

Le 'non' balthasarien à l'accès des chrétiennes au ministère presbytéral

Étude critique

Les différents documents doctrinaux édités par Rome sur le statut ministériel de la femme trouvent un fondement réflexif non négligeable dans la théologie esthétique de Urs von Balthasar. Celui-ci ordonne sa théologie autour du mystère trinitaire et de l'incarnation du Verbe pensée selon l'ordre des figures et symbolisée dans les "épousailles" entre le Verbe et l'humanité. Celle-ci réalise sa vocation non dans le déploiement historique de son activité, mais dans le "oui" à l'Époux divin dont le Christ est la figure. L'humanité devenant ainsi église vit au féminin son lien avec le Christ. Dans l'église terrestre, seul peut représenter l'Époux l'être masculin, la femme se modelant sur Marie, modèle de l'épouse acquiesçante. Cette théologie symbolique, en raison de ses effets pratiques, pose des questions sur sa pertinence.

Le 26 mai 1994, dans sa Lettre Apostolique *Ordinatio Sacerdotalis*, le pape Jean-Paul II a déclaré que l'ordination sacerdotale, qui donne la charge "d'enseigner, de sanctifier et de gouverner les fidèles"¹,

1. La Documentation Catholique, 19 juin 1994. N° 2096, p. 551.

doit être exclusivement réservée aux hommes. Les raisons sont reprises de la déclaration *Inter insigniores* du 28 janvier 1977, faite par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi : le Christ n'a choisi pour Apôtres que des hommes ; la pratique de l'Église fut constante sur ce point ; cette exclusion est en accord avec le plan de Dieu sur l'Église, et c'est le mystère même de l'Église et de son rapport au Christ qui serait en cause si les femmes accédaient au ministère sacerdotal ; enfin, aucun appel au contexte culturel ne peut avoir valeur contre le geste souverain du Christ.

Or ce refus est aussi celui de Urs von Balthasar et trouve fondement en sa théologie. Après la déclaration *Inter insigniores*, voici ce qu'il écrivait en 1980, dans son livre *Aux croyants incertains* :

"C'est pourquoi la femme qui aspirerait au rôle masculin dans l'Église tendrait à un "moins" et désavouerait le "plus" qu'elle est... Marie n'a pu dire de sa bouche "Ceci est mon Corps"... "Je t'absous". A la Croix, elle n'a pas représenté le sacrifice de son fils, mais elle a été — en étant écartelée et remise à l'autre fils — partie prenante, dans le silence et l'effacement, de ce sacrifice. Elle est la femme qui dit "oui" et chacun, dans l'Eglise, a part à ce "oui". Même l'homme, même le prêtre est, sous ce rapport, marial."²

Notons d'abord un paradoxe : le refus de l'accès des femmes à l'ordination sacerdotale s'accompagne de l'importance la plus considérable donnée au "principe féminin". Celui-ci, en régime chrétien, reçoit le nom de "principe marial" : attitude d'obéissance aimante dont la Vierge Marie demeure l'archétype dans l'ordre créé. Elle est le modèle de la sainteté subjective liée à la virginité, de la foi donnée et pleinement féconde. Elle est la femme concrète qui dit l'éternel féminin dans le mystère des épousailles entre le Christ et l'humanité. Cela même interdit aux femmes l'accès à l'ordination.

Ici commence le travail de discernement critique.

De quelle épistémologie théologique dépend une telle prise de position ? Quelles sont les implications de la médiation esthétique dont Balthasar fait le choix ? Peut-on déceler, dans les principes qui sont les siens, quelques difficultés épistémologiques qui, non perçues, pourraient produire des effets idéologiques ?

2. *Aux croyants incertains*, Ed. Lethielleux, p. 92.

I

La méditation théologique de Urs von Balthasar

Nous en dégagerons succinctement les aspects décisifs pour notre propos :

Le dessein de Urs von Balthasar est d'abord de redonner vie à la théologie, en refusant un intellectualisme desséché afin de donner aux hommes le goût de Dieu. Savourer Dieu de manière à se quitter définitivement pour lui : voilà la Sagesse. Elle est admiration devant un Dieu "toujours plus grand", exprimé dans l'éclat de la Figure du Christ. Seule elle donne d'entrer dans une extase d'amour éveillée par la Beauté du Dieu qui vient, c'est-à-dire sa Gloire.

La médiation esthétique va donc jouer un rôle capital, même s'il s'agit d'une esthétique théologique qui part des données de la Révélation. Elle honore la sensibilité sous ses deux aspects :

- *La sensorialité* : le rôle des sens est fondamental ("Celui que nous avons vu de nos yeux... et que nos mains ont touché" – 1 Jn 1,1). Rien n'est moins désincarné que cette théologie, rien n'est plus charnel. Plus exactement : le spirituel est charnel.

- *L'affectivité* : toute esthétique appelle une érotique. La Beauté, *a fortiori* celle de Dieu, appelle notre *éros*, même si celui-ci est transfiguré par l'*agapè* divine. Et l'*éros* touche à la sexualité.

