



HAL
open science

Le caractère masculin du sacerdoce ministériel dans l'Eglise. Genèse théologique d'une détermination ecclésiale

Henry Donneaud

► To cite this version:

Henry Donneaud. Le caractère masculin du sacerdoce ministériel dans l'Eglise. Genèse théologique d'une détermination ecclésiale. François Daguet. La femme au cœur de l'Église, Les Editions du Cerf, pp.59-94, 2022, Cerf Patrimoines, 978-2-204-15146-7. hal-03861001

HAL Id: hal-03861001

<https://hal.science/hal-03861001>

Submitted on 19 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Fr. Henry Donneaud o.p.

Le caractère masculin du sacerdoce ministériel dans l'Église : genèse théologique d'une détermination ecclésiale.

L'exclusivisme masculin du sacerdoce ministériel est un fait historique qui, en tant que tel, ne souffre pas contestation : depuis deux mille ans, l'Église n'a jamais conféré l'ordination sacerdotale (épiscopale et presbytérale) à des femmes. Le fait s'impose, au strict plan du constat historique. Aucun contre-exemple crédible n'a pu être apporté¹, en particulier pour les premiers siècles chrétiens, sinon, - et cela doit attirer notre attention, - dans des sectes dissidentes, qu'il s'agisse de groupes gnostiques ou de la mouvance montaniste².

Par contre, cet exclusivisme de fait suscite de profondes et difficiles interrogations en deux directions principales.

D'une part quant à l'autorité de ce fait dans l'Église et pour l'Église : est-ce un simple *fait historique*, sans signification autre que socio-culturelle, donc contingente, sans valeur normative durable, un fait qui ne saurait lier l'Église, en particulier si les « signes des temps » conjugués aux appels intérieurs que l'Esprit Saint fait résonner dans le corps ecclésial l'invitent à corriger sa pratique ? Ou au contraire s'agit-il d'un *fait de tradition*, un fait relevant de la Tradition de la Parole de Dieu et qui donc s'impose à la foi, au nom même de la Révélation, sans que l'Église ait autorité pour s'en écarter, puisqu'elle n'est ni source ni maîtresse de la vérité révélée, mais seulement son ministre tenu à une attentive fidélité ?

D'autre part, - et s'il doit bien s'agir d'un fait de tradition lié à la Parole de Dieu, - surgit une série de questions relatives à la raison d'être de ce fait, à son pourquoi. Comment rendre compte de la vérité profonde de ce fait normatif devenu aujourd'hui provocant voire scandaleux ? Comment comprendre et faire comprendre cet exclusivisme masculin à ceux qui en sont heurtés ? Si vraiment ce fait relève du dessin divin, comment l'expliquer en termes théologiques, pour autant que la raison théologique s'essaye à déchiffrer les raisons divines qui, dans la science de Dieu, expliquent le pourquoi de ses décrets et la logique de sa volonté ? Si aujourd'hui cet exclusivisme masculin ne peut prétendre à aucune pertinence face à la culture séculière qui le conteste frontalement, comment expliciter les raisons de convenance qui, dans le dessein de Dieu, en expliquent la permanence ? Quelles raisons, pour autant que l'on puisse les conjecturer, ont motivé le choix de Dieu, incarné dans le choix par Jésus de douze hommes comme apôtres, d'écarter les femmes du sacerdoce ordonné ?

Le théologien se trouve donc doublement interpellé par cet exclusivisme masculin de l'ordination sacerdotale, selon les deux lignes habituelles de son travail, à savoir la théologie positive et la théologie spéculative. D'une part, du point de vue de l'herméneutique théologique, procéder à un discernement critique pour déterminer précisément ce que Dieu a réellement voulu et dit. Est-ce que l'exclusivisme masculin de l'ordination relève bien de la Parole de Dieu, telle que transmise dans l'Église par la Tradition, ou alors d'une simple coutume revêtant des habits d'une tradition toute humaine le refus invétéré des hommes de partager le pouvoir dans l'Église avec les femmes ? D'autre part, si ce fait doit être reconnu comme fait de

¹ Malgré un énoncé programmatique excitant la curiosité, l'essai de Gary MACY, *The Hidden History of Women Ordination. Female Clergy in the Medieval West*, Oxford - New York, Oxford University Press, 2008, ne fournit pas un seul exemple avéré et probant d'ordination sacerdotale d'une femme dans l'Église catholique.

² Cf. Cf. Roger GRYSO, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux, Duculot, « Recherches et synthèses – Histoire, 4 », 1972, p. 39-40 (pour les gnostiques du 2^e siècle), 131-132 (pour les montanistes du 3^e siècle), 162-164 (pour les priscillianistes du 4^e siècle).

Tradition, comment tenter d'en rendre raison de façon spéculative, alors même que la Parole de Dieu n'en donne aucune justification explicite et que Jésus lui-même n'a pas motivé son appel exclusif à des hommes pour constituer le collège apostolique, matrice de toute la hiérarchie ordonnée ?

Le problème ainsi posé en termes larges, nous n'allons l'aborder que par un biais partiel, celui de l'histoire de la théologie contemporaine, plus précisément l'histoire de la manière dont les théologiens, en réponse à la remise en cause de l'exclusivisme masculin, autour du concile Vatican II, ont commencé à traiter la question, avant que le Magistère pontifical, sous Paul VI puis Jean-Paul II, n'apporte ses premières réponses, dans les limites de sa compétence. Nous verrons que la ligne traditionnelle de justification théologique de l'impossibilité d'ordonner des femmes s'appuyait principalement sur des raisons perçues comme intrinsèques à la différence des sexes, dans le but d'éclairer le pourquoi, sans s'assurer préalablement de l'autorité du fait. Le discrédit total de cette ligne argumentative, provoqué par le raz-de-marée égalitaire, obligea les théologiens d'abord, puis le magistère, après le Concile, à édifier une défense plus solide. Priorité fut alors donnée à une herméneutique de la tradition, seule capable de garantir la vérité du fait de l'exclusivisme masculin, non sans que la réflexion théologique ne s'attache, sur une base mieux assurée, à en dégager l'intelligibilité loin des anciens préjugés misogynes.

Une ligne de défense obsolète

L'actualité médiatique nous a habitué au tsunami, cette puissante vague déferlante qui secoue soudainement une mer calme et en submerge le rivage. La remise en cause brutale de l'exclusivisme masculin du sacerdoce ministériel, à l'échelle de l'histoire longue de l'Église, n'est pas sans analogie avec un tsunami.

Durant des siècles et jusqu'aux années 1960, en l'absence de contestations sérieuses et faute du moindre effort pour anticiper l'acuité du problème, les théologiens catholiques s'étaient habitués à expédier la question de façon routinière, - à supposer qu'ils se la posent. La plupart se contentaient de reproduire la réponse apportée par S. Thomas à la question : le sexe féminin constitue-t-il un empêchement pour recevoir l'ordre ?

Puisque le sacrement est un signe, l'accomplissement d'un sacrement requiert non seulement une chose, mais le signe d'une chose (*signum rei*). Or le sexe féminin ne peut signifier aucune supériorité de degré (*aliqua eminentia gradus*), car la femme se trouve en état de sujétion (*statum subjectionis habet*). Elle ne peut donc pas recevoir le sacrement de l'ordre³.

Certes, S. Thomas précisait : concernant les « choses de l'âme (*in his quae sunt animae*) », c'est-à-dire en particulier toutes les réalités spirituelles, la vie de la grâce et de la sainteté, « la femme ne diffère pas de l'homme⁴ » et lui est donc parfaitement égale ; mais dans l'ordre extérieur, celui de la vie publique et sociale, il est de la nature de la femme de se trouver en état de « sujétion » par rapport à l'homme, ce qui empêche que des femmes soient choisies pour représenter le Christ en tant que Tête de son Corps. Cet emprunt à l'anthropologie aristotélicienne⁵ suffisait à rendre raison d'une pratique que personne ne remettait en cause. Même l'argument d'autorité évoqué par S. Thomas dans le *sed contra* de l'article, loin d'en appeler au fait que Jésus n'a choisi que des hommes parmi les Apôtres et que les Apôtres eux-mêmes n'ont associé à leur ministère que des hommes, puise chez S. Paul (ou chez son

³ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Supplément, q. 39, a. 1, resp.

⁴ *Ibid.*, ad 1^{um}.

⁵ ARISTOTE, *La politique*, I, 5 (1254b13-14), éd. Tricot, Paris, Vrin, 1977, p. 40 : « Dans les rapports du mâle et de la femelle, le mâle est par nature (φύσει) supérieur et la femelle inférieure, et le premier est l'élément dominateur (τὸ ἄρχον) et la seconde l'élément subordonné (τὸ ὑρχόμενον). »

pseudépigraphe...) la même expression d'une infériorité sociale de la femme, ce qui fonde dans la nature même de la féminité l'impossibilité pour la femme d'enseigner et de gouverner :

Voilà ce qui est dit en 1 Tm 2, 12 : « Je ne permets pas à la femme d'enseigner dans l'Église ni de dominer sur l'homme »⁶.

Thomas d'Aquin fait œuvre de théologien. Il ne se contente pas d'établir sur l'autorité de la Parole de Dieu un fait problématique, - les femmes ne peuvent pas recevoir l'ordination sacerdotale. Il pense parvenir à en dégager la raison intelligible à partir de l'inégalité sociale intrinsèque des sexes.

S. Bonaventure, de son côté, avait répondu à la même question avec plus de retenue, selon un point de vue plutôt phénoménologique et de moindre portée anthropologique. Il aurait pu fournir une argumentation moins provocante pour des oreilles modernes. Dans sa détermination, il affirmait certes que l'impossibilité d'ordonner des femmes ne découle pas tant d'une décision de l'Église que de la nature même du sacrement de l'ordre, mais pour rendre raison de ce fait, il s'en tenait à la fonction de représentation ou signification du Christ par le ministre ordonné, sans rejoindre le plan ontologique d'une subordination des sexes :

Dans ce sacrement, la personne qui est ordonnée signifie le Christ médiateur. Et puisque le médiateur fut seulement de sexe masculin et ne peut être signifié que par le sexe masculin, aussi la possibilité de recevoir les Ordres convient seulement aux hommes qui peuvent seuls le représenter naturellement et, par la réception du caractère, en être le signe. [...] Concernant l'objection selon laquelle l'Ordre regarde l'âme, il faut dire qu'il ne regarde pas l'âme seulement, mais l'âme en tant que conjointe à la chair, et cela pour la raison de signification, qui se fonde sur un signe visible, et donc aussi sur le corps⁷.

Le Christ s'étant incarné dans une nature masculine, il ne peut être signifié que par un homme de sexe masculin. Nul besoin, ici, d'en appeler à une qualité intrinsèque à la différence des sexes, qui ferait que, eu égard à la mission du Christ, extérieure et publique, seul un homme pourrait le signifier pour représenter de façon adéquate non seulement la personne du Christ mais aussi le sens et la finalité de sa mission de prêtre, prophète et roi, chef de l'humanité nouvelle. En fait, Bonaventure contourne la question sous-jacente : pourquoi convenait-il que le Christ s'incarnât dans le sexe masculin⁸ ? Resterait, bien sûr, - ce que ne fait pas Bonaventure, - à expliquer pourquoi l'attribut masculin est indispensable à la signification de l'humanité du Christ, alors que d'autres attributs ne le sont pas (v.g. l'appartenance nationale). Au moins l'infériorité naturelle de la femme n'avait-elle pas à intervenir dans la détermination de la question. Pourtant la solution bonaventurienne n'a pas exercé la même influence que celle de S. Thomas, seule citée par les théologiens de la première moitié du XX^e siècle lorsqu'il s'agit de répondre à notre question.

Soudain, après la fin de la seconde guerre mondiale et surtout au cours des années 1960, les revendications d'égalité venue de la société civile *via* les communautés ecclésiales issues de la réforme protestante gagnèrent l'Église catholique. Ce flux balaya la seule défense édifiée par les théologiens, défense précaire dont il fallut bien admettre qu'elle avait perdu toute pertinence. Une étude historiographique un peu fouillée pourrait confirmer ce qui n'est pour l'instant qu'une impression née d'un sondage rapide. Jusqu'aux années 1940, les manuels de théologie évoquaient souvent, à propos du sacrement de l'ordre, en particulier à

⁶ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Supplément, q. 39, a. 1, sed contra.

⁷ BONAVENTURE DE BAGNOREGIO, *In quartum librum Sententiarum*, dist. 25, a. 2, q. 1, resp. et ad 3^{um}, Quarrachi, 1939, « Opera omnia, IV », p. 650.

⁸ Bonaventure n'ignore pas complètement l'idée d'une infériorité de la femme. Il l'utilise parmi ses arguments d'autorité (*ibid.*, arg. 1, p. 649), mais pas en termes aristotéliens d'une sujétion de nature, seulement avec des appuis bibliques, comme lorsque, d'après Paul (1 Co 11, 7), c'est l'homme seul (*vir*) qui est « l'image et la gloire de Dieu », la femme n'étant que « la gloire de l'homme », donc inapte à représenter Dieu.

propos de ses « sujets », la question de la réserve masculine et ils s'appuyaient presque systématiquement sur l'argumentation exposée par S. Thomas⁹.

