vit pour l'autre, mais personne n'est destiné à y aller seul. Ce qui l'amène à affirmer que la vie humaine serait toujours co-humaine et jamais complètement solitaire ou individuelle, et que la grâce de Dieu agissante dans les communautés remplies du Saint-Esprit serait la solution face aux relations brisées et déformées dans nos sociétés aujourd'hui.

4.3.2. La complémentarité dans l'accomplissement des fonctions

4.3.2.1. Selon la perception chrétienne générale de la complémentarité dans l'exécution de différentes fonctions

En se référant à ce qui vient d'être souligné ci-haut, la complémentarité devrait être envisagée comme une bénédiction divine pour les êtres humains. À ce propos, Anderson (2010:46) serait d'avis que celui qui vit selon le principe de complémentarité trouve une voie pour s'affirmer en tant qu'être humain; car, ce serait dans l'interaction

⁸³ Comme le Père, Fils et le Saint-Esprit sont Un, tout en étant trois personnes en relation. Si l'on considère l'Église comme étant l'image de Dieu, la théologie de communion trinitaire serait le meilleur remède contre l'individualisme (Kärkkäinen, 2010:269).

avec ses semblables que l'être humain trouve le sens à sa propre vie et peut, par conséquent, s'affirmer (Anderson, 2010:46). Cette interaction s'avérerait être valable, tant dans les relations que dans les fonctions que les êtres humains sont appelés à remplir en tant qu'image de Dieu. Demarest (2011:75) accentue cet argument en citant Genèse 1:28-30 et Psaume 8:6-8 que tous les êtres humains ont été créés avec la capacité de réaliser de nombreuses œuvres⁸⁴ dignes d'intérêt, et sont appelés à fonctionner de manière interdépendante dans l'accomplissement du mandat de Dieu. C'est dans cette lignée que Cortez et Jensen (2018:74) soulignent que la tradition chrétienne reconnaît que non seulement l'homme et la femme ont été appelés à gérer et représenter le Créateur dans sa création, mais que tous deux ont été équipés pour cette tâche. En d'autres termes, l'homme comme la femme possèdent en eux des capacités physiques et mentales extraordinaires pour répondre à cette mission.

De la même manière que Dieu a donné à l'homme la responsabilité⁸⁵ de dominer sur les autres créatures, il l'a donné à la femme, et leur tâche devrait se faire dans la complémentarité. Comme le souligne Sproul (2006:132,136-137), la femme serait la partenaire parfaite de l'homme. Tous deux ont été appelés en tant qu'image à présider sur les autres créatures, à agir avec responsabilité pour représenter et refléter le caractère divin (Gabus, 1991:92). Pour dire que l'homme ne peut ainsi être complet et réaliser la mission de Dieu correctement seul, et que le monde a besoin de voir l'apport de l'autre version de l'humanité pour son épanouissement. En ce qui concerne l'intervention de tout être créé à l'image de Dieu dans l'Église, il n'est pas seulement question du ministère ordonné mais aussi de celle des laïcs.

Cependant, malgré l'affirmation de la complémentarité dans la doctrine chrétienne, on voit les structures ecclésiales faire face à l'individualisme. Au lieu d'être cette partenaire

⁸⁴ Telles que travailler à l'emploi créatif, à s'occuper de la maison, cultiver le sol, construire des villes, gouverner, développer la technologies et participer à des activités de recherche et de développement dans différentes domaines (Demarest, 2011:75).

⁸⁵ Les êtres humains ont, d'une part, la responsabilité de préserver la vie humaine. Comme le souligne Sproul, la vie humaine est sacrée. Par conséquent, personne, sous aucun prétexte, n'a le droit d'agresse ni de violer un être humain. Car malgré la chute, l'être humain garde sa dignité reçue de Dieu en tant qu'être créé à son image (Sproul, 2006:138). Par ailleurs, l'être humain doit se préoccuper de l'environnement et non de l'exploiter abusivement, comme le souligne Sproul, car Dieu avait placé l'homme dans son jardin et l'a chargé de l'habiller, de le remplir, de le garder et de le remplir. Adam et Ève n'avaient le droit ni d'exploiter ni d'abuser du monde créé, bien qu'ils étaient supérieurs aux autres créatures. Comprenant que tout ce que Dieu a créé Il l'a fait pour le bien-être de l'humanité, les êtres humains doivent gouverner les autres créatures avec bienveillance (Sproul, 2006:137).

égale, la femme fait face à la différenciation par rapport à l'homme, cet homme qui apparaît comme un être singulier, le seul habilité par le Créateur à diriger les structures ecclésiales (Piper, 2006:28; Orthlund, 2006:89). Piper (2006:53) serait d'avis que la virilité et la féminité s'intègrent mieux dans le ministère lorsque les hommes assument la responsabilité première pour le leadership et l'enseignement dans l'Église. C'est dire qu'il ne serait pas accommodant d'avoir des femmes comme enseignantes et leaders dans l'Église. Ce qui fait que, pour Piper, le manque de leadership spirituel de la part des hommes, à la maison comme à l'Église, serait aujourd'hui le péché dévastateur, voire l'œuvre du diable. Ainsi, dans cette même lignée Orthlund, (2006:99, 104) s'insurge contre l'idée selon laquelle l'homme et la femme sont appelés à refléter tous deux l'image de Dieu dans l'exercice de l'autorité au sein de l'Église. Pour lui, l'idée de l'égalité liée au rôle ou fonction ecclésiale tire son origine du monde et non de la Bible. Pour Strauch (1995:52), la restriction de la femme au leadership de l'Église faisait partie du sage plan du Créateur lui-même, et non une décision arbitraire des hommes due à leur propre égoïsme et que, si ce n'était pas le cas, ce serait une discrimination injuste et préjudiciable de priver les femmes de la direction.

En effet, comme souligné ci-haut, l'homme est perçu comme le seul ayant la capacité, ou le mandat de répondre pour toute l'humanité dans le leadership ecclésial. Or, en référence à ce que déclare Anderson, l'image de Dieu ne serait totalement présente sous la forme d'une humanité individuelle mais plus complètement sous celle d'une co-humanité ou dans toutes les interactions humaines (Anderson, 2010:46,74). Or, selon Hess (2005:79, 82), Genèse 1:26-27 affirme l'égalité de l'homme et de la femme créés à l'image de Dieu, tout en soulignant que la domination et l'intendance de la terre étaient confiées à l'humanité comme "mâle et femelle". Néanmoins, le christianisme vit une certaine contradiction, comme le fait remarquer Fulkerson (2018:105), car tout en acceptant les femmes comme des représentantes de l'humanité, la tradition chrétienne et spécialement la réforme les assimile à un rôle lié à la sphère domestique pour expliquer leur exclusion. Ce qui fait que la tradition chrétienne soutient les relations asymétriques, qui diminuent l'image de Dieu des femmes, et cela, d'une part, à cause de l'identification au péché que l'on colle à la femme qui la restreint à la pleine participation à certaines fonctions de l'Église ; d'autre part, parce que l'Église aurait adopté de diverses constructions culturelles de ce que devrait être le rôle de la femme. Ce qui fait qu'au lieu de favoriser la complémentarité homme-femme dans les fonctions,

on fait l'éloge de l'homme tandis que la femme se retrouve réduite à la plus basse échelle, voire dénigrée.

4.3.2.2. Selon la perception chrétienne pentecôtiste de la complémentarité dans l'exécution de différentes fonctions

L'homme et la femme sont appelés à vivre une certaine complémentarité, pas seulement dans leurs relations, mais aussi dans l'exécution de leurs tâches en tant qu'êtres créés à l'image de Dieu. Comme le fait remarquer Vondey (2018:189, 190), le fait que *tselem Elohim* implique le plan de Dieu dans la création comme mâle et femelle dans Genèse 1:27 sous-entendrait que l'image divine dans l'humanité existe dans les particularités de chaque personne par rapport à Dieu, à la création, mais aussi à l'unicité. Ce qui fait que, dans le monde, les humains dépendent de grâces diverses que Dieu accorde d'une manière particulière à la dignité humaine pour le bien de tous. Cette interdépendance ne concerne pas seulement le domaine spirituel mais tous les domaines de la vie susceptibles d'affecter la création du point de vue social, physique, psychologique, culturel et spirituel. En clair, il s'agit non seulement d'une "responsabilité individuelle" mais plus d'une "responsabilité partagée". Dans ce cadre, Pinnock (2006:155-156) souligne que la mission de l'Église étant enracinée dans les missions trinitaires du Père, Fils et Saint-Esprit, il devrait être le véritable commencement de la communauté nouvelle et inclusive de créatures libérées et réconciliées avec Dieu et les unes avec les autres et appelées au service de Dieu dans le monde.

Mais alors, malgré l'affirmation de l'interdépendance dans la fonction des êtres humains créés à l'image de Dieu et l'effusion du Saint-Esprit que l'on retrouve chez les pentecôtistes, ils ne se sont pas pour la plupart écartés de la tradition chrétienne en général qui restreint la femme à certaines fonctions. Comme le fait remarquer Daniels III (2014:81), ce serait à la première génération du pentecôtisme que les pentecôtistes ont commencé à se conformer à la norme protestante conservatrice de l'inégalité du genre. Au lieu de promouvoir l'égalité, le ministère aurait suivi une trajectoire semblable au modèle racial Blanc-Noir. Ce qui fait qu'avec l'institutionnalisation du pentecôtisme, l'espace social du leadership des femmes est devenu plus restreint, dans certaines contrées ; surtout chez les Blancs. Et Thomas (2015:140) s'interroge sur la quintessence de la position des pentecôtistes qui placent des barrières devant les femmes appelées par Dieu sur deux volets: -la prépondérance de la participation des

membres féminins dans la direction de l'Église primitive; -le fait qu'en tant que pentecôtistes, ils croient que, depuis la pentecôte, Dieu a oint et continue à oindre les femmes. Malgré cela, l'Église reste attachée aux principes hiérarchiques qui, des fois, vont jusqu'à enfreindre la volonté de Dieu qui veut une relation complémentaire dans le service. Les pentecôtistes ont ainsi tendance à accepter le ministère des hommes plus facilement que celui des femmes. Ce qui explique pourquoi Thomas interpelle les pentecôtistes sur le danger qu'ils courent en mettant Dieu à l'épreuve lorsqu'ils limitent l'appel des femmes ointes par Lui, pour accomplir sa mission dans le monde.

En se basant sur ce que devrait être le mouvement pentecôtiste, tel que décrit dans la section 4.2.1.2, il y a lieu de dire que le pentecôtisme s'est détourné de sa vision initiale qui considérait l'avènement du Saint-Esprit comme étant un acte de libération et de réconciliation, face à la discrimination liée au genre, à la race comme à celle de l'âge. Ainsi, si la complémentarité fonctionnelle cause un peu de problème dans la tradition chrétienne en général, comme chez les pentecôtistes, laquelle complémentarité était sensée être automatique à cause de l'action égalitaire du Saint-Esprit en eux, qu'en est-t-il de la complémentarité dans la perpétuation de l'espèce humaine ?

4.3.3. La complémentarité dans la reproduction des êtres humains

En tant que porteurs de l'image de Dieu le créateur, l'homme et la femme, dans Genèse 1:28, ont reçu non seulement la responsabilité de protéger, de garder ou de prendre soin des autres créatures, mais ils ont aussi reçu le mandat culturel d'être fructueux et se multiplier pour régner sur la création (Susan, 2013:113; Gen 9:7). L'homme et la femme reçoivent ainsi l'ordre d'être féconds et de se multiplier de façon égale et complémentaire. Chacun est appelé à remplir sa part de tâche pour que la reproduction humaine ait lieu (Meyer, 2002:5). Pour dire que l'homme est appelé à assumer sa paternité et la femme sa maternité dans cette tâche de la procréation et qu'il n'est pas question de définir la femme seule selon sa maternité afin de la limiter.

En effet, lorsqu'on voit la valeur de la femme dans son rôle de procréation, cela serait une déclaration ouverte au sexisme et la voie par excellence de son exclusion à certaines responsabilités comme le fait bien remarquer Vibila (1997:283) ; un peu comme si la femme n'était rien d'autre qu'une matrice ou un ovaire (De Beauvoir, 1949:39).

4.3.3.1. Selon la perception chrétienne générale de la complémentarité dans la reproduction des êtres humains

La complémentarité de l'homme et la femme, créés à l'image de Dieu, serait plus affirmée au sein de la tradition chrétienne d'une manière générale dans les relations matrimoniales et spécialement dans la reproduction (procréation) des êtres humains (Cortez & Jensen, 2018:92; Koehler, 2006:93; Vliet, 2009:49). Comme le dit Rosner (2017:81), les hommes et les femmes seraient créés à l'image de Dieu, non seulement pour régner sur la terre mais aussi pour la remplir. Vorster (2011:12) renchérit que la création de l'humanité en tant que mâle et femelle indiquerait en premier lieu ce potentiel biologique à se multiplier et à régner avant d'être perçu comme capacité sociale de communiquer et de cultiver. Et comme enseigne le large catéchisme de Luther (2010:56), dans son sixième commandement (article 206), et que le fait de créer l'homme et la femme séparément, comme il est clair dans Genèse 1:26-28, n'était pas pour l'obscénité⁸⁶, mais pour qu'ils puissent vivre ensemble dans le mariage. Ce qui serait un appel pour le couple à être fécond, à avoir des enfants, à les nourrir et enfin à les former à l'honneur de Dieu (Ps 128, Prov 22:6; Eph 6:4; Luther, 2012:388). Ainsi, l'homme et la femme seraient appelés à se multiplier, pour non seulement obéir à Dieu, mais aussi pour Lui rendre gloire car c'est pour ce but qu'ils ont été créés à son image comme le souligne la confession de foi de Westminster (Philips, 2013).

Concernant la complémentarité dans la reproduction, Kayayan (1964:68; 1990:235) souligne que, dans Genèse 2:28, Dieu ordonne que l'homme et la femme ensemble soient féconds, se multiplient et exercent la domination sur la terre. Et dans l'accomplissement des desseins divins, l'homme et la femme sont tous les deux présentés comme des partenaires créés à l'image de Dieu. Toutefois, chez le même auteur, on voit une affirmation qui cherche à ne valoriser la femme que dans son rôle de mère et compagne des hommes célèbres et l'ange gardien des hommes⁸⁷ (Kayayan,

⁸⁶ La création de l'être humain en tant qu'homme-femme constitue le fondement idéal du mariage monogamique (Choong, 2008:27) ; l'union entre l'homme et la femme et non homme et plusieurs femmes, moins encore homme avec un autre homme comme le monde le veut aujourd'hui. En réfléchissant sur l'homosexualité, Craig (2003:137) déclare que ce serait non seulement un terrible sacrilège, mais aussi une moquerie du plan de Dieu. Car, l'histoire de la création dans la Genèse raconte comment Dieu a fait de la femme un compagnon, une partenaire convenable et parfait pour l'homme (Freeman, 2013:221).

⁸⁷ «Dire que la femme n'a pas de génie créateur, mais qu'elle est dans son rôle lorsqu'elle est l'inspiratrice, l'interprète, le bon ange des hommes, ce n'est pas refuser de lui donner ce qui lui est dû. Ce n'est pas la sous-estimer, c'est lui demander de rester femme. Nous avons besoin d'elle telle

1964:92) ; comme si la mission de la femme ici sur terre se définit en fonction de sa maternité, et dans la mesure où elle vit comme dans l'ombre de son compagnon, pour vivre son destin et expérimenter le bonheur. Ceci est perceptible aussi dans ce qui suit:

Tout chez la femme est ordonné en vue de la maternité; non seulement son corps, à la fois frêle et résistant, mais douce, sa grâce et sa coquetterie ne se comprennent qu'en fonction de la maternité. Elle n'atteint son but ici-bas que lorsque son cœur s'inquiète de ceux auxquels elle a donné la vie (Kayayan, 1964:89).

La maternité de la femme serait, pour Kayayan (1990:243), sa principale prérogative, qui accentue sa faiblesse en même temps que sa dépendance de l'homme. En parlant de la faiblesse de la femme, il souligne que cela ne concerne pas seulement l'aspect physique mais aussi spirituel. Ainsi, Kayayan (1964:92) appelle les femmes à consentir à rester femme, à agir comme femme et selon sa vocation propre et son influence sera plus considérable. Quant à Luther (2012:388) de souligner que la femme aurait été créée pour être la compagne de l'homme en toutes choses et, en particulier, pour porter des enfants (Luther, 2012:388).

Cependant, cette tâche de la reproduction ne devrait pas être considérée comme une prérogative première de la femme car cette responsabilité incombe également à l'homme. Comme le fait remarquer Moltman (1985:285), l'homme et la femme ont été créés dans une différenciation de sexes dans le but de la fécondité et que ce serait expressément que cette dualité a été soulignée. Selon Gabus (1991:94), l'ordre d'être fécond donné à l'homme et à la femme dans Genèse 1:28 serait celle de répandre la vie et une manière d'assurer la domination de la terre pour l'homme comme pour la femme.

4.3.3.2. Selon la perception chrétienne pentecôtiste de la complémentarité dans la reproduction des êtres humains

Les pentecôtistes ne se démarquent pas de la perception générale en ce qui concerne la complémentarité dans la reproduction de l'espèce humaine. Comme le relate

qu'elle est, et quand nous disons "nous", nous ne pensons pas aux hommes seulement, mais au monde entier. Le jour où elle aurait réussi, en de moyens qui ne sont pas ceux de sa nature, à devenir notre "égale", nous nous passerions d'elle, tandis qu'elle passerait à côté de sa destinée et de son bonheur (Kayayan, 1964:92) » ; une façon de dire qu'elle doit vivre pour accomplir la volonté de l'homme et non le contraire pour qu'elle soit utile et heureuse.

Stronstad, (2016:7,11-12), l'homme et la femme ont reçu la charge de fonctionner comme les sous-créateurs, pour peupler la terre.

Cependant, contrairement à la tendance traditionnelle qui veut que le rôle de la femme soit essentiellement celle de la maternité, une raison pour son exclusion dans l'exercice de l'autorité (Cf. Section 4.3.3.1.), chez les pentecôtistes, la vision de la mission accomplie dans l'Esprit de la pentecôte aurait servi à surmonter les murs et les frontières qui séparent les personnes en restaurant l'unité brisée. Ce qui fait que des traditions contraires ont été abandonnées au bénéfice du témoignage commun dans l'Église (Kalombo, 2015:138).

4.3.4. Implications de différents points de vue sur la complémentarité homme-femme

La théologie pentecôtiste comme la théologie protestante et spécialement la théologie protestante réformée s'accordent sur le fait que la différence que l'on trouve chez l'homme par rapport à la femme serait une démonstration claire et nette du besoin de la complémentarité humaine ; comme pour affirmer que l'homme et la femme seraient des êtres interdépendants en tant qu'êtres créés à l'image de Dieu. Ce qui s'inscrit dans la confession de foi de Westminster. Tout en évoquant que l'homme et la femme sont des êtres distincts, elle montre aussi clairement l'unité fondamentale et la dignité partagée des hommes et des femmes au sein de l'humanité.

4.3.4.1. Complémentarité homme-femme dans les relations

Retenons de ces différentes discussions que la complémentarité homme-femme dans les relations a été voulue par Dieu et devrait être envisagée comme une bénédiction divine pour les êtres humains. Car c'est dans l'interaction humaine que non seulement l'homme et la femme se complètent, mais que chacun trouve la voie pour s'affirmer en tant qu'image de Dieu et représenter le Créateur dans le monde. Ce qui voudrait dire que Dieu n'a pas créé les êtres humains pour vivre dans l'isolement, l'individualisme, moins encore dans une certaine autosuffisance mais plutôt pour une relation d'interdépendance et de partenariat.

Cependant, pour les Pentecôtistes, la communion trinitaire demeure le prototype de la complémentarité humaine et la source d'inspiration pour ceux qui veulent faire face aux

relations brisées, déformées et individualistes que connaissent nos sociétés, en particulier l'Église.

4.3.4.2. La complémentarité de fonction homme-femme

Dans Genèse 1:26-28, l'homme et la femme sont créés dans une certaine interaction non seulement en ce qui concerne les relations, mais aussi dans les rôles qu'ils sont appelés à jouer en tant qu'image de Dieu dans le monde (Comte, 2009:57). C'est dans la complémentarité, voire l'interdépendance, qu'homme-femme sont appelés à régner, assujettir et dominer sur les autres créatures. Mais, la tradition chrétienne veille à ce que l'homme ait une certaine primauté quant à l'exécution des rôles, en précisant que ce texte souligne une certaine supériorité de l'homme sur la femme. Ce qui envisagerait l'idée selon laquelle l'homme est le seul ayant le pouvoir et la capacité d'exercer l'autorité dans les différentes structures car il représente valablement l'image de Dieu. Ce qui serait une contradiction entre l'affirmation et la pratique ecclésiale.

Cependant, dans cette perspective de complémentarité des tâches, ce qui compte c'est la capacité, la formation et l'aptitude de chaque être humain (homme comme femme). Chacun est appelé à apporter sa pierre pour un épanouissement durable dans les différentes structures. Il n'est pas question de valoriser les considérations telles que le genre, la classe, moins encore la race des individus. Comme le dit Pinnock (2006:155-156), la mission de l'Église étant enracinée dans la mission trinitaire, elle devrait refléter cette diversité inclusive des uns par rapport aux autres, tous appelés et oints pour le service de Dieu dans le monde.

4.3.4.3. Complémentarité homme-femme dans la reproduction

Dans Genèse 1:28; 9:6-7, la complémentarité homme-femme dans la tâche de reproduction et la multiplication des êtres humains se trouve aussi clairement affirmée comme dessein de Dieu pour eux. Dans la réalisation de cette tâche, l'homme est appelé à assumer sa paternité et la femme sa maternité, sans qu'aucun de deux partenaires ne soit défini en fonction de sa responsabilité. Ce qui fait que, tout en assumant cette tâche aussi noble que louable, l'homme et la femme peuvent en plus de leur rôle de la procréation réaliser la mission de Dieu dans les autres dimensions ou dans les différentes structures. Dans cette perspective, il ne sera plus question de considérer le rôle de la reproduction comme étant une prérogative féminin, moins

encore définir la femme en fonction de la maternité mais en tant qu'image de Dieu comme le voudrait la tradition chrétienne.

4.4. En Christ, possibilité d'inclusion ou d'exclusion

Jésus-Christ, le vrai *imago Dei*, est le modèle de l'être humain parfait, celui en qui l'image de Dieu resplendit (2 Cor 4:4; Hé 1:3; MacDonald, 1988:483; Anderson, 2010:223). Selon Calvin (1957:212), dans l'institution chrétienne, livre 1, chapitre XV, Christ est celui qui nous reforme à l'image de Dieu (Col 3:10). Il permet ainsi à l'être humain de découvrir son humanité en tant qu'image de Dieu (Kloosterman, 2009:206; Brunner, 1965:71), d'une part, mais aussi de devenir ce à quoi ils ont été destinés, d'autre part (Moltman, 1985:289; Gen 1:26-27). Comme l'explique Peterson (2016:1), Jésus-Christ étant pleinement divin et humain, Il devient l'image de Dieu dans le monde qui révèle non seulement l'identité et le caractère de Dieu mais Il est aussi celui qui réalise l'intention permanente de Dieu pour l'humanité. Et, c'est dans la réalisation de cette intention divine que Jésus-Christ aurait établi les conditions d'inclusion pour les humains dans l'accomplissement de la mission liée à leur identité humaine. Ainsi, en se conformant à Jésus-Christ par la connaissance, l'amour, et en marchant avec Dieu par la puissance du Saint-Esprit, les êtres humains deviennent capables d'agir selon leur identité. Ils peuvent servir d'images terrestres de Dieu en proclamant la réalité aussi bien que le caractère de Dieu dans le monde.

Bien que Jésus-Christ, le vrai *imago Dei*, ouvre la voie à l'inclusion des êtres humains en général dans la mission de Dieu, l'inclusion de la femme a toujours été un problème. En effet, Vliet (2009:50-51) raconte qu'une grande tension sur la doctrine *imago Dei* caractérisait l'époque patristique et médiévale, surtout lorsqu'il fallait y inclure la femme. De ces diverses tensions découlent des affirmations telles que: - La femme serait exclue de l'image de Dieu ; - la femme obtient l'image de Dieu seulement lorsqu'elle s'unit à l'homme; -La femme serait exclue de la création *imago Dei* mais incluse dans *imago Dei* restauré en Christ. Comme on peut le remarquer à la suite de Vliet, ces affirmations auraient favorisé l'exclusion de la femme dans différentes sphères. Cependant, la dernière affirmation ouvre la possibilité d'inclusion de la femme en Christ (Legrand, 2006:220-231).

Cette inclusion ne se limite pas à l'affirmation de la possession ou de la restauration de l'image de Dieu dans la femme mais touche aussi à sa position dans la société aussi bien que dans l'Église. En se référant à Cortez et Jensen (2018:104), on pourrait dire que la question qui se pose aujourd'hui serait en rapport avec cette inclusion qui s'ouvre en Christ : cette inclusion permet-elle aux femmes d'avoir accès au leadership (ordonné ou non), d'avoir le plein pouvoir de parler et de représenter Christ au même titre que l'homme? Est-il question de maintenir cette position d'exclusion de la femme qui aurait contribué non seulement à dénigrer mais aussi à la subordonner à l'homme dans différentes sphères ?

Cependant, comme il a été souligné dans le chapitre précédent, pour certaines féministes en RDC, la foi en Christ, le modèle de la vraie humanité serait le fondement de leur praxis. C'est-à-dire qu'en Christ, il y aurait une possibilité d'inclusion pour tous et un fondement pour un leadership responsable, un leadership authentique, qui ne serait à la recherche ni du pouvoir ni de l'exploitation des autres créatures, mais qui s'avérerait être humaine et efficace. Ainsi, pour les féministes, Jésus devient le libérateur qui permet aux femmes d'agir avec audace dans leur combat contre la déshumanisation des êtres humains (Cf. Section 3:5.). C'est sur base de ce qui vient d'être dit ci-haut par rapport à l'inclusion de femme en Christ que la suite cherchera à apporter une certaine lumière.

4.4.1. Inclusion en Christ dans la réalisation du but de Dieu pour l'humanité

4.4.1.1. La perception chrétienne générale de l'inclusion des femmes dans la réalisation du but de Dieu pour l'humanité

La catéchèse luthérienne enseigne que Dieu a créé l'homme et la femme à son image, mais que la chute serait à la base de la détérioration de cette image de Dieu en eux. À cause de cet état, l'être humain serait devenu incapable de faire le bien mais, par la grâce en Jésus, il a été justifié et restauré en tant qu'image de Dieu (Heidelberg, 1986:20-30, 61; Anderson, 2010:72). À ce propos, Vorster souligne, à quelques exceptions près, que la théologie chrétienne dominante s'accorde sur le fait que le péché ne détruit pas l'image de Dieu dans l'être humain mais que cette image serait endommagée (Vorster, 2011:12). Ce qui veut dire qu'à la chute, l'être humain n'a pas perdu en lui l'image de Dieu mais que cette image aurait été déformée. À Grudem de

préciser que l'être humain aurait tout simplement perdu certaines fonctions⁸⁸ liées à cette image de Dieu en lui (Grudem, 1997:444). Ceci étant, l'être humain n'est pas déshumanisé, diabolisé, mais ce serait les parties de son humanité qui sont affectées. Ce qui fait que le péché a amené l'être à perdre le contrôle de son corps, à vivre éloigné de Dieu et à perdre les dons de la connaissance, de la justice, de la foi et de la sainteté (Vorster, 2011:13-14). Ainsi, l'être humain a perdu sa capacité de faire la volonté de Dieu, et de vivre son humanité tel que voulu par Dieu depuis la création.

Cependant, comme le précise Vorster (2011:16, 23), la possibilité pour une vraie humanité en tant qu'image de Dieu devient possible dans la restauration complète de la relation entre l'être humain et son créateur en Christ. Ce qui fait que la rédemption en Christ serait considérée comme l'accomplissement du dessein originel de Dieu dans l'humain (Anderson, 2010:78). Et ce serait en Christ que l'image endommagée est restaurée, et que l'être humain retrouve sa relation avec Dieu et peut, par conséquent, expérimenter la pleine humanité. C'est pourquoi Choong (2008:36) fait remarquer que tout pasteur qui comprend ce que serait le fait d'être créé à l'image de Dieu devrait être animé de la passion pour Christ et peut, de ce fait, obéir à la Grande Commission donnée dans Matthieu 28:18-20. Bien que Choong fasse allusion aux pasteurs dans la réalisation de la Grande Commission dans sa thèse, le contexte de ce verset s'applique à tous les disciples de Christ. Homme et femme, disciples de Christ, sont appelés à s'impliquer dans la réalisation de cette mission de la restauration de l'image de Dieu des êtres humains en Christ.

Toujours par rapport à cet appel, Anderson souligne que la compréhension des concepts "*Alliance et imago Dei*" comme des réalités parallèles qui expriment la proximité de Dieu aurait influencé les Israélites dans leur sens de responsabilité à l'égard de leur vie et celui du prochain. De la même manière que Jahweh s'engage en faveur de son peuple d'Israël, "peuple d'alliance", ainsi le Créateur s'engage en faveur de son peuple en tant que race humaine "image de Dieu" (Anderson, 2010:226). Si l'on applique aux chrétiens (peuple de la Nouvelle Alliance) tel qu'énoncé, toute personne (homme-femme) qui comprend que Dieu tient beaucoup à l'humanité créée à son

⁸⁸ Selon Vorster (2011:13-14), la dépravation de *imago Dei* dans l'être humain dans la réforme ne signifie pas qu'il est déshumanisé, diabolisé, ou cesse d'être humain, mais ce serait les parties de son humanité qui sont affectées. Ce qui fait que le péché amène l'être à perdre le contrôle de son corps, il vit éloigné de Dieu et perd les dons de connaissance, de justice, de foi et de sainteté, qu'il récupère par la régénération en Christ.

image devrait par reconnaissance s'engager dans cette mission de la restauration de l'image divine en Christ. Comme le dit Kloosterman (2009:206), le fait d'être en Christ, *imago Dei* par excellence, permet à l'Église de retrouver son identité véritable dans le monde en devenant une église qui proclame, réconcilie, sanctifie et unifie.

On pourrait ainsi conclure qu'il y a là un appel adressé à l'homme comme à la femme de travailler pour amener le monde à la réconciliation avec Dieu pour qu'il recouvre leur pleine humanité en Christ. À la suite de Peterson (2016:1), disons que l'homme et la femme, étant en Christ comme l'image de Dieu dans le monde, sont appelés à révéler l'identité et le caractère de Dieu ; et cela à l'instar de Christ qui était venu dans le monde pour réaliser l'intention permanente de Dieu pour l'humanité. Cela est devenu possible car Jésus a établi les conditions pour que d'autres se joignent à lui dans l'accomplissement de sa mission qui concerne leur identité humaine.

4.4.1.2. La perception pentecôtiste de l'inclusion des femmes dans la réalisation du but de Dieu pour l'humanité

Les pentecôtistes ne s'écartent pas de l'affirmation selon laquelle, à la chute, l'image de Dieu dans l'être humain a été détériorée et non complètement détruite (Horton, 1988:412). Ils ajoutent toutefois que cette image a été restaurée en Christ, qui serait le prototype de ceux qui ont été recréés à son image (MacDonald, 1988:483). Ainsi, Vondey soutient que, pour les pentecôtistes, la qualité de cette image de Dieu dans chaque être humain dépend de l'image du Christ et l'action du Saint-Esprit en eux (Vondey, 2018:182). Ce que la participation de l'être humain à la vie divine ne peut être rendue possible qu'en Christ par la puissance du Saint-Esprit. Vondey (2018:176-177) explique que, pour les pentecôtistes, l'être humain serait créé dans la providence du salut. Et, du point de vue du NT, les êtres humains auraient été prédestinés au salut en Christ. En d'autres termes, le salut précéderait la création dans l'intention éternelle de Dieu pour l'humanité. Selon cette perception, l'humanité existe pour le salut parce qu'elle a été créée à l'image de Dieu d'une part, et qu'elle possède une qualité spirituelle unique depuis sa création qui lui donne une place unique dans le but divin du salut d'autre part. Ainsi, Vondey fait remarquer que non seulement le but de la création et du salut serait identique, mais aussi que tous deux trouvent leurs fondements dans l'image de Dieu actualisée par la qualité spirituelle particulière de l'être humain.

Aussi, la pneumatologie étant le langage théologique qui tire son origine dans le pentecôtisme, ils ont également exploré et exposé la manière dont l'effusion de l'Esprit crée un troisième symbole religieux, celui de *imago Spiritus*, qui sert à compléter les deux autres approches "*imago Dei, imago Christi*" (Stephenson, 2009:48). Alors que la chute aurait rendu considérablement plus difficile l'accomplissement de la divine vocation inhérente à *imago Dei*, l'avènement *imago Christi* et de *imago Spiritus* vient pallier à cette difficulté. Ce qui fait que, grâce à *imago Spiritus*, les êtres humains sont une fois encore habilités à réaliser leur vocation divine et ainsi glorifier Dieu. "*Imago Christi et imago Spiritus*" dans le N T seraient cette nouvelle création en Jésus comme articulé dans 2 Corinthiens 5:17 (Stephenson, 2015:148, Vondey, 2018:180). Ou encore en partant de Galate 3:27-28, qui stipule que ceux qui ont été baptisés en Christ ont revêtu Christ, ils s'identifient à Christ et participent à "*imago Christi*" en tant que nouvelle création. De même, dans Actes 2, ceux qui ont fait l'expérience de l'effusion de l'Esprit sont revêtus de l'Esprit et sont "*imago Spiritus*" parce qu'ils ont "revêtu" l'Esprit, ils peuvent ainsi participer à la nouvelle création ou à la restauration⁸⁹ de toute chair (Stephenson, 2009:51).

En effet, comme on peut le remarquer, cette restauration qui se fait par la puissance du Saint-Esprit concerne toute chair (homme et femme, enfant et vieux, etc.) ; ce qui débouche sur l'affirmation telle que les femmes sont aussi théomorphes, christomorphes et pneumamorphes, car elles sont créées *imago Dei* et sont porteuses de *imago Christi*, ainsi que de *imago Spiritus*. Ce qui aurait permis aux pentecôtistes de considérer *imago Spiritus* comme un argument théologique pour la pleine humanité et l'égalité des femmes, car il entre en contraste avec l'affirmation de la subordination ontologique des femmes. Cela veut dire qu'autant les hommes sont habités par l'Esprit, les femmes le sont aussi et, par conséquent, elles méritent les mêmes opportunités qu'eux dans l'exercice du ministère au sein de l'Église (Stephenson, 2009:53; Vondey, 2013:112).

⁸⁹ *Imago Christi et imago Spiritus* aurait des implications éthiques telles que le Christ annule les distinctions qui ont servi à exclure les autres, mais que l'Esprit abolit ces distinctions (Actes 10:44-48), car le croyant est baptisé dans l'Esprit. Avec l'effusion de l'Esprit, il y a une restauration de la communauté humaine qui constitue une dimension du salut de ce monde ; comme pour dire que l'Esprit serait à la base du renversement de statut comme décrit dans Joël 3:1-5 où ceux qui n'avaient rien à dire dans la société comme les jeunes personnes, les femmes, les esclaves et les jeunes filles peuvent maintenant entrer en jeu à cause du renouvellement de la société qui s'opère grâce à l'effusion de l'Esprit (Stephenson, 2009:51-52).

On pourrait ainsi conclure cette section en disant qu'en Christ, grâce à l'effusion du Saint-Esprit, il y aurait une possibilité de l'inclusion de la femme dans la réalisation de la mission de Dieu concernant le salut de l'humanité. Car, comme le font remarquer Vondey (2013:112) et Stephenson (2009:53), l'homme et la femme, membres du corps de Christ et bénéficiaires de l'effusion du Saint-Esprit, peuvent œuvrer à égalité. Et pour Pinnock (2006:155-156), cela devrait amener l'Église à reconsidérer cet aspect d'inclusion, vu que la mission de l'Église se retrouve enracinée dans les missions trinitaires du Père, Fils, et l'Esprit. Dans la réalisation de cette mission, tous les humains (hommes et femmes) sont appelés à tendre la main aux perdus et aux brisés, et les rassembler. Ce point de vue s'accorde à celui de Kärkkäinen (2010:267-268) qui soutient que l'image de la Trinité devrait permettre à l'Église de vivre dans un milieu de vie inclusif, vu qu'il offre des ressources pour plusieurs tâches interdépendantes.

4.4.2. Inclusion en Christ dans la réalisation de différentes fonctions dans l'Église

L'inclusion de la femme en tant que rachetée ou restaurée dans l'image divine en Christ ne rencontre pas d'oppositions comme souligné ci-haut ; mais c'est plus lorsqu'il s'agit d'exercer les fonctions de leader au sein des structures ecclésiales que surgit le problème de l'exclusion de la femme. Ainsi, en lieu et place de considérer la femme comme partenaire égale en son sein, l'homme apparaît comme le seul habilité par le créateur à diriger les structures ecclésiales (Cf. La section 4.3.2.1.; Orthlund, 2006:89; Piper, 2006:28).

En effet, lorsque la femme doit évangéliser, amener les êtres humains à la réconciliation avec Dieu, cela paraît normal et acceptable dans la tradition chrétienne. Cela serait dû au fait que la femme reste dans une sphère qui n'est pas publique (Gurhahoza, 2017:110). Ainsi, le plus grand problème se situe au niveau de l'inclusion des femmes dans les fonctions, et particulièrement le leadership de l'Église, l'accès au ministre ordonné comme l'aurait souligné Fulkerson (2018:104). La suite vérifie ainsi ce que serait alors la perception chrétienne par rapport à l'inclusion de la femme aux différentes fonctions de l'Église.

