NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

117 N° 2 1995

Masculin, féminin: le sens d'une tradition. À l'occasion du débat sur l'ordination des femmes

Anne-Marie PELLETIER

p. 199 - 216

https://www.nrt.be/fr/articles/masculin-feminin-le-sens-d-une-tradition-a-l-occasion-du-debat-sur-l-ordination-des-femmes-344

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Masculin, féminin: le sens d'une tradition

À L'OCCASION DU DÉBAT SUR L'ORDINATION DES FEMMES

Pour ou contre l'ordination sacerdotale des femmes? Sans être vraiment nouvelle[1], la question a fait irruption récemment dans les opinions et les Églises, du moins dans les pays anglo-saxons et dans ceux de l'Europe occidentale[2]. Le débat ainsi ouvert se forme au débouché d'une longue histoire qui la déborde: celle vécue par les femmes de nos sociétés, au fil de siècles, où se repèrent diverses formes de sujétion, de mises en tutelle, de mépris mêlés de peurs[3]. Histoire le plus souvent silencieuse, car les préjugés ont l'invisibilité des évidences, et l'humiliation va souvent avec la discrétion. C'est cette même histoire que notre vision, désormais planétaire, nous montre d'ailleurs répétée, d'une culture à l'autre, avec une obstination troublante et cette caractéristique que l'assujettissement des femmes trouve dans la pauvreté et le sous-développement un terreau qui en amplifie les effets. Mais le débat concernant la possibilité d'ordonner des femmes au sacerdoce est également le point de rendez-vous d'une histoire plus récente, beaucoup plus courte et non achevée, qui est celle de la prise de conscience - dans un espace culturel certes limité, mais influent - que les préjugés qui sont à l'œuvre en ce domaine ne sont ni fatidiques, ni inébranlables, que le combat pour les droits de l'Homme impose, en tout cas, que l'on détaille la question en allant voir ce qu'il en est des droits de la femme. À l'inté-

---

1. Le document *Inter insigniores* de la Congrégation pour la Doctrine de la foi en date d'octobre 1976 se prononçait déjà sur la question et ouvrait une réflexion théologique sur cette disposition de la tradition, voir *DC* n° 1714 (1977) 158-164.

2. Sur le débat présent dans l'Église anglicane on se reportera au numéro d'avril-juin 1994 de la revue *Istina*.

3. Voir, par exemple, les volumes de l'*Histoire des femmes*, sous la direction de G. DUBY et M. PERROT, Paris, Plon, 1991, ou encore G. BALANDIER, *Anthropologiques*, Paris, LGF, 1985, en particulier *Hommes et femmes ou la moitié dangereuse*.

rieur de l'Église aussi, des soumissions abusives, des méfiances institutionnalisées ont été et sont dans le même temps mises en cause publiquement.

À l'heure où nos bilans de fin de siècle pèsent souvent du côté de la barbarie, on ne peut que se réjouir de cette maturité en marche, qui fait aussi partie de l'histoire du XX[e] siècle, et porte sur une réalité-test de l'humanisation de nos sociétés. On peut aussi déplorer la violence des passions déchaînées, dans l'Église, autour de cette question, dressant les uns en face des autres de véritables 'camps' d'adversaires. La Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* du Pape Jean-Paul II en date du 22 mai 1994 a fait flamber de nouveau les discours, à propos de la question de la place des femmes dans l'Église, mais aussi de l'autorité et de son exercice. Deux brèves remarques à ce sujet.

La première concerne - au-delà de la question du caractère d'obligation du texte - la manière dont précisément s'exerce ici l'autorité qui déclare que «l'Église 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'Église». Si, de toute évidence, le document magistériel résonne comme une parole dirimante, qui appelle les chrétiens à se soumettre au jugement prononcé, le pape déclare dans ce texte se soumettre *lui-même* à une norme qu'il reçoit de plus loin que lui. Cette norme est celle de la tradition de l'Église excluant depuis les origines une ordination sacerdotale des femmes. L'autorité ici engagée ne se confond donc pas avec l'autorité d'un homme - fût-il le pape - qui ferait loi d'une position personnelle. Avant la soumission des chrétiens aux dispositions de son texte, le pape évoque sa propre soumission à la pratique de l'Église.

Par ailleurs, si la déclaration romaine considère que la question de l'ordination sacerdotale des femmes ne doit plus être objet de délibération, cette fermeture du débat ne semble nullement interdire que soit ouverte une réflexion sur les fondements et les raisons de la pratique traditionnelle de l'Église[4]. Cette ouverture est capitale et ne doit pas être négligée sous peine de s'en tenir à une attitude paresseuse et finalement obscurantiste, qui se contenterait de trancher le débat par le recours à une autorité abstraite, aveuglément contraignante.

4. Ce que confirme le long commentaire du Cardinal RATZINGER, *La lettre apostolique « Ordinatio sacerdotalis »*, dans *L'Oss. Rom.* (éd. franç.) du 21 juin 1994.

On voit d'ailleurs ricocher en ce point des questions préliminaires et qu'il faudrait détailler. Ainsi celle de la portée de cette tradition précise et de la manière dont elle peut ou non nous obliger aujourd'hui. Pur reflet des préjugés misogynes des sociétés qui nous ont précédés et que l'Église a eu tôt fait d'endosser, affirme-t-on volontiers; assertion que l'on nuance éventuellement en estimant que cette complicité a pu tenir au souci de ne pas heurter de front les pratiques sociales et culturelles ambiantes. Il est évident qu'en pareil domaine le poids des habitudes culturelles ne peut être négligé. Reste pourtant à ne pas se contenter de schémas simplificateurs: il semble bien que le vrai conformisme en la matière eût été probablement beaucoup plus du côté d'un alignement sur les paganismes, qui ne répugnaient, eux, nullement à la réalité de femmes prêtresses. On a ainsi de bonnes raisons de penser que la pratique de l'Église, depuis les premiers siècles, fut ici un choix conscient et délibéré face à un éventail de possibilités dont le non-accès au sacerdoce n'était pas la plus naturelle.