- *La méthode* : quand le regard se fait esthétique, c'est toujours la même réalité que nous redécouvrons sans cesse et sans l'épuiser. La profondeur de l'oeuvre apparaît de plus en plus grande et elle va de pair avec la possibilité de prendre en compte les déterminations les plus concrètes. Ainsi en va-t-il du cheminement de Balthasar dans les trois volets de son triptyque : *La Gloire et la croix*, *La Dramatique divine* et *Le Théologique*. Ainsi se comprennent les deux notions centrales des deux premiers volets : celle de *figure* et celle de *mission*.

Exposons rapidement leurs traits décisifs.

La notion de figure

Elle dit d'abord l'ouverture de ce qui est et se donne dans une apparition de lui-même : Vérité dont la beauté dit le rayonnement gratuit

et inépuisable. En ressaisissant dans l'unité d'une *forme* le pur *éclat* de ce qui est, la figure se crée comme un corps de parole, une *expression* reçue par *impression*.

Théologiquement, la Gloire sera la Beauté de Dieu, l'éclat par lequel il se fait connaître dans la Figure de Jésus-Christ. Celle-ci communique la splendeur de Dieu et illumine le sens de l'histoire humaine. En effet :

- d'une part, le resplendissement de la Gloire du Père, Jésus, Verbe incarné, *exprime* dans l'histoire le Verbe incréé dans sa correspondance parfaite au Père,

- d'autre part, l'humanité de Jésus, sous la conduite de l'Esprit, pourra *exprimer* ce qui récapitule la vocation de l'humain : l'obéissance de la foi.

Dès lors, dans l'Unique, le Verbe fait chair (*homo*), se dit l'Alliance. Il est l'*expression* consommée de Dieu dans la générosité de la communication de lui-même, et de l'homme dans sa foi. Il est la Figure des figures, irradiant et s'exprimant en s'imprimant dans nos cœurs.

La notion de mission

Elle réassume, dans la dramatique divine, celle de Figure, et donne à l'événement de la Révélation la profondeur d'un drame : celui du Salut, le Bien que Dieu fait à l'homme.

- Elle est la clef de voûte de toute anthropologie, car seule elle permet de répondre à la question : qui suis-je ? Pour le savoir, il faut qu'un autre m'appelle, me nomme et m'envoie en me donnant une charge, une "*mission*". Ainsi se fait le lien entre les deux notions de *mission* et de *personne*.

- Jésus est la *personne-archétypique*. Car il est l'Envoyé, pour une mission si universelle qu'elle ne peut que dépasser l'attribution à une simple humanité. Sa mission doit donc s'enraciner dans le mystère trinitaire : il y a celui qui envoie, celui qui est envoyé. La source de la mission du Christ est sa *procession* du Père, sa relation à lui dans une parfaite correspondance. Jésus *se laisse* envoyer.

- Au cœur de la notion de Personne, il y a ainsi envoi, donc dépossession de soi pour l'autre. C'est la *kénose* qui fonde, au sein du mystère trinitaire, ce qu'est une personne.

- Il faut noter, dans l'envoi du Fils, un renversement de l'ordre trinitaire : au cours de l'histoire, c'est l'Esprit qui conduit Jésus et lui présente la règle objective d'amour, de correspondance entre lui et le Père — même si "l'expiration" commune de l'Esprit par le Père et le Fils perdure. Sinon, comment l'Esprit pourrait-il autrement exister dans et au-dessus du fils ?

- Cette personne archétypique du Christ n'est pas seule, mais liée à une *multitude* qui prend aussi visage et personnalité de par l'envoi de chacun en mission. Nous sommes en lui, de lui, c'est-à-dire que nous sommes *son corps*. Mais nous sommes *autres* que lui. C'est le *thème de l'épouse* qui, "de même chair", est cependant différente. Laissant *s'imprimer* en elle ce qui s'exprime du don d'amour de l'Époux, elle va participer à la Mission de l'Unique et être constituée comme *personne théologique* : c'est l'Église.

En son centre, une femme, Marie. En celle-ci, à une place seconde, lieu de la féminité, nous trouvons l'existence individuelle qui donne à l'Église son modèle et aux femmes leurs rôles d'épouses et de mères. Cette analyse³ conduit à la prise de position indiquée : le refus de l'accès des chrétiennes au ministère presbytéral.

La mission de la femme : son incapacité ministérielle

L'analyse est à la fois anthropologique et christologique.

a) Analyse anthropologique : la double mission de la femme

- Elle est dominée par la conviction de la primauté naturelle de l'homme sur la femme révélée par la Genèse dans une lecture où Adam est toujours identifié à Ish. L'homme parle, la femme ne fait que répondre ("*Antwort*"), même si elle est aussi visage ("*Antlitz*"). Balthasar utilise également le schème de la procession Père-Fils pour dire la relation homme-femme (dépendance d'origine, relation de correspondance dans l'obéissance), même si la femme n'est pas fille d'Adam/Ish.

- L'homme est simple, d'un seul coup parole et semence ; la femme, double, prise entre l'époux et l'enfant. Cette dualité-diastrase est la marque du créé fini. Seconde, elle est secondaire. Dans le cas de la femme,

3. *Dramatique divine* - II vol. 2, p. 237 à 288.

la relation n'est que la marque de la contingence.

- La femme comme la créature a pour mission naturelle d'être réponse personnelle (épouse) et réponse de reproduction générique (mère), "vase de la fécondité de l'homme"⁴ : *Tota mulier in utero* (la femme est tout entière dans le sein). La maternité est le signe distinctif de la créature.

b) Analyse christologique

- La primauté naturelle de l'homme devient alors primauté absolue.