4.4.2.1. La perception chrétienne générale de l'inclusion des femmes aux fonctions ecclésiales

Comme souligné dans la section 4.2.2.1. traitant de la question de l'égalité de fonction homme-femme créés à l'image de Dieu, en Christ, l'inclusion de la femme aux fonctions ecclésiales demeure un problème sérieux pour plusieurs communautés chrétiennes. La position de plusieurs auteurs au sujet de la place de la femme, et spécialement en ce qui concerne l'ordination ou l'accession au poste de leadership, se rallie plus ou moins à la pensée de Kayayan (1964:65) qui soutient que:

La position de l'homme vient du fait qu'il est porteur de l'image de Dieu (1Co 11:7). Pour Paul, cette antériorité dans la création signifie une primauté d'ordre hiérarchique déjà naturel. La soumission de la femme à son mari "comme au Seigneur" n'est-elle pas l'acceptation de cet ordre hiérarchique comme ordre de Dieu, le mari étant pour la femme le médiateur de la splendeur de Dieu? Si la femme n'est pas appelée à assumer un rôle de médiateur dans l'ordre naturel, elle ne saurait assumer, par le ministère pastoral, un rôle de médiation dans l'ordre surnaturel. Celui-ci ne saurait détruire l'échelle des fonctions décrites par l'écriture comme étant celle qui règle le rapport des sexes.

En présentant l'homme comme le médiateur attiré des merveilles de Dieu dans l'ordre surnaturel, Kayayan (1964, 86) s'oppose ouvertement à l'appel pastoral des femmes. Pour lui, de par les Saintes Écritures, ce domaine ne concerne pas les femmes et que l'admettre dans cette fonction serait une ouverture à l'esprit du monde et à la sécularisation, vu qu'il ne figure pas dans la limite que Dieu aurait fixée⁹⁰ (Ortlund, 2006:104; Piper, 2006:99). Kayayan renchérit que si Dieu, Jésus, Saint-Esprit et l'Église ont tous exclu les femmes au ministère pastoral, cela serait une preuve tangible pour la masculinisation de cette fonction (Kayayan, 1990:247). Dans cette optique, Borland (2006:113) soutient que le fait que Jésus ait choisi seulement les hommes comme apôtres, avec leurs tâches principales de prédication, d'enseignement et de gouvernement serait une preuve de sa reconnaissance de distinction des rôles entre

⁹⁰ Pour Kayayan (1964 : 86), les femmes doivent être mise à part pour se consacrer aux visites des malades, aux questions d'assistance, au travail de secrétaire de la paroisse, aux œuvres d'éducation. Car toutes ces activités correspondent exactement à leurs dons. Tout en déclarant "nous n'irons pas plus loin" étant donné que la prédication sous toutes ses formes, l'administration des sacrements, les cultes, et les actes pastoraux demeurent réservés aux hommes, aux pasteurs. Kayayan (1990:236) accentue que toute tentative de modifier les positions relatives de l'homme et à la femme ne peut être que suspecte.

l'homme et la femme⁹¹. Hodge (1992:269) va plus loin en disant que le principe qui implique le leadership d'Adam sous-tend toutes les institutions religieuses à jamais ordonnées par Dieu pour les hommes. Ce qui fait que la primauté de l'homme sur la femme impliquerait aussi bien toutes les relations providentielles avec la race humaine, voire la distribution de la puissance salvatrice de son Esprit.

Poythress (2006:233), lui, en se basant sur le passage de 1Timothée 3:1-7 et d'autres versets, soutient que les rôles respectifs dans l'Église pour les hommes et les femmes dans la Bible seraient orientés par les enseignements et valeurs familiaux. C'est dire qu'à l'instar des maris et des pères qui exercent le leadership dans leurs familles, les hommes sages et mûrs devraient jouer les rôles de chefs paternels dans l'Église (Kloosterman, 2009:202; Grudem, 2010:508). Toujours dans cet angle de la légitimation du leadership masculin, Schreiner (2006:124-125) affirme que le ministère de la femme dans l'Église devrait être de soutien et complémentaire. Ce ministre ne cherche pas à supplanter le leadership de l'homme, mais à le favoriser et le préserver (Grudem, 2010:499).

Les arguments avancés par les auteurs ci-haut prônent ainsi l'exclusion de la femme du leadership de l'Église bien qu'elle soit en Christ. Pour eux, une femme qui joue le rôle de leader (pasteur, prophétesse ou apôtre) va à l'encontre de la volonté divine et se serait inspirée de l'esprit du monde. Cependant, il y a un autre point de vue qui valorise l'inclusion de la femme en Christ dans le leadership de l'Église. Comme on peut le voir, Payne (2015:4) soutient qu'en formant des disciples hommes et femmes, ce serait une manière pour Jésus de signaler qu'il voulait que les femmes enseignent la Parole au même titre que les hommes d'une part ; et son choix de douze apôtres masculins n'exclut pas les femmes du leadership dans l'Église d'autre part. En effet, selon lui, ce choix n'exclut pas les femmes de la direction de l'Église, pas plus qu'il n'exclut les païens ou les esclaves.

Pour preuve, il signale que Jacques frère de Jésus et Paul furent des apôtres très influents bien qu'ils n'eussent pas faits partie des douze, et que Junias était aussi une femme apôtre comme eux. Payne évoque, pour ce faire, deux raisons pour les choix

⁹¹ Pour Borland (2006:113), il y aurait d'autres fonctions importantes destinées aux femmes, telles que la prière, l'aide financière, l'éducation, la formation, l'assistance aux besoins physiologiques, l'expression de leur compréhension théologique et le témoignage de la résurrection.

des douze hommes: c'est pour favoriser le parallélisme symbolique et éviter le scandale⁹² (Thomas, 2015:136)

Aussi, en référence à l'affirmation égalitaire dans Galates 3:28: devant Dieu en Christ, il n'y a plus de distinction ni d'inégalité à établir et à maintenir entre les humains, qu'elles découlent de l'origine religieuse ou raciale, de la condition sociale ou de la différence sexuelle (Gougues, 2013:147, 575; Payne, 2015:5, Stephenson, 2015:150). L'étude faite par Gougues (2013:144) de 1Cor 7:2-5 situe maris et femmes dans une parfaite réciprocité, et 1Cor 11, 4-5 ouvre à l'égalité ainsi qu'à l'habilité de l'homme et de la femme à prophétiser dans les assemblées cultuelles chrétiennes (Payne, 2015:6). Mais, au lieu de jouer le rôle de "sel de la terre", le christianisme serait en train de faire face à une légitime inculturation de la foi où tout se passe comme si l'assimilation des valeurs et de mœurs du milieu avait amené à mettre en veilleuse quelque chose du spécifique chrétien, oubliant qu'en Christ, « il n'y a plus ni homme ni femme » ; une affirmation concrète de la nouveauté évangélique, ayant trait à la dignité et à la participation égale de la femme au salut et à la vie de communauté (Gougues, 2013:70, 126). Pour Stephenson (2015:153), ce serait en tant que nouvelle création en Christ et par l'Esprit que l'homme et la femme sont appelés et habilités pour continuer à accomplir la vocation divine reçue lors de la création en tant qu'image de Dieu. Cela étant, interdire à une femme de prêcher la Parole de Dieu à n'importe quel auditoire serait une obstruction pure et simple à l'appel de Dieu dans la vie des femmes.

4.4.2.2. La perception pentecôtiste de l'inclusion des femmes aux fonctions ecclésiales

L'idéal pentecôtiste prône la restauration de l'âge apostolique ouvrant au peuple toutes les vocations chrétiennes que l'on trouve dans le NT: apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs, enseignants, surveillants, anciens et diacres, tout en réservant la notion de sacerdoce au Christ (Vondey, 2013:115). Comme le souligne Vondey, les pentecôtistes

⁹² Selon Payne (2015:4), « si Jésus avait admis des femmes dans les rencontres à l'écart ou le soir, dans l'obscurité, en particulier dans des lieux déserts ou dans des endroits tels que le jardin de Gethsémané, cela aurait soulevé des suspicions morales, non seulement à l'égard de Jésus, mais aussi envers ces douze dont dépendait l'intégrité de l'église. De plus, en nommant douze hommes, juifs et libres, Jésus rappelait le parallèle entre les douze fils d'Israël et renforçait le symbolisme de l'Église considérée comme "le nouvel Israël" ». Point de vue qui corrobore avec celui de Thomas (2015:136) soutenant qu'il existe des bonnes preuves en ce qui concerne l'apostolat de Junias que l'on peut d'ailleurs retrouver chez Gurhahoza (2017:39-42).

croient que toutes les personnes qui ont reçu l'Esprit Saint sont en principe équipées et habilitées à participer à tous les aspects de la vie de l'Église. Et la conséquence immédiate de cette perspective les avait amenés à formuler le slogan "*l'Église appartient au peuple*", qui serait une notion apparente à celle du sacerdoce de tous les croyants dans le protestantisme d'une part, et la mobilisation de tout le peuple en faveur de l'égalité de sexe, en ce qui concerne la prédication de l'évangile, la mission, l'évangélisation, la guérison des malades, la prophétie, l'exorcisme et l'exercice d'autres dons spirituelles, d'autre part (Vondey, 2013:115). Ce qui revient à dire qu'en Christ et grâce à l'action du Saint-Esprit, la voie à l'inclusion des femmes dans les différentes fonctions de l'Église devient possible.

Imago Spiritus devient un argument théologique, actuellement utilisé pour défendre la pratique du ministère des femmes au sein du pentecôtisme, vu son caractère pneumatologique (Stephenson, 2009:53). Un autre argument pour l'inclusion de la femme au rôle de leader chez les pentecôtistes est relevé par Thomas (2015:136), qui a souligné l'importance de la commission que Jésus confie à la femme comme première prédicatrice de sa résurrection. Thomas met l'accent sur le fait que le message de la résurrection soit de toute évidence le plus grand message qui n'ait jamais été proclamé dans l'histoire de l'humanité, (Mt 28.1-10; Mc 16.1-8, 9-11; Lc 24:1-12; Jn 20:11-18). Pour lui, le fait que Jésus ait confié ce message à une femme indiquerait que, contrairement aux standards de ce monde, dans sa communauté, les femmes devraient assumer des rôles importants. Il ajoute que l'affirmation de Paul dans Galates 3:28, qui dit qu'en Christ, "Il n'y a plus ni homme ni femme", serait proche de ce point de vue.

Néanmoins, malgré cette affirmation de l'inclusion de la femme, certaines communautés pentecôtistes connaissent une certaine tension entre la croyance et la pratique. Ce désaccord au sein des communautés pentecôtistes explique le pourquoi de l'exercice des charismes basé sur le genre, où les femmes sont acceptées jusqu'à un certain niveau à cause de leurs dons, mais exclues du leadership à cause de leur être (Vondey, 2013:124; 2015:143; Gurhahoza, 2017:112). Les femmes font ainsi face à une subordination ontologique qui les exclut en privilégiant les hommes ; une pratique qui non seulement contredit la vision pneumatologique pentecôtiste, mais aussi l'idéologie de la vision théologique énoncée dans la création de nouvelles créatures

restaurées en Christ (Stephenson, 2009:53; 2015:143). Car, selon Stephenson (2015:148), être en Christ signifierait que les anciennes démarcations et les inégalités ethniques, sociales et sexuelles, dues à l'incapacité de reconnaître l'égalité créatrice que Dieu aurait accordée à l'humanité, étaient en train de changer. Ainsi, Stephenson voit dans les textes de 2Corinthiens 5:17, de Galates 3:26-28 et de Galates 6:15, non seulement la venue des créatures nouvelles, mais va plus loin en présentant Galates 3:26-28 comme étant le fondement même du concept "*imago Christi*"⁹³.

Ainsi, en Christ et grâce à l'effusion du Saint-Esprit, il y aurait une possibilité d'inclusion au poste de direction, de leadership et à l'ordination des femmes image de Christ. À la suite de Smith (1992:255-256), on pourrait renchérir que si l'esclavage a été abandonné en tant qu'antithèse de la prédication de l'évangile, si le racisme a été proscrit pour la même raison, il serait judicieux de supposer que la misogynie devrait également disparaître. Ce qui permettrait à la femme en Christ et étant ointe du Saint-Esprit, d'œuvrer selon son appel et sa capacité dans la réalisation de la mission de Dieu en prenant Christ comme modèle pour tout service à rendre comme l'explique la section suivante.

4.4.3. Leadership de Christ, une possibilité d'inclusion pour les femmes

Bien que le leadership puisse avoir plusieurs définitions, dans ce travail, il est considéré d'une part comme un service ou un mandat confié à une personne par la communauté. Ainsi, la personne qui exerce le leadership le fait non seulement parce qu'elle a été ordonnée par la communauté, mais plus encore parce qu'elle se reconnaît avoir reçu la mission. D'autre part, le leadership devrait être compris comme une prise d'initiative en réponse à un besoin, mais sans mandat comme le dit Xing (2009:245). Ce qui fait qu'en parlant du leadership de service, l'homme comme la femme travaillent avec ou sans mandat dans le monde pour apporter les solutions aux problèmes existentiels.

À la lumière des affirmations des féministes congolaises dans les sections 3.4.1.3. & 3.4.2.3., le leadership de service tire sa source en Christ qui serait non seulement le modèle mais aussi celui qui rend possible l'exécution de la mission des femmes.

⁹³ Le texte fondateur d'une approche *imago Christi* serait celle de Galates 3:26-28 bien que le mot image n'apparaît pas explicitement dans le passage, mais les descriptions d'être en Christ ou de revêtir Christ comme un vêtement aurait poussé Stephenson à faire cette analogie. Pour dire que ceux qui ont la foi et qui sont baptisés peuvent être sans aucun préjudice présentés comme image du Christ (Stephenson, 2015:148).

Comme le souligne Vibila (1997:240), au travers de Christ, Dieu aurait donné aux femmes le pouvoir de jouer le rôle à la fois d'annonciatrices de son royaume mais aussi de dispensatrices de la guérison qu'elles-mêmes ont expérimenté. À Ngongo (2015:431-432) d'ajouter qu'en s'inspirant de Christ, l'homme et la femme devraient se décider de travailler ensemble en vue du changement, vu qu'ils partagent les mêmes responsabilités à l'égard de l'humanité. Ce pourquoi, Ngongo (2015:445) affirme que les femmes qui veulent accomplir leur mission, ou jouer le rôle de leader à tous les niveaux devraient adopter le leadership de Jésus comme modèle du leadership idéal.

Partant de ces différents points de vue, la section ci-dessous pourra apporter plus de lumière en ce qui concerne le leadership de service que prône Jésus et son implication dans l'engagement des hommes et des femmes par rapport à leur mission sur la terre.

4.4.3.1. La perception chrétienne générale du leadership de service

Le leadership que prône Jésus serait un leadership de service. En effet, Il se présente comme celui qui occupe la position du serviteur dans sa communauté et non celui qu'on sert! (Lc 22:27; Choong, 2008:39). Juste par amour, Il s'est sacrifié pour servir l'humanité. À ce propos, Anderson souligne que les disciples de Jésus devraient être déterminés par cet amour pour les autres dans la communauté bien que vivant une distinction singulière (Anderson, 2010:52). Raison pour laquelle la communication mutuelle des fonctions dans le corps de Christ trouve sa réelle expression dans le service que l'on rend aux autres. L'ordre et l'harmonie dans l'Église deviendraient alors le reflet de l'ordre et de l'harmonie (l'équilibre) que l'on trouve dans la création de l'être humain à l'image de Dieu (Kloosterman, 2009:205; Anderson, 2010:52). On pourrait déduire de ces affirmations que la vision de service à rendre aux autres dans la communauté en Christ ramène l'être humain, en tant qu'image de Dieu, à l'idéal créational de Dieu.

En effet, comme le fait remarquer Vorster (2011:17), en reliant l'image du Christ à sa direction de l'Église, *imago Dei* s'inscrit dans une perspective sociale en ce sens que l'image du Christ aurait non seulement des implications sur la structure sociale dans la nouvelle humanité ; mais aussi, en se référant à Colossiens 1:15-20, on voit une vision cosmologique de l'univers à la domination du Christ. Ainsi, Christ ne serait pas seulement le Rédempteur dans un contexte sotériologique, mais Il est le Rédempteur

Créateur qui règne du ciel au cours de toute l'histoire. C'est pourquoi, ceux qui sont en Christ devraient être au service de l'amour envers les autres croyants, en faisant preuve de sollicitude, d'attention particulière à l'égard des faibles (Kloosterman, 2009:205). Ce qui suit devient ainsi un appel implicite pour ceux qui sont en Christ (homme et femme) à s'occuper non seulement des êtres humains dans leurs services mais aussi à prendre soin du cosmos.

Ainsi, imiter Christ implique un style de vie sacrificiel qui touche, guérit, converse et mange avec ceux qui, selon les normes culturelles et religieuses, sont socialement marginalisés. Dans ce sens, les chrétiens seraient appelés à imiter l'amour terrestre de la Trinité qui a conduit à la passion de la Croix. Aussi, en imitant l'accueil divin (Ro 15:7), les êtres humains (homme et femme) non seulement deviennent capables d'accueillir les autres, mais encore considèrent cet accueil comme un impératif (Naudé, 2010:195-196). Comme le souligne Xing (2009:243), l'amour pour Jésus et l'amour mutuel seraient des exigences fondamentales non seulement pour assurer un service mais aussi pour assumer des responsabilités. Par amour, hommes et femmes deviennent capables de répondre aux besoins et à des situations propres au contexte évangélique. En accord avec Thiselton (2015:137), on pourrait affirmer que lorsque la restauration de l'image de Dieu se fait par la grâce en Christ, l'être humain devient capable de représenter Dieu et son amour généreux envers les autres⁹⁴.

Si l'amour pour Dieu et les autres devient le mobile derrière chaque service, peu importe ce que l'être humain peut faire, cela servirait à rendre gloire au Seigneur. Cela est perceptible lorsqu'on voit chez Kloosterman (2009:208) que dans le leadership de service, on attribue de la valeur aux diverses activités de la vie humaine comme le fait d'être « père, mère, servante, citoyenne, artisan, commerçant et noble ». Ainsi, tout enfant de Dieu qui marche selon la volonté de Dieu est appelé à s'épanouir en accomplissant sa vocation aux côtés des autres dans le monde ; mais aussi à l'égard de son environnement, comme l'indique Brunner (1965:83) que l'être humain qui reconnaît qu'en Christ, il a été créé par Dieu en vue de communier à son amour, il

⁹⁴ En parlant des autres, il s'agit des croyants, aussi bien que des non-croyants, car dans Genèse 9, le texte présuppose que la créature serait encore, dans une certaine mesure, à l'image de Dieu, malgré la chute. Cela veut dire que toute la dignité, l'amour, la justice et la droiture que nous sommes appelés à donner à notre prochain dans la création n'a pas été abrogée à la chute. Raison pour laquelle chacun est appelé à aimer tous les êtres humains, car ils détiennent dans une certaine mesure l'image de Dieu en eux (Sproul, 2006:139).

exercera aussi sa responsabilité vis-à-vis de la nature. Et pour Brunner, vu que la vocation de l'être humain n'est pas celle de la domination déréglée et arbitraire de la nature mais une domination qui reste soumise à l'ordre du créateur, seul ce principe d'amour⁹⁵ peut faire que cette domination de la nature ne dégénère pas en exploitation tyrannique et égoïste.

4.4.3.2. La perception pentecôtiste du leadership de service

S'agissant du leadership de service chez les pentecôtistes, il convient de souligner que, le jour de la pentecôte, l'Église était représentée comme une communauté ointe de l'Esprit de Jésus. En tant que tel, les chrétiens étaient appelés à agir sur les traces du ministère de Christ ; Ministère de Jésus qui, d'une part, à la lumière d'Actes 10:38, Luc 4:8-19 et Esaïe 61:1-2, serait peint comme un ministère en faveur des pauvres, des captifs, des aveugles et des opprimés. D'autre part, sur base du texte de Luc 5:30; 7:34 et Luc 15:1, l'onction de l'Église par l'Esprit lui confère le mandat de développer la communion fraternelle avec les hommes, les femmes et les enfants, l'élite religieuse, les pécheurs et les percepteurs d'impôts, les malades, les possédés démoniaques et les handicapés (Vondey, 2013:113). Comme on peut le voir, le ministère de Jésus, rempli de l'Esprit, dépasse les limites des structures sociales et des établissements. Ce qui fait qu'il représente, pour les pentecôtistes, un paradigme pour un nouveau mouvement égalitaire; où nul n'est exclu dans l'accomplissement des promesses de Dieu en ce qui concerne l'effusion du Saint-Esprit (Vondey, 2013:113). Cependant, ici, l'accent est mis sur le service que Jésus, l'Oint, rendait aux nécessiteux par amour et non sur l'exercice du pouvoir qui devrait inspirer l'Église.

Ainsi, selon Smith (1992:253), l'Église devrait s'efforcer d'être l'expression la plus égalitaire de la relation humaine et de bannir cette vue hiérarchique de l'autorité et des relations caractérisées par une "pyramide de domination". Car, pour Lui, cela serait possible grâce à sa compréhension théologique qui soutient d'une part que le plus grand est celui qui se tient au service des autres ; d'autre part, le leadership perçu comme un moyen de se vider de son sens pour les autres. À l'instar de Christ qui est l'autorité pour l'Église dans Jean 15:15, son l'autorité est présentée non comme celui

⁹⁵ Selon Gabus (1991:92), la cause de la dégradation de notre environnement ne serait pas seulement la conséquence d'une économie asservie aux seuls intérêts d'entreprise à la recherche d'un profil maximum, mais plus profondément encore du péché humain.

qui domine mais comme celui que se tient au milieu de ses amis ; pensée qui corrobore ce que déclare Vondey (2018:192) que *imago Spiritus* humain fonctionne de la même manière que *imago Christi* en tant qu'incarnation de *imago Dei* au travers le don de soi. Ce qui serait une réalité rendue possible par la présence charismatique de l'Esprit donnant aux êtres humains le pouvoir de se vider pour l'amour de Dieu et des autres.

Ce qui fait qu'en prenant soins des marginalisés, l'Église sera en train d'incarner l'image de Dieu/image de Christ dans le monde. En se référant toujours à Vondey (2018:188-189), on comprend que l'incarnation de *imago Dei* serait charismatique⁹⁶ ; pour dire qu'il n'est pas à concevoir comme exclusivement physique, spirituel ou intellectuel, mais touche l'aspect social et relationnel. Là, il s'agit d'une dimension relationnelle de la transformation, où la puissance de l'Esprit va à l'encontre de l'individualisme et la spiritualité classique qui serait dépourvue d'œuvres ; donc, une réalité spirituelle capable d'impacter la vie humaine et qui apporte la guérison⁹⁷, voire la transformation des réalités de l'existence humaine créée à l'image de Dieu (Vondey, 2013:117). Ainsi, en Christ, homme et femme, pas seulement le pasteur, peuvent s'impliquer dans le service pour ceux qui souffrent, et spécialement les malades, vu que Christ serait lui-même le guérisseur et l'Église, la communauté de guérison avec le signe ecclésiastique de la prière pour les malades avec l'imposition des mains et d'onction d'huile (Kärkkäinen, 2010:267). Et, en tant que communauté de guérisons de ceux qui veulent refléter l'amour de Dieu en Christ, chacun peut agir avec ou sans mandat de l'Église pour faire du bien dans le monde.

4.4.4. Implication de différents points de vue sur la possibilité d'inclusion ou d'exclusion en Christ

Des grands débats ont été faits en ce qui concerne l'inclusion de la femme en Christ, en ce qui concerne la fonction à réaliser dans les structures ecclésiales. Cependant, la tradition protestante réformée, tout comme les pentecôtistes, reconnaît avec exception

⁹⁶ La théologie pentecôtiste suggère que les pratiques charismatiques ajoutent une dimension irréductible à l'existence humaine, et le fait de prendre en compte tous les aspects de la vie la place dans une position irrévocable dans la création, la culture et l'histoire du monde (Vondey, 2013:117; 2018:188).

⁹⁷ Il s'agit d'une guérison holistique qui concerne le domaine de la santé, la justice sociale, économique, politique et morale comme composantes de la conversion humaine, la réconciliation (Vondey, 2018:189). La théologie pentecôtiste insiste sur l'importance de l'image de Dieu dans l'action humaine intégrée à de différentes dimensions de la vie, comme étant un travail de guérison divine (Vondey, 2018:190).

près, qu'en Christ, l'être humain (homme et femme), déchu, recouvre sa pleine humanité. On voit là une inclusion en ce qui concerne le salut, mais qui serait aussi visible dans certains domaines qui ne touchent pas bien sûr la question de l'autorité dans l'Église, comme on peut le voir dans ce qui suit:

4.4.4.1. L'inclusion des femmes en Christ dans la réalisation du mandat divin

En Christ, l'être humain déchu a connu la restauration de l'image de Dieu qui était déformée. Ce qui lui permet de retrouver non seulement sa vraie humanité mais aussi la capacité de faire la volonté de Dieu. Ainsi, homme et femme, ayant discerné la valeur de la vie en Christ, se sentent concernés par la réalisation de la Grande Commission donnée dans Matthieu 28:18-20, en vue de la restauration de l'image de Dieu dans le monde. La femme ayant aussi connu la restauration de l'image de Dieu en Christ se retrouve habilitée et incluse, comme le disciple masculin dans le mandat divin et peut, par conséquent, révéler l'identité et le caractère de Dieu dans le monde (Actes 9:39).

L'inclusion de la femme est aussi possible en partant de l'affirmation des pentecôtistes, comme quoi la qualité de l'image de Dieu dans chaque être humain dépend de l'image du Christ (*imago Christi*), et celui de l'Esprit (*imago Spiritus*) en eux. Il n'est pas question de différenciation de genre mais homme-femme, ayant retrouvé la restauration de l'image de Dieu en Christ, par la puissance du Saint-Esprit, deviennent capables d'œuvrer pour le salut de l'humanité. Ce qui devrait permettre l'inclusion de la femme, et, comme le dit Kärkkäinen (2010:267-268), l'image trinitaire, elle-même, devrait pousser l'Église à vivre une vie inclusive, vu qu'il offre des ressources pour les tâches interdépendantes.

4.4.4.2. L'inclusion des femmes en Christ dans la réalisation des fonctions ecclésiales

L'inclusion de la femme dans le leadership de l'Église reste un problème sérieux dans la perception chrétienne lorsqu'il s'agit d'assumer les postes de responsabilité. Cela est dû au fait que, pour plusieurs auteurs, le mâle serait le seul habilité par Dieu pour jouer le rôle de leader dans la famille comme dans l'Église et, qu'en choisissant seulement les hommes comme apôtres, Christ aurait exclu les femmes pour toujours au rôle de leader de l'Église. Mais, en se référant à un autre son de cloche, tenant compte du fait que Christ ait formé des disciples hommes et femmes, devrait amener l'Église à le

considérer comme une ouverture à l'inclusion de la femme dans l'enseignement de la Parole de Dieu au même titre que les hommes. De la même manière que les choix de 12 apôtres, hommes juifs, n'avait pas suffi à exclure définitivement les gentils ou les esclaves du leadership, la femme ne devrait pas autant en être exclue.

Pour les Pentecôtistes, le Saint-Esprit étant celui qui équipe et habilite l'homme ainsi que la femme appelée à participer à tous les aspects de la vie de l'Église, tous peuvent participer dans l'égalité au sacerdoce ecclésiale. Ainsi, l'inclusion des femmes dans le leadership de l'Église devient possible en Christ et grâce à l'effusion du Saint-Esprit.

4.4.4.3. L'inclusion des femmes dans Leadership de service que prône Christ

Le leadership de service est le modèle de l'autorité que Christ présente à ses disciples, un leadership qui a comme base l'amour sacrificiel, et qui s'exerce avec ou sans mandat de l'Église. Il s'agit du service à rendre non seulement aux autres dans la communauté en Christ mais aussi aux faibles et marginalisés dans le monde. Ce leadership ramène l'homme et la femme à la vision première de leur mandat en tant qu'image de Dieu sur la terre où ils représentent Dieu, Son amour et Sa miséricorde envers les autres êtres humains.

En se référant à ce qui vient d'être dit ci-haut, il y a lieu de dire que l'Église, en tant que communauté d'hommes et femmes oints de l'Esprit de Jésus, est appelée à s'inspirer du ministère de Christ afin de le représenter valablement dans le monde. S'agissant du ministère de Christ, il est important d'épingler qu'il dépasse les structures sociales et ecclésiales œuvrant en faveur des pauvres, des captifs, des aveugles, des discriminés et des opprimés; une praxis ou un leadership qui ne cherche pas à dominer sur les autres, mais qui inclut tout le monde et permet de parler de l'égalité dans l'exécution des tâches.

4.5. Synthèse

Après analyse de différents points de vue et perceptions chrétiennes de l'impact de la doctrine *imago Dei*, il est temps de conclure ce chapitre qui avait comme objectif l'analyse critique doctrinale des affirmations et pratiques des féministes chrétiennes de la RDC. Ainsi, trois points essentiels ont été relevés ; notamment, l'égalité homme-femme créés à l'image de Dieu, la complémentarité homme-femme dans leur

responsabilité en tant qu'image de Dieu et l'inclusion de la femme en Christ dans les différentes fonctions de leadership.

4.5.1. Égalité homme-femme créés à l'image de Dieu

En se basant essentiellement sur le récit de la création dans Genèse 1:26-28, la doctrine chrétienne affirme l'égalité homme-femme créés à l'image de Dieu. D'une part, il s'agit d'une égalité qui, pour plusieurs auteurs dogmatistes et tenants de l'égalité séparée dont Grudem, Piper, Strauch et les autres, ne concernent que la dignité, l'honneur et la valeur que l'homme et la femme partagent en tant qu'image de Dieu. Mais, en ce qui concerne le rôle, le leadership devient une prérogative masculine et, à la femme, les tâches subordonnées ; une subordination qui, selon eux, tire son fondement généralement sur l'idée de la Trinité dans la création et le fait que l'homme soit créé le premier dans le récit de la création dans Genèse 2. Ce qui voudrait dire que l'égalité homme-femme n'est pas pensable du point de vue fonction, que ça soit dans la société comme dans l'Église, et qu'entrevoir le contraire serait s'opposer à la volonté de Dieu.

Mais d'autre part, plusieurs auteurs tels que Vondey, Brueggeman, Vorster, Stronstad, Peterson et Stephenson soutiennent l'égalité homme-femme non seulement en valeur et dignité, mais aussi du rôle à jouer dans le monde en tant qu'image de Dieu. Pour cette tendance, l'idée de la Trinité dans Genèse 1 ouvre à la diversité fonctionnelle où chacun peut apporter sa contribution dans la réalisation du mandat divin. Aussi, dans Genèse 2, le fait que la femme soit l'aide de l'homme démontre le besoin qu'ils ont l'un pour l'autre et que la femme devrait être plutôt considérée comme l'assistante correspondante ou la partenaire de l'homme, sans implication d'infériorité ni de subordination implicite d'une autorité ou d'un rôle de leadership de l'homme sur la femme.

Ce qui fait qu'après confrontation des points de vue, on pourrait soutenir, à la suite de Smith (1992:254), que les femmes sont égales dans la création mais subordonnées dans la fonction. Ce qui n'est pas plus défendable que l'école "séparée mais égale" pour les races. Il est temps pour l'Église de faire face aux implications concrètes de la Parole, en adoptant une attitude cohérente avec la théologie qu'elle profère, une théologie qui, des fois, s'oppose non seulement à la vocation des femmes dans les

différentes structures mais aussi à leur émancipation. Comme le dit Stephenson (2015:143), cette théologie serait le résultat d'une division de travail basée sur le genre et une anthropologie déformée qui privilégie les hommes en excluant les femmes. Faisant ainsi face à une idéologie qui contredit la vision théologique énoncée dans la création et traitant les femmes des sous-hommes, et pour les pentecôtistes qui appuient la subordination ontologique, ils entrent en contradiction avec la vision pneumatologique qu'ils professent. Cependant, selon Satyvrata (2017:43), la doctrine biblique de *imago Dei* oblige l'Église à valoriser toute l'humanité créée à l'image de Dieu. Et son éthique sociale devrait être fondée dans le désir de traiter avec respect et dignité tous les êtres humains faits à l'image de Dieu.

4.5.2. La complémentarité homme-femme

Il est clair que, dans le récit de la création, l'égalité homme-femme, comme la complémentarité de ces derniers, est affirmée de manière succincte selon que le confirme l'exégète vétérotestamentaire Römer (2009:46). Aussi, comme il a été remarqué, l'affirmation de la foi chrétienne, toutes tendances confondues, professe-t-elle la complémentarité des êtres humains créés à l'image de Dieu, à la place de l'individualisme qui est contraire à ce que prône la doctrine *imago Dei*. Cependant, le problème réside dans la pratique de cette complémentarité car, pour certains auteurs, la femme doit compléter l'homme dans le but de l'aider à réaliser son rôle de leader et non le contraire. Ainsi, au lieu de privilégier la différenciation que l'on retrouve entre l'homme et la femme pour une vie complémentaire que la doctrine chrétienne enseigne, la tradition chrétienne relègue les femmes aux fonctions secondaires. Ce qui fait que l'être féminin est présentée comme un être subalterne, appelé à se soumettre à l'être masculin, vu comme le super humain.

Cependant, il importe de souligner que dans le récit de la création de Genèse 2, la femme a été créée pour être le vis-à-vis de l'homme, pour que tous deux vivent une certaine unité dans la diversité, ou encore une pluralité humaine. Il n'est pas question de s'appuyer sur l'ordre de la création pour justifier une relation hiérarchique entre l'homme et la femme, mais plutôt parler de partenariat, et de complémentarité des tâches (Hess 2005:84-85, 94, Ngongo, 2009:10-11; 2015:35). Cette complémentarité touche toutes les structures de la société comme dans l'Église car l'intervention de

chacun devrait être dictée par l'aptitude, la formation, voire les dons octroyés par le Saint-Esprit et non par le genre humain.

4.5.3. L'inclusion de la femme en Christ

En Christ, l'être humain déchu à cause du péché connaît la restauration de l'image de Dieu et peut de nouveau refléter l'image de Dieu par sa participation à *imago Christi*. Ce qui fait qu'en Christ, homme et femme retrouvent la dignité et la valeur perdues ; mais le problème demeure au niveau de l'implication de cette affirmation lorsqu'il faut parler de l'égalité ou de l'inclusion de la femme dans l'exercice de l'autorité ecclésiale. À ce propos, la tradition protestante réformée, comme certaines pentecôtistes, soutient la subordination ontologique de la femme. Cependant, pour plusieurs pentecôtistes, lorsqu'on intègre à *imago Christi imago Spiritus*, cela devient la voie de la restauration de *imago Dei* dans l'être humain car les femmes sont considérées au même titre que les hommes, comme théomorphes, christomorphes et pneumamorphes. Ce qui revient à dire que l'effusion du Saint-Esprit (*imago Spiritus*) permet non seulement de parler de la pleine humanité de la femme mais aussi de l'égalité homme-femme dans leur mission de représenter le Créateur sur la terre et pourquoi pas dans l'Église. Ainsi, comme il a été souligné dans ce chapitre, il y aurait un consensus sur l'inclusion de la femme dans la mission de Dieu pour l'humanité. Dans cette mission de salut en Christ, les femmes, comme les autres disciples remplis du Saint-Esprit, sont appelées à s'engager dans le dessein de Dieu pour l'humanité en ce qui concerne la restauration de l'image de Dieu dans les êtres humains.

Cependant, ceux qui soutiennent la subordination de la femme dans l'Église voudraient que la femme puisse évangéliser, exercer les dons du Saint-Esprit mais qu'elle reste éloignée de l'exercice de l'autorité et du leadership de l'Église. Néanmoins, en prenant Jésus comme modèle de l'humanité et son leadership de service, il se crée une brèche pour l'inclusion de la femme dans le leadership et, par conséquent, une possibilité pour tous ceux qui sont en Christ de poser des actes d'amour dictés par le Saint-Esprit en faveur du corps du Christ et de toute l'humanité. Cette praxis va au-delà des structures et organisations ecclésiales. C'est un engagement pour la guérison holistique de l'humanité créée à l'image de Dieu. Ici, l'inclusion est assurée pour la femme et tous ceux qui reconnaissent qu'ils ont été accueillis par Christ et travaillent pour l'inclusion des autres êtres humains et des marginalisés ; surtout qu'un appel implicite est lancé à

tous par Satyvrata (2017:24) à quitter cette attitude non-chrétienne à l'égard de l'esclavage, du racisme, de la caste, en saisissant les implications holistiques de l'histoire du Christ afin de vaincre l'insensibilité face aux questions de pauvreté, de l'exploitation économique, de l'oppression sociale et de la souffrance humaine, dans nos milieux de vie.

On pourrait ainsi conclure ce chapitre en disant que les revendications des féministes en RDC ne sont pas à considérer comme étant déviationnistes mais qu'il est juste question d'admettre qu'il y aurait un point de vue contraire ; un point de vue qui permet de parler égalité des rôles homme-femme dans l'Église en tant qu'êtres créés à l'image de Dieu, ayant une nouvelle identité en Christ et revêtus de la puissance du Saint-Esprit pour une praxis transformatrice en ayant Christ comme modèle. Ce qui renvoie à l'interpellation que Vibila (1997:277-278), une féministe de la RDC, lance à l'Église à savoir, reconsidérer la manière dont elle traite les femmes pour éviter, en tant que membres de la communauté, de les enfermer dans un fatalisme qui contredit la substance même de l'Évangile. En effet, pour Vibila, l'enseignement de Jésus ne devrait pas servir d'instrument de contrôle, comme c'était le cas lors de l'esclavage, de la colonisation et, aujourd'hui, perceptible dans le fondamentalisme Chrétien. Mais, elle doit plutôt susciter non seulement une vision nouvelle mais aussi une option nouvelle qu'elle nomme "*Metanoia*". En d'autres termes, l'Église devrait s'ouvrir à l'autre son de cloche qui prône l'inclusion pour permettre à la femme d'apporter ce qu'elle a reçu de Dieu dans la liberté, pour une éventuelle transformation.