Plus largement, on voit qu'est engagée - au-delà d'un problème de discipline, d'aménagement ou de distribution des pouvoirs - la question de l'identité de l'Eglise, de sa vie dans le temps des cultures, des relations qui se nouent entre elle et l'espace social. On notera à ce propos qu'une caractéristique fréquente du débat théologique contemporain sur l'accès des femmes au sacerdoce ministériel est d'être entièrement intérieur à la problématique d'une promotion sociale des femmes, alignable par exemple sur la revendication, naguère, du droit de vote ou de l'égalité des responsabilités juridiques dans le couple. C'est dire qu'implicitement l'Église y est envisagée comme une simple pièce de l'édifice social, la société étant tenue pour le véritable creuset des initiatives et des évolutions qui préparent les représentations et les modes de vie de demain. L'inquiétude consiste dès lors à savoir si l'Église saura « actualiser » ses dispositions et, par exemple, redistribuer en son sein les pouvoirs d'une manière qui fasse droit aux valeurs et aux exigences nouvelles de la société civile.

Cette vision des choses a ceci de profondément biblique qu'elle reconnaît sa consistance aux cultures et aux valeurs qui les organisent, à ce que la Bible désigne finalement, et honore, à travers le concept de *sagesse*. Mais cette conception s'affadit, quand elle ne voit plus que, dans le même temps, la tradition biblique comporte une dimension d'extériorité, qui est en elle trace de la parole de Dieu, qui vient à l'homme de plus loin que lui-même. En d'autres termes, la révélation biblique n'a pas seulement pour

originalité d'assumer les particularismes de cultures humaines; elle se présente aussi comme une instance de discernement, comme une capacité critique susceptible de situer et d'évaluer les désirs et les revendications qui circulent dans le corps social et de réouvrir ceux-ci sur ce qu'ils négligent ou méconnaissent.

C'est pourquoi, sur une question qui engage si concrètement la vie de l'Église en sa dimension sacramentelle, on peut douter qu'elle soit correctement et exhaustivement traitée en étant maintenue dans le périmètre de la reconquête anthropologique, culturelle et sociale, qui s'opère dans la société civile ou bien encore considérée comme une question-test de la capacité des Églises à prendre acte des évolutions des sociétés. Il semble bien au contraire que la tâche qui s'impose ici aux chrétiens consiste prioritairement à reparcourir et à interroger la problématique du couple que la tradition biblique élabore patiemment et subtilement au fil des générations. Car il y a un modèle biblique et chrétien d'une *justesse*, qui est aussi *justice*, dans la relation entre l'homme et la femme, et qui est un bien que l'Église se doit d'interroger, pour elle-même et pour le bien des sociétés. Or, jusqu'à ce jour, celui-ci a encore très peu été exploré.

L'hypothèse qui organise les réflexions qui vont suivre est que précisément la discipline traditionnelle de l'Église concernant l'accès au sacerdoce ministériel a pour fondement ce modèle. Usant du terme général de « modèle », on veut signifier d'abord qu'il n'existe pas - comme on le remarque souvent et à juste titre - de référence scripturaire dirimante que l'on pourrait invoquer, sur un mode fondamentaliste, pour justifier ou refuser l'ordination de femmes. Mais on veut aussi suggérer positivement l'existence d'une *cohérence*, se construisant à l'échelle de l'ensemble de la révélation biblique, qui articule de manière propre le masculin et le féminin, distribue leurs modes d'intervention et leur donne sens. Nous voudrions tester l'affirmation que c'est sur cette cohérence que l'Église a appuyé sa pratique en matière d'accès au sacerdoce ministériel. En ayant d'ailleurs de cette cohérence une perception beaucoup plus intuitive que véritablement explicitée, du moins jusqu'à ce jour. Car si un savoir intuitif a pu suffire en la matière durant des siècles, il n'en est plus de même aujourd'hui où nos sociétés promeuvent énergiquement une problématisation des relations entre hommes et femmes[5]. Ainsi la tâche théologique propre à notre moment pourrait être

---

5. On remarquera combien les perspectives de l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* de NEWMAN trouvent ici un bon point d'application.

d'inventorier et d'expliciter enfin cette cohérence, sous l'aiguillon salubre d'une dispute parfois équivoque. Redisons-le, non pour conforter à nouveau de manière polémique une décision du magistère, dont on sait combien elle agresse certains chrétiens dans leur sensibilité, mais pour éclairer, de la lumière propre à la révélation biblique, nos débats contemporains sur le sens anthropologique et théologique d'une humanité sexuée. Pour débusquer peut-être aussi, dans la foulée, quelque chose du problème spirituel qui sous-tend la tentation cléricaliste qui se profile ici ou là.

