

L'ordination des femmes

Un débat clos ?

*Beaucoup ont craint que la lettre de Jean-Paul II *Ordinatio sacerdotalis* réaffirmant l'antique tradition de la non-ordination presbytérale des femmes ne close le débat. Il semble au contraire qu'il le relance, cette lettre ne reproduisant que les arguments déjà utilisés par Paul VI et mises en avant dans le document de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi *Inter insigniores*. L'auteur discute la valeur néo-testamentaire et anthropologique des raisons avancées pour maintenir une tradition qui ne correspond ni à notre culture ni aux besoins apostoliques de l'église. Aussi juge-t-elle qu'il s'agit en l'occasion d'une décision révoicable, le bien commun de l'église étant plus important que le maintien d'une coutume antique.*

L Le texte qui régit la situation des femmes dans notre Église est la Déclaration *Inter insigniores* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (1976/77). Il leur refuse l'accès au presbytérat¹.

Emanant d'une simple congrégation, d'un ton relativement modeste ("l'Église ne s'estime pas autorisée à...") et n'ayant reçu qu'une approbation pontificale in *forma communis*, c'est un texte d'autorité mineure, sujet à discussion, éventuellement à réforme.

La discussion se poursuivait donc jusqu'à ce que la Lettre *Ordinatio sacerdotalis* déclare le débat définitivement clos². Entre temps était intervenue la Méditation de Jean-Paul II *Mulieris dignitatem*³, qui, pour la première fois dans l'Église, reconnaissait l'égalité hommes/femmes. Cependant, en magnifiant la "dignité" de la femme et "sa" vocation, elle ne pouvait qu'aboutir aux mêmes exclusions, car elle visait avant tout à démontrer aux femmes que leur "vocation" n'était pas le ministère ecclésial. Les trois textes se complètent. Ils ont même dessein et même argumentation.

Avant d'examiner la valeur de la décision *Ordinatio sacerdotalis* de clore le débat, il semble donc nécessaire de revoir brièvement les arguments invoqués contre l'ordination des femmes et leur pertinence. A vrai dire, on pourrait parler d'un argument unique : le choix des Douze. Les autres ne sont que des arguments complémentaires, des "explications" ou des "justifications" théologiques. Quelle est la valeur de cet argument ?

Le choix des Douze

"L'Église, par fidélité à l'exemple de son Seigneur, ne se considère pas autorisée à admettre les femmes à l'ordination sacerdotale". Tel est

1. **Inter insigniores**, Osserv. Rom 31 janv./1er févr. 1977 ; **Acta Apostolicae Sedis** 69 (1977) ; **Documentation Catholique** n° 1714, févr. 1977, p. 157 s. Refus repris par le canon 1024 du **Code de droit canonique** de 1983. – Sur **Inter insigniores**, voir en particulier H. LEGRAND, "*Traditio perpetuo servata*", **Rituels**, Mélanges offerts au P. Gy, Cerf, 1990, p. 393-416. – Cf. également, du même auteur, "La réalisation de l'Église en un lieu", **Initiation à la pratique de la théologie, Dogmatique II**, n° 5 : L'ordination des femmes au presbytérat, p. 260-265.

2. **Ordinatio sacerdotalis**, 22 mai 1994, publiée le 30 mai 1994 par la Libreria Editrice Vaticana ; **D. C.** n° 2096, du 19 juin 1994, suivie de la Note de présentation.

3. **Mulieris dignitatem**, **AAS** 80, 1988 ; traduction : **La dignité de la femme et sa vocation**, présentation Monique HÉBRARD, Centurion 1988 ; Introduction Louis BOUYER, Cerf, 1988.

l'essentiel d'*Inter insigniores*. L' "Appel aux femmes", par lequel Paul VI présentait la Déclaration, analysait le choix des Douze comme l'acte par lequel Jésus aurait donné à l'Église sa "Constitution fondamentale"⁴. Cette interprétation est-elle exacte ?