CHAPITRE 5. LE GENRE DANS UN MODÈLE DE LEADERSHIP DE SERVICE INCLUSIF

5.1. Introduction

Comme on l'a fait remarquer, cette thèse s'est focalisée sur la compréhension de *Imago Dei* et son impact sur le leadership exercé par les femmes en RDC. Et, c'est en partant de l'aspect relationnel et fonctionnel combiné de la doctrine *imago Dei* soutenu par les auteurs modernes et les féministes sous études que cela fut réalisé. Ce chapitre, qui permet de mieux comprendre le leadership des services, se focalise sur un modèle de leadership inclusif des deux sexes en cherchant à répondre à la quatrième question de recherche de cette thèse: compte tenu de la doctrine *imago Dei*, quel devrait être l'état actuel du leadership féminin chrétien en RDC? On pourrait dire en d'autres mots, face à la situation de crise qui sévit aujourd'hui en RDC et touchant les aspects aussi bien socio-politique, socio-économique, environnemental qu'ecclésial, à quel genre de praxis transformatrices devraient se livrer les femmes conscientes de leurs identité et responsabilité en tant qu'êtres créés à l'image de Dieu, au même titre que les hommes?

Au fait, au chapitre 3, il a été question de clarifier les revendications qui découlent de *imago Dei* chez les féministes chrétiennes en général et celles de la RDC en particulier. Il a été relevé que la doctrine *imago Dei* regorge des idéaux aussi bien des implications très riches pour un agir responsable. Et pour les féministes chrétiennes, le fait d'être créé à l'image de Dieu permettrait de parler de l'égalité, de la complémentarité homme-femme et de l'inclusion de la femme dans les différentes structures. Ce qui fait que, pour elles, les principes qui émanent de la doctrine *imago Dei* ouvrent aux êtres humains –en particulier les femmes– de retrouver leur pleine humanité; en transcendant les problèmes liés au genre, en surmontant l'exclusion pour arriver aux relations égalitaires, et un partenariat qui favorise la complémentarité dans son vrai sens. Comprendre ce que veut dire *être image de Dieu* permet à la femme de s'engager sur le terrain jadis inaccessible à elle. Ce qui fait que la compréhension de la doctrine *imago Dei* devient non seulement comme un ferment puissant dans ses relations avec l'homme –l'autre version d'image de Dieu– mais aussi dans toutes ses praxis responsables et transformatrices, voire son leadership (Cf. Section 3:5.).

La vérification de la portée théologique des affirmations des féministes chrétiennes sur les implications de la doctrine *imago Dei* a été faite au chapitre 4. C'est ainsi qu'il a été remarqué qu'en ce qui concerne la valeur et la dignité des êtres créés à l'image de Dieu, la tradition chrétienne protestante soutient généralement l'égalité homme-femme. Cependant, lorsqu'il faut parler de l'égalité fonctionnelle, les avis restent partagés ; mais la direction d'un service unique non basé sur le sexe demeure l'idéal, bien que la plupart soutiennent le point de vue de la subordination ontologique dans laquelle la femme serait subordonnée à l'homme à cause de son être. Ce point de vue est présenté par certains pentecôtistes comme étant contradictoire à la vision trinitaire de la création et pneumatologique de la mission. Le même problème se pose lorsque la tradition chrétienne parle de la complémentarité homme-femme et de l'inclusion de la femme en Christ. En effet, tout en acceptant ces affirmations dans certaines mesures, lorsqu'il s'agit des fonctions à exercer et spécialement le leadership, l'être masculin demeure le seul habilité (Cf. Section, 4.5.).

Néanmoins, malgré ces articulations qui favorisent l'exclusion de la femme dans l'exercice de l'autorité au sein de plusieurs églises, en Christ, il y aurait une possibilité d'inclusion qui s'ouvre à tous pour un agir responsable dans le monde (Cf. Section, 3.4.1.3. et 3.4.2.3. vérifié dans la section, 4.4.3.1. & 4.4.3.2.). En Christ, un modèle de leadership de service inclusif est promulgué, leadership qui a comme base l'amour sacrificiel et qui agit par la puissance du Saint-Esprit, en faveur du monde et des laissés pour compte de la société. Ce leadership va au-delà des structures sociales et ecclésiales, lutte pour la pleine humanité de tous et est exercé par l'Église dans son ensemble, dans un sens inclusif. C'est ce que l'on pourrait envisager comme réponse à la quatrième question secondaire de cette recherche.

Cependant, pour arriver à la pratique du leadership de service inclusif, la femme en général, et celle de la RDC en particulier, devrait avant tout arriver à la prise de conscience de son identité en tant qu'image de Dieu pour envisager toute possibilité de changement autour d'elle.

5.2. De la prise de conscience à l'affirmation de la pleine humanité par la femme

Face à l'intériorisation de l'infériorité par la femme, une prise de conscience devrait être envisagée pour qu'elle puisse non seulement sortir de cet état d'infériorité mais aussi qu'elle suscite un engagement efficace et inclusif dans ses praxis transformatrices. Car, la transformation n'arrive pas de soi-même ; pour faire face à une aliénation et aux défauts, il faut une action concrète. Comme l'aurait souligné Bührig (1998:273), il serait question de briser les chaînes dans lesquelles les femmes se sentent entravées en pénétrant un espace nouveau où elles peuvent lever les bras au ciel, redresser la tête et crier: « je suis là et j'ai le droit d'être comme je suis ». Dans cet angle, Freeman (2013:235) relève que les péchés, les habitudes et les défauts ou tout ce qui condamne l'être humain, le corrompt ou vole sa vraie vie, ne disparaissent jamais comme par magie, mais par la raison ou la détermination mentale ; c'est-à-dire les comprendre ou fournir plus d'efforts. Car, pour cet auteur, il serait question de les vaincre par quelque chose de plus grand.

En effet, pendant plusieurs décennies et de manière générale, les femmes font face à la domination masculine, à l'exclusion, avec un espace bien défini et délimité à cause des suppositions de la suprématie du genre masculin sur le féminin. Cela aurait entraîné des conséquences telles que l'asservissement des femmes, l'injustice, l'inégalité, l'exploitation, la subordination, l'humiliation ainsi que l'adoption d'attitudes d'infériorité, et de colère face à ces traitements deshumanisants et de manque de respect de la part de l'homme (Gebara, 2000:239; Kapolyo, 2007:72-73). Cette situation aurait contribué à l'aliénation de la femme car, comme le soulignent certains auteurs (Kapolyo, 2007:70; Deliles, 2008:134; Mossière, 2015:123), la femme a été orientée exclusivement vers la maternité, la cuisine et l'éducation des enfants comme faisant partie de sa nature, pour ne pas dire les seules choses qu'elle sache faire et, qu'en dehors de cela, elle ne sert à rien⁹⁸. Le comble en est que les articulations de l'Église et spécialement la patristique

⁹⁸ Par exemple, en RDC comme le souligne Bitota (2010:221), «dans la quête de son organisation, la société congolaise a établi que *c'était normal* de confier la gestion de la chose publique aux individus du sexe masculin. Cette normalité, qui s'est pérennisée à travers les imaginaires sociaux, a été intériorisée tant par les hommes que par les femmes et l'on trouve aujourd'hui normal que ce soit seul le sexe masculin qui soit apte ou mieux indiqué à s'occuper des affaires politiques». Cette vision se rapproche de 3K traditionnellement réservés à la femme que l'on trouve chez les Allemands: "Kuche- Kinder und Kirche" (Cuisine, Enfant et Église) (Ngoma-Binda, 1999:12; Pelletier, 2001:169) ; une façon de dire que la femme n'est bonne que pour la cuisine, faire des enfants et les éduquer et pour prier non pour diriger la chose publique ; ce qui serait une façon de la maintenir dans son rôle subalterne (Sita, 2010:181; Bitota, 2010:227, 236). Pour les féministes, ces

aurait servi à renforcer cette idée aliénante fondée, pour la plupart, sur des préjugés⁹⁹ à l'égard de la femme. Car, comme le souligne Pelletier (2001:71), pour la patristique, l'espace domestique avec ses gestes répétitifs et reproductifs, justifiés par une mythologie de l'intériorité, serait la réserve des femmes; tandis que l'espace public, ses responsabilités, ses initiatives, ses pouvoirs et la domination, est réservé aux hommes.

Cette perception traditionnelle, qui servait à dénigrer et à dévaloriser la femme, en la considérant comme un être secondaire, ou encore comme non porteuse de l'image de Dieu ; et à présenter l'homme comme le prototype de l'humain, aurait joué un rôle néfaste sur la perception de la femme par elle-même (Johnson, 1996:129; Ruether, 1998a:69; Oduyoye, 2001:24; Cf. Section 2:1.). Cette perception négative est extrêmement nuisible pour la femme car elle l'aurait amenée à se considérer comme un sous-homme, une moins que rien, une incapable, qui ne peut rien par elle-même, sinon au dépend de l'être masculin qui serait le prototype de la vraie humanité. Comme le précise aussi Winston G et D (2007:173), ces conceptions auraient servi non seulement à dévaloriser la femme mais aussi à créer en elle un sentiment d'infériorité.

C'est pourquoi, il est question que la femme prenne conscience de son identité et ses responsabilités en tant image de Dieu. Il s'agit là d'une prise de conscience qui serait à la fois une exigence de foi mais aussi une conséquence directe du féministe ; car selon Van Lunen-Chenu (1978:508), le féminisme en elle-même résulte d'une prise de conscience ou, comme le soulignent ces auteurs (Gebara, 2000:226; May, 2001:302; Brugère, 2009:37; Millán, 2012:37), avant d'être un mouvement, il serait une réflexion qui tient compte de l'état et de l'expérience de subordination de la femme.

Cela étant, chaque femme devrait prendre le temps de réfléchir sur son état pour envisager une quelconque action susceptible d'amener le changement car, face à cette intériorisation de l'infériorité de la femme, c'est à elle et elle seule de s'en libérer bien

pratiques masculinistes déséquilibrées qui veut que l'homme seul puisse occuper une place de plus en plus visible, digne et honorable au sein de la société serait une question qui concerne la justice, l'humanité et l'efficacité sociale (Ngoma-Binda, 2011:208).

⁹⁹ Selon Clifton (2009:174), les préjugés apparaissent comme le bon sens présomptueux, qui se dressent en obstacle les plus sournois pour les femmes, et qui servent à empêcher celles qui sont douées d'atteindre les postes de direction dans les églises et structures sociales. Ils se présentent aussi sous forme de théologie biblique ou d'idéologie d'une culture ecclésiale qui impose un espace social restreint pour les femmes (Ngoma-Binda, 2011:208). C'est pourquoi Meyer (2002:11) pense que les préjugés sexistes dans les églises devraient être dépassés car la plupart des barrières de la société ont été brisées, tandis que les barrières ecclésiastiques demeurent encore fortes, malgré la semence libératrice plantée par Christ.

que l'homme ait aussi sa part de responsabilité. Pour cela, la femme doit travailler pour arriver à la réalisation de soi, avant d'envisager un quelconque changement dans son entourage. Comme l'a très bien souligné Ruether (1998a:75), pour arriver à des véritables changements dans les différentes structures, la femme devrait expérimenter un changement transformateur (*metanoïa transformatrice*) qui serait une sorte de prise de conscience qui pousserait la femme à agir pour le changement autour d'elle (un changement qui touche ses relations, son vécu quotidien et chaque génération). Telle est une lutte pour améliorer l'amour, la vérité, la justice et stopper mais aussi guérir la haine, la peur et la violence, en manifestant l'œuvre rédemptrice du Saint-Esprit dans le monde (Ruether 1998a:79-80; Phiri, 2002b:27). Ce changement devient alors la voie par excellence pour la femme de faire l'expérience de la maturation du "Moi" ou de l'affirmation de soi en tant qu'être créé à l'image de Dieu et retrouver sa pleine humanité (Ruether, 1998a:75).

Comme on peut le voir, la *metanoïa transformatrice*, ou la conversion de l'âme, n'arrive pas de soi-même ; mais elle serait d'une part le résultat de l'appropriation de Saintes Écritures par les femmes; comme le fait d'être créé à l'image de Dieu et les enseignements libérateurs de Jésus qui suscitent une vision et des options nouvelles susceptibles de produire la transformation de vie (Vibila, 1997:277-278; Ngongo, 2009:20; 2015:442). D'autre part, c'est un processus de renforcement des capacités, à la fois personnel et social, qui, pour Ruether (1998a:69), sert à soutenir les relations justes et aimantes, à freiner mais aussi à guérir la peur et le mépris des autres et de soi-même ; et permettant ainsi à la femme de quitter la passivité, jadis considérée comme une vertu féminine. Dans ce sens, Ngongo (2015:119) explique que seule la promotion de l'éducation complète des femmes aidera la femme non seulement à quitter l'amateurisme pour une affirmation responsable dans l'exercice de leurs mandats en tant qu'image de Dieu ; mais aussi pour surmonter cette perception culturelle aliénante, qui associe la domination et l'indépendance aux rôles masculins et la soumission ainsi que la passivité aux rôles féminins ; en permettant aux femmes d'acquérir des compétences en matière de leadership et d'organisation grâce aux connaissances fournies par la formation et l'expérience.

Ainsi, dans la section ci-dessous, il est question de présenter une compréhension de l'image de Dieu qui servira de base pour les femmes qui veulent travailler pour un

changement efficace et durable qui soit non seulement personnel mais aussi communautaire et qui affecterait les différentes sphères.

5.2.1. Créée à l'image de Dieu: démarches pour une prise de conscience par la femme

Comme évoqué ci-haut, le changement tant personnel que collectif passe par l'expérience de la *métanoïa transformatrice*. Dans le cadre de la présente étude, cette transformation découle de la prise de conscience par les femmes qu'elles sont également image de Dieu. Comme il a été souligné chez Phiri (2002b:27), il est question pour les femmes d'accepter et intérioriser ces vérités pour qu'elles leur servent de guide dans leur relation de partenariat avec les hommes et, cela, à tous les niveaux. Ce qui fait qu'il s'agit d'abord d'une prise de conscience qui milite pour le développement de l'estime de soi, vu qu'elle est également appelée à refléter l'image de Dieu au même titre que l'homme.

En effet, en se basant sur le texte de Genèse 1:27-28, la doctrine chrétienne soutient qu'homme et femme ont tous deux été créés à l'image de Dieu (Benton, 2000:16; Hubertus, 2001:41; Koehler, 2006:169). Cependant, comme souligné dans la section 2.1., l'interprétation traditionnelle présente uniquement le genre masculin comme étant le théomorphe ou le prototype de l'être humain (Kayayan, 1990:234-238; Famerée 2010:85-90). Ce qui serait une autre façon de refuser à la femme l'humanité ou de dire que l'homme serait plus image de Dieu que la femme ; et, par conséquent, il serait la personne la mieux indiquée pour représenter l'humanité et non la femme. Une autre tendance accepte cependant que la femme est également image de Dieu et qu'elle jouit de la dignité et de l'importance qui en découle mais, lorsqu'il faut assumer leur responsabilité, l'homme joue le rôle de suprématie ; il est le leader, celui qui est appelé à gouverner, tandis que la femme est appelée à jouer le rôle secondaire ou de subalterne (Cf. Section 4.2.2.1; Grudem, 1997:459-464; Sproul, 2006:133; Ortlund 2006:95 & Grudem, 2010:499). On voit clairement que ces interprétations ne peuvent aider la femme à retrouver ni son identité ni sa dignité, en tant qu'image de Dieu.

Ceci étant, le sous point qui suit présente une interprétation théologique féministe de la doctrine *imago Dei* qui devra servir de base pour une prise de conscience pour les femmes voulant se démarquer de cette prétendue infériorité. Pour ce faire, il a été

question de revisiter certains concepts afin de réaliser une re-conceptualisation inspirée par cette vision théologique féministe¹⁰⁰, une théologie qui lutte pour la pleine humanité de la femme et qui serait à la fois inclusive, holistique et libérante (Cf. Section 2.2.3.3.).

5.2.1.1. *Imago Dei* et l'inclusion du genre dans la création

Bien qu'il y ait plusieurs passages dans l'AT qui parlent de l'image de Dieu (Gen 1:26-28; 5:1-3; 9:6 & Ps 8:5-6), cette section porte l'accent sur le texte de Genèse 1:26-28 pour relever l'aspect inclusif du genre dans ce récit de la création de l'humanité en tant qu'image de Dieu. Comme il a été souligné dans la section 2.3.1., le mot hébreu **צֶלֶם** (*tselem*) veut dire *image*, *similitude* ou *ressemblance*. Lorsque que **צֶלֶם** est relié à **אֱלֹהִים** (*Elohim*), on arrive à **צֶלֶם אֱלֹהִים** (*tselem Elohim / imago Dei*), image ou ressemblance de Dieu selon laquelle l'être humain (**אָדָם** / *âdâm*)¹⁰¹ devrait être créé (Gen 1:26). Ce qui fait que, dans le projet du Créateur, la ressemblance ne concerne pas seulement l'homme, ou le masculin, mais l'être humain. Ce qui exprime déjà l'idée de l'inclusion du genre: homme et femme tous deux à l'image de Dieu. La deuxième partie du verset 26 exprime la mission ou le but pour lequel l'être humain devrait être créé : celui de gouverner: **רָדָה** (*radah*). Ainsi, selon la vision du Créateur, homme et femme, créés à l'image de Dieu, auraient comme vocation de gouverner, diriger, commander ou dominer sur le reste de la création divine. C'est pourquoi, la traduction du verset 26 qui exprime valablement l'inclusion du genre devrait être celle-ci : Puis Dieu dit: « Faisons un être humain; à notre image, selon notre ressemblance, et gouvernant (commandant) sur les poissons de la mer, et sur les oiseaux des cieux, et

¹⁰⁰ Il s'agit d'une herméneutique biblique féministe ; comme l'explique Fiorenza (1996b:99), c'est un procédé qui vise à donner aux femmes/hommes les moyens de devenir des sujets d'interprétation et de s'engager dans la construction critique des significations religieuses. Cette herméneutique féministe revendique l'autorité des femmes/hommes en tant que sujets d'interprétation religieuse et théologique, en tentant de reconceptualiser l'acte d'interprétation qui devient un moment de la lutte pour la libération autant pour les femmes que pour hommes.

¹⁰¹ « D'après le texte, dû sans nul doute à un auteur du milieu des prêtres, c'est *âdâm* (l'être humain pris dans son acception générale) qui est créé par Dieu. Ce n'est donc pas un homme défini par rapport à son appartenance ethnique, sexuelle ou religieuse: *âdâm* n'est pas exclusivement le Juif (alors que l'on sait que l'auteur du récit est un israélite), ni Arabe, ni Africain, ni Européen, ni Américain...mais il est comme chacun de nous, tout simplement, un être humain; il n'est pas non plus l'homme entendu seulement comme mâle et femelle; et encore il n'est pas uniquement le protestant, ni catholique, ni le musulman...mais l'être humain sans distinction d'âge, de sexe, d'ethnie qui est considéré comme étant le représentant de l'espèce humaine (Ngangura, 2011:211) ». Genèse 1 semble utiliser le terme **אָדָם** (*âdām*) de manière générique, fait tout simplement référence à la race humaine (Chen, 2017:145; Payne, 2009:29).

sur le bétail, et sur toute la terre, et sur tout animal rampant qui rampe sur la terre » (Cf. la version NFC ; Ngangura, 2011:210) .

Le verset 27: ce qui était un projet du Créateur au verset 26 devient une réalité, *âdâm* (l'être humain) est créé à l'image de Dieu, en tant que זָכָר (*zakar*¹⁰²/ mâle, masculin) et נִקְבָּה (*neqeba*¹⁰³/ femelle, féminin). Ce qui fait que, dès le début de la création, on voit une déclaration claire et nette de l'inclusion de la femme dans l'image de Dieu; l'être humain est à la fois masculin et féminin. Des personnes uniques et différents, comme le souligne Ngangura (2011:213), la différenciation sexuelle serait affirmée comme fondamentale et voulue par Dieu.

Ainsi, pour maintenir cette vision inclusive du Créateur, le verset 27 peut être traduit comme suit: « Dieu créa l'être humain à son image, à l'image de Dieu, Il le créa; homme et femme, Il les créa » ; et présente une structure tel que:

A. Dieu créa l'être humain à son image,

A'. À l'image de Dieu, Il les créa;

B. Homme et femme, Il les créa

Les deux premières lignes (**A- A'**) de ce chiasme identifient le point central du vers poétique: l' " image de Dieu", tandis que le troisième point (**B**) fournit une précision: *âdâm* (l'être humain), créé à l'image de Dieu, fait référence à la vie humaine à la fois masculine et féminine (Mathews, 1996:172-173; Sands, 2010:35; Sexton, 2010:192).

Dans le V. 28, le Créateur bénit l'homme comme la femme " Il les bénit", le concept utilisé ici en hébreu est בָּרַךְ (*b'rākā* /bénir). Selon les dictionnaires, ce mot peut signifier une *faveur divine*, un *bienfait* qui serait synonyme d'*abondance*, de *bonheur* (Aletti et al., 2005:40), une bénédiction découlant des paroles ou action qui opèrent le bonheur par leur capacité propre (Lipiński, 1987:194). Il peut aussi prendre le sens de *rempli de pouvoir*, *rempli de bénédictions* (Auneau, 1998:158), idée que l'on voit accentuée par

¹⁰² Ngangura (2011:213) présente *Zakar* que l'on traduit dans Genèse 1:27 par mâle, comme étant le terme qui désigne d'abord le sexe de l'homme et que, de par son étymologie, il pourrait être ce qui pénètre.

¹⁰³ Et que *neqeba* serait caractérisé par le fait qu'elle peut être perforée ou creusé (Ngangura, 2011:213).

Auneau (1998:158) qui souligne que la racine *brk* aurait fondamentalement le sens de *puissance de vie* et de *salut*, qui serait associée dans une très large mesure à la parole, et qu'elle partagerait en même temps toute son efficacité.

En suivant le sens de ce mot, d'une part, il y a lieu de dire que l'homme et la femme, bénis par Dieu, ont reçu de manière conjointe l'ordre et la capacité de procréer (d'être fertiles), devenir nombreux, de peupler la terre (Gen 1:28a). Comme le souligne Bufour *et al.* (1991:120), le mot hébreu *b'ṛākā* serait peut-être apparenté au genou et à l'adoration mais aussi à la force vitale des organes sexuels. Ce qui s'explique avec ce que Wigoder (1993:145) dit en se référant à Genèse 9:1 et 17:16 que l'une des significations contenues dans la bénédiction divine serait la fécondité et qu'elle impliquerait aussi la fertilité de la terre et des pluies régulières (Sands, 2010:36). D'autre part, dans Genèse 1:28b, la bénédiction concerne l'ordre et la capacité d'assujettir כבש (*kabash*: soumettre) et de gouverner רדה (*radah*) les poissons dans la mer, des oiseaux dans les cieux et de tout animal qui remue sur la terre.

En effet, il est certain qu'homme et femme ont reçu de Dieu la bénédiction, qui est directement liée au pouvoir de réaliser l'ordre divin reçu; dans l'égalité et la complémentarité. Ils peuvent agir en tant que partenaire dans la procréation et la domination des autres créatures car, si de manière obligatoire la femme est incluse à l'exécution du premier aspect de cet ordre divin et au pouvoir de sa réalisation, elle est aussi incluse à ce deuxième aspect de l'ordre divin et possède également la capacité ou elle est équipée pour sa réalisation (Grenz & Muirkjesbo, 1995:25; Kapolyo, 2007:39, 57; Römer, 2009:47). Ils ont reçu de manière égale l'autorité sur les autres créatures affirme Payne (2009:29). Comme le soulignent plusieurs auteurs (Carter 2014:753; Chen, 2017:120, 163), le texte de Genèse 1:26-28 suggère que les êtres humains, en tant que porteurs de l'image de Dieu et bénis pour remplir leur responsabilité envers les autres créatures, l'homme et la femme possèdent la capacité de participer au règne de Dieu ou à l'administration des ressources de la terre et des créatures.

Ainsi, de ces versets de Genèse 1:26-28, ressort une compréhension inclusive du genre tel que:

2.2.1.1.1. L'image de Dieu incluse de manière égale dans l'homme et la femme

Homme et femme sont tous *imago Dei* ; les deux sont théomorphes. Il n'est pas question de suprématie de l'homme sur la femme, en tant qu'image de Dieu, ou que l'homme ait plus de valeur ou de dignité que la femme (Mathews, 1996:172-173; Benton, 2000:16; Englard, 2000:1908; Kilner, 2010:602; Sands, 2010:30; Ngongo, 2015:435-436 Lustig, 2017: 317). Tous les deux sont couronnés de gloire et d'honneur (Ps 8 :5; Kilner, 2010: 611; Stan, 2011:121; Simango, 2012:642). Ils jouissent du respect et de la dignité humaine qui découlent du fait d'être créés à l'image de Dieu (Sands, 2010:39). Ce qui fait que la réalité décrite dans Genèse 1:26-28 détermine non seulement l'identité de chaque personne humaine, mais surtout joue le rôle d'orientation fondamentale pour tous : malgré la particularité de chaque être humain, tout celui qui se reconnaît *imago Dei* retrouve son identité et sa mission au sein de la création, comme le préconise Peterson (2016:3).

Ce qui fait que la femme peut, par conséquent, revendiquer sa dignité en tant qu'être créé à l'image de Dieu car, comme le dit Englard (2000:1906), la valeur de l'être humain découle exclusivement de cette origine divine et non de l'être humain en tant que tel. Et pour Lustig (2017:328), l'image de Dieu serait liée directement à des revendications de dignité humaine (Pilkington, 2017:300). Non seulement cela, *imago Dei* sert aussi de base pour combattre toute forme de violence et tort infligés aux êtres humains, en encourageant la culture de la paix, et l'amour du prochain, qui devrait pousser chacun à prendre soins des autres êtres créés à l'image de Dieu. Dans le cas contraire, toute violence perpétrée contre les êtres humains devient une attaque contre l'image de Dieu (Woznicki & Gentile, 2019:84, 92). Aussi, en tant qu'image de Dieu, homme et femme peuvent revendiquer la liberté car, comme le souligne Legge (2016:34), les traditions chrétiennes affirment que l'être humain aurait la liberté et le pouvoir de nommer et de façonner son monde en tant que personne qui se respecte elle-même et qui respecte les autres avec qui il est en relation.

5.2.1.1.2. Inclusion du genre dans la représentation du Créateur sur la terre :

En tant qu'image de Dieu, homme et femme ont la mission de représenter le Créateur sur la terre, d'assujettir la terre, de dominer, de gouverner ou de commander les autres créatures (Gèn 1:28; Payne, 2009:30; Ngongo, 2009:10-11; Sands, 2010:30; Ngongo,

2015:435-436), ils sont des intendants (Vaino, 2014:121). Comme le souligne Fergusson (2013:446), *imago Dei* devient l'identité des êtres humains, qui sont des partenaires de l'alliance de Dieu (Weng, 2007:10). Homme et femme, dans Genèse 1:28, sont créés pour collaborer à l'œuvre du Créateur dans l'égalité¹⁰⁴ et la complémentarité, que ça soit dans la procréation ou dans leur rôle de dominer sur les autres créatures (Grenz & Muirkjesbo, 1995:25; Vibila, 1997:230; Kapolyo, 2007:39, 57; Weng, 2007:10; Römer, 2009:47; Loughlin, 2018:473).

Cette identité et cette valeur intrinsèque liées à l'image de Dieu deviennent le fondement non seulement pour définir l'anthropologie biblique (Sands, 2010:29) mais aussi pour définir le droit humain (Englard, 2000:1907; Lustig, 2017:330) car, comme le souligne Stephenson (2015:147), la doctrine *imago Dei* assure l'égalité professionnelle et une mutualité qui s'adresse à tous. Cette égalité situe l'homme et la femme sur un terrain plat, quelle que soit la tâche à accomplir, vu que l'image de Dieu en eux est une vocation, un appel à servir en tant que représentant de Dieu, en ayant le pouvoir et l'autorité de gouverner ensemble (Gen 1:28; Benton, 2000:16).

Ce qui fait qu'en se basant sur ce récit de la création de Genèse 1, il n'est pas possible d'envisager que l'homme seul soit appelé à dominer sur les autres créatures, moins encore sur la femme qui est une autre image de Dieu. Ainsi, en s'inspirant des propos de Sands (2010:39-40), il y a lieu de dire que le respect de l'humanité des femmes devrait amener l'Église, aussi bien que la société, à ne pas forcer les femmes à assumer des rôles subalternes, en louant leur docilité, mais plutôt en leur permettant un accès égal dans les différentes structures et particulièrement dans le leadership spirituel. Car, cette notion de hiérarchie de pouvoir de l'homme sur la femme qui découle du récit de la création sert tout simplement de couverture à l'injustice, à la discrimination aussi bien qu'à l'exclusion de la femme, image de Dieu, dans le mandat divin. On pourrait ainsi affirmer avec assurance à la suite de Kamuha (2013:292) que tous les être faits à l'image de Dieu sont non seulement responsables devant Dieu, mais aussi jouissent tous de cette dignité et cela de manière égale (Gebara, 2000:240-241).

¹⁰⁴ Le mot égal ne signifie pas la similitude entre l'homme et la femme mais une égalité dans la diversité; tous ont l'égalité de statut, de valeur, de dignité et d'accès aux dons de Dieu, bien qu'ils apportent des expériences différentes (Fiorenza, 1996a:70).

5.2.1.2. *Imago Christi* et l'inclusion du genre dans la nouvelle création en Jésus-Christ

Le Nouveau Testament présente Jésus comme l'image parfaite de Dieu (Cf. Section 2.3.4.; Col 1:15; 2 Cor 4:4; Sexton, 2010:192; Carter, 2014:753; Kok & Maqoma, 2016:2); Chen, 2017:84). Le mot *image*, en Grec εἰκὼν, aurait plusieurs significations mais, selon Kleinknecht, (1964:388) son utilisation la plus dominante serait d'être "similaire" ou "d'être comme", ou "d'apparaître"; et dans le strict l'image d'une personne serait considérée comme une représentation (par exemple une peinture ou une statue) ou un reflet naturel ou apparition (Kok & Maqoma, 2016:3). Ce concept (εἰκὼν) appliqué à Jésus-Christ comme image de Dieu, il devient la représentation ou le reflet de Dieu (Heb 1:3; Col 1:15; Jn 1:18), la ressemblance ou l'incarnation de Dieu. Comme le souligne Kittel (1964:390), lorsque Christ est appelé image de Dieu (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) dans 2 Corinthiens 4:4 et Colossiens 1:15, il devient l'image égale de l'original ; ou encore, comme le soulignent Kok & Maqoma (2016:7), peut être une participation; le Fils participe au δόξα (gloire) du Père; en lui, la vraie nature de Dieu devient visible (O'Donovan, 2015:124).

Cependant, quelques textes parlent aussi de l'être humain comme image de Dieu (Ja 3:9; Col 3:10-11 & 2Cor 3:18, Ro 8:29). Jacques 3:9 souligne la manière dont l'être humain créé à l'image ne devrait pas être traité ; 2 Corinthiens 3:18 et Colossiens 3:10-11 soulignent que c'est en Christ que cette image de Dieu subit la régénération. Partant de la perspective des auteurs qui soutiennent que l'image de Dieu dans l'être a été déformée par le péché¹⁰⁵ mais qu'en Christ, elle a été restaurée (Sands, 2010:33; Weng, 2007:13; Drever, 2013:149; O'Donovan, 2015:122; Kok & Maqoma, 2016:8), on pourrait affirmer que les êtres humains ne participent à l'image divine que dans la mesure où ils deviennent des disciples du Christ (Ro 8:29; Sexton, 2010:203; Sands 2010:38; Kok & Maqoma, 2016:2). Ceci veut dire que c'est Christ qui donne aux croyants la capacité de participer à la gloire divine, à se conformer à la volonté de Dieu

¹⁰⁵ «Si l'homme est créé à l'image de Dieu et que Dieu se révèle en Christ, alors l'image parfaite de l'humanité se reflète à travers la personne de Jésus. L'image de l'homme a été créée à l'origine pour être comme celle de Christ ; cependant, par la chute, l'image de Dieu dans l'homme a été déformée (Kok & Maqoma, 2016:8) ».

pour leur vie en tant qu'image de Dieu. Et que c'est de manière progressive (de gloire en gloire) que cette image de Dieu restaurée en Christ grandit par la puissance du Saint-Esprit en sorte que l'être humain se modèle à Christ, l'exemple parfait de la maturité chrétienne (2Cor 3:18; Cf. Sands, 2010:31; Carter, 2014:754-755). Et comme le précise Carter (2014:755), en ressemblant à Christ, cette image de Dieu dans l'être humain n'implique nécessairement ni une position ni un statut supérieur auprès de Dieu mais que la personne de Jésus fournit le modèle¹⁰⁶ aux êtres humains sur la manière dont ils doivent vivre leur vie fonctionnelle et relationnelle dans la responsabilité envers Dieu (Chen, 2017:94, 107).

C'est le tour du texte de Colossiens 3:10-11 d'accentuer l'aspect inclusif de tous les êtres humains une fois en Christ "ἐν Χριστῷ"¹⁰⁷: « V.10 et vous avez revêtu l'être nouveau que Dieu, notre créateur, renouvelle continuellement à son image, pour que vous le connaissiez parfaitement. V. 11 Il n'importe plus que l'on soit païen ou Juif, circoncis ou incirconcis, non civilisé, primitif¹⁰⁸, esclave ou libre ; ce qui compte, c'est le Christ, qui est tout et en tous ». En Christ, tous les êtres humains, sans considérer leur appartenance raciale (ethnique), religieuse, culturelle et sociale, sont tous image de Dieu. Cette déclaration inclusive s'approche de celui de Galates 3:26-29 qui fait mention de l'inclusion du genre en Christ et qui est visible dans la construction de son texte: « V. 26 Car, par la foi en Jésus-Christ, vous êtes tous fils et filles de Dieu. V. 27 Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ: V.28 Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme; car tous vous ne faites qu'Un dans le Christ Jésus. V. 29 Mais si vous appartenez au Christ, vous êtes donc la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse».

Comme on peut le remarquer dans le verset 26, l'apôtre Paul expose la voie de l'inclusion: Tous deviennent fils et filles de Dieu grâce à leur foi en Jésus-Christ (πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Dans les versets 27-28, il explique de quoi il s'agit

¹⁰⁶ En prenant Jésus comme modèle, l'être humain devient capable d'accomplir sa mission en tant image de Dieu, car Jésus en tant qu'image de Dieu parfait et vrai humain a incarné le dessein de divin pour l'humanité ici sur terre (Sexton, 2010:197; Kok & Maqoma, 2016 : 2).

¹⁰⁷ "ἐν Χριστῷ" (en Christ): désigne la sphère d'influence du Christ qui constitue l'existence chrétienne. Comme pour dire que ceux qui s'unissent à Christ dans la foi sont automatiquement incorporés au corps de Christ. Ils participent ainsi, à sa mort, à sa résurrection et à sa mission (Chen, 2017:78).

¹⁰⁸ Les primitifs ou Scythes habitaient les rives nord de la mer Noire ; un peuple qui était considéré, à l'époque, comme le plus arriéré des êtres humains (voir note de la NFC 2019).

réellement dans cette inclusion: Tous ceux qui sont baptisés¹⁰⁹ dans le Christ (χριστὸν ἐβαπτίσθητε) ont revêtu Christ (χριστὸν ἐνεδύσασθε). Ils sont par conséquent Unis à Christ. Ce qui fait qu'ils ne sont plus identifiés en tant que Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, homme ou femme, mais comme ayant revêtu Christ. Comme le fait remarquer Patterson (2018:17), le verset a tous les éléments d'une formule de croyance. Les binaires ont été choisis avec soin¹¹⁰, et que le dernier renvoie à l'idéal de Genèse 1:27 où homme et femme sont créés à l'image de Dieu.

Au verset 29, l'apôtre fait l'application de cet argument "appartenir à Christ" sur les Chrétiens des Galates: Tous, sans distinction, sont devenus des descendants (fils et filles) d'Abraham, et héritiers (es) de la promesse. Car, si autrefois, Abraham était la personne clé dans l'alliance de Dieu avec les Israélites, maintenant, une nouvelle alliance avec Dieu est accordée : grâce à la foi en Christ, toute l'humanité est incluse (Col 1:15; Slater, 2015:118; Chen, 2017:188; Patterson, 2018:28). L'identité nouvelle l'emporte sur toutes les anciennes déterminations car, en Christ, un nouveau type de relations se noue (Lémonon, 2008:133). Il n'est plus question de la Loi (justice par les œuvres), qui a été à la base de l'exclusion et un frein pour l'*Unité Universelle* promise en Abraham, mais de la Justice divine en Christ au travers de laquelle cette unité universelle devient possible (Slater, 2015:120; Cf. Ro 2:11, 10:11-13; Ac 10:24, 38, 11:9-12). Tous les croyants en Christ appartiennent au Christ et, en tant que tels, ils sont directement inclus à Abraham et reçoivent la bénédiction et les promesses promises à Abraham. Ils partagent également la pleine appartenance au peuple de l'Alliance de Dieu (Gen 12:1-3; Slater, 2015:127; Lémonon, 2008:133). Ainsi, à la suite

¹⁰⁹ Comme le souligne Slater (2015:117-118), le terme "baptisé en Christ" met en évidence un processus d'incorporation et ne fait aucune distinction en ce qui concerne la différence liée au genre ; et que le contexte littéraire pour Galates 3:28 ne se limite pas à la lettre aux Galates comme référence aux "baptisés en Christ" car, en le plaçant en parallèle avec 1Corinthiens 12:12-13, on comprend que tous les croyants sont baptisés en un seul corps. Cette identification du "corps unique" avec le Christ affirme que les baptisés sont intégrés dans le processus d'inclusion. Or, selon Stott (1996:88), le baptême représente de façon visible notre union avec le Christ.