Une nouveauté très ancienne: l'anthropologie biblique

Un premier effet des controverses actuelles est de relancer l'intérêt pour l'anthropologie qui est à la base de la tradition biblique. Une lecture tirant parti de nos savoirs exégétiques modernes, capable d'identifier finement les genres littéraires ainsi que les lois d'écritures qui ne sont plus les nôtres, permet aujourd'hui, loin des naïvetés d'une immédiateté simpliste, de rejoindre des textes dont nous séparent plusieurs millénaires. Dans l'épaisseur de représentations culturelles datées et lointaines se découvrent alors les linéaments d'une anthropologie rigoureuse et originale. C'est ainsi que – à distance d'un propos réaliste dans lequel notre pensée de modernes veut les enfermer – les premiers chapitres de la Genèse tout spécialement sémantisent, avec une extrême finesse, les différents rapports dont s'engendrent la création et l'humanité. Création par séparation, comme P. Beauchamp l'a souligné depuis longtemps déjà dans une lecture de la Bible mise en mouvement par la manière intriguante dont la différenciation y est valorisée, «au point», dit-il, «que saint Paul encadre sa doctrine de la résurrection dans la description d'un cosmos où rien n'est semblable à rien, et sa doctrine de l'Église dans la différenciation des parties du corps»[6].

Sur cette base la Bible montre, laconiquement mais efficacement, la création d'une humanité qui d'entrée de jeu est faite de l'homme et de la femme[7] et qui, comme telle, est qualifiée

6. P. BEAUCHAMP, *Création et séparation*, coll. Bibliothèque de Sciences Religieuses, Paris, Cerf, 1969, p.8.

7. Nous évitons à dessein le terme d'«égalité», qui pourrait paraître ici légitime, pour faire sa place à la réalité plus complexe et plus forte de la relation, telle que l'évoque E. LEVINAS: «L'espace inter-subjectif n'est pas symétrique», souligne-t-il en défendant le respect d'une altérité comme «relation non réciproque», car «autrui en tant qu'autrui n'est pas seulement un *alter ego*; il est ce que moi je ne

d'«image de Dieu» («Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa» [*Gn 1,27*])[8]. Tout aussi remarquable est la manière dont le récit relie la création de la femme à la question de la solitude de l'Adam, faisant du vis-à-vis féminin de l'homme, non simplement le moyen de la continuation biologique de l'espèce mais, avec une force beaucoup plus radicale, la condition de possibilité de la vie: tant que la femme n'existe pas, Adam est immobilisé dans la froide et mortelle condition d'une relation spéculaire que la présence des animaux n'a pas pouvoir d'entamer. Surgie d'un commencement à jamais enfoui dans le secret du sommeil de l'homme, la femme libère dans le récit la première parole qu'Adam lance en direction de Dieu pour dire l'émerveillement du même qui n'est pourtant pas lui-même[9].

La différence entre l'homme et la femme est donc ici déclarée et soulignée, pour être valorisée d'une manière très singulière, puisqu'elle figure comme la condition ontologique de la vie humaine. Puis, sans annuler cette première perspective, une autre dit, dans un raccourci impressionnant, l'expérience des brouillages et des défigurations qui dénaturent cette relation («Ton mari dominera sur toi et ta convoitise te portera vers lui» [*Gn 3,16*]). Ainsi, de façon subtile, la relation homme-femme est évoquée sur un double mode: bonne et vitale, selon le plan divin initial, elle se charge d'obscurité avec le récit de la faute habituellement qualifiée d'originelle. On fera à ce propos deux remarques.

La première pour constater que, tel qu'il est écrit, le texte de la Genèse évoque en réalité un double originel. Le premier correspond au jugement porté sur le couple en *Gn 1,31*: «Dieu vit que cela était très bon.» Le second correspond à la situation qui résulte de la transgression et que type *Gn 3,27*: «Ta convoitise te poussera vers ton mari et lui dominera sur toi.» La différence des sexes est bien présente également à l'un et l'autre de ces originels, mais elle se vit de façon différente en l'un et en l'autre: dans un

---

suis pas» (*Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 2e éd., 1985, p. 75). L'enjeu est que l'homme et la femme ne sont pas interchangeables. Mais l'affirmer ne veut pas dire qu'ils sont inégaux!

8. Le texte est subtil et mystérieux. Quelque chose de l'identité de Dieu se dit dans une humanité structurée par la relation homme-femme, le propos n'explicite rien de plus. Au débouché de la révélation chrétienne seulement, c'est l'unité Christ-Église qui se découvre engagée dans ce rapport.

9. Sur ce point on lira l'analyse de P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, t. II, Paris, Seuil, 1990, p. 129-137.

émerveillement paisible au chapitre 2, sur fond de honte et de rivalité au chapitre 3. Par ailleurs, on ne peut nier que, selon l'économie du texte, le péché originel soit précédé par un originel plus originel. Ce que confirme le chapitre 19 de l'évangile de Matthieu, lorsque Jésus, renvoyant «à l'origine», cite précisément *Gn 2*, 24 : « C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair. »

Seconde remarque. L'anthropologie biblique qui se dessine ici découvre en creux un double péril: le péril certes de la défiguration - par la violence et la captation - de la relation entre l'homme et la femme (c'est la condition typée par *Gn 3*), mais aussi le péril qui atteint la racine de la relation et qui consiste à nier la différence qui rend celle-ci possible. La première attitude brouille le visage de l'humanité en son identité et sa bonté originelles, la seconde ignore les lois de vie de la création et de l'humanité sorties des mains de Dieu.

On voit naturellement que cette anthropologie ne peut s'accorder avec certaines analyses contemporaines, telles celles qui décrivent et revendiquent une égalité qui résulterait d'une neutralisation de la différence sexuelle déclarée contingente, culturelle, fruit d'un dressage idéologique réversible[10].

