NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

111 Nº 6 1989

Y aura-t-il des «femmes-prêtres» dans l'Église?

Pierre GRELOT

p. 842 - 865

https://www.nrt.be/es/articulos/y-aura-t-il-des-femmes-pretres-dans-l-eglise-207

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Y aura-t-il des «femmes-prêtres» dans l'Église?

Le mot «prêtre» a un féminin en français: c'est «prêtresse». Mais je n'ai pas osé l'employer dans le titre de cette enquête: mes lecteurs et lectrices auraient pu le juger agressif ou même offensant. Or, c'est le moment ou jamais de garder la tête froide et de faire une étude théologique sérieuse sur un problème que l'actualité fait remonter à la surface[1]. Je rappelerai très brièvement les faits qui obligent à le poser. Puis je chercherai le critère positif auquel il faut recourir pour fonder la réponse sur une autorité indiscutable. C'est uniquement de là que découlera ma propre conclusion.

I. - Une question contemporaine

Je laisse de côté l'examen de la question dans les siècles passés. Si elle est soulevée aujourd'hui en Occident, c'est parce qu'elle est en relation avec un trait de notre culture: la revalorisation de la condition féminine, par comparaison avec les siècles qui la déprécièrent, c'est-à-dire beaucoup moins le Moyen Âge que l'époque dite «classique» et celle qui suivit la révolution «libérale» de 1789. Passons sur les détails relatifs à la société civile et politique. Dans le protestantisme, les deux courants luthérien et calviniste ignorèrent ce problème pendant trois siècles, le premier ayant conservé à sa manière une structure «épiscopale» des ministères, tandis que le second optait pour une structure «presbytérienne»[2]. Je n'ai pas à discuter ici ce point, qui excluait en tout cas l'interprétation «sacerdotale» des ministères en concentrant plutôt l'attention sur le service de la Parole de Dieu dans l'Église. Toujours est-il que, dans

1. La rédaction des réflexions présentes est antérieure à la publication du document du pape Jean-Paul II sur la condition des femmes dans l'Église; je ne ferai donc pas appel à ce document comme «faisant autorité». Les notes justificatives pourraient constituer à elles seules tout un traité; je les abrégerai au maximum. J'esquisse simplement l'étude d'une question qui exigerait une bibliographie considérable.

2. Je laisse de côté la tendance «congrégationnaliste», qu'on retrouverait aussi bien dans le mouvement pentecôtiste.

la perspective ainsi ouverte, les Églises calvinistes et luthériennes se sont demandé, au XX^e siècle, pourquoi ce service d'Église ne pourrait pas être rempli par des femmes.[3] De là l'instauration d'un pastorat féminin.

Sur la lancée de cette initiative, l'Église anglicane et les Églises épiscopaliennes attachées à la communion de Lambeth ont envisagé les unes après les autres cette «modernisation» de leurs structures. Certaines d'entre elles l'ayant admise, une enquête d'opinion publique auprès des évêques, des prêtres et des fidèles fut ouverte en Angleterre avant la réunion de la Communion de Lambeth qui a eu lieu en 1988[4]. Sur l'insistance des Églises épiscopaliennes d'Australie et des U.S.A. cette réunion a posé la question de l'admission des femmes au presbytérat et même à l'épiscopat. Le principe fut accepté à la majorité des voix, en y introduisant une clause conforme au pragmatisme anglo-saxon: aucune Église, aucun prêtre, aucun fidèle, ne seront obligés de reconnaître la validité des ordinations ainsi opérées. Mais les remous occasionnés par ce vote ont pu faire craindre un éclatement de l'Église d'Angleterre. En tout cas, les conversations doctrinales avec les Églises orthodoxes apparaissaient très compromises, car celles-ci excluent tout accès des femmes à l'ordination «sacerdotale». On ne peut pas prévoir actuellement comment la situation évoluera. On sait en tout cas qu'aux U.S.A. des prêtres de l'Église épiscopalienne ont demandé à entrer dans l'Église catholique. Ils y ont été admis, et plusieurs y ont reçu le presbytérat sans que leur condition d'hommes mariés soit mise en question.

Il faut signaler, pour finir, qu'aux U.S.A. un fort courant féministe demande l'accès des femmes à l'ordination, en même temps d'ailleurs qu'une correction des textes liturgiques et même des

3. Je ne m'occupe pas ici des motifs qui ont pu entraîner cette innovation: il y faudrait une étude historique et sociologique du courant protestant, dans ses rapports avec l'évolution de la civilisation en Occident.

4. Je n'ai pas encore tous les textes officiels de cette Conférence de la «Communion anglicane». La *Documentation catholique* du 1^er janvier 1989 (n° 1975) a publié trois textes importants: le rapport d'ouverture du Dr Runcie, archevêque de Cantorbéry, le discours de l'observateur catholique, le P. Duprey, et celui du délégué du patriarcat œcuménique, Mgr Zizioulas (p. 14-27). On y trouve aussi une photographie de la première femme-évêque de l'Église épiscopalienne des U.S.A. Il n'est pas exclu que des évêques et des prêtres fassent scission dans l'Église d'Angleterre, par opposition au principe même du sacerdoce et de l'épiscopat féminins.

traductions bibliques[5] pour éliminer ce qui refléterait, dit-on, une société «patriarcale» tout à fait inadmissible aujourd'hui. Un courant de pensée semblable existe ailleurs, mais d'une façon moins forte. Dans ces conditions, il faut se demander à quel critère la théologie dogmatique doit recourir pour voir clair dans une question qu'on ne peut éluder ni dans les conversations œcuméniques ni dans la vie du catholicisme lui-même.

II. - Recherche d'un critère

Le problème posé ici est trop fondamental pour qu'on ne cherche pas à cerner un principe de raisonnement applicable dans les questions les plus graves de la théologie dogmatique et de la pratique ecclésiale. J'adopterai d'abord une position critique à l'égard de plusieurs critères que beaucoup de théologiens, catholiques ou non, mettent en avant pour justifier certaines pratiques, soit conservatrices, soit nouvelles. Le principe que je poserai ensuite aurait des applications dans d'autres domaines, où il m'est arrivé de le faire jouer.

1. *Les critères insuffisants*

a. *Le recours indû à «l'originaire»*

En matière de structure ecclésiale, qu'est-ce que «l'originaire»? Ce serait l'état le plus ancien des communautés chrétiennes, pour autant que l'analyse historique et sociologique du Nouveau Testament permette de l'entrevoir. Je me réfère ici à l'exposé du P. Edward Schillebeeckx dans son *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*[6]. Malgré les soucis généreux qui l'animent sur le plan pastoral, j'en ai contesté radicalement le raisonnement, non seulement pour les analyses déficientes des textes ecclésiastiques qui jalonnent l'histoire des ministères, mais d'abord pour le choix d'un point de départ scripturaire en fonction duquel sont appréciés les textes et les pratiques rencontrées dans l'histoire ultérieure: dans les livres tardifs du

5. Rappelons qu'en accueillant le Pape Jean-Paul II aux U.S.A., une supérieure de religieuses avait ouvertement réclamé l'accès au sacerdoce pour les femmes. En ce qui concerne la liturgie et la traduction de la Bible, on peut se reporter à l'article du P. M. DUMAIS, *Langage sexiste et traductions de la Bible*, dans *Église et théologie* 19 (1988) 241-253.

6. Edw. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, tr.fr., Paris, Cerf, 1987, refonte d'un ouvrage précédent: *Le ministère dans l'Église*, tr.fr., Paris, Cerf, 1981.

Nouveau Testament, comme les épîtres pastorales, on décèlerait déjà une dérive par rapport au modèle originaire[7].

Celui-ci serait fourni par «la tradition baptismale des communautés judéo-hellénistiques» reproduite par saint Paul dans *Ga 3*, 26-30: «Baptisés dans le Christ Jésus, vous avez revêtu le Christ: il n'y a plus de Juif ni de Grec, plus d'esclave ni d'homme libre, plus d'homme ni de femme (litt.: de mâle ni de femelle, allusion implicite à *Gn 1*, 27c), car vous êtes tous un en Christ Jésus.» Le commentateur en tire cette conclusion qu'il y a là «une conception égalitaire de l'Église, constituée de frères et de sœurs égaux entre eux[8].» Il ajoute: «Cette tradition paléo-chrétienne égalitaire n'exclut nullement l'exercice de la conduite et de l'autorité pastorale; mais cette autorité doit alors s'avérer portée par la plénitude de l'Esprit Saint dont, en vertu du baptême dans l'Esprit, aucun chrétien, homme ou femme, n'est exclu a priori[9].» L'expression «portée par» est ambiguë. Veut-elle dire que le charisme (don particulier de l'Esprit) lié au ministère est *greffé sur* la grâce (*kharis*) plus large que tous les fidèles reçoivent dans l'expérience baptismale, ou bien que ce don universel de l'Esprit *suffit* pour l'exercice des actes ministériels, pourvu qu'il soit reconnu comme tel par la communauté chez ceux de ses membres qui ont une aptitude à l'animation religieuse du groupe?