¹¹⁰ Cette construction que l'on retrouve dans Galates 3:28 serait le fruit d'une réflexion et d'une planification approfondie; un parallélisme presque parfait et les ensembles binaires bien sélectionnés ; et qu'il serait par conséquent comme le credo des premiers chrétiens (Patterson, 2018:16). Il est certain que Paul ne nie pas la réalité vécue par Chacun car il ne cherche pas à abolir l'esclavage ou supprimer le Juif et le Grec, encore moins le mâle et la femelle. Mais, ces catégories sont transcendées en un peuple qui rassemblait sur un modèle fraternel des hommes et des femmes qui ont revêtu Christ (Lémonon, 2008:134). Bien que les barrières liées à la race, à la classe sociale et au sexe existent toujours, pour ceux qui sont en Christ, elles n'ont plus d'importance; elles sont abolies (Stott, 1996:89; Sesboué, 2016:579).

Slater (2015:118), on pourrait affirmer, d'une part, que Galates 3:28 est une annonce puissante de l'inclusion basée sur Christ car, une fois baptisé en Christ et ayant revêtu Christ, il y n'a plus de place pour l'exclusion¹¹¹ liée à la race, à la classe sociale et au genre. D'autre part, c'est une proclamation de l'égalité¹¹² fondamentale entre homme-femme, libre-esclave, circoncis-non circoncis (Slater, 2015:121-125; Lémonon, 2008: 34; Stephenson, 2015:51).

Il est question de l'égalité de l'être et de valeur, de dignité pour tous les êtres humains, car unis à Christ et baptisés en Lui, ils jouissent du même destin, héritage et promesse divine (Gal 3:28-29; 1Pi 3:7). Désormais, tous peuvent se tenir à égalité devant Dieu, comme des êtres créés à l'image de Dieu (Gn 1:27; Mt 19:4, Mc 10:6) et inclus dans le salut offert en Christ malgré leur différence raciale, sociale et sexuelle (Slater, 2015: 124-126). Ainsi, à la lumière du texte de Galates 3:26-29 et Colossiens 3:10-11, on pourrait retenir:

5.2.1.2.1. En Christ, homme et femme sont inclus dans une nouvelle identité "*imago Christi*"

La foi en Christ ouvre la voie à l'inclusion de tous car, ceux qui sont baptisés en Christ ont tous revêtu Christ, sont régénérés selon l'image de Dieu ; ils deviennent des fils et des filles de Dieu, des descendants d'Abraham et héritiers (es) des promesses divines. Cette inclusion a touché les païens- et les Juifs, circoncis et incirconcis, non civilisés et primitifs, esclaves et hommes libres, hommes et femmes de manière égale. Ils sont

¹¹¹ Galates 3:28 combat l'exclusion car elle détruit l'essence même du Christianisme; la nouvelle dispensation en Christ offre aux Juifs comme aux païens ; aux esclaves comme hommes libres; aux hommes comme aux femmes d'être égaux en Christ. Ils sont devenus des membres égaux et participants du Royaume de Jésus-Christ. Il s'agit d'une inclusion fondée sur la justice divine qui englobe toute l'humanité en tant que participants à part entière au Corps du Christ (Slater, 2015: 119).

¹¹² L'égalité relève du domaine de l'inclusion comme l'affirme Slater (2015:128). Le terme égalité a été utilisé directement par Paul dans 2 Corinthiens 8:13-14. Il est probablement un concept peu courant. Cependant, il est difficile de discerner si le christianisme primitif reconnaissait et pratiquait cette égalité, en ce qui concerne des maîtres et des esclaves, le masculin et le féminin. Ce qui est certain c'est que la misogynie du premier siècle (chez les hellénisme, le judaïsme et même le christianisme primitif) et la discrimination à l'égard des femmes étaient à l'ordre du jour (1 Cor 11:3, 7-8; Col 3:18; 1 Ti 2:11-14; Slater, 2015:121). Aussi, avant le baptême, les gens étaient polarisés entre Juifs et Grecs, esclaves et libres, hommes et femmes mais, dans le baptême, tous sont devenus égaux. C'est pourquoi, l'antithèse: « Il n'y a pas de sexe masculin et féminin » souligne également le fait que la distinction de sexe n'a pas de pertinence du fait que tous deux sont maintenant les héritiers de la bénédiction promise (Slater, 2015: 122), une égalité que Galates 3:24-28 souligne comme suit :- également justifiés par la foi (v. 24); - également libérés de l'esclavage du légalisme (v. 25) ; - également enfants de Dieu (v. 26);- également revêtus du Christ (v. 27) ; - également possédés par le Christ (v. 28) ; - et également héritiers des promesses faites à Abraham (v. 29) (Slater, 2015: 125).

tous "Christomorphes", la différence ou les particularités de chacun ne comptent plus ; tous ont revêtu Christ, ils sont image de Christ. Ce qui fait qu'en se référant à Chen (2017:123), il y a lieu d'affirmer que l'inclusion en Christ devrait servir à guérir toute forme d'exclusion, de division et de discrimination, et de permettre à tous ceux qui sont en Jésus-Christ (*imago Christi*), non seulement d'être restaurés selon l'image de Dieu, mais jouir de toutes les promesses qui découlent de la relation Père-fils ou Père-fille" et du fait d'être fils et fille d'Abraham (Abetz, 2010:19) .

5.2.1.2.2. En Christ, homme et femme fonctionnent en tant "*imago Christi*"

Parler de l'inclusion en Christ devrait ouvrir la voie à l'égalité raciale, ethnique, sociale et du genre en ce qui concerne le service à rendre dans les communautés chrétiennes. Être en Christ établit une égalité fondamentale entre l'homme et la femme, l'homme libre et l'esclave, et le non-circoncis et le circoncis (Col 3:10-11; Gal 3:26-28; Slater, 2015:121-125; Lémonon, 2008:34). Comme le souligne Slater (2015:128-129), il ne s'agit pas d'une "équivalence quantifiable" entre les peuples mais plutôt d'une mise en œuvre d'un processus (dynamique) d'égalisation au sein du Corps du Christ. Il s'agit d'un changement qui, une fois opéré, pourrait avoir des incidences significatives dans les autres structures de la société. Ce qui fait que l'appel est lancé à l'Église (ceux qui sont en Christ) à transcender les différentes barrières qui existent encore aujourd'hui en son sein. Qu'un statut égal en Christ soit accordé à tous, malgré la différence qui existe entre les riches et les pauvres, les Noirs et les Blancs, les illettrés et les instruits, les hommes et les femmes, etc. Et, de manière particulière, il n'est pas question d'exclure les femmes du sacerdoce tout en prêchant l'égalité de toute l'humanité en Jésus-Christ comme l'aurait souligné Phiri (2005b:90) en parlant de l'exclusion de la femme dans les églises africaines.

5.2.1.3. *Imago Spiritus* et l'inclusion du genre dans le service

Comme évoqué dans les sections 2.3.1. et 4.2.4.2. , le récit de la création dans Genèse 1:26 " Faisons les êtres humains" revoit à l'intervention des autres personnes de la Trinité (Behr-sigel, 1987:50; Carey, 1977:30; Sabbah, 1994:34 ; Sands, 2010:34; Lustig, 2017:319). L'être humain devrait être créé à l'image du Dieu trinitaire. Ce qui implique la présence de l'image de Dieu le Père "*imago Dei*", celui du Fils "*imago Christi*" et du Saint-Esprit "*imago Spiritus*". Ce qui fait qu'une fois créés à l'image de Dieu, les êtres

humains sont appelés à l'inclusion aussi bien dans leur relation humaine que dans leur manière de fonctionner en tant qu'image de Dieu trinitaire :

5.2.1.3.1. *Imago Spiritus* et l'inclusion du genre dans les relations

Comme l'a si bien souligné Stott (1989:137), l'homme et la femme porteurs de l'image divine ne recouvrent pas uniquement leur humanité mais suggèrent aussi leur divinité et leur pluralité dans leurs relations d'amour (Stott, 1989:146, Grudem, 2010:496) et de complémentarité qui devrait refléter celles qui unissent les personnes de la Trinité (Hoekema 1986:1; Duquoc, 1989:21; Dermarest, 2011:72). En se référant toujours à la Trinité, les personnes divines qui sont distinctes mais égales en importance, de même les êtres humains créés à l'image de Dieu (homme et femme) sont différents mais égaux en importance (Grudem, 1997:455; Sproul, 2006:133; Kloosterman, 2009:206; Anderson, 2010:114; Grudem, 2010:499; Beeke & Smalley, 2019:904). Ce qui fait que les relations humaines dictées par la vision de la communion trinitaire devrait être celle qui prône l'inclusion (l'unité, le social), et qui bannit l'exclusion (individualisme, l'égoïsme et discrimination) liée au genre. En accord avec Sands (2010:34), il est possible d'affirmer que les êtres humains reflètent l'image divine non pas en tant qu'individus solitaires mais dans les relations sociales et inclusives.

5.2.1.3.2. *Imago Spiritus* et l'inclusion du genre dans les fonctions

L'inclusion et la complémentarité des personnes de la Trinité ne concernent pas seulement leurs relations mais aussi leurs fonctions respectives, étant donné que l'exécution de la mission de représenter le Créateur sur terre devrait aussi se faire dans l'inclusion et la complémentarité humaine à l'instar des membres de la Trinité (Stott, 1989:146; Thöni, 2011:472; Lustig, 2017:319). C'est pourquoi, contrairement à ceux que soutiennent certains auteurs (Grudem, 1997:459; Frame, 2006:231-232; Sproul, 2006:133; Grudem, 2010:504) que la Trinité revoit à l'idée du leadership masculin et la subordination de la femme à l'égard de l'homme comme étant la volonté de Dieu, cette thèse soutient l'idée de l'égalité fonctionnelle inspirée par la Trinité. Car, comme l'ont si bien souligné Beeke et Smalley (2019:904), la Trinité n'implique en rien la supériorité de l'homme ou sa position hiérarchique face à la subordination de la femme ; ou, à la suite de Fergusson (2007:75), il n'y a aucune suggestion d'une stratification par laquelle l'homme représente Dieu plus parfaitement que la femme car homme et femme portent

de façon égale l'image de Dieu en eux (Gen 1:27; Stott, 1989:139; Peterson, 2016:2). Raison pour laquelle, homme et femme, en tant qu'image de Dieu, devraient être traités comme des partenaires égaux dans tous les domaines de leurs praxis respectives.

En effet, c'est le souffle divin qui confère à l'être humain la capacité de réaliser la mission divine car l'image est constituée par l'Esprit divin en son sein, vu que l'être humain a reçu le souffle de vie divin (Chen, 2017:166). Ou encore, comme le dit 1Corinthiens 3:18, la restauration de l'image de Dieu dans l'être humain déchu, qui se fait "en Christ", ne devient possible que grâce à l'action du Saint-Esprit "*imago Spiritus*" (O'Donovan, 2015:133). Ce qui s'accorde avec la vision pentecôtiste, selon laquelle le Saint-Esprit serait l'agent divin qui renvoie l'humanité à l'image de Dieu¹¹³ (So, 2009:252) ainsi qu'avec celle de la théologie féministe pentecôtiste qui défend l'égalité fonctionnelle dans le ministère à partir de la construction du modèle de la structure trinitaire de l'image de Dieu, *imago Dei*, *imago Christi* et *imago Spiritus* qui va au-delà d'un simple statut ou privilège, mais plus une vocation de gouverner ou de soumettre, qui s'accompagne d'un pouvoir ou d'une dépendance dynamique (Gen 1:28; Benton, 2000:16; Stephenson, 2015:14; Chen, 2017:122).

Ce qui fait que, grâce à l'expérience du baptême de l'Esprit lors de l'avènement du Pentecôte, l'envoi du Saint-Esprit a été en œuvre pour recréer l'Église comme la nouvelle humanité et *imago Dei* restauré d'une part (Chen, 2017:136). Il est aussi celui qui rend l'Église capable de témoigner car, selon Actes 1:8, le Saint-Esprit accorde la puissance de grec δύναμις qui signifie aussi la force ou le miracle (Aletti et al., 2005:131). Cela veut dire que, sans la force que donne le Saint-Esprit, le témoignage devient impossible. Or, selon la promesse de Joël 2:28-29, accomplie dans les Actes des Apôtres 2:17-18 au verset 17a, l'Esprit est répandu sur toute chair (πᾶσαν σάρκα). Ce qui traduit l'inclusion de toute l'humanité dans l'octroi de la puissance du Saint-Esprit. Car, selon Lipiński (1987:256), l'expression Chair¹¹⁴ dans Actes 2:17 désigne

¹¹³ *Imago Spiritus* est celui qui permet à l'être humain d'agir activement à la vision du Créateur, pour dire qu'il est la source de vitalité (physique, émotionnelle, intellectuelle et spirituelle) pour la vie humaine comme le souligne So (2009:252). Cette vitalité que confère l'Esprit donne le pouvoir pour la transformation personnelle avant de transformer les autres et de transformer le monde à la lumière de la vision et de la volonté de Dieu pour eux (So, 2009:261-262).

¹¹⁴ Dans l'AT, le mot chair בָּשָׂר (*basar*) désigne le corps vivant, l'être humain tout entier, la personne. Cette expression évoque aussi l'humain considéré dans sa faiblesse et sa vulnérabilité (Lipiński, 1987:256).

toute être humain ou toute personne (Vondey, 2018 177-178). Ainsi, pour bien exprimer l'idée de l'inclusion, on peut traduire le verset 17 comme suit: « V. 17 Alors, dans les derniers jours, dit Dieu, je répandrai de mon Esprit sur toute être humain; vos fils et vos filles deviendront prophètes, je parlerai par des visions à vos jeunes gens, et par des rêves aux plus âgés parmi vous» (NFC & BFC).

Dans Actes 1:17b-18, les détails de cette inclusion sont fournis. Il s'agit de:

- l'inclusion du genre dans le ministère prophétique: fils et filles deviendront prophètes; serviteur et servante parleront en prophètes;
- l'inclusion de tout âge dans la réception de la révélation: les jeunes gens des visions et les vieillards des songes.

Comme l'affirme Margeurat (2007:88), cette inclusion est frappante : tout être bénéficie de l'Esprit de Dieu, fils et filles, jeunes et vieux, serviteur et servante. Pour cet auteur, c'est une absolue démocratisation du souffle qu'aurait prédit le prophète. Ainsi, par l'évènement de la pentecôte, il y a avènement du peuple Prophète (Peterson, 1985:257, Stronstad, 2004:72). En effet, cette dimension prophétique est mise en valeur par la répétition de l'expression «et ils prophétiseront (και προφητεύσουσιν)» dans Actes 1:18b déjà présent au verset 17b. En appuyant l'argument de Margeurat (2008:89), il est certain que, pour Pierre, il importe que tous sachent que la tâche prophétique est désormais assumée par les disciples de Jésus-Christ. L'inclusion du genre dans la mission prophétique de la nouvelle communauté, les serviteurs et servantes¹¹⁵ dont parle Joël ne signifie plus que le don octroyé concerne toutes les couches sociales mais, en insérant le pronom possessif «mes (μου)», Pierre les a métamorphosés en fidèles de Dieu.

Il ressort de cette analyse, dictée par une vision théologique féministe, une affirmation claire et irréfutable: le Saint-Esprit permet, de manière égale, l'inclusion de l'homme comme de la femme dans cette tâche de prophétiser. Désormais, homme et femme sont tous serviteur et servante de Dieu ; tous deux représentent l'image de Dieu,

¹¹⁵ Homme et femme sont des serviteurs de Dieu, un titre d'honneur dans la Bible car, Yahweh nomme "mon serviteur " celui qu'il appelle à collaborer à son dessein. Pour l'accomplir, il a envoyé son Fils, son serviteur par excellence; ce titre exprime même l'aspect le plus mystérieux de sa mission rédemptrice auquel il unit tous les êtres dans le service de Dieu (Aigrain & Boismard, 1991:120).

l'image de Christ et celle de l'Esprit sur la terre. À la femme donc, la responsabilité de se tenir sur ce fondement pour orienter une application transformationnelle.

5.3.2. L'appropriation des implications de la doctrine *imago Dei* comme voie du changement pour la femme

L'appropriation de la Parole de Dieu, et spécialement les différentes implications de la doctrine *imago Dei*, devient la conséquence directe de la prise de conscience par la femme. Ce qui fait que la femme est appelée à reconnaître son identité et sa responsabilité en tant qu'être créé à l'image de Dieu. Ainsi, elle doit appliquer les valeurs que prône cette doctrine à sa vie pour changer sa perception d'elle-même ; de là, garantir sa performance en travaillant pour rendre plus visible ses talents et ses capacités en tant qu'être créé à l'image de Dieu. Tout cela ne sera possible que si elle croit à cette possibilité d'inclusion dans les différentes sphères au même titre que son homologue masculin et agir en conséquence. Comme l'a si bien souligné Stephenson (2009:49; 2013:37), les différentes implications qui découlent de la doctrine *imago Dei* et *imago Christi* auraient permis aux femmes non seulement d'affirmer leur pleine humanité mais aussi de justifier leur participation égalitaire dans le ministère de l'Église.

Cette première étape de l'appropriation de la Parole est capitale car il sert à relever la femme de son état d'intériorisation de l'infériorité pour la réhabilitation de son identité¹¹⁶ et de sa dignité. Cela peut être possible car, selon Muakasa (2012:159), l'image négative de soi qui se manifeste à travers des sentiments d'inadéquation, d'infériorité, de régression, pourrait être changée en image positive et cela à l'aide d'un psychologue (La thérapie cognitive) des accompagnateurs spirituels, d'un entourage sain ou encore par des pensées qui concourent à l'image positive de soi tel que:

«Je suis une personne de valeur pour Dieu... Dieu m'a donné les capacités. Il s'attend à ce que j'utilise ces dons et capacités pour sa gloire et pour le bien des autres. Je suis en train d'apprendre à reconnaître les dons que Dieu m'a donnés et je suis reconnaissante pour ces dons. J'apprendrai à prendre le risque en

¹¹⁶ Genèse 1:26-30 permet à l'homme comme à la femme non seulement de découvrir son identité devant Dieu mais aussi de les rendre conscients de leur identité dans la création. Tout être humain comprend son identité accordée par Dieu, en tant qu'image de Dieu de manière tant individuelle que collective pour qu'il en jouisse (Peterson, 2016:57).

utilisant ces dons, en visant plus haut et en aboutissant à cela» (Muakasa, 2012:159).

Dans le cadre de cette thèse, ces pensées positives devraient être tirées des affirmations qui découlent de la doctrine *imago Dei*. Ainsi, la personne nourrira ses pensées et déclarera des paroles telles que « j'ai été créée à l'image de Dieu, j'ai de la valeur devant Dieu, j'ai été créée pour représenter mon Créateur sur la terre, je suis sur la terre en tant que partenaire égale à l'homme, j'ai des potentiels requis pour accomplir ma vocation, je représente Christ sur la terre, je peux tout par la puissance du Saint-Esprit qui agit en moi, etc. ». Ce qui serait une voie par excellence pour que la femme quitte cet état d'infériorité et de dépendance à l'homme pour son autonomisation car, comme le dit Deliles (2008:141), la femme, qui retrouve son autonomie, s'affirme comme sujet et celle qui arrive par elle-même à définir les limites de son être serait celle qui, au préalable, se serait libérée des jougs de représentations négatives. Ainsi, grâce à cette nouvelle perception de la femme comme image de Dieu, image de Christ et image de l'Esprit, elle peut retrouver sa valeur et l'estime d'elle-même aussi bien que son autonomie.

Non seulement la femme est appelée à se mettre au travail pour son affirmation en tant qu'image de Dieu mais, étant donné qu'elle croit aux valeurs que prône la doctrine *imago Dei*, elle devrait aussi dénoncer tout ce qui se présente devant elle comme antivaleur, s'insurger contre les relations hiérarchiques de l'homme sur la femme en affirmant que la relation homme-femme devrait être complémentaire et égalitaire (section 3.2.1.5.; Vibila, 1997:232-233). Dans cette perspective, Gebara (2000:239), par exemple, pense que les femmes devraient dévoiler la faiblesse et la fragilité de certains arguments des bureaucraties religieuses pour effectivement reconnaître l'égalité entre hommes et femmes, une égalité exigée non pour être comme les hommes mais pour sortir de l'état d'inégalité ou d'injustice dans les rapports humains. Et du point de vue scientifique, il serait question de faire une déconstruction¹¹⁷ théologique qui permettrait d'une part de relativiser ces constructions, quand elles ne contribuent pas à la liberté et

¹¹⁷ La déconstruction théologique serait un processus qui inclut l'histoire du passé et celle du temps présent. Elle cherche à démonter la "rationalité construite" présente dans les affirmations théologiques de nos églises (Gebara, 2000:239). Car, comme le spécifie Gebara (2000:240-241), le défi aujourd'hui serait de croire qu'il est encore temps de faire quelques choses pour sortir des prisons que nous nous sommes imposées. Ce défi serait celle de nous entraîner à croire que nous pouvons faire quelque chose, arriver à s'ouvrir de plus en plus au dialogue: écouter des voix différentes, des critiques, des propositions marginales pour agir en concertation en vue du bien commun.

la justice entre personnes. D'autre part, cette déconstruction inviterait chacun à de nouvelles constructions dictées par des valeurs qui doivent être présentes dans les différentes relations humaines. Cette démarche est perçue dans l'étude sur les éléments structurels nomologiques, dans Jacques, réalisée par Mushila (2014:187), qui fait entrevoir la possibilité de redéfinir les éléments constitutifs de la structure de la pensée sociale chrétienne sur laquelle les enseignements chrétiens devraient calquer leur éducation. S'agissant de l'anthropologie, cet auteur pense qu'y a lieu de mettre plus de lumière en ce qui concerne l'image de Dieu se trouvant dans tout homme et dans toute femme. Pour Mushila, une telle éducation ne serait ni sélective ni agressive mais servirait à déraciner le mal avec douceur en permettant au sujet d'adopter l'attitude qui soit conforme à la Parole de Dieu et cela au temps opportun.

Il est donc temps pour les femmes, d'une part, de travailler pour l'éclosion de cette nouvelle société, pas dans l'agressivité comme Mushila l'a souligné ci-haut, mais en travaillant de manière intelligente dans l'appropriation de la Parole de Dieu ; et, d'autre part, de croire qu'en tant qu'*imago Dei*, *imago Christi* et *imago Spiritus*, elles ont non seulement des droits découlant de cette doctrine mais aussi des responsabilités qui devraient les pousser à lutter contre toute sorte d'antivaleurs telles que la xénophobie, le tribalisme, le sexisme, le racisme, le complexe de supériorité aussi bien que d'infériorité (Kapolyo, 2007:56; Ngongo 2009:20; Kamuha, 2013:292; Ngongo, 2015:442). En effet, il est temps d'affirmer, avec Yinda & Kä Mana (2001:55), que rien ne demeure statique, une fois en Christ car le message libérateur de Christ est un souffle de transformation radicale des idées reçues et de l'ordre social dans son ensemble, une transformation profonde et dynamique qui, une fois en marche, personne ne peut l'arrêter.

Dans cette démarche de l'appropriation de la Parole pour le changement, il est important de souligner que ce qui compte c'est de croire et d'agir en conséquence comme ce fut le cas des femmes dans l'histoire de l'Église qui se sont distinguées dans l'exercice de leurs dons et qui ont fini par se frayer le chemin dans des ministères variés. Elles étaient convaincues de leur appel extraordinaire à prêcher l'Évangile (Tucker, 2005:38; Stephenson, 2009:49; Stephenson, 2013:37; Gurhahoza, 2017:111-112). Bürhir (1998:274) renchérit cette idée en s'appuyant sur 1Pierre 3:15 pour affirmer que les femmes étaient convaincues qu'elles étaient membres à part entière de l'Église

formée d'hommes et de femmes, et en tant que telles, elles avaient l'obligation de rendre compte de leur espérance, refusant ainsi de se laisser influencer par la pensée qui favorise la domination masculine dans la société aussi bien que dans l'Église. Et à Bedford (2010:113) d'accentuer qu'il est question que les femmes surmontent leur peur et leur incrédulité à l'instar de celles qui ont cru que le Ressuscité leur avait confié un mandat et elles l'ont exécuté.

Enfin, comme souligné dans la section précédente, c'est l'action du Saint-Esprit qui se retrouve derrière chaque vocation chrétienne. Ce qui fait que toute femme qui voudrait prendre de l'envol et aller au-delà des limites qui lui sont imposées ne le fera que par la puissance du Saint-Esprit car l'Esprit est celui qui donne la puissance, qui établit les hommes comme les femmes dans la proclamation de la Parole en tant que serviteur et servante de Dieu (Cf. Section 5.2.1.3.). Dans cet angle, Abraham (2014:26-27, 35) spécifie que l'Esprit seul permet à tout être créé à l'image de Dieu de se mettre au service des autres et spécialement au service des opprimés et des pauvres (Bedford 2010:111). C'est en réalisant son appel de représenter le Créateur sur la terre par la puissance du Saint-Esprit que la femme sera non seulement en train de briser l'asymétrie entre les sexes, la destruction du pouvoir en place, mais aussi de s'épanouir comme son homologue masculin (Ac 1:8; 2:17-18; Smith, 1992:41; Stephenson, 2009:52-53; Soothill, 2014:204). Ce qui fait que le fondement même de l'égalité des êtres humains découlerait du fait de joindre *imago Spiritus* jointe à celle de *imago Christi et imago Dei*. De là, la femme deviendrait capable d'affirmer sa pleine humanité par sa praxis et de travailler de manière à apporter un souffle nouveau, des innovations dans les différentes sphères et selon le domaine de ses compétences (formation) en vue de s'affirmer dans ses responsabilités en tant qu'image de Dieu sur terre.

5.3.3. L'éducation des femmes comme voie du changement

Après l'appropriation de la Parole par les femmes, qui découle d'une prise de conscience de son identité et de ses responsabilités en tant qu'image de Dieu, la deuxième étape est celle de chercher à améliorer sa performance au moyen d'une formation ou de l'éducation¹¹⁸. Comme il a été souligné dans la section 5.2., la

¹¹⁸ En matière d'éducation, il est sûr que la RDC n'est plus à cette époque coloniale où l'éducation/la formation était réservée à l'être masculin, le seul habilité à assumer des responsabilités importantes tandis que la femme n'avait pas le droit d'être instruite, vu qu'elle serait destinée à réaliser les tâches

metanoia transformatrice arrive, d'une part, au travers de l'appropriation de Saintes Écritures par les femmes (Vibila, 1997:277-278; Ngongo, 2009:20; 2015:442) ; et, d'autre part, par la formation ou l'éducation qui est perçue comme un moyen ou processus de renforcement des capacités qui soit à la fois personnel et social (Ruether, 1998a:69; Vibila, 2010:130; Phiri, 2002 b:27; Ngongo, 2015:119). En effet, comme le fait remarquer Mweya (2010:13), l'insuffisance de formation des femmes en RDC se présente comme l'une des raisons qui font qu'elles aient du mal à occuper des postes de responsabilité ou aient accès à la prise de décision. Et pour Bitota (2010:230, 232), deux arguments de taille seraient souvent avancés par les hommes pour justifier leur mainmise sur la politique. Il s'agirait de la prétendue incapacité politique des femmes et aussi de leur incompétence.

Raison pour laquelle Bisimwa (2010:216) estime que le meilleur moyen pour les femmes d'atteindre une position sociale équitable devrait être le développement de leurs aptitudes personnelles. Cela se fait par le biais de l'éducation formelle et informelle, grâce à laquelle seront promues les valeurs de patriotisme, de partage et d'équité. Ce qui favorise le développement des capacités personnelles physiques, intellectuelles et morales. Et surtout, lorsque l'éducation concerne le leadership¹¹⁹, Sita (2010:405) serait d'avis que l'éducation appelle nécessairement à la compétitivité, à la concurrence et à la performance. La formation de la femme devrait naturellement impliquer des connaissances techniques ou scientifiques, théoriques et pratiques, spécifiques qui entourent les réalités de la vie. Ce qui corrobore la déclaration de Mweya (2011:186) selon laquelle la seule voie pour échapper à la médiocrité chez l'homme comme chez la femme devrait être l'émulation.

déconsidérées et moins rémunérées (Kakunga, 2015:2) ; moins encore à l'époque où l'on donnait aux filles une formation juste pour faire d'elles de bonnes épouses et mères, qui sachent remplir correctement leurs tâches domestiques (Muntumpe, 2011:201). Ce qui était une discrimination pure et simple à l'égard de la femme, étant donné que cette éducation serait taillée sur mesure, juste pour le besoin de l'homme et de la société et non premièrement pour l'épanouissement de la femme. Ce qui n'est pas le cas aujourd'hui, le fait remarquer Sita (2010:181). Il y a des plus en plus des femmes formées dans différentes filières et cela à tous les niveaux.

¹¹⁹ La situation de la femme dans les églises en RDC n'est pas différente de celle des autres femmes qui œuvrent dans différentes sphères : elles sont discriminées lorsqu'il s'agit d'occuper des postes de responsabilité, bien que l'on voit quelques femmes se démarquer de cet état. Les églises sont quasiment absentes dans la lutte contre l'oppression de la femme, créée à l'image de Dieu. On pourrait même dire qu'elles contribuent à la violence faite à la femme, vu qu'elles n'accomplissent pas parfaitement leur rôle (Gurhahozza, 2017:71, 100). C'est pourquoi Pinnock' (2006:162), interpelle l'Église et l'invite à ne pas étouffer l'Esprit par les traditions, mais plutôt à lui laisser la primauté sur les structures, lesquelles structures devraient être culturellement viables et temporellement flexibles.

Un esprit d'excellence et du savoir-faire devrait caractériser toutes les femmes soucieuses de voir le changement tant personnel que communautaire. Car, selon Bedford (2010:113), ce serait seulement lorsque les femmes sont formées qu'elles acquièrent des compétences en leadership et, au fil du temps et grâce à l'expérience, elles finissent par être propulsées vers le leadership dans l'ensemble de la société (Ngongo, 2015:119). Cette affirmation va dans le même sens que celle de Muntumpe (2011:195) qui soutient qu'aujourd'hui l'appel serait lancé aux femmes à changer le fusil d'épaule et à s'impliquer davantage, chacune dans leurs domaines, qu'elles soient capables de rendre plus visibles leurs talents et leurs capacités en tant qu'êtres créés à l'image de Dieu. C'est dire qu'elles doivent s'affirmer et, pour cela, elles devront se focaliser sur sa formation et travailler sur sa performance pour voler plus haut.

En plus de travailler pour son développement personnel, la femme devrait aussi utiliser son rôle d'éducatrice¹²⁰ pour promouvoir un changement efficace et durable autour d'elle. Par rapport à l'éducation des filles, comme le souligne Bitota (2010:225), l'apprentissage des filles tourne autour de la subordination que leurs mères auraient elles-mêmes subie lors de leur socialisation selon des normes culturelles qui veulent que la femme puisse s'occuper des travaux champêtres et laisser aux hommes la gestion de la cité. Ce qui explique aujourd'hui la non émergence des femmes dans certains domaines ou encore une éducation qui veut que les filles demeurent des mineures perpétuelles et que quelqu'un d'autre puisse décider pour tout ce qui les concerne (Soral, 2007:75). Raison pour laquelle les femmes doivent s'interroger sur l'éducation qu'elles perpétuent aujourd'hui car, pour De Beauvoir (1949:481), si l'on veut connaître des modifications profondes dans notre société, on devrait changer la manière d'éduquer les filles. Cette éducation qui commence depuis leur tendre enfance doit être faite avec la même sévérité pour qu'elles accèdent aux mêmes études, aux mêmes honneurs, et qu'elles aient droit à un même avenir que les garçons, en ayant bien sûr autour d'elles des femmes et des hommes qui se tiennent comme modèles de l'égalité pour elles.

Ainsi, le changement deviendrait petit à petit effectif vu que, selon Mushila (2014:152), l'éveil de la conscience humaine aux réalités plus profondes de l'être humain et à celles

¹²⁰ Comme le dit Mweya (2010:213), la femme serait la dépositaire des valeurs morales et, en tant que telle, elle aurait le rôle spécifique à jouer dans l'éducation populaire, et qu'il est seulement question qu'elle prenne conscience de ses responsabilités, ses droits et ses devoirs.

qui les débordent se fait progressivement. C'est pourquoi, à la suite de Duval *et al.* (2011:26-26), on pourrait dire que tout devrait commencer par l'indignation qui serait une faculté essentielle à l'humanité et qui pousse à l'engagement pour aboutir au changement ; cela contrairement à la résignation ou au fait de demeurer dans l'indifférence que certaines femmes manifestent à cause de la pression culturelle, elles arrivent à croire qu'elles ne peuvent rien changer de leur situation. Cependant, tant que la femme se complaît dans la situation où elle est, ou laisse la peur l'envahir, rien ne changera. Mais, pour celle qui comprend qu'elle ne devrait pas continuer à vivre dans les conditions où elle se trouve, et si elle commence à agir de manière individuelle (s'approprier la Parole et se former) et de manière collective (l'éducation, mobilisation), le changement finira par arriver. Et, selon Duval *et al.* (2011:30), il serait avantageux, voire nécessaire pour les femmes qui envisagent un quelconque changement de s'unir,¹²¹ pour refaire l'analyse de la situation qu'elles partagent, qu'elles s'approprient éventuellement l'analyse qui aurait été faite depuis longtemps. Ce, afin d'arriver à la mobilisation sur base de réalités qui seraient propres à elles-mêmes pour rendre leurs actions transformatrices à la fois appropriées et efficaces.

Cette façon d'agir pour les biens des autres, en vue d'un éventuel changement, serait pour les femmes une manière d'exercer leur leadership car, comme le spécifie Blanchard et Miller (2005:31, 114), le véritable leadership n'a rien à voir avec le niveau hiérarchique, et tout celui qui veut devenir un vrai leader devrait se mettre au service des autres. Cependant, bien que la plus grande responsabilité dans la formation incombe à la femme, l'Église devrait aussi s'impliquer pour permettre aux femmes de quitter leur état d'infériorité. Car, comme l'a fait remarquer Phiri (2002b:27), la transformation de soi chez la femme devrait être accompagnée de la transformation de l'autre (l'homme) ; il s'agit du changement d'attitude et de comportement qui inclut au tant les femmes que les hommes, vu qu'il n'est pas question de se libérer des hommes (Oduyoye, 1996:114). Mais, homme et femme sont tous appelés à la conversion ou la transformation personnelle et sociale (Ruether, 1983:65 ; 1998a:75), une manière de souligner que l'Église devrait s'impliquer dans cette lutte pour la transformation.

¹²¹ Pour arriver à de grandes réalisations dans chaque lutte pour la transformation sociétale, Duval *et al.* (2011:27) sont d'avis que les marginaux sont appelés à agir de manière concomitante, bien que cela reste difficile à réaliser. Dans ce cas, ils doivent non seulement prendre conscience du mal qui les concerne tous, mais aussi rejeter collectivement les situations qu'ils jugent inacceptables ; attitude que ces auteurs considèrent comme indispensable à la décision d'agir ensemble (Phiri, 2002b:27).

D'ailleurs, selon Bedford (2010:104), l'Église devrait être un endroit où l'on apprend à parler avec assurance, à diriger, à organiser, à lire et interpréter des textes difficiles, à renverser les lectures et les structures oppressives. Cependant, elle serait devenue comme un organisme ambigu et parfois purement toxique pour certains de ses membres ; une attitude qui, selon Bedford, bloque parfois l'action du Saint-Esprit (Gurhahoza, 2017: 6).

Le temps est arrivé de mettre l'accent sur le leadership de service qui devrait être exercé par les femmes chrétiennes en RDC après cette transformation découlant d'une prise de conscience d'être image de Dieu.

5.3. La pratique du leadership de service inclusif par les femmes chrétiennes en RDC

Avant de parler de la pratique du leadership de service (leadership de Jésus le vrai *imago Dei*) comme modèle du leadership fiable et inclusif pour les femmes chrétiennes en RDC, il est important de rappeler tout d'abord ce que serait le leadership de service inclusif, ensuite parler du leadership féminin.

5.3.1. Une mise au point du concept leadership de service inclusif

Pour ne pas se perdre dans le sens large du leadership, cette section cherche seulement à élucider le concept leadership selon la perspective chrétienne car, selon D'Souza (2008:14-15), le leadership chrétien implique essentiellement le service. Il ne serait pas question du pouvoir, de l'autorité, de la domination, de l'honneur, du prestige, moins encore des avantages personnels, mais d'un leadership qui se met au service des autres, qui encourage et inspire, qui respecte et n'exploite pas les autres ; bref, un leadership qui se fait selon le modèle dicté par Christ. En effet, Sanders (1994:14) souligne que, lorsque Christ est présenté comme modèle à imiter, on discerne par là un leadership qui serait purement spirituel, un leadership qui aurait comme source, Dieu lui-même et rendu possible par l'Esprit car c'est Dieu qui non seulement choisit et met à part, mais aussi oint de son Esprit la personne pour un ministère ou une tâche particulière. Ce qui explique pourquoi, pour plusieurs théologiens (Kamuha, 1999:21, 75; Evans, 2011:438; Wiher, 2011:479 Muakasa, 2012:5-6), le leadership spirituel ou encore celui qui s'inspire de Jésus serait nécessairement un leadership de service.

