

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'EXCLUSION DES FEMMES DES MINISTÈRES CATHOLIQUES :
UNE DISCRIMINATION BASÉE SUR LE SEXE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
MÉLANIE DUBOIS

DÉCEMBRE 2007

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Nos prêtres ne sont pas ce qu'un vain peuple pense;
notre crédulité fait toute leur science.
Voltaire, Œdipe

En ce qui concerne les sexes il ne s'agit jamais que des
femmes, et que la référence immédiate à la biologie
vient clore le débat avant même qu'il ne soit ouvert.
Nicole-Claude Mathieu, L'anatomie politique

REMERCIEMENTS

Je remercie tout particulièrement mon directeur, Jean-Jacques Lavoie, pour sa disponibilité, ses nombreux conseils avisés, son soutien constant, ainsi que pour la rapidité avec laquelle il répondait à mes questions et corrigeait les différentes versions de ce mémoire. Son savoir, son expérience et son travail ont été indispensables à la réalisation de ce projet. J'aimerais remercier Marie-Andrée Roy, enseignante au Département de sciences des religions et directrice de l'Institut de recherches et d'études féministes (IREF), pour sa disponibilité à répondre à mes questions, ses encouragements, ainsi que pour l'obtention de la concentration en études féministes. Je tiens à remercier mon conjoint Mario Marcil pour son soutien constant tout au long de mes études de deuxième cycle et plus particulièrement lors de la rédaction de ce mémoire. Son soutien moral et sa patience m'ont été d'un grand réconfort, surtout lors des moments difficiles. Sans son appui, ce projet n'aurait jamais vu le jour. Enfin, je dédie ce modeste mémoire à mon fils Uriel qui, j'espère, connaîtra une Église plus ouverte et moins discriminatoire.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	vi
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I.....	5
LE PREMIER ARGUMENT DU MAGISTÈRE : LE CHOIX DE JÉSUS	5
1.1 <i>Le premier argument : le choix de Jésus.....</i>	6
1.2 <i>Jésus et les femmes.....</i>	6
1.3 <i>Le contexte socioculturel.....</i>	10
1.4 <i>Suivre et servir Jésus.....</i>	14
1.5 <i>Jésus et le groupe des Douze.....</i>	18
<i>Conclusion du chapitre I.....</i>	21
CHAPITRE II.....	23
LE DEUXIÈME ARGUMENT DU MAGISTÈRE : LA TRADITION.....	23
2.1 <i>Le deuxième argument : la tradition.....</i>	23
2.2 <i>Les ministères dans le Nouveau Testament.....</i>	24
2.3 <i>Pierre et les Douze</i>	25
2.4 <i>Les Sept</i>	29
2.5 <i>Les apôtres</i>	30
2.6 <i>Paul et ses collaborateurs.....</i>	34
2.7 <i>La triade apôtre-prophète-enseignant</i>	37
2.7.1 <i>Les prophètes</i>	38

2.7.2 Les enseignants	40
2.7.2.1 Les Actes de Paul et de Thècle	41
2.8 <i>La triade presbyte-évêque-diacre</i>	43
2.8.1 Les diacres	47
2.9 <i>L'histoire du cléricalisme</i>	53
<i>Conclusion du chapitre II</i>	55
CHAPITRE III	60
LE TROISIÈME ARGUMENT DU MAGISTÈRE : LA REPRÉSENTATION DE JÉSUS-CHRIST	60
3.1. <i>Le troisième argument : la représentation du Christ</i>	61
3.2. <i>La femme à l'image de Dieu ?</i>	62
3.2.1. La femme pour Augustin	62
3.2.2 La femme pour Thomas d'Aquin.....	67
3.2.3 Une anthropologie dualiste et androcentrique	71
3.3. <i>Anthropologie de la complémentarité</i>	76
3.4. <i>In persona ecclesia</i>	84
3.5. <i>Des « maux » pour justifier le pouvoir</i>	86
<i>Conclusion du chapitre III</i>	92
CHAPITRE IV	96
LE QUATRIÈME ARGUMENT DU MAGISTÈRE : LA VOCATION DE LA FEMME	96
4.1 <i>La sexualité : domaine où l'on chosifie les femmes</i>	97
4.2 <i>Fusion de l'idée de nature et de la notion de chose</i>	101
4.3 <i>Les femmes sont plus naturelles que les hommes</i>	104
4.4 <i>Les femmes sont différentes !</i>	106
4.5 <i>La nature des uns et des autres</i>	108
<i>Conclusion du chapitre IV</i>	112
CONCLUSION	114

BIBLIOGRAPHIE..... 118

RÉSUMÉ

Le présent mémoire traite des principaux enjeux relatifs à l'accès des femmes aux ministères dans l'Église catholique. La visée principale est de présenter une synthèse des principaux arguments qui réfutent les thèses du Magistère sur la question de l'accession des femmes aux ministères catholiques. Notre hypothèse est que les affirmations du Magistère ne prouvent aucunement l'incapacité des femmes à remplir les fonctions et les responsabilités liées à cette charge. Il s'agit donc d'une discrimination basée sur le sexe.

Pour en faire la démonstration, nous analyserons le texte de la Déclaration produite en 1976 par la Congrégation pour la Doctrine de la foi, *L'admission des femmes au sacerdoce ministériel*, et nous le confronterons à diverses études exégétiques, à des recherches théologiques et sociologiques, ainsi qu'à des textes de la tradition chrétienne. Notre objectif principal étant la réfutation des arguments du Magistère, il nous sera donc impossible d'approfondir tous les sujets dans le cadre de ce mémoire, puisque chacun d'entre eux pourrait constituer l'objet d'une thèse.

Quatre sujets seront successivement traités, correspondant aux quatre arguments mis de l'avant par le Magistère pour refuser aux femmes l'accès aux ministères catholiques : le choix de Jésus, la tradition, la représentation de Jésus-Christ et la vocation de la femme. En premier lieu, nous déconstruirons l'argument romain qui stipule que Jésus n'aurait jamais choisi de femmes parmi les Douze. Nous démontrerons que le choix des Douze ne justifie pas que l'accès aux ministères soit exclusivement réservé aux hommes et que les femmes qui ont suivi Jésus répondent aux conditions de l'apostolat. En deuxième lieu, nous démontrerons que l'argument de la tradition qui soutient que l'Église n'aurait jamais ordonné de femmes est sans fondement. En effet, nous prouverons qu'il y avait dans les premières communautés chrétiennes une multitude de ministères. En fait, l'ordination et les modèles sacerdotaux tels que nous les connaissons actuellement sont étrangers au corpus néotestamentaire. Nous verrons que ni les Douze ni Paul ni Pierre n'ont reçu l'ordination presbytérale, alors qu'il en ira autrement par la suite. Ainsi, le fait d'avoir reçu ou non l'ordination perd son importance et devient caduc pour l'exclusion des femmes des ministères. En troisième lieu, nous nous demanderons si les femmes peuvent représenter le Christ. Nous soulignerons comment la masculinité du Christ sert d'instrument d'exclusion des femmes et établirons pourquoi il n'est pas nécessaire que le ministre soit de sexe masculin pour représenter le Christ *in persona Christi*. En dernier lieu, nous analyserons la lettre apostolique *Mulieris Dignitatem*

(Jean-Paul II, 1988) à l'aide du cadre théorique de Guillaumin (1992 : 49-82), afin de montrer que Jean-Paul II tient un discours discriminatoire à l'égard des femmes.

En somme, il n'y a aucun argument historique, biblique, théologique et exégétique, qui justifie l'exclusion des femmes des ministères catholiques. Il s'agit d'une discrimination basée sur le sexe.

Mots clés : christianisme, chrétien, Église catholique, femme, féminisme, ministère, ordination, sacerdoce.