- Jésus n'a pas seulement en face de lui un collectif générique (Église), mais un visage concret qui lui fait face (Marie). Mais celle-ci, première dans l'ordre terrestre par rapport à l'enfant masculin, accède à sa place de seconde en étant située progressivement dans l'Église (inversion analogue à celle de l'Esprit conduisant Jésus, puis expiré : il vient du Père et du Fils).

- Mais qui est l'Église ? Sa personne doit correspondre au double aspect de sa mission (Épouse et Mère). Elle n'est ni totalement autre que le Christ — ce serait la constituer en personne à l'égal de lui —, ni le Christ — à ce compte le Christ, tête et corps, serait la même personne. C'est pourquoi Balthasar forme la notion de "*quasi-personnalité*" de l'Église. Celle-ci est un "Nous" commun fait de missions qui se compénètrent et que les uns et les autres doivent, dans l'unique Esprit, au Fils et, avec lui, au Père. L'Église s'enracine dans la Communion trinitaire et sa quasi-personnalité se reçoit de ce qu'est une personne : un "je" désapproprié et ordonné à tous. C'est ainsi qu'elle est communion.

c) Incapacité ministérielle des femmes

Balthasar passe ici sans hésitation d'une réflexion sur la femme en général, à Marie, puis à l'Église, puis aux femmes concrètes, sans que la moindre discontinuité vienne interrompre la cascade des correspondances. Les femmes, ayant Marie pour *seul* type, ne pourront avoir le charisme du ministère. Elles se mettront, comme épouses, à la disposition de l'Époux, sans pouvoir prendre place dans l'institution hiérarchique. En effet, celle-ci est la garantie de la présence constante du Christ-Époux à l'Église-épouse :

"C'est pourquoi elle est confiée à des hommes (*viri*) qui, bien qu'appartenant à la féminité englobante de l'Église, tirés d'elle et restant

4. *Ibid.*, p. 229-231.

en elle, possèdent le ministère et la fonction de personnifier le Christ venant vers l'Église et la fécondant.⁵

Il faut avouer qu'anthropologiquement, nous ne pensons plus exactement de la sorte. N'importe qui, actuellement, reconnaîtra que la semence est, à part égale, celle de l'homme et celle de la femme. Ensuite, même si, dans les faits, règne la primauté de l'homme sur la femme, quelque chose a changé dans la représentation des rapports homme/femme. Enfin, de par leur maternité plus librement envisagée, les femmes ne voient plus leur destin dans le seul enfantement qu'il soit charnel ou spirituel.

Une rupture anthropologique s'est opérée, qui nous invite au discernement critique des principes mis en œuvre dans cette méditation théologique.

II

Les principes épistémologiques mis en œuvre

On peut les énumérer ainsi :

- 1) L'expressionnisme,
- 2) La mise à l'écart de l'Histoire concrète,
- 3) Le choix de la seule image des épousailles comme pivot d'une théologie spirituelle.

Ces trois principes s'épaulent mutuellement de manière à donner la réponse négative que l'on sait à l'accès des chrétiennes au ministère presbytéral. Ils forment un véritable paradigme théologique et toute nouvelle manière de penser devra opérer une certaine rupture épistémologique à leur égard, en réévaluant de la sorte leur profil.

L'expressionnisme

L'expressionnisme est *naturellement privilégié par un tempérament d'artiste*. Qu'en rigueur philosophique, l'on ne puisse dire sur Dieu que

5. *Ibid.*, p. 283.

très peu, (selon Saint Thomas : qu'il existe ; qu'il est, dans la simplicité de son être, l'exister, et ce que les propriétés transcendantales de l'être — unité, vérité, bonté — nous permettent d'inférer ; qu'il nous communique l'être), et que nous ne soyons guère rigoureux dans notre langage symbolique sur lui, voilà qui est bien monotone, et peu "ravissant" au sens fort du terme. L'expérience du cœur y trouve-t-elle son compte ? La sensibilité, qui donne ses assises à notre esprit, en est-elle recréée ? Et l'amour en est-il éveillé dans une admiration inlassable ? C'est peu probable.

Ainsi, connaître Dieu comme causalité à partir des créatures ne suffit pas. C'est le chant du monde qui le glorifie. L'admirable, c'est que le monde créé, entièrement transparent, ouvert à la présence de Dieu, transfiguré serait capable de dire le Dieu Trinité. Or cela est possible puisque le Fils, *expression* absolue du Père (Verbe incréé), est l'archétype de tout le créé (Verbe incarné, exemplaire de toutes choses).

Avec ce Christ, Figure de toutes les figures, Alliance suprême dans l'obéissance de la foi, mais également exemplaire de tout le monde créé, *l'analogie de l'être* sort de la simple proportionnalité qui est rapport semblable entre des choses très différentes. La Création est "*analogia entis*" (analogie de l'être), c'est-à-dire : vue de Dieu, elle est *révélation* libre ; vue de la créature, elle est *participation* à Dieu.