Ce leadership de service est inclusif car, selon Osei–Mensah (1990:8, 10-11), le leadership de service peut s’appliquer à tous les dirigeants légitimes dans la Bible. Dans l’AT, le roi, les prophètes et les prêtres étaient appelés pour être au service du peuple de Dieu et non pour dominer sur eux (1Rs 3:9-10 ; Ex 28:12, 29). Mais, spécialement dans le NT, il s’agirait d’un appel aux disciples de Christ (homme et femme) à servir les autres dans l’humilité, en devenant leur esclave et non en dominant sur eux (Mt, 20:28; Jn 13:15-17; Mc10:43; Muakasa, 2012:33, 41). Ce qui fait que, dans l’AT comme dans le NT, le seul type de leadership que Dieu reconnaît parmi son peuple serait celui de service, comme le souligne Osei–Mensah (1990:14). C’est un leadership qui s’inscrit au concept africain “Ubuntu¹²²” ou le leader se soucie avant tout du peuple qu’il dirige ; ou encore le concept “Ujamaa” popularisé par l’ancien président Tanzanien Julius Nyerere et selon lequel le leader n’est pas celui qui domine mais plutôt celui qui travaille pour le bien des autres, qui exerce son leadership de façon collective, dans un conseil au sein duquel il se retrouve parmi ses égaux (Adeyemo, 2008:560). Dans cette communauté de serviteurs¹²³, comme le dit aussi Bileziakian (2006 :168, 184), personne ne joue aux jeux de pouvoir mais la seule relation appropriée serait celle de la soumission mutuelle et de service réciproque.

Dans cette optique du leadership de service inclusif, le leader n’est pas à considérer comme le chef mais c’est celui qui accepte de travailler pour les biens des autres créatures bien que cela pourrait impliquer d’énormes sacrifices. Comme on le voit dans les 6 métaphores bibliques que propose Adeyemo (2008:560), un leader serait le serviteur ou la servante au service des autres, le bouc émissaire, le berger, le gérant, l’étudiant et le représentant qui motive et inspire les autres. Selon Lee (2003:83-84), en tant que serviteur ou servante, le leader est au service non des désirs et souhaits, mais des besoins réels des personnes et du monde, qu’ils soient spirituels, physiques, émotionnels, intellectuels, sociaux ou culturels. Il est question d’un leader qui cherche à tout prix à servir les autres et non à les manipuler ou les dominer, et cela à l’exemple de

¹²² Ubuntu ou ubuntu : Un terme ontologique bamba qui définit ce que signifie « faire partie de l’humanité ». Ubuntu présente l’être humain comme étant créé par Dieu, en prônant les caractéristiques humaines telles que la gentillesse, la charité et l’amour du prochain, ce qui serait l’essence même de l’être humain : l’humanité. (Kapolyo, 2007:31). (Ubuntu est un terme en usage dans beaucoup de langues bantu avec le même sens)

¹²³ Ici, il n’est pas question d’autorité rigide et des structures de pouvoir restrictives mais plutôt des structures organisationnelles intégrées et flexibles qui tiennent compte des dons spirituels et des ressources humaines en ayant l’amour du prochain et le désir de servir les autres comme motivation (Bileziakian, 2006:163).

Jésus qui, par amour, a laissé sa gloire pour prendre le rôle de serviteur (Mc 10:42-45). Il s'est humilié en prenant la dernière place, celle du serviteur du peuple ; ce qui se voit au travers ses actions dans Luc 4:16-24 (Muakasa, 2012:11, 15). Ce serait d'ailleurs dans ce cadre que Jésus a eu à toucher des lépreux, s'est lié d'amitié avec des enfants, a lavé¹²⁴ les pieds de ses disciples (Lee, 2003:83; Blyth & Garland, 2011:318). C'est donc par amour et grâce à son esprit sacrificiel que Jésus s'était volontairement humilié en se plaçant du jour le jour au service des plus petits et des laissés pour compte, et cela durant tout son ministère terrestre.

5. 3.1.1. Leadership de service inclusif comme mode de vie

En parlant du leadership de service inclusif, la première chose à relever dans sa pratique est que cela devrait être un mode de vie, à l'instar de Jésus qui était toute sa vie au service de l'humanité. Selon Peterson (2016:1), Jésus était pleinement divin et humain, l'image de Dieu dans le monde, et en tant que tel, Il a révélé l'identité et le caractère de Dieu en réalisant son intention permanente pour l'humanité. Jésus était toujours au service du peuple. Comme le souligne Muakasa (2012:33), ce serait ces services rendus au peuple qui aurait fait de lui la personne la plus importante: Il a fait parler les muets, a rendu la vue aux aveugles, a fait entendre les sourds, a ressuscité les morts, a annoncé aux pauvres la Bonne Nouvelle (Mt 11:5), a triomphé de ce qui détenait l'homme dans la captivité. À Grenz et Muirkjesbo (1995:216) de souligner que Jésus aurait promulgué une manière divine de vivre qui réside dans l'humble servitude, et que ses paroles ainsi que ses actes auraient servi à renverser les normes¹²⁵ acceptées, en enseignant qu'être un leader signifierait avant tout être un serviteur ou servante des autres (Mc 10:42-45; Sanders, 1994:15-16). On pourrait ainsi affirmer avec Abraham (2014:431) que, durant toute sa vie, Jésus cherchait à répondre avec compassion aux besoins qui se présentaient sur son chemin.

¹²⁴ Comme l'explique Bileziakian (2006:168), dans toutes les cultures de la Bible, la nudité était considérée comme une condition dégradante car elle dénotait d'un statut inférieur. Ce serait donc les indigents, les mendiants, les prisonniers et certainement les serviteurs et esclaves qui exposaient leur nudité. Il renchérit à propos que les vêtements servaient de symbole de statut social, car plus on se situait haut sur l'échelle sociale, plus les vêtements devenaient raffinés et abondants. Ce qui fait qu'en tant que serviteur, non seulement Jésus enlève son vêtement et lave les pieds des disciples avec une serviette attachée autour de lui. Mais, le jour suivant, Il atteint le niveau le plus élevé où Il a été dépouillé de ses vêtements pour sa mission de service sur la croix.

¹²⁵ En élevant le terme serviteur, Jésus l'aurait mis à égalité avec celui de grandeur, ce qui serait certainement révolutionnaire à cette époque, vu que devenir maître pour la plupart des personnes ne rencontre aucune objection, mais que la servitude attire peu (Sanders, 1994:15-16).

Non seulement Jésus, *imago Dei* par excellence, faisait du service pour l'humanité son mode de vie au quotidien, mais il avait aussi établi les conditions pour que d'autres se joignent à lui dans l'accomplissement de sa mission, selon leur identité humaine (Peterson, 2016:1). Ainsi, par la puissance de l'Évangile, en Christ, les êtres humains créés à l'image de Dieu peuvent connaître la métamorphose qui exige une certaine rupture radicale et la souplesse permettant au Créateur de remplacer l'orgueil, l'arrogance et le besoin de contrôler les autres par la compassion, la bonté, l'humilité, la douceur, la patience, le pardon et l'amour (Bileziakian, 2006:161). Dans ce cas, l'amour qui peut être perçu comme une force sociale servira non seulement à briser les barrières que sont l'égoïsme, le sexisme, l'ethnocentrisme, le matérialisme, le capitalisme et l'impérialisme, mais permettrait aussi de résoudre toute forme d'irrégularité visible dans les sociétés corrompues et les orienter vers ce qui est essentiel ou qui garantit la dignité humaine (Mushila, 2014:134). Raison pour laquelle tout celui qui veut se conformer à Christ image parfaite de Dieu devrait consentir à se conformer à la Parole pour que, par amour, il se place au service des autres créatures qu'il croise sur son chemin et ainsi représenter l'image de Dieu sur la terre selon le style de Jésus.

En effet, lorsque servir à l'instar de Christ devient un mode de vie, homme et femme peuvent sans embuche répondre à l'appel de Dieu en se mettant au service des autres. En vivant comme Christ, ils deviennent capables non seulement d'apporter la solution aux problèmes existentiels mais aussi de lutter contre toute forme de pratiques qui servaient à déshumaniser les êtres créés à l'image de Dieu. Dans cette lignée, Bedford (2010:112) soutient que celui qui s'engage dans la résistance aux cultures spécifiques et aux maux particuliers serait en train de pratiquer la *missio Dei*. Car, comme cette dernière l'explique, lorsque la femme est violée, *imago Dei* serait aussi violée. Cela étant, celui qui exerce le mandat de Dieu devrait travailler pour guérir les blessures, rendre justice et travailler sur la prévention du viol d'une part et, d'autre part, promouvoir la culture de la non-violence, l'égalité des sexes et la reconnaissance de la femme dans les différentes sphères. Dans ce cas, on fait face à un leadership qui travaille pour l'intérêt des autres ou, par compassion, on cherche à redonner de l'espoir aux opprimés et laissés pour compte. Ce leadership cherche à guérir les malades, à nourrir les affamés et relève les faibles. On pourrait le dire avec Lee (2003:91) que le leadership de service est ici celui qui met l'accent sur le sujet, qui apporte l'espoir et

une nouvelle vision. Ainsi, comme Christ, le leader devait poser des actes qui permettent d'ouvrir à des nouveaux horizons ou possibilité d'émerger à toute être humain.

5.3.1.2. Leadership de service inclusif comme voie de la promotion humaine

Si le leadership de service inclusif pris comme mode de vie cherche à imiter Christ dans la manière de répondre aux besoins quotidiens des autres créatures, il est ici question de répondre aux besoins à venir: un leadership qui cherche à promouvoir les autres et les amener à se développer (Northouse, 2010a:171-172). Ce qui fait que former d'autres leaders devient l'objectif du leader. Comme le disent Blanchard et Miller (2005:107), Jésus aurait choisi les douze disciples sans expérience pour en faire des leaders qui devaient par la suite prendre sa relève. Ce qui a été perceptible dans son dernier repas qui résume toute sa philosophie du leadership au service des autres: Il lava les pieds des disciples en leur recommandant de faire de même pour les autres. Pour Blanchard et Miller, Jésus parlait toujours de l'avenir, engageait ses disciples dans ce qu'il faisait, ne cessait d'encourager les gens non seulement à changer eux-mêmes, mais aussi à convertir les autres ainsi que leurs organisations. Comme résultat, l'organisation fondée par Jésus a duré plus de deux mille ans. Ce qui fait de Lui, le plus grand leader de tous les temps au service des autres (Blanchard & Miller, 2005:107-108). Non seulement Jésus a pris le temps de former les douze, mais il y a aussi Marie, la sœur de Marthe, qui a été citée explicitement dans Marc 10:39-42. Kamala (2018:78). Ceci relève le fait que Marie soit aux pieds du Maître comme une opportunité pour elle de se relever car, une fois formée, il y aurait une possibilité qu'elle aille faire part aux autres de sa connaissance de la Bonne Nouvelle et, pourquoi pas, selon Kamala, ne pas envisager un ministère de la Parole comme la part qui lui aurait été réservée à cause du choix qu'elle avait opéré par rapport à la formation.

On comprend ainsi que le service que rendait Jésus à l'humanité ne se limitait pas seulement à répondre aux besoins présents des gens (nourriture, guérison) mais il visait aussi leur développement ; en bref, l'affirmation de la personne (la formation, la promotion, voir libération). Car, comme le souligne Muakasa (2012:157), la réalisation de soi serait un besoin judicieux, vu qu'il augmente la valeur humaine nécessaire non seulement pour le progrès spirituel mais aussi pour l'efficacité de service. Pour Muakasa, le développement serait un besoin de toute personne humaine que chaque

leader devrait encourager afin de permettre l'épanouissement intégrale des êtres humains, aussi bien que de la communauté¹²⁶. C'est effectivement ce que l'on voit avec Jésus qui, par son attitude d'ouverture, aurait permis à ceux qui le suivaient de connaître une certaine émancipation (Kamala, 2018:77).

Enfin, le leadership de service que prône Jésus-Christ cherche non seulement à répondre aux besoins quotidiens mais aussi à assurer le lendemain des êtres créés à l'image de Dieu. Ce leadership travaille pour la promotion humaine, sans tenir compte des considérations telles que le genre, la race ou les traditions humaines, un leadership inclusif avec une tendance émancipatrice voire révolutionnaire. Comme le souligne Sanders (1994:30), le leadership de Jésus serait pris pour révolutionnaire car il a tendance à aller à l'encontre de l'opinion et des coutumes populaires d'une époque (Muakasa, 2012:13). Ce leadership rencontre la vision des féministes dans leur lutte pour la pleine humanité qui vise une transformation personnelle et communautaire (Ruether, 1998a:75). Ce qui revient à dire qu'en ayant Jésus comme modèle, homme et femme créés à l'image de Dieu se voient tous concernés par cet appel à servir quotidiennement les autres créatures mais aussi à œuvrer de manière à promouvoir le changement autours de soi de manière effectif et durable comme ce fut le cas de Jésus.

5.3.2. Le leadership féminin

Les capacités particulières de leadership exercé par les femmes apportent des qualités et des traits et styles particuliers au rôle de leader, dépassant la conception erronée du leadership en tant que commandement ou contrôle¹²⁷ (Lee, 2003:86). De manière plus ou moins générale, il est vrai que la femme accuse physiquement une certaine

¹²⁶ En accord avec Muakasa (2012:158), on pourrait dire qu'admettre la dignité de chaque être humain reviendrait à permettre qu'il réalise le maximum de ses potentialités. Sans oublier que la pleine réalisation individuelle contribuerait nécessairement à la pleine réalisation de sa communauté car, comme l'affirme Muakasa (2012:158), la valeur de la communauté dépend des personnes qui la constituent.

¹²⁷ Les leaders féminins privilégient non seulement le travail dans des structures d'équipe où le pouvoir et l'influence sont davantage partagés au sein du groupe, par opposition à une hiérarchie où le pouvoir serait concentré au sommet. Mais, elles mettent fortement en valeur leur intuition, ainsi que sur la pensée rationnelle dans la résolution des problèmes. Elles agissent aussi comme des médiatrices dans la résolution des conflits, ce qui fait qu'elles préfèrent généralement une approche "gagnant-gagnant" à la place de l'approche traditionnelle "gagnant-perdant" (Lee, 2003:87; Northouse, 2010b:302).

faiblesse¹²⁸ par rapport à la force physique de l'homme mais, qu'à cela ne tienne, elle possède plusieurs atouts qui soient propres à elle comme l'instinct maternel (Le fait d'être mère; Juges 5:7). L'instinct maternel serait pour elle une force qui l'aide d'une certaine manière à se démarquer des pièges du pouvoir, vu qu'il rend plus doux, plus attentif à l'intérêt général, plus sensible aux groupes défavorisés. Et ce serait grâce à ce rôle maternel que la femme peut vaincre l'égoïsme, la soif du pouvoir, la cupidité, l'écrasement des faibles et éviter de tomber dans la mauvaise gouvernance en gardant le cap éthique (Ngalula, 2011:181-182).

La femme peut lutter contre la dépravation des mœurs et des vices (la corruption, le despotisme, le tribalisme, la promotion sexuellement transmissible, l'arrivisme en lieu et place de la méritocratie) qui deviennent de plus en plus fréquents et qui seraient en quelque sorte pris comme des valeurs par quelques individus en RDC (Ngalula, 2011:182). Une façon de dire que la femme devrait tout faire pour ne pas perdre son identité en imitant tous ces vices ou encore en cherchant à devenir un autre homme dans son agir car la différence qui existe entre l'homme et la femme serait vitale à la bonne marche de la société. Ce serait seulement à ces conditions que la femme pourrait apporter sa touche personnelle partout où elle se retrouve et ainsi se démarquer de l'homme dans l'exercice de son leadership.

À ce propos, Quere (1976:7) soutient qu'il ne suffit pas de se mesurer à l'homme sur ce que celui-ci avait appelé, peut-être un peu vite, son terrain ; mais, il faut que la femme soit elle-même de plus haute vertu, il faut qu'elle ait de l'imagination. Et, selon Mavoungou (2015:193), il serait question que la femme prenne conscience de ce qu'elle est, et ce qu'elle peut apporter dans le monde avant de s'engager et non se conformer à ce que font les hommes. Car, pour l'auteure, la femme qui veut vivre le changement devrait garder son autonomie, en évitant que l'homme puisse décider de tout ce qu'elle doit faire. Cette pensée s'accorde avec celle de Duval *et al.* (2011:30) qui soutiennent que les conditions de changement de vie dépendraient primordialement de

¹²⁸ Dans plusieurs communautés, les hommes étaient perçus comme étant des dominateurs et les femmes des subalternes. La faiblesse physique de la femme était considérée comme une raison valable pour qu'elle soit exclue de certaines fonctions qui exigent une forte concentration intellectuelle et une grande endurance physique d'une part. Et la douceur, la compréhension, et la compassion qui sont des sentiments qualifiés comme étant des qualités propres à la femme devenaient des arguments pour prouver qu'elle serait impropre à l'exercice du pouvoir, d'autre part (Sita, 2010:395).

la participation des concernées qui doivent elles-mêmes réfléchir sur leurs conditions de vie et s'approprier les résolutions de leurs analyses pour une implication efficace.

Cependant, bien que la femme soit appelée à apporter les qualités qui soient propres à elle dans son leadership, le besoin d'avoir un modèle auquel elle doit se référer pour vaincre le piège de l'égoïsme et l'abus du pouvoir n'est pas à exclure. Et, pour plusieurs chercheurs (Ward, 2008:76; Evans, 2011:442; Wiher, 2011:479; Ngalula, 2011:182), tout leader qui veut échapper à tomber dans l'abus du pouvoir devrait avoir un modèle à suivre. Or, comme souligné dans la section ci-haut, le modèle chrétien serait celui de Jésus dans son leadership de service. Ainsi, Evans (2011:442) pense que non seulement le modèle de Jésus amènerait le leader à échapper à l'abus de son pouvoir, mais aussi il serait le modèle par excellence d'un leadership responsable qui demeure. Pour lui, bien qu'un responsable puisse améliorer ses performances par l'accession à de nouvelles connaissances et méthodes de travail ou par des évaluations régulières, rien ne pourrait remplacer un modèle à imiter. De la sorte, à la suite de Ward (2008:76), on pourrait affirmer que Jésus serait ce modèle idéal de leadership que tout dirigeant homme comme femme devrait imiter.

En effet, bien qu'il s'agisse ici d'un leadership exercé par les femmes, il n'est pas obligatoire que le modèle soit nécessairement féminin car le modèle peut ne pas remplir toutes les conditions qui amèneraient les femmes à bien remplir leur mission en tant qu'image de Dieu. Comme le souligne Ngalula (2011:182), le leadership, dans les milieux féminins, cause un peu de souci, spécialement celui d'Esther car elle sous-entend mettre en valeur la beauté, le fait d'épouser un riche, avoir de beaux habits, de beaux bijoux, profiter de sa situation d'épouse d'un riche pour changer la situation misérable de sa famille. Ngalula serait d'avis qu'avoir pour modèle de leadership Esther, comme on le voit avec certaines femmes en RDC, reviendrait à soutenir l'arrivisme et le fait d'avoir tout ce qu'on désire grâce à la beauté et à la manipulation. Ce qui serait une antivaleur car la femme atteint le poste de leader, pas à cause de son intelligence ou ses compétences, mais seulement grâce à sa beauté. Par conséquent, tout ce qui l'intéressera sera de se faire belle pour séduire et non se battre pour la méritocratie.

C'est pourquoi, ce serait seulement en ayant Christ pour modèle d'un leadership excellent et grâce aux capacités et valeurs féminines que la femme pourrait apporter

une touche qui soit appropriée. Et comme souligné ci-haut, la première étape dans la mise en pratique du leadership exercé par les femmes devrait être celle de la réflexion, la prise de conscience de son identité. Or, cette identité est celle de l'image de Dieu qui appelle tous les êtres humains à agir avec responsabilité à l'égard des autres créatures (Bileziakian, 2006:161; Middleton, 2011:395). Aussi en Christ, la femme a été restaurée pour représenter Jésus dans le monde et, elle cherchera ainsi à l'imiter en se mettant tous les jours au service des autres pour répondre à leurs besoins présents et à venir. Ce qui serait pour elle une occasion de refuser d'enterrer leurs talents comme certaines femmes le font dans l'obéissance à ce que Bileziakian (2006:162) appelle un faux évangile qui leur aurait été présenté comme étant la vérité. Une fois que la femme se reconnaît image de Dieu, et la responsabilité que cela engendre, la deuxième étape serait celle de connaître son état ainsi que celle de son entourage pour qu'elle soit capable de répondre aux besoins existentiels. En accord avec Lee (2003:84), relevons que la femme qui veut agir en tant que servante cherchera en premier lieu à identifier les domaines de besoin et prendre par la suite des mesures appropriées pour guérir, nourrir et renforcer là où le besoin se fait sentir.

On pourrait ainsi conclure que le leadership de service exercé par les femmes devrait être un leadership qui apporte un changement partout où il est exercé ; sinon, il ne vaut pas la peine d'être s'il doit imiter les hommes dans leur praxis ou encore s'accommoder aux principes et pratiques existantes. Même si dans plusieurs congrégations le leadership féminin cause encore des problèmes, il est important de souligner qu'il n'est pas à imposer pour ne pas être la cause de désunion. Mais, comme souligné dans la section précédente, son acceptation doit se faire au travers la formation ou l'éducation de toute la communauté (homme et femme) et l'affirmation de la femme dans sa manière de servir en tant qu'image de Dieu, afin que son acceptation soit progressive et non agressive.

5.3.3. La mise en pratique du leadership de service féminin chrétien en RDC

Après que la femme ait pris conscience de son identité en tant qu'image de Dieu, qu'elle se soit approprié la Parole et qu'elle se soit formée pour assurer sa performance dans les différentes praxis, il faudrait maintenant parler de l'application du leadership de service exercé par les femmes en RDC. En effet, aujourd'hui, les femmes, conscientes d'être image de Dieu en RDC et désirant apporter un changement autour d'elles,

devraient le faire en tenant compte de la situation actuelle de leur pays¹²⁹ ; sans oublier que, dans plusieurs cultures, spécialement celles de la RDC, tout ce que la femme doit faire ne la dispense pas de ses responsabilités ménagères et de tout ce qui a trait à son rôle lié à la maternité et l'éducation des enfants. D'où, cela lui demande de fournir plus d'effort et dépenser plus d'énergie que l'homme. À ce propos, Mweya (2010:207) soutient dans son étude sur le leadership et gouvernance que la réussite d'une femme lui coûte trois fois plus d'énergie qu'elle ne coûte à un homme. Car, les femmes qui réussissent à décrocher un diplôme de licence ou de doctorat, ou à assumer une charge de responsabilité dans une entreprise, se seraient au départ surpassées pour mieux remplir leur charge de ménagère, d'éducatrice et autres. En accord avec ce que vient de soulever Mweya, on pourrait dire que la femme qui veut réussir¹³⁰ et se démarquer des principes aliénants devrait accepter de payer ce prix aussi élevé, être efficace pour combiner ses différentes charges sans faillir dans l'une comme dans l'autre.

Ainsi, cette femme qui prend Jésus-Christ comme modèle de son leadership, et soucieuse d'impacter son pays sur le plan socio-politique et économique, environnemental et ecclésial devra prendre la décision: de se mettre quotidiennement au service des autres en vue de répondre à leurs besoins.

¹²⁹ Certes, les conditions socio-politiques et économiques de la RDC aujourd'hui ne sont pas les mêmes que celles qu'avait connu Kimpa Vita à l'époque coloniale, quand elle devait lutter, d'une part, pour la restauration du royaume Kongo et, d'autre part, contre le christianisme par lequel on se servait de la Parole de Dieu pour maintenir le peuple dans l'esclavage et l'aliénation (Cf. Section 2:5.). 60 ans après l'indépendance de la RDC, ce pays fait face à une crise à la fois politique, économique et sociale qui serait perçue comme une fragilité aux multiples facettes à la fois complexes que diverses. Ce qui fait que le peuple vit dans une pauvreté macabre et, selon Musibono *et al.* (2011:2), la RDC serait caractérisée par un taux de chômage supérieur à 85% de la population active, et que le Salaire Minimum Interprofessionnel Garanti (SMIG) n'est que de 3USD par jour. Sans aucune sécurité économique, car son économie de cueillette est caractérisée par l'extraction des matières premières. Hormis cela, le pays connaît une certaine fragilité à cause notamment de nombreuses agressions extérieures. À ce propos, une étude sur la fragilité de la RDC réalisée par l'OCDE (2010:12) fait remarquer que cette fragilité aurait plusieurs raisons dont l'instabilité politique, économique, sociale, l'impunité et une faible capacité de l'État à gouverner le pays (Bisimwa, 2010:216).

¹³⁰ Il n'est pas question de considérer cette demande d'énergie supplémentaire comme étant une raison de régression sociale pour la femme. Car, comme on peut le voir chez Soral (2007:105), ceux qui appuient la maternité comme seule vocation de la femme auraient un point de vue contraire à celui-ci : pour eux, l'emploi de la femme équivaldrait à un doublement de temps de travail, car il s'ajoute à son rôle de maternité et de maternage ; ce qui pourrait certainement occasionner sa régression sociale.

5.3.3.1. Leadership de service inclusif comme mode de vie des femmes en RDC

Comme souligné dans la section 5.4.1.1., le leadership de Jésus consistait en premier lieu à se mettre au service de l'humanité du jour au jour et cela durant toute sa vie. Il a annoncé au pauvre la Bonne Nouvelle, guéri les malade, ressuscité les mort et fortifié les faibles (Cf. Mc 10:42-45; Mat 11:5; Sanders, 1994:15-16). Il a redonné le sourire à ceux qui étaient désespérés, libéré ceux qui étaient sous la captivité et éclairé ceux qui étaient dans l'aveuglement (Lc 4;18). C'était son objectif et son plan d'action ministériel; toute sa vie, Jésus cherchait à répondre avec compassion aux besoins de ceux qui se présentaient sur son chemin (Abraham, 2014:431).

De même, Jésus invite tous ses disciples hommes et femmes à participer à sa mission (Mt 10:1, 28:19-20; Lc 9:1-2), en se plaçant quotidiennement au service des autres (Jn 13:15, Cf. Section 5.4.1.1.; Peterson, 2016:1). Et, comme le souligne Kiedel (2008:64-65), répondre aux besoins modestes et immédiats des gens serait une approche efficace car il produit des résultats durables. Ce qui fait que la femme qui se décide de faire du leadership de service un mode de vie, à l'instar de Christ, devra le faire au travers ses praxis quotidiennes. Cette idée se profile derrière les déclarations de la féministe Oduyoye (2001:76,104) qui affirme que la femme africaine qui veut agir selon son identité divine, et sortir de l'anonymat, doit faire de la pratique de l'hospitalité un moyen pour exprimer sa spiritualité mais aussi un style de vie. Ce qui lui permettra non seulement de démontrer sa capacité humaine en tant qu'image de Dieu mais aussi de répondre à l'appel divin qui consiste à soigner le monde autour d'elle en ayant Jésus comme modèle à imiter dans sa praxis.

Or, en acceptant d'œuvrer quotidiennement pour le bien des autres, la personne accepte de se sacrifier par amour pour Dieu qu'elle représente sur la terre. Et comme le dit Muakasa (2012:168-169), la capacité de souffrir pour Dieu, pour les autres et pour la justice serait le critère de la maturité du leader dans l'Église. Ainsi, la préoccupation devient celle de voir comment la femme doit agir pour être la solution aux problèmes quotidiens de son pays aussi bien que de son église.

5.4.3.1.1. Une praxis qui affecte la situation socio-politique et économique de la RDC

La démarche à entreprendre par la femme qui vise à répondre quotidiennement au besoin des autres comme Christ concerne les aspects tant socio-politique et

économique que spirituel. À propos de la question de l'économie, la femme devra s'engager non seulement pour répondre à ses besoins quotidiens et ceux de sa famille, mais plus encore à participer à la reconstruction de l'économie de son pays. Car, comme le souligne Mampasi (2011:277), l'apport de la femme en RDC demeure aussi louable que considérable dans le secteur socio-économique¹³¹ où elle agit comme partenaire dans la construction de sa nation. Mais, sa praxis, comme le spécifie Sita (2010:181), aurait une implication qui touche uniquement le secteur informel, un cadre moins structuré qui lui permet juste d'assurer la survie de sa famille, mais pas assez pour influencer les décisions et orientations stratégiques de son pays ; moins encore de sortir de la pauvreté qui aurait des conséquences non négligeables sur sa vie et celle de ses enfants.

Dans cette perspective, la femme image de Dieu, qui veut se mettre au service des autres, devrait entreprendre certains projets qui permettront qu'elle devienne influente et, de ce fait, impacter les organes de décisions de son pays. Elle devra alors aller au-delà du secteur informel et essayer le secteur formel, en se plaçant sur des terrains plus immenses pour dépasser ses limites¹³². Comme le dit Mweya (2011:186), la femme, qui veut aller au-delà des certains vices tels que la médiocrité et l'enfermement dans le rôle de la maternité, le maternage ou encore comme femme au foyer, se doit de cultiver la philosophie de l'excellence dans tout ce qu'elle fait. Toujours Mweya (2011:187) pense que, toute femme qui veut dépasser les limites qui lui sont imparties et voler de plus en plus haut, doit non seulement s'armer de courage et de force, mais devrait aussi avoir une parfaite lucidité afin de refuser de se fondre dans la moule de toutes les femmes ou les jugements préétablis (Freeman, 2013:235). Comme l'aurait aussi spécifié Nsiami (2011:173), les quelques rares femmes qui occupent des postes

¹³¹ À ce propos Ngalula (2011:174-175) précise que la crise économique qui sévit en RDC aurait servi à prouver le caractère arbitraire de ces adages qui traitent la femme d'incapable, celle qui ne fait rien de bon, etc. car, de nos jours, plusieurs ménages tiennent encore grâce à l'implication des femmes dans l'agriculture et les petits commerces, pour ne citer que cela. Comme dit Muntumpe (2011:200), 80% de l'économie informelle de la RDC serait entre les mains de celle qu'on prétend être le sexe faible. À Mampasi (2011:224) d'affirmer à son tour que la femme en RDC agirait efficacement sur la scène socioéconomique et disposerait du pouvoir non seulement d'impacter mais aussi d'améliorer ses conditions de vie, celle de sa famille, de sa communauté aussi bien que celle de son pays malade. C'est pourquoi, contrairement à la tradition qui cherchait à la dénigrer, Mampasi pense qu'il serait juste non seulement de reconnaître les mérites de la femme, mais aussi de faire son éloge, car son implication dans la survie des siens aurait fait d'elle un agent de transformation sociale et une importante partenaire sociale dont le dynamisme demeure évident et irremplaçable dans la construction de sa Nation (Mampasi, 2011:227).

¹³² La femme doit agir car rien ne sera donné comme un cadeau servi sur un plat (Perera, 1995:148).

de grande responsabilité sont pour la plupart remarquables, courageuses, astucieuses, pleines d'énergie et bienveillantes pour tout leur environnement.

S'agissant de l'implication de la femme dans la politique, on trouve certes de plus en plus des femmes qui s'engagent dans les différentes structures comme la politique et qui font preuve du savoir-faire (Bitota 2010:236; Sita, 2010:398; Mweya, 2010:206; Muntumpe, 2011:204; Nsiami, 2011:169; Gurhahoza, 2017:112). Bien qu'on puisse trouver des femmes qui assument des postes de responsabilité par-ci par-là, cela demeure des cas isolés. Mais, de manière générale, elles demeurent cantonnées dans des rôles subalternes¹³³ (Sita, 2010:181; Bitota, 2010:227, 236). Cela serait dû au fait que la plupart des femmes se sous-estiment ou ont peur de se lancer dans des projets de grande envergure. Ce qui rend difficile le chemin vers l'égalité homme-femme en RDC. En effet, comme l'aurait souligné Sita (2010:194), la femme hésite encore à se lancer à l'assaut des postes de responsabilité à cause des préjugés¹³⁴ qu'elle serait appelée à surmonter. Et pourtant, comme le dit Nsiami (2011:173), les femmes peuvent, autant que les hommes, sinon mieux, accomplir des prodiges dans les domaines jadis réservés à ces derniers, mais à condition qu'elles prennent d'une part conscience de leur rôle irremplaçable, étant donné qu'elles sont perçues comme porteuses des valeurs élevées, et d'autre part qu'elles considèrent le fait d'acquérir l'expérience comme étant prioritaire pour être efficace au fil du temps (Bedford 2010:113).

Ainsi, en accord avec Sita (2010:395,399), on pourrait affirmer que toute femme en RDC qui voudrait se démarquer par son service à rendre aux autres devrait faire face, d'une part, à la pression due aux préjugés qu'elle subit dans la société pour dépasser

¹³³ L'égalité homme-femme est encore à atteindre en RDC, malgré la promulgation de la loi qui porte égalité homme-femme, il y n'a que de petits changements qui se font remarquer çà et là (Bitota, 2010:227; Gurhahoza & Kakwata, 2020:3).

¹³⁴ Comme l'explique Clifton (2009:174), les préjugés apparaissent comme le bon sens présomptueux qui se dressent en obstacle les plus sournois pour les femmes, et qui servent à empêcher celles qui sont douées d'atteindre les postes de direction dans les églises et structures sociales. Ils se présentent aussi sous forme de théologie biblique ou d'idéologie d'une culture ecclésiale qui impose un espace social restreint pour les femmes. Les préjugés sexistes dans les églises devraient être dépassés, comme on peut le voir chez Meyer (2002:11), la plupart des barrières de la société ont été brisées, tandis que les barrières ecclésiastiques demeurent encore fortes, malgré la semence libératrice plantée par Christ. C'est pourquoi Sita (2010:194) pense que, malgré la responsabilité qui incombe au gouvernement de la RDC dans ces processus qui mènent vers l'égalité, la femme a plus de responsabilité face à ce ralentissement, car elles hésitent encore à se lancer à l'assaut des postes de responsabilité étant convaincues que c'est l'affaire des hommes ou à la rigueur des femmes qu'on qualifie d'aventurières.

les limites qui lui sont fixées, car la société voudrait qu'elle soit définie en fonction de son être¹³⁵ "femme", mère, épouse, séductrice, sensible, protectrice, conseillère et non comme un être humain. D'autre part, elle devra être prête à faire face à la prétendue incapacité qu'elle a intériorisée, et qui explique pourquoi plusieurs femmes acceptent et reflètent cette infériorité par la crainte de s'engager dans certains domaines perçus comme la proie de l'homme, spécialement lorsque cela implique le fait de s'exprimer en public¹³⁶ (Sita 2010:395, 399; Berini, 2015:12). Et pour cela, elle doit se former correctement dans son domaine d'action pour garantir sa performance mais aussi, avoir le courage de se tenir à la tête comme visionnaire et meneuse dans certains partis politiques ou mouvements qui revendiquent le changement ou œuvrent pour cette cause, et non toujours œuvrer en subalterne, comme le veut la tradition¹³⁷.

Ce qui fait que, même en politique, la femme devrait non seulement s'engager, mais elle doit se démarquer en tant que partenaire en apportant sa touche féminine pour une vision nouvelle de gouvernance. Ce serait à ce prix que la femme, en RDC, deviendra capable d'affirmer son leadership et de faire face à l'instabilité socio-économique et politique, et aux différents maux qui rongent sa nation, notamment la guerre, la pauvreté, la violence sexuelle à l'égard des femmes, aussi bien que le VIH/Sida¹³⁸ qui

¹³⁵ En se contentant de se conformer à l'imaginaire général qui fait de la féminité le symbole de luxe et d'oisiveté, tout en cherchant à appartenir à la classe sociale d'élite, ce qui fait que la femme devient une esthétique de la frivolité (préciosité, élégance, appareil) (Soral, 2007:102). Cette manière d'appréhender la femme fait d'elle un objet de plaisir pour l'homme. Ce qui fait que tout ce qui intéresse la femme "objet" se résume à la beauté, avoir de beaux habits, épouser un homme riche, étant donné qu'elle rêve de réussir seulement grâce à sa beauté et son charme (Ngalula, 2011:182).

¹³⁶ La difficulté de l'émergence des femmes en politique découlerait des traditions en vogue en RDC, qui ne permettaient pas aux femmes de donner publiquement leur opinion sur la vie communautaire (Bitota, (2010:236). Or, comme le dit Berini (2015:12), si l'on veut atteindre la parité, il sera question de prendre en compte des positions individuelles émanant des femmes politiques, d'intellectuelles ou des personnalités du mouvement féministe habituées des interventions médiatiques en leur propre nom. Comme pour dire que les femmes doivent se lever pour parler et agir en leur propre nom.

¹³⁷ « Dans la quête de son organisation, la société congolaise a établi que « c'était normal » de confier la gestion de la chose publique aux individus de sexe masculin. Cette normalité qui s'est pérennisée à travers les imaginaires sociaux a été intériorisée tant par les hommes que par les femmes et l'on trouve aujourd'hui normal que ce soit seul le sexe masculin qui soit apte ou mieux indiqué à s'occuper des affaires politiques (Bitota, 2010:221) ». Cette vision se rapproche de 3K traditionnellement réservés à la femme que l'on trouve chez les allemands: "Kuche- Kinder und Kirche" (Cuisine, Enfant et Église) (Ngoma-Binda, 1999:12; Pelletier, 2001:169), une façon de dire que la femme n'est bonne que pour la cuisine, faire des enfants et les éduquer, et pour prier; non pour diriger la chose publique.

¹³⁸ S'approprier les implications de la doctrine *imago Dei* aiderait à prendre de bonnes décisions et pourquoi pas à vaincre les comportements sexuels irresponsables qui pour la plupart seraient à la base de la propagation du VIH/Sida. Car, selon Blyth & Garland (2011:324), avoir des informations au sujet du VIH/ Sida ne suffit pas pour que les gens changent de comportement de manière durable. Mais, il serait plutôt important de les enseigner à se respecter comme des gens uniques et

se présentent comme des armes de destruction massive des êtres créés à l'image de Dieu et ainsi impacter son pays par le travail qu'elle réalise au quotidien.