Au cours des années 1950, par contre, plusieurs manuels conçus dans une perspective rénovatrice restent curieusement silencieux sur la question, peut-être par souci pudique de cacher une réponse peu satisfaisante, sans pour autant disposer d'une autre qui le serait davantage¹⁰. Même le très romain Mgr Piolanti, dans son traité sur l'Ordre publié durant cette période, omet totalement la question du sujet capable de recevoir ce sacrement et ne souffle donc mot de l'exclusivisme masculin¹¹. Contemporain et plutôt pionnier en son domaine, l'article du jésuite Henri Rondet sur la théologie de la femme n'en dit rien non plus¹². Sur un même sujet, au même moment, signe d'ailleurs d'une discrète fermentation de la question, Charles Journet, se contente de renvoyer à l'exemple du Christ qui n'a appelé que des hommes aux fonctions hiérarchique et, pour tenter d'atténuer la rudesse de l'argument de S. Thomas, s'appuie, selon une distinction qui lui est chère, sur la différence entre les « grandeurs de hiérarchie », réservées aux hommes et les « grandeurs de charité », « plus précieuses et ouvertes à tous¹³ ».

Cette discrétion gênée fut rapidement ébranlée, dès le début des années 1960, au moment même où s'ouvrait le concile, par l'irruption soudaine, sur la scène catholique, d'une contestation virulente de l'exclusion des femmes du ministère ordonné, en lien direct avec une revendication générale d'égalité entre l'homme et la femme dans la société civile.

Le mouvement féministe avait pris son essor dans la sphère civile dès la seconde moitié du XIX^e siècle. Il avait gagné les communautés protestantes durant le premier tiers du XX^e siècle, avec l'admission des premières femmes pasteurs dans les années 1930 puis les premières ordinations de femmes prêtres dans les communautés luthériennes au Danemark en 1948 et en Suède en 1958. Mais il ne toucha le catholicisme de façon significative qu'au début des années 1960. Signe du lien direct entre militance féministe dans le monde civil et revendication féministe dans l'Église catholique, c'est l'avocate suisse Gertrud Heinzlmann (1914-1999), ardente promotrice du droit de vote pour les femmes, qui lança publiquement la campagne en vue de l'ordination de femmes en 1962, en adressant une pétition dans ce sens à la Commission préparatoire du concile. Rapidement rejointe par d'autres femmes allemandes (Ida Raming, Iris Müller) et américaines (Rosemary Lauer, Mary Daly), elle coordonna avec

⁹ Cf. Christian PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, t. 7, Freiburg, Herder, 1900, p. 290 ; Edouard HUGON, *Tractatus dogmatici*, t. 3, *De sacramentis in communi et in speciali. De novissimis*, Paris, Lethielleux, 1927, p. 715. ; Alexis-Marie LEPICIER, *Institutiones theologiae speculativae ad textum S. Thomas concinnatae. Cursus brevior*, t. 3, Turin, Marietti, 1932, p. 319 ; Joseph LAHITTON, *Theologicae dogmaticae theses juxta sinceram D. Thomae doctrinam*, t. 4, Paris, Beauchesne, 1932, p. 263.

¹⁰ Cf. deux exemples, dans les années 1950, d'un traitement rénovateur et actualisé du sacrement de l'ordre gardant un complet silence sur la question de l'exclusion des femmes : Pierre-Marie GY, « L'ordre », dans *Initiation théologique*, t. 4, Paris, Ed. du Cerf, 1956, p. 701-738 ; Joseph LECUYER, *Prêtres du Christ. Le sacrement de l'ordre*, Paris, Fayard, « Je sais – Je crois, n° 53 », 1957.

¹¹ Cf. Antonio PIOLANTI, *I Sacramenti*, Florence, Libreria editrice fiorentina, 1956, « Nuovo corso di teologia cattolica, n° 7 », p. 515-634 (« L'Ordine »).

¹² Cf. Henri RONDET, « Éléments pour une théologie de la femme », dans *Nouvelle revue théologique* 79 (1957), p. 915-940. Dans un essai d'orientation pareillement rénovatrice, le théologien de Tübingen Franz-Xavier ARNOLD, *La femme dans l'Église*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1955, p.65-66, se contente en tout et pour tout, en cent quarante pages, de cinq lignes pour expliquer que « le motif réel [de l'exclusion des femmes du sacerdoce] n'est autre que la constatation d'une manière d'être différente et de dons particuliers chez la femme, et en conséquence sa destination à des tâches proprement féminine, ce qui sauvegarda cependant intégralement l'égalité de valeur de l'être féminin. »

¹³ Charles JOURNET, « L'Église et la femme », dans *Nova et vetera*, octobre-décembre 1957, p. 299-313 ; repris dans *Œuvres complètes*, XIV (1955-1957), Paris, Lethielleux, 2016, p. 683.

ces dernières, en 1964, un manifeste retentissant qui visait à peser plus efficacement sur les travaux conciliaires¹⁴.

L'*Osservatore Romano* crut devoir réagir à ce brûlot par un article du franciscain Gino Concetti (1926-2008), professeur à l'Antonianum. Le constat est frappant, en même temps que désolant : l'auteur appuie sa défense de la réserve masculine, sans distance critique, sur l'argument de la supériorité masculine que les théologiens répétaient inlassablement depuis S. Thomas et qui, sans qu'il semble s'en être rendu compte, était devenue inaudible :

S'il l'avait voulu [...], le Christ aurait pu choisir des femmes pour les élever à la dignité sacerdotale. S'il ne l'a pas fait ce n'est pas pour se conformer à une tradition humaine en vigueur dans son entourage, mais pour respecter l'ordre de la création et le plan du salut qui exigent tous deux la suprématie de l'homme, de l'ancien Adam et du nouveau Christ¹⁵.

C'était donner des bâtons pour se faire battre. Rien moins qu'utiliser en arme défensive ce qui était justement l'arme offensive principale utilisée en appui des revendications féministes. En effet, les partisans de l'ordination des femmes usèrent d'emblée de l'argument qui les motivait en profondeur et qui, de plus, était le mieux fait pour mobiliser derrière eux l'opinion publique, y compris catholique : le refus d'admettre des femmes à l'ordination constitue une atteinte directe et insupportable au principe d'égalité entre les sexes, principe fondamental désormais promu et mis en œuvre partout dans la société civile et qui, en régime chrétien, revêt l'autorité d'un enseignement de l'apôtre Paul aux Galates, versets repris en boucle depuis lors :

Vous êtes tous fils de Dieu par la foi au Christ. Vous tous, en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme, car tous vous n'êtes qu'un dans le Christ Jésus¹⁶.

Or cet enseignement paulinien sur l'égalité de toute personne humaine était justement en train de trouver un écho actualisé dans le magistère de l'Église. Dans son encyclique *Pacem in terris*, Jean XXIII avait fait de « l'entrée de la femme dans la vie publique, plus rapide peut-être dans les peuples de civilisation chrétienne¹⁷ », l'un des « signes des temps » que l'Église se doit de scruter, entendre et accueillir. Le concile lui-même, dans *Gaudium et spes*, enseigna hautement que toutes les discriminations doivent être proscrites de la vie publique, en particulier celles fondées sur le sexe :

Tous les hommes, doués d'une âme raisonnable et créés à l'image de Dieu, ont même nature et même origine ; tous, rachetés par le Christ, jouissent d'une même vocation et d'une même destinée divine : on doit donc, et toujours davantage, reconnaître leur égalité fondamentale.

Assurément, tous les hommes ne sont pas égaux quant à leur capacité physique qui est variée, ni quant à leurs forces intellectuelles et morales qui sont diverses. Mais toute forme de discrimination touchant les droits fondamentaux de la personne, qu'elle soit sociale ou culturelle, qu'elle soit fondée sur le sexe, la race, la couleur de la peau, la condition sociale, la langue ou la religion, doit être dépassée et éliminée, comme contraire au dessein de Dieu¹⁸.

Si l'égalité entre les sexes ne doit plus concerner seulement les réalités spirituelles et intérieures, comme on pouvait l'énoncer à l'école de S. Thomas, mais s'étendre directement aux réalités d'ordre social et culturel, donc publiques et politiques, à l'encontre de toute discrimination, comment continuer à prétendre que la suprématie de l'homme sur la femme relèverait de l'ordre de la création et devrait continuer à régir leurs relations dans le domaine public autant que privé ?

Le raisonnement du P. Concetti constituait donc une faute tactique. Il prétendait que, selon l'Église, l'exclusivisme masculin du sacerdoce ordonné repose sur la condition

¹⁴ Cf. Gertrud HEINZELMANN et alii, *Wie schweigen nicht länger / Won't Keep silence any longer ! Frauen äußern sich zum II. Vatikanischen Konzil*, Zürich, Interfeminas Verlag, 1964.

¹⁵ Gino CONCETTI, *L'Osservatore Romano*, 12 novembre 1965.

¹⁶ Gal 3, 26-28.

¹⁷ JEAN XXIII, Encyclique *Pacem in terris* (11 avril 1963), n° 41, dans *La Documentation catholique*, n° 1398, 21 avril 1963, col. 513-544 (520).

¹⁸ CONCILE DE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 29, §1-2.

d'infériorité naturelle de la femme. Or c'est justement ce que voulaient entendre les partisans de l'ordination des femmes, en confirmation de leur soupçon que, si l'Église, et en particulier les clercs, refuse d'ordonner des femmes, c'est qu'elle continue, nonobstant S. Paul et *Gaudium et spes*, de tenir celles-ci pour des êtres inférieurs. Insupportable misogynie ! Or si la raison avancée est fautive, - en l'occurrence l'infériorité de la femme par rapport à l'homme, - il convient, en la démasquant, d'en abroger la conséquence et donc d'admettre des femmes à l'ordination.

Outre l'erreur tactique, il s'agissait aussi, de la part du P. Concetti, d'une faute théologique, exégétique et doctrinale, faute qu'il n'était certes pas le premier à commettre, mais qu'il fut incapable de saisir alors même que beaucoup de théologiens commençaient à en prendre conscience. Le franciscain prêtait au Christ une motivation que rien, dans la Parole de Dieu, ne permet d'étayer. Il n'est écrit nulle part, dans l'Écriture, que Jésus n'a appelé que des hommes parmi les Douze *parce qu'*il entendait « respecter l'ordre de la création et le plan du salut qui exigeraient la suprématie de l'homme ». Il est vrai que Jésus n'a appelé que des hommes et il est non moins vrai que c'est par fidélité à ce choix de Jésus que l'Église, depuis deux mille ans, n'ordonne que des hommes. Mais la raison que le franciscain avance pour expliquer le choix de Jésus ne trouve pas dans la Révélation des fondements explicites et directs capables d'en fonder la nécessité. Rien, dans le Nouveau Testament, n'enseigne formellement la raison pour laquelle Jésus n'a voulu appeler que des hommes et pourquoi il ne pouvait qu'agir ainsi. Jésus, dans les Évangiles, ne justifie pas son choix. Nous pourrions préférer qu'il l'eût fait, mais il s'en est abstenu. Du coup toute raison que l'on tente de lui prêter manquera de nécessité dans l'ordre de la Révélation et ne saurait suffire à justifier par elle-même la pratique de l'Église. Et si de plus la raison imaginée par le théologien se révèle être devenue manifestement fautive, car contraire à la doctrine catholique en cours d'explicitation et plutôt inspirée par une pensée païenne mal évangélisée, alors les adversaires ne pourront qu'en rire, - *l'irrisio infidelium* contre laquelle S. Thomas met si souvent en garde, - et s'empresse d'en déduire que l'Église s'aveugle en refusant d'ordonner des femmes. Notre franciscain avait donc raison de dire que la pratique de l'Église est liée à celle de Jésus qui n'a appelé que des hommes, mais il avait tort de prétendre que Jésus lui-même avait ainsi agi en raison de l'infériorité naturelle de la femme. C'était se tromper gravement dans la manière de défendre la réserve masculine de l'ordination.

Des théologiens tâtonnants

Dans le même contexte de remise en cause brutale de la réserve masculine de l'ordination dans l'enceinte conciliaire, certains théologiens tentèrent de défendre la position de l'Église en termes plus nuancés sans pour autant imaginer sortir d'une justification intrinsèque et directe, liée à la nature inégalitaire de la différence sexuelle.

Interrogé par Radio-Luxembourg en septembre 1964 sur le refus de l'Église d'ordonner des femmes, le dominicain Yves Congar (1904-1995), l'un des experts français les plus en vue du concile, répondit d'une façon sobre, mais qui en restait, - dans une perspective ici plus bonaventurienne que thomiste, - à l'idée d'une certaine déficience féminine dans l'ordre de la représentation du Christ :

Le prêtre, dans la communauté des fidèles, représente Jésus-Christ, et je demande à ceux qui ont posé cette question : est-ce qu'une femme représenterait de la même manière Jésus-Christ dans la communauté des fidèles¹⁹ ?