INTRODUCTION

En 1976, à la demande du pape Paul VI, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi¹ publie une déclaration sur l'ordination sacerdotale, intitulée *L'admission des femmes au sacerdoce ministériel*, suite à l'ouverture de l'Église anglicane en ce qui concerne l'accession des femmes aux ministères². Le message est sans équivoque; il n'est pas question de soulever le débat au sein de l'Église catholique : « la Congrégation pour la Doctrine de la Foi estime devoir rappeler que l'Église, par fidélité à l'exemple de son Seigneur, ne se considère pas autorisée à admettre les femmes à l'ordination sacerdotale » (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 5). Le 22 mai 1994, le pape Jean-Paul II durcit sa position en publiant une lettre apostolique sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes: *Ordinatio sacerdotalis*. Dans cette lettre, il explique les raisons qui motivent l'Église à refuser l'accès des ministères aux femmes catholiques et clôt définitivement le débat : « je déclare, en vertu de ma mission de confirmer mes frères (cf. Lc 22, 32), que l'Église n'a en aucune manière le pouvoir de conférer l'ordination sacerdotale à des femmes et que cette position doit être définitivement tenue par tous les fidèles de l'Église » (Jean-Paul II, 1994 : no 4).

Malgré la position formelle et ferme de l'Église catholique, depuis plusieurs années on voit apparaître divers groupes qui attisent le débat. En janvier 2006, à Paris, l'association *Femmes et Hommes en Église* organise un colloque œcuménique international portant sur l'ordination de femmes prêtres dans l'Église catholique. En

¹ Il est à noter que dans les textes utilisés pour ce mémoire, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi porte encore le qualificatif de « sacrée ».

² Dans ce mémoire, le terme « ministère » désigne toutes les fonctions ecclésiales actuellement réservées aux seuls hommes. Nous éviterons d'utiliser la terminologie sacerdotale, car elle est absente du corpus néotestamentaire (Dufour, 1985 : 56 et 64) sauf lorsque les auteurs l'utilisent eux-mêmes.

juillet 2005, *Women's Ordination Worldwide* organise une conférence œcuménique internationale sur l'ordination des femmes à Ottawa ainsi qu'une cérémonie sur le fleuve Saint-Laurent où neuf femmes ont reçu l'ordination sacerdotale ou le diaconat (Culture et Foi : http://www.culture-et-foi.com/nouvelles/articles/WOW_colloque_international_2.htm). Ce mouvement prit naissance en juin 2002 lorsque sept femmes ont été ordonnées au sacerdoce par Mgr Romulo Antonio; il se poursuit depuis nonobstant les excommunications. Ces quelques exemples démontrent que la question de l'accès des femmes aux ministères dans l'Église catholique n'est pas close, puisque plusieurs fidèles désapprouvent la position du Magistère et exigent qu'un débat soit tenu sur cette question. Nous sommes de cet avis et c'est pourquoi notre mémoire portera sur les arguments du Magistère qui sont censés justifier le refus de l'accession des femmes aux ministères de l'Église.

L'accession des femmes aux ministères, sujet maintes fois traité, a fait couler beaucoup d'encre : d'innombrables études et ouvrages portent sur le sujet et ce, dans plusieurs disciplines. Aussi, il n'est pas simple de se démarquer lorsqu'un sujet a été si abondamment traité. Comme le dit si bien Qohéleth 1, 9, il n'y a maintenant plus « rien de nouveau sous le soleil ! » ! La force de ce mémoire sera donc d'offrir une synthèse des principaux arguments qui réfutent les thèses du Magistère en défaveur de l'accession des femmes aux ministères. Notre hypothèse est la suivante : les arguments évoqués par la hiérarchie catholique pour exclure les femmes des ministères (le choix de Jésus; la tradition; la représentation de Jésus-Christ et la vocation de la femme) ne prouvent aucunement leur incapacité à remplir les fonctions et les responsabilités liées à cette charge. Ces arguments témoignent plutôt d'une lecture inexacte du Nouveau Testament, lequel nous propose une variété de ministères; ils démontrent également une conception erronée de la tradition, car celle-ci, bien comprise, est d'abord et avant tout un lieu de créativité. L'histoire même des ministères au sein de l'Église catholique en est la meilleure illustration. Enfin, ces arguments trahissent une vision anthropologique qui est en contradiction avec les textes fondateurs du christianisme. En effet, selon

nous, c'est aussi et surtout l'attribution d'une nature particulière et immuable aux femmes qui permet au Magistère de les exclure des ministères. Dit autrement, c'est par une discrimination basée sur le sexe que le Magistère se permet d'exclure les femmes. Notre objectif principal étant la réfutation des arguments du Magistère, il nous sera donc impossible d'approfondir tous les sujets dans le cadre de ce mémoire, puisque chacun d'entre eux pourrait constituer un mémoire en lui-même, comme la question de la primauté de Pierre ou celle des diacres.

Notre synthèse des principaux arguments qui réfutent les thèses du Magistère sera divisée en quatre chapitres. Tout d'abord, nous étudierons le premier argument du Magistère justifiant l'exclusion des femmes des ministères : le choix de Jésus. Dans ce premier chapitre, notre objectif sera de démontrer, à l'aide de l'histoire et de l'exégèse, qu'on ne peut exclure les femmes des ministères actuels sur le seul fait que Jésus n'ait pas choisi de femmes pour faire partie du groupe des Douze. Au chapitre suivant, nous déconstruirons l'argument de la tradition et mettrons en évidence que c'est la tradition elle-même qui infirme la position du Magistère. Pour atteindre cet objectif, nous ferons encore appel à l'exégèse et à l'histoire. Il est à noter que tout au long de ce mémoire, plus particulièrement dans les deux premiers chapitres, nous aurons recours à la Bible en tant que source historique. Nous avons choisi d'utiliser la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB), puisqu'elle rallie les chrétiens de toutes allégeances. Lorsqu'une autre traduction sera utilisée, nous le signalerons. Le troisième chapitre portera sur l'argument iconique selon lequel les femmes ne peuvent représenter Jésus-Christ, puisqu'il était de sexe masculin. L'importance accordée à la masculinité du Christ dans la théologie officielle du Magistère provient, en fait, d'anthropologies dualistes et androcentriques divisant l'humanité en deux catégories polaires. Nous montrerons comment cette anthropologie dite de la complémentarité aboutit nécessairement à une relation dominant/dominé où seules les femmes sont restreintes dans certaines fonctions, comme la maternité, et exclues de certaines autres, comme les ministères. Dans le dernier chapitre, nous analyserons la lettre apostolique *Mulieris Dignitatem*

(Jean-Paul II, 1988) à l'aide du cadre théorique de Guillaumin (1992 : 49-82), afin de montrer que Jean-Paul II tient un discours discriminatoire à l'égard des femmes. En effet, dans les propos du Magistère, il n'est plus question de « sujétion » ou de « subordination » de la femme. Ces termes ont été remplacés par une expression plus acceptable à nos sensibilités : celui de la « nature ». En revanche, nous démontrerons que, malgré les changements apportés aux propos du Magistère, les conséquences sont les mêmes pour les femmes : la légitimation de la subordination des femmes par rapport aux hommes au sein de l'Église catholique.

En somme, il n'y a aucun argument historique, biblique, théologique, exégétique, qui ne justifie l'exclusion des femmes des ministères catholiques. Il s'agit d'une discrimination basée sur le sexe, et ce mémoire le confirmera.