5.3.3.1.2. Un agir responsable qui affecte les conditions environnementales et ecclésiales en RDC

Les êtres humains créés à l'image de Dieu ont reçu l'ordre du Créateur de fructifier, soumettre et dominer la terre. Leur tâche est de gouverner, d'assurer l'intendance de la terre de toute la création au jour le jour. Kapolyo (2007:63, 69) souligne à ce sujet que l'être humain serait appelé à mettre en valeur l'environnement dans lequel il vit, en veillant que la terre et tout ce qu'elle contient prospèrent pour l'honneur et la gloire de son Créateur, d'une part. D'autre part, en prenant soin de la terre et en se gardant de l'exploitation abusive et dévastatrice de celle-ci, on permet à cette dernière de devenir capable de donner le meilleur d'elle-même. Cette affirmation éclaire les propos de Bileziakian (2006:169) faisant remarquer que l'environnement ne peut soutenir l'expansion de la communauté humaine que si elle est gérée avec soin.

En se référant aux déclarations ci-dessus, en RDC, la femme qui se reconnaît image de Dieu devrait prendre soin de la faune et de la flore de manière responsable, non seulement pour son propre bien et des autres créatures mais aussi pour honorer son Créateur. En effet, la situation environnementale qui se vit aujourd'hui en RDC¹³⁹ nécessite globalement l'intervention de chacun (homme et femme, l'Église & l'État) et en particulier, la femme consciente de refléter l'image de Dieu sur la terre et qui accepte de servir les autres pour répondre à l'ordre du Créateur, donné dans Genèse 1:28. Cet agir responsable servira à prouver son indenté car, comme le souligne Muakasa (2012:174), l'agir responsable d'une personne révèle ce qu'elle est, sa relation avec Dieu et les autres. Ce qui serait aussi une façon d'exercer son leadership car un leader ne devrait chercher autre chose que servir comme le souligne Muakasa (2012:174).

spéciaux, leur montrer qu'ils sont créés à l'image de Dieu, et qu'en tant que tel Dieu aurait un but unique pour leurs vies.

¹³⁹ D'une manière générale, la détérioration de l'environnement dans les grandes villes de la RDC laisse aujourd'hui à désirer. D'une part, cette situation serait due à l'insalubrité causée par la mauvaise gestion des déchets ménagers, favorisant ainsi la multiplication des moustiques et des mouches responsables du paludisme et des maladies dites des mains sales telles que la fièvre typhoïde et le choléra. Comme l'expliquent les chercheurs Bagalwa *et al.* (2013:2), les déchets ménagers mal entreposés auraient non seulement un caractère polluant, toxique, mais peuvent aussi se constituer en réserves d'insectes et microbes responsables des plusieurs maladies mortelles. D'autre part, c'est la sécurité environnementale liée à l'extraction des matières premières qui serait quasiment absente en RDC (Musibono *et al.*, 2011:2).

Ainsi, dans la pratique, la femme, qui veut se mettre au service des autres, en ce qui concerne l'environnement en RDC, devrait s'impliquer en apportant sa contribution dans la lutte contre l'insalubrité. Cette implication concerne, en premier lieu, la bonne gestion des déchets ménagers qui, une fois mal entreposés, deviennent dangereux non seulement pour la femme, mais aussi pour toute la communauté. En deuxième lieu, la femme devra sensibiliser les autres à s'impliquer dans cette démarche de la lutte contre l'insalubrité et, si elle détient une parcelle d'autorité, elle pourra agir pour mettre en place des structures qui assureront la salubrité d'une part, et arrêter toute forme d'exploitation abusive des ressources que détient la RDC, d'autre part.

Pour ce qui est de l'action à mener du point de vue ecclésiale, en se référant à ce qui a été énoncé dans les sections 5.2.1.2. et 5.2.1.3., d'un côté, l'appartenance à Christ fait que les barrières traditionnelles entre les êtres humains tombent ; tous deviennent des fils et des filles de Dieu, descendant d'Abraham et héritiers (es) des promesses divines. De l'autre côté, ils sont non seulement restaurés dans l'image de Dieu par l'action du Saint-Esprit, mais ils ont reçu du même Esprit l'habilité pour proclamer la Parole ou devenir serviteur et servante de Dieu. Ce qui fait qu'en se référant à ce que déclare Bileziakian (2006:61), il y a lieu de constater que le but ultime de Dieu dans la création serait d'établir une communauté des personnes faites à son image et qui seraient à la fois sensibles à lui et responsables les unes envers les autres ; et que cette communauté aurait existé en Éden, perturbée par la chute, mais restaurée en Christ, pour se réaliser dans l'Église. Ou encore, une famille, comme le fait remarquer Folhe (2018:270) qui, en partant du texte de Matthieu 16:18 et Ephésien 3:10 présente l'Église comme une nouvelle famille, intentionnellement voulue par le Christ, et qui par la souveraineté de Dieu, serait le canal qu'Il s'est choisi pour tendre la main à sa création. On aboutit à l'affirmation selon laquelle l'Église est une communauté d'hommes et de femmes ou une famille qui aurait l'obligation de se mettre au service des autres pour honorer leur Créateur.

Ce service que doit rendre l'Église dans le monde doit être holistique¹⁴⁰, susceptible de remplir un ministère qui associe la proclamation à la démonstration de la compassion

¹⁴⁰ Un service ou une mission est holistique s'il s'occupe de l'être humain tout entier : corps, âme et esprit (Kiedel, 2008:52-53; Folhe, 2018:266). Une approche holistique de la mission trouve de l'équilibre entre le spirituelle et le sociale comme éradiquer les maladies, créer des écoles, des hôpitaux, des orphelinats, défendre des droits des femmes, humaniser les prisons et transformer les vies en

dans le monde. Ce qui fait qu'elle devrait s'engager au nom de Jésus à apporter non seulement la transformation du cœur mais aussi le changement au niveau de la société (Kiedel, 2008:53). Cela étant, l'Église s'occupera des problèmes spirituels de ses membres, d'une part, et de tous les problèmes liés à leur existence, d'autre part. Ce qui fera d'elle une église qui pourvoit aux besoins des plus pauvres, des affamés, des opprimés, aussi bien que de ceux qui croupissent sous le poids de la violence sous toutes ses formes. Comme le souligne Bedford (2010:111-112), l'église est appelée à jouer un rôle spécifique dans la lutte contre la violence, étant donné que cette dernière détruit l'image de Dieu dans l'être humain. Bedford précise que toute oppression ou violence que subit la femme est une oppression de l'image de Dieu qu'elle porte. De ce fait, l'Église devrait travailler activement et de façon créative dans la promotion de la non-violence, l'égalité des sexes et la reconnaissance de la femme, dans l'Église et ailleurs dans la société. Contrairement à cela, elle se rendrait complice des violences faites aux femmes (Phiri, 2002:20, 28). Ce qui rejoint les propos de Bileziakian (2006:163) qui soutiennent que l'Église aurait une mission de travailler pour la réhabilitation des victimes d'abus et l'intégration du genre en lieu et place d'être oppressive dans leur pratique du patriarcat où les hommes deviennent si dominateurs et les femmes si affaiblies.

En effet, en partant de cette responsabilité assignée à l'Église à l'égard des autres êtres créés à l'image de Dieu, il se dessine le rôle de l'homme et de la femme, tous membres de cette Église et appelés à travailler dans l'égalité et la complémentarité. Dans la pratique, concernant ce service à rendre aux autres êtres créés à l'image de Dieu, il est question de prendre soins des nécessiteux par amour pour son Créateur et de son prochain. Car, selon Middleton (2011:395), dans la parabole de Matthieu 25:31-46, Jésus révèle que toute œuvre d'amour qu'une personne accomplit pour un plus petit, ce serait à lui qu'il le fait. Et sur base des textes de Proverbes 14:31; 17:5 et 22:2, la bonté aux pauvres et aux nécessiteux devient l'équivalent de l'honneur que l'on rend à Dieu. Ce qui fait que toute forme d'oppression de ces derniers équivaldrait à une insulte à leur Créateur.

associant étroitement la proclamation de l'évangile et sa démonstration par la puissance du Saint-Esprit comme le dit Kiedel (2008:53).

Enfin, relevons que la pratique du leadership de service, qui inclut la femme en général et celle de la RDC en particulier, concerne l'engagement ou l'appel à la femme de se placer quotidiennement au service des opprimés et des souffrants pour représenter et honorer leur Créateur. Ce qui fait qu'il n'est pas d'abord question d'occuper des postes de responsabilité au niveau de l'Église en tant que pasteur ou apôtre mais, à l'instar de Jésus, de se mettre quotidiennement au service des opprimés et des délaissés, de relever les plus faibles et les affamés pour qu'ils retrouvent leur dignité et valeur humaine perdues en tant qu'image de Dieu. Il est question que la femme puisse consentir à travailler quotidiennement, et sans relâche à l'amélioration de la vie dans les différents domaines qui soutiennent les structures de son pays.

Après cela, viendra la dimension de service qui cherche à assurer la promotion des autres êtres humains.

5.3.3.2. Leadership de service fait par les femmes en RDC en vue de la promotion humaine

Dans l'exercice du leadership de service que prône Jésus, il y a cette dimension de service qui cherche à promouvoir les autres en passant par la formation comme Christ l'a fait avec ses disciples pour qu'ils deviennent capables de continuer sa mission sur terre (Cf. Section 5.4.1.2.; Blanchard & Miller, 2005:107-108). Aujourd'hui, Il doit être un service qui vise le développement ou la transformation des autres êtres humains en vue de la pérennisation de la mission à accomplir sur la terre en tant qu'image de Dieu. En d'autres termes, ce leadership travaille pour assurer l'avenir des êtres humains et, dans le cas échéant, il a l'objectif d'aider la femme à se relever, à guérir de l'intériorisation de son infériorité et à retrouver sa pleine humanité. Or, comme il a été souligné dans la section 3.2.1.4, pour les féministes, la doctrine *imago Dei* elle-même débouche sur la promotion de la pleine humanité de tous les êtres humains, en général, et celle de la femme, en particulier. Rappelons qu'en militant pour la pleine humanité, les féministes veulent que la femme, en tant qu'être créé à l'image de Dieu, puisse vivre une humanité entière, le plein potentiel humain ou encore une humanité authentique. Ce qui devrait se traduire par des relations égalitaires entre l'homme et la femme, à la place des relations hiérarchiques d'une part ; et dépasser le rôle auxiliaire assigné à la femme, aussi bien que son exclusion dans les différentes sphères étant donné qu'elle est

également incluse dans la mission de représenter l'image de Dieu et celui de Christ sur la terre d'autre part (Ruether, 1983:99; Mulder, 1997:26; Ruether, 2010:49)

Il s'agit d'un travail que les féministes appellent "éveil de l'âme" ou la "bonne tendance" qui serait un processus de renforcement des capacités, à la fois personnel et social qui sert à soutenir une relation juste et aimante, à freiner mais aussi à guérir la peur et le mépris des autres et de soi-même. Cet éveil de l'âme rend la femme capable de quitter la passivité jadis considérée comme une vertu féminine (Ruether, 1998a:75; Cf. Section 3.2.1.). Cet agir visant la transformation complète des êtres humains devrait être réalisé non seulement par les femmes mais concerne aussi les hommes et toute l'Église en général. Comme le souligne Kamuha (2013:293), la mission chrétienne ne consiste pas à inviter ou à obliger les gens à devenir de vrais Congolais, Africains, Occidentaux ou Asiatiques. Il serait plutôt question d'inviter les gens à devenir pleinement humains grâce au pouvoir transformateur de l'Évangile qui répond au besoin le plus fondamental de tous et qui sert à restaurer la gloire commune de la vraie identité humaine: homme-femme faits à l'image de Dieu.

Ainsi, la pratique de ce service qui vise la promotion de la femme en RDC doit l'amener à se relever, à dépasser cette perception aliénante de sa prétendue infériorité, incapacité qui servait à la limiter autant du point de vue ecclésial que sociétal. Cette praxis vise la vraie conversion de l'âme ou la *metanoia transformatrice* qui devrait se faire en deux étapes : - l'appropriation de la Parole de Dieu par les femmes (Cf. Section 5.3.2.); et - l'éducation ou la formation complète de la femme (Cf. Section 5.3.3.; Ruether, 1998a:78). En ce qui concerne la première étape qui est celle de l'appropriation de la parole par les femmes, il revient à l'Église de fournir une interprétation biblique qui soit inclusive pour permettre aux hommes comme aux femmes de s'en servir pour des relations égalitaires et de complémentarité, en tant que communauté des hommes et femmes *imago Dei/ imago Christi* et *imago Spiritus* (Bedford, 2010:104 et 5.3.3.).

Mais en cas de défaillance de l'Église à sa mission, la tâche revient à la femme. Car, selon Bileziakian (2006:162), les femmes qui ont dépassé une telle condition abusive auraient une responsabilité à l'égard de leurs sœurs vivant encore sous cet esclavage. C'est pourquoi, dans leurs rencontres et relations quotidiennes, elles devraient non seulement montrer la confiance et la force susceptibles de donner de l'espoir à leurs

sœurs opprimées, mais aussi organiser des programmes d'étude Biblique en faveur d'autres femmes qui ont été socialisées par l'Eglise et la famille, pour qu'elles se considèrent comme des êtres humains inférieurs en raison d'une subordination forcée. Bileziakian pense que cette étude biblique permettra aux femmes non seulement d'établir une relation de mentorat entre elles en vue de réparer les dommages causés par la discrimination sexuelle institutionnalisée, d'une part ; mais aussi d'amener les autres femmes à atteindre la maturité à la stature de Christ pour être capables d'aller au-delà des théologies abusives qui auraient servi à les rabaisser, d'autre part. En d'autres mots, il n'est pas question que la femme consciente de son identité et sa responsabilité de refléter l'image de Dieu dans le monde s'en sorte seule, mais il faudrait qu'elle puisse soutenir les autres pour qu'ensemble elles retrouvent et jouissent de leur humanité ; et cela est un travail de leader.

Cependant, la deuxième étape de la formation de la *metanoia transformatrice* concerne l'éducation ou la formation de la femme, qui devra être une décision à prendre par cette femme en RDC qui a pris conscience de son identité et de sa responsabilité en tant qu'image de Dieu. Car, comme l'a si bien souligné Ruether (1998a:78), la formation de l'âme ou la *metanoia transformatrice* chez la femme peut aussi se faire au travers d'une prise de conscience qui l'amène à se décider de poursuivre ses études en vue d'embrasser de nouveaux domaines de la vie ou encore à développer des relations significatives. Cette affirmation corrobore celle de Ngongo (2015:119), comme quoi l'éducation complète permet à la femme de quitter le niveau de l'amateurisme pour une affirmation responsable dans l'exercice de sa vocation de rendre visible l'image de Dieu sur la terre. Cette chercheuse accentue que ce serait seulement grâce à l'éducation que la femme acquiert des compétences en ce qui concerne l'organisation et la gestion qui lui permettront par la suite de se qualifier autant que son homologue masculin.

Les déclarations ci-dessus aident à comprendre que non seulement la formation joue un grand rôle dans l'acquisition des compétences, mais aussi elle offre à la bénéficiaire d'avoir une nouvelle perception d'elle-même lui permettant de voler plus haut. C'est pourquoi Jésus a pris le temps de former ses disciples avant de le laisser poursuivre sa mission; - Il a fait des douze de vrais leaders (Blanchard & Miller, 2005:107-108) qui, par la suite, ont travaillé pour l'extension de sa mission dans le monde; - Jésus a formé Marie qui, par la suite, a su se relever et relever les autres (Kamala 2018:78); - Jésus a

pris le temps de former la femme samaritaine à la suite de qui la conversion de toute une nation a été possible, à la grande surprise de ses disciples masculins (Jn 4:7-42). De même, les femmes leaders en RDC devraient s'impliquer dans l'éducation des autres femmes, encourager les autres à poursuivre une formation qui soit formelle ou informelle pour garantir leurs promotions. Comme l'auteure de la présente thèse qui a été encouragée aussi bien par des hommes que par des femmes tout au long de son cursus académique mais, de manière spéciale, par la féministe Ngongo Fatuma qui exerce un leadership de service lequel s'inscrit dans celle de Jésus en essayant de se mettre aux services des autres au jour le jour, mais aussi en travaillant pour la promotion des êtres humains qui serait perceptive aussi bien dans ses écrits (Cf. section 3.4.2.), mais aussi dans son agir¹⁴¹.

5.4. Synthèse

Ce chapitre avait pour objectif de proposer un modèle de leadership féminin chrétien en RDC. Et, c'est en partant des analyses faites dans les chapitres précédents sur la doctrine *imago Dei* que le leadership de service inclusif du genre, celui que prône Jésus-Christ, est proposé comme modèle pour la femme chrétienne en RDC. En effet, dans l'AT, le récit de Genèse 1:26-28, soutenant que l'humanité a été créée à l'image de Dieu, a servi de base pour cette réflexion, bien que son interprétation serait le socle des divergences théologiques non négligeables et à la base de l'exclusion de la femme dans différentes sphères, comme souligné dans ce travail. Néanmoins, en faisant une re-conceptualisation inspirée par la théologie féministe cette thèse soutient:

Premièrement, Genèse 1:26-28 présente une vision inclusive du genre dans la création. Homme et femme sont créés à l'image de Dieu, bénis ou rendus capables par

¹⁴¹ Car lors d'une rencontre à bord d'un bateau en septembre 2014, grâce à la providence divine je me suis croisée avec Ngongo pour la première fois, et à la suite d'un long moment d'échange, elle a su me convaincre de ne pas m'arrêter au niveau de licence en théologie et à travailler seulement en tant que pasteure dans ma congrégation, mais poursuivre mes études universitaires. Ngongo m'a encouragée en me racontant son histoire, combien elle devait sacrifier beaucoup de choses et travailler durement pour arriver à décrocher son diplôme (PhD en Théologie). Elle me parlera aussi de la manière dont elle travaille avec les femmes dans son église (8^e CEPAC), malgré le fait que jusque-là elle demeure contre l'ordination des femmes, mais aussi son implication dans différentes organisations qui militent pour la promotion de la femme. Elle a poursuivi son travail d'encouragement au travers des appels téléphoniques, en demandant aussi de mes nouvelles auprès d'un membre de l'église qui étudiait à UEA (l'université dans laquelle elle assume les fonctions de secrétaire général académique, et contribue à la formation des pasteurs de sa communauté grâce aux cours qu'elle dispense à la faculté de théologie). Comme si cela ne suffisait pas, en 2018, elle ira jusqu'à me soutenir financièrement dans la réalisation de ma thèse. Un vrai travail de mentorat et d'un leadership qui travaille pour l'inclusion de la femme à la pleine humanité.

le Créateur pour procréer et dominer sur les autres créatures. Ce qui revient à affirmer qu'homme et femme sont tous *imago Dei* ; ils sont tous théomorphes et jouissent tous de mêmes dignité et valeur devant Dieu. Ce qui fait que la réalité décrite dans Genèse 1:26-28 détermine non seulement l'identité de chaque personne humaine mais joue aussi le rôle d'orientation fondamentale pour tous; malgré la particularité de chaque être humain, tout celui qui se reconnaît image de Dieu retrouve son identité et sa responsabilité au sein de la création ; une responsabilité à laquelle homme et femme travaillent dans l'égalité et la complémentarité en tant que partenaires sur la terre.

Deuxièmement, dans le NT, Jésus est l'image parfaite de Dieu (Col 1:15; 2 Cor 4:4), celui par qui l'image de Dieu dans l'être humain est restaurée (2 Cor 3:18; Col 3:10-11), vu qu'il a été corrompu par les péchés. Ce qui fait que c'est en Christ qu'homme et femme deviennent capables de vivre en tant qu'image de Dieu sur terre. En Christ (la foi en Christ), une identité inclusive est accordée à tout être humain sans distinction ni de race, d'ethnie, de classe sociale ni de genre. En "revêtent Christ" de manière égale, ils sont tous fils et fille de Dieu, descendant d'Abraham et héritier (es) des promesses divines (Col 3:10-11; Gal 3:26-29). Ainsi, l'inclusion en Christ concerne homme et femme, membres de la communauté formée en Christ (*imago Christi* /Église), sans aucune distinction ; ce qui entrevoit un fondement plausible pour remédier à toute forme d'exclusion, des divisions et de discrimination.

Et, en troisième lieu: En tant qu'*imago Dei*, *imago Christi*, homme et femme sont également *imago Spiritus*, non seulement parce qu'il est l'une des personnes de la Trinité (Gn 1:26), mais aussi parce que c'est par lui que la régénération de l'image de Dieu en Christ devient possible. L'action du Saint-Esprit dans l'Église permet également de parler de l'inclusion car, d'un côté, homme et femme représentent l'image du Dieu trinitaire et sont tous en Christ grâce à l'œuvre du Saint-Esprit ; de l'autre côté, l'effusion du Saint-Esprit est accordée à toute l'humanité (Ac 2:17-18). L'inclusion de l'homme et de la femme à l'octroi de la puissance du Saint-Esprit devient la norme; ils ont tous la capacité, la grâce pour accomplir la mission de Dieu et cela sans aucune distinction. Tous sont désormais concernés par le ministère prophétique ; ils sont tous devenus serviteurs et servantes de Dieu.

Ces implications et riches vérités qui découlent de la doctrine *imago Dei* devraient ainsi aider chaque être humain à retrouver son identité et sa responsabilité sur la terre, et

jouir de sa dignité, ainsi que des honneurs qui en découlent ; et, spécialement, à la femme qui souffre de complexe d'infériorité, d'humiliation, de sentiment d'incapacité, de rejet et de non-être à arriver à la conversion de l'âme/*metanoia transformatrice* qui l'amène à retrouver sa pleine humanité. Il revient à la femme de croire et d'appliquer la Parole libératrice de Dieu à sa situation pour retrouver sa pleine humanité; à se relever de son complexe d'infériorité et d'humiliation, à expérimenter l'affirmation de soi, et son autonomisation. La femme peut ainsi retrouver sa dignité en tant qu'être créé à l'image de Dieu au même titre que son homologue masculin avec qui, elle est appelée à collaborer dans l'égalité et non en tant que subalterne. C'est cette femme, transformée par ces vérités qui jouent le rôle de ferment en elle, qui deviendra capable de représenter son Créateur au travers des praxis transformatrices dans sa communauté.

En effet, épinglons que c'est grâce à la puissance du Saint-Esprit que les êtres humains peuvent se placer au service des autres en tant qu'image de Dieu sur la terre, en imitant Jésus le vrai *imago Dei* qui, par amour, s'est donné pour servir l'humanité. C'est pourquoi, tout disciple de Christ, et spécialement la femme chrétienne, voulant répondre aux besoins de l'humanité et apporter le changement qui soit durable autour d'elle, devrait s'inspirer du leadership de service inclusif que prône Christ. Cette inclusion du genre dans le service ouvre à la femme la voie pour transcender les traditions et préjugés sexistes et aboutit à l'affirmation de sa pleine humanité. Ce qui fait que, d'une part, la femme en RDC peut impacter son pays par son agir dans le contexte actuel de crise qui touche les domaines socio-économique, politique, environnemental et ecclésial, vu qu'elle fait du service à rendre aux autres un style de Vie. Poussée par la compassion, elle répondra quotidiennement aux besoins de l'humanité (des nécessiteux, des opprimés et des laissés pour compte), spécialement des femmes et des enfants qui sont pour la plupart des victimes de la crise économique et politique, de la guerre, des maladies telle que le VIH/sida et de toutes sortes de violence qui sévit aujourd'hui en RDC. Or, lorsque le leadership de service devient un mode de vie, il y a lieu que la femme puisse s'affirmer en tant que leader. Car, en répondant aux besoins existentiels, en apportant de l'espoir aux autres êtres créés à l'image de Dieu, la femme sera en train de répondre à l'appel de Dieu sur sa vie : "représenter son Créateur sur la terre" et "agir en tant que leader autour d'elle".

Par ailleurs, la femme s'investira dans la lutte pour la promotion de la vie humaine au travers de ses pratiques qui visent à relever les autres au travers de l'éducation/la formation ; et, de manière spéciale, en jouant le rôle de mentorat auprès des autres femmes qui se retrouvent encore sous le poids des traditions sociales et ecclésiales aliénantes. Certes, il relève de la responsabilité de l'Église de travailler pour la promotion des valeurs égalitaires dans sa proclamation de la Parole, et l'éducation qu'elle donne dans les communautés pour amener l'inclusion du genre à se matérialiser. Mais, lorsque l'Église devient le lieu même de l'exclusion du genre, il incombe aux femmes leaders d'agir comme Jésus qui a pris le temps de former ses disciples pour garantir la continuité de la mission. Elles le feront en organisant des programmes d'études Bibliques qui auront comme visées réparer les dommages causés par les théologies abusives et discriminatoires qui servent à déshumaniser les femmes mais aussi en encourageant ces dernières à entreprendre des formations selon le niveau et la capacité de chacune pour garantir leur performance dans différents domaines de leur praxis.

Enfin, il est clair que la devise de toute femme chrétienne, consciente de son identité et de sa responsabilité de refléter l'image de Dieu en RDC, devrait être celle de gagner avec les autres. Il n'est pas question de s'en sortir seule mais de tirer les autres du gouffre où elles se trouvent pour qu'elles retrouvent leur humanité, en jouissent et, qu'ensemble avec les hommes, elles deviennent capables des praxis innovatrices ; et cela grâce à la compréhension de la doctrine *imago Dei*.

CHAPITRE 6. CONCLUSION, IMPLICATIONS ET RECOMMANDATION

6.1. Introduction

Cette étude poursuivait comme objectif principal la compréhension critique de la doctrine *imago Dei* et son impact sur le leadership des féministes chrétiennes en RDC. Pour cela, dans cette étude, une exposition doctrinale des revendications des féministes chrétiennes basée sur l'affirmation selon laquelle tous les êtres humains (homme et femme) ont été créés à l'image de Dieu a été faite grâce à la méthode analytique. Ce procédé qui traite sur le thème et son implication dans la pratique a servi à faire une reconstruction systématique de la doctrine *imago Dei*. Ainsi, d'une part, les éléments dogmatique-analytiques ordonnés des revendications féministes chrétiennes ont été présentés et, d'autre part, une apologétique herméneutique concernant l'explication et la défense des revendications des féministes chrétiennes sur la doctrine *imago Dei* a été effectuée afin d'articuler la justification, la pertinence ainsi que la valeur de cette doctrine.

Et c'est selon la perspective moderne de la doctrine *imago Dei* qui combine les points de vue relationnel et fonctionnel que ce travail a été réalisé. Ce qui fait qu'il fallait répondre à la question de recherche de cette étude: Quels seraient les éléments critiques de la conception de *imago Dei* et son impact sur le leadership des féministes chrétiennes en RDC ? Ainsi, pour y arriver, le projet de recherche de cette thèse a joué automatiquement le rôle de premier chapitre, qui est l'introduction générale de cette thèse. Le deuxième chapitre, lui, a présenté la doctrine *imago Dei* selon la perception féministe chrétienne ; tandis que le chapitre trois a fait l'exposition des revendications de la doctrine *imago Dei* selon la perspective féministe chrétienne et son implication dans le leadership des femmes en RDC. Cela a permis de faire une analyse critique doctrinale du féminisme chrétien en RDC au chapitre quatre. Et, au chapitre cinq, un modèle de leadership de service inclusif du genre a été proposé comme celui qui découle directement des implications de la doctrine *imago Dei*. Enfin, ce sixième chapitre sert de conclusion générale à ce travail. Il débouche sur les différentes implications et une recommandation que propose cette thèse.

6.2. Conclusion générale

Sur base de ce qui a été fait dans cette étude, on voit une affirmation ressortir clairement : la doctrine *imago Dei* soutient l'inclusion du genre dans le service (leadership) à rendre dans le monde. En effet, la doctrine *imago Dei* est un thème capital au sein de la spiritualité féministe chrétienne, vu qu'elle permet à tout être humain, et spécialement à la femme, de retrouver son identité et sa responsabilité en tant qu'image de Dieu sur la terre.

Ainsi, Il a été établi qu'homme et femme sont tous inclus dans l'image aussi bien que dans la fonction à remplir dans les différentes structures. Ces vérités sont perceptibles déjà au **chapitre premier** où il a été souligné que la doctrine *imago Dei* établit la conviction chrétienne selon laquelle l'humanité a été créée à l'image de Dieu. Le sens à accorder au fait que l'être humain soit créé à l'image de Dieu se trouve au centre des discordances théologiques importantes qui, pour la plupart, auraient non seulement contribué à l'exclusion de la femme en ce qui concerne la fonction à remplir dans les différentes structures, mais aussi auraient alimenté la perception négative et aliénante de la femme dans différentes communautés aussi bien que dans le chef de la femme. Cependant, la perception moderne de la doctrine *imago Dei* soutient des relations égalitaires et complémentaires de l'homme et de la femme à l'instar des membres de la Trinité, malgré leur différence créationnelle (Gen 1:26-18). Et, en partant de Genèse 1:28, *imago Dei* affirme l'inclusion du genre, en ce qui concerne la fonction à remplir dans les différentes structures car homme et femme ont tous été créés à l'image de Dieu pour Le représenter sur la terre. La doctrine *imago Dei* trouve aussi son sens en Jésus-Christ, l'image de Dieu par excellence et le modèle de la vraie humanité, en qui l'être humain déchu a été restauré dans l'image de Dieu qui a été corrompue par le péché.

Au **chapitre deux**, il a été présenté la perception de la doctrine *imago Dei* des féministes chrétiennes, laquelle perception rejoint celle des auteurs modernes. Ce qui fait que, grâce à leur compréhension de l'image de Dieu, elles deviennent conscientes non seulement de leur dignité mais aussi de la responsabilité que le Créateur leur a conférée. Elles arrivent aussi à défendre leur humanité contre toutes les pratiques qui servaient à les limiter au rôle subalterne et à détruire cette dignité humaine reçue de leur Créateur. Il a été ainsi observé que les implications de la doctrine *imago Dei* se

rallient correctement à l'idéal féministe de l'établissement des droits égaux dans les différentes structures et leur lutte contre la domination, l'exploitation et l'oppression de tous les êtres humains ; et, mieux encore, à celle de la théologie féministe elle-même. Ce qui se veut être une théologie inclusive, une théologie de libération et holistique dans le sens qu'elle veut que tous les êtres humains vivent pleinement leur humanité.

Au **chapitre trois**, sur base de l'exposition des revendications des féministes chrétiennes de la RDC découlant de la doctrine *imago Dei* vérifiées sur base de celle que prônent les féministes occidentales et rejoignant celles des Africaines, il se dégage une affirmation selon laquelle la doctrine *imago Dei* regorge des idéaux aussi bien des implications très riches pour un agir responsable autant pour l'homme que pour la femme. Ce qui explique pourquoi, pour les féministes, la compréhension de la doctrine *imago Dei* est perçue comme le fondement dans leur lutte pour "la pleine humanité", principe qui veut que les êtres humains créés à l'image de Dieu vivent une humanité entière, leur plein potentiel humain, ou encore une humanité authentique. Ce qui pousse les féministes à s'insurger contre les relations hiérarchiques entre l'homme et la femme, le rôle auxiliaire assigné à la femme et l'exclusion de la femme en Christ. Ainsi, pour elles, le fait d'être créé à l'image de Dieu permet de parler de l'égalité de droit entre l'homme et la femme, de la complémentarité homme-femme et de l'inclusion de la femme dans les différentes structures. Cela étant, la compréhension de la doctrine *imago Dei* devient non seulement comme un ferment puissant pour la femme, en ce qui concerne ses relations égalitaires avec l'homme, l'autre version d'image de Dieu, mais aussi dans toutes ses praxis responsables et transformatrices voire son leadership.

Le chapitre quatre a fait la vérification de la portée théologique des affirmations des féministes chrétiennes de la doctrine *imago Dei* et leur implication. Ceci a débouché aux constats selon lesquels, de manière générale, la tradition chrétienne protestante soutient l'égalité homme-femme en ce qui concerne la valeur et la dignité des êtres créés à l'image de Dieu. Mais, lorsqu'il faut parler de l'égalité fonctionnelle, les avis restent partagés, la plupart soutenant la subordination ontologique de la femme (Grudem 2010:500-502). Le même problème survient lorsque la tradition chrétienne parle de la complémentarité homme-femme et de l'inclusion de la femme en Christ tout en affirmant cette complémentarité et l'inclusion de la femme en Christ, l'exclusivité

masculine lorsqu'il s'agit des fonctions de responsabilité et spécialement l'exercice de l'autorité ou le leadership demeure.

Ce point de vue est présenté par certains pentecôtistes comme étant contradictoire à la vision trinitaire de la création et pneumatologique de la mission, car *imago Dei* joint à *imago Christi* et *imago Spiritus* permet d'affirmer qu'homme et femme sont tous théomorphes, christomorphes et pneumamorphes. Cette proclamation devra être considérée comme une brèche pour l'inclusion de la femme dans la responsabilité de représenter le Créateur sur la terre et cela dans les différentes structures. Il est donc plausible, voire clair, que les revendications féministes de la doctrine *imago Dei* ne sont pas à considérer comme étant déviationnistes, mais juste une question de point de vue qui se démarque de celle que prône la tradition ecclésiale qui aurait servi à établir et maintenir l'exclusion de la femme dans les différentes sphères.

Enfin, le **chapitre cinq** a présenté le leadership de service inclusif du genre, inspiré par Jésus, comme modèle pour la femme chrétienne en RDC. En effet, en faisant une re-conceptualisation inspirée par la vision théologique féministe, Genèse 1:26-28 présente une vision inclusive du genre dans la création: homme et femme sont créés à l'image de Dieu; ils sont tous théomorphes. Ce récit de la création sert à déterminer l'identité et la responsabilité de chaque être humain, une responsabilité à laquelle homme et femme travaillent dans l'égalité et la complémentarité en tant que partenaires, en ce qui concerne la procréation aussi bien que dans la gestion des autres créatures (Gen 1:28). En Christ, une identité inclusive est aussi accordée à tout être humain sans distinction de race, de classe sociale ni de genre: tous sont fils et filles de Dieu, descendant d'Abraham et héritiers (es) des promesses divines (Gal 3:26-29; Col 3:10-11). Aussi, homme et femme sont *imago Spiritus* de par la création (Gen 1:26) et par l'effusion du Saint-Esprit qui permet l'inclusion de tout être humain sans distinction ni d'âge ni de genre (Joë 2:28-29; Act 2:17-18). Par conséquent, homme et femme peuvent parler en prophète; ils sont désormais serviteur et servante de Dieu.

Ces implications de la doctrine *imago Dei* permettent aux femmes non seulement de prendre conscience de leur identité et responsabilité sur la terre, mais aussi de retrouver leur dignité grâce à la conversion de l'âme/la *metanoia transformatrice* qui s'opère en eux et qui les amène à retrouver leur pleine humanité. En mettant en pratique ces vérités et en se laissant former pour assurer sa performance, la femme

pourra, d'une part, guérir des effets néfastes de l'infériorité qu'elle a longtemps intériorisée et, d'autre part, devenir capable comme son homologue masculin des praxis transformatrices et représenter Dieu dans les différentes structures.

Cependant, il a été établi que la transformation qui se veut durable et que doit apporter la femme, en général, et celle de la RDC, en particulier, devrait s'inspirer du leadership de service que prône Christ :

1. Faire du leadership de service un mode de vie, en agissant par compassion et en répondant quotidiennement aux besoins des autres humains (les malades, les orphelins, les laissés pour compte, les prisonniers, etc.).
2. En tant que leader, la femme doit travailler d'une part pour assurer la promotion des autres êtres humains et spécialement les femmes au travers des programmes d'étude biblique des certains textes tels que Genèse 1:26-28, Galates 3:27-28, Joël 2:28-29, Actes des Apôtres 2:17-18 et bien d'autres ; d'autre part, pour en encourager les autres à poursuivre leur éducation ou formation pour un changement futur. C'est seulement à ce prix que les femmes deviennent non seulement capables de se relever mais aussi de s'affirmer en posant des actes innovateurs dans la société comme dans l'Église.

En guise de **conclusion**, il convient de souligner que la compréhension des implications de la doctrine *imago Dei* par les féministes chrétiennes est la force derrière, leur leadership ou praxis transformatrices. Cependant, cette affirmation selon laquelle hommes et femmes ont été créés à l'image de Dieu pour accomplir le mandat divin dans le monde ne concerne pas seulement les féministes chrétiennes, mais aussi l'Église en particulier et toute l'humanité en général.

Étant donné que la doctrine *imago Dei* établit une base plausible pour le service inclusif du genre au sein de l'Église:

- Homme et femme, créés à l'image de Dieu, jouissent non seulement des relations égalitaires mais sont aussi appelés à fonctionner dans l'égalité. Vu qu'ils ont reçu la responsabilité de dominer de manière égale, il n'est pas question de hiérarchie de l'homme sur la femme (Gen 1:27; Thöni, 2011:472). Ce qui amène à dire que l'Église devrait se garder de laisser les femmes dans la catégorie des « capitaux gelés », comme on les appelle chez Vibila (2010:131),

mais de travailler pour valoriser tous les dons et capacités que le Créateur a placés dans l'homme comme dans la femme pour la promotion de la pleine humanité de tous.

- L'être humain est créé à l'image de Dieu en tant qu'homme et femme pour la complémentarité dans le service. Cela veut dire qu'aucun sexe ne devrait se prévaloir de la supériorité sur l'autre mais ils sont des collaborateurs égaux. Chacun est appelé à apporter sa pierre à l'édifice selon ses dons (Gen 1:28; Franklin, 2008:14-15).
- En Christ, l'inclusion du genre est affirmée, homme et femme sont devenus fils et filles de Dieu et, grâce à l'effusion du Saint-Esprit, ils ont tous la capacité d'œuvrer en tant que communauté des prophètes, des serviteurs et servantes de Dieu (Joë 2:28-29; Ac 2:17-18; Cf. Stronstad, 2004:72; Franklin, 2008:14).