La seconde interprétation paraît s'imposer, car le commentateur tire du récit de la Pentecôte dans les Actes cette conclusion: «Tous les chrétiens baptisés forment ensemble un seul peuple de Dieu prophétique et pneumatique; tous sont des partenaires égaux, sans hiérarchie ni domination[10].» Il n'hésite donc pas à parler plusieurs fois du «charisme baptismal» — expression absente du Nouveau Testament, où *kharisma* n'est jamais employé pour désigner la grâce du baptême; en conséquence, il voit dans le charisme ministériel une simple spécification du charisme général. Cette spécification est reconnue par les détenteurs de ministères déjà en place, sur présentation venue de «la communauté»[11]: c'est pourquoi ils imposeront les mains aux «animateurs de communautés» ainsi choisis, pour montrer que l'Église entière les accepte et les reconnaît comme tels. Le principe de l'égalitarisme, auquel s'opposerait toute idée de hiérarchie impliquant une volonté dominatrice, reste fondamental, si bien que

7. P. GRELOT, *Les ministères dans le peuple de Dieu*, Paris, Cerf, 1988 (et précédemment: *Église et ministères: Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*, Paris, Certf, 1983). Mes citations seront tirées du premier livre, qui est le plus récent.

8. *Plaidoyer...*, cité n. 6, p. 46.

9. *Ibid.*, p. 47.

10. *Ibid.*, p. 44.

11. Le livre revient avec insistance sur l'appel du prêtre «*par*» une communauté: «le ministère *vient d'en bas*, mais cet événement est vécu comme un don de l'Esprit, *et donc d'en haut*» (p. 154). Le canon 6 de Chalcédoine est interprété en ce sens, au prix d'un contresens: «Nul ne peut être ordonné absolument: ...Si on ne lui assigne pas clairement une *ecclesia*, ...le saint Concile prescrit que leur *cheirotonia* (= ordination ou désignation) est nulle et non avenue.» Il s'agit de l'ordination *pour* une communauté. L'auteur explique: «Seul quelqu'un qui est appelé *par* une communauté... afin de devenir son président et son chef, reçoit l'ordination» (p. 174).

le théologien en vient à penser que l'organisation de l'Église, depuis les temps gréco-romains, est devenue comme «un patriarcalisme en tant que système socio-culturel de domination... qui a rendu la femme soumise et sans voix[12]». Il prend donc à son compte le mouvement qui revendique pour les femmes «l'accès à une fonction dirigeante dans l'Église, y compris les fonctions ministérielles: celle-ci doit être logiquement reconnue aux femmes en vertu de leur 'droit de naissance chrétienne' qui est 'le baptême dans l'Esprit'»[13].

Ce raisonnement est malheureusement sophistique. Le texte de l'épître aux Galates concerne uniquement l'égalité de tous les baptisés pour la dignité qui les «revêt du Christ Jésus». Le don de l'Esprit lié à cette dignité *est supposé,* quand il y a appel à l'exercice d'un ministère. Tous les charismes, en effet, ministériels ou non, le supposent, comme saint Paul l'explique longuement dans *1 Co 12.* Mais, d'une part, la réception de l'Esprit dans le baptême n'est jamais appelée un *kharisme,* don gratuit imprévisible qui se distingue de la grâce commune (*kharis*); d'autre part, le texte de *Ga 3,* 26-30, remis dans son contexte, concerne exclusivement la question de la justification et du salut que Dieu donne aux fidèles par la foi au Christ Jésus, et non grâce aux œuvres de la Loi, sans distinction de juifs et de non-juifs, d'hommes ou de femmes, d'esclaves ou de personnes libres. *La question des services ministériels,* ou même des autres services effectifs que nous ne rattacherions pas actuellement aux ministères, *n'est aucunement touchée.*

Quant à l'interprétation du texte de *Joël 3,* 1-5, cité dans *Ac 2,* 17-21, elle concerne également le dernier trait qu'on y remarque: «Quiconque invoquera le nom du Seigneur (ici: du Christ) sera sauvé.» Assurément, le don de l'Esprit, déversé sur «toute chair», est lié à l'expérience présente de la Pentecôte et à l'avenir ouvert aux croyants, en vue de la proclamation des merveilles de Dieu dans toutes les langues. Dans ce cadre, la mention des fils et des filles, des jeunes gens et des vieillards, des serviteurs et des servantes (2, 17c-18), est une manière d'évoquer *la totalité du peuple de Dieu* auquel le salut va être conféré moyennant la foi. Mais *cela ne concerne aucunement les fonctions qui pourront être exercées dans ce peuple,* doté de l'Esprit prophétique. Ces fonctions existent déjà en germe, puisque Pierre et les Onze ou peut-être les «frères» au nombre de cent-vingt (*Ac 2,* 14 et *1,* 15), occupent une place à part pour fonder ce qui va devenir l'Église du Christ. On ne

12. *Ibid.,* p. 265.
13. *Ibid.,* p. 142. Tous ces textes sont examinés critiquement dans le premier livre cité n. 7.

peut donc rien tirer de ce texte pour connaître quoi que soit sur les «ministères» futurs, sinon que «Pierre avec les Onze» (*2*, 14) ou «Pierre et les Apôtres» (*2*, 37) seront au point de départ d'une organisation qui prendra une forme plus diversifiée par la création de ces ministères.

C'est, en bonne méthode, une erreur fondamentale de chercher dans le Nouveau Testament les traces d'une structure «originaire» qui aurait pu se développer autrement qu'elle ne l'a fait, puis de proposer un développement différent en le présentant comme fidèle à «l'origine». *Le Nouveau Testament doit être examiné dans sa totalité* pour en tirer une véritable lumière sur la question[14]. On ne peut pas se substituer au Saint-Esprit qui a guidé l'Église pendant toute l'époque apostolique pour accomplir la mission dévolue par le Christ à ses Apôtres.

b. *Le recours à la «Scriptura sola sui interpres»*

Le recours au Nouveau Testament tout entier suffit-il pour dirimer la discussion? On retrouve là le principe mis en avant par les Réformateurs protestants du XVI^e^ siècle. Ce n'était pas sans motif qu'ils réagissaient contre la décadence doctrinale dans laquelle était tombée la théologie nominaliste du XV^e^ siècle, qui souvent tournait en rond dans l'examen superficiel des thèses attribuées à «la tradition», et contre la décadence pratique de certaines institutions pour lesquelles les esprits les plus clairvoyants réclamaient, depuis un siècle, une réforme «tam in capite quam in membris». Le retour vers l'Écriture, à laquelle la tradition ancienne de l'Église s'était toujours montrée très attachée, constituait une élément essentiel pour la réforme réclamée[15]. Mais ce principe suffisait-il pour résoudre le problème posé par la réforme des ministères? Sup-

14. La tradition apostolique livrée par le Nouveau Testament comporte un développement doctrinal et littéraire qu'on peut, dans une certaine mesure, saisir sur le vif en examinant critiquement ses divers livres. Je l'ai rappelé, au plan littéraire, dans *L'origine des évangiles: Controverse avec Jean Carmignac*, Paris, Cerf, 1988, p. 115-136. Mais au plan doctrinal, *ce développement est une partie intégrante de la révélation.* On n'a pas le droit d'utiliser les textes en posant en principe que le développement aurait pu se faire autrement et en tirant de cette observation des conséquences arbitraires. Personne ne peut se substituer au Saint-Esprit, qui l'a mystérieusement conduit, dans des circonstances historiques sur lesquelles on ne peut revenir.

15. Je n'ai pas à reprendre ici l'examen de cette controverse qui a déchiré l'Église d'Occident au XVI^e^ siècle. Le protestantisme moderne tend à réévaluer la notion de «tradition», notamment depuis la IV^e^ Conférence mondiale de *Foi et Constitution* (Montréal, 1963). Voir une courte bibliographie dans mon exposé: *La Bible, Parole de Dieu*, Paris, Desclée, 1965, p. 20-22.

posons tout de même qu'on prenne le principe au pied de la lettre: on ne devrait admettre la possibilité d'un «pastorat» féminin, sous les formes presbytérale ou épiscopale, que si des textes en montraient clairement l'existence avant que le Nouveau Testament ne fût clos, ou tout au moins si on y trouvait des principes formels dont on pourrait déduire avec certitude sa légitimité doctrinale et pratique. Une enquête objective s'impose donc.