Peut-on en effet parler ici d'un acte "fondateur" de l'Église ? Certes, le chiffre douze renvoyait aux douze tribus du Nouvel Israël dans lequel Jésus entendait rassembler son Peuple. Comme le remarque Hervé Legrand : au temps de Jésus, Israël ne comprenait plus que deux tribus et demie ; en annonçant que les temps eschatologiques étaient proches, Jésus devait reconstituer symboliquement les douze tribus, d'où le choix des Douze — ce qui aurait empêché une femme, même Marie, de représenter les patriarches⁵. Mais aucune Église n'était fondée. Aucune structure n'était prévue. Jésus ne choisissait que douze témoins valables, crédibles, pour transmettre son message aux Juifs et aux nations. Les apôtres, "envoyés", comme leur nom l'indique, ne sont même pas à proprement parler entrés dans quelque structure d'une Église qui n'existait pas. Ils ont continué d'aller au Temple, même s'ils ont formé à Jérusalem une première communauté, sur le mode synagogaal (ce qui excluait d'emblée les femmes des rôles de direction), dont le président fut Jacques, frère du Seigneur, qui n'avait pas été disciple. Pierre (et les autres) se déplaçaient continuellement (cf. Ac 9,32). Ils étaient des "missionnaires", témoins de la vie et de l'enseignement de Jésus. Ils allaient dans les diverses communautés au fur et à mesure de leur création vérifier la conformité de leur enseignement avec celui du Christ. Ils "témoignaient". Les structures ecclésiales, d'abord différentes selon les lieux, furent l'œuvre des premiers chrétiens, des hommes, qui n'ont jamais revendiqué "l'exemple de Jésus". Le "fondement" que constituent les Douze est le message qu'ils ont transmis.

L'argument des Douze est repris par *Mulieris dignitatem* pour insister sur le fait que le Christ n'a pas été influencé par les conditions socio-culturelles de son époque : "En n'appelant que des hommes à être des apôtres, écrit *Mulieris dignitatem*, le Christ a agi d'une manière

4. **Appel aux Femmes** de Paul VI, précédant *Inter insigniores*, réf. note 3, D.C., n° 1714, p. 157. — Cf. en particulier Yves CONGAR (*Encyclopaedia Universalis*, art. "Papauté", p. 1033) : "Si l'institution est divine en sa substance, ses modes de réalisation sont historiques, et ils ont été divers..."

5. Cf. H. LEGRAND, "*Traditio...*", **op. cit.**, p. 398s.

*totale*ment libre et souveraine" (souligné dans le texte). "C'est pourquoi, l'hypothèse selon laquelle il aurait appelé des hommes comme Apôtres en se conformant à la mentalité répandue en son temps ne correspond pas du tout à la manière d'agir du Christ".

Il semble qu'il y ait là une ambiguïté. Le Christ, certes, a été largement un contestataire. Son attitude envers les exclus, étrangers, personnes impures et surtout les femmes, a été radicalement novatrice. Il est légitime d'évoquer "sa manière totalement libre et souveraine" — celle qu'on attendrait de l'Eglise, se libérant des habitudes et préjugés. Mais il n'avait pas le pouvoir de changer les mentalités. Son souci était d'assurer la transmission de son message selon les possibilités de son époque. Puisque c'était le témoignage, il lui fallait des témoins crédibles. Or les femmes ne pouvaient être témoins. Jésus a envoyé des femmes en mission lorsque les circonstances l'ont permis : la Samaritaine auprès de son village, Marie de Magdala pour annoncer la résurrection à Pierre, qui ne l'a même pas crue ! Et, dans sa "liberté souveraine", pouvait-il appeler un Romain dont il lui arrivait d'admirer la foi ?

Remarquons d'ailleurs que *Mulieris dignitatem* minimise la place des femmes auprès de Jésus. On est surpris de lire que "*parfois* (je souligne) les femmes que Jésus rencontrait... l'accompagnaient". Les quatre évangiles sont d'accord pour parler des femmes "qui *suivaient Jésus depuis la Galilée*". Réduire à un accompagnement occasionnel "la suite" des femmes *avec les douze* (Lc 8,1-3) (rappelée par ailleurs dans la Lettre, mais de manière secondaire) révèle une volonté (inconsciente ?) de refuser tout signe d'égalité entre les disciples.

La Tradition

"Jamais l'Eglise catholique n'a admis que les femmes puissent valablement recevoir l'ordination", constate *Inter insigniores*. Certes.