CHAPITRE I

LE PREMIER ARGUMENT DU MAGISTÈRE : LE CHOIX DE JÉSUS

En 1976, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi émet une déclaration officielle afin de clarifier la position de l'Église catholique concernant l'admission des femmes aux ministères. La position du Magistère est catégorique : les femmes sont exclues des ministères. Afin de mieux comprendre les raisons qui motivent le Magistère à exclure la moitié de l'humanité des ministères, nous allons examiner chacun des arguments proposés par les autorités romaines. Ce premier chapitre sera consacré au premier argument appelé « l'attitude du Christ » et sera divisé en quatre grandes parties. Dans un premier lieu, après avoir exposé l'argumentaire du Magistère, nous répondrons aux deux questions suivantes : quelle place les femmes avaient-elles auprès de Jésus et quelles étaient leurs relations avec Jésus ? Ensuite, nous nous pencherons sur le contexte socioculturel dans lequel le mouvement de Jésus a pris naissance afin d'examiner l'influence que ce milieu a pu avoir sur Jésus et sa perception des femmes. Dans un troisième lieu, nous examinerons les deux verbes qui sont utilisés pour exprimer la condition de disciple de Jésus : « suivre » et « servir ». Nous établirons, par l'utilisation de ces deux verbes dans les Évangiles, que les femmes correspondent à la définition de disciple. Enfin, nous démontrerons que l'absence de femmes dans le groupe des Douze n'est nullement contraignante dans l'admission des ministères actuels.

1.1 Le premier argument : le choix de Jésus

Le premier argument du Magistère pour exclure les femmes des ministères est celui de « l'attitude du Christ »³ et il s'appuie sur les Évangiles. Qu'entend-on par « attitude du Christ » ? Dans les textes officiels, cet argument s'élabore en deux volets. Tout d'abord, il y a la question du choix des Douze : Jésus n'a choisi que des hommes pour faire partie du groupe des Douze. Ensuite, il y a la question du contexte socioculturel : Jésus n'a pas été influencé par les préjugés ou usages de son époque : l'exclusion des femmes faisait partie du « plan de Dieu » (Jean-Paul II, 1994 : no 1).

1.2 Jésus et les femmes

Comme nous l'avons mentionné précédemment, l'un des arguments cité par le Magistère pour exclure les femmes des ministères est que Jésus lui-même n'aurait pas appelé de femmes pour constituer le groupe des Douze. Cette attitude adoptée par Jésus n'était nullement influencée par les préjugés envers les femmes ni par la dominance sociale et culturelle de l'homme à cette époque. Voici quelques exemples avancés par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi pour appuyer cet argument : Jésus était accompagné par un groupe de femmes et il aurait posé plusieurs gestes inhabituels envers celles-ci, comme converser avec une Samaritaine, pardonner à la femme adultère, laisser une pécheresse l'approcher chez le pharisien Simon, etc. (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 6). De plus, ce sont les femmes qui ont vu le Christ ressuscité et qui sont allées porter la bonne nouvelle aux Onze (Mt 28, 7-10 ; Lc 24, 9-10 ; Jn 20, 11-18)⁴. Cela démontrerait, selon le Magistère, que Jésus s'était dissocié d'avec les préjugés de son temps et que son attitude à l'égard des femmes était différente de celle de ses contemporains.

³ Terme utilisé par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 6).

⁴ Références bibliques de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (1976 : 7).

Effectivement, comme le signale le Magistère, les Évangiles mentionnent souvent un groupe de femmes qui accompagnaient Jésus, mais dont l'identité n'est pas claire, sauf en ce qui concerne Marie de Magdala⁵, la seule qui est citée partout. Au premier siècle de notre ère, les écrivains et les penseurs, quelle que soit leur culture, accordaient peu d'intérêt aux femmes. Selon Tunc, les évangélistes n'échappent pas à cette tendance qui est celle de minimiser la charge des femmes ainsi que leurs fonctions. De ce point de vue, elle ne croit pas que les évangélistes aient pu exagérer leur participation ni leur rôle (Tunc, 1998 : 16).

Behr-Sigel souligne que les femmes sont présentes dès le commencement dans la vie de Jésus et ce, jusqu'à la fin (Behr-Sigel, 1987 : 122). Matthieu ouvre son Évangile avec une généalogie, celle de Jésus⁶, où il introduit cinq femmes : Thamar; Rahab; Ruth; Bethsabée, la femme d'Urie; et Marie, mère de Jésus. Nommer des femmes, des mères dans une généalogie n'était pas coutumier. En effet, dans le judaïsme de l'Antiquité, la généalogie traditionnelle était exclusivement masculine, car elle servait à légitimer les titres et les droits (Association catholique des études bibliques au Canada, 1983 : 22). Les femmes sont aussi présentes au cours de la vie publique⁷ de Jésus et ce, depuis la Galilée⁸. Selon Tunc, les textes traitant des femmes dans les Évangiles sont peu nombreux ainsi qu'épars. Il est alors difficile de reconstituer ce qu'elles ont vécu avec Jésus (Tunc, 1998 : 18). Par conséquent, chaque texte mentionnant les femmes a une importance, puisque, comme nous l'avons vu plus haut, la tendance des évangélistes

⁵ En voici quelques exemples : « parmi elles se trouvaient Marie de Magdala, Marie mère de Jacques et de Joseph, et la mère des fils de Zébédée » (Mt 27, 56) ; « des femmes qui regardaient à distance, et parmi elles Marie de Magdala, Marie, la mère de Jacques le Petit et de José, et Salomé (...) et plusieurs autres » (Mc 17, 40) ; « C'étaient Marie de Magdala et Jeanne et Marie de Jacques ; leurs autres compagnes » (Lc 24, 10) ; « se tenaient debout sa mère, la sœur de sa mère, Marie, femme de Clopas et Marie de Magdala » (Jn 19, 25).

⁶ Mt 1, 1-17

⁷ « Or, Jésus traversait par la suite les villes et les villages ; il proclamait et annonçait la bonne nouvelle du Royaume de Dieu. Les Douze étaient avec lui, ainsi que quelques femmes qui avaient été guéries d'esprit mauvais et d'infirmités » (Lc 8, 1-3).

était de minimiser les fonctions des femmes et non d'exagérer leur participation. Par exemple, pour Tunc (Tunc, 1998 : 18), le texte de Mt 12, 46-50 démontre que des femmes accompagnaient et vivaient avec Jésus, puisque celui-ci les appelle « sœurs » et qu'il les considère comme des disciples et comme sa véritable famille : « Montrant de la main ses disciples, il dit : "Voici ma mère et mes frères ; quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, c'est lui mon frère, ma sœur, ma mère" ». Des femmes sont donc présentes autour de Jésus. Selon certains auteurs (Association catholique des études bibliques au Canada, 1983 : 404 ; Behr-Sigel, 1987 : 122), il était inhabituel pour un maître de cette époque de se faire accompagner par des femmes et cette situation pouvait être jugée incongrue comme le montre le texte suivant : « À ce moment, les disciples de Jésus revinrent. Ils s'étonnaient de ce qu'il parlait avec une femme, mais aucun d'eux ne lui demanda : "Que cherches-tu ?" ou : "Pourquoi parles-tu avec elle ?" » (Jn 4, 27).

Ces femmes, que les évangélistes ne mentionnent qu'ici et là dans les textes, sont présentes auprès de Jésus au moment de sa crucifixion (Mt 27, 55-56 ; Mc 15, 40-41 ; Lc 23, 49-55), tandis que les disciples masculins, qui ont fui suite à l'arrestation de Jésus, en sont absents. L'apôtre Pierre l'a même renié (Mt 26, 69-74 ; Mc 14, 66-71 ; Lc 22, 56-60 ; Jn 18, 25-27) ! Ainsi, contrairement aux disciples masculins, les femmes sont fidèles à Jésus jusqu'à la fin. Quant à la Résurrection, elles en sont les premiers témoins. Les évangélistes ne s'entendent peut-être pas sur leur nombre⁹, mais le sexe des témoins fait l'unanimité. Si les évangélistes avaient voulu donner une certaine crédibilité à ce jeune mouvement naissant, ils n'auraient pas unanimement désigné les femmes comme témoins de la Résurrection, mais plutôt des hommes, car le témoignage

⁸ « Il y avait beaucoup de femmes qui regardaient de loin ; elles avaient suivi Jésus depuis la Galilée, en le servant. » (Mt 27, 55) ; « Il y avait des femmes qui regardaient de loin [...] qui le suivaient et le servaient quand il était en Galilée » (Mc 15, 40-41).