On constate assurément que dans l'entourage de Jésus et au temps des Apôtres les femmes furent bien loin d'être reléguées dans une situation de sujétion arbitraire et humiliante[16]. Jésus lui-même, contrairement à la coutume des docteurs juifs, eut des femmes parmi ses disciples: le fait est spécialement souligné dans l'évangile de Luc (*Lc 8,* 1-4; *10,* 39, où Marie est assise aux pieds de Jésus pour écouter sa parole). Des femmes sont même les premières à recevoir l'annonce de sa résurrection avec mission d'en avertir les disciples (*Mc 16,* 6-7; *Mt 28,* 5-7). Chez Matthieu, elles bénéficient de la première apparition du Christ ressuscité (*Mt 28,* 9-10). Chez Luc, elles annoncent la résurrection aux Onze, qui refusent de les croire (*Lc 24,* 9-11). Chez Jean, c'est Marie de Magdala qui devient, suivant l'expression de saint Grégoire le Grand, «l'apôtre des Apôtres» (*Jn 20,* 11-18). Seulement, il y a une différence entre la condition de disciple et le choix des Apôtres, même si l'on admet que la mission des soixante-douze disciples (*Lc 10,* 1-16), parallèle ou doublet de celle des douze Apôtres (*Lc 9,* 1-6, et par. de *Mc* et *Mt*), prélude à l'élargissement du groupe des missionnaires dans l'Église primitive. Il n'y avait pas de femme parmi ces Soixante-douze: la sociologie du milieu juif s'y opposait radicalement.

Qu'en était-il au temps des Apôtres[17]? On constate que certaines femmes jouèrent alors un rôle important dans l'évangélisation. À Jérusalem, en un temps où les fidèles se rassemblent dans les maisons particulières pour «rompre le pain» et louer Dieu (*Ac 2,* 46-47), on voit la communauté réunie durant la semaine des Azymes (*12,* 3), le jour où Pierre s'échappe de la prison d'Hérode Agrippa (*12,* 6—17), dans la maison de Marie, mère de Jean surnommé Marc (*12,* 12). Rien de précis n'est dit sur le rôle exact de cette Marie ni sur la structure ministérielle de la communauté

16. Voir la fine analyse des textes dans l'opuscule d'Annie JAUBERT, *Les femmes dans l'Écriture,* Paris, Vie chrétienne, 1979, p. 31-39.
17. *Ibid.,* p. 40-57.

assez nombreuse qui est chez elle. Mais il est clair qu'elle n'est pas en situation d'infériorité par rapport aux «frères», qui ont Jacques à leur tête (*12,* 17b). On est alors en 44. Plus tard, vers 49-50, Paul et les missionnaires qui l'accompagnent sont accueillis, à Philippes, par une des premières converties: Lydie, une femme «craignant Dieu», marchande de pourpre assez riche pour donner l'hospitalité à la communauté en voie de formation (*Ac 16,* 13-15). Mais rien n'est dit sur l'organisation de cette communauté locale après le départ de Paul. Ensuite, probablement vers 56, on sait par la lettre aux Philippiens[18] que deux femmes, Évodie et Syntychè, ont fortement «assisté» Paul dans sa «lutte pour l'Évangile» en même temps que d'autres collaborateurs de sexe masculin (*Ph 4,* 2-3). Mais la communauté a alors à sa tête des *episkopoi* et des *diakonoi* (*Ph 1,* 1), parmi lesquels il ne semble pas qu'on puisse placer des femmes. La mention honorable de celles-ci contredit tout de même ceux qui, sur la base de *1 Co 14,* 33b-36, attribuent à Paul un anti-féminisme écarté formellement par *1 Co 11,* 5: en cet endroit, on voit que la femme «prophétise» aussi bien que l'homme dans l'assemblée en Église, ce qui suppose une prise de parole pour édifier les participants: le voile sur la tête n'est pas un «signe de soumission», mais un «signe de pouvoir» (*exousia*)[19].

L'enquête dans les épîtres, recoupée par les données des Actes, montre d'ailleurs que des femmes, ou des couples agissant en commun, sont engagés dans l'évangélisation et le service des Églises locales. Le cas le plus clair est celui d'Aquilas et Prisca (ou Priscille), juifs chassés de Rome par le décret de Claude et lancés dans le commerce international des toiles de tente. Paul les rencontre à Corinthe au moment où il fonde l'Église (*Ac 18,* 2-3), puis il les retrouve à Éphèse, où une Église locale se rassemble dans leur maison (*1 Co 16,* 19). Leur présence en cette ville fait présumer que

18. La lettre aux Philippiens, où on discerne trois billets réunis par les destinataires, a été écrite quand Paul était captif à Éphèse, avant l'envoi de *2 Co 1,* 8-10. Le récit des Actes (*Ac 19,* 23 - *20,* 1) passe cette captivité sous silence. Des circonstances imprévues ont permis à Paul d'échapper à ce péril de mort (voir M. CARREZ, *La deuxième épître aux Corinthiens,* Genève, Labor et Fides, 1986, p. 27-30, qui suggère une explication intéressante).

19. Cf. Annie JAUBERT, *Le voile des femmes (1 Cor 11, 2-16),* dans *NTS* 18 (1971/72) 419-430, repris en résumé dans l'opuscule cité, p. 46-49. Voir aussi A. FEUILLET, *Le signe de puissance sur la tête de la femme,* dans *NRT* 95 (1973) 945-954.

le billet final de l'épître aux Romains[20] (*Rm 16*, 1-20) vient clore une copie de la lettre adressée, de Corinthe, à l'Église d'Éphèse (*Rm 16*, 3-5a, avec allusion au péril de mort que Paul a dû affronter dans cette ville). Cette finale est d'ailleurs précieuse en raison du grand nombre de femmes que Paul mentionne: Phoebè, *diakonos* de l'Église de Cenkhrées, qui porte probablement la lettre et qui remplit dans sa communauté un «service» non précisé; puis toutes celles dont Paul atteste qu'elles «se sont fatiguées pour le Seigneur» et pour la communauté: une Marie (*16*, 6), probablement Junie et son mari, qui furent emprisonnés avec Paul et qui avaient été «apôtres» (au sens large) avant lui (*16*, 7), peut-être Tryphène et Tryphose (*16*, 12a), certainement Persis (*16*, 12b) mère de Rufus (*16*, 13), Julie, femme de Philologue, ainsi que la sœur de Nérée (*16*, 15). Ce sont des fidèles que Paul tient à saluer au même titre que les hommes. Pour certaines, la mention des «fatigues» suppose un engagement positif dans le travail d'Église, bien que la nature de cette coopération ne soit pas précisée. Sur la base d'un texte des Actes (*Ac 18*, 26), on constate qu'à Éphèse Prisca/Priscille a participé au travail d'évangélisation dans le milieu juif: c'est elle et son mari Aquilas qui ont achevé l'instruction chrétienne d'Apollôs, futur prédicateur de renom. Dans le billet à Philémon, on constate de même que le couple Philémon - Apphia donne l'hospitalité à l'Église locale de Colosses (*Phm* 1-2): la maîtresse de maison a quelque chose à faire dans l'organisation des réunions; mais c'est Archippe qui a reçu un ministère (*Col 4*, 17). À Laodicée, Nymphas, qui donne l'hospitalité à l'Église, est probablement un homme (*Col 4*, 15).