L'androcentrisme de l'Eglise, comme de la société, ne suffit-il pas à expliquer cette pratique ? Gratien allait jusqu'à défendre aux femmes,

6. GRATIEN, *Décrets*, Dist. 23, par. 29.

7. THOMAS d'AQUIN, *Somme Théologique*, Suppl. q. 39, 1,c.

"impures", de "toucher les vases sacrés, les linges d'autel, d'encenser l'autel"⁶. Et Thomas d'Aquin, dont on sait qu'il considère la femme comme "un homme manqué", lui refuse l'ordination parce qu'elle est "en état de sujétion", et "ne peut signifier quelque supériorité de rang"⁷.

Et de quelle "Tradition" s'agit-il ? S'appuie-t-elle sur "l'exemple de Jésus" qui n'aurait pas "ordonné" de femme, alors qu'il aurait "ordonné" les Douze ? Ce serait confondre un envoi en mission et une ordination qui, comme telle, n'a existé que plus tard⁸. L'ordination n'a été créée que par les communautés chrétiennes postérieures, non par Jésus. La "Tradition" ne pourrait être recevable que si elle trouvait son origine en Jésus. Ce qui n'apparaît pas.

Le mystère du Christ

Inter insigniores, repris par les autres documents, invoque la "convenance" qui existe entre le "mystère du Christ" et l'exclusion des femmes. Le prêtre, dit la Déclaration, agit *in persona Christi* : il représente le Christ qui agit par lui. Il "tient réellement la place du Christ"⁹. Écartons toute équivoque (il est probable qu'elle existe dans certains esprits). Il ne peut être question de demander des prêtres une ressemblance physique avec le Christ : ce serait écarter les Noirs, comme ont parfois voulu le faire les Blancs du Sud des États-Unis.

Mais la formule *in persona Christi* reste trompeuse. Elle signifie seulement que dans tout don de grâce, dans tout sacrement, ce n'est pas le prêtre qui agit, mais le Christ. Le prêtre ne tient pas le rôle du Christ, comme dans une action théâtrale. Il ne le "représente pas"¹⁰. Il agit "en son nom" et non "à sa place".

Par ailleurs, les laïcs, hommes et femmes, peuvent agir au nom du Christ dans certains sacrements : le baptême en cas d'urgence,

8. Sur ce point, voir le récent article de P. VALLIN ("Les ministères féminins", *Études*, févr. 1995, p. 207-218, 212). L'auteur parle d'une évolution dont le détail nous échappe⁸ mais dont nous connaissons le sens "à partir du troisième siècle" (je souligne).

9. *Inter insigniores*, § V, p. 162.

10. Cf. en particulier D. SÖLLE, *La représentation*, Paris, Desclée, 1969.

11. H. LEGRAND, "La réalisation de l'Église...", *op. cit.*, p. 222.

le mariage que les époux se donnent, et même autrefois la confession ou l'onction des malades. Ils mettent alors "en œuvre ministériellement le sacerdoce du Christ", comme l'écrit Hervé Legrand¹¹. Le terme même de "sacerdoce" pour désigner les prêtres est inadéquat, continue le même auteur, "car il risque de laisser croire que la théologie catholique porte atteinte à l'unicité du sacerdoce du Christ ou de laisser dans l'ombre le fait que la participation ministérielle au sacerdoce du Christ n'est qu'instrumentale"¹². Enfin, rappelons que ce qui permet au prêtre d'agir *in persona Christi*, c'est d'agir *in persona Ecclesiae* de par son ordination. Une femme pourrait remplir les conditions pour agir *in persona Ecclesiae*. Ordonnée, elle agirait alors *in persona Christi* aussi bien qu'un homme.

Le symbole nuptial

Inter insigniores, et surtout *Mulieris dignitatem*, font appel au symbole nuptial. Le Christ étant époux et chef de l'Église, son "rôle" doit être tenu par un homme. Seul un homme peut être "l'image, le symbole" du Christ¹³. *Inter insigniores* insiste : "Si le rôle du Christ n'était pas tenu par un homme, on verrait difficilement l'image du Christ"¹⁴. Rappelons qu'il faut se garder d'exiger que le prêtre soit physiquement une "image" du Christ.