⁹ Chez Mt 28, 1-10, ce sont Marie de Magdala et l'autre Marie. Chez Mc 16, 1-8 ce sont Marie de Magdala, Marie, mère de Jacques et Salomé, mais en Mc 16, 9-11 Jésus ressuscité apparaît seulement à Marie de Magdala. Chez Lc 24, 1-12 ce sont Marie de Magdala, Jeanne, Marie de Jacques et leurs autres compagnes. Enfin, Jn 20, 11-18 ne mentionne que Marie de Magdala.

de femmes dans le monde juif du premier siècle n'était pas pris en compte¹⁰. Il ne valait rien ! Comme l'exprime si bien Carroll : « Les femmes ne pouvaient porter témoignage et l'on souhaitait qu'elles ne parlent pas en public, même à leur mari et certainement pas à un maître de la loi » (Carroll, 1980 : 58). L'Évangile de Luc illustre ce fait avec éloquence : « Aux yeux de ceux-ci ces paroles semblèrent un délire et ils ne croyaient pas ces femmes » (Lc 24, 11). Les évangélistes n'avaient donc aucune raison d'inventer ces récits qui accordent aux femmes un rôle déterminant dans la naissance de la foi chrétienne. Nous avons donc toutes les chances d'être en présence d'un fait historique : « conformément à tous les critères de l'authenticité historique, ce sont les femmes qui ont été les premiers témoins de la Résurrection et ce fait ne peut avoir été tiré du judaïsme ni inventé par l'Église primitive » (Fiorenza, 1976 : 18). C'est en premier aux femmes, avant tous les autres (disciples hommes, apôtres...), que Jésus ressuscité se montre. Qui plus est, les Évangiles de Matthieu, Marc et Jean mentionnent que les femmes sont envoyées en mission : témoigner et annoncer la bonne nouvelle. Bien avant les Douze, les femmes sont témoins de la Résurrection, événement qui fonde le christianisme. Elles sont envoyées en mission par Jésus, celle d'annoncer la bonne nouvelle. Elles sont donc les premières chrétiennes ! Ce n'est pas sans raison que Suzanne Tunc écrit : « qu'en leur apparaissant, Jésus leur fait jouer le rôle essentiel » (Tunc, 1998 : 13). Pourtant, le Magistère se borne à leur donner un rôle de second plan en précisant : « ce sont elles que Jésus charge de porter le premier message pascal aux Onze eux-mêmes, pour préparer ceux-ci à devenir les témoins officiels de la Résurrection. » (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 7). Bien entendu, cette précision, à savoir que Jésus envoie les femmes pour préparer les Onze à devenir témoins, ne trouve aucune confirmation dans les Évangiles...

De son côté, Genest souligne que l'exclusion des femmes des ministères, basée sur le fait qu'on ne mentionne pas les femmes parmi les Douze, ni à la Cène ni dans les

¹⁰ Voir aussi Brennan (1980 : 122) sur le témoignage des femmes dans la tradition rabbinique. En ce qui concerne la situation de la femme d'après le Nouveau Testament, voir Raming (1980 : 13-14).

envois en mission (Mc 6, 7 ; Mt 9, 35-38 ; 10, 1-14 ; Lc 9, 1-6), ne repose que sur des arguments du silence ou des critères d'absences : « Les critères d'absences sont, par définition, périlleux à manier, vite menacés de devenir l'argument par le vide » (Genest, 2006 : 51). Ces critères d'absences sont d'autant plus dangereux qu'ils pourraient être appliqués à certains passages comme celui du récit de la Cène (Mt 26, 26-29 ; Mc 14, 22-25 ; Lc 22, 15-20) où le sacerdoce et les prêtres ne sont nullement signalés (Genest, 2006 : 52).

En résumé, les femmes sont très présentes dans la vie de Jésus : dans sa généalogie, durant son ministère et jusqu'à sa mort. Cependant, l'événement le plus important dont elles ont été témoins est celui de sa résurrection, même si on ignore le nombre exact de ces femmes. Il s'agit certainement d'un fait historique, puisque le témoignage des femmes à cette époque était sans valeur et que les évangélistes avaient plutôt tendance à minimiser leur rôle. Ainsi, avant tous les autres disciples masculins, les femmes sont témoins de la Résurrection et sont envoyées en mission pour annoncer la bonne nouvelle. Elles sont donc les premières chrétiennes. De plus, l'argument du Magistère, basé sur le silence des Évangiles en ce qui concerne la participation des femmes parmi les Douze, ne repose que sur l'absence et est donc sans fondement. Enfin, le Magistère affirme que puisque Jésus a eu un comportement d'ouverture envers les femmes, il n'aurait pas été influencé par la culture et les mœurs de cette époque. Toutefois, est-il possible d'aborder Jésus et son mouvement en ne tenant pas compte du contexte socioculturel dans lequel ils ont pris naissance ? C'est à cette question que nous allons répondre dans la section suivante.

1.3 Le contexte socioculturel

Comme nous l'avons déjà mentionné, le Magistère suppose que Jésus n'a été influencé ni par les préjugés de son temps ni par le contexte socioculturel dans lequel il vivait.

On ne peut donc pas soutenir qu'en n'appelant pas de femmes à entrer dans le groupe apostolique, Jésus se soit simplement laissé guider par des raisons d'opportunité. À plus forte raison ce conditionnement socioculturel n'aurait-il pas retenu les apôtres en milieu grec, où les mêmes discriminations n'existaient pas. (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 9)

Legrand soulève quelques interrogations sur cette affirmation de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Selon lui, il n'est pas pertinent de savoir si Jésus n'a pas intégré de femmes au groupe des Douze en raison des préjugés de son époque. La composition du groupe des Douze ne peut avoir été dirigée « par une question relative à la place des femmes dans le ministère ultérieur de l'Église » (Legrand, 1990 : 398). D'après lui, on ne peut interpréter l'acte de constitution des Douze à partir de cette conception. La constitution du groupe des Douze doit plutôt être interprétée à partir de son symbolisme, c'est-à-dire « une mise en garde eschatologique de Jésus pour tout Israël » (Legrand, 1990 : 398). En choisissant douze hommes, Jésus veut rassembler tout Israël (les douze tribus) et annoncer que la fin du monde est imminente, et cela n'aurait pas eu la même portée s'il y avait inclus des femmes. Comme le dit si bien Legrand :

Au temps de Jésus, il n'y avait plus que deux tribus et demie, or les temps eschatologiques se font proches, qu'il vient à rassembler tout Israël (i.e. les douze tribus) et que tout le peuple sera jugé sur sa parole [...] La portée du geste eût été immédiatement annulée si Jésus avait inclus dans le groupe une femme ou même un samaritain (Legrand, 1990 : 398-399).

En ce qui concerne l'absence de préjugés envers les femmes en milieu grec, on peut se poser la question suivante : le milieu grec était-il un milieu homogène ? D'après Raming, dans la diaspora helléniste et romaine, il y avait des femmes qui jouissaient d'une relative indépendance, surtout dans les grandes villes et dans les milieux aristocratiques et riches (Raming, 1980 : 13). Il est à noter qu'il s'agit là d'une minorité. Par ailleurs, peu importe leur influence, les femmes juives ou gréco-romaines de cette époque n'ont pas occupé de fonctions publiques (Genest, 1987 : 8). Alors, est-il possible d'affirmer à partir de ces informations qu'il n'existait aucune discrimination

envers les femmes en milieu grec ? La réponse va de soi, il s'agit là d'une généralisation excessive à partir d'une situation exceptionnelle.