Il est donc clair que des femmes participent activement au service des communautés fondées par Paul, mais on ne voit nulle part qu'elles aient la présidence des assemblées en Église où se célèbre le «repas du Seigneur». Si on l'imagine, l'hypothèse n'est pas extraite des textes, mais projetée sur eux. Comme les textes cités ici sont ceux qui montrent le plus clairement l'activité des femmes dans les Églises à l'époque des Apôtres, il faut au moins constater qu'ils ne donnent aucun appui certain à l'hypothèse d'un pastorat féminin. Mais ils donnent un appui décisif à l'exercice de certaines

20. L'origine du ch. 16 de l'épître aux Romains est discutée. Ce texte était assez important pour que Paul en envoie un double, par l'intermédiaire de Phoebé, à l'Église d'Éphèse, où il avait fait un long séjour. À mon avis, le premier recueil des lettres de Paul, que les Églises se communiquaient les unes aux autres, a été réuni là, avec peut-être pour conclusion la lettre dite «aux Éphésiens».

fonctions: pour le service de la Parole et l'instruction (cf. Prisca à Éphèse), peut-être aussi pour le service pratique de la *diakonia* (cf. *Rm 12, 7*), si on rapproche ce terme du titre donné à Phoebè dans *Rm 16,* 1. (La forme masculine du mot *diakonos* ne l'empêche pas d'être un féminin, comme c'était déjà le cas chez Aristophane.) Dans *1 Tm 3,* 11, à la suite des *diakonoi* (*3,* 8-10), qui sont nettement distingués des *presbyteroi,* la mention des femmes parlerait dans le même sens pour la génération suivante, avec le tassement des titres dans une organisation plus structurée[21]; mais il serait anachronique de parler de «diaconesses», mot fabriqué plus tard et attesté à partir du IV^e^ siècle. Quoi qu'il en soit, on ne peut pas dire que le «pastorat» féminin puisse être déduit du texte du Nouveau Testament, même à titre de possibilité ou de probabilité. Il serait seulement imprudent de dire qu'on peut en déduire directement la thèse contraire: l'argument fondé sur la seule absence d'une mention explicite serait forcément discutable. De la «Scriptura sola sui interpres», on ne peut rien tirer qui soit tout à fait décisif dans un sens ou dans l'autre, bien que l'argument du silence penche plutôt ici dans le sens d'une exclusion. Mais sur le fond, ne faut-il pas mettre en question le principe de la «Scriptura sola sui interpres»? On y reviendra plus loin.

c. *L'argument de la tradition ecclésiastique*

Les Églises orientales (orthodoxes ou non chalcédoniennes) refusent absolument l'idée d'un «sacerdoce féminin» dans l'Église[22]. Comme la qualification sacerdotale des ministères — épiscopal et presbytéral — n'est pas directement attestée dans le Nouveau Testament, cela suppose qu'elles se réfèrent ainsi à une tradition ecclésiastique ancienne, où cette interprétation était déjà passée dans le langage commun de la théologie. En fait, elles font appel à une tradition

21. Les missions accomplies par Timothée et Tite au nom de Paul datent des années de son apostolat en Orient. Mais la rédaction des épîtres «pastorales» reflète une structure communautaire différente, plus développée que celle qu'on observe dans les «grandes épîtres» et dans les «épîtres de la Captivité» (*Ep* et *Col*), mais semblable à celle que supposent les Actes des Apôtres. L'hypothèse d'une composition dans les années 80 expliquerait bien cette dernière observation. L'époque de Vespasien, Titus et Domitien (jusqu'en 94) fut pour les Églises locales une période de paix, de développement et d'organisation (sur Vespasien, voir TERTULLIEN, *Apologeticum,* V, 7; EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique,* III, XVII).

22. Voir la déclaration nette du Métropolite de Pergame, J. Zizioulas, devant la Conférence de Lambeth (juillet 1988), dans *DC* 86 (1989) 26b. (Les conclusions du *Congrès théologique inter-orthodoxe* de Rhodes [oct.-nov. 1988] sont publiées *ibid.* 344-348; voir spécialement 345b.)

pratique, qui remonte aussi loin qu'on peut cerner le droit canonique. Mais quelle est la valeur de cette argumentation?

Elle repose sur un principe qui n'est pas explicité: c'est que l'idée globale de «tradition» postule une continuité formelle, qui est censée remonter jusqu'à l'origine de l'Église elle-même. Or, il y a une faille dans cette position du problème. En effet, les «saints Canons» eux-mêmes ne remontent pas à l'origine: on ne commence à les cerner qu'à partir du moment où des groupes d'Églises ont eu à résoudre des problèmes vitaux qui se posaient en fonction des circonstances. Il ne faut pas dire que la façon dont ils étaient alors résolus n'était pas fondée sur des bases qui étaient elles-mêmes traditionnelles: on constatera plus loin que cette vue des choses serait fausse. Mais il faut constater que l'adaptation aux circonstances a conduit les assemblées locales d'évêques, puis les assemblées générales (œcuméniques), à prendre des décisions qui pouvaient être commandées par les besoins du moment et englober des éléments de nature culturelle, dont le caractère «originaire» ne pouvait guère être démontré. De ce fait, la notion de «tradition» est, en elle-même, ambiguë: elle peut véhiculer des éléments de droit positif qui furent, certes, légitimes et bienfaisants à tel moment de l'histoire de l'Église, des éléments pour lesquels on a cherché des racines jusqu'à l'époque des Apôtres, mais qui n'en furent pas moins des créations dues aux circonstances.

On peut citer, par exemple, la création des patriarcats orientaux, auxquels le «patriarcat romain» sur les églises d'Occident a été joint par un certain souci de symétrie[23]. En assignant à ceux de Jérusalem et d'Antioche une origine apostolique, on a certes reconnu la place d'honneur que ces villes avaient occupée dans l'évangélisation du monde oriental. Mais cela n'empêche pas qu'il s'agit d'une structure de droit ecclésiastique. En outre, la multiplicité des rites a créé, au titre d'Antioche, plusieurs patriarcats parallèles. Quant au patriarcat de Constantinople, c'est à grand-peine qu'on l'a rattaché à saint André, et il faut attendre le premier Concile de Constantinople (381) pour que, dans son Canon 3, on voie poser en principe que l'évêque de Constantinople a une primauté d'honneur à côté de l'évêque de Rome, parce que cette ville est «la nouvelle Rome» (*Conciliorum œcumenicorum decreta*, Bologna, 1973, p. 32). Il s'agit donc d'un principe de droit ecclésiastique qui est très vénérable, mais

23. La situation de l'Église locale de Rome est très différente: son rôle à part ne provient pas de ce que Rome fut la capitale de l'empire, mais uniquement du double martyre de Pierre et de Paul, dont elle a pour fonction de garder les tombeaux et la tradition en remplissant le ministère de l'unité. Cf. *Pierre et Paul, fondateurs de la primauté romaine*, dans *Istina* 27 (1982) 228-268. On n'est pas devant une simple structure de droit ecclésiastique, comme pour Constantinople.

qui n'est pas primitif. Ajoutons à cela les patriarcats plus récents, explicables par les circonstances politiques où se sont trouvées les Églises d'Orient, le dernier créé étant celui d'Éthiopie, qui fut détaché du patriarcat copte d'Alexandrie après la deuxième guerre mondiale.

Il faut donc entreprendre une étude précise de la notion de tradition en y distinguant plusieurs niveaux d'autorité, si l'on veut qu'elle projette une lumière décisive sur la question examinée ici: la collation éventuelle du sacrement de l'Ordre (presbytérat et épiscopat) à des femmes.

2. *Le critère réel: la tradition apostolique*

a. *L'exemple de saint Irénée*

Il faudrait faire ici un long développement pour examiner le rôle que joue, dans la théologie de saint Irénée, la «tradition des Apôtres»[24]. Ce point mériterait d'être présenté pour lui-même, parce qu'il est capital. Mais il serait trop long de le faire ici. Je suppose que mes lecteurs ont en tête les textes essentiels qu'on peut glaner dans sa *Démonstration de la prédication apostolique* (*SC*, 62) et dans son gros ouvrage *Contre les hérésies* (édition critique de Dom A. Rousseau et L. Doutreleau, dans *SC*). C'est dans sa lutte contre les diverses branches de l'hérésie gnostique qu'Irénée fait appel à la tradition des Apôtres, en fixant à cette occasion la liste exacte des quatre évangiles qui en sont les témoins directs. Cette tradition est pour lui la règle de la foi et de la vie pratique. Pour être certain de sa conservation exacte, il recourt au principe de la succession apostolique, au point d'écrire: «À supposer même que les Apôtres ne nous eussent pas laissé d'Écritures, ne faudrait-il pas suivre l'ordre de la tradition qu'ils ont transmise à ceux à qui ils confiaient ces Églises?» (*Contre les hérésies*, III, IV, 1). En fait, il y a des Écritures «apostoliques», témoins directs de la tradition des Apôtres, témoins «qualifiés» au sens juridique du terme. Mais la solidité de la succession apostolique, qu'Irénée mentionne d'une façon précise dans l'Église de Rome (III, III, 2), permet aussi d'entrevoir la continuité de certaines traditions «pratiques», conservées avec fidélité dans les Églises du II^e^ siècle, pour lesquelles l'autorité des Apôtres était indiscutable.

b. *Reprise théologique du principe dans l'Église*

La première lettre à Timothée avait posé le principe: «Ô Timothée, garde le dépôt» (*parathêkê: 1 Tm 6*, 20). Le dépôt, c'était

24. La Tradition apostolique a fait l'objet d'une étude spéciale dans la XXIV^e^ Session d'études canoniques (*L'année canonique* 23 [1979] 7-202, avec un article spécial consacré à Irénée, p. 193-202). Sur ce point, Irénée occupe une situation essentielle (cf. *Église et ministères*, cité n. 7, p. 19-21). Je me contente d'un bref résumé pour rappeler un point très connu.

justement cette tradition des Apôtres avec toutes ses valeurs essentielles. En matière doctrinale, ce «dépôt» se développera normalement au cours des confrontations de l'Église avec des milieux culturels, sociologiques et historiques nouveaux, sans que rien puisse en être retranché d'essentiel, ni rien ajouté qui lui soit hétérogène ou qui n'y trouve aucune racine. Mais il restera aussi l'autorité suprême en matière de vie pratique et institutionnelle, moyennant les mêmes conditions.