Dans *Mulieris dignitatem*, l' "image" semble, à première lecture, purement symbolique : "*Le Christ est l'Époux de l'Église, l'Église est l'Épouse du Christ*" (n° 23, souligné)¹⁵. Et la Lettre reconnaît que : "tous les êtres humains — les hommes comme les femmes — sont appelés à être l'Épouse du Christ" (n° 25). N'est-ce pas dire que, dans l'amour du Christ, hommes et femmes sont égaux ? C'est bien évident. Malheureusement le texte poursuit : "*Le Christ est l'Époux*. L'Époux — le Fils consubstantiel au Père en tant que

12. H. LEGRAND, *op. cit.*, p. 224.

13. *Inter insigniores*, V, D.C., 1714, p. 164.

14. *Inter insigniores*, V, D.C., 1714, p. 162.

15. Notons ici un point important : la réflexion de Jean-Paul II sur le symbole nuptial l'entraîne à apporter une nouveauté pour les rapports hommes/femmes : "tandis que dans la relation Christ-Église, la seule soumission est celle de l'Église, dans la relation mari-femme, la "soumission" n'est pas unilatérale, mais bien réciproque !" (n° 24). C'est un des aspects positifs de la Lettre.

Dieu — est devenu le fils de Marie ; 'fils de l'homme', vrai homme au masculin. *Le symbole de l'Époux est du genre masculin*" (n° 25, soulignés).

Il y a là une confusion entre le Jésus de la vie terrestre et le Christ ressuscité. Dans l'Eucharistie, ce n'est plus le "fils de Marie" qui agit (le titre de "Fils de l'homme" n'a pas lieu d'être invoqué ici), mais, avec l'Esprit, le Christ ressuscité, deuxième personne de la Trinité. Il ne peut être sexué. C'est une hérésie, selon les Pères de l'Église, de sexualiser Dieu dans ses hypostases. Il est donc impossible de tenir que le Christ-Époux est du sexe masculin et qu'une femme ordonnée ne pourrait agir *in persona Christi* à cause de son sexe¹⁶.

Mulieris dignitatem conclut ce passage en affirmant que si, "dans l'Eucharistie s'exprime avant tout sacramentellement l'acte rédempteur du Christ-Époux envers l'Église-Épouse (souligné), cela devient transparent et sans équivoque lorsque le service sacramentel de l'Eucharistie, où le prêtre agit *in persona Christi*, est accompli par l'homme..." (n° 26). Cette conclusion n'est pas plus justifiée que celle, à peu près identique, d'*Inter insigniores*.

L'égalité hommes/femmes

Inter insigniores avait déjà projeté un nouvel éclairage anthropologique en reconnaissant l'égalité de l'homme et de la femme, quitte à déclarer que "l'égalité n'est point identité"¹⁷. Elle donnait donc à chacun une nature et un rôle distincts. *Mulieris dignitatem* développe ce double thème en vue de démontrer que le refus d'ordination des femmes n'est pas une mesure discriminatoire, contraire à *Gaudium et Spes* 29,2. Elle présente ainsi pour les femmes des aspects positifs et d'autres négatifs.

La tradition chrétienne androcentrique caractérisait la "nature" de la femme par son "impureté" et son "infériorité", entraînant une situation de "subordination et équivalence" (équivalence sur le plan du salut

16. Sur *In persona Christi* et *in persona Ecclesiae*, voir en particulier B.-D. MARLIAN-GEAS, **Clés pour une théologie du Ministère. In Persona Christi. In persona Ecclesiae**, préface Y. Congar, Beauchesne, 1978.

17. *Inter insigniores*, VI, D.C., 1714, p. 164.

18. Sur ce point, voir l'ouvrage fondamental de Kari BØRRESEN, **Subordination et Equivalence**, Mame, 1968.

et de la grâce ; subordination sur le plan corporel, social, la femme étant "soumise" à l'homme)¹⁸. La Lettre de Jean-Paul II s'approprie un certain nombre des résultats de la réflexion "féministe". Examinant les premiers textes de la Genèse, il y voit la reconnaissance de "l'égalité essentielle" de l'homme et de la femme (n° 6), tous deux êtres humains "à un degré égal", tous deux créés à l'image de Dieu. Il parle de "l'unité des deux" et reconnaît entre eux une "radicale parité" (n° 16).

Par ailleurs, il met en relief les passages bibliques, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, qui parlent de Dieu en termes féminins. Il souligne que "Dieu est esprit" (Jn 4,24), qu'il n'a "aucune caractéristique du corps ni 'féminin' ni 'masculin'", et donc que "*la paternité en Dieu est aussi totalement divine*, libre de tout caractère corporel 'masculin' qui est propre à la paternité masculine" (n° 8, souligné).