¹⁹ Yves CONGAR, extrait de l'interview à Radio-Luxembourg du 12 septembre 1964, dans *Informations catholiques internationales*, n° 225, 1^{er} octobre 1964, p. 16.

Ces propos suscitèrent des réactions d'auditeurs assez vives pour que le dominicain juge opportun, dans les semaines suivantes, de rédiger une note sur le sujet. De même que Journet avait distingué le domaine des réalités spirituelles, où règne l'égalité des sexes, de celui des réalités extérieures et publiques, où l'homme domine, Congar distingue le sacerdoce commun des baptisés, en lequel le Christ agit par chacun des membres de son Corps et dans lequel la dignité des sexes est égale, du sacerdoce ordonné, qui est « un office *public* », lié au fait de présider l'eucharistie et de présider la communauté chrétienne comme représentant de l'autorité du Christ Tête sur son Corps. Même si c'est avec délicatesse et souci de ne pas froisser, il en reste bien à l'idée thomiste selon laquelle la nature féminine ne se prête pas de soi à la représentation sacramentelle de l'autorité du Christ sur son Corps :

Le prêtre ne représente pas le Christ selon ce premier aspect [mystique, intérieur, où le sacerdoce du Christ participé par tous les baptisés englobe toute la nature humaine, aussi bien la féminité que la masculinité], mais selon celui d'*autorité sur*. Or, c'est une donnée constante dans les Saintes Écritures, que la valeur juridique d'autorité est attribuée à la partie masculine de l'humanité. Notre Seigneur lui-même, qui a été accompagné et entouré de femmes – fait extrêmement remarquable et par lequel, une fois de plus, l'Évangile se distingue du monachisme de Qûmrân – a choisi et envoyé douze Apôtres. La femme a sa place et sa fonction dans l'Église, mais ce n'est pas celle-là. Elle a, Dieu merci, des charismes, mais pas à ce plan d'une représentation du Christ comme prêtre à la tête des communautés²⁰.

Certes, Congar ne dit pas ici que la valeur d'autorité est réservée aux hommes par nature, mais seulement selon que l'enseigne l'Écriture. Cela revient tout de même à dire, de façon générale et hormis des exceptions toujours possibles, que si la femme est exclue de la représentation de l'autorité publique du Christ sur son Corps, c'est que, selon l'enseignement révélé par Dieu, - et comment ne serait-ce pas alors inscrit dans la nature ? - la femme a moins vocation que l'homme à exercer l'autorité publique. Des femmes ont toujours exercé des ministères dans l'Église, y compris des ministères d'autorité (mères de famille, prieures, abbesses), mais il s'agit alors, précise Congar, d'une « autorité de type domestique, qui met en œuvre plus des dons personnels qu'un pouvoir public ».

Toujours avec prudence, et puisqu'aucun enseignement magistériel ne venait confirmer ces affirmations, Congar admet que la réserve masculine de l'ordre ne relève peut-être pas du droit divin, sans pour autant que l'on doive s'empêcher d'y voir l'expression d'une réalité voulue par Dieu, inscrite dans la différence des sexes. La nature féminine convient moins que la masculine à l'exercice de l'autorité publique :

Après tout, nous n'oserions pas affirmer que l'exclusion du sacerdoce public, qui frappe les femmes, soit de droit divin absolu. La raison que nous en voyons nous paraît cependant sérieuse. La féminité se prête moins à représenter l'autorité publique en général (nonobstant les cas, qu'on ne manquera pas de m'objecter, de femmes maires, députés ou ministres, voire reines), et particulièrement l'autorité sacerdotale de Jésus, Fils de Dieu fait homme²¹.

Certes, nous ne sommes plus, selon Congar, devant une impossibilité absolue, mais, devant une convenance représentative selon le plus et le moins : la femme reste « moins » apte que l'homme à représenter le Christ en tant que Chef de son Corps, car sa place naturelle se trouve moins dans le domaine public que dans la sphère privée. S. Thomas, - que Congar l'assume ou non, - continue de faire sentir son influence, et non le seul Bonaventure.

Plus jeune et de ce fait resté éloigné des travaux du Concile, alors professeur au scolasticat jésuite de Louvain, le belge Jean Galot (1919-2008) apporta au même moment une contribution au défi lancé à l'Église par les revendications féministes. Son ouvrage *L'Église et la femme*, publié également en 1965, se termine par un chapitre consacré à « La femme et le sacerdoce ». Gage d'une approche théologique rénovée, Galot fonde le fait de la non-ordination

²⁰ Yves CONGAR, note conjointe « Le sacerdoce et les femmes », dans *Le Concile au jour le jour. Troisième session*, Paris, Ed. du Cerf, 1965, p. 93-97 (95).

²¹ *Ibid.*, p. 96-97.

des femmes non directement sur une raison intrinsèque et objective qui justifierait par elle-même la pratique et la doctrine de l'Église, mais sur la volonté du Christ clairement manifestée dans son choix exclusivement masculin lorsqu'il constitue le collège apostolique. Alors même que le Christ ne fait par ailleurs preuve d'aucun préjugé défavorable envers les femmes et qu'il se comporte au contraire à leur égard avec une audace vraiment novatrice, en appelant plusieurs à une vocation spéciale parmi ses proches disciples, il s'en tient délibérément à des hommes lorsqu'il s'agit de choisir les Douze, de leur confier la célébration de l'Eucharistie et de leur transmettre ses pouvoirs d'enseigner et de gouverner. Ce choix délibéré de Jésus, perpétué de façon indéfectible par la tradition catholique, s'inscrit directement, selon Galot, dans la logique de l'Incarnation :

C'est dans un homme que Dieu avait voulu se manifester par l'Incarnation ; c'est par conséquent dans des hommes qu'il veut continuer à se manifester dans l'Église, selon sa puissance divine. [...] Jésus se conforme à la volonté du Père qui a décidé l'Incarnation du Verbe dans une nature d'homme et qui a voulu ainsi un « fils d'homme » comme révélation du Fils de Dieu. C'est ce « fils d'homme » qui a été constitué prêtre, fondant en lui le principe de tout sacerdoce. Cet homme prêtre ne peut avoir comme « ministres » ou « représentants » que des hommes prêtres. Le sacerdoce ministériel se trouve ainsi lié définitivement au sexe masculin²².

Justifier prioritairement le fait de la réserve masculine de l'ordination par la seule volonté du Christ, considérée comme expression d'une volonté divine et donc révélée, constituait une avancée notable, dans laquelle le magistère de Paul VI, dix ans plus tard, ne manqua pas de s'inscrire. Restait pourtant, pour le théologien, une question que Galot passe sous silence, comme d'ailleurs S. Bonaventure avant lui : pourquoi « cet homme-prêtre » qu'est Jésus ne peut-il être représenté que par « des hommes prêtres » ? Quelle est la nature précise de ce lien de nécessité qui semble devoir exister entre l'humanité masculine de Jésus et celle de ses représentants ? L'explication de Galot reste courte sur ce point.

Et surtout, une fois fondé le fait de la réserve masculine de l'ordination sur l'autorité même de la volonté divine de Jésus (le *an est*), Galot prétend rendre théologiquement raison du pourquoi de ce fait (*propter quid*) par une argumentation qui se déporte, de nouveau sous la mouvance de S. Thomas, vers le plan de l'ontologie de la différence des sexes. C'est l'objet de la troisième sous-partie de son dernier chapitre. Reviennent alors les thématiques classiques de la soumission à laquelle la femme est vouée par nature, alors que l'homme serait fait pour l'exercice du gouvernement :

La femme paraît représenter un pôle opposé à celui du gouvernement. Dans l'économie du mariage, elle est soumise à l'autorité de l'homme, et c'est cette soumission qui caractérise sa situation dans l'Église : « qu'elles se tiennent dans la soumission ! », déclare saint Paul (1 Co 14, 34). Cependant cette soumission est transfigurée par le fait qu'elle définit la position de l'Église entière vis-à-vis du Christ. Si toute l'Église est soumise au Christ, la femme est destinée plus spécialement à réaliser dans sa conduite cette attitude idéale²³.

Galot ne s'explique pas ici sur la justification de ce principe *a priori* selon lequel la féminité se caractérise plutôt par la soumission, alors que la masculinité a pour trait plus spécifique l'exercice de l'autorité. Dans un chapitre précédent, il a longuement expliqué comment la femme est « figure de l'Église », figure de l'Épouse qui accueille l'amour de l'Époux en se soumettant à lui. Selon cette représentation, la femme représente plutôt l'humanité en tant qu'elle accueille l'amour de Dieu, coopère à son œuvre de salut et s'offre intérieurement à lui en retour, alors que l'homme se tiendrait plutôt du côté du Christ qui nous a acquis le salut, qui le dispense et qui se soumet l'Église pour la revêtir de sa beauté. Il semble bien que Galot interprète la féminité à partir du mystère de l'Église plutôt qu'il ne lise dans la nature même de la femme des qualités qui la feraient se tenir plutôt du côté de l'Église épouse que de celui du Christ époux. Mais le résultat est le même : à ses yeux, il est dans l'être concret de la femme et de sa vocation, que ce soit par nature ou par conformité au mystère de l'Église,

²² Jean GALOT, *L'Église et la femme*, Gembloux, Duculot - Paris, Lethielleux, 1965, p. 181-182.

²³ *Ibid.*, p. 190.

de ne pas pouvoir adéquatement représenter le Christ Tête et Époux, et donc de ne pouvoir recevoir l'ordination.

Le propos se fait particulièrement direct à propos de la charge de l'enseignement et de la prédication. La femme y est alors explicitement présentée comme moins capable que l'homme par sa nature même, d'exercer une telle mission. De tels propos font aujourd'hui sourire, alors qu'ils provenaient, en 1965, à l'heure du Concile triomphant, d'un théologien jeune et prometteur, enseignant dans l'un des plus prestigieux scolasticats de la Compagnie de Jésus :

Si la femme n'a pas moins d'aptitude que l'homme à la parole, elle a d'ordinaire moins d'aptitude à la parole publique. Et surtout elle est moins capable de recueillir objectivement un dépôt doctrinal, d'en maîtriser les lignes essentielles par une vigoureuse synthèse, de le soumettre à un travail rationnel d'élaboration et d'explicitation, de le transmettre objectivement après l'avoir repensé. L'homme est plus doué de capacité intellectuelle pour saisir, pénétrer en profondeur et exprimer en termes clairs et précis le contenu du message révélé²⁴.

Par deux fois, en quelques lignes, Galot laisse entendre que la femme serait moins douée que l'homme pour l'objectivité, et donc, implicitement, plus sujette à l'emprise de la subjectivité et de l'affectivité. Elle serait moins apte à l'élaboration d'une pensée cohérente, rationnelle et claire, moins bien dotée en esprit de synthèse. Bref, elle serait en état objectif non plus seulement de sujétion sociale, comme le pensait S. Thomas, mais, plus profondément, d'infériorité intellectuelle et doctrinale.

Cette position de principe conduit Galot, sans hésitation, à estimer inopportune l'idée qu'une femme puisse être proclamée Docteur de l'Église, comme certains le demandaient alors pour Thérèse d'Avila, - et ce qui advint d'ailleurs, quoiqu'en ait pensé le jésuite, à peine cinq ans plus tard, en 1970 :

On ne doit pas s'étonner que seuls des hommes aient été reconnus docteurs de l'Église. Certains ont tenté d'attribuer ce titre sainte Thérèse d'Avila. Ce serait la seule exception, et elle serait assez mal fondée : en comparant les œuvres de la sainte avec celles de saint Jean de la Croix, on constate que ce dernier énonce objectivement une doctrine des voies mystiques, ce qui rend d'ailleurs son exposé souvent plus aride et moins prenant, tandis que la grande Carmélite offre essentiellement à ses lecteurs le récit de ses expériences avec une forte couleur subjective. Elle présente un témoignage personnel plutôt qu'un exposé doctrinal, ce qui rend ses ouvrages plus faciles à lire et plus émouvants²⁵.

A lire de tels propos, on peut se demander si Galot aurait accepté de diriger la thèse en théologie d'une étudiante qui se serait présentée à lui ! Il est vrai qu'il enseignait alors dans un scolasticat de la Compagnie de Jésus, pas encore à la Grégorienne, et que ce cas de figure ne risquait donc pas de se présenter. Outre qu'il semble ne concevoir l'enseignement théologique, magistériel autant qu'universitaire, que sous la seule modalité scientifique et spéculative, il tire du seul fait qu'une femme comme Thérèse d'Avila n'ait en effet écrit que des textes de type autobiographique, narratifs d'une expérience personnelle, la preuve qu'une femme ne peut pas produire, comme Jean de la Croix, des traités de spiritualité plus systématiques.

Galot avait certes pris soin d'expliquer que la pratique de l'Église n'ordonnant que des hommes repose d'abord sur la volonté révélée du Christ, non sur les raisons dégagées par les théologiens. Cela n'enlève rien au fait que les raisons qu'il avance lui-même, en théologien, pour dégager l'intelligibilité de cette volonté divine, sont devenues irrecevables, non seulement par ceux qui contestent la position de l'Église, mais également par les théologiens, puis les pasteurs et finalement le Magistère lui-même, qui choisira, le moment venu, de s'engager dans une voie toute différente.

