



Repenser la maison

Perspectives bibliques et théologiques

CONGRÈS ANNUEL 2024 DE LA SCT ET DE L'ACÉBAC
Centre de spiritualité des Ursulines, Québec • Du 21 au 23 mai 2024

Société canadienne
de théologie

ACÉBAC
ASSOCIATION CATHOLIQUE
D'ÉTUDES BIBLIQUES
— AU CANADA —

« Pendant les mois de la grande pandémie, je me suis souvent demandé à quoi ressembleraient nos vies si c'étaient nos maisons et non les villes qui avaient été rendues inaccessibles par le virus ... Que ce serait-il produit (...) si nous avions été obligés de devenir tous clochards, sans-abri, de nous libérer de nos habitations ? Je me suis souvent demandé si, dans ce cas, nous nous serions permis de suivre le fil de nos amitiés et de nos amours pour réorganiser notre vie commune. Sommes-nous en mesure d'imaginer et de construire des réalités domestiques modelées par des relations autres que celles de la parentèle et de la solitude ? »

**Emanuele Coccia, *Philosophie de la maison.*
*L'espace domestique et le bonheur.***

La maison est un thème intemporel, à l'ordre du jour des débats de société actuels, et ce, de plusieurs manières. Il apparaît comme praticable et stimulant pour les membres des deux associations, selon des perspectives exégétiques et théologiques, sans parler des apports d'autres disciplines. Le thème de la maison se révèle d'une grande actualité sociologique, économique et politique.

La maison a d'abord un premier sens qui peut être exploré du point de vue sociologique, historique, politique ou archéologique. La maison évoque aussi la famille, la patrie, la langue, les coutumes, ainsi que des visions du monde particulières à nos origines. Dans « Bâtir, habiter, penser », Martin Heidegger avance que la maison n'est pas juste une construction, mais qu'elle représente notre façon de concevoir notre vision du monde. Ainsi, la maison est un territoire aménagé selon des géographies culturelles. D'une certaine manière, nous tendons à aménager notre maison avec les moyens dont on dispose, comme un microcosme ou une représentation du monde tel qu'on le souhaite.

Au-delà d'être, une simple structure physique, une maison possède le potentiel de transcender sa matérialité et de devenir un sanctuaire pour la croissance spirituelle, la connexion et la rencontre. Entre les murs d'une maison, nous assistons à l'incarnation complexe des relations humaines. Les familles partagent leurs joies, leurs peines et leurs rêves, tandis que les communautés s'unissent dans les moments de célébration et de réconfort. Dans ces moments, la maison devient un espace théologique qui nourrit les liens, encourage le soutien mutuel et cultive le sentiment d'appartenance.

Le drame de l'arrachement peut cependant survenir, parfois de manière violente, dans l'exil des personnes réfugiées par la guerre ou par le climat. Cette migration forcée devient ainsi une certaine expérience de la maison à retrouver ou à trouver. Toute dystopie est un deuil de la maison. Pour les migrants et les personnes déplacées, le concept de chez soi prend encore plus

d'importance. Face aux bouleversements et à l'incertitude, la maison devient un symbole d'espoir, de stabilité, et un espace d'accueil.

Si les violences de l'exil sont manifestes, on ne saurait pour autant oublier que la maison est aussi parfois un paravent de violences domestiques, particulièrement envers les femmes et les enfants, de coexistences imposées, voire insupportables. Souvent, la violence familiale se déroule entre les murs de la maison et passe sous silence. La violence au sein du foyer familial peut prendre différentes formes de maltraitements physiques et de négligence; abus psychologiques et sexuels, mariage forcé, mutilation génitale féminine, crime d'honneur, exploitation financière, etc. La maison est au cœur des rapports de domination.

Dans une société où le statut de propriétaire est d'ordre social, un véritable Graal, un projet de vie, de moins en moins de gens peuvent accéder à la propriété. Cependant, que l'on soit propriétaire ou locataire, que l'on habite une demeure unifamiliale ou un immeuble de 40 appartements, toute personne parlant de son chez-soi dit " à la maison ". De même, quand des locataires sont évincés, eux aussi se voient dépossédés de leur " maison ". Car la maison, c'est le foyer, le chez-soi, l'abri.

L'encyclique *Laudato Si'* a mis de l'avant l'image de la " maison commune " pour parler de la terre - s'inscrivant dans une inquiétude relative à l'*oikos*. Ce faisant, cette " maison " prend des connotations telles que " foyer ", " chez-soi ", l'espace auquel on appartient, mais qu'on risque aussi de baliser dans des cadres rigides, ceux des fonctions traditionnelles des femmes par exemple. La maison, en tant qu'espace théologique, nous appelle donc à assumer notre rôle de gardiens de la création. Elle nous exhorte à reconnaître l'interdépendance de toute vie et la responsabilité de prendre soin de l'environnement dans lequel nous vivons, entre les murs que nous appelons « chez nous ». En cultivant des pratiques durables, en promouvant l'harmonie avec la nature et en favorisant le respect de la création, la maison devient un témoignage de notre engagement envers l'ordre divin.

Sur le plan urbanistique et architectural, la réinvention de la maison est aussi une redéfinition des modes de vie commune : intergénérationnel, densification, minimaisons, et architecture écologique sont là pour en témoigner. Ces réinventions témoignent d'un rapport au monde en recomposition. Sur le plan architectural, toute église est censée être la maison de Dieu et celle de la communauté. Des traditions et des innovations architecturales se chargent de manifester des sémantiques de cet espace religieux, voire sacré.

La maison est un concept fondamental dans la tradition islamique. En philosophie et théologie, le corps est considéré comme l'habitat/la maison (Manzġ, Dār, Bāyṭ) de l'âme sur terre et dans les cieux. Pour que l'âme habite un nouveau corps dans le paradis éternel, l'âme « instigatrice du mal » (Joseph, 53) doit être disciplinée par une conduite religieuse stricte et une moralité exemplaire. Même si Allah est omniprésent, Sa demeure est la Ka'ba sainte (le Carré) à la Mecque (La vache,

125). Ainsi, la maison d'Allah est le refuge de tous les croyants (ibid). En jurisprudence politique, le monde est divisé en deux maisons (territoires/lieux) séparées et bien définies, la maison de paix (Dār al-silm) et la maison de guerre (Dār -al-harb), et les relations entre les deux maisons sont bien érigées par des lois et des conventions.

Dans les traditions chrétiennes, plus particulièrement dans l'Ancien Testament, on pense particulièrement au temple de Jérusalem, l'exil, ainsi que la perte de la maison et de la patrie. La maison possède une portée symbolique : le terme " maison " désigne notamment une dynastie, comme dans " maison de David ". Pour le Nouveau Testament, on peut penser à Jésus qui entre dans des maisons, où ses actions prennent souvent une teinte intime ; à la « maison mobile » de l'évangile de Marc ; on peut aussi penser au temple de Jérusalem au 1^{er} siècle de notre ère. Les communautés des premiers croyants seront aussi identifiées sous la maison d'untel, où le lien à certains croyances et rituels y est aussi rattaché. On retrouve des ordres hiérarchiques qui vont en parallèle ou à l'encontre des attentes sociales du monde de l'Ancien et du Nouveau Testament. On peut aussi penser à la perte de la maison sous les conquêtes des empires et aux déplacements de population. À la maison s'articulent d'autres images évocatrices, comme la porte, la fondation, le voleur qui y fait irruption, etc.

Comité d'organisation :

Mounia Ait Kabboura, Martin Bellerose, Joseph Brito, Jean Grou, Hervé Tremblay, Nadia Elena Vacaru

**59^e Congrès conjoint SCT-80^e ACÉBAC
2024
Programme des activités**

Mardi 21 mai 2024

11h30-12h15 Inscription
12h15 – 12h30 Ouverture du congrès
Mots de bienvenue et consignes diverses:

Nadia Elena Vacaru, présidente de la Société canadienne de théologie (SCT)

Martha Milagros Acosta Valle, présidente de l'Association catholique d'études bibliques au Canada (ACÉBAC)

12h 30-14h00 Présidence : **Nadia Elena Vacaru**
Conférence en plénière :

Catherine Fino (Institut catholique de Paris)

De la maison à la « maison commune » : le défi de la conversion de nos imaginaires

14h00 -15h00 Présidence : **Mounia Ait Kabboura**
Atelier 1

La Terre : maison de Dieu et de l'Homme

Louis Perron (Université Saint-Paul)
Le monde humain comme « maison-Dieu »

Sébastien Doane (Université Laval)
J'abandonne ma maison... Le pays tout entier est désolé, et personne ne s'en soucie (Jr 12,7).

15h00 – 15h30 – Pause

15h30 – 16h30 Présidence : **Julien Massicotte**
Atelier 2

Maison sans murs

Anne Marie Chapleau (Université du Québec à Chicoutimi et Université Laval)
La dissolution des murs. Lecture énonciative d'Ac 2,1-13.

Virginie Laure Nguemdjo Ngatchuessi (Université Laval)
La maison à l'épreuve de l'hospitalité africaine : accueil des déplacés de guerre selon les valeurs de l'Ubuntu

16h30 – 17h30
Atelier 3

Présidence : **Hervé Tremblay**

La maison : corps inclusif-exclusif

Julien Massicotte (Université de Moncton)
Renommer la maison du savoir en Acadie : débats et controverses mémoriels autour du nom de l'Université de Moncton

François Doyon (Université Laval)
Ôtez le méchant du milieu de vous (1Co 5,13) : comment expliquer l'intolérance de Paul envers les coupables de péchés sexuels ?

17h30 – 17h45 – Pause

17h45– 18h05
Livres en plénière

Présidence : **Martha Milagros Acosta Valle**

Louis Painchaud (Université Laval)
Who is Sitting on Which Beast. Interpretative Issues in the Book of Revelation.