"C'est pourquoi l'être divin peut devenir transparent dans la Création à tel point qu'il arrive au spectateur des réalités mondaines de contempler le Modèle à travers l'image et d'oublier en cette occurrence qu'il ne le voit pas immédiatement, mais seulement dans le miroir des créatures... Le symbolisme des réalités mondaines devient alors tellement leur véritable nature, et l'image elle-même devient si transparente que la lumière divine y brille comme immédiatement. C'est là la forme particulière d' "intuition" qui se présente dans la connaissance symbolique et qui consiste dans un passage psychologiquement immédiat par-dessus le signe ontologique toujours présent (*medium quo*)."⁶

Quand nous découvrons le Premier né de toutes créatures, alors, en lui, passe l'axe du monde. En lui ne se dira pas seulement l'acte de causalité par lequel le Père pose le monde, mais à Lui, nouvel Adam,

6. *Phénoménologie de la vérité*, p. 222-223.

tout sera rapporté comme au premier Analogué, dans une analogie, non plus de simple proportionnalité, mais de *proportion* véritable entre le monde invisible et le monde visible, et, également, entre l'Ancien monde et le Nouveau monde. Tout communique dans une mystérieuse correspondance, tout consono grâce à ce point d'intersection. Le monde chante la Gloire de Dieu. La totalité du monde propose une *symbolique*. Mais on passe ici du sens faible du mot 'symbole' (une chose qui n'est pas ce qu'elle signifie) au deuxième sens (une chose qui est réellement ce qu'elle signifie). Tout est *sacramentum*.

Ainsi, le symbolisme est, tel que dans l'être même. Or, ceci est une épistémologie philosophique et théologique qui, de par l'importance de l'ex-pressio et de la participatio, est un réalisme ontologique, dans lequel "en bas, c'est tout comme en haut", selon l'expression de Leibniz parlant du phénomène. Auquel le prudent Kant répondra en avançant le risque de dogmatisme, y voyant le désir de totalité de la raison comblé de façon illusoire : "Nous avons affaire à une illusion naturelle et inévitable qui repose elle-même sur des principes subjectifs et les donne pour principes objectifs."⁷

C'est pourquoi une autre épistémologie du symbole le fait reposer sur un *jugement* que nous portons, limités que nous sommes, sur la base du contexte historique dans lequel nous sommes pris, pour nous aider à penser ce qui nous dépasse.

Dans ce cas, il est, certes, très légitime d'user de symboles, précisément parce qu'on ne peut considérer Dieu en soi, mais seulement dans la relation qu'il a avec nous : on peut donc partir du sensible pour parler de lui ; mais à condition de voir dans le jugement que nous formons un jugement qui est illuminant, qui ne peut définir objectivement le sujet à partir duquel se déploie la symbolisation en lui appliquant ce qui est dit du symbolisé (jugement *réfléchissant*, mais non *déterminant*). En l'occurrence, si l'union de l'homme et de la femme sert de tremplin pour penser celle du Christ et de l'Eglise, laquelle illumine d'un seul coup la première, il est strictement impossible à partir de là, sous peine de dogmatiser, de transformer le symbole en allégorie, de ranger, par exemple, les femmes sous la bannière de l'Eglise et les hommes sous celle du Christ.

7. Critique de la Raison pure, Garnier-Flammarion, p. 305.

De même, le jugement formé doit être situé *historiquement* : la relation entre l'homme et Dieu s'est faite en Israël à l'époque des Prophètes sous le signe d'une relation conjugale faite d'une alliance d'amour. C'était une relation innovante du rapport d'alliance. La relation conjugale, dans un contexte patriarcal, semblait parfaitement congruante à ce qu'il s'agissait de vivre : un rapport de soumission dans la dimension de l'amour. Saint Paul trouvera tout naturel cette structure conjugale. C'est pourquoi "le grand mystère concernant le Christ et l'Eglise"⁸ christianise cette relation de subordination mais ne l'efface pas. Ceci comportait un risque, avéré : transformer en norme théologique ce qui était vécu. C'est pourquoi, pour beaucoup de chrétiennes aujourd'hui, la typologie de l'amour conjugal est entachée d'une menace d'oppression. Elle ne peut demeurer qu'en mettant l'accent sur la fidélité, la loyauté, lesquelles supposent écoute et correspondance mutuelles sans que l'un des sexes soit subordonné à l'autre dans un émiettement allégorique du symbole.

Le correct usage du symbolisme est donc soumis à des règles strictes :

- *Le respect de la commune humanité*, sans que l'un des sexes soit subordonné, de plein droit, à l'autre, même si, de fait, cela s'est passé ainsi. Et *le respect de l'unité de tous en Christ* (Christ *inclusif* et non exclusif).

- *L'attention à l'histoire.*

- *Le respect de la pluralité nécessaire des images* pour dire l'ultime qui ne peut être directement dit. Leur foisonnement a pour bénéfice de freiner une manière dogmatique de définir l'être qui sert de tremplin à l'envolée de la pensée (par exemple : la définition de la femme dans sa relation à l'homme par le rapport dissymétrique de l'Église avec le Christ). Or, nous l'avons vu, Urs von Balthasar prend pour fil conducteur de son analyse la seule image des épousailles. La Constitution "*Lumen Gentium*" du Concile Vatican II en énonçait plusieurs et en retenait préférentiellement trois, qui disent l'enracinement trinitaire de l'Église : "Peuple de Dieu", "Corps du Christ", "Temple de l'Esprit".