Voici un exemple pour la vie liturgique et sacramentelle. Les cérémonies de la célébration eucharistique n'ont pas été fixées dans tout leur déploiement dès le temps des Apôtres. Des éléments gestuels et des prières s'y sont développés en faisant des emprunts aux diverses cultures et aux diverses langues dans lesquelles l'Église s'est enracinée: ce processus n'est d'ailleurs pas terminé actuellement, et il correspond à l'extension normale de l'Église. Mais le cœur de la célébration est demeuré le même: c'est la proclamation du récit de la dernière Cène par le président de l'assemblée (avec éventuellement ses concélébrants), moyennant des variantes littéraires mineures comme celles qu'on avait déjà dans les quatre récits du Nouveau Testament[25]. En faisant cette proclamation — à haute voix ou à voix basse, suivant des coutumes culturelles qui n'engagent pas la foi — le (ou les) célébrant(s) s'efface(nt) derrière le Christ ressuscité qui reçoit les fidèles à sa table. C'est donc le Christ, mystérieusement présent, qui «consacre» le pain et le vin pour faire communier les fidèles à son corps et à son sang. Sans cela, on n'aurait plus la célébration du «Repas du Seigneur». Le rite est donc liturgiquement calqué sur les gestes essentiels de la dernière Cène, non sans un rappel implicite des repas des Apôtres avec le Christ ressuscité[26], quitte à dépayser certains participants en leur rappelant que l'incarnation du Fils de Dieu eut lieu dans le peuple juif, dans le terroir palestinien, dans le cadre pascal où l'on mangeait du pain et où l'on buvait du vin, boisson de fête. Il ne s'agit plus d'un rite calqué sur les «repas sacrés» célébrés dans n'importe quelle religion de la terre. C'est le legs de la tradition apostolique qui impose cela sans rémission possible.

Il en va de même pour la structure ministérielle de l'Église. Elle a pu connaître certains accroissements secondaires au cours des

25. Le plus ancien recueil liturgique est la *Tradition apostolique* d'HIPPOLYTE, n° 4, édit. Dom B. BOTTE, coll. *SC*, 11bis, Paris, Cerf, 1959. Dom Botte restitue le texte grec, perdu, sur la base des traductions latine et éthiopienne. Voir *La tradition apostolique de saint Hipppolyte: Essai de reconstitution*, Münster, Aschendorff, 1963, p. 14-17. L'anamnèse de la Cène est, au début, très amplifiée. Les *Constitutions apostoliques*, VIII, 36-37, coll. *SC*, 336, p. 196-199, s'en inspirent mais se tiennent plus près du Nouveau Testament. Elles représentent une liturgie grecque d'Antioche dans le dernier quart du IV^e siècle.

26. Sur l'importance de ce rappel pour la compréhension de la célébration eucharistique, voir «Le repas seigneurial (*1 Co 11*, 20)», dans *La Pâque du Christ, mystère de salut.* Mélanges F.-X. Durwell, coll. Lectio Divina, 112, Paris, Cerf, 1982, p. 203-236.

âges pour la «consécration» de certaines tâches pratiques: ce fut l'origine des «ordres mineurs», utiles au déroulement des cérémonies (portiers, lecteurs, exorcistes, acolytes). Mais l'essentiel fut toujours de conserver intacte, pour l'essentiel, la tradition apostolique ressaisie de deux façons: d'abord à partir des textes du Nouveau Testament, qui mettent en contact direct avec elle sans cacher ses variantes terminologiques ni son développement interne, ensuite à partir de la pratique que l'époque des Apôtres et de leurs disciples directs a léguée aux Églises du IIe siècle, où on la voit fonctionner sans l'ombre d'une discussion: saint Irénée a montré sur ce point la rigueur avec laquelle la lutte contre les innovations ou les déviations des gnostiques fut menée par les évêques qui tenaient fermement au «legs» des Apôtres.

Il faut remarquer que, dans les discussions du XVIe siècle, cet aspect «pratique» de la tradition apostolique ne fut nullement oublié. Il faut citer sur ce point un texte très clair du Concile de Trente qui est souvent interprété de travers. Le texte de la Session IV (1546), reproduit dans le recueil de Denzinger, 32e éd., n° 1501 (= *Conciliorum œcumenicorum decreta*, p. 663), rappelle que *l'unique source* de la foi, qui fait autorité en matière de foi et de comportement moral, est l'Évangile, venu du Christ lui-même par l'intermédiaire des Apôtres. Ce texte ne met nullement sur le même pied les Écritures — Nouveau Testament et Ancien Testament interprété dans la lumière du Christ — et la tradition ecclésiastique en général, avec tous les accroissements secondaires qu'elle a pu connaître au cours des âges. Il refuse également de fonder la règle de la foi sur la «scriptura sola», comme si ses moindres détails fournissaient une source de «majeures» pour y appuyer des raisonnements de forme scolastique, au risque de verser dans une théologie de style «nominaliste», dont l'Église de ce temps avait grand-peine à se dépêtrer. Il rappelle simplement que l'Évangile, présenté d'une façon vivante et concrète par l'ensemble de la tradition apostolique, le fut aux siècles suivants par deux canaux complémentaires, qui ne sont pas du même ordre: d'abord les Écritures, évidemment; ensuite «des traditions non écrites» transmises «quasi par manum», ce qui revient à dire qu'il ne s'agissait pas de traditions *doctrinales* mais de traditions *pratiques*. (La traduction courante du texte: «comme de main en main», est ici insuffisante et peut devenir trompeuse.) Ces traditions pratiques concernent évidemment la liturgie baptismale et eucharistique, l'instruction des catéchumènes, la coutume

des homélies sur l'Écriture (avec ses principes fondamentaux). Elle concerne aussi la structure ministérielle de l'Église, dont le contenu «apostolique» peut être saisi indirectement dans la pratique des communautés du IIe siècle.

Il n'y a là aucune allusion à la «théorie des deux sources», qui s'est développée indûment à partir de ce texte mal compris[27]. En revanche, on est invité à distinguer soigneusement la «tradition fondatrice», qui est celle des Apôtres fixée par eux-mêmes et par leurs disciples ou leurs envoyés jusqu'à la clôture du Nouveau Testament, puis la «tradition réceptrice», qui a fait valoir la première en adaptant ses données aux besoins concrets des divers temps, non sans y introduire parfois des éléments exclusivement dus aux circonstances historiques et culturelles. Pour prendre un exemple, la conception des rapports entre l'Église et la société civile a fini par consacrer un régime de «chrétienté» que la tradition apostolique ignorait totalement, même à titre d'idéal lointain. Qu'en est-il du problème des ministères féminins?