La révélation de l'Alliance

Cette différence est si peu accessoire qu'elle sert de truchement, on le sait, à la révélation du Dieu biblique. Que ce soit dans les textes narratifs, dans les oracles prophétiques ou dans les écrits de nature sapientielle, la polarité masculin-féminin ne cesse d'être engagée dans la manière dont émergent progressivement le visage du Dieu de la Bible et sa relation à Israël. Or, le contexte culturel de ces textes, fait de paganismes qui érotisent le sacré et sacralisent l'eros, est suffisamment provocant face à l'esprit biblique pour que l'on ait de solides raisons de penser qu'il ne s'agit pas là d'une concession faite aux religions voisines, ni d'un asservissement plus ou moins inconscient à des préjugés

10. Ainsi, lorsqu'E. DE FONTENAY déclare dans un colloque tenu à Paris en 1991 sur «Les nouvelles formes de l'antiféminisme contemporain»: «Il n'y a de liberté possible que dans une indifférence aux différences», elle est aux antipodes de la perspective constamment tenue par la tradition biblique. Pour cette citation et sa discussion, voir X. LACROIX, *Homme et femme, l'insaisissable différence*, Paris, Cerf, 1993, p. 139.

culturels[11]. Que Dieu soit désigné comme l'Époux du peuple-Épouse est une donnée que l'on peut le cas échéant juger énigmatique ou déplaisante; mais on ne peut décider qu'elle est accidentelle et dénuée de portée, dès lors qu'on remarque la force de structuration que comporte ici le motif de l'Alliance.

Il est clair que pour dire la relation Dieu-Israël on éprouve ici la nécessité de passer par la relation homme-femme, alors même que la réalité du couple est chargée, dans cette histoire comme dans les autres, d'un lourd passif d'échecs et de perversions. Les textes des prophètes, en particulier, sont présents à l'esprit de tous. André Neher a dit de façon forte la nature de cette nécessité: à la différence des autres métaphores (Maître/Serviteur, Roi/Sujet, Créateur/Créature), «la métaphore de l'amour conjugal», remarque-t-il, «est la seule qui permette de concevoir l'alliance équitable entre Dieu et l'homme» et cette référence, plus que toute autre, est propre à donner idée de l'Alliance divine comme «histoire»[12]. Simultanément, à travers le déploiement de la thématique de l'Alliance, s'affirme une identité «féminine» du peuple. Symbolique accessoire d'une rhétorique particulière? On ne doit pas l'affirmer trop hâtivement. Le motif de l'Alliance avec son réalisme humain est trop central dans la révélation biblique pour qu'on ne risque pas, en le faisant, de voir l'ensemble de la Bible s'évanouir dans une abstraction inconsistante. On se souviendra aussi qu'à l'époque post-exilique, le *Cantique des cantiques*, superlatif de l'Alliance - selon la lecture qu'en font les traditions juive et chrétienne - porte à sa plus haute incandescence cette figure nuptiale et la relie à l'espérance messianique[13].

On notera encore que l'histoire biblique de l'Alliance se déploie dans un temps d'événements et de péripéties qui semble massivement dominé par l'initiative et l'action masculines, qu'il s'agisse d'autorité royale ou d'intervention prophétique, sans parler du pouvoir sacerdotal exclusivement réservé aux hommes. On peut s'en tenir à l'explication qui y décèle la manifestation

---

11. Sur la démythisation de la sexualité dans la Bible, où la «relation matrimoniale a pour but de faire l'histoire et non de féconder la terre», voir le commentaire que D. LYS donne du *Cantique des Cantiques* dans *Le plus beau chant de la création*, coll. Lectio divina, 51, Paris, Cerf, 1968, p. 50 ss.

12. A. NEHER, *Le symbolisme conjugal, expression de l'histoire dans l'Ancien Testament*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* (1954) 37-39.

13. Sur la figure d'un «messie davidico-salomonien», voir R. J. TOURNAY, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour*, dans *Cahiers de la Revue Biblique* 21 (1982) 83-91.

d'une société patriarcale, que n'ébranlent pas vraiment quelques figures, comme celles de Judith, d'Esther ou de Suzanne, qui traversent épisodiquement l'histoire d'Israël. En fait, là encore, la réalité comporte probablement plus de complexité que ce que notre regard de lecteurs du XX^e siècle en perçoit, et les travaux pourtant abondants aujourd'hui n'ont certainement pas épuisé la question. Loin d'être présentes comme simples génitrices des fils d'Israël, les femmes de la Bible sont en fait impliquées dans le tissu profond – et pour cela moins immédiatement visible – de l'histoire d'Israël. Elles témoignent d'une efficacité qui n'est pas celle de la maîtrise virile sur le monde. Elles sont là où la mémoire se transmet avec la vie. Elles figurent aux grands aiguillages de l'histoire du peuple, là où les généalogies et les successions se décident, là également où se fait le contact entre Israël et son extérieur, où donc se joue tout particulièrement la fonction de l'élection[14].

Les mystères de l'Incarnation

L'Incarnation et la Rédemption, qui sont au cœur de la confession de foi chrétienne, continuent de toute évidence à s'inscrire dans le sillage de cette histoire et de cette symbolique. À cet égard il y a certainement un empressement un peu simplifiant à énoncer qu'avec le Christ sont surmontées toutes différences – en particulier celle qui est entre l'homme et la femme – et que lui-même se tient au-dessus de cette distinction. Une certaine pente gnostique risque de faire oublier que la matérialité de l'histoire fait ici partie intégrante de l'œuvre de Dieu et de sa signification. L'Incarnation comporte des traits concrets que l'on ne peut tenir pour insignifiants sans renoncer à son réalisme, c'est-à-dire à l'Incarnation elle-même.