Est-il possible de parler de Jésus en écartant le contexte socioculturel dans lequel il a vécu et dans lequel son mouvement a pris naissance ? Pour Schüssler Fiorenza, il est incorrect d'aborder le mouvement de Jésus sans tenir compte du fait qu'il est d'abord un mouvement juif « qui fait partie de l'histoire juive du 1^{er} siècle » (Schüssler Fiorenza, 1986 : 163). Jésus était juif, ses disciples aussi, et ils avaient des pratiques juives. Par conséquent, cela avait nécessairement une influence sur le comportement des disciples et sur le ministère de Jésus. Pour sa part, Pelletier rappelle qu'en filigrane des récits évangéliques se trouve une « société où la femme demeure une mineure, juridiquement parlant, confinée dans une partie réservée du Temple, ou encore "dispensée" de la célébration des fêtes annuelles comme de la prière publique » (Pelletier, 2001 : 26-27). Quant à Quéré, elle affirme que dans la société du I^{er} siècle, « les hommes vivaient dans la sphère publique ; les femmes, sauf exception, vquaient à l'entretien de la vie. Elles demeuraient plutôt en la demeure, étant elles-mêmes demeure. "La femme c'est la maison" dit le Talmud » (Quéré, 1982 : 174). Comment ne pas tenir compte des effets de cette société qui discriminait les femmes et les tenait à l'écart de la vie culturelle et publique ? Enfin comme l'exprime si bien Raming :

On doit en effet distinguer entre le comportement de Jésus en face de la femme comme individu, qui est exempt de toute discrimination, et sa position en face des structures sociologiques préexistantes : le ministère en tant que service public, marqué dans le domaine juif d'une empreinte exclusivement masculine, est déterminé par des catégories sociologiques qui se soustraient à l'emprise réformatrice immédiate d'une personne individuelle ; il en résulte que Jésus s'adaptait aux structures sociologiques existantes, ce que l'on ne peut cependant pas interpréter comme une confirmation » (Raming, 1980 : 14).

À la suite de Louveau, force donc est de reconnaître que les motivations de Jésus pouvaient être sociologiques (Louveau, 1996 : www.womenpriests.org/fr/français/louveau/asp). Comme il était habitué de voir les hommes prendre part à la vie publique

(enseigner, gouverner, etc.) et les femmes reléguées à la sphère privée (travail domestique, éducation des enfants, etc.), il était pour lui normal de choisir douze hommes et non douze femmes.

Pour bien illustrer qu'on ne peut faire fi du contexte socioculturel androcentrique¹¹ dans lequel Jésus vivait, Tunc souligne qu'il aurait été impensable pour une femme de chasser les esprits impurs (Mc 3, 13-14), étant elle-même impure lors des menstruations ou suite à l'accouchement (Lv 12, 1-8 ; 15, 19-33) ; de même, il aurait été inimaginable de leur reconnaître une « autorité », alors que même les apôtres qualifient les paroles des femmes de « délire » en Lc 24, 11 (Tunc, 1998 : 28-29). En Mt 9, 35, il est mentionné que Jésus enseignait et guérissait dans les synagogues. Aurait-il été possible pour une femme de faire de même ? La réponse va de soi... Et c'est probablement pour cette raison que Jésus, en Mt 9, 36-38, prend pitié des femmes et fait mention de la difficulté à trouver des ouvriers : « la moisson est abondante, mais les ouvriers peu nombreux ». Pour Tunc, ces exemples démontrent bien qu'il aurait été impossible pour Jésus de confier des missions d'enseignement et de guérison aux femmes, car de telles missions leur étaient interdites à cette époque et dans cette culture (Tunc, 1998 : 29). Comme le dit Quéré : « Jésus appartient à son temps » (Quéré, 1982 : 174).

Compte tenu du contexte socioculturel dans lequel Jésus a évolué, le Magistère a donc tort d'affirmer que Jésus a volontairement évincé les femmes de cette mission de prêcher, d'enseigner et de chasser les démons. Il est évident que Jésus n'aurait pu imposer aux hommes de son temps d'écouter une femme prêcher. Le Magistère erre, d'autant plus que Jésus a tout de même fait appel aux femmes en diverses occasions lorsque le contexte le permettait : la Samaritaine (Jn 4, 9-30), Marie et Marthe (Jn 11,

¹¹ L' « androcentrisme » est un terme élaboré par Kari Elisabeth Borresen dans son ouvrage *Subordination et équivalence. Nature de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* (1968). Il « désigne à la fois un système de représentations sociales et de valeurs, qui traduisent une expérience générale selon laquelle les femmes sont, à bien des égards, beaucoup plus dépendantes des hommes que les hommes ne sont dépendants des femmes [...] il traduit une hiérarchie, perçue par tous comme

27), Marie de Magdala (Jn 20, 17-18). En bref, Jésus a confié sa mission et la diffusion de son message à des hommes parce que ceux-ci étaient des témoins crédibles, tandis que les femmes ne l'étaient pas dans la mentalité juive de ce temps (Snyder, 1999 : 205).

Durant son ministère, Jésus n'était pas seulement accompagné par le groupe des Douze; un groupe de disciples s'est joint à lui et l'a suivi. Parmi ses disciples, on distingue un groupe de femmes. Dans la prochaine section, il sera donc question de la condition de disciple.

1.4 Suivre et servir Jésus

Selon Tunc, deux verbes distinguent la condition de disciple : « suivre » et « servir » (Tunc, 1998 : 24-25). Ces deux verbes sont aussi utilisés lorsqu'il s'agit des femmes qui suivent et servent Jésus. Mc 15, 40-41 en est un bon exemple : « Il y avait aussi des femmes qui regardaient à distance [...] qui le suivaient et le servaient quand il était en Galilée, et plusieurs autres qui étaient montées avec lui à Jérusalem ». Elle en conclut donc que les femmes correspondent à la définition de disciple (Tunc, 1998 : 25).

Examinons plus attentivement ces deux verbes. Le verbe « suivre » traduit le verbe *ἀκολουθέω* ou *συνακολουθέω*¹² tandis que le verbe « servir » rend le verbe *διακονέω*. Selon le Greek-English Lexicon (Liddel et Scott, 1998 : 26) et le Dictionnaire grec français (Bailly et *al.*, 2000 : 61-62), le verbe *ἀκολουθέω* signifie faire route avec, accompagner, suivre. Le verbe *συνακολουθέω* signifie suivre ensemble, suivre quelqu'un avec plusieurs personnes, accompagner. Pour ce qui est du verbe *διακονέω*, il signifie être serviteur (pour soi-même ou quelqu'un d'autre), faire office de serviteur, servir, être un diacre.

naturelle, entre l'homme et la femme ; dans cette hiérarchie asymétrique, l'homme masculin occupe une position supérieure, tant au plan social qu'au plan symbolique » (Legrand, 2006 : 214-216).

¹² Le verbe *συνακολουθέω* est construit à partir du verbe *ἀκολουθέω* (*συν* + *ἀκολουθέω*).