18h10 – 19h00 – Souper

19h - 20h30
Conférence plénière :

Présidence : **Martin Bellerose**

Rodolfo Felis Luna (Oblate School of Theology)

Si quelqu'un vient à vous et n'apporte pas cet enseignement, ne le recevez pas à la maison » (2 Jn 10) : Relecture écocritique radicale d'un interdit.

20h30 – Cocktail

Fin de la première journée

Mercredi 22 mai 2024

9h00 – 10h30

Présidence : **Martha Milagros Acosta Valle**

Conférence en plénière :

Jean François Roussel (Université de Montréal)

Faire une théologie de la maison après Gaza

10h30 – 10h45 – Pause

10h45 – 12h15

Présidence: **Louis Perron**

Atelier 4

Ta maison est-elle la mienne ?

Hervé Tremblay (Collège Universitaire dominicain)

La maison dont on a appris à se passer : le troisième temple

Martin Bellerose (Institut d'étude et de recherche théologique en interculturalité migration et mission)

Accueillir chez soi sans être chez soi

Mounia Ait Kabboura (Centre d'expertise et de formation sur les intégrismes religieux, les idéologies politiques et la radicalisation)

Jérusalem : la Maison commune fracassée

12h15 – 13h15 – Dîner

13h15-14h45

Présidence: **Joseph Brito**

Atelier 5

La maison postmoderne et numérique

Jean-Yves Cosette (Université Laval)

« La maison de la missiologie : Journée portes ouvertes, pour la revisiter »

Mireille D'Astous (Université de Montréal)

La maison à l'ère de la digitalisation. Problématisation et explorations théologiques et éthiques.

Daniela Moisa (Université du Québec à Rimouski)

Vivre sa spiritualité dans la minimaison. Reconfigurations du lien à l'autre, à la nature et à soi chez les adeptes du mouvement de minimaisons, au Québec

13h15-14h45

Atelier 6
(ACÉBAC)

Présidence: **Catherine Fino**

La Bible et la maison

Patrick Craine (Dominican University College)

Romains 1:3-4 : Un examen de son caractère primitif

Isidore Tekele Tekela (Université protestante au Congo/RDC)

« D'un jardin à l'autre : Essai d'une interprétation écothéologique de Noli me tangere (Jn 20,17) à l'ère de l'Anthropocène. Ressources pour une éthique de décoïncidence dans la maison commune ».

Olivier Sansfaçon-Lévesque (Université de Montréal)

La maison de la nécromancienne - lieu de médiation entre un « dieu qui monte » et un messie qui tombe

14h45 – 15h15 – Pause

15h15-16h15

Atelier 7

Présidence: **Étienne Pouliot**

Maison et guérison

Alexandre Kabera (Université Laval)

Entrer dans la maison avec Jésus (Mc 9,17-29) et comprendre une guérison par la résilience telle que conceptualisée par les théories du trauma en psychanalyse

David Renault (Université Laval)

Du deuil de l'*ethos* à un nouvel *oïkos* : relecture affective et écothéologique de *Jonas*

15h15 – 16h15
Atelier 8

Présidence: **Daniela Moisa**

Pour un Oïkos vivant

Xavier Gravend-Tirole (Université de Montréal)

Habiter ensemble

Jean-Marc Barreau (Université de Montréal)

Oïkos et soins palliatifs

16h15 – 16h30 – Pause

16h30-18h30 – Assemblées générales

18h30 – Souper festif (inscription requise)

Fin de la deuxième journée

Jeudi 23 mai 2024

9h00-10h
Atelier 9

Présidence: **Anne-Marie Chapleau**

Penser l'éthos- penser l'actuel

Etienne Pouliot (Université Laval)

Maison à panser ou maison à pensée? Fonction critique et rôle identitaire de nos discours et pratiques.

Joseph Brito (Université Concordia)

Sous le joug de l'esclavage herméneutique : Lecture Post-Coloniale et Libératrice de la figure de Rhode (Actes 12, 12-17)

10h00 – 10h30 – Pause

10h30-12h00
Atelier 10

Présidence: **Jean Grou**

Bâtir la maison-bâtir l'humain

Martha Milagros Acosta Valle (Niagara University, New York)

Creuser pour bâtir la maison sur le roc (Lc 6:46-49) : Réflexion sur un motif christologique et ses effets sur le lecteur (Lc 1:4)

Yves Guérette (Université Laval)

Se faire bâtisseurs, bâtisseuses inutiles ou quelconques

Serge Maleka Pululu (Université de Montréal)

« Construire une femme et une maison : analyse exégétique d'un verbe curieux ».

12h00 – 13h00 Dîner

13h00 – 15h00

Présidence: **Martha Milagros Acosta Valle**
Nadia Elena Vacaru

Plénière/Synthèse du congrès, évaluations et annonces pour 2025

Fin du congrès 2024

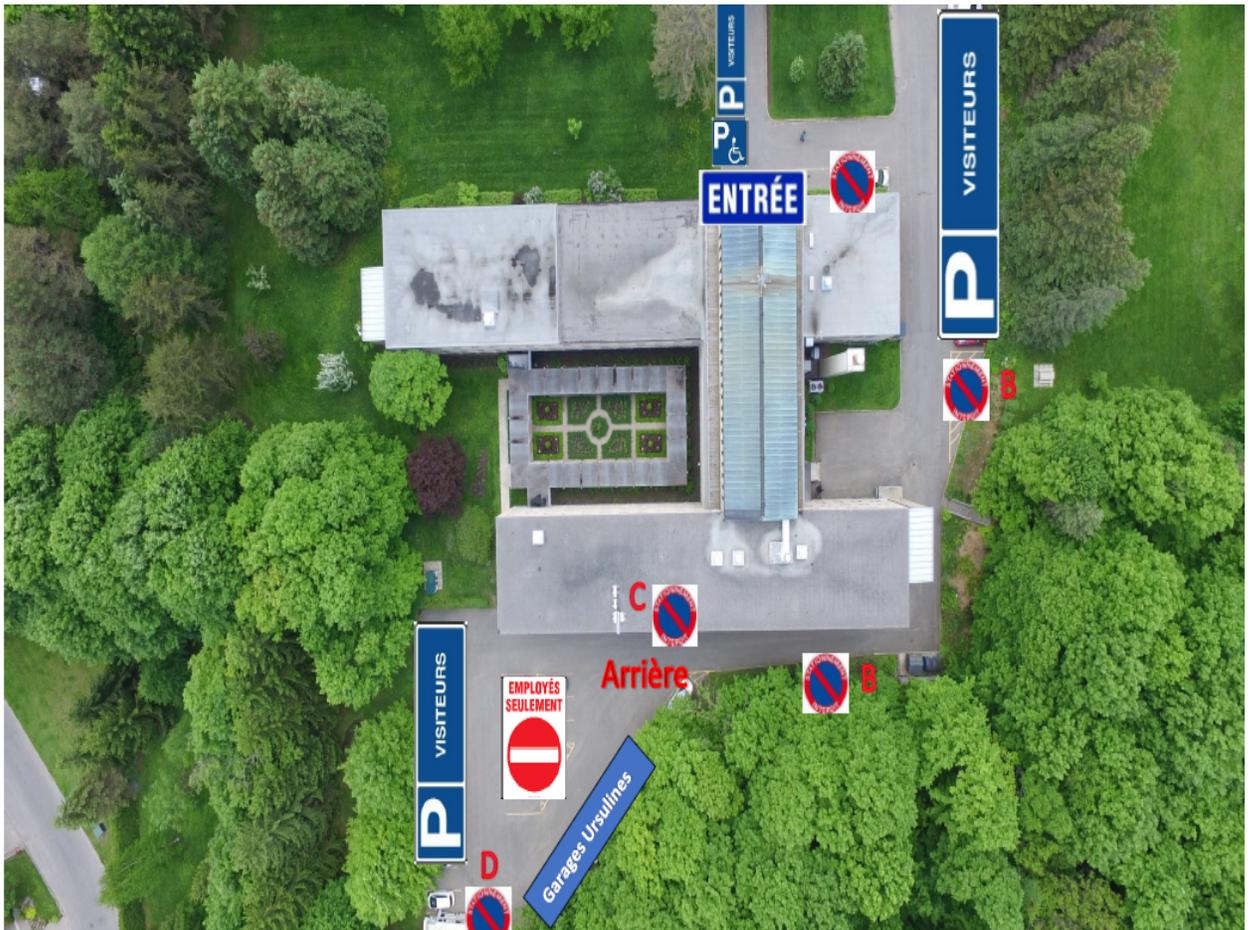
Informations utiles

Lieu du congrès : Centre de spiritualité des Ursulines
20 rue des Dames-Ursulines, Québec, QC G2B 2V1

Internet : Le mot de passe pour utiliser l'Internet sera fourni sur place aux participants inscrits.

Stationnement :

- À l'arrière du bâtiment, l'espace au centre est réservé exclusivement aux employés;
- Respecter les pancartes d'interdiction de stationner;
- Interdiction de stationner le long de la Maison;
- L'entrée vers le boisé ou le cabanon doit demeurer libre en tout temps.





Repas, cocktail et hébergement

- ❖ **Repas** : Pour les participants hébergés au Centre de spiritualité des Ursulines, tous les repas sont inclus dans le forfait. Pour les participants externes, les repas varient en fonction du type d'inscription. Veuillez les sélectionner dans le formulaire d'inscription.
- ❖ **Cocktail** : Inscription requise
- ❖ **Souper festif** : Inscription requise
- ❖ **Hébergement** : le Centre de Spiritualité des Ursulines met à la disposition des participants au Congrès des chambres standard et 3 suites, avec les forfaits suivants :
 - Option A : 236.66 \$/pers.
Forfait avec hébergement en chambre standard, occupation simple (taxe d'hébergement incluse), du mardi 21 mai (en PM) au jeudi 23 mai (en PM).
 - Option B: 278.06 \$/pers.