III. - Le problème des ministères féminins

L'évolution différentielle soulève aujourd'hui, dans certains cadres culturels, un problème social: celui d'une revalorisation de la condition des femmes, par comparaison avec celle qu'elles eurent, en Occident, à l'époque qui suivit la Renaissance, en régression sur ce point par rapport à ce qu'elle avait été au Moyen Âge. Dans ce cadre, la question des fonctions des femmes dans l'Église, ou du moins de celles qui leur seraient attribuables, peut effectivement être posée: toute modification dans l'ordre socio-culturel des civilisations comporte des répercussions normales dans l'Église. Celle-ci doit toutefois faire un tri pour ne pas s'aligner simplement sur les modes ambiantes[28]. La question est de savoir quel est, sur ce

27. J'avais déjà souligné ce point dans *La Bible, Parole de Dieu,* Paris, Desclée, 1965, p. 14-19 et 21-26.

28. On est là devant un principe «structural» qui s'applique universellement aux sociétés humaines: si, dans un cadre qui a atteint un semblant d'équilibre, l'on modifie un élément important, ce changement se répercute sur tous les autres. On ne doit donc pas s'étonner des crises qui s'ensuivent jusqu'à ce qu'un nouvel équilibre soit trouvé. Or l'Église ne constitue pas un système clos, qui vit en dehors du monde: c'est là une caricature inventée par tous les traditionalismes. Mais, dans les changements du monde, elle a une règle fondamentale de vie qui ne dépend pas d'eux: c'est la tradition apostolique. Cette loi s'applique tout à fait à ce qu'on appelle «la crise contemporaine de l'Église». Mais y eut-il une époque où l'Église, sur un point ou sur un autre, ne connut pas de «crise»?

point, le dépôt laissé par la tradition apostolique, *règle ultime* de la foi et de la pratique dans l'Église de tous les temps, les textes conciliaires n'étant que des *«règles prochaines»* dont le contenu et la permanence sont toujours à vérifier par référence à cette règle ultime. On doit donc recueillir avec objectivité les indices positifs et négatifs que la tradition apostolique peut fournir, sans oublier le milieu culturel dans lequel l'Église primitive s'est développée, mais sans imaginer non plus que les pratiques adoptées à l'époque apostolique auraient été uniquement soumises à son influence prépondérante. Le jugement à porter doit donc finalement faire appel à l'esprit de finesse en évitant les pièges d'une logique scolastique qui exigerait des arguments démonstratifs, soit pour, soit contre l'accès des femmes au ministère «pastoral», et en se réservant une totale liberté d'action si jamais on n'en découvrait pas.

1. *Les indices positifs*

a. *Le Nouveau Testament.* — Comme on l'a vu plus haut, la place des femmes dans l'entourage de Jésus n'est pas négligeable. Il ne faut certes pas exagérer la misogynie qui aurait régné, selon certains, dans la société juive. Mais il faut reconnaître que, par rapport aux hommes, les femmes étaient alors dans une position inférieure aux points de vue civique et religieux. L'enquête diligente de J. Jeremias dans *Jérusalem au temps de Jésus*[29] le montre clairement, même si l'on concède que leur infériorité a été renforcée à l'époque du judaïsme rabbinique. Jeremias remarque que «Jésus change consciemment la coutume en permettant à des femmes de le suivre: s'il peut agir ainsi, c'est qu'il exige de ses disciples vis-à-vis de la femme l'attitude de pureté triomphant du désir» (*Mt 5*, 28)[30]. Mais il ne s'ensuit pas qu'il leur confie des tâches d'Apôtres.

Au temps des Apôtres, comme on l'a vu[31], les femmes participent effectivement à des services d'Église, tant pour l'instruction des fidèles et la prise de parole publique, ou «prophétie», que pour la *diakonia* et l'hospitalité accordée aux réunions communautaires. Mais il ne s'ensuit pas qu'aucune d'entre elles ait la présidence des réunions communautaires où se célèbre le «Repas du Seigneur». Ces indices sont très positifs, mais ils n'entraînent que des conclusions

29. J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, tr.fr., Paris, Cerf, 1967, p. 471-491.
30. *Ibid.*, p. 491.
31. Voir *supra*, p. 848-851.

limitées sans qu'on puisse en tirer des principes de «droit sacramentaire» tout-à-fait clairs.

b. *La tradition «reçue» à l'époque suivante.* — Ici, la documentation manque. Les femmes ne sont mentionnées ni dans la *Didachè*, ni dans les lettres d'Ignace d'Antioche et de Polycarpe. La lettre dite «de Clément» ne parle que de leur vie de bonnes épouses et de mères de famille, ce qui n'est pas rien dans le monde gréco-romain (1 *Clem* 1, 3; 21, 6); mais il n'est pas question pour elles des services d'Église. Il en va de même dans les *Apologies* de Justin, qui oppose seulement aux débauches des dieux grecs la conduite excellente des femmes chrétiennes (*I^re Ap.*, V, 2; XXI, 5; XXXIII, 3; *II^e Ap.*, II: histoire d'une épouse martyrisée à la demande d'un mari débauché; V, 3; XI, 3; XXII, 5). On voit par là que ce problème du comportement familial est essentiel. Irénée fait une critique acerbe des «Parfaits» du gnosticisme, initiés aux mystères de «Sagesse-Achamôth»: s'estimant «pneumatiques», ils s'unissent aux femmes qu'ils séduisent (I, VI, 3). Ainsi en use Marc le magicien (I, XIII, 5): il trompe les femmes en leur faisant proférer de fausses prophéties (I, XIII, 3) et il leur fait même «eucharistier» une coupe par un subterfuge (I, XIII, 2). Par ces comédies du ministère chrétien, les gnostiques singent l'Église en prétendant communiquer à des femmes les charismes de prophétie et de présidence eucharistique. Sur ce dernier point, chez le conservateur de la tradition apostolique qu'est Irénée, la conclusion est donc négative. Dans le premier recueil canonique et liturgique qui existe, la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, conservatrice s'il en est, il n'est aucunement question d'un ministère quelconque exercé par des femmes[32]. En vue du bon ordre, l'assemblée des fidèles se réunit de façon à éviter toute équivoque dans les relations entre hommes et femmes, quand ils échangent le baiser de paix (n° 18).

Or, c'est le temps où l'organisation de l'Église achève de prendre sa forme «classique». Dans la perspective ouverte par les épîtres pastorales (*1 Tm* et *Tt*) et par ce «testament de Paul» qu'est le

32. Les *Constitutions apostoliques* (Antioche, dernier quart du IV^e siècle) sont beaucoup plus nettes pour interdire le ministère sacerdotal aux femmes (III, IX, 1-4). L'argument d'Écriture fondé sur *Gn 2*, 21 et *3*, 6, puis *1 Co 11*, 3, pourrait être discuté pour des motifs critiques et théologiques. Quant à l'influence du milieu socio-culturel grec, elle joue là un rôle essentiel: «Si plus haut nous avons interdit aux femmes d'enseigner, comment consentirait-on à ce qu'elles exercent le sacerdoce, contre nature? Car cette aberration consistant à instituer des prêtresses pour des déesses féminines provient de l'athéisme des païens et non de l'institution du Christ» (III, IX, 3; dans *SC*, 329, p. 144s.).

discours de Milet (*Ac 20,* 17-35), la lettre de Clément suppose qu'un groupe de «presbytres» a la responsabilité des Églises et la surveillance (*episkopê*) de leur fonctionnement. Il est probable que l'un d'entre eux exerce la présidence: cela peut expliquer que, dans les épîtres pastorales, l'*episkopos* soit toujours nommé au singulier (*1 Tm 3,* 1-7; *Tt 1,* 6-9). On comprendrait ainsi qu'Irénée, dans sa liste des *episkopoi* de l'Église de Rome qui ont assuré la «succession apostolique» après la mort des Apôtres Pierre et Paul, nomme Clément à la troisième place. Il suffisait de stabiliser cette situation de fait pour passer à l'épiscopat unitaire attesté dans les lettres d'Ignace d'Antioche, avec un évêque qu'entoure le *presbyterium.* Mais dans cet encadrement des communautés, il n'est pas du tout question des femmes.

2. *Les raisons négatives*

Il faut donc constater qu'au II[e] siècle l'organisation ecclésiastique héritée de la tradition apostolique et soucieuse de la garder fidèlement ne comporte aucun ministère presbytéral — et a fortiori, épiscopal — exercé par des femmes.

On a objecté que ce serait là une simple adaptation pratique aux coutumes d'un milieu, soit juif, soit gréco-romain, qui n'aurait pas supporté l'existence d'une autorité féminine... On pense que, du même coup, l'autorité de cette tradition ancienne perd tout son poids.