²⁴ *Ibid.*, p. 200.

²⁵ *Ibid.*, p. 201.

Le doute s'installe

Face à une défense aussi maladroite, voire vermoulue, on comprend pourquoi, rapidement, pendant le concile et dans sa suite immédiate, la littérature en faveur de l'ordination des femmes ait abondé avec prolixité, au point d'ébranler les meilleurs esprits. Il n'est pas jusqu'au jésuite Jean Daniélou (1905-1974) qui n'ait cru devoir apporter sa voix à ce concert de réprobation contre la pratique vétuste et frileuse de l'Église en matière d'ordination. Lors d'une conférence donnée à Rome en septembre 1965, celui qui était un des experts les plus en vue du concile, pourtant « aussi peu suspect de progressisme que possible », affirma que, à ses yeux, l'ordination de diaconesses pourrait être autorisée « sans délai » et que, en ce qui concerne l'ordination de femmes prêtres, il n'y voyait « aucune objection théologique fondamentale²⁶ ».

Le débat s'anima rapidement. Lors du congrès de la revue *Concilium* tenu à Bruxelles du 12 au 17 septembre 1970, une motion fut adoptée à une large majorité, demandant que soit révisée la place des femmes dans les ministères ecclésiastiques²⁷.

L'année suivante, la question fut relayée par certaines conférences épiscopales. Plusieurs évêques l'introduisirent dans l'enceinte du Synode romain, en sa deuxième assemblée générale ordinaire. Le cardinal George Flahiff (1905-1989), archevêque de Winnipeg, dans son intervention du 11 octobre 1971, exposa comment la réserve masculine du sacerdoce dans l'ancienne alliance s'expliquait par réaction avec les cultes cananéens de la fertilité et que « Jésus ne pouvait pas changer si radicalement ni rapidement l'image sociale de la femme dans la société où il vivait, même si déjà saint Paul pouvait dire qu'il n'y a plus ni homme ni femme (Gal 3, 28)²⁸ ». Notons-le bien : c'est cet argument socio-culturel qui domine dans le discours en faveur de l'ordination des femmes : Jésus aurait voulu appeler des femmes comme apôtres, car cela aurait correspondu à la logique profonde de son Évangile, mais il fut empêché de le faire par l'état général des mentalités de son temps. Le cardinal concluait donc ainsi son analyse historique : « Par conséquent, je crois qu'il n'y a aucun obstacle dogmatique qui s'oppose à ce que nous réexaminions toute la question ». Non pas plaidoyer frontal en faveur de l'ordination des femmes, mais constat que « la question de la possibilité d'une place pour la femme dans les ministères de l'Église » est ouverte et doit être traitée, ce qui implique, au moins par sous-entendu, que l'interrogation puisse se porter jusqu'au principe même de l'interdiction d'ordonner des femmes. Le prélat canadien demandait la constitution d'une commission chargée d'étudier la question en profondeur. Cela signifiait que, à ses yeux, rien n'était *a priori* déterminé en doctrine catholique. Tout cela parce que la doctrine catholique, tant magistérielle que théologique, n'était pas préparée à faire face au tsunami revendicatif : non seulement elle n'offrait pas d'arguments solides capables de répondre aux objections, mais elle ne pouvait se prévaloir d'aucun texte vraiment développé du magistère garantissant le fait même de l'exclusivité masculine du sacerdoce.

Nous devinons dans le raisonnement du cardinal Flahiff, une argumentation qui est matériellement opposée à celle du franciscain Concetti, mais formellement tout aussi précipitée et donc insatisfaisante. Tout comme Concetti prêtait à Jésus une motivation que rien ne permet d'étayer dans l'Évangile (l'infériorité des femmes), Flahiff déduit le choix exclusivement masculin de Jésus d'une supposition que rien non plus ne vient étayer dans la

²⁶ Jean DANIELOU, cité par Henri FESQUET, « Des femmes prêtres : pourquoi pas ? », dans *Le Monde*, 19-20 septembre 1965.

²⁷ Cf. *Concilium*, supplément au n° 60 (décembre 1970), « Décisions du Congrès », p. 159-163, Proposition n° 12, p. 162 : « Il faut dénoncer la discrimination qui est pratiquée à l'égard des femmes dans l'Église, comme souvent encore dans la société. Il est temps d'envisager sérieusement la place des femmes dans les ministères. »

²⁸ Cardinal George FLAHIFF, « Les ministères féminins dans l'Église », intervention au Synode des évêques, 11 octobre 1971, dans *La Documentation catholique*, n° 1596, 7 novembre 1971, p. 988.

Parole de Dieu : Jésus, sur la base de ses convictions concernant l'égalité entre hommes et femmes, aurait voulu appeler des femmes à des responsabilités de gouvernement, mais un contexte socio-culturel misogyne l'en aurait empêché. L'Église, par fidélité à l'intention profonde de Jésus, doit donc faire aujourd'hui ce que Jésus ne pouvait alors pas faire. Or une telle argumentation n'emporte pas plus de nécessité que celle de Concetti et ne convainc pas plus. En effet, on ne voit pas, d'après les Évangiles, que Jésus ait été homme à se laisser arrêter dans ses jugements par les préjugés de son temps, en particulier quant au respect du shabbat ou des règles de pureté légales, non plus d'ailleurs que concernant ses relations avec les femmes, empruntes d'une souveraine liberté.

Un autre exemple de la perplexité des meilleurs esprits sur cette question nous est donné dans l'édition actualisée du traité de S. Thomas sur le sacrement de l'ordre que publia Joseph Lécuyer lui-même (1912-1983), en 1968, juste avant de succéder à Mgr Marcel Lefebvre comme supérieur général des Spiritains. L'édition antérieure, réalisée dans le cadre de la collection de la « Revue des jeunes » par le dominicain lyonnais Marie-Joseph Gerlaud (1896-1961), professeur à l'Institut catholique d'Angers, datait de 1930. L'auteur, commentant S. Thomas et l'exposant pour les lecteurs de son temps, reprenait *ad litteram* et sans aucune distance l'argument de l'infériorité naturelle de la femme :

Certes l'âme de la femme, comme celle de l'homme, est capable des enrichissements de la grâce, souvent même elle est plus méritante. Cependant l'état naturel de sujétion de la femme vis-à-vis de l'homme est inapte à symboliser l'excellence hiérarchique du sacerdoce ; aussi l'homme seul, chef par nature, peut-il en être le sujet²⁹.

Dans sa nouvelle édition, trois ans après la fin du Concile, Joseph Lécuyer marque au contraire une nette distance envers l'argument de S. Thomas, « fortement battu en brèche de nos jours » et avoue que le refus de l'Église de laisser les femmes au sacerdoce « n'est pas facile à justifier ». Avec une lucidité que la suite des événements viendra confirmer, il prévient que « le seul argument valide, semble-t-il, est celui de la tradition constante de l'Église : *en fait*, le Christ n'a pas introduit de femmes dans le collège apostolique, et l'Église a respecté au cours des siècles cette institution de son fondateur ». Mais il écarte comme non convaincant l'argument prêté à Pierre Grelot selon lequel Jésus aurait choisi des hommes pour le représenter, et non des femmes, « parce qu'il était lui-même un homme et non une femme ». Sa conclusion, prudente et ouverte, dont l'avenir confirma la pertinence, n'en donnait pas moins l'impression d'une incertitude, en attente d'un éclaircissement à venir :

Il n'est donc pas interdit de laisser la question ouverte, tout en reconnaissant que l'argument de tradition demeure d'un grand poids³⁰.

Alors que Concetti pensait, encore assez naïvement, pouvoir fonder la réserve masculine de l'ordination sur une raison objective et nécessaire, la sujétion naturelle de la femme à l'homme, Lécuyer renonce à toute argument intrinsèque pour s'en tenir, et encore avec prudence, sous la seule autorité d'une opinion théologique, à l'argument extrinsèque de tradition.

Parmi les pionniers de la contre-offensive

Devant l'acuité que prenait le débat depuis la fin du Concile et en l'absence de repères autorisés, une détermination de la part du magistère devenait urgente. La non ordination des femmes est-elle dans l'Église une question ouverte, non encore déterminée dans sa relation avec la doctrine de la foi et donc susceptible d'être remise en cause dans son principe même, comme plusieurs des Pères du Synode l'avaient demandé, ou au contraire s'agit-il d'un fait dont

²⁹ Marie-Joseph GERLAUD, note explicative n° 41, dans THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, L'ordre*, Supplément, q. 34-40, Paris - Tournai - Rome, Desclée, « Éditions de la Revue des Jeunes », 1930, p. 183-184.

³⁰ Joseph LECUYER, note explicative n° 62, dans THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique, L'ordre*, Supplément, q. 34-40, Paris - Tournai - Rome, Desclée, 1968, p. 190-191.

la vérité est déjà assurée en doctrine catholique et qu'il reste seulement aux théologiens à mieux comprendre et expliquer en sa raison d'être ? Tel fut l'objet de la déclaration *Inter insigniores* de la Congrégation pour la doctrine de la foi, approuvée par Paul VI et publiée en octobre 1976.

Il serait utile de mettre à jour le travail des théologiens catholiques qui, lucides sur la gravité des contestations et travaillant à y répondre sans visée militante, ont préparé le terrain à cette première prise de position magistérielle. Ces chercheurs ont commencé, face aux revendications et argumentations féministes et bien conscients des graves limites de l'ancienne défense catholique, à réagir en abordant le problème de façon rigoureusement théologique, tant sur le terrain de l'histoire que sur celui de la spéculation. Parmi plusieurs possibles, je n'en retiendrai pour l'instant que deux, l'un que nous déjà rencontré, Yves Congar, l'autre, le lovaniste Philippe Delhaye qui semble avoir apporté un élément de solution déterminant sur le plan de l'herméneutique théologique³¹.

Sept ans après sa note sur « Le sacerdoce et les femmes », Congar profita de sa préface à l'ouvrage d'une théologienne protestante américaine pour actualiser sa propre position sur la question de l'ordination des femmes. Sans surprise, il rejoint Jean Daniélou et de nombreux autres auteurs dans la conviction que des femmes, « dans certains cas » pourraient recevoir l'ordination diaconale, puisque « le diaconat ne comporte pas, comme le presbytérat et l'épiscopat, la représentation du Christ comme Chef au milieu et en face de la communauté eucharistique ». Concernant le sacerdoce, par contre, il s'en tient à une position souple dans la forme mais ferme sur le fond. Il répète certes ce qu'il avait dit en 1964 sur l'absence de certitude quant à l'autorité divine de la pratique de l'Église : « Il n'est pas certain que l'interdiction du sacerdoce ordonné pour les femmes soit de droit divin³² ». Mais, dans la mise en balance du pour et du contre, il penche nettement pour le *statu quo*. C'est surtout l'évolution de son argumentation en ce sens qui nous intéresse. Toute trace d'un argument intrinsèque lié à la nature anthropologique de la différence sexuelle, en particulier l'infériorité de la femme dans l'ordre de l'autorité publique, a disparu. Désormais, la ligne de défense est double.

D'une part, et d'abord, un chaîne argumentaire de type historique, directement liée à l'autorité de la Parole de Dieu, en particulier à l'agir du Christ et à la tradition apostolique. Dans la Bible, « la représentation consacrée de l'autorité divine est d'un bout à l'autre masculine ». Tant Jésus que les Apôtres puis l'Église primitive, malgré la place nouvelle faite aux femmes dans la vie fraternelle, la liturgie et la mission chrétiennes, n'ont jamais confié à une seule d'entre elles un ministère de présidence. Congar n'ignore pas l'objection du contexte historique socio-culturel, défavorable aux femmes, mais il invite en même temps à retourner la charge de la preuve. Sans doute ne peut-on garantir avec certitude que l'interdiction d'un sacerdoce féminin soit de droit divin mais on peut encore moins être certain que l'attitude de Jésus ne choisissant que des hommes soit « uniquement socio-culturelle ». Toute la place doit être laissée, même au plan historique, à la possibilité d'une donnée révélée de droit divin. Le spécialiste de théologie fondamentale fait ici sentir le poids de sa compétence et de son autorité. En matière de certitude, il ne saurait être question de laisser une idéologie nouvelle prendre la

³¹ Le Sulpicien Pierre Grelot aurait mérité de prendre place ici. Il semble avoir été l'un des premiers théologiens catholiques francophone, dès les années 1960, à reprendre la question de l'ordination des femmes à frais nouveaux, selon des perspectives qui annoncent, quoique de façon encore inchoative, les avancées de la décennie suivante, en particulier le rejet de toute « supériorité ontologique » de l'homme sur la femme, « le sens de la bipolarité sexuelle », la place de choix des femmes dans le Nouveau Testament et, par contraste, la fidélité des Apôtres et de toute la tradition au choix du Christ n'appelant que des hommes parmi les Douze. Mais son exposé, riche de matériaux en attente, manque encore d'une structuration théologique fondamentale. Cf. Pierre GRELOT, *Le ministère de la nouvelle alliance*, Paris, Éd. du Cerf, « Foi vivante 37 », 1967, annexe 1, « Les femmes et le sacrement de l'ordre », p. 143-167.