Indéniablement Jésus s'inscrit en un point précis de l'histoire, naissant sous César Auguste, étant de race juive et de sexe masculin. Et, précédant Jésus en son humanité, il y a Marie. Tels sont les mystères du mystère de l'Incarnation! On doit convenir que, conçue par la volonté souveraine de Dieu, la Rédemption aurait pu emprunter d'autres voies, en passant par exemple par la personne d'une femme, ou par le truchement d'un couple! À vue

14. La figure de la reine de Saba, telle que la campe *1 R 10*,1-13, est typique de cette fonction, où l'on retrouve évidemment impliqués des personnages comme Rahab ou encore Ruth.

humaine, du moins, on peut penser que ce fût là manière plus efficace de dénoncer et de dépasser toutes les usurpations masculines, qu'elles soient sociales, symboliques, religieuses. Pourtant l'Incarnation est ce qu'elle est, engageant le masculin et le féminin en des places précises, pour une coopération mystérieuse et d'ailleurs bouleversante de Dieu et de l'humanité[15]. C'est dire aussi qu'elle bouscule et conteste certaines entreprises modernes, comme celles qui consistent à retraduire le corpus biblique en y neutralisant la différence du masculin et du féminin.

Les toutes premières générations chrétiennes, en tout cas, ont manifestement montré une grande vigilance à ne pas laisser l'annonce de la foi se perdre dans l'abstraction d'une gnose. Les épîtres pauliniennes ne manquent pas de références en ce sens[16], pas plus que la littérature patristique. On se souvient en particulier des formules vigoureuses d'Athanase d'Alexandrie, dans son traité *Sur l'incarnation du Verbe,* pour souligner ce réalisme en un temps où le débat christologique était tout particulièrement âpre[17].

De même, la symbolique nuptiale du premier Testament est loin d'être absente du Nouveau Testament, ou simplement estompée, comme on le dit parfois. Jésus y apparaît identifié à plusieurs reprises à l'Époux[18]; l'abondance des références aux noces dans les paraboles ne semble pas simplement anecdotique, sans compter les émergences dans les épîtres et la théologie pau-

---

15. On songera en ce sens au texte de saint ANSELME: «Dieu, qui a tout formé, s'est formé lui-même du sein de Marie, et ainsi il a refait tout ce qu'il avait fait. Lui qui a pu tout faire de rien n'a pas voulu refaire sans Marie sa création détruite... Dieu a engendré celui par qui tout a été fait, et Marie a enfanté celui par qui tout a été créé» (*PL* 158, 955-56). Ce texte, qui est une prière, formule l'intuition d'un mystère qui dépasse peut-être ce que nos théologies savent aujourd'hui déchiffrer de cette réalité.

16. Ainsi du soin avec lequel Paul précise à propos de Jésus: «... issu de la lignée de David selon la chair» (*Rm* 1,3) ou bien «issu de la race de David selon mon évangile» (*2 Tm* 2,8) ou écrit aux Galates: «... quand vint la plénitude du temps, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme, né sujet de la loi...» (*Ga* 4,4).

17. ATHANASE évoquant le Christ «venant en nos contrées» écrit: «... voulant à bon droit secourir les hommes, il se présente comme un homme, prenant un corps semblable aux leurs et, selon l'ici-bas, je veux dire à travers les actions corporelles, pour que ceux qui ne voulaient pas le connaître à partir de sa providence et sa domination universelles reconnaissent grâce aux œuvres de ce corps le Dieu Verbe dans le corps et par lui le Père» (*De Incarnatione*, 14,8: *SC* 199, p. 316).

18. Cf. *Mt* 9,15 et par., *Jn* 3,29 ainsi que le récit des noces à Cana, signe de la dimension nuptiale de l'Incarnation.

liniennes de ce motif qui culmine dans le chapitre 5 de la lettre aux Ephésiens[19], avant que l'Apocalypse, une nouvelle et dernière fois, n'orchestre la figure du Christ-Époux et de l'Église-Épouse.

Ajoutons qu'il serait certainement nécessaire de prêter attention à la manière dont la personne du Christ articule elle-même le masculin et le féminin, sans pour autant dépasser ou neutraliser leur différence. Si en son humanité le Christ est homme (*vir*), ce qui est dit de sa relation au Père se formule à plusieurs reprises en des termes que l'on pourrait qualifier de *féminins.* Repassons un instant en effet par la figure originelle de la femme: celle-ci est évoquée comme venant après l'homme, parce qu'elle est la créature qui est «pour l'homme», appelée à briser, disions-nous, la solitude mortelle d'un être initialement sans vis-à-vis. Cette qualification ontologiquement relationnelle de la femme est fondamentale dans le récit du livre de la Genèse. Certes, pour qui lit ce texte et l'interprète à partir de ce que nous avons nommé le second originel marqué par le péché, où la différence est immédiatement élaborée en hiérarchie, cette définition de la femme peut paraître dangereuse voire insupportable[20]. N'est-ce pas river la femme à une identité faite de dépendance et de vulnérabilité? D'une certaine manière, oui. À quoi il faut immédiatement ajouter pourtant que dépendance et vulnérabilité ne déterminent un statut de mineur que dans la logique précisément d'un monde marqué par le péché. Dans la justesse du monde originel en revanche, ce n'est pas être moins que d'être *pour l'autre.* C'est au contraire exister en plénitude et en justesse d'être. Cet «être pour l'homme» de la femme est d'ailleurs associé, dans le livre de la Genèse, à quelques versets de distance, à l'«être pour la femme» de l'homme qui quitte son père et sa mère pour s'attacher à elle. Dès lors, et si nous revenons à la personne du Christ, on voit qu'il n'est peut-être pas indu de parler de la féminité de sa relation au Père, puisque l'évangile de Jean tout particulièrement le décrit tourné vers le Père, vivant pour le Père («ma nourriture c'est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé» [*Jn* 4,34]), recevant sa gloire du Père (*Jn* 8,54), buvant la coupe que lui présente le Père (*Jn* 18,11), se soumettant au Père («Et quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumet-