Forfait avec hébergement dans la suite 125, occupation simple (taxe d'hébergement incluse), du mardi 21 mai (en PM) au jeudi 23 mai (en PM)

- Option C: 541.64 \$/pers.
Forfait avec hébergement dans la suite 208, occupation double (taxe d'hébergement incluse), du mardi 21 mai (en PM) au jeudi 23 mai (en PM).
- Option D: 562.34 \$/pers.
Forfait avec hébergement dans la suite 209, occupation double (taxe d'hébergement incluse), du mardi 21 mai (en PM) au jeudi 23 mai (en PM).

Il est possible de s'inscrire au Congrès en tant que participant externe, en sélectionnant :

- **Forfait externe 1:** 1 repas = 48 \$/pers/jours, du mardi 21 mai (en PM) au jeudi 23 mai (en PM)
- **Forfait externe 2 :** 2 repas = 72 \$/pers/jours, du mardi 21 mai (en PM) au jeudi 23 mai en (pm)

❖ **Autres informations utiles concernant l'hébergement au CSU :**

- Heures d'ouverture de la réception entre 8:00 et 22:00.
- Départ tardif de la chambre : 27.50\$/pers/jours (+taxes)
- Arrivée tardive après 21 h (maximum 22 h) : 40 \$/pers/jours (+taxes)
- Arrivée hâtive avant 8h : 40 \$/pers/jours (+taxes)
- Frais d'annulation tardive s'appliquent (48h et moins avant l'arrivée).

Résumé des communications (par ordre alphabétique des présentateurs)

Mounia Ait Kabboura
Jérusalem

La maison fissurée. De la « question juive » à la question palestinienne.

Quoique Jérusalem soit la terre sainte des trois traditions religieuses monothéistes et la maison commune des juifs, des chrétiens et des musulmans, elle a souvent été saccagée et dévastée par différents pèlerins armés (croisés, etc.). Jérusalem a connu et vécu sous de nombreux pouvoirs et religions dont les anciens Égyptiens, les Philistins, les Israélites, les Assyriens, les Babyloniens, les Perses, les Grecs, les Romains, les Byzantins, les califats arabes, les Croisés, les Ayyoubides, les Mamelouks, les Ottomans, les Britanniques et enfin les Sionistes. Cette communication n'a pas l'ambition de retracer cette histoire, marquée par des épisodes sanglants, elle s'intéresse, plus particulièrement, à la Jérusalem présente et au conflit israélo-palestinien. Elle propose un paradigme explicatif qui permet de mieux comprendre les ressorts et le développement de ce conflit politico-religieux, en mobilisant trois théories politiques interreliées : 1. La « question juive » comme cadre réflexif sur la condition ontologique et politique de l'homme juif en Europe et surtout en Allemagne entre le 18^e et 19^e siècle (Karl Marx, Bruno Bauer, Hannah Arendt, Edgar Morin); 2. Les rapports entre le nationalisme racial comme idéologie puissante de la politique occidentale et l'antisémitisme (Hannah Arendt, Avi Bareli); 3. Le sionisme, comme idéologie de mobilisation et de colonialisme de peuplement (*Settler Colonial Studies*) (Maxime Rodinson, Edward Saïd, Patrick Wolfe). Avec ces trois pistes théoriques, cette communication explore le chemin que les juifs européens ont emprunté depuis « la question juive » et les pogroms à la création de la nation juive et l'invention de la question Palestine.

Mireille D'Astous

La maison à l'ère de la digitalisation. Problématisation et explorations théologiques et éthiques.

La problématique du congrès pointe vers la maison comme un espace de relations où se jouent des relations de pouvoir, de potentielles oppressions et violences. Qu'en est-il de la maison ou du chez-soi connecté à l'Internet ? Quels sont les repères éthiques et théologiques à proposer et mettre en œuvre en ce qui a trait à notre rapport à ces technologies ? Des approches normatives insistent sur ce point : les compréhensions sociologiques, historiques et politiques sont préalables à la formulation d'orientation, aux études de cas et à l'identification de principes ou d'axes en éthique. Le souvenir du premier technicien étant entré dans la maison familiale pour y installer l'Internet est flou dans ma mémoire : c'était il y a plus de 25 ans. Depuis, le déploiement des technologies numériques s'accroît. La sphère religieuse n'est pas exclue : il y a de nouvelles formes de pratiques religieuses en ligne, et même des appartenances religieuses via les médias

sociaux ou à distance. À juste titre présenté comme une réduction des barrières physiques par une interconnexion soutenue par les réseaux de fibres optiques, infrastructures Internet et technologies web, il est désormais possible d'assister à des cérémonies religieuses diffusées en direct en ligne, ou encore à une série de cérémonies disponibles sur un site Internet. Récemment, dans les réseaux de la fonction publique fédérale, j'ai reçu un courriel incluant un lien vers une page Web où étaient décrites les réalisations d'un défunt sénateur et fonctionnaire, incluant un lien vers le site Internet de la maison funéraire et un lien en direct de la cérémonie religieuse. Je peux, de ma maison, de ma chambre, de mon bureau ou même de mon téléphone intelligent, assister à une cérémonie à des centaines de kilomètres, la plupart du temps en anglais. Si on change de perspective, quels sont les infrastructures et services technologiques nécessaires et soutenant un tel acte ? Caméras vidéo, plateformes, pages Internet, multiples connexions Internet, fibres optiques, courriels, logiciels, cybersécurité, centre de données, hardwares, laptop, téléphone intelligent, sans en mentionner tous les matériaux et composantes. Le niveau de complexité et le nombre de projets implicites soutenant cette participation religieuse en ligne sont considérables et je les effleure à peine par cette énumération. Les technologies numériques agissent comme des intermédiaires entre moi et une communauté religieuse à laquelle je n'ai momentanément accès que par sa médiation digitale. Et pourtant, de nouvelles appartenances religieuses virtuelles se tissent. À titre d'exemple, je suis membre d'un groupe « Justice et foi ». Je suis abonnée à la page Facebook d'une femme qui promeut la prêtrise des femmes. Mon désir de voir s'institutionnaliser et s'épanouir une théologie féministe et la fin de la discrimination des femmes dans des religions traditionnelles s'incarne par des connexions virtuelles, de l'information reçue et des communications en ligne. Mon positionnement religieux et éthique est digitalisé. Et j'ajouterais même qu'elle m'apparaît comme un compromis acceptable dans un contexte de dissidence face aux autorités théologiques et religieuses que je perçois comme sexistes. S'agit-il d'actes de libération ? Comment les technologies peuvent-elles soutenir des positionnements éthiques et une « maison virtuelle », où il fait bon vivre pour toutes et tous ? Quelles sont, au contraire, les souffrances et oppressions des espaces numérisés nécessitant des normes, de l'éducation, des approches éthiques et une réflexion théologique ?

Martin Bellerose

Accueillir chez soi sans être chez soi

Est-il possible et convenable d'accueillir un étranger lorsque nous ne sommes pas chez soi? D'un côté, lorsqu'on a été accueilli quelque part qui n'était pas « chez nous », comment peut-on oser refuser d'accueillir ceux qui viennent pour être accueillis à notre suite? De l'autre, n'est-il pas un manque de respect pour la souveraineté de ceux qui nous ont accueillis de leur imposer qui ils doivent accueillir? Peut-être ne suffit-il pas de s'approprier la terre d'accueil, de la considérer comme « chez soi » afin de s'attribuer le droit d'offrir l'hospitalité à qui on juge juste de la faire? C'est à ces questions que nous répondrons, à partir de la première lettre Pierre où les chrétiens vivant dans la dispersion (1P 1,1) sont exhortés à pratiquer l'hospitalité (1P 4,9) et le passage où Lot accueille les anges alors qu'il n'est qu'un étranger à Sodome (Gn 19,9). Nous y explorerons

aussi le « renversement », le moment où une personne invitée devient amphitryon à partir du récit des disciples d'Emmaüs (Lc 24,30-31). Nous proposerons des pistes d'action pastorale pour le contexte dans lequel nous vivons.

Joseph Brito

Sous le joug de l'esclavage herméneutique : Lecture Post-Coloniale et Libératrice de la figure de Rhode (Acte 12, 12-17)

Les recherches sociohistoriques ont interprété la figure de Rhode en Acte 12 comme ayant les caractéristiques du « running slave », soit, l'esclave qui court afin d'apporter une nouvelle sans être au courant du développement narratif récent (J Albert Harrill, 2006). Cette caractérisation typique retrouvée dans la littérature gréco-romaine encadrerait cette figure comme un personnage farfelu et à la risée du récit. Cependant, les lectures féministes ont souligné que malgré sa condition sociale, Rhode a une voix, sans oublier qu'elle est nommée plutôt qu'être évoquée par sa condition sociale (Ivoni Richter Rime, 1995). Cette recherche remet donc en question la lecture sociohistorique, et propose une analyse marginale et une lecture libératrice, encadrées par le contexte sociopolitique du lecteur (Sugirtharajah, 1991; De La Torre, 2002). Influencé par les questions postcoloniales, le cadre herméneutique proposé s'intéresse à la question de l'identité, de la dignité et de la libération. Une lecture libératrice s'oppose aux balises qui oppriment davantage l'autrui, et cherche plutôt à restituer la dignité humaine et identitaire perdue lors des projets colonisateurs, de l'exploitation, et de la globalisation (Botta et Andiñach, 2009). Si les lectures antérieures ont insisté doublement sur les limites imposées au personnage de Rhode, soit sa condition sociale (celle de l'esclavage) ainsi que sa caractérisation en tant que personnage abêtié, cette recherche propose de lire ce récit à contrecourant afin de libérer ce personnage ainsi que le lecteur. L'interprétation du personnage de Rhode et de sa fonction dans la maison de Marie ne doit pas être limitée par les attentes sociales du contexte sociohistorique ou littéraire. Plutôt, cette recherche propose que la figure de Rhode soit exemplaire d'une résistance sociale à l'intérieur de la maison où elle est assujettie, tout en s'affirmant parmi la communauté de laquelle elle fait partie.