Cependant, pour que cette inclusion du genre dans le service devienne effective au sein de l'Église, il est important de réfléchir à ce que Bileziakian (2006:161-162) propose : il est de la responsabilité des hommes chrétiens de réaliser que les femmes tirent leur identité non pas des hommes mais du fait d'avoir été créées à l'image de Dieu et d'être de nouvelles personnes en Christ. D'où, les efforts visant à retenir les femmes dans des relations de dépendance ne servent qu'à maintenir l'infantilisation de la femme, d'une part, et les hommes se privent ipso facto de l'occasion qui leur est offerte par Dieu de jouir d'un partenariat¹⁴² et d'une collaboration avec leurs homologues féminins pour faire face ensemble aux défis et tâches de la vie, d'autre part. Ce qui fait qu'en s'inspirant de Kiedel (2008:62), cette thèse affirme que le changement ne deviendra effectif au sein de l'Église¹⁴³ que lorsque les hommes comme les femmes appelés à vivre en tant que partenaires égaux et complémentaires comprendront la

¹⁴² Ou encore comme le dit Winston G et D (2007:173), « sans la ferme conviction que les sexes sont vraiment égaux, on ne peut rendre justice à leur différence ni connaître un authentique partenariat ; et, si on estompé leurs différences, non seulement on ne peut les traiter comme ils le méritent mais, de plus, on appauvrit la richesse des relations entre eux ».

¹⁴³ L'Église doit chercher à dépasser l'héritage du passé historique du christianisme qui s'avère être caractérisé par une contradiction fondamentale dans ses vues et traitement de la moitié de l'humanité "les femmes" (Ruether, 1991b:12).

valeur de l'inclusion du genre tel que voulu par Dieu en créant l'être humain en tant que mâle et femelle.

C'est pourquoi, il est de la responsabilité de l'Église de prendre le temps d'enseigner l'égalité¹⁴⁴, la complémentarité et l'inclusion du genre à tous les niveaux de service. Ainsi, le service à rendre comme mode de vie ou celui qui vise la promotion humaine pour l'inclusion de la femme sera effectif. En effet, vu que homme et femme sont tous voués au même sort en tant qu'image de Dieu, il revient non seulement à la femme de travailler pour retrouver sa pleine humanité comme souligné dans ce travail, mais aussi à l'Église de s'investir dans cette quête de la pleine humanité des tous les êtres humains, et spécialement celle de la femme. Cette quête devra se faire au travers des messages et praxis, voire l'éducation qui prône l'inclusion du genre dans les relations comme dans le service à rendre au sein de la communauté.

Si un programme efficace est mis en place pour valoriser l'inclusion du genre dans l'Église, la transformation sera progressive et complète au fil du temps. Cette idée renvoie aux déclarations de Bedford (2010:111-112) selon lesquelles appréhender les femmes comme étant également faites à l'image de Dieu et celles qui ont également reçu l'ordre de Christ le ressuscité à annoncer la Bonne Nouvelle devrait changer l'attitude de l'Église. En consolidant l'inclusion de tous, vu qu'ils sont porteurs d'image de Dieu, toute forme d'abus deviendra doublement dérangeant pour ceux qui disent qu'ils aiment Dieu.

En interprétant Bedford (2010:112), il y a lieu d'affirmer qu'une église qui ne s'engage pas dans la résistance aux cultures spécifiques et maux particuliers ne remplit pas correctement sa mission (*missio Dei*). Car, lorsque la femme connaît d'abus, c'est *imago Dei* qui est violée. Cela étant, toute église qui se veut en mission (*missio Dei*) devrait travailler pour guérir les blessures existantes, promouvoir la justice et l'égalité de sexe, d'une part; promouvoir la non-violence et travailler pour la prévention de toute forme d'abus, en vue de la reconnaissance de la femme dans l'Église, d'autre part. Aussi, à la suite d'Osei-Mensah (1990:16), ajoutons que dans l'Église de Jésus-Christ, il n'y a pas d'appendice. On n'y trouve pas d'organes dispensables dans le corps qui

¹⁴⁴Car, comme le dit Barth (1961:218), il est impérieux de souligner qu'hommes et femmes sont égaux devant Dieu; ils se tiennent debout ou tombent ensemble. De même, ils deviennent libres ou pas libres ensemble.

peuvent être coupés sans conséquence pour les autres membres du corps. Cela s'explique par le fait que toute personne membre de l'Église de Jésus-Christ a reçu quelques dons¹⁴⁵ (Grudem, 2010:500) et nier cela serait une insulte à la tête du corps. Au travers de son Esprit, Jésus-Christ octroie les dons selon sa propre volonté et sa sagesse. Ce qui fait que la responsabilité de l'Église devrait être celle de découvrir, développer ainsi qu'utiliser ces dons et permettre à tous (hommes et femmes) de retrouver leur pleine humanité.

Avant de clore cette étude, il importe de vérifier l'argument central énoncé comme implications de cette thèse.

6.3. Implications

Pour établir les implications de cette thèse, il convient de revenir sur son argument central à savoir : la théologie féministe a défié l'Église par sa compréhension de la doctrine *imago Dei*. Cet argument central a été étayé sous les 3 aspects suivants :

1. Créées à la ressemblance de Dieu, les féministes chrétiennes accomplissent l'œuvre de Dieu sur terre en agissant avec responsabilité envers leurs semblables.

Cette assertion se vérifie par le fait que c'est la croyance à la doctrine *imago Dei* qui permet aux féministes chrétiennes de sortir de l'oisiveté pour un agir responsable dans le monde, étant donné que l'image de Dieu soutient l'inclusion du genre dans le service: hommes et femmes sont partenaires égaux et complémentaires (Gen 1:27-28; Cf. Section 5.2.1.1.). Aussi, comme le souligne Robinson (2011:1), la doctrine *imago Dei* éveille chez les êtres humains une compréhension de leur dignité, de leur responsabilité envers leurs semblables et du souci du monde qui les entoure. Ce qui fait qu'il détermine non seulement les valeurs éthiques qui forment la conscience chrétienne, mais affecte aussi l'articulation théologique des préoccupations actuelles (Deliles, 2008:134, 137). Spécialement pour les féministes africaines, comme l'affirme Oduyoye (2001:39), leur lutte pour la plénitude de la vie dépendait toujours de leur

¹⁴⁵ Le ministère n'est pas une question de genre ou des qualifications innées, mais une question de l'union à Christ et la puissance du Saint-Esprit qui qualifie les rachetés. Ce qui fait qu'il n'est pas à considérer comme une réalisation humaine, mais plutôt comme une réponse au ministère antérieur et actuel du Dieu trinitaire (Francklin, 2008:19).

conception individuelle et collective de l'image de Dieu, vu que c'est grâce à leur spiritualité qu'elles arrivent non seulement à découvrir et retrouver leur humanité mais elles trouvent aussi les moyens pour la défendre.

Ce qui fait que la compréhension que l'on détient de l'image de Dieu devient la plaque tournante dans l'agir des féministes chrétiennes. Ainsi, à la suite de Ngongo (2009:19-20), cette thèse soutient que la prise de conscience d'être image de Dieu est un ferment puissant dans l'agir transformateur des femmes.

2. En tant qu'image de Dieu sur terre, les féministes chrétiennes exercent l'autorité et le pouvoir que le Créateur a conféré aux humains (hommes et femmes) à la création.

En ce qui concerne l'exercice de l'autorité ou du leadership par les féministes chrétiennes, la doctrine *imago Dei* ne suggère pas nécessairement que l'on soit apôtre, pasteur ou docteur, mais il est d'abord question de rendre service. Bien qu'Éphésien 4:11¹⁴⁶ et 1Corinthiens 12:27-31 n'excluent pas la possibilité de ministère pour la femme, car en Christ et grâce à l'œuvre du Saint-Esprit dans une personne, homme ou femme soit-il, tous les membres de l'Église corps Christ (Gal 3:26-29; Ac 2:17-18) peuvent servir selon la mesure de la grâce ou don qui leur a été accordé. Cette possibilité se vérifie d'ailleurs dans l'église primitive, au sein de laquelle plusieurs femmes ont œuvré comme des dirigeantes, à l'exemple de Phoebe qui fut diaconesse, un leader dans son Église (Ro, 16:1-2; Cf. Payne, 2009:42; Patterson, 2018:19). À Junias comme à Priscille, on reconnaît d'avoir rempli un ministère apostolique (Hays, 2004:143; Decorvet, 2004:119; Keener, 2004:152-153; Madigan & Osiek, 2005:13; Winston G&D, 2007:418; Francklin, 2008:17; Mathew, 2013:71, 96; Jay, 2014:122; Gurhahoza, 2017:38-45, Patterson, 2018:19).

¹⁴⁶ Comme explique Osei-Mensah (1990:12), la raison principale derrière la nomination des fonctions dans l'Église par Christ, c'est d'offrir des dons à chaque membre de son corps. Ce qui fait que ceux qui sont appelés à être apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs et enseignants, le sont pour préparer le peuple de Dieu à des œuvres de service, afin que le corps entier du Christ puisse être construit (Eph 4:1-13). Ils ont des dons destinés à servir le peuple de Dieu, à les soigner, et les équiper. En d'autres mots, ce ne sont pas des symboles de statut ou titres dont on devrait se vanter ou utiliser pour tenter de soutenir une quelconque prétention de supériorité parmi le peuple de Dieu. Osei –Mensah (1990:39) précise ainsi que la riche diversité des dons de l'Esprit doit faire en sorte que les chrétiens deviennent capables de répondre dans l'amour à tous les types des besoins qui existent dans ce corps où Dieu les a placés (Bileziakian, 2006:109).

Dans l'histoire de la mission et celle des mouvements charismatiques et pentecôtistes, comme les Assemblées de Dieu, on retrouve des femmes qui ont exercé le ministère de pasteur (Keener, 2004:29; Gurhahoza, 2017:3, 53-55). D'ailleurs, comme le précise Keener (2004:29), plusieurs pionniers des mouvements pentecôtistes, comme celui de Sainteté étaient des femmes. Aujourd'hui, il y a encore des femmes qui sont reconnues comme pasteures dans leurs congrégations, comme le cas de la féministe Liz Vibila Vuadi, sous étude dans ce travail au chapitre 3, qui est à l'église presbytérienne à Kinshasa (RDC). De tendance pentecôtiste, l'auteure de cette thèse est aussi pasteure¹⁴⁷ depuis maintenant 16 ans au sien du Ministère de la Réconciliation, un organisme chrétien d'évangélisation.

Cependant, dans le cadre de cette étude, l'exercice de l'autorité évoque d'abord le fait de représenter le Créateur par ses praxis, de remplir le mandat de dominer, ou de prendre soin des autres créatures comme le dit Genèse 1:28 ; ou encore, rendre service aux autres à l'instar de Christ le modèle de la vraie humanité et du vrai leadership (Mc 10:42-45; Mt, 20:28; Jn 13:15-17; Osei-Mensah, 1990:10, Lee, 2003:83; Bileziakian, 2006:169; Kiedel, 2008:65; Blyth & Garland, 2011:318; Muakasa, 2012:33, 41; Abraham, 2014:31). Ce qui explique qu'en se reconnaissant comme *imago Dei* / *imago Christi* sur la terre, les féministes chrétiennes se sont placées volontairement au service des autres créatures. En tant que leaders, elles se mettent dans une posture de servantes et non celle des cheffes pour réaliser la vocation divine qui est un mandat de service.

¹⁴⁷ Mon expérience en tant que Pasteure m'a aidée à comprendre que les femmes peuvent œuvrer aussi efficacement que les hommes, au sein de l'Église, en tant que membre du clergé. L'essentiel, c'est que la femme comprenne son identité et sa valeur en tant image de Dieu, qu'elle se laisse diriger par la puissance du Saint-Esprit, et qu'elle ait le courage de se laisser former, peu importe le niveau où elle se retrouve. En effet, j'ai commencé ma formation théologique à l'ULPGL (Université Libre des Pays des Grands Lacs/RDC "Goma") en 2007 quand mon 5^{ème} enfant n'avait que 7 mois. Femme au foyer et Pasteure d'une église, la tâche ne m'était pas facile. D'où, il me fallait beaucoup de courage, de détermination et une bonne organisation pour que je puisse correctement remplir mes obligations. Au-delà de cela, mon acceptation au sein de ma communauté n'a pas non plus été aisée tant auprès des hommes que des femmes. Cependant, mon travail a fini par payer et me frayer le chemin, bien que je rencontre encore de l'opposition, par-ci par-là. Aussi, la foi en Dieu et à son appel sur ma vie ainsi que la persévérance m'aident à tenir bon et à avancer malgré tout. Ainsi, par la grâce Dieu, j'ai été Pasteure à Goma, à Butembo et aujourd'hui à Lubumbashi (RDC), travaillant avec mes homologues masculins à l'implantation comme à la croissance de ces églises; en amenant les âmes à Christ par la prédication de l'Évangile, en participant à la formation des disciples et serviteurs de Dieu dont plusieurs sont aussi Pasteurs aujourd'hui.

3. Les féministes chrétiennes auraient peut-être trouvé leur dignité et le courage d'agir en tant que témoins de Jésus et représentantes de Dieu sur terre.

Cette hypothèse s'affirme, étant donné qu'en Christ, hommes et femmes ont été restaurés dans l'image de Dieu et, grâce à l'action du Saint-Esprit en eux, les femmes ont été incluses à la mission de Christ (Ac 1:8; 2:17-18 ; Cf. Section 5.2.1.3.). L'effusion du Saint-Esprit a permis à la femme autant qu'à l'homme, d'une part, de retrouver l'image de Dieu en Christ ; d'autre part, non seulement d'avoir la capacité et la force d'annoncer l'Évangile ou de parler en prophète ou servante de Dieu, mais aussi le courage d'agir en tant que témoins et représentantes de Dieu/Christ sur la terre. L'agir des femmes bouleverse petit à petit les anciennes affirmations chrétiennes institutionnalisées. Ce qui amène l'auteure de cette thèse à appuyer l'affirmation des égalitaristes que présentent Grenz & Muirkjesbo (1995:26) selon laquelle l'inclusion du genre dans le leadership de l'Église est une évolution bénéfique pour celle-ci, étant donné que ce nouveau partenariat homme-femme dans la direction de l'église devient un catalyseur potentiel de changement positif.

6.4. Recommandation

Face à ces riches implications qui émanent de la doctrine *imago Dei* soutenant l'inclusion du genre dans le service à rendre dans l'Église comme dans la société, la responsabilité de la femme comme celle de l'Église est énorme. Cette thèse présente donc une base pour le leadership de service inclusif du genre au sein de l'Église qui émane de la doctrine *imago Dei*. Ce qui fait que des recherches plus poussées pourraient permettre de développer ce modèle et de l'adapter à des usages autres que ceux de l'Église.

BIBLIOGRAPHIE

Abetz, K. 2010. Identity for Women: A Proposal for the gendered *imago Dei* based on 1Corinthians 11:1-16. *Pacifica*, 23: 15-23. Journals.sagepub.com.
<https://doi.org/10.1177/1030570X1002300102>. Date of access: Sept 18. 2019.

Abraham, S. 2014. Pentecostal Theology of Liberation: Holy Spirit & Holiness in the Society. New Delhi: Christian Wold Imprints.

Adams, S. 2007. Feminist interpretation. (In Porter, E.S. ed. Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation. New York: Routledge. p. 107-108).

Adeyemo, T. 2008. Le Leadership. (In Adeyemo, T., Andria, S., Coulibaly, I., Habtu, T. & Ngewa, S., eds. Commentaire Biblique contemporain. Marne la vallée: Farel. p. 560).

Aletti, J.N., Gilbert, M., Ska, J.L. & Vulpillières, S. 2005. Vocabulaire Raisonné de l'exégèse biblique: Mots, les approches, les auteurs. Paris: Cerf.

Anderson, R-S. 2010, On Being Human: Essays in Theological Anthropology. Eugene: Wipf & Stock.

Armour, E.T. 2017. Book Review. Poetics of the Flesh, by Mayra Rivera Rivera. (In Women's Studies. 46 (2): 168-170. <http://dx.doi.org/10.1080/00497878.2017.1264232>. Date of access: Jul 17. 2019).

Augrain, C & Boismard, M.E. 1991. Serviteur de Dieu. (In Leon-Dufound., Duplacy,J., George, A., Grelat., Guillet, J & Lacon, M-F., eds. Vocabulaire théologique Biblique. Paris: Cerf. p. 120-123).

Auneau, J. 1998. Bénédiction. (In Lacost, J.V., ed. Dictionnaire critique de théologie. Paris: Presse universitaires de Frances. p. 158-159).

Atkinson, D.J., Field, D. H., Holmes, A. F. & O'Donovan, O. 1995. Image of God: new dictionary of Christian ethics and pastoral theology. England: InterVarsity.

Bagalwa, M., Karume, K., Mushagalusa, N. G., Ndegeyi, K., Birali, M., Zirirane, N., Masheka, Z. & Bayongwa, C. 2013. Risques potentiels des déchets domestiques sur la santé des populations en milieu rural: cas d'Irhambi Katana (Sud-Kivu, République Démocratique du Congo). *La revue électronique en sciences de l'environnement*, 13 (2). <http://vertigo.revues.org/14085>; DOI: 10.4000/vertigo.14085. Date d'accès: Mar 26. 2020.

Banze, M.N. 2014. The spirit of God and the spirit of Africa: A Dogmatological study from the vantage point of pneumatology. Potchefstroom: North West University. (Thesis- PhD).

Barman, A., ed. 2018. Féministe: definition (In analyse (355). <https://www.cpcp.be>. Date

d'accès: Fev 16. 2021. p.1).

Barth, K. 1961. Church Dogmatics. Volume III. (*In* Bromiley, G. W., Torrance, T.F & Theol, D., eds. The doctrine of creation (Part four). Edinburgh: T. & T. Clark).

Beauchamp, P. 1998. Création. (*In* Lacoste, J-V. Dictionnaire critique de la théologie. Paris: Presse Université de France)

Bedford, N. 2010. "Do not fear: Go": The commission of theological feminism in the mission of the church. (*In* Kalu, O.U., Verthanayagamony, P & Kee- Fook Chia, E.K-F., eds. Mission after Christendom: Emergent themes in contemporary Mission. Chicago: Westminster John Knox press. p. 100-114).

Beeke, J.R & Smalley, P.M 2019. Revelation and God (*In* Reformed Systematic Theology, (1). Illinois: Published by Crossway).

Behr-Sigel, E. 1987. Le ministère de la femme dans l'Eglise. Paris: Cerf.

Benton, J. 2000. Gender question: biblical manhood and womanhood in the contemporary world. England: Evangelical Press.

Berini, L. 2015. La bataille de la parité : Mobilisation pour la féminisation du pouvoir. Paris: Economica.

Bertrand, M.A. 2005. Féminisme, perspective épistémologique. (*In* Gignac, A., & Fortin, A. eds. « Christ est mort pour nous »: Etudes sémiotiques, féministes et sotériologiques en l'honneur d'Olivette Genest. Paris/ Montréal: Médias Paul).

Beydon, F.1997. Qu'est-ce que la théologie féministe? (*In* Turckheur, G., ed. En compagnie de beaucoup d'autres...: Guide théologique du protestantisme contemporain. Paris: les Berges et les mages. p. 233-234).

Bilezikian, G. 2006. Beyond Sex Roles: What the Bible Says about a Woman's Place in Church and Family. 3rd ed. Michigan: Baker Academic.

Bisimwa, N. V. 2010. Les crises: l'opportunité d'innover. *Congo-Africa*, (445): 215-220. Kinshasa: CEPAS (Centre pour l'Action Social).

Bitota, J.M. 2010. La parité homme-femme dans le domaine public: un principe constitutionnel. *Congo-Africa*, (443): 221-241. Kinshasa: CEPAS.

Blanchard, K & Miller, M.2005. Comment développer son leadership: 6 préceptes pour les managers. 7th ed. Paris: Nouveaux horizons.

Blyth, M & Garland, J. 2011. Le sida c'est réel et c'est dans notre église. Saint Albain/ France : Publication pour la jeunesse africaine.

Boda, M. J. 2011. Old Testament Foundation of Christian Spirituality. (*In* Glen G., Scorgie, G. G., Chan, S., Gordon T. Smith, G. T & Smith III, J.D., eds. Dictionary of Christian Spirituality. Michigan: Zondervan. p.40- 45).

Bonyeku, E. 2010. Qui est le professeur Mushila Nyamankak? (*In* Eméritat du professeur Mushila Nyamankank: L'homme d'Itunda, sa personne et son œuvre. Actes des journées scientifiques organisées du 18 au 20 novembre 2010. Kinshasa: EDUPC. p. 29-32).

Borland, A. J. 2006. Women in the life teaching of Jesus. (*In* Piper, J & Grudem, W., eds. *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: a response to evangelical feminism*. Illinois: Crossway. p. 105-116).

Borresen, K. E. 1982. L'usage patristique de métaphores féminines dans le discours sur Dieu. *Revue théologique de Louvain*, (13) : 205-220. http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_1982_num_13_2_1910. Date d'accès: Mai 04. 2016.

Boutter, B. 2015. Des «servantes discrètes» aux « femmes puissante »: la féminisation de l'autorité au sein de la mouvance évangélique charismatique en France. (*In* *Femme et pentecôtismes: enjeux d'autorité et rapport de genre*. Genève: Labor et Fides. p. 183-202).

Brock, R. N. 1996. Feminist Theories (*In* Russell L. M. & Clarkson J. S., eds. *Dictionary of feminist theologies*, Louisville: Westminster John Knox Press. p. 116-120).

Brugère, F. 2009. Le féminisme et libéralisme: En marge des lumières. Margin, O., Padis, M-O., Donzelot, J., Foessel, M., Schlegel, J-L., De Sousa, M & Lambert, J., eds. *La revue Esprit: Refaire les lumiere?* Paris: Revue Esprit Press, (357): 171- 212.

Brunner, E. 1965. Doctrine chrétienne de la création et de la rédemption (II). Genève: Labor et Fides.

Brueggemann, W. 2002. Reverberations of faith: a theological handbook of Old Testament themes. Louisville: Westminster John Knox Press.

Bufour, L., Duplacy, J., Geaorges, L., Prelot, P., Guillet, J & Lacon, M-F., eds. 1991. Bénédiction. (*In* *vocabulaire de théologie Biblique*. Cerf: Paris. p. 120-127).

Bührig, M. 1998. L'avenir de l'homme. Genève: Labor et Fides.

Calvin, J. 1957. Institution chrétienne. Livre I. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

Catéchisme de Heidelberg: quelle est ton unique assurance dans la vie comme dans la mort. 1986. Trimper aan den Ijssel: fondation d'entraide chrétienne Réformée.

Carey, G. 1977. I believe in man. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Cardman, F. 1996. Christologie. (*In* Russell, L.M & Clarkson, J.S., eds. *Dictionary of feminist theologies*. Louisville: Westminster John Knox Press. p. 40-43).

Carr, A & Fiorenza, E.S., eds. 1991. Editorial. *In* *The special nature of women? Concilium*, (6): VII- XIII. London: SCM Press.

Carter, C. 2014. The *Imago Dei* as the mind of Jesus Christ. On Animals: Responses to David Clough's Systematic Theology, 49 (3):752-760 www.zygonjournal.org. by the Joint Publication Board of Zygon ISSN 0591-2385. Date of access: Aug 14. 2019.

Caryn R, D. 2011. Feminism and Christianity: Questions and Answers in the Third Wave, The Lutterworth Press. ProQuest Ebook Central, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/northwu-ebooks/detail.action?docID=3328662>. Date of access: Sept 27. 2019).

Chen, C.E. 2017. The Pentecostal Doctrine of Spirit baptism: A Theodramatic Model, with special reference to the concept of the *imago Dei* interpretations theologies of *imago Dei*. Birmingham: University of Birmingham. (Thesis- PhD).

Childress, J.F & Macquerrie, J. 1986. Image: The Westminster dictionner of Christian ethics. Philadelphia: Westminster Press.

Choong, C.P.L. 2008. *Imago Dei* and its significance for pastoral leadership effectiveness in a Global society. Potchefstroom: North-West University. (Thesis-PhD).

Clifford, A. M. 2001. Introducing Feminist Theology. New York: Orbis Books.

Clifton, S. 2009. Empowering Pentecostal Women. Asian Journal of Pentecostal Studies. <https://www.aptspress.org>. p. 171-179.

Comte, A. 2009. The Catechism of Positive Religion: Or Summary Exposition of the Universal Religion in Thirteen Systematic Conversations between a Woman and a Priest of Humanity. New York: Cambridge University Press.

Cortez, M & Jensen, M. 2018. Image of God. (In Cortez, M. & Jensen, M.P., eds. T & T Clark reader in theological anthropology. London: Bloomsbury. p. 73-74).

Cortez, M & Jensen, M. 2018. John Calvin, "Commentary upon Gen.1: 26-28. (In Cortez, M. & Jensen, M.P., eds. T & T Clark reader in theological anthropology. London: Bloomsbury. p. 90-92).

Craig, W. L. 2003. Hards questions, Real answers. Illinois: Crossway Books.

Crouzel, H. 1956. Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Toulouse: éditions Montaigne.

Daniel III. 2014. North American Pentecostalism. (In Robeck, C.M & Yang, A., eds. The Cambridge Companion to Pentecostalism. New York: Cambridge University Press. p 73-92).

Daviau, P. 2010. Les spiritualités féministes: Redonner souffle et vie. *Revue Théologiques*, (2) : 103-120. Montréal: Université de Montréal.

De Beauvoir, S. 1949. Le deuxième sexe I & II. Paris: Galimard.

Decorvet, P. 2004. Marie: La féminité réhabilitée. Saint-Léger: Emmaüs.

Deliles, S. 2008. Les spiritualités féministes comme lieux de guérison. Gall, T. L & Daviau, P., eds. Counseling et spiritualité, 27(1): 131-149. Canada: Université Saint Paul.

Demarest, B.A. 2011. The human personhood. (In Scorgie, G.G., Chan, S., Gordon T. Smith, G. T & Smith III, J.D. Dictionary of Christian Spirituality. Michigan: Zondervan. p. 71-75).

Demoss, M & Miller, J. D. 2002. Image of God. (In Zondervan Dictionary of Bible and theology words. Michigan: Grand Rapids. p. 118).

Dermience, A. 2000. Théologie de la Femme et théologie féministe. (In Revue théologique de Louvain, 31 (4): 492-523. http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2000_num_31_4_3117. . Date d'accès: Juin 27. 2016).

Demart, S. 2017. Les églises de réveil à l'épreuve du paradigme de l'intersectionnalité. (In Centre d'enseignement de documentation et de recherches pour les études féministes (les cahiers de CEDREF. <https://doi.org/10.4000/cedref.1060>. Date d'accès: Mai 18. 2018. p. 131-159).

Dempster, S. G. 2003. Dominion and dynasty. Illinois: Inter Varsity Press.

Douglas, D., Hillyer, N., Wood, D., Marshall, L. H., Millard, A., A.T & Packer, L., eds. 2004. *Imago Dei*. (In New Bible Dictionary. 3rd ed. England: InterVarsity Press. p. 499-500).

Drever, M. 2013. Redeeming Creation: Creatio ex nihilo and the *Imago Dei* in Augustine. *International Journal of Systematic Theology*, 5 (2): 135-153. Blackwell Publishing Ltd. Doi:10.1111/j.1468-2400.2012.00655.x. Date of Access: Sept 29. 2020.

D'Souza, A. 2008a. Leadership: diriger avec efficacité. 1. 2^e ed. Kinshasa: Filles de Saint Paul.

D'Souza, A. 2008b. Leadership: diriger avec efficacité. 3. 2^e ed. Kinshasa: Filles de Saint Paul.

Ducan, L.J. III. 2003. The Westminster confession into the 21st century: essays in remembrance of the 350th Anniversary of the Westminster Assembly. 1. Scotland: Mentor.

Ducquoc, C. 1989. Introduction à la problématique théologique de l'anthropologie. (In Bühler, P. Ducquoc, C., Fuchs.E., Gisel, P., Hameline, D., Lefort, Cl., O'neil,C.E., Perret-Clermont, A-N., Pinckaers, S., Pinto de Oliveira, C-J & Widmer, G. PH., eds. Humain à l'image de Dieu. Genève: Labor et Fides. p. 17- 26).

Dumas, F. 1986. Féminisme, féminité...au-delà des mots-pièges ou pigés : lettre d'une parisienne protestante. (In Guibert, B., ed. Vie spirituelle supplément. Paris: Cerf. p. 83-103).

Duval, M., Fillion, E & Fournier, P. 2011. Intervenir pour favoriser l'agir ensemble. (*In Nouvelles pratiques sociales*, 23 (2): 26-46. <https://doi.org/10.7202/1006127ar>. Montreal : Université du Québec.

Englard, I. 2000. Human dignity: From antiquity to modern israel's constitutional framework. *Cardozo Law Review*, 21(5-6): 1903-1928. [https:// HeinOnline.org/HOL](https://HeinOnline.org/HOL). Date of access: Sept 18. 2019.

Eugene, T. M. 1996. Womanist theology. (*In Isherwood, L & McEwan, D., eds. An A to Z of feminist theology*. England: Sheffield Academic Press .p. 238-239).

Evans, M. 2011. Leadership. (*In Paya, C & Huck, B., eds. Dictionnaire de théologie pratique*. France: Excelis. p. 438-446).

Faber, J. 1990. *Essays in Reformed Doctrine*. Neerlandia: Inheritance Publication.

Famerée, J. 2010. Antropologies traditionnelles et statut ecclésial de la femme. (*In Famerée, J., Henneau., Parmentier, E & Reijnen, A-M., eds Le christianisme est-il misogyne? Place et rôle de la femme dans les églises*. Bruxelles: Lumen Vitea. p 81-120.)

Fiorenza, E. S. 1986. *En mémoire d'elle: une essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*. Paris: Cerf.

Fiorenza, E.S. 1996a. Discipleship of Equals. (*In Rusell, L.M & Clarkson, J.S., eds. Dictionary of feminist theologies*. Louisville: Westminster John Knox Press.p. 70-71).

Fiorenza, E.S. 1996b. Feminist Hermeneutics (*In Rusell, L.M & Clarkson, J.S., eds. Dictionary of feminist theologies*. Louisville: Westminster John Knox Press.p. 99-100).

Fer, M-G & Y. 2015. Femmes, genre et pentecôtismes. (*In Femme et pentecôtismes: enjeux d'autorité et rapport de genre*. Genève: Labor et Fides. p. 7-33).

Fergusson, D. 2007. Creation. (*In Webster, J., Tanner, K & Torrance, I.,eds. The Oxford Handbook of Systematic theology*. New York: Oxford University. p. 72-90).

Fergusson, D. 2013. Humans Created according to the *imago Dei*: An Alternative proposal. *Zygon*, 48 (2): 439-453. Publication Board of Zygon ISSN 0591-2385. [Http://www.zygonjournal.org](http://www.zygonjournal.org). Date of access: Sept 18. 2019.

Fohle, L. 2018. *Transforming Missiology: An Alternative Approach to Missiological Education*. Carlisle: Langham Monographs.

Freeman, J. 2013. A missional response to homosexual strugglers in the church and the Gay community. (*In Logan, S. T. Reformed means missional: following Jesus into the world*. Greensboro: New Growth Press. p. 221-236).

Frame, J-M. 2006. Men and Women in Imago Dei. (*In Piper, J & Grudem, W., eds. Recovering Biblical Manhood and Womanhood: a response to evangelical feminism*.

Illinois: Crossway. p. 225-232).

Franklin, P. S. 2008. Women Sharing in the Ministry of God: A Trinitarian Framework for the Priority of Spirit Gifting as a Solution to the Gender Debate. *Priscilla Papers*, 22 (4): 14-20. <https://www.academia.edu/download/31046876/women-sharing-in-the-ministry-of-god-pp-fall08.pdf>. Date of access: Sept 21. 2019.

Fulkerson, M. M. 1997. Contesting the gendered subject: a feminist account of the *imago Dei*. (In Chopp, R. S. & Sheila Davaney, G., eds. *Horizons in feminist theology: identity, tradition and norms*. Minneapolis: Augsburg Fortress. p. 99-115).

Fulkerson, M.C. 2018. The *imago Dei* and a Reformed logic for a feminist/womanist critique. (In Cortez, M. & Jensen, M.P., eds. *T & T Clark reader in theological anthropology*. London: Bloomsbury. p. 100-106).

Gabus, J-P. 1991. L'amour fou de Dieu pour sa création en un Dieu Créateur et Libérateur. Paris: Les Berges & les mages.

Gebara, I. 2000. Théologie de la libération au féminin et théologie féministe de libération. Houtort, F., ed. *Alternatives Sud: Théologie de la libération, Cahier trimestriel*, 7(1): 225-241. Paris: L'harmatan.

Gelder, A. 1996. Complementarity. (In Isherwood, L & McEwan, D., eds. *An A to Z of feminist theology*. England: Sheffield Academic Press. p. 33-34)

Gender Links for equality and Justice. 2013. Femmes Pasteurs et femmes de Pasteurs: Porte-voix des femmes. genderliks.org.za/classification/thèmes/femmes. Date d'accès: Juil 16. 2019.

Gisel, P. 1989. La Réforme et sa reprise possible aujourd'hui. (In Bühler, P. Ducquoc, C., Fuchs.E., Gisel, P., Hameline, D., Lefort, Cl., O'neil,C.E., Perret-Clermont, A-N., Pinckaers, S., Pinto de Oliveira, C-J & Widmer, G. PH., eds. *Humain à l'image de Dieu*. Genève: Labor et Fides. p. 191-211).

Gourgues, M. 2013. Ni homme ni femme: attitude du premier christianisme à l'égard de la femme. *Evolutions et régressions*. Cerf: Paris.

Grandjean, M. 2008. Antiesclavagisme et féminisme: le combat théologique des sœurs Grimké aux Etats-Unis dans les années 1830. (In *Etude Théologiques et Religieuses*. Paris: Droz. p. 317- 332).

Grey, M. 1996. Feminist Theologies, European. (In Rusell, L.M & Clarkson, J.S. *Dictionary of feminist theologies*. Louisville: Westminster John Knox Press. p. 102-104).

Grenz, S.J & Muirkjesbo, D.1995. *Women in the church: A Biblical theology of women in ministry*. Illinois: Intervarsity Press.

Grudem, W. 1997. *Systematic theology: An Introduction to Biblical Doctrine*. Michigan: Zondervan Publishing House.

Grudem, W. 2002. The Key Issues in the Manhood-Womanhood Controversy, and the Way Forward (*In* Grudem, W. Biblical Foundations for Manhood and Womanhood. Illinois: Crossway Books. p. 19-70).

Grudem, W. 2005. Christian Beliefs: twenty basic every Christians should know. Michigan: Zondervan.

Grudem, W. 2010. Théologie systématique: introduction à la doctrine biblique. France: Excelsis.

Gurhahoza, G. N. 2017. The work of the Holy Spirit and the engagement of women in God's mission: A case study of revival churches in Lubumbashi. Potchefstroom: North-West University. (Dissertation- Master).

Gurhahoza, G.N. & Kakwata, F. 2020. Gender parity: Legal foundations and theological issues in the Democratic Republic of the Congo. *Die Skriflig*, 54 (1). a2521. <https://doi.org/10.4102/ids.v54i1.2521>.

Hainz, J. 1991. Koinonia. (*In* Balz, H & Schneider, G., eds. Exegetical Dictionary of the New Testament. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2: 303-305.

Hastings, A. 1998. The Christianity of Pedro IV of the Kongo, 'The Pacific; (1695-1718). *Journal of Religion in Africa*, 28 (2): 145-159. Brill. <http://about.jstor.org/terms>. Date of access: May 18. 2018.

Hays, R. 2004. Paul on the relation between Men and Women. (*In* Levine, A-J. A feminist companion to Paul. London: T&T Clark international. p. 137-147).

Hess, R.S. 2005. Equality with and without innocence Genesis 1-3. (*In* Pierce, R.W & Groothuis, R.M., eds. Discovering Biblical Equality: Complementarity without hierarchy. Illinois: InterVarsity Press. p.79-95).

Hodge, C. 1992. Systematic theology. 2nd ed. Michigan: Grand Rapids.

Horton, S. M. 1988. Holy Spirit, Doctrine of the. (*In* Dictionary of Pentecostal and charismatic movements Michigan: Zondervan publish House. p. 410-417).

Hoekema, A.A. 1986. Created in God's image. Michigan: William B. Eerdmans Publishing.

Hubertus, C.A. E. 2001. On being human and the human image of God. (*In* Ziebertz, H-G., Schweitzer, F. & Browning, D., eds. The human Image of God. Boston: Brill. p.41-53).

Hunt, M. E. 1996a. Androcentrisme (*In* Russell L. M. & Clarkson J. S., eds. Dictionary of feminist theologies, Louisville: Westminster John Knox Press. p.7).

Hunt, M.E. 1996b. Women-church. (*In* Isherwood, L & McEwan, D., eds. An A to Z of feminist theology. England: Sheffield Academic Press. p. 240-241).

Isherwood, L. 1996. Transcendence. (*In* Isherwood, L & McEwan, D., eds. An A to Z of feminist theology. England: Sheffield Academic Press. p. 226-227).

Jay, E-E. 2014. Junia, une femme apôtre ressuscitée par l'exégèse. Genève: Labor et fides.

Johnson, E. 1996. God. (*In* Russell, L.M & Clarkson, J.S., eds . Dictionary of feminist theologies. Louisville: Westminster John Knox Press. p.128-130).