8. Ep 5,32.

Faute de respecter ces règles, on commet quatre erreurs :

1. *Pour dire l'alliance, on casse l'égalité entre les humains, puisque la seule humanité vraiment assumée dans le Christ semble, en définitive, dans la question ministérielle, celle de la masculinité. Celle-ci revêt une qualification théologique considérable puisqu'elle hausse les uns jusqu'à leur faire représenter "naturellement" le Christ et abaisse les autres aux yeux des premiers.*

Cet abaissement se manifeste par une bizarrerie remarquable dans le sort que l'on réserve à l'homme et à la femme dans le rapport au Christ et à l'Église : d'une part, à l'homme (*vir*) est appliquée indifféremment la symbolique masculine et féminine. D'autre part, à la femme on ôte non seulement ce qui, dans sa mission, pourrait la faire participer au Christ *Homo*, et bien plus, ce qui, de l'avis même de Balthasar, est "quasi féminin"⁹ dans le Christ lui-même, c'est-à-dire le rapport entre sa mission et sa procession ; mais aussi ce qui ressortit à la seule Église, à qui est confiée, dans la communion de la foi, de proclamer la Parole, de sanctifier et de diriger en guidant, pour ne lui faire porter que l'aspect passif de l'Église. L'effet est étrange. Certains parleraient d'androcentrisme¹⁰. Il semblerait donc plus sage d'en revenir à l'Alliance dite dans le Christ, considéré, non comme "*vir*" mais comme "*homo*".

2. *On confond les divers plans, celui de l'Église Mystère et celui de l'Église Institution. L'analyse inexistante des médiations sociologiques et historiques a pour effet une application directe du Mystère aux structures instituées. De ce fait, l'image des épousailles, prépondérante, induit :*

- un malaise : elle conduit à penser tous ceux qui ne sont pas ministres selon la catégorie de la féminité, même s'il s'agit d'hommes (*vir*).
- un état de minorité des femmes dans l'Église, puisque les seuls humains masculins "enseignent, gouvernent et sanctifient". Certes, dans une Église Communion, il y a régulation des autres charismes. Mais Balthasar passe sous silence toutes les autres dimensions du charnel (par exemple : celles dont les théologies de la libération se feront l'écho et dont Balthasar fait la critique) et le réduit à la seule biologie naturelle, sans attention à l'histoire et à l'examen des médiations institutionnelles.

9. *Dramatique divine*, II-vol. 2, p. 277. De *l'Intégration*, p. 316.

10. Kari BØRRESEN, *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris, Mame, 1968.

- une accentuation unilatérale de la cellule sociale qu'est la famille. Le risque est grand alors d'enfermer les femmes dans cette dimension de la société, comme vierges, épouses et mères, ce qui constitue un rétrécissement considérable de leur liberté et de leurs dons. L'Église a-t-elle jamais accepté qu'elles dépassent ce seuil en son sein ? Rien n'est moins sûr.

3. La *représentation du Christ* par le ministre ne peut être que masculine. Cette représentation exige une ressemblance "naturelle" (ici "naturel" veut dire "renvoyant au même sexe"). Il y a là une interprétation *ontologique* du prêtre, où l'ontologie se réduit finalement à la "nature" biologique. La notion de représentation risque alors d'être prise au sens de double présentation, où il y aurait *mime* de la première présentation. Répétition des mêmes rôles : le prêtre *alter Christus...*, situé en face de l'Église, directement lié par un lien ontologique avec le Christ, dans une situation de quasi-époux. Or, faut-il le rappeler, la représentation que l'on indique dans l'expression "le prêtre agit *in persona christi*" veut dire que c'est le Christ, et non le prêtre, qui est l'auteur du Sacrement ; de plus, le '*in persona christi*' n'est pas de l'ordre de l'immédiateté ontologique : elle est médiatisée par le '*in persona ecclesiae*'. Urs von Balthasar le dit puisqu'il situe le ministère dans la disposition féminine de l'Église. Mais son affirmation est déséquilibrée par son expressionnisme. D'où les phrases quelque peu choquantes citées dans notre introduction... Enfin, le ministre ordonné ne peut jamais être considéré comme époux, sous peine d'aberrations théologiques et psychologiques.

4. La *qualification* d'ordre théologique de la masculinité aboutit à une difficulté interne à la pensée balthasarienne. Si la mission de chacun d'entre nous dépend de la *plus* ou *moins grande* participation à la mission du Christ, et si celle-ci s'exprime dans une mission où l'Époux sauve l'épouse, faudra-t-il dire que, par la seule masculinité, un facteur personnalisant est donné de manière plus haute aux hommes (*vir*) ? La participation d'épouse et de mère n'aboutirait qu'à une quasi-personnalité : conclusion aberrante. "Une plus grande participation signifiera de nouveau deux choses : une plus grande détermination personnelle et une plus grande universalité de la mission."¹¹

11. **Dramatique divine**, II-vol. 2, p. 277.

L'effort fait pour rétablir l'équilibre a conduit à lier la femme à l'Esprit¹² et Balthasar a noté une analogie entre l'inversion de l'ordre trinitaire (dans la Trinité économique et la Trinité immanente) et le cheminement de Marie. Mais cela comporte le risque d'introduire la sexualité en Dieu ; en outre quel homme (*vir*) douterait qu'il a de plein droit part à l'Esprit et qu'on peut lui ôter ce lien pour le réserver aux seules femmes ? Or on constate, à l'opposé, qu'il y a eu deux poids-deux mesures, puisqu'on ne l'a pas fait et qu'on s'est permis d'enlever aux femmes ce qui, dans l'institutionnel et au cœur même des sacrements, relève de l'Esprit.