Anne Marie Chapleau

La dissolution des murs. Lecture énonciative d'Ac 2,1-13.

Au début du récit de la Pentecôte (Ac 2,1-41), on passe sans prévenir de l'espace fermé et précis de la maison où sont assis les disciples (v. 1-4), à un espace indéfini et ouvert où se rassemble une multitude (v. 5-6). Cette reconfiguration de l'espace est provoquée par l'advenue d'une succession d'événements qui culmine quand « tous » sont remplis [ἐπλήσθησαν] de Souffle Saint (v. 4). Les disciples accèdent alors à la parole, tandis que les obstacles à la diffusion de celle-ci s'effacent. Il ne sera en effet plus question de la maison, même si la dissolution de ses murs demeure implicite. De nouveaux acteurs, les Juifs religieux issus de toutes les nations, sont atteints, surtout dans leurs oreilles, par ce qui vient d'arriver. Le récitant¹ précise que le « dialecte » de chacun devient l'espace de réception de la parole (v. 6), ce qu'attestent à leur tour les

principaux intéressés (v. 8). Il fallait sans doute que la parole soit énoncée avec justesse— « eux parlant dans nos langues » (v. 10) – pour qu'elle puisse rejoindre cet espace. Mon hypothèse est que ce texte, qui raconte le moment inaugural de la mission ecclésiale, énonce aussi les conditions qui la rendront fructueuse. Cela tient avant tout à l'action du Souffle Saint qui, habitant les personnes, les libère des murs qui pouvaient les enfermer et leur donne de parler, de sorte que la parole puisse rejoindre de nouvelles oreilles. Tout cela est orchestré par l'instance virtuelle productrice du texte, appelée « voix du texte » par la sémiotique énonciative², voix à laquelle je m'intéresserai donc en considérant l'ensemble des énonciations de ce texte (Ac 2,1-13), c'est-à-dire les manières dont il parle.³ Je donnerai de plus quelques coups de sonde dans le livre des Actes pour voir si la figure du Souffle Saint est intégrée ailleurs à des dispositifs énonciatifs ou figuratifs semblables pour produire des effets semblables : dissolution de murs, quels qu'ils soient, libération de la parole et accueil de celle-ci par de nouveaux cercles d'auditeurs.

- 1 – Selon le vocabulaire de la sémiotique énonciative, le récitant est « la 'voix off' qui assume l'ensemble du texte » (Anne Pénicaut, « Envoyé pour être reçu : l'avènement de l'heureuse annonce. Une lecture énonciative de Lc 4,16-30 », *Sémiotique et Bible* 186, mars 2023, p. 6). Dans d'autres approches, on parle plutôt du narrateur.
- 2 – Voir Anne Pénicaut, *La lecture, chemin d'alliance. Des Philippiens d'hier à ceux d'aujourd'hui*, Paris, Cerf (coll. Lectio divina 272), 2018, surtout le chapitre 1, p. 19-94.
- 3 – Car le texte ne fait pas que dire des choses, c'est-à-dire produire des énoncés ; il les dit d'une certaine manière. L'énonciation renvoie à l'acte même de dire.

Jean-Yves Cosette

La maison de la missiologie : Journée portes ouvertes, pour la revisiter

Dans cette présentation, vous êtes invités à une journée portes ouvertes, afin de visiter la maison de la missiologie. Ce mot, « missiologie », qui semble évoquer un lointain passé colonial, pointe vers « un être et un faire de l'Église » qui sont en constante ébullition depuis les soixante dernières années. Il est donc temps de la revisiter, car cette maison a été le site de grandes rénovations. Dans ce tour d'horizon, nous présenterons particulièrement l'aile protestante évangélique de la maison, tout en la situant par rapport aux autres (catholiques, entre autres). Nous verrons comment les fondements mêmes ont été revisités (à la lumière de l'épistémologie postmoderne). Nous situerons la maison à l'intérieur de tout le village de l'humanité; elle était habituée pendant longtemps à être au centre du village, et le monde entier semblait tourner autour d'elle. La postchrétienté a déplacé fortement la missiologie dans les marges, et elle trouve là une place privilégiée pour se développer en retrouvant ses racines, dans un monde pluraliste. De plus, les fenêtres et les portes de la maison étaient pendant assez longtemps fermées à quelques autres sciences que la théologie; il y a maintenant un bienheureux courant d'air interdisciplinaire qui dépoussière, qui éclaire le réel dans toute sa complexité, et apporte un esprit de collaboration avec tous les hommes de bonne volonté; ce courant (d'air) sera décrit dans le contexte de la post-sécularisation. D'autre part, nous nous attacherons à décrire comment les études postcoloniales invitent à revisiter ce qu'est le projet même de cette maison, dans une interaction soutenue et

critique qui peut entraîner humilité et transparence. Nous terminerons par une exploration des avenues tout près de ladite maison, particulièrement l'avenue holistique et celle de l'herméneutique dite « missionnelle », puisque la relation aux Écritures doit tenir une place renouvelée, au centre de la maison, dans son aile protestante évangélique.

Patrick Craine

Romains 1:3-4 : Un examen de son caractère primitif

Dans son adresse de la lettre aux Romains, Paul inclut deux versets (Rm 1,3-4) qui rendent compte du message de l'Évangile en des termes inusités. Le sens de ce passage a été vivement débattu depuis des siècles. C'est ainsi que l'exégète Martin Hengel a pu écrire en 1976 que « dans les années récentes, il s'est écrit sur ce passage plus que sur n'importe quel autre du Nouveau Testament ». Un aspect majeur dans ce débat concerne l'origine de ces deux versets : dans quelle mesure Rm 1,3-4 est-il à attribuer à une tradition prépaulinienne? Dans cette étude, après avoir étudié les indices selon lesquels Paul fait référence à une confession de foi déjà existante, et examiné quelques points de vue sur l'histoire de la rédaction des versets, nous proposons une hypothèse quant au départage des éléments pauliniens et prépauliniens. Ce faisant, nous tentons de discerner ce que pourrait révéler une telle analyse au sujet des développements que connut la compréhension de leur foi par les chrétiens au cours des premières décennies du christianisme. Nous soutenons que Paul a rédigé une formule chrétienne préexistante avec un objectif théologique unifié, approfondissant l'orientation christologique de la formule originale dans une clé trinitaire.

Sébastien Doane

J'abandonne ma maison... Le pays tout entier est désolé, et personne ne s'en soucie. » Jr 12,7

Greta Thunberg disait en 2019 "I want you to panic. I want you to feel the fear I feel every day. And then I want you to act. » La terre, notre maison commune comme l'appelle le Pape François est en danger... et pourtant force est d'avouer que la plupart des personnes vivent dans le déni de ce danger. "Nature sustains and endures trauma as a human victim would [and] a traumatized earth begets traumatized people." (Narine 2015, 13) Dans son introduction post-humaniste au trauma écologique dans le cinéma, Anil Narine invite à l'investigation non anthropocentrique du trauma. Cette présentation propose d'investiguer Jérémie 12 à la lumière du géotrauma, un concept récent qui permet de nommer les pertes d'une communauté écologique. Ce texte prophétique évoque la destruction de la maison pour dire la dévastation de la nation, mais aussi des diverses formes de vie de cette région. La mise en relation avec notre propre crise environnementale permettra de poursuivre la réflexion de l'ACÉBAC/SCT des congrès récents sur la crise écologique, la fragilité.

François Doyon

Ôtez le méchant du milieu de vous » (1Co 5,13) : comment expliquer l'intolérance

de Paul envers les coupables de péchés sexuels ?

La littérature paulinienne est une mosaïque élaborée de concepts et d'instructions morales, souvent articulée à travers l'usage des métaphores de la maison et de la famille. Cette étude interdisciplinaire vise à scruter la complexité avec laquelle l'apôtre Paul navigue dans les dynamiques de l'inclusion et de l'exclusion au sein des communautés chrétiennes primitives, en mettant un accent particulier sur les cas liés à l'éthique sexuelle. Pour ce faire, une méthodologie historico-critique sera employée, enrichie par une analyse sociorhétorique. La focalisation principale sera la Première Épître aux Corinthiens, notamment les passages qui traitent explicitement de l'exclusion de membres de la communauté pour des transgressions sexuelles spécifiques, telles que l'inceste (1 Co 5) et des pratiques homosexuelles (1 Co 6). Cette étude aspire non seulement à identifier les motivations théologiques, culturelles et sociopolitiques qui pourraient sous-tendre ces exclusions, mais aussi à évaluer comment ces pratiques et ces justifications se rapportent à la conceptualisation paulinienne de la communauté chrétienne. Celle-ci est perçue non seulement comme une entité spirituelle — incarnée dans des termes comme « le Corps du Christ » — mais aussi comme une structure sociale intimement liée aux dynamiques familiales et domestiques, telle qu'elles sont articulées par des métaphores et des lexèmes spécifiques (par exemple, « oikos » et « oikodome »). De plus, en plaçant ces textes dans le contexte socioculturel du monde gréco-romain, cette communication cherchera à exposer les nuances et les complexités de l'approche paulinienne envers l'inclusion et l'exclusion, tout en évaluant son degré d'alignement ou de déviation par rapport aux normes sociales et éthiques de son temps. Enfin, une réflexion sera menée sur la portée herméneutique de ces textes, notamment en ce qui concerne leur application et leur interprétation dans des contextes ecclésiastiques contemporains.