---

19. Sur ce texte, cf. notre article *Le signe de la femme,* dans *NRT* 113 (1991) 677-681.

20. D'où les difficultés que soulèvent habituellement les formulations d'un texte comme *1 Co 11*, 1-16 ...

tra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous» [*1 Co 15*,28])[21]. Cette relation ne signifie d'ailleurs nullement qu'il faille concevoir entre le Père et le Fils une hiérarchie selon le modèle de nos hiérarchies humaines. En cette réalité, qui excède ce qui peut se penser, se joue une relation qui n'est ni hiérarchique, ni simplement égalitaire. C'est pourquoi aussi la communion au Christ, qui est la part de l'Église, peut être décrite comme participation à cette tournure «féminine» du Christ, qui reçoit tout du Père et lui rapporte tout.

Impossible en tout cela - qui déborde de loin les effets d'une rhétorique ou d'un symbolisme ornemental - d'éliminer la référence masculin/féminin. Le Nouveau Testament ne l'ignore à aucun moment. S'il remanie bien cette relation, il ne la supprime pas. Le verset fameux de *Ga 3*,28, «il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme», ne peut être invoqué pour argumenter un prétendu dépassement de la différence sexuelle, car ce dépassement signifierait l'annulation d'une disposition fondamentale de la création[22]. En revanche, Paul illustre ici cela même dont il est question au chapitre 19 de l'évangile de Matthieu, montrant l'entrée dans les temps nouveaux où l'humanité est refaite et introduite dans la justesse de relations pour laquelle, de création, elle est faite[23]. De même, le titre donné par Pilate à Jésus en déclarant: «Voici l'homme» ne saurait signifier le dépassement par et en Jésus de la différence sexuelle. Le mot *anthrôpos* suggère plutôt ici qu'en cet instant se trouve recueillie et sauvée, en sa personne charnelle humiliée, la totalité de l'humanité, non en deçà de la

21. On aura soin, pour maintenir toute la complexité de l'Écriture, de noter que des qualifications féminines et maternelles peuvent être, à l'occasion, appliquées à Dieu dans l'Ancien Testament, puis à celui que le Nouveau Testament désigne résolument du nom de Père (motif du «sein du Père» en particulier). Il reste qu'en tout cela, la discrétion et la prudence des textes doivent être respectées. Sur l'usage du lexique père-mère appliqué à Dieu, voir J. BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, Paris, Cerf, 1992, p. 71-90.

22. Sur cette question voir notre article *Il n'y a plus l'homme et la femme*, dans *Communio* n° 106 (1993) 35-45.

23. Rappelons qu'en déclarant désormais illicite la répudiation permise par Moïse Jésus ne se présente pas ici comme champion d'un nouveau rigorisme. L'affirmation que le divorce n'est pas selon la rectitude de la relation homme-femme a pour préalable la réalité du salut en la personne de Jésus, qui fait que désormais l'homme et la femme ont le pouvoir de traverser victorieusement - c'est-à-dire dans la puissance du Christ - la ténèbre de concurrence et de violence qui s'est formée entre eux, et de retrouver, au débouché, un vis-à-vis de paix et de bonheur.

création qui l'a faite sexuée, mais selon la plénitude évoquée en *Genèse 1* et *2*.

Remarques finales

On vient de mettre en évidence quelques aspects de la distribution du masculin et du féminin dans la grande dramatique de l'histoire que déploie la Bible. Nous leur associerons plusieurs remarques finales.

— *Une fonction de critique interne*

Si la conception biblique du masculin et du féminin conduit à mettre en procès certaines formulations et revendications contemporaines, elle a d'entrée de jeu une fonction critique à l'égard des comportements intra-ecclésiaux. Car on ne peut méconnaître qu'il existe dans l'Église des comportements abusifs, des confiscations de pouvoir, autant d'élements de scandale qui sont à reconnaître. S'ils offensent les exigences de justice que notre société rappelle bruyamment, ils sont aussi un déni au témoignage qui doit être rendu aux temps nouveaux où, précisément, la concurrence et la violence entre l'homme et la femme sont surmontés en ceux que le Christ fait «créatures nouvelles». C'est donc une salubre démarche de vérité que de pointer ces formes de péché dans l'Église.

Tout le problème est ensuite de savoir comment affronter et traiter ce péché. Il est vraisemblable que là où des revendications se déduisent simplement des abus passés et tiennent un langage de reconquête, on se trouve simplement dans un jeu de bascule intérieur à la logique de *Gn 3*,16: on prétend déplacer un pouvoir abusif de celui qui l'exerçait à celui qui en pâtissait. Ce faisant on ne sort pas du cercle pernicieux du péché[24]. Ce faisant, on ignore aussi la réalité du salut et les armes qui, en ce temps nouveau que le Christ inaugure, ont pouvoir sur le péché. En rigueur de foi, il ne peut ultimement y avoir d'autre stratégie chrétienne cohéren-

24. On notera que c'est une difficulté que rencontre l'exégèse féministe, lisant des textes comme *Ep 5*,21-32 à partir de ce que nous avons appelé le second originel, alors même que saint Paul se situe de toute évidence dans la foulée de la confession de foi qui lui fait déclarer: «... si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature» (*2 Co 5*,17).

te que celle du Christ. Vérité redoutable peut-être, mais fondamentale.