Mieux encore : la domination de la femme par l'homme constitue "*une perte de stabilité de l'égalité fondamentale* que possédaient l'homme et la femme dans l'unité des deux" (n° 10, souligné). Cette domination peut se manifester à l'intérieur du couple si l'homme en vient à considérer sa femme comme un "objet" de désir et non plus un "sujet". Prenant par ailleurs l'exemple de la femme adultère, le pape souligne que, derrière le péché de la femme, se cache celui de l'homme, qui n'est cependant pas recherché, alors que l'homme et la femme sont responsables l'un de l'autre¹⁹.

On pourrait donc penser que cette égalité "fondamentale" entre hommes et femmes, qui met fin à l'argument de "l'ordre de la création", entraînerait comme conséquence logique l'intégration totale des femmes dans les structures ecclésiales et leur accès aux ministères dans les mêmes conditions que les hommes, comme leur baptême semblerait leur en donner le droit et le devoir. Il n'en est rien.

19. **Mulieris dignitatem**, n° 14. – Pour prendre la mesure de ce changement d'anthropologie, il suffit de relire ce qu'écrivait en 1954 (dix ans à peine avant Vatican II) le chanoine NAZ dans son **Traité de droit canonique**, au paragraphe 328, sur la "Diminution de la personnalité" : "Tous les chrétiens ne sont pas égaux, ni dans l'usage de leurs droits, ni à l'égard de leurs devoirs. Ces diversités résultent du sexe, de la maladie, etc...". Le **Dictionnaire de droit canonique**, édité par le même auteur, parlait même des conditions dans lesquelles les femmes qui "prétendent" (sic) s'approcher de la sainte table doivent se vêtir..." Un tel langage n'est plus concevable aujourd'hui. Les femmes ne sont plus déclarées inférieures aux hommes. Il y a là un acquis définitif.

Le titre même de la Lettre pouvait alerter. Parler de "la dignité" de la femme et de "sa" vocation est suspect. Mgr Cordès, délégué du Vatican à la Conférence de la mi-décennie de la femme à Copenhague en 1980, invoquait déjà l'égalité de la femme "au niveau de sa dignité"²⁰. Cette formulation impliquait une restriction quant à l'égalité à un autre niveau, celui de la pratique, des ministères.

En ajoutant "la vocation" dans le titre de sa Méditation sur la "dignité" de la femme, la pensée de Jean-Paul II est claire. Il veut faire admettre aux femmes que leur exclusion des ministères n'est pas une "discrimination" (ce qui est pourtant incontestable), mais la reconnaissance de leur véritable "vocation". Ne pas le reconnaître serait une atteinte à leur "dignité". Pour justifier exclusion et discrimination, on les fait quitter la ligne conduisant à l'ordination pour les aiguiller sur une voie présentée comme aussi noble : celle résultant de "leur vocation". "Au nom de sa libération de la 'domination' de l'homme", la femme ne peut sous aucun prétexte, "tendre à s'approprier les caractéristiques masculines au détriment de sa propre 'originalité' féminine" (n° 10). Si tous, hommes et femmes sont "un dans le Christ Jésus" (Gal 3,28), "*cette unité ne supprime pas les différences*" (n° 16, souligné).

Cette phrase est décisive. Les mots "égalité" ou "parité" n'ont pas pour la hiérarchie le sens qu'ils ont aujourd'hui dans la société occidentale. Il ne suffit pas pour le Vatican que les "différences", c'est-à-dire la "féminité" et la "masculinité" s'expriment par une manière différente d'exercer les mêmes tâches; il faut sauvegarder la séparation des rôles.

On le constate dans l'interprétation que Jean-Paul II fait du droit pour les femmes de prophétiser. La prophétie leur est permise puisqu'elle ne constitue pas une fonction ministérielle officielle. Mais, tout en reconnaissant que l'Esprit Saint permet aux "filles" comme aux "fils" de prophétiser, c'est-à-dire d' "exprimer par la parole et la vie "*les merveilles de Dieu*", "ce ne peut être, dit *Mulieris Dignitatem*, qu'en sauvegardant la vérité et l'originalité de chaque *personne* (je souligne), homme ou femme" (n° 16). Mais la Lettre entend "chaque sexe" pour

20. Intervention de Mgr CORDES, chef de la délégation du Saint-Siège devant la Conférence de Copenhague pour la mi-décennie de la femme (22 juillet 1980), **Osserv. Rom.** n° 33, 12 août 1980.