Rodolfo Felis Luna

Si quelqu'un vient à vous et n'apporte pas cet enseignement, ne le recevez pas à la maison » (2 Jn 10) : Relecture écocritique radicale d'un interdit

Les deux plus petites lettres johanniques ont failli ne pas être incorporées dans le canon du Nouveau Testament. Alors que la première épître fut étroitement associée au quatrième évangile, ce ne fut pas le cas des deux dernières. 2 Jean est un billet conservateur et défensif, destiné à prévenir la propagation d'une christologie désincarnée (gnostique? 2 Jn 7) dans une maisonnée appartenant au réseau de communautés johanniques. À l'encontre du devoir d'hospitalité réclamé pour les missionnaires en 3 Jean, 2 Jean encourage à fermer la porte au nez des progressistes, qui ne demeurent pas dans l'enseignement du Christ (2 Jn 9-10). L'interdiction issue de l'Ancien qui rédige le billet frappe l'imaginaire pour son intransigeance. L'histoire de l'Église comporte son lot d'excommunications et de portes fermées. Cette communication entend repenser la « maison » en relisant 2 Jean à la lumière de la crise environnementale. Suivant les étapes de l'approche de Norman Habel (Earth Bible Team), nous produisons une interprétation de ce texte problématique en prêtant une voix à la Terre, absente du débat ecclésial johannique. Soupçon d'anthropocentrisme, identification avec la Terre et recouvrement de la voix terrestre conduiront

à une relecture écocritique qui renverse la perspective de l'interdit. N'est pas « conservateur » ou « progressiste » qui croyait l'être! Du point de vue de la Terre, la « maison » n'est pas celle que l'on croit; aussi, la « porte » se ferme-t-elle tout naturellement. Cœurs tendres s'abstenir.

Habel, Norman C. *Readings from the Perspective of Earth*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
Lieu, Judith. *The Second and Third Epistles of John: History and Background*. London : Bloomsbury, 2015
(Edinburgh : T & T Clark, 1986).

Catherine Fino

De la maison à la « maison commune » : le défi de la conversion de nos imaginaires

La pédagogie que le pape François propose dans l'encyclique *Laudato si* nous rend attentifs à la conversion des « imaginaires ». Celle-ci, à la suite de Romano Gardini dans *La fin des temps modernes*, ne concerne pas seulement la conversion de l'imagination reliée à celle de la perception et de l'affectivité qui permet ensuite la conversion vertueuse des pratiques (voir par ex. W. Spohn). Il s'agit du déplacement de la vision du monde, globale et systémique, au long de l'histoire culturelle et éthique des sociétés. L'objectif de cette présentation est d'identifier les conditions de la conversion de nos imaginaires en faveur du prendre soin de la « maison commune », lorsque celle-ci est élargie aux dimensions de la terre chez le pape François, au profit d'une écologie intégrale indissociable de la fraternité en humanité, en ces temps de migration contrainte ou espérée. Car l'imaginaire de la maison est ambivalent : sanctuaire de paix et de ressourcement, ou invisibilisation de la violence au titre du respect de la vie privée ; espace hospitalier offert à l'étranger ou forteresse identitaire à préserver des tensions de la vie sociale ; exigence de stabilité ou rampe de lancement pour s'aventurer dans le vaste monde, etc. Pour choisir la vie et non la mort (cf. Dt 30,19), mon point de départ sera l'imaginaire de la maison chez Gaston Bachelard, avec en arrière-fond méthodologique sa manière d'user de l'imagination pour se saisir des réalités ambivalentes des éléments de la nature ou de la culture et de travailler cet imaginaire afin qu'il soutienne la conversion morale et l'agir juste et pacifique. Mon deuxième point d'attention sera l'ambivalence de nos imaginaires concernant la cohabitation des vivants au sein d'un même territoire, tout en défendant leur « maison », et les analogies avec le vivre ensemble en société humaine, avec l'hypothèse qu'ils peuvent déplacer nos manières de penser – y compris théologiquement – comment habiter sa maison, habiter ensemble un territoire et prendre soin de la « maison commune ». Enfin, le pape François n'envisage pas cette conversion morale sans une dimension spirituelle qui doit donc être-elle aussi sollicitée à nouveau frais pour penser la conversion de nos pratiques et la sanctification des multiples lieux et liens qui soutiennent nos parcours de vie.

Yves Guérette

Se faire bâtisseurs, bâtisseuses inutiles ou quelconques

Au deuxième livre de Samuel, le prophète Nathan informe le roi David du drame de l'une de ses impostures : il projette de construire une maison pour que Dieu y habite. Si l'intention paraît

noble au point de départ, l'établissement d'une demeure ne convient pas du tout au principal intéressé ! De fait, Dieu annonce à David qu'au sujet de l'Arche, il ne porte aucun intérêt pour l'extraire de la précarité de la tente ou pour son exonération du nomadisme. Bien au contraire ! Dieu lui demande d'ailleurs : « Est-ce toi qui me construiras une maison pour que j'y habite ? Je n'ai jamais habité de maison depuis le jour où j'ai fait monter d'Égypte les israélites jusqu'à aujourd'hui, mais j'étais en camp volant sous une tente et un abri » (2 S 7, 5-6). Dieu confirme qu'il n'habite pas un lieu fixe : il pèrigrine avec son peuple, à l'image du rocher spirituel qui le suit depuis la sortie d'Égypte, évocation du véritable Temple, demeure de Dieu au milieu de son peuple (1Co 10, 4). Le roi qui trouvait inconvenant d'habiter lui-même une maison de cèdre (2 S 7,2) apprend que c'est Dieu qui lui construira une maison pour son nom (2 S 7, 8) ! Il le fera par et dans sa descendance (2 S 7, 13). Renversement, retournement et annonce prophétique du Christ qui est non seulement la pierre angulaire et le roc sur lequel construire la maison, mais aussi le Temple (Jn 2,20) en lequel les temples (1Co 3, 16) affaiblis, abattus, affaîssés ou renversés sont relevés dans leurs troisièmes jours dans la communion avec le Père et l'Esprit. C'est dans la maison du Père que tous peuvent trouver une demeure (Jn 14, 2). De la même manière que Nathan a interpellé David, Paul met en garde les Corinthiens : « Que chacun prenne garde à la manière qu'il y bâtit [sur le fondement qu'est Dieu] ! » (1Co 16, 10). Puisque l'imposture est toujours possible. Environnante, puisqu'il est toujours possible d'être happé par l'injonction de se construire soi-même, de trouver son chemin, voire de construire l'Église à partir de ses rêves, de ses convictions ou de ses intuitions. Dès lors, la personne croyante est-elle appelée à bâtir et à construire ou plutôt à se laisser relever et réédifier ? Comment recevoir la parole du psalmiste qui affirme que « si le Seigneur ne bâtit la maison les bâtisseurs travaillent en vain » (Ps 126, 1) ? Quel travail pour les bâtisseurs alors si c'est le Tout-Autre qui ultimement bâtit ? Ne sont-ils pas appelés à se faire « bâtisseurs inutiles » ou « bâtisseurs quelconques » ? En est-il de même pour la personne théologienne et la personne exégète ? Bâtir certes, mais comment et surtout quelle maison si c'est le Seigneur qui est non seulement l'« architecte », mais aussi le « bâtisseur » ?

Alexandre Kabera

Entrer dans la maison avec Jésus (Mc 9,17-29) et comprendre une guérison par la résilience tel que conceptualisée par les théories du trauma en psychanalyse

Dans le récit de Marc 9, 17-29, le trauma apparaît comme la blessure physique et la vulnérabilité de l'enfant possédé par un esprit muet qui le rend incapable de parler. La résilience reste présente dans les attitudes du père de l'enfant et de celles des disciples incapables d'opérer un miracle. Jésus, « à la maison et en privé » (Mc 9, 28), explique aux disciples que le secret de la guérison réside dans la prière, en plus de la foi, au sens de pistis (confiance). La maison constitue alors un espace de révélation discrète pour l'accomplissement de l'action divine. À l'origine, le terme « trauma » provient du domaine médical, en chirurgie. Sigmund Freud l'a transposé dans le domaine de la psychanalyse et psychiatrique en élargissant son sens. Il jeta les bases de ce qui est devenu la psychanalyse¹. Boris Cyrulnik montre que l'écriture recèle des pouvoirs de guérison,

par la créativité et le fait de mettre les mots sur la détresse pour mieux la voir et la surmonter². Pour lui, la résilience consiste en la capacité de rebondir après des événements traumatiques³. David Carr, faisant une réinterprétation des origines de la Bible, raconte comment le peuple juif et la communauté chrétienne ont dû s'adapter pour vivre aux multiples catastrophes et comment les Saintes Écritures reflètent et renforcent la nature résiliente de chacune de ces religions⁴.

1 – Sigmund Freud, *Esquisse d'une psychologie scientifique*, Paris, Scripta, 1948.

2 – Boris Cyrulnik, *La Nuit, J'écrirai Des Soleils*, Paris, Odile Jacob, 2019.

3 – Boris Cyrulnik et Claude Seron, *La résilience ou comment renaître de sa souffrance*, Paris, Fabert, 2013. Le psychiatre français explique que la résilience est aussi une capacité de renaître de sa souffrance.

4 – David M. Carr, *Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins*, Yale, University Press, 2015.