— À propos du sacerdoce

Quant à la question actuelle et si violemment polémique de l'accès au sacerdoce ministériel, il convient de remarquer tout d'abord combien elle est compliquée par la longue habitude qui a été prise d'isoler le sacerdoce ministériel et surtout d'oublier le sacerdoce baptismal. Pourtant, le premier n'existe que comme service du second et l'un et l'autre n'existent et ne trouvent leur sens que précédés par le sacerdoce du Christ. Mais très peu de chrétiens ont une conscience effective et nette d'être dépositaires du sacerdoce baptismal, qui est le cœur de la vie chrétienne. De même, le débat sur l'ordination sacerdotale des femmes nécessiterait que soit clarifiée plus souvent la nature exacte du sacerdoce ministériel et que celui-ci soit dégagé de surcharges qui en brouillent l'identité. Nous sommes en fait entraînés ici au cœur du mystère chrétien, vers des questions que chaque génération chrétienne est censée visiter, mais plus encore la nôtre, qui vit avec toute la société ambiante des remaniements sociaux et symboliques profonds. Ainsi, quel est au juste le salut dont les chrétiens sont constitués témoins? Qu'est, ou mieux, qui est l'Église? En quoi consiste sa sacramentalité et quelle est, en son sein, la fonction propre du sacerdoce ministériel? Et encore, celui-ci est-il une réalité sur laquelle on puisse déclarer avoir des droits?

Il est clair que si le ministère sacerdotal consiste à gérer une communauté, à organiser sa vie et ses activités, à assurer la formation de ses membres, à encadrer les interventions de ceux-ci au service de la collectivité plus large au milieu de laquelle vivent les chrétiens, on voit mal ce qu'il y aurait à objecter à la perspective d'ordonner des femmes. Celles-ci peuvent, en tous ces domaines, avoir des compétences égales, parfois supérieures, à celles des hommes. Mais le problème se pose différemment en revanche dès lors que le sacerdoce est perçu comme prolongement et actualisation de l'acte de salut du Christ à travers la vie sacramentelle remise et confiée à l'Église.

Car le salut chrétien, redisons-le, n'est pas réalité abstraite; il est totalement relié au réalisme historique et charnel d'un événement avec ses déterminations, puisqu'en régime humain le concret est forcément particulier. Et si ce salut est universel, ce n'est qu'en assumant la limite qui le rive à l'histoire de Jésus de

Nazareth. L'Incarnation est faite de ce consentement divin à entrer dans la kénose du particulier que le Christ vit pour l'humanité, afin que les limites de l'homme ne soient plus celles de son péché qui le coupe de Dieu, mais celles de son être de créature qui, ratifiées et acceptées, sont à la source de la relation divinisante avec son créateur. Aussi bien, dès lors que le sacerdoce ministériel, en son exercice vraiment central, consiste à rendre présent au présent, sacramentellement, ce Christ de l'histoire, il n'est plus tout à fait indifférent qu'il soit exercé par-delà la différence des sexes, c'est-à-dire en négligeant le réalisme de l'Incarnation. Précisons bien: il ne s'agit pas de penser le sacerdoce selon un modèle 'ecclésiastique', sacralisant et identifiant ontologiquement le prêtre à la personne du Christ, comme a pu le faire une spiritualité attestée dans l'Église depuis l'époque classique[25]. En marge de toute interprétation en termes de pouvoir ou de compétence, le sacerdoce ministériel apparaît bien plutôt comme signe de l'initiative du Christ de qui naît l'Église, par qui elle est enseignée, par qui elle vit et est sanctifiée. Le prêtre n'est donc pas plus un gestionnaire du sacré qu'il n'est la figure mythique d'un double du Christ. Mais sa masculinité renvoie au mystère du salut tel que Dieu l'a voulu, dont on peut constater qu'il déroute éventuellement certains rêves féminins, mais dont on doit dire qu'il ne se prête pas plus aux réinterprétations qui voudraient l'attirer du côté de la volonté de puissance masculine.

Tel est, nous semble-t-il, le réalisme qui doit être accessible - en étant signifié - pour que chaque génération et, en elle, chaque chrétien, ait le moyen de reconnaître le salut dont parle la foi. De même qu'il est capital que soit manifesté qu'il n'y a de mission dans l'Église que comme participation à la mission du Christ. Ainsi, pour prendre un exemple puisé au vif, une assemblée chrétienne peut bien proclamer en son nom propre: «L'Esprit de Dieu repose sur moi, l'Esprit de Dieu m'a consacré», elle doit pouvoir savoir que seul le Christ prononce de droit ces mots d'Isaïe; elle doit pouvoir reconnaître que ces paroles ne viennent légitimement sur ses lèvres que parce que le Christ, ayant remis l'Esprit à l'Église, associe son corps à sa propre mission. L'ignorer condamne les chrétiens, en l'occurrence, à une autocélébration irréelle, qui change la parole du prophète en un chant

25. Sur ce sacerdoce de type «ecclésiastique», voir les analyses de G. MARTELET, *Théologie du sacerdoce*, t. III, Paris, Cerf, 1990, p. 178 ss., qui, par ailleurs, dans le même ouvrage, ne se reconnaît pas convaincu par les argumentations habituelles refusant aux femmes l'accès au sacerdoce ministériel.

de partisans bien insignifiant. C'est précisément le rôle du prêtre que de maintenir cette ouverture de la communauté – à travers les sacrements, mais aussi la prédication et une fonction spécifique de gouvernement – sur celui dont elle est le corps parce qu'il la précède, lui donne ses mots et lui livre son Esprit. Si l'on accompagne le raisonnement qui précède, on voit qu'il y va, dans la discipline de l'Église concernant l'accès des femmes au sacerdoce ministériel, de plus que d'une volonté de représentation anecdotique.