³² Yves CONGAR, Préface à Elsie GIBSON, *Femmes et ministères dans l'Église*, Tournai, Casterman, 1971, p. 7-15 (12).

place d'une idéologie ancienne. La science historique, sur laquelle s'appuie la théologie positive, ne permet pas d'affirmer avec une certitude catégorique que Jésus et les Apôtres seraient restés prisonniers d'un *a priori* socio-culturel.

D'autre part, sur le fond, Congar développe une ligne d'argumentation anthropologique nouvelle. Sans plus jamais faire intervenir l'idée d'une moindre aptitude naturelle de la femme à exercer une autorité publique et donc à représenter le Christ, il porte l'effort d'explication sur le terrain de la différence sexuelle et de la complémentarité. Étant admis que le fait de la réserve masculine du sacerdoce relève de la tradition apostolique, on peut tenter d'en dégager la signification non par l'inégalité entre les sexes, mais par leur différence de vocation au sein d'une égalité fondamentale. L'œcuménisme intervenant alors non seulement comme un défi mais comme une chance, Congar en appelle au propos de Paul Evdokimov :

Le théologien orthodoxe Paul Evdokimov, qui a écrit le beau livre *La femme et le salut du monde*, considérerait la revendication du sacerdoce presbytéral par les femmes [...] comme une régression vers le périphérique, le fruit d'une vision cléricale de l'Église et d'une vision univoque des charismes. Cela reviendrait à vouloir leur faire faire matériellement *la même chose* et être *la même chose* que les hommes. Or, est-ce là une issue véritable de leur très légitime volonté d'égalité ? Est-ce la seule issue pour sortir du « status subjectionis » qu'elles dénoncent à bon droit ? L'égalité est-elle identité des fonctions ? La nature n'enseigne-t-elle pas plutôt la différence dans l'égalité par la complémentarité des dons ? Serait-ce la voie la meilleure pour que l'Église devienne davantage masculine-féminine ? N'est-ce pas considérer trop matériellement le sacerdoce ministériel comme situant *au-dessus*, alors qu'il est un charisme qualitatif, un *service* spécifique ?³³

La non-ordination des femmes se voit ainsi retournée d'une attitude restrictive et donc odieuse (*odiosa sunt restringenda*), selon qu'y portait l'argument thomiste du *status subjectionis*, en un signe positif et une garantie prophétique de la complémentarité des sexes voulue par Dieu lui-même dès la création. Mais la question se déplace alors d'elle-même, sans que Congar, surtout dans le cadre d'une simple introduction, puisse prétendre y répondre : en quoi et comment la notion de complémentarité peut-elle suffire par elle-même à écarter l'idée d'une inégalité entre les sexes ? Le maître et l'esclave ne sont-ils pas eux aussi en relation de complémentarité, mais d'une complémentarité qui n'en demeure pas moins inégalitaire ? Congar a raison de vouloir distinguer l'égalité de l'identité des fonctions et il tente avec lucidité de substituer la notion de complémentarité à celle de sujétion, mais bien du travail restait et reste encore aux théologiens pour rendre raison d'une complémentarité qui ne serait pas le simple maquillage d'une inégalité persistante entre l'homme et la femme dans l'Église.

Peu après Congar, dans un même contexte et selon un même souci de justifier la pratique de l'Église de façon actualisée, le lovaniste Philippe Delhay (1912-1990) profita du compte-rendu du livre de son collègue Roger Gryson sur *Le ministère des femmes dans l'Église primitive*³⁴ pour proposer, - le premier, semble-t-il, - une justification de l'exclusivisme masculin de l'Ordre qui évite, avec soin et de propos délibéré, toute argumentation intrinsèque liée à la nature de la distinction des sexes. Il s'en tient à l'attitude du Christ, qui, après examen attentif, lui semble devoir être tenue pour normative à travers tous les âges de l'Église. Sans prétendre retrouver dans le choix de Jésus des raisons théologiques intrinsèques (le pourquoi ou *propter quid*), il cherche seulement à en dégager et fixer l'autorité dogmatique (le fait ou *quia est*). Il déporte donc notre question du domaine de la théologie dogmatique vers ce qu'il appelle lui-même « un problème d'herméneutique théologique³⁵ ». Cela est de bonne méthode

³³ *Ibid.*, p. 13.

³⁴ Cf. ci-dessus, n. 2.

³⁵ Philippe DELHAYE, « Rétrospective et prospective des ministères féminins dans l'Église. Réflexions à propos d'un livre de M. Gryson », dans *Revue théologique de Louvain*, 3 (1972), p. 55-75 (67). Cet article date de l'année même où Ph. Delhay fut nommé Secrétaire général de la Commission théologique internationale, organe où il siégeait depuis sa création en 1969.

théologique et, de toute évidence, aidera grandement le magistère pontifical subséquent : comment rendre raison du pourquoi d'un fait dont on n'a pas préalablement assuré la validité sur l'autorité de la Parole de Dieu ? C'est dans la Révélation, et sous l'autorité de la Révélation, en particulier à la lumière de l'agir du Christ puis de l'Église qui resta toujours et partout fidèle à son choix, qu'il convient d'établir la vérité de l'exclusivisme masculin de l'ordination, non dans des raisons qui seraient intrinsèques à cette pratique mais étrangères à la lumière de la Parole de Dieu.

S'appuyant sur les résultats du livre de Gryson, Delhaye commence par dégager le fait de l'exclusivisme masculin selon deux niveaux originels : le Christ et les Apôtres, d'abord, l'Église ancienne ensuite. Concernant le Christ et les Apôtres, le contraste s'avère frappant entre, d'une part, l'attitude très ouverte du Christ envers les femmes et la place remarquable qu'il leur donne dans son entourage, - ce que les Apôtres poursuivront dans les premières communautés chrétiennes, - et, d'autre part, le choix exclusivement masculin du Christ, puis des Apôtres à sa suite, lorsqu'il s'agit de pourvoir à la prédication apostolique et à la présidence liturgique et pastorale des Églises :

Si le Christ et les Apôtres se montrent accueillant pour les femmes dans une mesure qui dépasse de loin toutes les coutumes juives et païennes, il n'est que plus significatif de constater leur exclusion du groupe de soixante-douze envoyés par lui (Mt 10, 1-15) comme de celui des Douze qui, après avoir été choisis, enseignés, reçoivent la mission universelle de « faire des disciples, baptiser, apprendre à observer les commandements » (Mt 18, 16-20)³⁶.

Quant à l'Église ancienne, surtout en Orient, les études récentes attestent qu'elle a connu, de façon durable et significative, un diaconat féminin. Les diaconesses, quoique leur ministère ne correspondait pas à celui des diacres mais les cantonnait plutôt dans un service liturgique et catéchétique des femmes, recevaient « une authentique ordination conférée par l'imposition des mains³⁷ ». Par contre, en ce qui concerne le presbytérat et l'épiscopat, non seulement ces degrés de l'ordre ne furent jamais conférés à des femmes, mais le témoignage unanime des pasteurs de la grande Église atteste que la condamnation de l'ordination de femmes prêtres pratiquées dans les sectes dissidentes s'appuyait largement sur « un critère [considéré] comme décisif et normatif : l'attitude du Christ et des Apôtres³⁸ ».

Suit alors la détermination théologique que Delhaye range sous le titre de « Prospective ». Elle marque l'émergence d'une position qui deviendra assez typiquement lovaniste : les sources historiques permettent d'envisager l'ordination des femmes pour le diaconat, mais non pas pour ces degrés sacerdotaux que sont le presbytérat et l'épiscopat. Comment Delhaye justifie-t-il cette restriction ? Il choisit d'emblée de se référer à l'attitude du Christ, qui n'a pas appelé de femmes parmi les Apôtres, et c'est de cette attitude du Christ qu'il cherche à sonder théologiquement la valeur de vérité. L'Église doit-elle regarder le choix du Christ comme contingent, conditionné et donc relatif, ou au contraire comme expressif d'une volonté divine et, par conséquent, normatif pour la suite des âges ?

En un sens, on peut dire que le nœud de la question se formule ainsi : l'attitude du Christ et des Apôtres constitue-t-elle une norme définitive pour l'Église ?³⁹

Il s'agit bien, en termes d'herméneutique théologique, de parvenir à qualifier la nature du fait de ce choix exclusif d'hommes parmi les Douze puis parmi les ministres institués par les Apôtres. S'agit-il d'un simple *fait historique*, explicable par son contexte socio-culturel, ou s'agit-il au contraire d'un *fait de Tradition*, en lequel s'exprime une intention divine relevant directement de la Parole de Dieu et de sa transmission par et dans l'Église ?

Delhaye commence par écarter deux chemins de réponse qui ne lui semblent guère pertinents. Le premier part à la recherche de « raisons intrinsèques » à la différence

³⁶ *Ibid.*, p. 62.

³⁷ *Ibid.*, p. 63.

³⁸ *Ibid.*, p. 65.

³⁹ *Ibid.*, p. 69.

sexuelle qui fonderaient dans la nature de la féminité l'impossibilité d'admettre des femmes à l'ordination, - argumentation, remarque-t-il avec une retenue pudique, qui « a souvent été développée en des termes pessimistes et discourtois⁴⁰ » ; il remise ainsi poliment toute l'ancienne argumentation scolastique, en particulier sous sa forme thomiste. Le deuxième chemin en appelle au pouvoir apostolique de l'Église, laquelle, de même qu'elle proclame de nouveaux dogmes de foi, pourrait décider d'admettre des femmes à l'ordination sacerdotale. Sur ce dernier point Delhaye, en connaisseur avisé de *Dei Verbum*, n'a pas de mal à objecter que l'Église, étant elle-même soumise à la Révélation contenue dans l'Écriture et la Tradition⁴¹, n'a pas le pouvoir d'inventer des vérités ou pratiques religieuses nouvelles et se doit, pour saisir la portée exacte de l'attitude du Christ, de parvenir à une « interprétation indiscutable » de l'Écriture, attestant qu'il s'agit bien d'une expression de la Parole de Dieu.

Or pour pouvoir affirmer de façon « indiscutable » que l'Écriture permet l'ordination sacerdotale des femmes, il faudrait pouvoir démontrer de façon certaine et nécessaire que les Apôtres, en ne choisissant pas de femmes parmi les pasteurs des premières communautés chrétiennes, ont été infidèles à l'intention du Christ et que le Christ lui-même, en n'appelant que des hommes parmi les Douze, s'est lui-même trompé et a trompé l'Église en dissimulant son intention profonde de voir des femmes exercer le ministère apostolique.

Avec une pointe d'humour œcuménique, Delhaye reprend ici une argumentation puisée dans un document de l'épiscopat anglican qui, faute d'accord sur l'ordination des femmes, présentait en vis-à-vis les arguments *pro et contra*. Le raisonnement n'est pas sans poids : face à une tradition interprétative de l'attitude du Christ que l'on retrouve *semper, ubique et ab omnibus* opposée à l'ordination des femmes, comment prétendre démontrer de façon « indiscutable » que les Apôtres auraient été infidèles au Christ et que le Christ aurait lui-même dissimulé son intention profonde sous un choix exactement contraire ? Face à une tradition unanime à interpréter *in concreto* le choix du Christ comme normatif, il faudrait trouver des arguments absolument démonstratifs pour s'assurer que l'intention profonde du Christ se tiendrait au rebours de son attitude extérieure. Le moins qu'on puisse dire est qu'une telle démonstration n'existe pas. A la suite de Gryson et en citant le document anglican, Delhaye rappelle que, sur bien d'autres points, Jésus et l'Église primitive n'ont pas craint de s'écarter des coutumes les plus sacrées et les plus profondément inscrites dans les cultures locales, à commencer par la culture religieuse juive ; or concernant l'appel exclusivement masculin des apôtres puis de leurs collaborateurs et successeurs, ils ne l'ont pas fait, sans que l'Écriture fournisse le moindre élément suggérant une intention divine cachée qui irait à l'inverse de l'acte extérieur :

Le caractère masculin du sacerdoce chrétien doit donc avoir des motifs plus profonds que le simple conservatisme ou le manque d'estime pour la nature féminine⁴².

Le troisième et bon chemin, selon Delhaye, consiste donc à recevoir l'attitude du Christ puis de l'Église qui lui est toujours resté fidèle comme normative en raison de son appartenance à la Tradition apostolique. C'est le chemin de la « fidélité historique⁴³ », le chemin de la fidélité à l'acte du Christ appelant les Douze, acte reconnu comme *fait de Tradition*, porteur en lui-même d'une vérité fondée sur l'autorité de la Parole de Dieu. A proprement parler, Delhaye ne fonde pas l'exclusivisme masculin sur « des motifs plus profonds que le simple conservatisme ou le manque d'estime pour la nature féminine », car il

⁴⁰ *Ibid.*, p. 70.