Dans les Évangiles, le verbe *ἀκολουθέω*¹³ revient soixante-six fois et le verbe *συνακολουθέω*¹⁴ trois fois. Selon le contexte, il peut s'agir des disciples, d'une foule, de personnes qui ont été guéries et de femmes qui suivent Jésus, de Jésus qui suit quelqu'un ou qui demande à ce qu'on le suive (parfois suite à un appel comme pour Simon et André), de Jésus qui demande à un disciple de suivre quelqu'un, d'un disciple qui en suit un autre, etc. Le verbe *διακονέω*¹⁵ revient dix-sept fois et, selon le contexte, il peut signifier que quelqu'un (anges, belle-mère de Pierre, femmes) sert ou assiste Jésus ou s'occupe du service domestique, comme dans le cas de Marthe qui sert Jésus ou d'un serviteur qui sert son maître, etc. ; le verbe peut également faire référence à Jésus lui-même qui est venu pour servir et donner sa vie.

¹³ En Mt 4, 20 ; Mc 1, 18, Simon et André sont appelés à suivre Jésus et le suivent ; en Lc 5, 11, Jacques, Jean et Simon (Pierre) sont appelés à suivre Jésus et le suivent ; en Jn 1, 40, André et Simon suivent Jésus après avoir entendu les paroles de Jean ; en Mc 2, 14, Levi suit Jésus suite à son appel ; en Mt 4, 25 ; 8, 1 ; 12, 15 ; 14, 13 ; 19, 2 ; 20, 29 ; 21, 9 ; Mc 3, 7 ; 5, 24 ; 11, 9 ; Lc 7, 9 ; 9, 11 ; Jn 6, 2, il s'agit d'une foule ou d'un groupe qui suit Jésus ; en Mc 6, 21 ; Mc 10, 32 ; Lc 22, 39 ; Jn 1, 37 ; 18, 15, ses disciples le suivent ; en Jn 10, 4, les brebis suivent le berger parce qu'elles connaissent sa voix ; en Jn 10, 27, les brebis de Jésus entendent sa voix et le suivent ; en Mt 4, 10, Jésus s'adresse à ceux qui le suivent ; en Mt 8, 19, le scribe dit à Jésus qu'il le suivra partout ; en Lc 9, 57, un homme dit à Jésus qu'il le suivra partout ; en Lc 9, 61, un homme dit à Jésus qu'il le suivra ; en Mt 8, 22 ; 9, 9 ; 19, 21 ; Mc 10, 21 ; Lc 5, 27 ; 9, 59 ; 18, 22 ; Jn 1, 43 ; 21, 19.22, Jésus demande à ce qu'on le suive ; en Mc 14, 13 ; Lc 22, 10, Jésus demande à ses disciples de suivre quelqu'un ; en Mt 9, 19, Jésus suit quelqu'un ; en Mt 9, 27, Jésus est suivi par deux aveugles ; en Mt 20, 34, les deux aveugles le suivent après avoir été guéris ; en Mc 10, 52 ; Lc 18, 43, l'aveugle suit Jésus après avoir été guéri ; en Mt 10, 38, Jésus dit : « celui qui ne prend pas sa croix, et ne me suit pas, n'est pas digne de moi » ; en Mt 16, 24 ; Mc 8, 34 ; Lc 9, 23, Jésus dit : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix, et qu'il me suive. » ; en Mt 19, 27 ; Mc 10, 28 ; Lc 18, 28, Pierre dit à Jésus qu'ils ont tout quitté et l'ont suivi ; en Mt 26, 58 ; Mc 14, 54 ; Lc 22, 54, Pierre suit Jésus de loin ; en Jn 20, 6, Pierre suit un autre disciple ; en Jn 13, 36, Pierre ne peut pas suivre Jésus maintenant mais le suivra plus tard ; en Mt 27, 55 ; Mc 15, 41, les femmes ont suivi Jésus depuis la Galilée ; en Lc 23, 27, Jésus était suivi par une foule et des femmes ; en Mc 9, 38 ; Lc 9, 49, Jean empêche un homme qui chasse les démons au nom de Jésus de le faire parce qu'il ne les suit pas ; en Jn 8, 12, celui qui suit Jésus ne sera pas dans les ténèbres ; en Jn 12, 26, Jésus dit : « si quelqu'un me sert qu'il me suive » ; en Jn 11, 31, les juifs suivent Marie.

¹⁴ En Mc 5, 37, Jésus permet à Pierre, Jean et Jacques de le suivre ; en Mc 14, 51, un jeune homme suivait Jésus ; en Lc 23, 49, il est question des femmes qui l'avaient suivi depuis la Galilée.

¹⁵ En Mt 4, 11 ; Mc 1, 13, les anges servent Jésus ; en Mt 8, 15 ; Mc 1, 31 ; Lc 4, 39, la belle-mère de Pierre sert Jésus après avoir été guérie ; en Mt 20, 28 ; Mc 10, 45, le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie ; en Mt 25, 44, ceux qui sont à la droite du Seigneur l'ont assisté ; en Mt 27, 55 ; Mc 15, 41, les femmes qui ont suivi et servi Jésus depuis la Galilée ; en Lc 8, 3, les femmes assistent Jésus de leurs biens ; en Lc 10, 40, Marthe sert Jésus ; en Lc 12, 37, des serviteurs heureux servent leur maître ; en Lc 17, 8, un serviteur sert à table ; en Lc 22, 26, le plus grand parmi vous

En quoi ces deux verbes définissent-ils la condition de disciple ? La réponse se trouve dans les Évangiles. En Mt 10, 38 Jésus dit à ses disciples : « Qui ne se charge pas de sa croix et ne me suit (*ἀκολουθέω*) pas n'est pas digne de moi ». En Mt 16, 24, Mc 8, 34 et Lc 9, 23, la citation est un peu différente : « Si quelqu'un veut venir à ma suite (*ἀκολουθέω*), qu'il se renie lui-même et prenne sa croix, et qu'il me suive (*ἀκολουθέω*) ». Selon Hervieux, le rédacteur de l'Évangile de Marc (8, 34) a incorporé une leçon sur la façon dont les chrétiens sont appelés à suivre Jésus (Tassin et *al.*, 2001 : 419). Pour l'Association catholique des études bibliques au Canada, cet extrait de l'Évangile de Marc (8, 34) signifie que le disciple de Jésus est appelé à partager sa mission et son destin (Association catholique des études bibliques au Canada, 1983 : 276). Cousin explique que cette parole en Luc s'adresse à tous, afin qu'ils sachent ce qu'implique suivre Jésus : « être son disciple jusqu'au martyre si les circonstances l'exigent » (Tassin et *al.*, 2001 : 660). En Jn 8, 12, Jésus dit : « Je suis la lumière du monde. Celui qui vient à ma suite (*ἀκολουθέω*) ne marchera pas dans les ténèbres ; il aura la lumière qui conduit à la vie. ». Selon Marchadour, être disciple de Jésus permet d'échapper au monde des ténèbres (Tassin et *al.*, 2001 : 963). En Mc 10, 45 il est écrit : « Le Fils de l'homme est venu non pour être servi (*διακονέω*), mais pour servir (*διακονέω*) et donner sa vie en rançon pour la multitude ». Selon l'Association catholique des études bibliques au Canada, il s'agit d'un enseignement incompréhensible pour les disciples jusqu'à ce que la Résurrection les éclaire et leur permette de vraiment suivre Jésus (Association catholique des études bibliques au Canada, 1983 : 294). En Jn 12, 26 Jésus dit : « Si quelqu'un veut me servir (*διακονέω*), qu'il se mette à ma suite (*ἀκολουθέω*), et là où je suis, là aussi sera mon serviteur (*διάκονος*). ». D'après Marchadour, il est encore question de l'état de disciple, puisque celui-ci doit suivre Jésus où il va, entrer dans la mort pour avoir la gloire (Tassin et *al.*, 2001 : 1006). L'Association catholique des études bibliques au Canada arrive à la

doit être comme le plus petit, et celui qui gouverne comme celui qui sert ; en Jn 12, 2, Marthe sert Lazare ; en Jn 12, 26, celui qui sert Jésus doit le suivre.

même conclusion (Association catholique des études bibliques au Canada 1983 : 658). Donc, « suivre » et « servir » définissent la condition de disciple.