"chaque personne" et s'oriente vers le "prophétisme" particulier de la femme dans sa féminité (n° 30), alors que ni Joël (3,1) ni Pierre (Ac 2,17) n'envisagent un exercice différent de la prophétie selon les sexes. *Mulieris dignitatem* introduit un ajout sans fondements scripturaires. Elle le fait après des développements consacrés aux "deux dimensions de la vocation de la femme" : la virginité et la maternité, "deux dimensions particulières selon lesquelles se réalise la personnalité féminine" (n° 17). Avec un déplacement d'accent (il n'y a plus "infériorité"), on en revient donc à la "nature" féminine.

La Méditation prétend ne pas se placer sur le seul plan biophysique, mais comment ne pas le penser lorsqu'elle affirme que la "vocation" féminine est la maternité (la virginité est une voie secondaire, commune d'ailleurs aux hommes et aux femmes), que c'est le "rôle" de la femme, où elle "se trouve", "dans le don désintéressé d'elle-même" (n° 17) ? "La maternité est liée à la structure personnelle de l'être féminin et à la dimension personnelle du don" (souligné), même si "l'engendrement humain est commun à l'homme et à la femme". Principalement fondé sur le rôle de la mère de Dieu et le "don" de Marie, le texte voit dans celui-ci le paradigme de la "vocation" de toute femme. "C'est le don de soi de la femme (Marie) qui met en relief la valeur du don de soi de la personne" (souligné). Et "c'est justement là", précise la Méditation, qu'il faut voir "le rôle de la femme". Disponibilité au don de soi et à l'accueil de la vie nouvelle (par la maternité).

N'est-ce pas oublier que si Luc présente Marie comme "la servante du Seigneur" (Lc 1,38), Jésus lui-même ne cesse de parler à tous du "service", qui doit être le sens de toute vie, comme il l'est de la sienne. Il minimise la maternité (Lc 11,27-28) et le rôle domestique des femmes (Lc 10, 38-42) pour mettre hommes et femmes à égalité dans l'écoute de la Parole de Dieu (ibid.). La Lettre ignore ces textes.

En exaltant "la mission salvatrice de 'la femme', appelée au don et à l'amour", comme l'écrit Alice Gombault²¹, on arrive à cette conclusion : "la dignité de la femme se mesure dans l'ordre de la charité", ce qui conduit à redéfinir le "mystère" de "la femme" dans les termes classiques : vierge-mère-épouse.

21. Alice GOMBAULT, *Féminisme et/ou Partenariat*, éd. Femmes et Hommes en Eglise, 1994.

Ce "mystère" de la femme, dont on peut se demander s'il est différent du "mystère" proprement humain, celui-là même de la création, serait de "recevoir l'amour" pour aimer à son tour (n° 29). "La dignité de la femme est intimement liée à l'amour qu'elle reçoit en raison même de sa féminité" (n° 29 et 30)²² et, d'autre part, "à l'amour qu'elle donne à son tour" (n° 30). A vrai dire, on peut se demander si la Méditation est parfaitement claire sur ce point, car elle reconnaît que "cela concerne tout être humain". Elle voit cependant ici "une affirmation de nature ontologique" qui définit la "vocation de la personne". Et, pour la femme, elle conclut que "*la femme ne peut se trouver elle-même si ce n'est en donnant son amour aux autres*" (n° 30). Service, don de soi, vont donc caractériser la "vocation" de la femme.

On ne voit pas en quoi cela pourrait empêcher les femmes de participer pleinement à répandre l'amour du Christ dans le monde par les ministères, où s'expriment précisément l'amour de Dieu pour son peuple et le salut qu'il donne à tous...

Le refus aux femmes d'accéder aux ministères n'apparaît donc nullement fondé sur des certitudes évangéliques. Il n'est que le résultat de considérations anthropologiques discutables et aujourd'hui dépassées. Il est si peu justifié que de nombreuses Eglises et, en dernier lieu, l'Eglise anglicane d'Angleterre, ont estimé possible d'ordonner des femmes. Peut-ont dès lors clore le débat de manière définitive ?