Serge Maleka Pululu

Construire une femme et une maison : analyse exégétique d'un verbe curieux

L'on ne peut pas parler de la maison ou des réalités architecturales dans la bible hébraïque sans prêter attention à un verbe dont la portée sémantique et la signification primaire exprime l'art de construire. Il s'agit du verbe *bānāh*, construire, bâtir. Dans toutes ses flexions, *bānāh* rappelle la polysémie et la plurivocité du concept maison autant comme édifice que comme postérité, groupement humain, culture et tradition. Cependant, *bānāh* transcende les simples limites de l'architecture pour étendre son sens dans un domaine où l'on ne peut pas soupçonner son évocation et son implication. Il s'agit de l'anatomie biblique dans la création de la femme. Selon Gn 2, 22, Dieu n'a pas créé la femme, mais l'a construite. Il l'a bâtie. L'emploi du verbe *bānāh* est aussi bien intrigant que curieux. Pour la revue de littérature, l'usage de ce verbe généralement utilisé pour désigner la construction de l'arche, du temple, l'établissement de la royauté ou même la formation de la postérité, n'est pas neutre. Il résulte d'une orientation herméneutique pour mieux présenter la création de la femme comme l'aboutissement ou l'achèvement de l'acte divin dans le processus de la création de l'humain. Il est clair que dans son acception première, *bānāh* renvoie à une activité d'importance capitale pour l'être humain et pour Dieu. La construction d'une maison est une assurance de sécurité et de stabilité (Gn 33, 17). La construction des autels pour le Seigneur (Gn 26, 23 ; 35, 7 ; 24, 4) assure la présence de Dieu au milieu de son peuple. Cependant, *bānāh* rappelle aussi le passé douloureux d'Israël en Égypte où, sous les coups des chefs des corvées, ils bâtirent des villes pour les pharaons (Ex 1, 11). Le prophète Osée n'a pas hésité de dénoncer la construction des palais ou des places fortifiées comme signe éloquent de l'oubli de Dieu au même titre que les autels construits pour les idoles (Os 8, 14 ; 14, 10). Au regard de la charge symbolique ou de la plurivocité du verbe *bānāh*, nous estimons que le rapprochement conceptuel et sémantique entre la femme construite et la maison bâtie en tant qu'édifice physique habitable peut contribuer à la construction d'une image ambivalente, paradoxale et finalement d'une considération architecturale du corps de la femme. Pour vérifier notre propos, nous procéderons à l'exégèse de Gn 2, 22 dans son contexte et nous explorerons,

dans une perspective intertextuelle, toutes les occurrences du verbe *bānāh* en lien avec la création de la femme ou la maternité.

Julien Massicotte

Renommer la maison du savoir en Acadie : débats et controverses mémoriels autour du nom de l'Université de Moncton

L'Université de Moncton fut fondée en 1963, portée par l'impulsion généralisée de la modernisation des institutions acadiennes de cette époque. L'ambition derrière la création de cette institution était de rendre l'éducation universitaire qui était à l'époque, largement sous-scolarisée, soit la francophonie acadienne du Nouveau-Brunswick. Depuis, « l'Université acadienne » a vécu plusieurs crises, dont celles touchant son nom. L'Université de Moncton, comme son nom l'indique, doit son appellation à sa situation géographique, comme bien des universités. Ce qui pose problème aux yeux de bien des observateurs est le fait que la ville est nommée d'après le colonel Robert Monckton, personnage historique ayant participé à la déportation de la population acadienne au milieu du 18^e siècle. Si l'université constitue un symbole de l'avancement de la communauté acadienne du Nouveau-Brunswick durant le 20^e siècle, son nom constitue pour certains davantage que sa situation géographique, mais également un élément douloureux de son lourd passé. C'est en février 2023 qu'un nouveau mouvement réclamant le changement de nom de l'Université de Moncton se met en place. Une pétition est lancée et de nombreux.ses militant.es se positionnent sur la place publique afin de réclamer ce changement. Dix mois plus tard, l'institution offre sa réponse à la demande, qui est un refus du changement. Le débat n'est pas encore terminé à ce jour. Ce débat est intéressant à plus d'un égard. La population acadienne semble partagée. On remarque un clivage générationnel important autour de cet enjeu. De plus, la teneur du débat dans l'espace médiatique tenu par les différents partis et les stratégies discursives et politiques retenues sont révélateurs des changements qui traversent la communauté acadienne contemporaine et annonciatrice – ce sera là notre hypothèse de travail – de configurations sociales à venir. En ayant recourt aux travaux des sociologues H. Becker et E. Goffman sur « l'entreprise morale », des philosophes C. Taylor et A. Honneth sur la reconnaissance, des sociologues F. Dumont sur l'idéologie et de P. Bourdieu sur la violence symbolique, ou encore les travaux classiques de B. Anderson et E. Hobsbawm sur la construction nationale, nous tenterons de saisir et interpréter la signification sociale exprimée par ce débat sur cette « maison du savoir » en Acadie.

Martha Milagros Acosta Valle

Creuser pour bâtir la maison sur le roc (Lc 6:46-49) : Réflexion sur un motif christologique et ses effets sur le lecteur (Lc 1:4)

La maison constitue un motif de première importance dans l'œuvre de Luc (Luc–Actes). Lorsque l'on considère, par exemple, l'emploi récurrent des termes οἰκία et οἶκος dans le troisième évangile (58 reprises), il devient évident que pour Luc, beaucoup plus que pour les autres

évangélistes¹, l'évocation de l'espace physique n'est pas simplement une donnée circonstancielle. Ce constat vaut particulièrement pour le livre des Actes, dans lequel « le déplacement du christianisme naissant de Jérusalem vers Rome s'accompagne d'une migration de la communauté chrétienne du temple vers la maison »². Mais, qu'en est-il de la valeur métaphorique de la maison en tant que parabole de la vie humaine? En focalisant sur Lc 6:46-49, notre présentation vise à examiner cette dimension analogique, qui est moins fréquente chez Luc et qui entrelace plusieurs fils thématiques majeurs de sa mise en récit. Concrètement, analyser la brève parabole de la maison bâtie sur le roc nous amène à explorer certains aspects du rapport entre la christologie de Luc, le thème central de la Parole et le but explicite de l'ouvrage (Lc 1:4), sans oublier les multiples modèles humains qui, au fil des pages, illustrent, à l'intention de Théophile, les implications prophétiques de ce texte. Située dans le contexte d'un monde post-factuel qui cherche souvent à se bâtir sur des « réalités » alternatives, cette présentation se veut un prolongement des réflexions sur la vérité menées lors de congrès précédents.

1 Comme le remarque Camille FOCANT, « Du temple à la maison : l'espace du culte en esprit et en vérité », *Revue théologique de Louvain*, 37 (2006), p. 355, n. 41 : « Les statistiques en suivant l'ordre des évangiles (plus Ac) sont les suivantes : οἰκία 25/18/25/5/12; οἶκος 10/12/33/4/25.

2 Ibid., p. 349. Voir aussi Daniel Marguerat, « Du temple à la maison suivant Luc-Actes », dans Camille Focant (dir.), *Quelle maison pour Dieu?* (coll. *Lectio divina*, H.S.), Paris, Cerf, 2003, p. 285-317.

Daniela Moisa

Vivre sa spiritualité dans la minimaison. Reconfigurations du lien à l'autre, à la nature et à soi chez les adeptes du mouvement de minimaisons, au Québec

Dans les discours des habitants de minimaisons rencontrés lors d'une recherche sur le lien entre le mouvement de minimaisons et la vulnérabilité, la décision de changer de mode d'habitation ne se résume pas à un changement de maison ou de grandeur. Construire et habiter minimaliste deviennent des formes de réparation du lien social, du lien à la nature et du lien à soi. Donc, bâtir, habiter, penser une minimaison ont une dimension spirituelle et de guérison qui souvent cachée ou pas explicité, mérite d'être explorée plus en profondeur. Dans notre présentation, nous allons explorer la dimension spirituelle et de guérison telle qu'elle s'exprime dans le vécu des habitants de minimaisons de la région du Bas-Saint-Laurent. Cette exploration occasionnera une réflexion plus large sur le sens, la place et les expressions pratiques de la spiritualité chez les personnes qui décident de renoncer aux modes d'habitation conventionnels, unifamiliales et urbains, et d'adopter des formes d'habitation et d'habiter dites « alternatives », c'est-à-dire plus proches de la nature, d'une vie commune et du soi, comme par exemple, les écoquartiers, les écovillages ou encore les écohameaux.

Virginie Laure Nguemdjo Ngatchuessi

La maison à l'épreuve de l'hospitalité africaine : accueil des déplacés de guerre selon les valeurs de l'Ubuntu

La maison est une notion et entité commune à toutes les cultures du monde. Au sein des sociétés africaines notamment, la maison requiert une compréhension polysémique. La maison peut symboliser un abri familial dans lequel les valeurs sont transmises, un lieu de partage et de solidarité où l'on se sent en sécurité. La maison symbolise aussi un signe extérieur de bien-être selon les contextes et suivant les indicateurs sociopolitiques, économiques, culturels et religieuses complexes. Repenser la maison, c'est aussi repenser la nature des relations entre les hommes et les femmes dans l'Église et au sein de la société. C'est repenser leur rapport au Créateur et à la création. C'est mener une réflexion plurielle sur l'altérité et les conditions de l'accueil et de l'hébergement d'autrui. L'héritage culturel transmis dans la maison peut en effet façonner l'identité de l'être. Cette identité impacte le savoir-être, le savoir-faire et le savoir-vivre, entretenu par la transmission des principes et valeurs culturelles, entre autres : l'accueil, l'hospitalité, la solidarité et le partage. Les hommes et les femmes s'expriment au quotidien en divers contextes par de simples gestes de bienveillance et d'attitudes de courtoisie à l'endroit d'un frère, d'une sœur, d'un étranger souvent perçu comme « quelqu'un qui vient du dehors ». Les valeurs prônées par la philosophie de l'Ubuntu apparaissent pour l'Archevêque Desmond Tutu comme une alternative efficiente aux approches d'accueil et d'hospitalité. Pour l'Archevêque, « l'Ubuntu est l'essence même de l'être humain. Ubuntu signifie que l'on ne peut exister en tant qu'être humain isolé. Ubuntu rappelle l'interdépendance entre humains. Lorsque l'on fait du bien, cela rayonne et cela profite à l'ensemble de l'humanité. » Cependant, pourquoi la philosophie de l'Ubuntu peut-elle être une alternative pour repenser la maison? Et en quoi les valeurs prônées par l'Ubuntu peuvent-elles régir l'organisation et le fonctionnement harmonieux de la maison?