Le rapport à l'histoire

C'est le deuxième aspect caractéristique de l'épistémologie théologique de Urs von Balthasar, en rapport étroit avec le premier.

En effet, l'expressionnisme est mis en œuvre dans une méthode phénoménologique qui décrit ce qui apparaît pour y faire surgir le noyau de sens. Cette méthode commence par une réduction, une mise entre parenthèses de ce que l'on prend pour évident et ne l'est pas, afin d'atteindre vraiment l'évidence — évidence eidétique —, laquelle est indépendante du réel mondain, c'est-à-dire de l'histoire empirique. Cette dernière est contingente : or il faut atteindre le nécessaire, la structure de sens.

Il n'y a donc pas à s'étonner si Balthasar déclare que la tâche du théologien n'a pas à se limiter à l'étude des questions d'actualité et au "programme d'ouverture du monde"¹³. Il lui faut trouver le centre à partir duquel le monde paraît et s'ordonne, c'est-à-dire la Figure des figures, Jésus-Christ, fondement et totalité en qui tout est enclos. En face de celui qui est "synthèse", toute méthode d'analyse critique est insuffisante. De là l'indifférence de Urs von Balthasar à la médiation des sciences humaines en théologie, et sa méfiance à l'égard d'une exégèse qui ne ferait que reconstruire péniblement et mal ce qui est donné d'un seul coup dans la foi :

12. A. MANARANCHE : *L'Esprit et la femme*, Seuil, 1974 - L. BOFF : *Je vous salue Marie*, Cerf, 1986.

13. *Rechenschaft*, 1965, p. 8.

"Cette nouveauté absolue qui naît de la synthèse et rayonne en retour sur tous les éléments, l'expérience historico-critique ne peut essentiellement ni l'expliquer ni même l'apercevoir avec ses méthodes. Il y faut l'œil de la foi".¹⁴

Ce noyau de sens est apparition du sens de l'Histoire : l'Alliance, libre initiative divine, libre acceptation de l'humain. C'est le "oui" de l'amour prononcé. Rassembler, choisir, aimer : cette reprise de ce que saint Augustin dit des anges¹⁵ est l'acte fondamental du *Logos* qui rassemble. Mais la réponse filiale du *Logos* au Père, qui se dit dans l'obéissance du Fils, attend la réponse de l'Eglise : le *Logos* est alors Parole qui *appelle* et *attend* une réponse, comme l'époux attend une réponse de l'épouse.

L'Écriture est cette première réponse, et elle est *incorporation* de cette réponse de foi dans la lettre de l'Esprit. De ce fait, les seules règles herméneutiques à respecter absolument en exégèse sont celles :

- de la *totalité* : le cercle herméneutique concerne d'abord le rapport entre le tout et les parties, que ceci soit lu dans le rapport de l'Ancien Testament au Nouveau ou du Nouveau à l'interprétation faite en Église. On doit toujours préserver l'équilibre des rapports, qui donne à la Figure des figures sa qualité unique. Une lecture non pertinente brise cette totalité et les correspondances nécessaires : or la masculinité semble faire partie, aux yeux de Balthasar, de la cohérence de la figure Christ-Eglise.

- du *rapport* entre *parole* et *réponse*. La forme de la totalité est tout entière "en relation". Relation avec le Père, relation de l'Époux à l'épouse. Au cœur de ces diverses relations, l'attestation et le témoignage. L'herméneutique doit donc être sans cesse comprise comme dialogue. C'est un rapport pour l'Église d'épouse à Époux et, comme tout dialogue demande au moins le temps de la réponse, le "oui" et le "non" traversent toute l'Histoire. C'est l'enjeu de celle-ci.

- de l'*incorporation* liée à l'Histoire : la réponse prend corps et, donc, est toujours féminine : "Réponse enfantée de l'Esprit-Saint, elle est si adéquate que la Parole peut y prendre corps".¹⁶

14. *Dramatique divine*, II-vol. 2, p. 43.

15. *Cité de Dieu*, Livre XIII, 18.

16. *Dramatique divine*, II vol. 1, p. 89-90.

En conséquence, ce qui est acquis par les méthodes historico-critiques est d'importance négligeable pour le problème qui nous occupe. Par exemple, ce fait qu'à l'époque des épîtres pauliniennes, il y a des codes domestiques, présents dans la Littérature, qui font apparaître des traditions éthiques, attestées aussi bien dans le Stoïcisme que dans le Judaïsme hellénistique, et qui donnent le modèle de la famille patriarcale dont le maître-mot est la soumission au *pater familias*¹⁷.

Par exemple, également, ce qui peut être analysé *en mémoire d'elle* par E. Schüssler Fiorenza. Cette dernière montre comment le christianisme, pour se faire accepter dans les rapports entre chrétiens et païens, a désamorcé toute contestation pouvant venir de l'annonce du Royaume (*Basileia*) à tous. Celle-ci entraînait de soi la non-discrimination que l'épître aux Galates proclame ("Ni Juifs, ni Grecs, ni homme, ni femme, ni esclaves, ni hommes libres"). Mais la volonté d'être en paix avec le milieu sociologique a introduit jusque dans la maison chrétienne le bien-fondé de la soumission patriarcale¹⁸.