Sacerdotalis ordinatio

Cette Lettre apostolique de 1994 a jeté les théologiens dans un grand désarroi. Une "Lettre" est un document de faible autorité, toujours classé après les Encycliques²³. Elle ne possède aucun caractère d'infaillibilité. Cependant, Jean-Paul II, d'un ton solennel, qui contraste avec celui, prudent, d'*Inter insigniores*, déclare "en vertu de (sa) mission

22. N'y a-t-il pas là une inconsciente référence à la sexualité, comme le révèle une phrase de l'Introduction de L. Bouyer à cette Lettre, faisant allusion à la femme "capable de recevoir le germe de la vie", nous mettant à nouveau sur le plan de la biologie ?

23. Voir le P. CHOUPIN, **La valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège**, cité par H. LEGRAND, entretien à **La Croix** du 31 mai 1994, p. 4.

de confirmer (ses) frères (cf. Lc 22,32), que l'Eglise n'a en aucune manière le pouvoir de conférer l'ordination sacerdotale à des femmes et que cette position doit être définitivement tenue par tous les fidèles de l'Eglise.²⁴

Selon Hervé Legrand, ne pas l'accepter constituerait "une faute grave de témérité contre la foi", puisque la Lettre affirme qu'elle concerne "la constitution divine de l'Eglise" (ce qui peut être contesté, on l'a vu plus haut, et comme on le reverra), mais ce ne serait nullement une hérésie²⁵.

Pour formuler une affirmation aussi définitive, on pourrait penser que la Lettre apporte des arguments nouveaux et décisifs. Mais, tout en affirmant que ce refus est fondé sur "des raisons tout à fait fondamentales", elle ne reprend que celles de Paul VI :

1. Le choix des douze, où le Christ, qui avait cependant mis en valeur "la dignité de la vocation de la femme" aurait agi "d'une manière totalement libre et souveraine", en donnant à l'Eglise par ce choix "sa constitution fondamentale" ;

2. La pratique de l'Eglise ;

3. Les déclarations du magistère, surtout les plus récentes.

On a vu qu'aucun de ces arguments ne possédait d'élément de certitude et donc qu'ils restaient sujets à discussion, voire à réforme.

Le plus important du document est sans doute sa Note de présentation. Celle-ci tente d'expliquer la "portée doctrinale" du texte qui, comme le soutenait déjà *Inter insigniores*, n'est pas "seulement disciplinaire".

La Note affirme qu'il ne s'agit pas "d'une formulation dogmatique nouvelle, mais d'une doctrine enseignée par le Magistère pontifical ordinaire de manière définitive, c'est-à-dire proposée non comme un enseignement prudentiel, ni comme une hypothèse plus probable, ni comme une simple disposition disciplinaire, mais comme certainement vraie."²⁶

24. Lettre, D.C. n° 2096 p. 552.

25. H. LEGRAND, *op. et loc. cit.*

26. Note de présentation de la Lettre. D.C. n° 2096, p. 553.

Ce "certainement" est de trop. Une affirmation est vraie ou fausse. Il n'y a pas de degré dans la vérité. Le "certainement" révèle un doute incontestable dans l'esprit du rédacteur. Le cardinal Ratzinger, dans une Note publiée par *La Croix* (9 juin 1994) parle de "doctrine assurément vraie". La pensée est la même. Elle engendre, comme le remarque le P. Joseph Moingt, un "flou subtil"²⁷, qui peut révéler un manque d'arguments "indiscutables". Car, pas plus le texte que la Note ne parlent d'une "vérité de foi", affirmation qui aurait "dirimé le débat définitivement"... "Rien ne pourra empêcher (les théologiens) de supputer les raisons de son absence."²⁸

Et pourquoi dire que cette doctrine est "proposée, alors qu'elle veut être "acceptée", "imposée" ? N'y a-t-il pas là encore une équivoque significative ?