⁴¹ Cf. CONCILE DE VATICAN II, Constitution dogmatique *Dei Verbum*, n° 10, § 2 : « Ce magistère, cependant, n'est pas au-dessus de la Parole de Dieu mais il la sert, n'enseignant que ce qui fut transmis, dans la mesure où par mandat de Dieu et avec l'assistance de l'Esprit Saint, il l'écoute avec amour, la garde saintement et l'expose avec fidélité et puise en cet unique dépôt de la foi tout ce qu'il propose à croire comme étant révélé par Dieu. »

⁴² *Ibid.*, p. 71, citant le rapport de l'épiscopat anglican sur « Le problème du sacerdoce des femmes chez les anglicans » (décembre 1966), dans *La Documentation catholique*, n° 1488, 19 février 1967, p. 363-368 (364).

⁴³ *Ibid.*, p. 72.

s'abstient totalement de chercher à savoir quels pourraient être de tels motifs. Il s'en tient au fait du choix du Christ exclusivement masculin, fait reconnu comme normatif pour la raison qu'aucun argument ne permet de mettre en doute sa nature délibérée et surtout que la Tradition s'y est unanimement conformée, confirmant ainsi qu'il s'agit d'une donnée enseignée par la Parole de Dieu.

A ce point méfiant envers toute « raison intrinsèque » que l'on chercherait à dégager pour motiver l'attitude du Christ autre que le fait qu'elle soit chez lui délibérée, Delhaye n'hésite pas à réduire ce choix, au moins pour une part, à une simple conformité au contexte socio-culturel. Comment cela ? La révélation divine, ne craint pas d'assumer une part de l'environnement socio-culturel dans lequel elle s'insère, de sorte que, sans que ce contexte possède en lui-même une valeur de vérité intrinsèque, il peut, dès lors qu'il a été choisi par le Christ et les Apôtres, entrer dans le dessein divin de manière à demeurer normatif pour l'Église. Delhaye établit ici un parallèle avec le choix par le Christ du pain et du vin comme matière du repas eucharistique. Nul doute que Jésus n'ait choisi ces aliments pour des raisons culturelles : il s'agissait des éléments de base de la nourriture dans le monde méditerranéen. L'Église, pourtant, n'a par la suite jamais cru devoir ni pouvoir modifier ce choix reçu de Jésus lui-même. Toujours et partout, même dans des contrées dont les cultures ignoraient le pain et le vin, elle n'a jamais célébré l'eucharistie avec d'autres aliments :

Si le Christ s'était incarné en Chine, [...] il aurait sans doute préféré du riz et du *saké*. Mais parce que ce choix historique et en soi secondaire a été fait, l'Église est liée et ne peut remplacer le pain par le riz, même quand elle change de milieu culturel⁴⁴.

Le choix exclusif d'hommes pour constituer le collège apostolique pourrait donc ne s'expliquer que par des raisons culturelles, et donc en elles-mêmes « secondaires », sans qu'il faille lui trouver des raisons théologiques intrinsèques et plus profondes. Dès lors que l'Église s'est sentie liée par le choix du Christ et y est toujours restée fidèle, c'est la marque que, ce faisant, elle transmet une donnée qui appartient à la Tradition apostolique par laquelle, à côté de l'Écriture, elle transmet la Parole de Dieu, sur laquelle elle ne saurait s'arroger aucun « pouvoir créateur ». C'est là comme une conséquence de l'Incarnation, qui veut que la Parole de Dieu assume, dans son expression, les contingences socio-culturelles singulières des temps et lieux en lesquels elle s'est réalisée. C'est à travers du pain et du vin que le Christ, depuis le Jeudi saint, a voulu se rendre sacramentellement présent au monde, jusqu'à son retour glorieux, comme nourriture de vie éternelle ; c'est de même à travers des hommes (*vires*) qu'il a voulu demeurer présent comme grand prêtre de la nouvelle alliance pour actualiser son sacrifice eucharistique.

Alors même qu'il étend fort avant la force d'autorité d'une telle donnée venue du Christ à son Église par la Tradition apostolique, Delhaye ne marque que plus de distance avec toute tentative de fonder l'exclusivisme masculin sur des données anthropologiques liées à la différenciation sexuelle, en particulier sur l'idée d'une « nature » de la femme dont la vocation serait différente de celle échue à la nature masculine :

Dans cette perspective, je n'aurais aucune difficulté à admettre que si le Christ et les Douze n'ont confié à des femmes aucune mission de type apostolique (épiscopat, presbytérat), c'est en référence avec leur milieu et leur époque. Rien ne nous dit qu'ils ont été dupes d'une prétendue infériorité de la femme, mais on peut aussi parler d'un certain antiféminisme paulinien. Peu importent les raisons, fondées ou non, des options prises. Celles-ci n'en sont pas moins une norme et une limite pour une Église qui veut rester fidèle à ce que le Seigneur a fait. Cette perspective ne rattache pas l'exclusion des femmes de l'épiscopat et du presbytérat à des vues plus ou moins contestables sur leur « nature » mais aux conditions historiques qui ont fait la réalité historique de l'Église⁴⁵.

Cette conception d'une Église qui doit rester fidèle non seulement à ce que le Seigneur a dit mais aussi à ce qu'il a fait, selon une factualité qui ne revêtirait d'autre

⁴⁴ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 74-75.

intelligibilité que celle des conditions culturelles assumées par l'Incarnation, peut certainement s'autoriser de la théologie de la Tradition récemment élaborée et enseignée dans *Dei Verbum*. La Parole de Dieu ne consiste pas seulement en paroles explicites mais aussi en actes concrets opérés dans l'histoire au milieu de conditionnements marqués par la contingence. Elle n'est pas transmise dans la seule Écriture Sainte, mais aussi à travers des faits et gestes du Seigneur que les Apôtres ont reçus de lui puis confiés à l'Église pour qu'elle les garde fidèlement au long des âges⁴⁶. Ainsi en va-t-il, selon Delhaye, de l'absence de toute mission proprement apostolique confiée à des femmes, si secondaires que soient en elles-mêmes les raisons concrètes qui ont présidé au choix de Jésus.

Quant à la nette distance que marque Delhaye envers toute forme d'explication intrinsèque de cette exclusion, elle peut facilement être rapprochée de son ferme engagement, à travers toute son œuvre de moraliste, contre une importance et un crédit trop exclusifs accordés aux idées de « nature » et de « loi naturelle »⁴⁷. Il estimait suffisamment forte l'autorité de la Tradition transmettant sans interruption à l'Église universelle la fidélité à un geste de Jésus pour qu'il puisse n'attribuer à ce choix exclusivement masculin d'autre raison probable que la conformité au milieu ambiant. Mais fallait-il vraiment, pour dégager la doctrine catholique des ornières d'une argumentation obsolète fondée sur l'état de sujétion sociale de la femme, s'interdire de rechercher, sur la base de l'autorité de la Tradition assurant le fait de l'exclusivisme masculin, des raisons de convenance proprement théologiques ? La théologie comme quête d'intelligence de la foi, inhérente à la vie de la foi dans l'Église, risquerait de s'en trouver brimée.

Le Magistère intervient : « raisons fondamentales » et « raisons théologiques »

Paul VI et la déclaration *Inter insigniores*

Avec la déclaration *Inter insigniores* de 1976, le magistère romain a voulu tirer le meilleur profit d'une approche de théologie fondamentale comme celle de Delhaye sans pour autant fermer la porte à une réflexion d'ordre anthropologique et dogmatique à nouveau frais, - telle que des théologiens comme Louis Bouyer ou Urs von Balthasar l'avaient engagée. Tout en déterminant avec autorité, sur la base de Tradition, que « l'Église, par fidélité à l'exemple de son Seigneur, ne se considère pas autorisée à admettre les femmes à l'ordination sacerdotale⁴⁸ », il tente cependant de projeter certaines lumières sur les raisons intrinsèques de cette impossibilité. En effet, le texte de la Congrégation pour la doctrine de la foi, issue d'une demande expresse de Paul VI, en réponse à la décision du synode général de l'Église anglicane d'Angleterre autorisant l'accès des femmes au sacerdoce, en 1975, marque non seulement une rupture définitive avec la veille argumentation anthropo-théologique fondée sur l'infériorité de la femme, mais engage également le balisage d'une réflexion théologique appelée à se

⁴⁶ Cf. CONCILE DE VATICAN II, Constitution dogmatique *Dei Verbum*, n° 7 : « Les Apôtres, dans la prédication orale, les exemples et les institutions, transmièrent soit ce qu'ils avaient appris de la bouche du Christ, de la proximité avec lui et de ce qu'ils le voyaient faire (*ex ore, conversatione et operibus Christi*), soit ce qu'ils tenaient des suggestions de l'Esprit Saint. »

⁴⁷ Cf. Eric GAZIAUX, *Morale de la foi et morale autonome*. Confrontation entre P. Delhaye et J. Fuchs, Leuven University Press, « Bibliotheca Ephemeridum theologicarum lovaniensium, n° 119 », 1995, p. 518 : « La nature et la loi naturelle forment en quelque sorte le “repoussoir” constitutif de la pensée de Delhaye. C'est contre leur impérialisme qu'il dirige son combat et qu'il ouvre d'autres voies qui finiront par constituer son originalité. »

⁴⁸ CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclaration sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel *Inter insigniores* (15 octobre 1976), Introduction, dans *La Documentation catholique*, n° 1714, 20 février 1977, p. 158-164 (159).

développer, une fois le fait de l'exclusivisme masculin solidement appuyé sur la Tradition de la Parole de Dieu.

Quoique sans indication expresse, le document se divise en deux parties. La première (§ I à IV), la plus déterminante, vise à fonder le fait de l'exclusivisme masculin du sacerdoce ordonné sur son ancrage direct dans la Tradition. Il s'agit pour l'Église non pas de décider officiellement que les femmes ne recevront pas l'ordination, mais d'affirmer qu'elle ne possède pas le droit d'ordonner des femmes du fait qu'elle est tenue de rester fidèle à l'attitude du Christ prolongée par les Apôtres : il s'agit bien là d'une « tradition perpétuellement conservée par l'Église » (*traditio perpetuo ab Ecclesia servata*), selon le titre du premier paragraphe. Une tradition qui provient directement du Christ et des Apôtres et dont la conservation perpétuelle et universelle par l'Église est le signe qu'elle provient de la Tradition apostolique à partir de laquelle la Parole de Dieu ne cesse d'être transmise dans et par l'Église depuis son origine. Cette tradition de l'exclusivisme masculin du sacerdoce appartient donc à la Parole de Dieu, et c'est la raison pour laquelle le magistère ne peut que la rappeler, la qualifier et tenter de l'expliquer, sans pouvoir la remettre en cause.

Même si l'Église n'est pas en mesure de justifier son attitude de façon démonstrative par des raisons intrinsèques au ministère ordonné et à la nature de la féminité, elle sait de façon certaine, en raison de la Tradition apostolique de l'exclusivisme masculin, qu'elle est liée par le choix du Christ reconnu par elle comme normatif. C'est ce que le document, dans la traduction française du titre du paragraphe IV, appelle « la valeur permanente de l'attitude de Jésus et des Apôtres⁴⁹ ». Même sans une doctrine explicite démontrant pourquoi l'Église ne peut pas ordonner de femme, le fait que l'Église se soit toujours et partout sentie liée par l'attitude du Christ et ait sans cesse agi en stricte conformité avec celle-ci atteste qu'il s'agit d'un fait de Tradition appartenant à la Parole de Dieu, exprimant la Parole de Dieu, et sur lequel l'Église ne peut donc aucunement revenir, qu'elle ne peut pas modifier :

Cette pratique de l'Église revêt donc un caractère normatif : dans le fait de ne conférer qu'à des hommes l'ordination sacerdotale, il y va d'une tradition continue dans le temps, universelle en Orient et en Occident, vigilante à réprimer aussitôt les abus ; cette norme, s'appuyant sur l'exemple du Christ, est suivie parce qu'elle est considérée comme conforme au dessein de Dieu pour son Église⁵⁰.

La raison principale et formelle que l'Église considère pour déterminer si elle peut ou non ordonner des femmes n'est donc pas directement d'ordre anthropologique et théologique, en raison de ce que serait la femme par rapport à l'homme (inférieure ou égale) et de ce que serait l'Église et, en elle, le ministère ordonné. Elle tient à ce qu'enseigne la Parole de Dieu, telle que la Tradition nous la transmet, concernant l'attitude historique concrète du Christ et la manière dont cette attitude a toujours été reçue comme normative.

On peut reconnaître là, au moins à titre d'hypothèse, la marque de l'influence de théologiens comme Delhaye, soucieux de fonder en priorité dans la Tradition l'autorité révélée du fait de l'exclusivisme masculin, avant toute tentative plus ou moins heureuse d'en exposer les raisons intrinsèques. Il n'est d'ailleurs pas anodin que le commentaire officiel publié par la Congrégation pour la Doctrine de la foi en même temps qu'*Inter insigniores* reprenne explicitement une bonne part de l'argumentation de Delhaye, dont l'article est cité en note⁵¹.