Reste pour seul critère, aux yeux de Balthasar, la *cohérence* de la figure Christ/Église, qui s'oppose à tout changement dans l'ordre qui régit le rapport homme/femme. Que la femme doive se soumettre, de par son incapacité ministérielle, ce n'est pas une question culturelle mais une nécessité théologique.

Nul appel aux sciences humaines. Urs von Balthasar en reste à une analyse du sens de l'Histoire (un "oui" ou un "non"). On peut l'interpréter comme la liberté laissée à l'histoire d'inscrire les actions humaines et leur reprise historique. Mais cela comporte le risque de se transformer idéologiquement s'il s'avère que, dans ce qui est affirmé, s'inscrivent des conditions particulières historiquement déterminées. L'analyse théologique pourrait bien alors comporter des catégories qui seraient le produit du temps où elles furent élaborées. La subordination "naturelle" de la femme à l'homme, leur "hiérarchie de dignité", sont-elles si "naturelles" ? Or, pour Urs von Balthasar : "C'est l'homme qui symbolise la liberté, mais combien enserrée par le lierre qui s'agrippe à lui", (le lierre : c'est-à-dire la femme)¹⁹.

17. M.-Cl. LAMAU, *Des chrétiens dans le monde*, Paris, 1988, Chap. 6.

18. E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *En mémoire d'elle*, Cerf, 1986.

19. *De l'intégration*, p. 311.

Vraiment, les conditions économiques et la dépendance juridique où la femme était tenue, et est tenue dans bien des cas, ne sont-elles pas dignes d'être examinées pour saisir l'existence de ce "lierre" ? Et, lorsque Balthasar dit "non" à l'admission des femmes concrètes au ministère presbytéral, en les faisant entrer "naturellement" dans la figure de l'Église, peut-on vraiment être sûr que l'ombre des phénomènes sociaux ne passe pas dans le discours théologique ?

L'absence des recherches historiennes comporte donc un risque : dans l'hyper-empirisme phénoménologique où le sens est présent, l'empirisme du "tout naturel" peut se glisser. Obstacle épistémologique fondamental, qui peut donner lieu à un discours idéologisé tendant à accrédi-ter une certaine distribution de l'autorité, de l'ordre social et ecclésial, et les donnant comme *le plan* de Dieu.

Que, dans l'histoire de l'Église, seuls des hommes (*viri*) aient été appelés, c'est un fait. Mais si l'appel vient du Christ, par la médiation de l'Église, celui-ci reste le Seigneur de l'Histoire, ouvrant à l'inédit de celle-ci et appelant "qui Il veut", même si c'est toujours l'Église qui a à dire la parole, qui élit, appelle et ordonne. Ici peut se gagner une nouvelle pensée du symbolique. En deçà de la séparation du subjectif et de l'objectif, celui-ci est le point de surgissement de la signification et de la communication. Théologiquement, le symbole serait alors le point origine où se situe le libre appel de Jésus. Que l'Église ait, à un moment de l'Histoire, bâti le rapport entre la masculinité et le mystère ordonné ne la dispense pas d'être à l'écoute de ce qu'aujourd'hui le Christ peut faire dans son Esprit, car il est la nouveauté de l'origine constamment en avenir.

Mais ce qui pousse irrésistiblement à en inférer de la masculinité du Christ à celle de ses ministres est sans nul doute la puissance de la symbolique des épousailles, du mystère nuptial, profondément ancré dans l'affectivité. Une esthétique théologique vise à nous faire percevoir et accueillir la Figure des figures, afin de pouvoir être "saisis d'amour pour le Verbe incarné", selon l'oraison de la fête de saint Bernard, et ravis. Mais n'y a-t-il pas, là encore, à réfléchir sur la valeur et les limites d'une théologie spirituelle bâtie à partir de cette *seule* image ? C'est là le troisième aspect de notre enquête sur les principes épistémologiques.

Théologie sponsale

Il est incontestable que Balthasar déploie une théologie spirituelle comportant une instance affective extrêmement importante. Ceci fait partie de l'expression théologique de foi, d'espérance et de charité : l'action de Dieu, qui est Amour, suscite une attitude de disponibilité et d'amour obéissant. Au centre de l'expérience chrétienne, c'est un véritable "sentir juste" qui est le lieu de la motion de l'Esprit. C'est une connaissance par connaturalité qui prend tout l'homme et qui se transcrit dans une expression d'ordre affectif. En effet, une connaissance par connaturalité est une connaissance vitale, même si elle comporte des aspects intellectuels. De ce fait, la foi est vibrante d'affects.

A l'arrière-plan, la puissance de la grande image du Cantique des Cantiques. Le symbole de l'union sexuelle déploie cette connaissance existentielle nouvelle et alimente affectivement la théologie de l'Alliance : "L'expérience du cœur le saisit mieux que l'application de la raison"²⁰. Certes, la régulation de celle-ci peut permettre quelques hypothèses afin d'éviter certains dangers.