Dans sa note précitée, le cardinal Ratzinger affirme que "le sacerdoce selon la foi catholique est un sacrement, c'est-à-dire non pas quelque chose d'inventé pour des raisons pragmatiques, mais quelque chose de donné par le Seigneur lui-même, auquel on ne peut donc mettre la forme qu'on préfère, mais qu'on peut seulement transmettre avec une fidélité respectueuse". Certes, l'Ordre est aujourd'hui sacrement, mais on ne peut soutenir qu'il ait "été donné par le Seigneur lui-même". La Lettre aux Hébreux précise clairement que "le sacerdoce" appartient au seul Christ, qui le transmet à tout son peuple. Le "ministère" des prêtres n'est qu'une "activité située en elle-même dans le corps sacerdotal des baptisés"²⁹. Celle-ci ne remonte qu'à la pratique postérieure, non pas même celle des apôtres, mais des premières communautés³⁰. Nous avons d'ailleurs vu que le terme de "sacerdoce" était inadéquat pour désigner les prêtres. On ne saurait donc parler

27. Joseph MOINGT, Editorial. "Sur un débat clos", *Rech. Sc. Rel.*, t. 82, juil-sept. 1994, p. 321-333, 325.

28. J. MOINGT, *op. cit.*, p. 325. – Un peu plus haut, le même auteur remarquait que "de telles propositions "certainement vraies" ou "théologiquement certaines", n'ont jamais été considérées comme s'imposant à l'assentiment de la foi, à cause de l'interposition d'un raisonnement qui interdit de les assimiler à la pure "parole de Dieu"" (p. 323).

29. H. LEGRAND, "La réalisation...", *op. cit.*, p. 224.

30. H. LEGRAND, *op. cit.*, p. 211.

de "constitution divine", ni pour le choix des Douze, ni pour les ministères, mais bien de "discipline sacramentaire", qui peut varier selon les époques. Il ne s'agit nullement d'une "vérité révélée".

Analysant le raisonnement de la Lettre à propos du choix des Douze, J. Moingt remarque que "l'Eglise voit le Christ appeler des hommes *uniquement*, et les apôtres faire de même : elle ne le voit pas faire un choix entre hommes et femmes et *exclure* ces dernières d'une volonté délibérée et perpétuelle". D'où le saurait-elle, puisqu'aucun texte du Nouveau Testament ne notifie une telle interdiction?"³¹ Mais la "volonté" du Christ, c'est que des ouvriers soient constamment envoyés à travailler à sa moisson (Lc 10,2 ; cf. Jn 4,35). "Voilà la loi fondamentale et absolue à laquelle l'Eglise obéit... L'obligation de pourvoir à sa mission est le seul absolu qui s'impose à elle."³² Que ce soit pour des raisons d'insuffisance du nombre des prêtres, ou parce que l'opinion chrétienne exige aujourd'hui que des femmes participent pleinement à la transmission du message évangélique, il y a là "un besoin criant", continue le P. Moingt³³. Le Magistère a le devoir de répondre à des besoins actuels. C'est la "vérité de foi" la plus évidente.

Les femmes — plus de la moitié des chrétiens, et les plus engagées — n'accepteront pas une décision "définitive" qui les écarterait à jamais du service de l'Évangile, en interprétant un acte de Jésus qui s'explique si clairement par le seul fait qu'il était de son époque et ne pouvait méconnaître les conditions d'acceptation de son message.

On ne peut non plus s'empêcher de se demander pourquoi le Vatican veut ignorer — et cacher — le travail de la Commission Biblique Pontificale qui, chargée par Paul VI de rechercher la place qu'il convenait d'attribuer aux femmes dans l'Eglise, avait conclu en 1976, peu de temps avant *Inter insigniores*, à dix-sept voix contre cinq, que le Magistère pouvait confier les ministères de l'Eucharistie

31. J. MOINGT, *op. cit.*, p. 327.

32. *Ibid.*

33. J. MOINGT, *op. cit.*, p. 332.

34. Conclusions publiées aux Etats-Unis par le **National catholic documentary service**, du 1er juillet 1976.

et de la Réconciliation (donc, en fait, le presbytérat) à des femmes "sans aller contre la volonté originaire du Christ". Cette conclusion laisse sceptique sur la valeur de la clôture "définitive" du débat sur l'ordination des femmes³⁴.

Mais peut-être la Lettre *Ordinatio sacerdotalis*, en prétendant "clore le débat" sur cette ordination, engagera-t-elle à ouvrir une réflexion plus profonde sur l'ensemble des structures ministérielles de l'Église et à faire avancer l'ecclésiologie.

Suzanne TUNC