⁴⁹ *Ibid.*, IV, p. 160 : « Quae Christus et Apostoli fecerunt, norma sunt perpetua. »

⁵⁰ *Ibid.*, p. 162.

⁵¹ CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Commentaire au sujet de la Déclaration sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel », dans *La Documentation catholique*, n° 1714, 20 février 1977, p. 165-173 (170) : « Il y a donc eu des choix historiques qui lient l'Église, même si, dans l'absolu et au plan spéculatif, on pourrait en imaginer d'autres : c'est le cas, par exemple, du pain et du vin comme matière de l'Eucharistie, car la messe n'est pas simplement un repas fraternel, mais le renouvellement de la Cène du Seigneur et le mémorial de sa Passion, donc liée à un geste historique. » Delhaye pourrait bien avoir été tout simplement l'« expert théologien » auquel a été confiée la rédaction de ce commentaire (*ibid.*, p. 165).

La seconde partie du document (V-VI) s'attache à proposer une explication du pourquoi de ce fait, non pas comme « une argumentation démonstrative » prouvant le fait de manière nécessaire, mais par manière de « convenance », pour autant qu'on puisse tenter d'éclairer cette donnée de la Tradition apostolique à la lumière de l'économie générale de la révélation biblique. C'est là qu'apparaît, selon « l'analogie de la foi⁵² », la thématique du symbolisme nuptial, fondement de l'argumentation théologique nouvelle que le magistère développe pour la première fois à ce sujet :

L'incarnation du Verbe s'est faite selon le sexe masculin : c'est bien une question de fait, mais ce fait, loin d'impliquer une prétendue supériorité naturelle de l'homme sur la femme est indissociable de l'économie du salut : il est en effet, en harmonie avec l'ensemble du dessein de Dieu, tel que Lui-même l'a révélé, et dont le centre est le mystère de l'Alliance⁵³.

Résumons le développement sous-jacent. Le prêtre tient la place du Christ, et le représente en agissant en sa personne. Or le Christ était homme et il est par ailleurs conforme à l'idée de sacramentalité qu'existe, selon une expression ici empruntée à Thomas d'Aquin, une « ressemblance naturelle⁵⁴ » (*naturalis similitudo*) entre le sacrement et ce qu'il signifie, entre le ministre ordonné et le Christ. Mais l'argumentation ne s'arrête pas à ce niveau, là où Bonaventure s'en était tenu. Elle pousse plus avant. Pourquoi convient-il que le ministre ordonné soit de même sexe que le Christ ? Parce que « on ne peut négliger ce fait que le Christ est un homme⁵⁵ ». L'incarnation du Christ dans le sexe masculin n'est pas une donnée contingente, privée de signification théologique. Il est possible de comprendre, à la lumière de la Parole de Dieu, pourquoi le Christ s'est incarné dans le sexe masculin, et cela d'une manière plus juste et plus profonde qu'en renvoyant à ce que le texte lui-même prend soin d'écarter sous l'expression d'une « prétendue supériorité naturelle de l'homme sur la femme ». Le Christ, selon que le laisse comprendre la révélation biblique, ne s'est pas incarné dans le sexe masculin parce que la femme est naturellement soumise à l'homme et que le sexe féminin ne lui aurait donc pas permis de se manifester adéquatement comme tête de l'humanité nouvelle. Il a assumé une nature masculine par conformité avec la perspective nuptiale du mystère de l'Alliance, qui traverse toute la Révélation biblique : Dieu se présente lui-même comme l'époux toujours fidèle qui inlassablement vient sauver et racheter Israël, son épouse, malgré son conduite répétée. La symbolique nuptiale fait donc du Christ l'époux qui vient aux noces, alors qu'elle place l'Église en situation d'épouse, qui, par sa féminité même, représente l'humanité appelée à s'unir à Dieu dans le Christ.

Or si la masculinité du Christ revêt un tel sens théologique, on comprend d'autant mieux la convenance qu'il soit représenté par un homme, non par une femme, en mettant en regard les enjeux anthropologiques emportés par la différence sexuelle, autrement plus profonds que les ceux d'autres accidents propres à la nature humaine :

La différence sexuelle exerce une influence importante, plus profonde, par exemple, que les différences ethniques ; celles-ci n'atteignent pas la personne humaine aussi intimement que la différence des sexes, ordonnée directement tant à la communion des personnes qu'à la génération des hommes ; elle est, dans la Révélation biblique, l'effet d'une volonté primordiale de Dieu : « homme et femme il les créa (Gn 1, 27)⁵⁶.

L'appartenance ethnique, raciale ou nationale, quoique présente en chaque être humain, ne rejoint pas ce dernier à un niveau de profondeur anthropologique comparable à l'identité sexuelle. Elle reste accidentelle, variable à l'infini et sans référence nécessaire à l'origine comme à la fin de la nature humaine. La différence sexuelle, par contre, a été voulue par Dieu comme ontologiquement due, présente dès la création de l'homme et jusque dans

⁵² CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclaration *Inter insigniores*, V, p. 162.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Supplément, q. 39, a. 3, ad 4^{um}.

⁵⁵ CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclaration *Inter insigniores*, V, p. 163.

⁵⁶ *Ibid.*

la vie éternelle. C'est à cet égard que la représentation sacramentelle adéquate de la personne du Christ dans l'Église requiert la même identité sexuelle.

Sans qu'il nous revienne d'établir la genèse d'*Inter insigniores*, et en particulier celle de ce paragraphe V, nous pouvons conjecturer, sans risque d'erreur, l'influence exercée ici par Louis Bouyer et Hans Urs von Balthasar, alors tous les deux membres de la Commission théologique internationale présidée par Delhaye. L'opuscule de Louis Bouyer sur *Mystère et ministères de la femme* fut publié quelques mois avant la Déclaration et développe longuement l'idée que la différenciation sexuelle, dans la révélation biblique, n'implique aucune infériorité de la femme mais une complémentarité réservant à celle-ci de signifier, voire contenir en elle l'ensemble de l'humanité dans sa relation nuptiale avec Dieu : « C'est seulement par la femme et dans la femme que l'humanité s'achève⁵⁷. »

Quelques mois après la parution du document romain, il revint à Balthasar d'en produire un commentaire officieux dans lequel, malgré le titre et au risque d'amoinrir l'autorité de l'argument de tradition, il estimait indispensable que ce dernier puisse renvoyer à des raisons nécessaires et intrinsèques :

Il est clair *a priori* que le simple fait d'un usage ininterrompu de l'Église ne peut constituer un argument suffisant pour que cet usage ne puisse être changé sur la base de nouvelles conceptions ou d'un changement de circonstances culturelles. Quand on doit déduire quelque chose de la tradition ininterrompue, tout dépend alors de savoir si l'aspect en question appartient ou non à l'essence de la structure de l'Église telle qu'elle a été instituée⁵⁸.

Il n'est pas impossible qu'une telle remarque, préalable à une argumentation principalement fondée sur la différenciation et la complémentarité des sexes, ne vise à rééquilibrer la priorité donnée par la Déclaration à la position purement traditionaliste et extrinsèque de Delhaye. Le parallèle avec le choix par Jésus du pain et du vin pour la Cène ne semble pas suffire, aux yeux de Balthasar, pour garantir que l'appel exclusif d'hommes parmi les Douze relève bien de la volonté divine ; encore faut-il pouvoir établir que cette pratique ininterrompue appartient à « l'essence de la structure de l'Église », ce qui relève d'une démonstration théologique intrinsèque au contenu de la foi. Le simple fait d'une continuité universelle ne saurait suffire à garantir l'autorité révélée du fait. Balthasar distingue ici, parmi les convenances, celles qui relèvent de « correspondances remarquables » mais contingentes, non nécessaires, non ancrées dans le mystère de l'Église de façon centrale (v.g. le célibat sacerdotal⁵⁹), et celles qui relèvent d'authentiques nécessités liées à la nature même de l'Église, comme c'est le cas de la réserve masculine du sacerdoce ministériel. Pour vraiment fonder celle-ci dans la tradition de la Parole de Dieu, il faut pouvoir montrer qu'elle est en connexion profonde avec l'ensemble du mystère de la foi.

De fait, dans son ouvrage paru un an avant la Déclaration, en 1975, Balthasar appuyait déjà sur les intuitions de Louis Bouyer sa propre conception de la féminité comme signe distinctif de l'Église :

Si l'Église dans son ensemble se caractérise par la féminité et si le ministère masculin est ancré primitivement dans cette *sphère*, un double danger est du coup écarté : premièrement, que l'Église se transforme en une réalité qui se suffirait à elle-même et s'introduirait comme "étape intermédiaire" entre le Christ et le croyant : elle demeure alors avant tout un sein ouvert et apprend à l'homme à partager en elle cette ouverture ; ensuite, que le clergé se juxtapose dans sa paternité à l'autorité

⁵⁷ Louis BOUYER, *Mystère et ministères de la femme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1976¹, p. 62 ; Paris, Ad Solem, 2019², p. 71.

⁵⁸ Hans Urs von BALTHASAR, « La Tradition ininterrompue. La question de l'admission des femmes au sacerdoce », dans *L'Osservatore Romano*, 29 mars 1977, p. 4. Il n'est pas impossible que ce texte de Balthasar intervienne en contrepoint du commentaire officiel présenté au moment de la publication de la Déclaration *Inter insigniores*, laquelle portait nettement la marque de Delhaye.

⁵⁹ Qu'il soit respectueusement permis de faire remarquer à Balthasar que le célibat sacerdotal, si vénérable et autorisé soit-il dans la tradition ecclésiale et si haute que soit sa convenance, ne peut s'appuyer, à la différence de l'exclusivisme masculin de l'ordination, sur une « tradition ininterrompue ». L'argument *quod ubique, semper et ab omnibus* ne s'y applique pas.

paternelle de Dieu, au lieu de voir dans l'exercice de cette autorité un pur service, une simple transmission de la seule autorité divine⁶⁰.

C'est l'essentiel féminité de l'Église qui explique et justifie, pour l'intelligence de la foi, que les Apôtres, comme les ministres ordonnés après eux, ne peuvent être que des hommes.

Ce qui n'est pour l'instant qu'une hypothèse permet cependant de suggérer que la division en deux parties de *Inter insigniores* répond non seulement à deux logiques théologiques complémentaires, mais aussi à deux courants théologiques : d'une part celui représenté par Delhay, prioritairement attaché à fonder et garantir le fait de l'exclusivisme masculin, d'autre part celui qu'illustrent Bouyer et Balthasar, soucieux de rendre raison de ce fait dans les profondeurs du mystère de l'Église et de la complémentarité du féminin et du masculin dans le dessein de Dieu.

L'intérêt de cette division de la Déclaration en deux parties réside finalement dans la dissociation entre la source de la certitude d'une part, l'assurance quant au fait que l'Église sait qu'elle ne peut ordonner que des hommes (*an sit*), et l'effort pour comprendre le pourquoi de ce fait (*propter quid*), effort d'intelligence nécessaire pour mieux entrer dans ce fait, mais qui n'en commande pas la vérité, qui n'est pas la condition pour reconnaître sa vérité. Il convient donc, suite à *Inter insigniores*, d'inverser l'ordre de l'argumentation : l'Église sait qu'elle ne peut pas ordonner de femmes, non pas d'abord parce qu'un homme représente mieux le Christ époux alors que la femme représente l'Église épouse, mais parce que le Christ, qui était homme (*vir*) lui-même, n'a établi que des hommes parmi les Douze, que les Apôtres ont fait de même lorsqu'il leur fallut choisir des collaborateurs et successeurs, et que l'Église, depuis lors, n'a cessé de perpétuer toujours et partout cet usage, signe que ce dernier relève de la Tradition apostolique⁶¹. Cependant, une fois reconnue et posée avec autorité la nécessité de cette fidélité à l'attitude du Christ, alors l'Église peut et doit chercher à expliquer la convenance de ce fait.

Jean-Paul II et sa lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*

Dix-huit après *Inter insigniores*, devant la persistance d'une contestation de la position magistérielle à l'intérieur même de l'Église catholique, Jean-Paul II intervint à son tour. Ce fut l'objet de sa Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* de 1994. Dans ses attendus, revenant sur *Inter insigniores*, le texte en dégage explicitement la distinction entre « les raisons fondamentales » de l'impossibilité d'ordonner des femmes, correspondant à la première partie de la Déclaration de 1976, et « d'autres raisons théologiques qui mettent en lumière la convenance de cette disposition divine⁶² », correspondant à la seconde partie. Or, remarquons-le, le pape ne dit à peu près rien de ces « raisons théologiques », dans lesquelles il n'entre pas. Son propos, outre la réponse pastorale à certaines objections, consiste uniquement à « confirmer » officiellement la valeur d'autorité de la doctrine catholique réservant l'ordination aux seuls hommes, telle qu'*Inter insigniores* l'avait bien dégagee. Cette doctrine, fondée sur

⁶⁰ Hans Urs von BALTHASAR, *Le complexe antiromain*, Paris, Apostolat des éditions, 1976, p. 193-194.