De même que l'action divine dans l'Histoire est interprétée dans la foi au moyen de représentations en lien avec le contexte historique dans lequel vivent les croyants, n'est-il pas également légitime de penser que le "sentir juste" théologal, lié à l'affectivité, reçoit des contextes culturels différents ? Si la femme n'est saisie que comme objet sexuel — vierge, épouse, mère — et dans un rapport d'infériorité avec l'homme, il est certain que les fantasmes, qui sont la matière sur laquelle s'emporte la pensée analogique, joueront dans la pensée théologique.

Certes, Balthasar ne veut pas que nous confondions l'affectivité avec le seul sentimental. Par affectivité, il faut entendre l'engagement de la profondeur intime. Mais c'est toujours repris dans une dimension affective puisqu'il s'agit de la profondeur d'une rencontre interpersonnelle. N'y a-t-il pas là de quoi comprendre une collusion qui se fait à propos de la notion de "personne" chez la femme ? Normalement, une personne théologique n'est telle que si elle est élue, appelée dans

20. Saint BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, Chap. IV, Vrin, p. 75, 1990.
URS VON BALTHASAR, *Retour au centre*, Desclée de Brouwer, 1971, p. 52.

la Personne archétypique du Christ et a, par là, une mission. Mais il s'avère que la femme ne peut avoir une mission qu'à l'intérieur de la rencontre interpersonnelle affective où, du point de vue de l'homme, elle est affectivement le "tu". D'où l'impossibilité pour elle d'avoir une mission autre que celle conditionnée par la sexualité (vierge, épouse, mère). On ne raisonne ainsi que pour la femme, "personne du sexe". Est-ce à dire que, pour l'homme qui s'exprime théologiquement, de la femme on ne peut tirer que cela ? Ce serait retrouver l'antique jugement : la femme est une aide, mais seulement dans le domaine de la génération, car, partout ailleurs, un autre "vir" serait bien plus à même de l'aider...

Ne peut-on, par ailleurs, estimer que la proximité de cette affectivité permet de comprendre :

- le *passage* du jugement réfléchissant au jugement déterminant. Car le désir tend à faire advenir les objets qu'il vise. L'amour tend vers l'être dans son existence concrète, adhère à l'existant pour y trouver délectation comme dans un sentiment de présence.

- la *focalisation* du regard — puisque la relation amoureuse vise quelqu'un — davantage sur la *personne* du ministre que sur les tâches du ministère. Et donc : si le Christ est masculin, seul un être masculin peut être ministre.

Cette connaissance vitale et affective nourrit la dimension intime de notre vie spirituelle ; c'est là sa force et sa valeur. Mais son danger est d'aller très vite — trop vite si elle se veut régente — au sentiment d'une présence (en cela, elle est bien connaissance mystique) schématisée selon le désir d'une affectivité marquée par des manières historiques de vivre le rapport homme-femme. Rappelons à ce sujet quelques caractéristiques du sentiment :

1) Il ne distingue pas — de même que le perçoit — entre l'universel et le singulier. Si le regard est attiré affectivement par la masculinité et sa prééminence, dans tous les hommes (*vir*) il lira le Christ, et dans toutes les femmes "pas le Christ", en fonction du *seul* critère sexuel.

2) Il dit les qualités des choses en fonction de l'état des pulsions. Il n'objective pas, mais exprime la manière dont le sujet est affecté. C'est pourquoi il révèle l'intimité du moi lié dans son existence aux autres êtres par le désir et l'amour. Par là, d'ailleurs, il peut produire le schème nécessaire à la *sapientia*, qui est le goût de Dieu, l' "*extasis*" d'amour pour le Verbe incarné que le perçoit donne comme masculin.

3) Il alimente l'imaginaire. Celui-ci, guidé par le fantasme sexuel ancestral selon lequel celui qui reçoit est d'un degré moindre que celui qui donne la semence (fantasme infirmé par la science : l'homme et la femme contribuent à part égale au code génétique du nouvel être), verra toute "âme" finie et manquante comme féminine devant Dieu dans l'intimité d'une relation personnelle, et en sera confortée par l'humilité de la condition féminine historique.

Comment pourrait-il dès lors accepter une femme ministre, alors qu'il tend à faire advenir la mise en scène où se dit cet acte d'amour ? Or c'est bien là le risque : que la représentation expressive de cet imaginaire accompagne la liturgie, laquelle est acte de présence, et qu'elle le transforme en une Représentation-Mime, ce qui est théologiquement égarant.

Relancer la discussion ne semble donc pas impossible, mais alors il faudrait :

- être attentif à l'ombre portée par les phénomènes sociaux sur le discours théologique et à l'impact qu'a eu celui-ci sur les faits de société,
- porter attention à l'Histoire et au poids des institutions, sans s'en tenir au seul domaine sexuel comme critère dirimant,
- faire la différence entre Mystère et Institution,
- se rappeler que la mission de l'Église est l'envoi au monde, et qu'en ce monde, il y a des hommes et des femmes qui ont, de fait, ce rôle de ministre : la pratique est elle aussi un lieu théologique,
- reconnaître que le Christ n'est pas exclusif, mais inclusif,
- réévaluer l'importance de la Pneumatologie dans l'examen des médiations historiques et institutionnelles, et plus particulièrement dans l'analyse du ministère presbytéral, afin d'aboutir à une véritable communion trinitaire.

Chantal AMIOT