Qu'en est-il des femmes dans les Évangiles ? Répondent-elles à la définition de disciple ? Pour répondre à cette question, il convient d'abord de rappeler quatre textes : « Il y avait là plusieurs femmes qui regardaient à distance ; elles avaient suivi (ἀκολουθέω) Jésus depuis les jours de Galilée en le servant (διακονέω) » (Mt 27, 55) ; « Il y avait des femmes qui se tenaient à distance [...] qui le suivaient (ἀκολουθέω) et le servaient (διακονέω) quand il était en Galilée » (Mc 15, 40-41) ; « Les Douze étaient avec lui, et aussi des femmes qui avaient été guéries d'esprits mauvais et de Jeanne, femme de Chouza, intendant d'Hérode, Suzanne et beaucoup d'autres qui les aidaient (διακονέω) de leurs biens » (Lc 8, 1-3) ; « Tous ses familiers se tenaient à distance, ainsi que les femmes qui le suivaient (συνακολουθέω) depuis la Galilée et qui regardaient. » (Lc 23, 49). Selon ces textes, il est clair, d'une part, que le rôle des femmes est de « suivre » et de « servir » Jésus et, d'autre part, que ce sont les mêmes verbes qui sont utilisés pour parler du rôle des hommes et des femmes auprès de Jésus. Comme l'affirme fort justement Schüssler Fiorenza, lorsqu'il est question des femmes, les exégètes minimisent ou interprètent souvent différemment les termes ou les titres (Schüssler Fiorenza, 1986 : 248). Est-ce pour cette raison que, lorsqu'il s'agit des femmes, certains exégètes traduisent le verbe διακονέω par « service domestique » ? Pourtant, en Lc 8, 1-3, les femmes semblent être mises dans la même situation que les Douze. C'est donc avec raison que certains exégètes considèrent que les femmes sont des disciples de Jésus. Par exemple, Focant explique qu'en Mc 15, 40-41 les femmes « apparaissent comme les seules à avoir accompli totalement le parcours du disciple », puisqu'elles sont les uniques présentes lors de sa mort (Focant, 2004 : 586). Hervieux ajoute que le fait d'être suivi et servi par des femmes est unique dans la vie d'un rabbi juif (Tassin et *al.*, 2001 : 527). Pour Tassin, les femmes en Mt 27, 55 représentent les véritables disciples puisqu'elles « n'ont pas fui et leur foi assure une continuité entre les événements de la Passion et ceux de la Résurrection » (Tassin et *al.*, 2001 : 288).

Cousin considère qu'en Lc 8, 1-3, les femmes accompagnent Jésus et son groupe d'hommes; elles font partie de ses disciples itinérants (Tassin et *al.*, 2001 : 640). Marchadour appelle les femmes en Lc 23, 49 « les femmes disciples ». Selon lui, dans ce passage, elles jouent un rôle nouveau comparativement à celui qui est défini dans le récit du « ministère en Galilée » (Lc 8, 2-3), c'est-à-dire qu'elles sont les témoins de la mort de Jésus et de sa résurrection (Tassin et *al.*, 2001 : 835).

Compte tenu de ce qui précède, on peut affirmer que les verbes « suivre » et « servir » sont bel et bien ce qui définit la condition de disciple de Jésus. Puisque les femmes suivaient Jésus et le servaient, on peut conclure qu'elles étaient des disciples au même titre que les hommes. Qu'en est-il du groupe des Douze ? Le silence sur la participation des femmes au groupe des Douze est-il déterminant ? Cela justifie-t-il, aujourd'hui, l'exclusion des femmes des ministères ? C'est à ces questions que nous répondrons dans la section suivante.

1.5 Jésus et le groupe des Douze

Comme nous l'avons évoqué antérieurement, l'un des arguments cité par le Magistère pour exclure les femmes des ministères est que Jésus lui-même n'aurait pas appelé de femmes pour constituer le groupe des Douze. Jésus a choisi ceux qu'il voulait, c'est-à-dire des hommes : « il faut reconnaître qu'il y a ici un ensemble d'indices convergents qui soulignent le fait remarquable que Jésus n'a pas confié à des femmes la charge des Douze¹⁶ » (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 7). L'affirmation du pape Innocent III est citée pour ajouter du poids à l'argument mentionné ci-dessus: « Bien que la bienheureuse Vierge Marie dépassât en dignité et en excellence tous les apôtres, [...] ce n'est pas à elle, mais à eux que le Seigneur a confié les clés du Royaume des cieux » (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 7). Si le Christ n'a pas choisi de femmes, même pas sa mère, pour faire partie des Douze, c'est que cela fait partie du

plan de Dieu : « cet appel s'est fait selon le dessein éternel de Dieu : le Christ a choisi ceux qu'il voulait et il l'a fait en union avec le Père, "par l'Esprit Saint", après avoir passé la nuit en prière » (Jean-Paul II, 1994 : no 2).

Le fait que Jésus n'a pas choisi de femmes pour faire partie du groupe des Douze n'est nullement contraignant pour le reste de l'histoire. En fait, il y a plusieurs aspects de la religion catholique sur lesquels Jésus ne s'est pas prononcé explicitement et qui pourtant font partie intégrante de l'Église d'aujourd'hui :

Le Christ N'A PAS établi la hiérarchie composée d'évêques, de prêtres et de diacres. Le Christ N'A PAS créé les structures actuelles de l'Église: la curie romaine, les conciles œcuméniques, les conférences épiscopales, etc. Le Christ N'A PAS déterminé tous les sacrements, par exemple le mariage, la confirmation et l'onction des malades. Le Christ N'A PAS ordonné d'écrire les livres du Nouveau Testament ni n'a déterminé lesquels étaient inspirés, lesquels ne l'étaient pas. Le Christ N'A PAS fondé les congrégations et les ordres religieux. Le Christ N'A PAS fixé le droit canonique ni n'en a défini les dispositions. Le Christ N'A PAS autorisé la béatification et la canonisation des saints. Le Christ N'A PAS institué les indulgences, les neuvaines, la consécration des églises et des cathédrales, la formation des séminaristes, l'*Imprimatur* pour les livres..., etc. Le Christ N'A PAS aboli l'esclavage» (Wijngaards : <http://www.womenpriests.org/fr/scriptur/norm.asp>)¹⁷.

L'incohérence de cet argument du Magistère devient évidente lorsqu'on prend conscience que Jésus n'a pas davantage choisi d'hommes provenant d'une autre culture ou d'une autre religion que le judaïsme pour former le groupe des Douze, alors qu'il en ira autrement par la suite. Affirmer que l'absence de femmes dans le groupe des Douze correspond à la volonté éternelle de Dieu, mais qu'il en va autrement en ce qui concerne l'absence de Gentils est tout simplement arbitraire et ridicule. Surtout lorsqu'on se réfère au texte de Mt 10, 2-6 où Jésus envoie ses douze apôtres en mission en leur spécifiant de ne prendre ni le chemin des païens ni celui des Samaritains. Selon G.R. Evans, évêque de Denver et membre du sous-comité de la Conférence des Évêques des États-Unis : « un fait n'établit pas nécessairement un droit. On ne peut tirer

¹⁶ C'est-à-dire « représenter Jésus auprès du peuple et continuer son œuvre » (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : note 10)

des conclusions en matière de droits d'une simple observation de la manière dont sont les choses » (Evans cité dans Wijngaards :<http://www.womenpriests.org/fr/scriptur/norm.asp>).