Louis Perron

Le monde humain comme « maison-Dieu »

La question « où est Dieu? » exprime, selon Eberhard Jüngel, le « mystère inexprimé des temps modernes ». Interrogation qui n'est cependant pas exclusive à la modernité. À preuve, les disciples demandent à Jésus : « Maître, où demeures-tu? » Question originelle qui prime celle de l'identité (qui?), comme le remarque Stanislas Breton : « Comme si avant de savoir qui l'on est ou ce que l'on est, il fallait savoir où l'on est. » Il semblerait donc que le lieu de Dieu donne accès à son identité. Breton distingue deux relations originelles comme autant de formes de sensibilité fondamentale, de manière d'habiter le monde : l'être-dans, qui signifie l'habiter, le demeurer, ce qui schématise la maison, et l'être-vers, qui connote la mobilité, l'exode, la transgression. En prenant appui sur cette distinction, cette communication propose d'interpréter « l'être-dans » de Dieu comme ce mouvement continu de sortie hors de soi vers l'humain et la création tout entière (être-vers). La transcendance de Dieu devient alors « transdescendance »? La maison de Dieu n'est autre que celle du monde humain et de son environnement : c'est en entrant dans la maison humaine que l'on découvre Dieu. Hors de toute tentation de resacralisation du monde, la sécularité trouve alors sa justification théologique et notre temps se manifeste comme

un lieu de présence de Dieu, comme temps de l'in-carnation continuée de Dieu, de l'habitation de la chair comme habitat divin : « Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous. »

Etienne Pouliot

Maison à panser ou maison à penser? Fonction critique et rôle identitaire de nos discours et pratiques

Notre « maison commune » se constitue fondamentalement comme une (certaine) manière d'être au monde. C'est pourquoi elle procède de nos pratiques et de nos discours, non sans les produire tout autant. Ce sont là de véritables gestes : qui opèrent, qui configurent une posture, qui remplissent une fonction critique et jouent un rôle quant à une possible identité. Nos difficultés à faire advenir cette « maison commune » et à la rendre habitable tiennent, en un sens, à la supplantation, par la question identitaire, de la fonction critique de nos pratiques et discours, voire leur confusion ou coïncidence pure et simple. La surdétermination catégorielle de l'identité tend inévitablement à produire un repli identitaire, qui ruine en fait cet enjeu alors même qu'il ne cesse de plaider sa promotion et sa pleine réalisation. Qui plus est, ce rôle identitaire de nos pratiques et discours s'impose alors comme le cadre surajouté tout autant que le fondement on ne peut plus ferme de la fonction critique de nos pratiques et discours, empêchant cette fonction de prévenir l'idéologisation (inavouée, inavouable même). Pour contrer ce « mauvais sort », pour sortir de ce malencontreux destin qui met à mal notre « maison commune », il importe de saisir autrement cette situation : en inversant le rapport entre ces enjeux, d'une part et d'autre part, en les redéfinissant précisément en tant que structure antifondationnelle. C'est donc, plutôt, la fonction critique de nos pratiques et discours qui encadre justement la tâche d'identification (dans et par l'Altérité) qui nous est impartie, si bien que cette fonction critique se constitue comme exigence pratique incontournable, et ce, aussi eu égard à tout projet d'« identité » – reconduit en celui d'identification à l'autre en tant qu'autre. Ce questionnement et cette démarche sont illustrés à partir de quelques problèmes déchirants dans notre « maison commune » durement inhabitable : positionnement croyants vs non-croyants, identité de genre, droits des animaux. Quelques considérations christologiques et bibliques éclairent auparavant toute cette problématique.

Jean François Roussel

Faire une théologie de la maison après Gaza

Selon le théologien palestinien luthérien Mitri Raheb, Auschwitz a constitué un point de ralliement de la théologie chrétienne à partir de la fin des années 1940. Il s'agit selon lui d'un véritable paradigme théologique, jailli d'une expérience d'une inhumanité indicible. Ce paradigme a déclenché une prise de conscience de l'antijudaïsme chrétien et de ses conséquences historiques, des ghettos à l'Inquisition jusqu'aux fours crématoires (certes nourris essentiellement d'une idéologie autre que chrétienne, mais qu'une tolérance chrétienne envers l'antijudaïsme a contribué à rendre possibles). Le paradigme de la théologie après Auschwitz a aussi déclenché le dialogue juif-chrétien, premier d'une série de dialogues islamo-chrétien, hindou-chrétien,

bouddhiste-chrétien, et autres. Il a aussi engagé les Églises dans une prise de conscience à l'égard de leurs fautes du passé. Il a aussi stimulé un intérêt exégétique et théologique envers la judéité de Jésus, rompant fort heureusement avec des christologies « blanches », européennes, qui séparaient Jésus de son propre peuple et de ses propres sources religieuses, incluant rabbiniques et éventuellement esséniennes. Enfin, le paradigme d'Auschwitz a fortement marqué le thème de l'absence de Dieu, de son impuissance : peut-on croire en Dieu après la Shoah? En un mot, après Auschwitz, il n'était plus possible de faire de la théologie comme avant. Ainsi, à plusieurs égards, le paradigme d'Auschwitz traverse bien des pans de la théologie contemporaine. Cependant, il s'est payé d'un revers de la médaille qu'il est difficile d'aborder directement et avec lucidité, tant Auschwitz se pose comme un horizon porteur d'une exigence absolue et indépassable. En effet, au nom d'une nécessaire réparation pour la Shoah, forme absolue et ultime du génocide, les Églises et la théologie libérale ont largement ignoré le prix que le peuple palestinien ne cesse de payer depuis 1948 pour que vive un état juif en Palestine. La marginalisation du sort du peuple palestinien se traduisait déjà auparavant par le sionisme chrétien, issu du darbyisme et diffusé depuis le 19^e siècle. Il imprègne aujourd'hui les courants néo-pentecôtistes et des courants évangéliques. Son effet politique mondial est aussi considérable que méconnu. La théologie post-Auschwitz s'inscrit dans un tout autre horizon, mais du point de vue palestinien, elle le rejoint dans son incapacité à affronter sérieusement le fait du colonialisme de peuplement (settler colonialism), qui est fondateur pour l'État d'Israël. Mitri Raheb propose de développer un nouveau paradigme théologique, celui d'une *théologie après Gaza*. En clair, il serait urgent de dépasser le paradigme de la théologie après Auschwitz. Cette conférence a pour objectif de tester cette idée à partir du thème du congrès 2024 : « Repenser la maison : Perspectives bibliques et théologiques ». Qu'est-ce qu'une théologie après Gaza peut dire de la maison? Quels déplacements cela implique-t-il en comparaison d'une théologie après Auschwitz?

Olivier Sansfaçon-Lévesque

La maison de la nécromancienne - lieu de médiation entre un « dieu qui monte » et un messie qui tombe

La communication qui sera préparée s'inscrit dans le cadre de ma recherche de maîtrise actuelle qui porte sur la nécromancienne d'Endor (1 S 28) et son rapport au culte de YHWH dans les livres de Samuel. La maîtresse des fantômes (en hébreu), ou femme qui délivre des oracles (en grec), est sollicitée par Saül afin qu'elle invoque Samuel. De nombreuses représentations picturales (gravures et peintures, voir Annexe) représentent cette scène dans un décor de caverne : lieu lugubre et secret. Pourtant, il est dit, à la toute fin de la péricope, que la femme détient un veau gras dans la maison (1 S 28, 24). La séance de divination se déroulerait potentiellement dans ce même lieu. Quelle est la signification de la maison comme lieu de rencontre entre le roi, la nécromancienne et le prophète? Comment cette donnée permet-elle d'établir un rapport de proximité entre la pratique divinatoire de cette femme et le culte rendu à Dieu, qui se pratique aussi dans une maison? La maison de YHWH à Silo (1 S 1,7) est le lieu où Anna, femme stérile, rencontre le prophète Eli et où ses prières sont entendues. Elle concevra et donnera naissance à Samuel dans sa maison à Rama (1 S 1,19). Le concept de maison, bayt (en hébreu), oikos (en grec), reçoit de multiples significations au sein des livres de Samuel. On pense

tout d'abord à la maison de David, qui peut être compris comme règne, lignée ou dynastie. Le même terme désigne parfois le peuple d'Israël tout entier (1 S 7,2). Avant de renvoyer à un groupe de personnes, ce mot décrit un lieu public : que ce soit la maison de YHWH ou certaines villes (e.g. Bethel, Beth-Shemesh). Il a une dimension privée lorsqu'il s'agit du lieu de la rencontre amoureuse. Dans un cas comme dans l'autre, Dieu est présent, car il entend les prières d'Anne à Silo, de même qu'il se souvient d'elle alors qu'elle couche avec son mari dans la maison familiale (1 S 1,19). La maison n'est pas un lieu fermé, elle est ouverte sur le monde et influencée par celui-ci. Les décisions politiques et religieuses des dirigeants ont une incidence sur la vie, même privée. La sorcière pousse un grand cri lorsqu'elle comprend qu'elle est face à Saül, celui qui décréta l'interdiction de la divination et de la nécromancie (1 S 28,3;12). Elizabeth A. Clark, spécialiste du christianisme ancien, affirme que la distinction public/privé contemporaine ne doit pas être tenue pour acquise, notamment quand il s'agit de (dé)limiter la sphère d'action politique et religieuse des femmes, historiques ou personnages littéraires, au domaine du privé (Clark 2004, 230). Entre la maison familiale d'Anne, et celle de YHWH se trouve une tierce maison, celle de la nécromancienne, où le prophète de Dieu est relevé des morts, où il parle et annonce la mort du premier messie.