⁶¹ Il est frappant que PAUL VI, Lettre au Dr Frederick Donald Coggan, archevêque de Cantorbery (30 novembre 1975), dans *La Documentation catholique*, n° 1704, 5-19 septembre 1976, p. 771-772, juste un an avant *Inter insigniores*, s'en était rigoureusement tenu, pour exposer la position catholique, à l'argument de la Tradition apostolique, rassemblé dans ce qu'il nomme lui-même « les raisons fondamentales », sans aucune esquisse d'une démonstration théologique fondée sur des raisons intrinsèques. Face à la décision anglicane d'admettre des femmes à l'ordination, c'est le fait de la Tradition qui importe seul, par l'autorité même de l'attitude du Christ et de la Parole de Dieu, non les raisons théologiques permettant de le justifier.

⁶² JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* (22 mai 1994), n° 1, dans *La Documentation catholique*, n° 2096, 19 juin 1994, p. 551-552 (551).

l'attitude du Christ prolongée par les Apôtres, « a été conservée par la Tradition constante et universelle de l'Église et est enseignée par le Magistère dans les documents les plus récents ». Cela signifie et implique qu'elle appartient à la Parole de Dieu elle-même, sur laquelle l'Église n'a aucun pouvoir mais à laquelle elle doit se soumettre. C'est cette appartenance d'une telle doctrine au dépôt de la Parole de Dieu par le moyen de la Tradition qui permet à Jean-Paul II de déclarer, au lieu le plus formel et déterminant de son texte, que « l'Église n'a pas le pouvoir de conférer l'ordination sacerdotale à des femmes et [que] cette position doit être définitivement tenue par tous les fidèles de l'Église⁶³ ».

Si ce texte de Jean-Paul II ne relève pas du magistère extraordinaire, mais seulement ordinaire, c'est qu'il ne définit aucun dogme nouveau. Il se contente de « confirmer » une doctrine présente, connue et pratiquée dans l'Église depuis ses origines apostoliques : seuls des hommes peuvent être appelés à l'ordination sacerdotale. Cette doctrine n'est le fruit d'aucune décision de l'Église, même primitive. En tant que portée par la Tradition apostolique qui a recueilli et transmis comme normative l'attitude du Christ puis des Apôtres à sa suite, elle provient de la Parole de Dieu et appartient donc au « dépôt de la foi », ce que précisera le Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, l'année suivante, en 1995⁶⁴. « Confirmer » cette doctrine comme devant être définitivement tenue par tous signifie que le successeur de Pierre atteste qu'il s'agit non d'une donnée accidentelle, contingente et modifiable, mais bel et bien d'une doctrine révélée par le Christ, transmise par la Tradition apostolique, à laquelle tous les fidèles doivent adhérer pour autant que cela appartient à « l'unique dépôt sacré de la Parole de Dieu⁶⁵ ».

Par ailleurs, dans le commentaire qui accompagne la réponse *ad dubium*, Joseph Ratzinger avait pris soin de situer une nouvelle fois l'un par rapport à l'autre les deux niveaux d'argumentation, celui de l'herméneutique fondamentale, où s'en tient le Magistère pontifical lorsqu'il déclare définitif le fait de l'exclusivisme masculin, et celui des raisons théologiques intrinsèques du pourquoi de ce fait, pour lequel le Magistère propose des pistes aux théologiens, sans y engager d'autre autorité que celle d'une convenance probable :

Comme on le sait, il y a des raisons de convenance par le moyen desquels la théologie a cherché et cherche à comprendre le bien-fondé de la volonté du Seigneur. Ces motifs, tels qu'on les trouve exprimés par exemple dans la Déclaration *Inter insigniores*, ont une valeur incontestable, mais ne sont pas conçus ni employés comme s'ils étaient des démonstrations logiques et persuasives découlant de principes absolus⁶⁶.

⁶³ *Ibid.*, n° 4, p. 552.

⁶⁴ CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Réponse à un doute sur la doctrine de la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* (28 octobre 1995), dans *La Documentation catholique*, n° 2128, 17 décembre 1995, p. 1079 : « Le Souverain Pontife, exerçant son ministère de confirmer ses frères (cf. Lc 22, 32), a exprimé cette même doctrine par une déclaration formelle, affirmant explicitement ce qui doit être tenu toujours, partout et par tous les fidèles, en tant que cela appartient au dépôt de la foi. » On ne peut rattacher plus explicitement cette confirmation à la notion même de Tradition apostolique de la foi énoncée par VINCENT DE LERINS, *Commonitorium*, II, 5, Tournai, Brepols, « Corpus Christianorum – Series latina, n° 64 », 1985, p. 149 : « Dans l'Église catholique, il faut s'attacher avec le plus grand soin à tenir ce qui a été cru partout, toujours, par tous (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*). » C'est ce processus de la Tradition, dans lequel s'inscrit l'exclusivisme masculin du sacerdoce, que *Dei Verbum*, n° 8, décrit en ces termes : « C'est ainsi que l'Église perpétue dans sa doctrine, sa vie et son culte et qu'elle transmet à chaque génération tout ce qu'elle est elle-même, tout ce qu'elle croit. »

⁶⁵ CONCILE DE VATICAN II, Constitution dogmatique *Dei Verbum*, n° 10. Récemment, sous le pontificat de François, le Préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Luis LADARIA, « A propos de certains doutes sur le caractère définitif de la doctrine d'*Ordinatio sacerdotalis* », dans *L'Osservatore Romano*, 25 mai 2018, a rappelé que la doctrine de l'exclusivisme masculin du sacerdoce, du fait que le Magistère de l'Église, depuis les Apôtres, « la considère comme appartenant au dépôt de la foi », possède la qualité d'un enseignement infaillible.

⁶⁶ CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Explication de la Réponse à un doute sur la doctrine de la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*, 28 octobre 1995, dans *La Documentation catholique*, n° 2128, 17 décembre 1995, p. 1079-1081 (1081).

La théologie a pu longtemps chercher de telles raisons dans la mauvaise direction de l'inégalité sociale entre les sexes. Elle doit maintenant les chercher dans des voies plus pertinentes, dont *Inter insigniores* en suggère et privilégie une, celle de la complémentarité incluse dans la différence sexuelle, sans que pour autant le Magistère veuille se substituer au travail des théologiens.

Conclusion

L'exclusivisme masculin du sacerdoce ordonné est d'abord un fait historique aussi ancien que l'Église elle-même. Mais la question du pourquoi de ce fait, et, en amont, l'interrogation sur sa légitimité et sa conformité à la Parole de Dieu, elles, n'ont surgi dans l'Église, de façon nette et pressante, que depuis quelques décennies. Jusqu'aux années 1960, la question de la non-ordination des femmes n'était pas posée parmi les catholiques, sinon de façon marginale et timide par certaines femmes ou de façon purement théorique chez les théologiens. Il n'est donc pas étonnant que les réponses qui ont dû soudainement être apportées, dans l'urgence, à partir des années 1960, non seulement échouèrent à convaincre, mais aussi, pour ce qui est de l'intelligence profonde du pourquoi de l'attitude de l'Église, restèrent partielles, inchoatives, tâtonnantes. Il s'agit donc d'un chantier récent, dont les fondations sont à peine posées, et qui doit requérir, dans toute l'Église, et en particulier dans la communauté des théologiens, une attention inventive, par manière de dialogue et de recherches croisées.

Jusqu'à l'émergence de la revendication féministe la doctrine courante de l'Église appuyait l'exclusivisme masculin de l'ordination sur une raison théologique incapable de résister à la critique et qui apparut dès lors aux yeux de tous pour ce qu'elle était réellement, vermoulue et erronée, à savoir l'infériorité naturelle de la femme et son subordination sociale à l'homme. Mais la fausseté d'une argumentation n'entraînant pas *ipso facto* le renversement du point de doctrine qu'elle était censée appuyer, le magistère parvint à fonder le fait de l'exclusivisme masculin de l'ordination sur une raison plus solide, une raison « fondamentale ». Ce que firent Paul VI puis Jean-Paul II, confirmés par leurs successeurs Benoît XVI et François : l'Église se sait liée par l'attitude de Jésus qui n'a établi que des hommes dans le collège apostolique, et par l'attitude des apôtres qui, à son exemple, n'ont appelé que des hommes pour exercer les fonctions de présidence des communautés. Il s'agit d'un progrès magistériel par mode d'approfondissement, en mesure d'écarter tant les mauvaises raisons naguère apportées par les théologiens que maintenant les contestations hâtives de l'exclusivisme masculin.

Reste alors aux théologiens, sur cette base renouvelée, à travailler à expliciter les raisons authentiques de ce fait. A cet égard, le mouvement de revendication en faveur de l'ordination des femmes a joué et continue de jouer un rôle fécond pour pousser l'Église à mieux fonder, mieux justifier et mieux expliquer sa pratique et son enseignement sur ce point, et, en corollaire, à mieux comprendre la raison d'être du ministère ordonné comme service du sacerdoce baptismal. Un nouveau défi surgit en effet sous la poussée du féminisme dans l'Église, défi qui ne concerne pas seulement les théologiens mais l'ensemble du Peuple de Dieu : puisqu'il est maintenant assuré, non plus seulement *de facto* mais en doctrine de la foi catholique, que l'exclusivisme masculin du sacerdoce ordonné relève de la constitution divine de l'Église et qu'il est non moins certain que cet exclusivisme ne repose aucunement sur une prétendue supériorité ontologique de l'homme sur la femme, il convient de discerner comment assurer concrètement une plus grande égalité des femmes et des hommes dans la vie de l'Église, dans la ligne non pas du sacerdoce ordonné mais du sacerdoce baptismal, en veillant toujours plus à ce que l'exercice du ministère ordonné soit compris non comme un instrument de puissance personnelle et de suprématie corporatiste, mais comme un service accompli dans un total don de soi à Dieu pour le bien de son Peuple.

Dès le début de son pontificat, le pape François a fait de ce défi l'un de ses *leitmotivs* :

Le sacerdoce réservé aux hommes, comme signe du Christ époux qui se livre dans l'eucharistie, est une question qui ne se discute pas, mais peut devenir un motif de conflit particulier si on identifie trop la puissance sacramentelle avec le pouvoir (espagnol : *si se identifica demasiado la potestad sacramental con el poder*). [...] La clé et le point d'appui fondamental [du sacerdoce ministériel] ne sont pas le pouvoir entendu comme domination (*poder entendido come dominio*), mais la puissance (*potestad*) d'administrer le sacrement de l'eucharistie ; de là dérive son autorité, qui est toujours un service du peuple⁶⁷.

Pour comprendre la distinction que pose le pape François entre la « puissance » transmise aux ministres par le sacrement de l'Ordre et le « pouvoir » dévoyé en cléricisme et promotion de soi, on ne peut trouver meilleur commentaire que les paroles mêmes de Jésus :

Vous savez que les chefs des nations leur commandent en maîtres (κατακυριεύουσιν) et que les grands leur font sentir leur pouvoir (κατεξουσιάζουσιν). Il n'en doit pas être ainsi parmi vous : au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous se fera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier d'entre vous se fera votre esclave⁶⁸.

Alors que Jésus a choisi les Douze pour qu'ils exercent en sa personne, après son Ascension, son propre pouvoir salvifique sur l'Église, pour qu'ils « siègent sur douze trônes » et « jugent les douze tribus d'Israël⁶⁹ », il ne les invite certes pas à renoncer à tout exercice du pouvoir (κυριεύω) ou de l'autorité (ἐξουσιάζω). Ils auront bien à gouverner l'Église en son nom, selon les *tria munera*, - non pas seulement le *munus sanctificandi*, mais aussi les *munera docendi et regendi*⁷⁰. Jésus les exhorte plutôt à ne pas exercer ce pouvoir et cette autorité à l'encontre ou au détriment de ceux dont ils auront à prendre soin, nuance adversative bien marquée par le préfixe *kata* des verbes qu'il emploie (κατακυριεύω et κατεξουσιάζω). « Faire sentir son pouvoir » et « commander en maître », comme le traduit la *Bible de Jérusalem*, signifierait dominer les fidèles pour se les assujettir, les soumettre pour se les approprier à son propre avantage, les abaisser pour se grandir soi-même. Or ce pouvoir et cette autorité que Jésus confie au Douze doivent au contraire être exercés, loin de tout appétit de domination, comme un service, comme une désappropriation de soi pour le bien du Peuple, abaissement qui pourra aller jusqu'à « boire la coupe » de Jésus (Mt 20, 23). Celui qui exerce l'autorité et le pouvoir, avec Jésus et *in persona ejus*, ne tient en vérité la place du Maître que pour autant qu'il se fait l'esclave de tous, car cette autorité et ce pouvoir ne lui appartiennent pas. Ils viennent du Père et impliquent de s'offrir soi-même en oblation pour la vie et le salut de toute l'Église.

⁶⁷ PAPE FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n° 104.

⁶⁸ Mt 20, 25-26.

⁶⁹ Mt 19, 28.

⁷⁰ Cf. CONCILE DE VATICAN II, Constitution dogmatique *Lumen gentium*, n° 21.