On pourra cependant objecter que l'Église n'a pas cru bon, dans le même temps, de signifier la judaïté de Jésus. Il nous semble que ces diverses déterminations relèvent précisément de niveaux différents: la judaïté de Jésus concerne l'élection d'Israël qui est une disposition de l'histoire, non pas abolie par le Christ, mais remaniée par une dilatation qui associe les Nations au salut donné à Israël, afin que soit formée la Cité sainte eschatologique qu'évoque le livre de l'Apocalypse, à la suite des grands oracles prophétiques, du livre d'Isaïe en particulier; la masculinité de Jésus se rapporte, elle, à une structure de création qui, non seulement n'est pas abolie par l'Incarnation, mais qui est établie par elle dans sa plénitude initiale, où la différence a pour horizon l'unité. En ce sens, ces particularisations ne sont pas appelées à avoir exactement le même statut et ne comportent pas des exigences de symbolisation ayant exactement le même emplacement. Mais elles sont, en leur ordre, chacune, tout à fait essentielles: il n'est pas plus indifférent à la vérité de la foi que Jésus soit homme, et non femme, qu'il n'est indifférent qu'il soit juif, et non grec ou égyptien. C'est d'ailleurs, dans le christianisme, une tentation proprement païenne que la volonté qui, au long des siècles, de façon souvent si tragique, voudrait annuler la judaïté de Jésus et voudrait en finir avec l'élection. Mais ne serait-ce pas aussi quelque chose comme un retour de flamme du paganisme que la volonté contemporaine d'annuler la masculinité du Christ?

— Pour conclure provisoirement

Ainsi ne peut-on dire que, selon la tradition de l'Église et les dispositions récentes qui la confirment, les femmes sont «privées» du sacerdoce dans l'Église catholique. Cette expression est dangereuse, non pas seulement parce qu'elle est polémique, mais parce qu'elle masque toute la positivité sacramentelle qui est celle de l'existence chrétienne. Comme tout chrétien,

les femmes ont en partage le sacerdoce baptismal qui est une plénitude, *la plénitude* de la vie chrétienne en fait. Il n'est probablement pas inutile que cette réalité soit assidûment remise devant les yeux des chrétiens, y compris de ceux qui ont reçu le pouvoir sacramentel dans l'Église, lequel est en fait un pouvoir pour (au service de) l'Église. Il n'est probablement pas inutile qu'une partie de l'Église soit constituée comme témoin privilégié, non seulement de l'existence de ce sacerdoce baptismal, mais également de son contenu. Car celui-ci ne consiste pas d'abord et exclusivement à exercer des charges dans l'Église, à y occuper des fonctions, fussent-elles des services. Il a pour source et finalité l'amour, celui qui se propose, venant de Dieu, sans condition, et auquel l'homme répond en entrant, par la foi, dans un dialogue que la Bible aime désigner précisément comme celui de l'époux et de l'épouse. À cet égard, la formule d'*Inter insigniores:* «Les plus grands dans le royaume des cieux, ce ne sont pas les ministres, mais les saints» reste à méditer.

Telle est, transversalement à toute la variété des états et des charges, la vocation présente et fondamentale de tous, hommes et femmes, prêtres comme laïcs, que l'on peut nommer en ce sens «féminine», en comprenant bien que cette «féminité» n'est pas celle d'un sexe, mais celle de l'humanité dans son rapport à Dieu. Telle est aussi d'ailleurs la vocation future de l'humanité, mystérieusement confirmée, dans les derniers versets de l'Apocalypse: «L'Esprit et l'Épouse disent: 'Viens'» à celui qui est le Christ, «rejeton de la«race de David» (*Ap* 22, 16-17). On notera du reste combien il est remarquable qu'au seuil de la nouveauté du monde («Voici que je fais l'univers nouveau») et de la manifestation de la Sainte Sion, aux abords de l'éternité où la sexualité disparaît, le masculin et le féminin soient ainsi maintenus et confirmés.

F-92500 Rueil-Malmaison Anne-Marie PELLETIER
51, rue de la Procession

Sommaire. — Les débats contemporains concernant la légitimité d'une ordination des femmes au sacerdoce ministériel peuvent être l'occasion très bénéfique de s'interroger sur la manière dont la révélation biblique orchestre et pense la distinction du masculin et du féminin. Celle-ci entre en effet dans une grande cohérence qui, perçue intuitivement jusqu'à ce jour, a servi de référence et d'appui à la tradition de l'Église déclarée normative. C'est cette cohérence, qui traverse le cœur de la confession de foi, qui doit être aujourd'hui mise au jour pour que soient explorées les

richesses de sens anthropologique et théologique que contient sur ce sujet la tradition biblique.

Summary. — The present-day debates concerning the legitimacy of the ordination of women to the ministerial priesthood offer us a favourable occasion of studying the masculine-feminine distinction as manifested in the biblical revelation. This distinction presents a remarkable consistency which, intuitively perceived until now, has served as a reference – and has constituted a norm – in the tradition of the Church. This consistency must **today be exposed so that we can explore the wealth of anthropological and theological sense contained in this matter in the biblical tradition.**