Isidore Tekele Tekela

D'un jardin à l'autre : Essai d'une interprétation écothéologique de Noli me tangere (Jn 20,17) à l'ère de l'Anthropocène. Ressources pour une éthique de décoïncidence dans la maison commune

Le thème de la maison est omniprésent dans la Bible et offre beaucoup de liens avec l'expérience exodiale, socle même de toute la TaNaK (Joosten 2012). On peut alors penser à la Tente où avait lieu la rencontre de YHWH avec son peuple. Partant de cette remarque, je garde à l'esprit les thèmes de la maison commune et de la Terre mère en écothéologie pour repenser la maison dans l'Évangile de Jean. L'incarnation du Logos qui a dressé la tente parmi nous rappelle cette rencontre de l'Exode. Le verbe *skhno,w* est un hapax du corpus johannique dans le NT et s'applique toujours aux personnages transcendants (Jn 1,14 ; Apoc 7,15 ; 12,12 ; 13,6 ; 21,3). Je propose une lecture écothéologique de *Noli me tangere* dont le cadre topographique est le jardin, rappelant ainsi Genèse 2-3 sous-tendue par un modèle exodique (Joosten 2012) – c'est-à-dire la sortie de la maison de servitude (Ex 20,2). Les représentations anti-anthropocentriques de Jésus et du devenir-disciple dans le quatrième évangile sont déjà abordées par Moore (2017) et Doane (2022) pour déconstruire la haie dressée entre l'humain et l'environnement. De mon côté, je poursuis la réflexion sur le Jésus végétal à partir de *Noli me tangere*. Pour ce faire, je lis ce passage en lui assignant un triple canon herméneutique externe. Premièrement, je l'ai replacé dans le contexte de la théologie de l'Incarnation de la Parole promue dans l'Évangile de Jean. Deuxièmement, j'ai également exploré dans ce projet herméneutique la notion de la Deep Incarnation (Incarnation profonde) introduite par le danois Niels Henrik Gregersen et développée en écothéologie par Denis Edwards. Troisièmement et en guise d'argument pour l'Incarnation profonde, je me suis servi aussi de la notion de la création en mettant côte à côte *mh, mou a[ptou* en Jean 20,17 et *mh. a[yhsqe auvtou/* en Genèse 2,3 de la LXX. Dans ma méthodologie, j'ai fait le choix de tirer profit des approches dites marginales (principalement féministes). J'ai fait passer

au crible de la critique de mansplaining (Solnit 2014) la voix narrative au verset 20,15 (evkei,nh dokou/sa o[ti o` khpouro,j evstin) pour récuser une lecture androcentrique de l'acte de Marie. Noli me tangere identifie le Ressuscité au fruit de l'arbre des origines – une créature non humaine - et non pas à un jardinier – dirais-je à un être humain. Mon interprétation de ce verset s'inscrit dans la perspective de la communauté écologique (Earth community) soutenue par Norman Habel. Cette interprétation de Noli me tangere résiste aux aprioris anthropocentriques dans la lecture de Jn 20,14-17 et favorise la compréhension de la maison – maison commune – comme lieu de rencontre entre le Logos et les membres de la communauté écologique. Pensée avec Laudato Si', la maison est plus un don qu'une construction dont le mérite nous revient (Euvé 2022). Lire Jean à l'ère de l'Anthropocène contribue à une éthique de décoïncidence comme posture chrétienne responsable, à côté de la confiance, face à la crise écologique – que dis-je – face au défi de (re)penser (kri,nw) notre maison (oi=koj).

Hervé Tremblay

La maison dont on a appris à se passer : le troisième temple

Il est possible de voir une évolution dans la perception du temple et de son rôle dans la vie du peuple d'Israël. En fait, le temple perd peu à peu de son importance. S'il n'est pas étonnant que l'un des premiers soucis de ceux qui sont rentrés d'exil ait été de rebâtir le temple (malgré des vicissitudes compréhensibles), il est étonnant que le judaïsme n'ait jamais reconstruit un troisième après la destruction du deuxième temple par les armées romaines. Évidemment, les circonstances historiques y sont pour beaucoup, mais pas seulement. Dans un premier temps, cette communication voudrait étudier d'abord cette « dévolution » du temple, c'est-à-dire son importance qui allait diminuant. Nous exprimerons de possibles causes. Dans un deuxième temps, nous nous demanderons si ces causes n'expliqueraient pas le « désintérêt » d'une frange du judaïsme rabbinique (et de la communauté de Qumrân) par rapport à une possible construction d'un troisième temple.

David Renault

Du deuil de l'*ethos* à un nouvel *oïkos* : relecture affective et écothéologique de Jonas

Bien que pétri d'humour, le livre de Jonas reflète aussi le vécu tragique d'un humain en conflit avec son Dieu. Je propose de revisiter ce motif d'intrigue en le resituant dans la double perspective (i) du vécu affectif de Jonas, puis (ii) du rôle écothéologique des figures non humaines, notamment le poisson et le *qiqayon*. Ce parcours permettra d'explorer le sentiment de perte d'*ethos* associé au traumatisme de l'exil, ainsi que la possibilité d'une reconstruction identitaire *via* l'attachement à l'*oïkos* de la Terre. En effet, le fugitif exilé s'identifie comme un « hébreu » (1,9) qui se voit « chassé » loin du « temple » (2,5) et de son « terroir » (4,2). Au gré de ses va-et-vient, Jonas tente de trouver refuge dans le mutisme, le déni, la lamentation, l'espoir et la colère, mais le *mal* qui l'affecte est tel que la mort finit par lui paraître une demeure plus enviable que celle du monde dystopique dans lequel il doit vivre (4,9). Toutefois, Jonas n'est pas seul dans l'écosystème. Plusieurs « autres vivants » l'interpellent, notamment un

Poisson-prophète et un *Qiqayon*-libérateur¹. Bien que silencieuses, ces figures éminentes participent pleinement au dialogue théologique du récit, comme si elles invitaient l'humain à un décentrement salutaire... Et si c'était elles les réelles voix prophétiques du livre ?

Xavier Gravend-Tirole **Habiter ensemble**

Quand la demeure des humains instaure des murs physiques et idéologiques entre un « chez-soi » et un dehors, elle crée l'illusion. Notre véritable demeure, nous dit la pensée écologique, reste un écosystème. Sans écosystème en santé, il est possible de mourir. D'où l'analyse du philosophe Baptiste Morizot, qui montre que « C'est notre manière d'habiter qui est en crise ». Pour lui, l'enjeu n'est pas d'habiter la Terre, mais d'y cohabiter – avec tous nos lointains cousins animaux, végétaux, sans oublier les bactéries et les champignons. Et c'est notre manière d'exploiter abusivement de ce qui nous entoure qui engendre les crises écologiques que nous connaissons.

Il faut donc repenser la maison – et surtout, le fait d'y demeurer – en ces circonstances. La question qui traversera mon propos est la suivante : comment penser l'oïkos à l'heure du désastre écologique? J'aimerais diviser mon propos en 3 parties : d'abord (A) s'interroger sur la constitution d'un « nous », et questionner par là le clivage si prégnant entre les humains et le reste du vivant. Puis, (B) voir comment, à partir de ce nous, faire – construire – du commun, c'est-à-dire neutraliser, autant que faire se peut, l'anthropocentrisme malfaisant qui rend l'humain prédateur plutôt que gardien de la Création. Enfin, (C) repenser la relation, au cœur des enjeux de cohabitation, pour explorer en quoi les interactions se donnent mieux à voir sous l'image du réseau, du tissage, de l'interdépendance. C'est cette dernière section qui me paraît la plus fondamentale à réfléchir. De manière transversale, cette contribution se trouve à la croisée de la théologie, de la philosophie et de la pensée écologique. Elle se veut une réflexion sur la dimension relationnelle de l'existence humaine, et voudrait interroger la dialectique entre le statique d'une demeure (la maison) et le dynamisme inhérent à toute entrée en relation.

Jean-Marc Barreau **Oïkos et soins palliatifs**

Empruntée au latin médiéval *palliatus*, l'étymologie du mot palliatif renvoie à la fois à la couverture offerte par le manteau sur des épaules trop frêles et au verbe transitif : pallier. Depuis ses origines (Agar et al. 2008), les soins palliatifs assument cette double exigence : Entourer et anticiper (Barreau et Cara 2020). À tel point que ce type de prévenances désigne spécifiquement les différents engagements de cette science en vue de cristalliser la plupart des ingrédients nécessaires pour une humanisation de ses contacts interpersonnels et interprofessionnels (Vonarx et Lavoie 2011). L'oïkos s'y propose moins comme la matérialité de cette serre riche en relations humaines, mais davantage comme ce qui en permet l'éclosion et la pérennité au cœur des

¹ Voir Renault, David. « Poisson-prophète et Qiqayon-libérateur : repenser la théodicée en Jonas. » *Relier* 31 (1), 2023. <https://id.erudit.org/iderudit/1109273ar>

nombreux défis vécus par l'humain, par tout vivant, pourrions-nous dire. En ce sens, la thématique de l'oïkos prête ou offre merveilleusement bien sa culture et sa richesse à d'autres milieux et institutions en quête d'aggiornamento. Pensons au thème de la maison commune dont le pape François se fait le défenseur, mais soulignons aussi les communautés ecclésiales qui, trop souvent, sont en mal d'incarnation et de perspectives. En ce sens, notre présentation poussera l'analogie à travers 4 thèmes précis tout en laissant à tout un chacun le soin de l'appliquer à d'autres milieux encore ou à d'autres contextes possibles. Le premier thème regardera ce que les soins palliatifs nomment depuis ses origines : La souffrance existentielle (Gobet 2010). Paradoxalement, combien de nos oïkos s'attachent à couvrir outrageusement les souffrances des plus vulnérables quand leur mission serait de les en extirper ? Le second thème sera celui de la Parole libérée (Le Berre et Loute 2018). Familier du précédent thème, il s'en distingue quand la narratologie renvoie à la capacité qu'a l'oïkos de feutrer la parole du plus vulnérable en envisageant une intériorisation de la parole devenue performative. De la souffrance existentielle à la parole intériorisée, l'oïkos nous conduit à considérer un troisième thème très cher à la culture palliative : La proche aidance ; « la proche aidance jusqu'au bout », dira (Ethier 2022). Enfin, comment ne pas offrir un ultime thème autour de ce qu'il convient de nommer la corporéité. Que nous le voulions ou non, la thématique de l'oïkos rappelle avec force l'interconnexion de tous les vivants. Pour développer ces 4 thèmes, nous userons d'une étude de cas rencontrée en soins palliatifs et dont la prégnance clinique offrira aisément le support didactique nécessaire à notre souci de transmission.