C'est notamment la théorie du P. Schillebeeckx dans son *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*[33]. Dans les communautés locales, à la «confraternité originairement égalitaire» (p. 69), où le «charisme prophétique» pouvait être universellement exercé par les hommes et les femmes et où les «rôles sociaux» étaient uniquement suscités par «la dynamique propre des communautés» (p. 71), se serait substituée «une direction institutionnelle» où «un raidissement et un renforcement du gouvernement local... s'est emparé de l'autorité doctrinale des prophètes et des docteurs» (p. 76). Aux «associations libres et égalitaires» du début (p. 76) succède ainsi une organisation qui copie «les structures fortement hiérarchisées de l'*oikos* gréco-romaine, ayant à sa tête l'équivalent du paterfamilias» (p. 77). Ainsi voit-on naître «la hiérarchie telle qu'elle s'imposait dans la culture ambiante» (p. 78). Du même coup, «la position subordonnée des femmes» (p. 79) exclut pour elles toute fonction ministérielle de direction: c'est la coutume des milieux païens qui entre de plain-pied dans l'Église...

Ces spéculations, dont le point de départ repose sur une fausse représentation des communautés originelles, comme on l'a vu plus haut, montrent une inaptitude à analyser correctement l'incultura-

33. Voir *supra,* n. 6. Les références au volume sont indiquées dans le texte.

tion de l'Église avec son originalité propre, tant dans le milieu juif que dans le milieu gréco-romain. Toute inculturation pose nécessairement des problèmes d'adaptation. Mais cette adaptation, dans des communautés qui tiennent absolument au «dépôt» venu de la tradition des Apôtres, n'en vient pas à contredire ses données fondamentales, dans l'ordre pratique aussi bien que dans l'ordre doctrinal.

C'es ainsi qu'il faut évaluer l'organisation ministérielle constatée dans les Églises du IIe siècle, en conjonction avec les données apostoliques attestées dans le Nouveau Testament. Remettre en question ce qui, depuis lors, a été conservé dans la tradition ecclésiastique comme un don du Christ transmis par les Apôtres, ce serait biaiser avec l'inculturation authentique pour céder à la pression du milieu contemporain et réaliser, dans la civilisation occidentale de notre temps, ce que Edw. Schillebeeckx reproche précisément — mais à tort — aux communautés du IIe siècle, qui auraient copié l'ordre social gréco-romain pour se conformer à ce modèle. On suppose alors que le Saint-Esprit a fort mal assisté l'Église de ce temps pour lui faire conserver la tradition authentique des Apôtres, et qu'il nous assiste beaucoup plus clairement aujourd'hui pour nous permettre d'adapter l'Église à la situation de notre temps. Par ce biais on revient nécessairement à la question posée au début: «Y aura-t-il des femmes-prêtres dans l'Église?»

Cette question exige ici une précision terminologique. Dans le Nouveau Testament, le vocabulaire sacerdotal est absent pour désigner les ministres de l'Évangile. Ceux-ci ne sont que les «serviteurs» (*diakonoi*) du Christ Jésus pour le service de son peuple. Le service de «présidence» des communautés (cf. les *proïstamenoi* de *1 Th 5,* 12, et les *proestôtes* de *1 Tm 5,* 17, participe appliqué en cet endroit aux *presbyteroi* et repris substantivement par Justin pour désigner ceux qui président la célébration eucharistique) n'entraîne jamais un titre sacerdotal: il y aurait trop de confusion avec le sacerdoce juif et les sacerdoces païens. Seul le Christ est devenu, par sa vie offerte en sacrifice, le détenteur d'un nouveau sacerdoce en tant que *hiereus* (et même *arkhiereus*), médiateur de l'alliance nouvelle, comme l'explique l'épître aux Hébreux.

En faisant participer tous les baptisés à sa vie, il en fait «une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte» (*1 P 2,* 9). Mais parmi eux, ceux que le Christ choisit pour exercer des fonctions particulières — l'*episkopos,* les *presbyteroi,* les pasteurs, les chefs préposés à une communauté (*hêgoumenoi*: *He 13,* 7.17), effectuent *le service du sacerdoce du Christ* d'une façon qui n'a pas d'équivalent ailleurs, notamment quand leurs actes ministériels «remettent les péchés» (*Jn 20,* 23) et font mémoire de Jésus en présidant le «Repas du Seigneur» (*Lc 22,* 19; *1 Co 11,* 24-25). C'est là *une dimension essentielle de leur service ministériel.* Puisqu'elle se rapporte

directement à l'acte «sacerdotal» par lequel le Christ a versé son sang «pour la rémission des péchés» (*Mt 26,* 28) et met l'Église en communion avec lui par la célébration de son Mémorial dans le repas eucharistique (*1 Co 11,* 20), elle fait rejaillir une *aura* sacerdotale sur le service ministériel lui-même.

C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que le vocabulaire sacerdotal peut être reporté sur elle. Déjà le pastorat de Paul dans son service de l'Évangile est un «service sacré» (cf. *Rm 15,* 16: *leitourgon Khristou Iêsou... hierourgounta to euangelion tou Theou*). Mais la lettre de Clément va plus loin, lorsqu'elle établit un parallélisme de style figuratif entre les fonctions de la hiérarchie sacerdotale sous l'ancienne alliance et l'ordre ecclésiastique fondé par les Apôtres d'après les instructions du Seigneur (1 *Clem* 40, 5 et 42, 1-5; cf. 44, 1-5 où on trouve pour la première fois le mot «succession», avec le verbe *diadexontai*). C'est dans la ligne exacte de cette première intuition que l'interprétation sacerdotale des ministères se développera au IIe siècle. Elle est un fait acquis dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte[34], du moins pour l'évêque (n° 3b, prière du sacre épiscopal): l'évêque «paît le saint troupeau du Christ» (cf. *Ac 20,* 28), il exerce à l'égard du Christ le «souverain sacerdoce» (*arkhierateuein*) en le servant nuit et jour, il reçoit le pouvoir de «remettre les péchés» (allusion à *Jn 20,* 23), il offre les dons de la sainte Église (allusion eucharistique, corroborée par le rituel de l'oblation fixé dans le n° 4). Il y a là un développement théologique légitime, greffé sur la tradition apostolique.

Pour rester dans les limites du langage employé dans le Nouveau Testament, le problème posé n'est pas d'abord *sacerdotal* mais *ministériel,* avec toute la variété du vocabulaire attaché aux fonctions considérées. Mais ce ministère a *une dimension sacerdotale en tant que service direct du Christ «arkhiereus», pour la sanctification des fidèles et la célébration de son Repas.* La langue française est défectueuse, quand elle absorbe le contenu du grec *hiereus* dans le dérivé direct du grec *presbyteros* (presbytre > prestre > prêtre).

Quelle est, dans ce cadre, la situation des femmes et des services (ou ministères) qu'elles peuvent remplir? La tradition apostolique, autorité ultime en matière de pratique ecclésiale comme de doctrine, ne donne aucun appui à l'attribution d'un ministère presbytéral et épiscopal: c'est le résultat de l'enquête menée à partir du Nouveau Testament (dont la lettre n'appuie pas encore clairement la thèse négative, puisqu'il ne comporte aucune négation explicite) et de la pratique certaine du IIe siècle, qui est l'héritière directe de la pratique apostolique[35]. Ce fait est déterminant, mais il faut

34. Dans l'édition critique de Münster (voir n. 25), le n° 3 est fondé sur le texte latin. Mais un texte grec est conservé dans l'*Epitome* des *Constitutions apostoliques*: c'est ainsi qu'on retrouve le verbe *arkhierateuein*; lat.: «primatum sacerdotii exhibere».

35. Sous ce rapport, l'interdiction absolue énoncée dans les *Constitutions apostoliques* (citées n. 32) est entièrement conforme à la tradition des Apôtres, même

réfléchir sur son sens. Il ne signifie aucunement que les femmes n'auraient qu'une situation inférieure dans l'Église. Il signifierait plutôt, au contraire, que les hommes appelés par le Christ dans son Église ont une responsabilité écrasante, non seulement parce qu'elle exige un don de soi absolu au service — ce qui peut être demandé à tout chrétien de l'un ou l'autre sexe — mais aussi un renoncement radical à ce qui, dans l'exercice d'une telle fonction, pourrait flatter le penchant inné des hommes à la domination, mentionné par l'Écriture elle-même jusque dans la relation conjugale soumise au joug du péché (*Gn 3*, 16b: «lui il *dominera* sur toi»). L'*exousia* ministérielle ne doit pas être confondue avec l'exercice d'un pouvoir humain, parce que c'est uniquement le service de l'*exousia* du Christ. L'expérience montre que, sur ce point, la pratique du ministère presbytéral et épiscopal a toujours été difficile. Que les gens sûrs de leurs propres vertus s'en offusquent! Mais il y a évidemment des secteurs de l'activité ecclésiale où, de fait, les femmes possèdent des aptitudes aussi grandes, et parfois supérieures à celles des hommes. Sur ce point les conventions sociales des cultures et des sociétés temporelles n'ont aucunement voix au chapitre: la répartition des tâches dans l'Église ne les regardent pas. La question ne peut d'ailleurs pas être résolue une fois pour toutes dans l'ensemble du genre humain: il faut réaménager les solutions à mesure que les cadres culturels et sociaux évoluent. Mais cela exige des choix qui ne peuvent pas résulter de la simple pression du milieu ambiant, même quand des crises particulières exigent une réflexion de fond sur la situation existante.