Kakunga, S. 2015. République Démocratique du Congo: une certaine idée du féminisme. Analyse / Sénégal: forces et faiblesses de la dynamique des mouvements de femmes/ Cetri. <https://www.Cetri.be/IMG/pdf-rdc.pdf>. Date d'accès: Mai 18. 2018.

Kalombo, S-K. 2015. Pentecôtisme en République Démocratique du Congo: condition et pertinence de dialogue entre églises protestantes sur la mission aujourd'hui, 1. Paris: Penthéon.

Kamala, D.2018. Lumière sur le ministère de la femme dans l'église. Kampala: Reading Solutions Publisher.

Kä Mana, G. 2008. Théologien(ne)s féministes d'Afrique: Une parole subversive et libératrice. Publications de l'Association œcuménique des théologiens africains (AOTA). Yaoundé: Clé.

Kamuha, M. W. 1999. En mission comme le Seigneur. Goma: Uzima tele/ Kinshasa: CEDI.

Kamuha, M.W. P. 2013. Encountering the Mbuti Pygmies: A Challenge to Christian Mission in the Democratic Republic of the Congo. Johannesburg: University of South Africa. (Thesis- PhD).

Kapolyo, J. M. 2007. L'homme: vision Biblique et Africaine. France: Farel.

Kärkkäinen, V. 2010. 'The leaning tower of Pentecostal ecclesiology': reflexions on the doctrine of church on the way. (*In* Thomas, J.C., ed. Toward A Pentecostal Ecclesiology The Church and the Fivefold Gospel. Cleveland: CPT Press. p. 162-171).

Kassian, M. 1992. Gospel of the feminist: the movement to unite feminism with the church. Illinois: Crossway Books.

Keller, C., Nausner, M., & Rivera, M. 2004. Postcolonial theologies: divinity and empire. Missouri: Chalice.

Kayayan, A. R. 1964. À propos de l'ordination des femmes: notes biblique et Réflexion. Perspectives Réformés.

Kayayan, A. R. 1990. Homme et femme il les créa. Perspectives Réformés.

Keener, C.S. 2004. Paul, Women & Wives: marriage and women's ministry in the letters of Paul. Grand Rapids: Baker Academic.

Kian, A. 2017. Postcolonial. *Cite*, (72): 69-80. <https://doi.org/10.3917/cite.072.0069>. Date d'accès: Juil 17. 2019.

Kiedel, P. 2008. Les défis de la mission interculturelle. France/ Lyon: Clé.

Kilner, J. F 2010. Humanity in God's image: is the image really damaged? . *Journal of the Evangelical theological Society*, 53 (3): 601-617. American Theological Library Association. Date of access: Sept 20. 2019.

King, U. 1996. Feminist theology in the third word. (*In* Isherwood, L & McEwan, D., eds. *An A to Z of feminist theology*. England: Sheffield Academic Press. p. 68-69).

Kintiba, G.I. 2014. Encounters, Identities, and Religious Struggle: The Roots of the Revival Churches of the Twentieth and Twenty-first Centuries Congos. Washington: ProQuest LLC. (Thesis- PhD).

Kittel, G. 1967. The metaphorical use of image in NT. (*In* Kittel. ed. *Theological dictionary of the New Testament*, 2: 395-397. Michigan: Rapids).

Kleinknecht, 1967. The Greek use of εἰκὼν. (*In* Kittel, G., ed. *Theological dictionary of the New Testament*, 2: 388-390. Michigan: Rapids).

Koehler, E. 2006. A summary of Christian Doctrine: A Popular Presentation of the Teachings of the Bible New King James Edition. 3rd ed. St Louis: Concordia Publishing house.

Kok, J. & Maqoma, W.P. 2016. 'The *imago Dei* Weltanschauung as narrative motif within the Corinthian correspondence'. *Verbum & Ecclesia*, 37 (1): 601-617. a1493. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v37i1.1493>. <http://www.Ve.org.za>. Date of access: Sept 21. 2019.

Kloosterman, N. D. 2009. Calvin on Ethics. (*In* Beeke, J. R., ed. *Calvin for today*. Leonard St: Reformation Heritage Books. p. 195-204).

Kuen, A. 2002. La femme dans l'église. Saint LÉgier: éditions Emmaüs.

Latourès, A. 2009. « Je suis presque féministe, Mais..... ». Appropriation de la cause des femmes par des militantes Maliennes au forum social Mondial de Nairobi (2007). *Politique Africaine*, 4, (116): 143-163. <https://www.cairn.info/revue-politique-2009page143.htm#no1>.

Legrand, H. 2006. Les femmes sont-elles à l'image de Dieu de la même manière que les hommes? Sondage dans les énoncés de quelques Pères Grecs. *Nouvelle Revue théologique*, 128: 214-239. Bruxelles: Nouvelle Revue théologique.

Lee, H.W. 2003. Effective church leadership: A pratical source book. Ministerial Association. General Conference of Seventh-day Adventists 12501 Old Columbia Pike, Silver Spring.

Legge, M. 2016. On Being created human in the image of God: Christian feminist Voices. TouchStone February. The American Theological Library Association.

Lipiński, E. 1987. La bénédiction. (*In* Bogaert, P.M., Delcor, M., Jacob, E., Lipiński, E., Martin-Achard, R & Ponthot, J. eds. Dictionnaire Encyclopédique de la Bible. Turnhaut (Belgique): Breplos. p. 256-257).

Le Petit Larousse Illustré. 2016. Féminisme. Paris: Larousse.

Likabe, B.B. 2010. Notes exégétique sur l'institution du mariage selon Genèse 2, 18-25. Une approche littéraire et thématique. (*In* Revue Congolaise Théologique Protestante: Eméritat du Professeur Mushila Nyamankak l'homme d'Itunda, sa personne et son œuvre, 22: 107-145. Kinshasa: Edition de l'Université Protestante au Congo « EDUPC »).

Lundberg, M. D. 2011. Creation, biblical accounts of (*In* Green, J., ed. Dictionary of Scripture and Ethics. Michigan: Baker Academic. p. 187-192).

Luther, M. 1921. The Large Catechism. (*In* Translated F. Bente & W. H. T. Dau. St. Louis: Concordia Publishing House. p. 565-773).

Luther, M. 1994. Little Instruction Book. (The Small Catechism of Martin Luther). Translation by Robert E. Smith, version 1.1. PW# 001-003-002Ea.

Luther, M. 2012. Basic theological writings. 3rd ed. (*In* Lull, T.F & Russel. R. Minneapolis: Fortress Press).

MacDonald, W. G. 1988. Jesus Christ. (*In* Dictionary of Pentecostal and charismatic movements Michigan: Zondervan publish House. p. 480-488).

Madigan, K & Osiek, C. (2005). Ordained Women in the early Church: A documentary history. London: The Johns Hopkins University Press.

Maitriaux, R. 1964. La femme et le destin de l'Afrique : les sources psychologiques de la mentalité dite "primitive", 16. Elizabeth ville: CEPSEI.

Mampasi, K. D. 2011. Eloge de l'esprit d'entreprise créatif de la maman congolaise. (*In* Congo-Africa, (453): 223-227. Revue mensuelle du centre pour l'action sociale. Kinshasa: CEPAS.

Marchadour. A. 1999. Genèse: Commentaire. Paris: Bayar.

Margeurat, D. 2007. Les Actes des Apôtres (1-12). Genève: Labor et Fides.

Mathew, S. 2013. Women in the greetings of Romans 16: 1-16: A Study of Mutuality and Women's Ministry in the letter to the Romans. Bloomsbury: London.

Mathews, K.A. 1996. The New American Commentary. 1A. Genesis 1-11:26. United States of America: Broadman & Holman publishers.

Martin, R P. 2004. Image. (*In* Douglas, D., Hillyer, N., Wood, D., Marshall, L. H., It Millard, A., A.T & Packer, L., eds. New Bible Dictionary. 3rd ed . England: InterVarsity Press. p. 499-500).

Mavoungou-Pemba, P-N. 2015. Les défis du féminisme africain. (*In* Metena, S-P., M'nteba, S.J. Nzadi-a Nzadi, A., Bilongo, G.I., Ngalula, T.T., eds Congo- Afrique, (493): 183-190. Kinshasa: Centre pour l'Action Sociale (CEPAS).

May, M. 2001. Feminism. (*In* Fahlbusch, E., Lochman, J.M., Mbiti, J., Pelikan, J., Vischer, L., Bromiley, G. W & Barrett, D.B., eds. Encyclopedia Christianity. Michigan: Grand Rapids. p. 302-304.

Mbemba, R. B. 2002. Le procès de Kimpa Vita: la Jeanne d'Arc congolaise. Paris: L'Harmattan 2002.

Meyer, B. 2002. Attitudes towards women Church leadership position. Los Angeles: Alliant International University. (Thesis- PhD).

McCulley, C. 2008. Radical Womanhood: Feminine faith in feminist world. Chicago: Mood Publishes.

McDougall, J.A. 2007. Feminist theology. (*In* Webster, J., Tanner, K & Torrance, I., eds. The Oxford Handbook of Systematic Theology. New York: University Press. p. 670-686).

McLean, I., & Alistair McMillan, A. 2009. The concise Oxford dictionary of politics. 3rd ed. New York: Oxford University Press.

Middleton, R.J. 2011. Image of God. (*In* Green, J.B., Lapsley, J. E & Verhey, A., eds. Dictionary of scripture and Ethics. Michigan: Baker Academic. p. 394-397)

Millán, M. 2012. De la périphérie vers le centre: Origines et héritages des féministes latino-américains. (*In* Destremau, B & Verschuur, C., eds. Féminismes décoloniaux, genre et développement. *Revue du tiers monde*, 209: 37-52).

Molla, S. 2008. Les idées noirs de Martin Lutter King. Genève: Laboret fides.

Mossière, G. 2015. Transmission et appropriation de modèles des matrimoniaux: pentecôtisme auprès des jeunes congolais à Montréal. (*In* Femme et pentecôtismes: enjeux d'autorité et rapport de genre. Genève: Labor et Fides. p. 114-134).

Muakasa, E.2012. Le leadership dans la Vie consacrée. Kinshasa: Passio.

Mulder, A-C. 1997. Thinking about the *Imago Dei*- Minimalizing or minimalizing the difference between the sexes: A Critical reading of Rosemary Radford Ruether's (*In* Anthropology through the leans of Luce Irigaray's Thought. <https://Journals.sagepub.com>. Access date: Dec 20. 2018. p. 9-33).

Muntu-Monji, M. 2010. Plus d'un quart de siècle avec le professeur Mushila Nyamankank à la faculté de théologie protestante (1983-2010) : souvenirs. (*In* Eméritat

du professeur Mushila Nyamankank: L'homme d'Itunda, sa personne et son œuvre. Revue Congolaise de Théologie Protestante. Actes des journées scientifiques organisées du 18 au 20 novembre 2010. Kinshasa: EDUPC. p. 47-52).

Muntumpe, P. C. 2011. Leadership féminin et bonne gouvernance, réalité dans les Ecoles conventionnées catholique de Kinshasa. Congo-Africa, 453: 194-206. économie et développement. Kinshasa: CEPAS.

Moltman, J. 1985. Dieu dans la création: traité écologique de la création. Paris: Cerf.

Munoz-Dardé, V. 2000. La justice sociale: Le libéralisme égalitaire de John Rawls. Paris: Nathan Université.

Musibono, D.E., Biey, E.M., Kisangala, M., Nsimanda, C., Munzundu, B.A., Kekolemba, V & Palus, J.J. 2012. Agriculture urbaine comme réponse au chômage à Kinshasa, République Démocratique du Congo. *La revue électronique en sciences de l'environnement*, 11 (1). Université du Québec à Montréal et Éditions en environnement VertigO. <https://id.erudit.org/iderudit/1009228ar>. Date d'accès: Mar 26.2020.

Mushila, N. 2014. Credo ébauche de pensée sociale: Eléments structurels nomologiques dans Jacques. Kinshasa: Médias Paul.

Mweya, E. T. 2010. Le rôle de la femme congolaise durant les cinquante ans d'indépendance. *Congo-Africa*, (443): 201-214. Revue mensuelle du centre pour l'action sociale. Kinshasa: CEPAS.

Mweya, E.T. 2011. Leadership et gouvernance: qu'en dissent les femmes ? *Congo-Africa*, 453 : 453: 183-194. Revue mensuelle du centre pour l'action sociale. Kinshasa: CEPAS.

Naudé, P. J. 2010. Neither Calendar Nor Clock: perspective on the Belhar confession, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Ngalula, J. 2011. Nouveau visages de leadership féminin en Afrique et enjeux pour la bonne gouvernance. *Congo-Africa*, (453): 174-182. Revue mensuelle du centre pour l'action sociale. Kinshasa: CEPAS.

Ngangura, L. M. 2011. Figure des femmes dans l'ancien testament et traditions africaines, Paris: Harmattan.

Ngongo, K. F. 2006a. Le concept « Royaume de Dieu » dans l'Evangile selon Luc 14, 15-24. *Annales de l'UEA*, 1: 118-147. Bukavu: Université Evangélique en Afrique (UEA).

Ngongo, K. F. 2006b. Le rôle de la femme chrétienne dans la promotion de la paix et la cohabitation pacifique. *Annales de l'UEA*, 1: 202-224. Bukavu: Université Evangélique en Afrique (UEA).

Ngongo, K. F. 2009. Femme et paix dans la ville de Bukavu de 1996 à 2006: Réflexion théologique. Kinshasa : Editions de l'Université protestante au Congo (EDUPC).

Ngongo, K. F. 2015. Les héroïnes sans couronnes: leadership des femmes dans les églises de Pentecôte en Afrique Centrale. Genève: Globethics.net. (Thèses- PhD).

Nordling, C. 2005. Feminist Biblical Interpretation. (In Vanhoozer, K. J., Bartholomew, C., Treier, D.J. & Wright, N.T., eds. Dictionary for Theological Interpretation of the Bible. Grand Rapids: Baker Academic, p. 228-230).

Ngoma-Binda, P. 1999. Rôle de la femme et de la famille dans le développement : argument pour la justice et l'égalité entre les sexes. Indiana : Institut de formation et d'étude politiques (université).

Ngoma-Binda, P. 2011. La femme et le pouvoir: sens et place du genre dans une société matrilinéaire. *Congo-Africa. Vie et Science sociales*, (453): 207-222. Kinshasa: CEPAS.

Northouse, P. 2010 a. Leadership: Theory and practice I. 5^{eme} ed. Los Angeles: Sage.

Northouse, P. 2010 b. Leadership: Theory and practice II. 5^{eme} ed. Los Angeles: Sage.

Nsiami, M. 2011. Le leadership et gouvernance par les femmes professeures d'université en RD Congo. *Congo-Africa*, (453): 167-173. Kinshasa: CEPAS.

Lémonon, J.P. 2008. L'épître aux Galates. Paris: Cerf.

Loughlin, G. 2018. Gender Ideology: For a 'Third Sex' Without Reserve . *Department of Theology and Religion*, 31 (4): 471-482. sagepub.com/journals-permissions. DOI:10.1177/0953946818793074. journals.sagepub.com/home/sce. Durham University, UK Studies in Christian Ethics. Date of Access: Aug 20. 2019.

Lustig, A. 2017. The Image of God and Human Dignity: A Complex Conversation. *Christian Bioethics*, 23 (3): 317-334. Doi:10.1093/cb/cbx014. Date of Access: Sept 18. 2019.

O'Donovan, J.L. 2015. Human dignity and human justice: Thinking with Calvin about the *Imago Dei*. *Tyndale Bulletin*, 66 (1): 121-136. Joan.Lockwood.Odonovan@ed.ac.uk. American Theological Library Association. Date of Access: Aug 18. 2019.

Oduyoye, M.A. 1996. Feminist theology, African. (In Russell L. M. & Clarkson J. S., eds. Dictionary of feminist theologies. Louisville: Westminster John Knox Press. p. 112-114).

Oduyoye, M.A. 2001. Introductions in feminist theology: Introducing African Women's Theology. England: Sheffield Academic Press.

Oduyoye, M.A & Kanyoro, M .R.2006. Introduction (In Oduyoye, M.O & Kanyoro, M .R.A., eds. The will to arise: Women, Tradition and the Church in Africa. South Africa: Cluster Publications. p.1-8).

Oduyoye, M. A. 2006b. Women and Ritual in Africa. (In Oduyoye, M.O & Kanyoro, M .R.A., eds. The will to arise: Women, Tradition and the Church in Africa. South Africa:

Cluster Publications. p. 9-24).

OCDE. 2010. Suivi des Principes d'engagement international dans les États fragiles et les situations précaires: Rapport Pays 3: République Démocratique du Congo. www.oecd.org/fsprinciples. Date d'accès: Sept 12. 2019.

Ortlund, R. C. 2006. Male-female equality and mal headship. (*In* Piper, J & Grudem, W., eds. *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: a response to evangelical feminism*. Illinois: Crossway. p.86-104).

Osei –Mensah, G. 1990. Wanted: Servant-Leaders : The challenge of Christian Plan Leadership in Africa Today. Tienou, T., Osel-Mensah, G & Olowola, C., eds. Africa; IND. 3. Lagos: African Christian Press Theological Perspectives.

Pache, R. 1992. Nouveau dictionnaire biblique révisé. Saint Légier: éditions Emmaüs.

Pannenberg, W. 2011. *Theologie Systematique*. Paris: Cerf.

Pannenberg, W. 2018. *Theologie Systematique*. Paris: Cerf.

Parmentier, E. 2009. La théologie féministe victime de son succès? Les évolutions récentes: un état des lieux. *Revue des sciences religieuses*, 83): 1-14. <http://rsr.revues.org/484>. Date d'accès: Sept 6. 2017.

Parmentier, E. 2010. Les théologies féministes sont-elles encore un défis pour les églises? (*In* Famerée, J., Henneau, M-E., Parmentier, E & Reijnen., eds. *Le christianisme est- il misogyne? : Place et rôle de la femme dans les églises*. Belgique: Lumen Vitae. p. 13-31).

Patterson, S. J. 2018. *The Forgotten Creed Christianity's Original Struggle against Bigotry, Slavery, and Sexism*. New York: Oxford University Press.

Payne, P.B. 2009. *Man and woman, One in Christ: An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters*. Michigan: Zondervan.

Payne, P. B. 2015. Dans la Bible, l'homme et la femme ont le même statut. [Ttps://www.cbeinternational.org](https://www.cbeinternational.org). Date d'accès: Janvier 29. 2020.

Pelletier, A-M. 2001. *Le christianisme et les femmes: vingt siècles d'histoire*. Paris: Cerf.

Perera, M. 1995. La mission en Asie: les femmes et la mission. Burgraff, J., ed *Eglise et Mission*, (279): 143-149. Bruxelles: L'ordre de Mission – OPM.

Peterson, R. 1985. Joel. (*In* Gaebelin., ed. *Expositors Bible Commentary: With the New International Version*, 7: 229-266).

Peterson, R .S. 2016. *The Imago Dei as human identity: a theological interpretation*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

Philips, R. 2013. *Reformation: Through the Westminster Confession WCF*, 4.2.

(<https://www.monergism.com/imago-dei-wcf-42>). Date of access: Sept 20. 2018.

Phiri, I. A. 1997. Doing theology in community: The case of African women theologians in the 1990s. *Journal of Theology for Southern Africa*, (99): 68-76. South Africa: Cluster Publications.

Phiri, I.A. 2002a. "Called at Twenty Seven and Ordained at Seventy Three!" the story of Rev. Victory Nomvete Mbanjwa in the United Congregational Church in Southern Africa. (In Phiri, I. A., Govinden, D. B & Nadar, S., eds. *Her-Stories: Hidden Histories of women of Faith in Africa*. South Africa: Cluster Publications. p. 118-138).

Phiri, I A. 2002b. Why does God allow our husbands to hurt us? "overcoming violence against women". *Journal of Theology for Southern Africa*, (114): 19-30. South Africa: Cluster Publications.

Phiri, I.A. 2004. HIV/AIDS: An African Theological Response in Mission. *The Ecumenical Review*, 56 (04): 422- 431. Geneva: World Council of Churches.

Phiri, I. A. 2005a. The Circle of Concerned African women theologians: Its Contribution to Ecumenical formation. *The ecumenical Review*, 57 (1): 34+. Geneva: World Council of Churches. Gale Academic OneFile. Date of access: Oct 21. 2018.

Phiri, I. A. 2005b. Peacemaking and reconciliation: The contribution of African indigenous religious women in KwaZulu-Natal, South Africa. *Journal of Theology for Southern Africa*, 123: 84-92. South Africa: Cluster Publications.

Phiri, I.A. 2009a. Major Challenges for African Women Theologians in Theological Education (1989-2008): Theological education in Mission. *International Review of Mission*, 98 (01): 105-120. DOI: 10.1111/j.1758-6631.2009. Date of access: Sept 22. 2018.

Phiri, I.A. 2009b. Dealing with the Trauma of Sexual Abuse: A Gender-based Analysis of Testimonies of Female Traditional Healers in KwaZulu-Natal. (In Phiri, I.A., Nadar, A., eds. *African Women, Religion, And Health*. South Africa: Cluster Publications. p. 113-186).

Pick, A. 1845. *Dictionary of Old Testament words for English readers*. Michigan: Kregel Publications.

Pinnock', C. H. 2006. Church in the power of the Holy Spirit: The promise of Pentecostal ecclesiology. *Journal of Pentecostal Theology*, 14 (2): 147-165. London: Sage Publications.

Pilkington, B.C. 2017. Putting Image into Practice: Imago Dei, Dignity, and Their Bioethical Import. *Christian Bioethics*, 23 (3): 299-316. Doi:10.1093/cb/cbx012. New York: Fordham University. Date of Access: Sept 18. 2020.

Pinto de Oliveira, C-P. 1989. Homme et femme dans l'antropologie de Thomas D'Aquin. (In Bühler, P., Ducquoc, C., Fuchs.E., Gisel, P., Hameline, D., Lefort, Cl., O'neil, C.E., Perret-Clermont, A-N., Pinckaers, S., Pinto de Oliveira, C-J & Widmer, G. PH., eds.

Humain à l'image de Dieu. Genève: Labor et Fides. p. 165-190).

Piper, J. 2006. A vision of Biblical complementarity. (In Piper, J & Grudem, W., eds. Recovering Biblical Manhood and Womanhood: a response to evangelical feminism. Illinois: Crossway. p. 31-55).

Potgieter, R. 2015. Newly wed in Wittenberg 1523 – And committed to the Lutheran Reformation. *Die Skriflig. Luce Verbi*, 49(1). DOI: <https://doi.org/10.4102/ids.v49i1.2029>. Date of access: September 17. 2019.

Poythress, V. S. 2006. The Church as Family: Why Male Leadership in the Family Requires Male Leadership in the Church. (In Piper, J & Grudem, W. eds. Recovering Biblical Manhood and womanhood: A Response to Evangelical feminism. 2nd. Illinois: Crossway. p. 237-250).

Pratt, L. 1996. Inclusive language. (In Isherwood, L & McEwan, D., eds. An A to Z of feminist theology. England: Sheffield Academic Press. p. 107-108).

Price, J.D. 1997. *Selem*. (In Willem A & Van Gemeren., eds. New international dictionary of Old Testament theology & exegesis. 3: 810. Michigan: Zondervan Publishing.

Quere, F. 1976. La femme avenir. Paris: Seuil.

Rivera, M. 2004. God at the Crossroads: A postcolonial Reading of Sophia. (In Keller, C. Nausner, M. & Rivera, M., eds. Postcolonial theologies divinity and empire. Missouri: Chalice press. p.186- 203).

Rivera, M. 2007. The touch of transcendence: A Postcolonial Theology of God. Louisville/ London: Westminster John Knox Press.

Rivera, M. & Moore, S. 2010. A Tentative Topography of Postcolonial Theology. (In Planetary loves [electronic resource]: Spivak, postcoloniality, and theology. Drew Transdisciplinary Theology Colloquium. (7th, 2007: Drew Theological Seminary). <http://ebookcentral.proquest.com>. New York: Fordham University Press. Date of access: July 17. 2019).

Rivera, M. 2015. Poetics of the flesh. Durban/ London: Duke University Press.

Robinson, D. 2011. Understanding the '*Imago Dei*': the thought of Barth, Von Balthasar and Moltman. Engand: Ashgate.

Römer, T. 2009. Dieu obscur:.....Cruauté, sexe et violence dans l'Ancien Testament. Genève: Labor et Fides.

Rosner, B. 2017. Biblical theology for life: Known by God "A Biblical Theology of Personal Identity". Michigan: Zondervan.

Ruether, R.R. 1983. Sexism and God-talk toward a feminist theology. Toronto: Beacon Press Boston.

Ruether, R.R.1991a. *Imago Dei*, Christian tradition and feminist hermeneutics. (In Borresen, K.E., ed. Image of God and gender models Judeo-Christian tradition. USA: Humanity Press. p. 258 -281.

Ruether, R.R. 1991b. Women difference and equal Right in the church. In Carr, A & Fiorenza, E.S., eds. The special nature of women? *Concilium*, 6: 11-18. London: SCM Press.

Ruether, R.R. 1996. Patriarchy. (In Isherwood, L & McEwan, D., eds. An A to Z of feminist theology. England: Sheffield Academic Press. p. 173-174).

Ruether, R.R. 1998a. Introducing Redemption in Christian Feminist. England: Sheffield Academic Press.

Ruether, R.R. 1998b. Women and redemption: A theological History. London: SCM Press Ltd.

Ruether, R.R. 2010. Christology: Can a male savior save women? (In Pui-lan, K., ed. Women and Christianity: Critical Concepts in Religious Studies. London: Routledge. p. 42-57).

Rukata, A. 2015. La Problématique du genre en République Démocratique du Congo (RDC)/ Zaïre. <https://www.Codesria.org>. Date d'accès: Mai 18. 2018.

Russell. L.M. 1976. La théologie féministe de libération. Paris: Cerf.

Russell, L.M. 1987. Household of freedom: Authority (In Feminist Theology. Philadelphia: The Westminster Press).

Rychlak, J. F. 2003. The human image: in Post Modern American. Washington: American Psychological Association.

Sabbah, D. 1994. La Bible: le commentaire de la Tora 1- Bérèchit-Genèse (Tome1). Montréal: Phidal.

Salomons, G. 2010. (Book Reviews) The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God. *Anglican Theological Review*, 92 (1): 237-240. British Columbia: Vancouver School of Theology Vancouver.

Sanders, J.O. 1994. Le Leader Spirituel: les qualités importantes pour les responsables d'églises. France: Farel.

Sands, P. 2010. The *Imago Dei* as Vocation. *Evangelical Quarterly*, 82 (1): 28-41. Bletchley: Paternoster.

Sangoma. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Sangoma>. Date of Access: July 17. 2018.

Satyvrata, I. 2017. Pentecostals and Poor: reflexions from the Indian context. Eugene: Wipf & Stock Publishers.

Sesboüé, B. 2016. L'exégèse patristique de l'épître aux Galates: textes édités par Isabelle Bochet & Michel Fédou. Thobald, C. *Recherche de science religieuse*, 103 (4): 579-582. Paris: le Recherche Science Religieuse.

Sexton, J. S. 2010. The *Imago Dei* Once Again: Stanley Grenz's Journey toward a Theological Interpretation of Genesis 1:26-27. *Journal of Theological Interpretation*, 4 (2): 187-205. Penn State University Press <https://www.jstor.org/stable/26421303>. Date of Access: Sept 21. 2019.

Schreiner, T. R. 2006. Head Covering, Prophecies and Trinity 1Corinthians 11:2-16. (In Piper, J & Grudem, W., eds. *Recovering Biblical Manhood and womanhood: A Response to Evangelical feminism* (2nd ed). Illinois: Crossway. p. 124-133).

Simango, D. 2006. The image of God (Gen 1: 26-27) in the Pentateuch: a biblical theological approach. Potchefstroom: North-West University. (Dissertation- MA).

Simango, D. 2012. The Meaning of the *Imago Dei* 1 (Gen 1:26-27) in Genesis 1-11. *Old Testament Essays (OTE)*, 25 (3): 638-656. Potchefstroom: NWU. Date of Access date: Sept 18. 2020.

Sita, A. M. 2010. La parité dans une RD Congo en mal des équilibres. *Congo-Africa*, (445): 395–407. Kinshasa: CEPAS.

Schüle, A. 2005. Made in the imago of God: the concepts of divine image in Gen 1-3. In Schmitt, H-C & Waschke, E-J., eds. *Zeitschrift für die Alttestamentlich Wissenschaft*, (117): 1-20. New York: Walter de Gruyter.

Scorgie, G. G. 2011. Overview of Christian Spirituality. (In Scorgie, G.G., Chan, S., Gordon T., Smith, G. T., James D & Smith III, J.D., eds. *Dictionary of Christian Spirituality*. Michigan: Zondervan. p. 27-32).

Slater, J. 2015. 'Inclusiveness'—An Authentic Biblical Truth that Negates Distinctions: A Hermeneutic of Gender Incorporation and Ontological Equality in Ancient Christian Thought. *Journal of Early Christian History*, 5 (1): 116-131. <https://doi.org/10.1080/2222582X.2015.11877319>. Date of access: Sept 18. 2019.

Smith, D. L 1992. A handbook of contemporary theology: Trancing Trends & discerning directions in today's theological. Illinois: Victor books.

Smith, K.G. 2008. Academic writing and theological research: a guide for students. Johannesburg, South Africa: Theological Seminary Press.

So, T.Y. 2009. Pentecostal Spirituality as Nurturing Vitality for Human Lives. *Journal of Pentecostal Theology*, (18): 246–262. DOI 10.1163/096673609X12469601162114. Koninklijke Brill NV. Hansei University.

Soothill, J. 2014. Gender and Pentecostalism in Africa. In Lindhardt, M., ed. *Pentecostalism in Africa Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies*, 15: 191-215. Boston: Brill.

Soral, L. 2007. Vers la féminisation? Démontage d'un complot antidémocratique. Paris: éditions Blanche.

Sproul, R.C.2006. The Triune God. (*In Truths We Confess: A Layman's Guide to the Westminster Confession of Faith*. 1. Phillipsburg: P&R Publishing).

Stan, N. R. 2011. Human Person as a Being Created in the Image of God and as the Image of the Son: The Orthodox Christian Perspective. *International Journal of Orthodox Theology*, 2 (3): 120-143. urn:nbn:de:0276-2011-3071. Date of access: Sept 18. 2019.

Stephenson, L.P. 2009. Religious Symbols and Ecclesial Practices: Women's Full Humanity and Their Status within the Church. Bridges-Johns, C., Butler, A., Sánchez-Walsh, A., Hyun Jung, J., Millner, M., Mittelstadt, M & Alexander, P. eds. *Pax Pneuma: The journal of Pentecostals and Charismatics for Peace and Justice*, 5 (2): 48-53. www.pcpj.org. Date of access: Mar 17. 2020.

Stephenson, L.P. 2013. A Feminist Pentecostal Theological Anthropology: North America and Beyond. *Pneuma*, (35): 35-47. Boston: Brill.

Stephenson, L. P. 2015. Made in the image of God: A theological apologetic for women preachers. (*In Martin, L.R., ed. Toward a Pentecostal Theology of Preaching*. Cleveland: CPT Press. p. 141-153).

Strauch, A.1995. Biblical Eldership: an urgent call to restore Biblical church leadership. Littleton: Levis and Roth Publishers.

Stronstad, R. 2006. La théologie charismatique de Saint Luc. Québec: Les éditions ministères Multilingues.

Stronstad, R. 2016. A Pentecostal Biblical Theology: Turning Points in the Story of Redemption. Cleveland: CPT Press.

Stott, J. 1989. Le chrétien et le défis de la vie moderne. Mery- sud- Oise : édition Satar.

Stuart, E. 1996. Lesbian perspectives feminist theology. (*In Isherwood, L & McEwan, D., eds. An A to Z of feminist theology*. England: Sheffield Academic Press. p. 118-121).

Summer, S. 2003. Men and Women in the church: Building Consensus on Christian Leadership. Illinios: InterVarsity Press.

Susan, M.P. 2013. A missional approach to the health of city. (*In Logan, S.T. Reformed means missional: following Jesus into the world*. Greensboro: New Growth Press. p. 110-129).

Tchassim-Samboe, K. 2010. Féminin interdit de Honorine Ngou ou Subversion du statut de la femme africaine. Lome: Université de Lomé.

Thiselton, A. C. 2015. Systematic theology. Londo: Grand Rapids.

Thomas, J. C. 2015. Biblical Reflection on Women in Ministry. (*In* Martin, L.R., ed Toward a Pentecostal Theology of Preaching. Cleveland: CPT Press. p. 135-140).

Thompsett, F.H. 1996. Transcendence. (*In* Isherwood, L & McEwan, D. An A to Z of feminist theology. England: Sheffield Academic Press. p. 302-303).

Thöni, A. 2011. Ministères féminins. (*In* Paya, C & Huck, B., eds. Dictionnaire de la théologie pratique. France: Excellis. p. 469-473).

Tucker, R.A. 2005. The changing roles of women in ministry: The Early Church: The Early Church Through the 18th Century. Ronald W. Pierce & Rebecca Merrill Groothuis. Discovering Biblical Equality: Complementarity without hierarchy. Illinois: InterVarsity Press. p. 23-38)

Turnbull, J., Parkinson, D., Philips, D. P., Francis, B., Webb, S., Bull, V., & Ashby, M. 2010. Feminism (*in* Oxford advanced learner's dictionary of current English. New York: Oxford University Press. p. 5450)

Vainio, O-P. 2014. *Imago Dei* and human rationality (*In* Human Nature as *Imago Dei*. *Publication Board of Zygon*, 49 (1): 121-134. www.zygonjournal.org. Date of Access: Sept 21. 2019).

Van Lunen-Chenu, M-Th. 1978. Le sens profond du féminisme. *Lumière et vie*. Lyon: Lumière et vie, (139): 507-520.

Van Vliet, J. 2009. Children of God: the *imago Dei* in John Calvin and his context, 11. Germany: Vandenhoeck & Ruprecht.

Vibila, V. 1996. Marginalization (*In* Rusell, L.M & Clarkson, J.S., eds. Dictionary of feminist theologies. Louisville: Westminster John Knox Press. p. 169- 170).

Vibila, V. 1997. Les femmes et réflexion théologique, vers une pratique ecclésiale Émancipatrice (cas Zaïre). (*In* «Le sacerdoce féminin dans l'église au Congo » une église dans la société congolaise, hier, aujourd'hui. Hamburg: verlag. p. 260-289).

Vibila, V. 2001. Quelques articulations théologiques en Afrique à l'heure de la mondialisation. (*In* Mushila. N., ed. Revue congolaise de théologie protestante au Congo. Kinshasa: Edition de l'Université protestante au Congo "EDPC". p. 109-117).

Vibila, V. 2010. Les femmes protestantes dans les églises, évolutions et les enjeux contemporains. (*In* Kambale, K., ed. Mission oecuménique, religion politique et méthode: Mélanges en l'honneur du prof Mushila Nyamankank. Kinshasa: Edition de l'Université protestante au Congo "EDPC". p. 123-135).

Vondey, W. 2013. Pentecostalism: A guide for the perplexed. London: Bloomsbury T&T Clark.

Vondey, W. 2018. Pentecostal Theology: Living the full Gospel. New York: T&T Clark.

Vorster, N. 2011. Created in the image of God: Understanding God's Relation with Humanity. Eugene: Pickwick Publications.

Ward, R. 2008. Doing Leadership differently? Women and senior leadership in the church of England. (In Jones, I., Thorpe, K. & Wootton, J., eds. Women and ordination in the Christian churches. New York: T & T. p. 76-85).

Webster, J. 2007. Introduction systematic. (In Webster, J., Tanner, K & Torrance, I., eds. The Oxford handbook of systematic theology. New York: University Press. p. 1-15).

Wenham, G. J. 1987. Word Biblical Commentary, vol 1, Genesis 1-15. Waco, Texas: Words Books, Publisher.

Weng, N.K. 2007. Being Human: The image of God, Human dignity and vocation. (In Ipgrave & Marshall, D., eds. Humanity: Texts and Contexts. Christian and Muslim Perspectives. Washington: Georgetown University press. p. 3-14).

Westermann, C. 1981. Genesis. London: T&T Clark International.

Westermann, C. 2018. The human in the Old Testament. (In Cortez, M. & Jensen, M.P., eds. T & T Clark reader in theological anthropology. London: Bloomsbury. p. 9-19).

Wigoder, G., ed. 1993. Bénédiction et malédiction. (In Dictionnaire encyclopédique du judaïsme. Cerf: Paris. p. 145-147).

Wiher, H. 2011. Mission. (In Paya, C & Huck, B., eds. Dictionnaire de théologie pratique. France: Excelsis. p. 474-487).

William, D. 1989. New concise bible dictionary. England: InterVarsity Press.

Winston, G & D. 2007. Les femmes dans le ministère Chrétien: Une théologie exégétique. France: Excelsis.

Wooldridge, D. 2014. Proleptic spiritual transformation: living in the not yet. Potchefstroom: North West University (Thesis-PhD).

Woznicki, C & Gentile, J. 2018-2019. Refocusing the image: Domestic violence, Refugees, and the *Imago Dei* in Calvin's pastoral theology. McMaster., ed. *Journal of Theology and Ministry*, (19): 81-111. <https://www.mcmaster.ca/mjtm/documents/vol19/19>. Date of Access: Sept 18. 2019.

Xing, P. H. 2009. Leadership des femmes dans la communauté johannique (1^{ère} partie). *Omnis terra*, (453): 241-249. Rome: Union pontificale missionnaire.

Yinda, H & Kä Mana, G. 2001. Pour une théologie des femmes africaines. Yaoundé: Clé.

Zanta, L. 1922. Psychologie du féminisme. Paris: Librairie Plon.