Il y a là une référence implicite à une évaluation théologique plus large de la situation respective des deux sexes et de leurs symbolismes différentiels, dans la réalité totale du genre humain. C'est leur dignité même de ne pas pouvoir être ramenés l'un à l'autre, ni biologiquement, ni corporellement, ni psychologiquement: «Dieu a créé l'humanité *à son image*: c'est à l'image de Dieu qu'il l'a créée, *il les a créés mâle et femelle*» (*Gn 1*, 27). Le fait est irréductible,

si l'on peut discuter les appuis scripturaires cherchés dans l'Ancien Testament et la raison de convenance qui montre le sacerdoce féminin comme étant *para physin* («contre nature»). La réaction violente contre les sacerdoces féminins dans le paganisme montre que l'inculturation de l'Évangile dans le milieu de culture grecque n'a aucunement modifié l'héritage que ce recueil canonique regarde comme rattaché à une «institution du Christ» (*tês tou Khristou diataxeôs*): la règle n'a pu venir du Christ que par les Apôtres agissant en son nom. Mais il ne s'agit pas d'une règle de pur droit ecclésiastique que les circonstances socio-culturelles pourraient modifier.

mais la femme est «image de Dieu» autant que l'homme. Il faut donc tirer de cela le meilleur parti possible, en tenant compte du parti que Dieu lui-même en a tiré. C'est dans cette perspective qu'on doit comprendre les rôles respectifs de Jésus, homme, et de Marie, sa mère, dans la réalisation de son dessein de salut. Or, ce fait de l'Incarnation du Verbe de Dieu n'est pas advenu par hasard, dans une société quelconque. Cette société avait certes subi les malheurs de l'histoire et elle portait le poids de la condition humaine. Mais la personne de Jésus et la famille qui l'a éduqué «à la juive» étaient les héritiers d'une longue expérience, où la manifestation du Fils de Dieu ici-bas avait été minutieusement préparée. Or, il y a une connexion entre le fait de l'incarnation dans un homme et la façon dont Jésus a choisi lui-même des hommes pour Apôtres, sans négliger les femmes dans la constitution d'un groupe de disciples. Il y a ensuite une connexion entre ces faits originaires et la façon dont la présence permanente des Apôtres de Jésus dans notre race reste signifiée par les prêtres et non des prêtresses, bien que le témoignage rendu à l'Évangile, l'instruction donnée au sujet de son contenu, et tous les actes qui montrent dans les sociétés humaines le don de soi que Jésus a fait à tout le genre humain par amour, soient aussi bien le fait des femmes que des hommes.

Tel est le legs irréfragable de la tradition apostolique. Quant à trouver des raisons à ce fait, la scolastique médiévale en aurait cherché sous la forme des «arguments de convenance». Mais ce terme, dévalué dans notre mentalité, aurait signifié autre chose qu'une «convenance» superficielle: il s'agit en réalité d'une «cohérence» entre certains aspects de la doctrine et de la pratique, qu'on ne peut déduire les uns des autres, mais dont on constate les affinités essentielles. La cohérence entre le fait de l'incarnation réalisée dans l'homme-Jésus, l'appel de douze hommes comme apôtres et fondements de l'Église, en attendant le groupe plus large des «Apôtres» d'après Pâques (Jacques et les Apôtres, dans *1 Co 15, 7*; «Paul Apôtre de par Jésus-Christ et Dieu le Père», dans *Ga 1,* 1), la présidence des communautés locales, et donc aussi de leurs assemblées et de leurs célébrations eucharistiques, confiée à des hommes — cette cohérence n'est pas due au hasard[36]. À moins qu'on opte

36. Je rejoins ici la conclusion d'une étude annexe qu'on trouvera dans mon livret déjà ancien: *Le ministère de la nouvelle alliance,* coll. Foi vivante, 37, Paris, Cerf, 1967, p. 143-167: «Les femmes et le sacrement de l'Ordre». Cette note était occasionnée par une réponse à l'emporte-pièce du P. J. Daniélou: «Il n'y a rien dans le Nouveau Testament qui s'opposerait à l'ordination des femmes.»

pour un occasionnalisme théologique, qui attribuerait aussi au hasard le développement originaire de la Révélation et ensuite celui de la pratique chrétienne, où l'Esprit Saint n'aurait joué aucun rôle, de sorte qu'on pourrait suppléer aujourd'hui ses négligences d'autrefois!

Je ne me cache pas que ces réflexions, qui mettent en évidence le rôle décisif de la tradition apostolique, rejoignent — mais pour d'autres raisons — la position des Églises orientales, rappelées de façon abrupte par le Métropolite Zizioulas devant la XII[e] conférence anglicane et épiscopalienne de Lambeth. Elles contredisent radicalement, pour un motif impérieux, les initiatives des différentes branches du protestantisme et, récemment, de l'anglicanisme lui-même. *Mais il n'y a pas d'œcuménisme sain sans référence fondamentale à la «tradition des Apôtres»*: il faut tenir absolument à ce principe posé par saint Irénée dans un cadre de crise religieuse bien plus fondamentale que la nôtre[37]. C'est à ce titre que je livre mes réflexions aux théologiens, et à toutes les autorités ecclésiastiques du catholicisme romain et des autres Églises.

Il va de soi que le contexte culturel actuel, du moins en Occident, oblige aussi à réfléchir sur les responsabilités qui peuvent effectivement être confiées à des femmes dans l'Église, en vue du service du bien commun. Mais l'objet restreint de mes réflexions se limitait à une seule question: serait-il conforme à la tradition apostolique de leur conférer le presbytérat et l'épiscopat? Je n'ai examiné

Le futur cardinal a pu modifier ensuite son opinion, sur ce point comme sur d'autres. L'inconvénient de mon exposé était de spéculer surtout sur ce que j'ai appelé ici les «raisons de convenance» de la discipline ecclésiastique, sans examiner dans toute son ampleur la notion de «tradition apostolique». Sous ce rapport, mes deux exposés seraient complémentaires l'un de l'autre.

37. Mon insistance sur la tradition apostolique a un triple but. 1. Elle introduit, dans la conception orientale de la «sainte tradition», une distinction entre la tradition *fondatrice* et la tradition *réceptrice* de l'Église, qui la fait fructifier en toute fidélité. 2. En intégrant les Écritures dans la notion plus générale de la tradition apostolique — le N.T. qui en est le témoin authentique, et l'A.T. qui reçoit là son interprétation chrétienne — , j'exclus le faux dilemme qui ferait choisir entre l'Écriture et la Tradition comme source de la foi et autorité ultime. 3. J'exclus aussi la soi-disant «théorie des deux sources» qui mettrait sur le même pied deux réalités de nature différente. Je sors ainsi des questions mal posées qui ont contribué à durcir les oppositions entre les chrétiens séparés. Mais il s'ensuit que tous peuvent être obligés de reprendre à la base la réflexion sur certaines de leurs conceptions courantes. C'est, à mon avis, un service rendu à l'œcuménisme.

ce point que parce que les circonstances y obligent. Mais toutes les autres questions restent ouvertes[38].

F-75270 Paris Cedex 06 Pierre GRELOT
21, rue d'Assas

Sommaire. — Les décisions prises en novembre 1988 par la Conférence de Lambeth ont remis à l'ordre du jour une question qui agite un peu les esprits chez les catholiques des U.S.A.: le problème de l'ordination des femmes aux ministères presbytéral et épiscopal. L'article écarte les critères de discernement qui sont insuffisants au point de vue théologique. En rappelant les données du Nouveau Testament, il met en évidence le seul critère qui s'impose en matière de pratique comme en matière de foi: celui de la «tradition apostolique», considérée dans sa totalité et son développement.

38. On trouvera les renseignements les plus précis sur la crise ouverte dans l'Église anglicane dans l'exposé de Suzanne MARTINEAU: *La communion anglicane et ses questions actuelles après la Conférence de Lambeth 1988,* dans *Documents Épiscopat* n° 17 (avril 1989) 1-15.