Le Nouveau Testament est la source la plus directe pour nous renseigner sur le rôle et les fonctions du groupe des Douze. Que nous révèle-t-il à leur sujet ? Myre a répertorié tous les textes du Nouveau Testament faisant mention du groupe des Douze¹⁸. Selon lui, les Douze était un groupe qui existait durant la vie de Jésus, mais on ne sait pas quel en était le sens pour Jésus; on ignore son rôle historique au temps de Jésus, de même qu'après sa résurrection (Myre, 1985 : 114-116). À la suite de ses analyses des textes du Nouveau Testament, Myre en arrive aux conclusions suivantes :

Le Nouveau Testament ne dit jamais des Douze qu'ils ont été évêques, ni qu'ils ont été ordonnés tels. Explicitement, on ne leur attribue jamais le leadership d'aucune Église. La charge de surveillance de Ac 1, 20 en est une de témoignage (v.22). Le Nouveau Testament ne connaît pas la réalité d'un leadership sur l'Église universelle exercée par le groupe des Douze. Le Nouveau Testament n'attribue jamais de successeur aux Douze. [...] Les Douze ne jouent aucun rôle missionnaire spécial dans l'histoire de l'Église primitive [...] et Paul ne fait pas partie de leur cercle. [...] À strictement parler, les Douze ne peuvent avoir de successeurs. Personne depuis eux ne peut témoigner que le Jésus de l'histoire est le Christ aujourd'hui. Personne depuis eux n'a été personnellement choisi par le Jésus de l'histoire. [...] Leur importance vient de leur témoignage fondamental. (Myre, 1985 : 118-119)

D'un point de vue historique, les Douze sont des collaborateurs que Jésus a choisi afin de l'aider dans sa mission, celle de faire advenir le Règne de Dieu aux déshérités ; ils ne sont donc aucunement les fondateurs d'une future Église (Myre, 1985 : 151).

¹⁷ Voir à ce sujet Wijngaards (2005 : 120-122).

¹⁸ Tradition marcienne : Mc3, 14/Mt 10, 1/Lc 6, 13 ; Mc 3, 16/Mt 10, 2 ; Mc4, 10 ; Mc 6, 7/Lc 9, 1 ; Mc 9, 35 ; Mc 10, 32/Mt 20, 17/Lc 18, 31 ; Mc 11, 11 ; Mc 14, 10 ; / Mt 26, 14/Lc 22, 3 ; Mc 14, 17/Mt 26, 20 ; Mc 14, 20 ; Mc 14, 43/Mt 26, 47/Lc 22, 47. Tradition Q : Mt 19, 28/Lc 22, 30. Textes propres à Matthieu : Mt 10, 5 ; 11, 1. Textes propres à Luc : Lc 8, 1 ; 9, 12. Actes : 6, 2 ; Jean : 6, 67.70.71 ; 20, 24. 1 Co 15, 5. Ap 21, 14 (Myre, 1985 : 114-115).

Puisque les Douze n'ont été ni évêques ni leaders d'aucune Église, puisqu'ils n'ont pas été ordonnés et qu'ils n'exercent pas de rôle missionnaire spécial dans l'histoire de l'Église primitive, puisqu'ils n'ont aucun successeur, en quoi le fait d'avoir fait partie ou non des Douze exclut-il les femmes des ministères, aujourd'hui ? Selon la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, « il y a un ensemble d'indices convergents qui soulignent le fait remarquable que Jésus n'a pas confié à des femmes la charge des Douze » (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 7). De quelle charge s'agit-il ? Comme nous l'avons mentionné plus haut, aucun rôle particulier ne semble leur avoir été attribué dans le Nouveau Testament et ils n'ont pas de fonctions d'autorité ni de responsabilités spécifiques. Est-il vraiment important que les femmes en aient fait partie ou non ? Cela justifie-t-il, aujourd'hui, leur exclusion des ministères ? En quoi les Douze ont-ils un lien quelconque avec les prêtres ou les évêques d'aujourd'hui, puisqu'ils n'ont eu aucun successeur ? Selon les textes du Nouveau Testament, l'importance des Douze provient essentiellement de leur témoignage, à savoir que le Jésus de l'histoire est le Christ. Or, les femmes qui ont accompagné Jésus du début jusqu'à la fin, qui ont été présentes lors de sa crucifixion et qui ont été les premiers témoins de sa résurrection, ne jouent-elles pas, elles aussi, le même rôle ? En bref, force est de constater que le choix des Douze ne justifie aucunement que l'accès aux ministères soit exclusivement réservé aux hommes et ce, d'une façon définitive et permanente.

Conclusion du chapitre I

En conclusion de ce premier chapitre, l'argument de « l'attitude du Christ »¹⁹ n'est pas probant et ne légitime aucunement l'exclusion des femmes des ministères. Tout d'abord, comme le mentionne le Magistère, nous avons vu que les femmes sont présentes auprès de Jésus et que son attitude à leur égard est différente de celle de ses contemporains. Nous avons également démontré qu'elles étaient de véritables disciples,

¹⁹ Argument utilisé par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (1976 : 6-9).

parce que, tout comme les hommes, elles suivaient et servaient Jésus. Plus encore, ces mêmes femmes qui suivaient et servaient Jésus depuis la Galilée ont été les seules à être fidèles jusqu'à la fin ! Bien avant les Douze, elles sont aussi les premiers témoins de la Résurrection et les premières envoyées en mission par Jésus, soit celle d'annoncer la bonne nouvelle. Autrement dit, les femmes sont les premières chrétiennes ! Quant à l'argument du Magistère concernant l'absence des femmes parmi les Douze, à la Cène ou dans les envois en mission, il ne repose que sur l'absence. Or, comme nous l'avons vu, l'argument de l'absence ou du silence est risqué, puisqu'il s'appuie sur le vide et peut aussi être utilisé dans le sens inverse. Par exemple, dans les récits de la Cène où le sacerdoce et les prêtres en sont absents. Nous avons vu qu'il est impossible de séparer Jésus et son mouvement du contexte socioculturel dans lequel ils ont pris naissance. La société juive du I^{er} siècle excluait les femmes de la sphère publique et les reléguait à la sphère domestique. De plus, on ne peut affirmer que ce genre de discrimination envers les femmes n'existait pas en milieu grec. Certes, quelques femmes riches des milieux aristocrates et urbains ont joui d'une certaine liberté, mais elles ne constituaient qu'une infime minorité de la population. Aucune société à cette époque ne pouvait être qualifiée de non discriminatoire envers les femmes. Enfin, selon les textes du Nouveau Testament, les Douze n'ont été ni évêques ni leaders d'aucune Église, ils n'ont pas été ordonnés, ils n'ont pas exercé un rôle missionnaire spécial dans l'histoire de l'Église primitive et n'ont eu aucun successeur. D'après ce que nous savons maintenant sur le rôle des Douze, force est de conclure qu'il n'est guère important que les femmes en aient fait partie ou non.

En définitive, puisque les femmes ont suivi et servi Jésus durant son ministère, puisqu'elles ont été présentes lors de sa mort et qu'elles ont été témoins de sa résurrection, puisqu'elles ont été envoyées en mission, elles ont donc rempli les conditions de l'apostolat ! Maintenant, qu'en est-il de leur présence et de leur participation dans les premières communautés ? Nous répondrons à cette question dans notre prochain chapitre.

CHAPITRE II

LE DEUXIÈME ARGUMENT DU MAGISTÈRE : LA TRADITION

Dans le chapitre précédent, nous avons étudié le premier argument du Magistère utilisé pour exclure les femmes des ministères : « l'attitude du Christ ». Cet argument est basé sur le fait que Jésus n'aurait pas choisi de femmes pour faire partie du groupe des Douze. Dans le présent chapitre, nous allons poursuivre notre étude avec le deuxième argument du Magistère : la tradition. Cet argument est basé sur la pratique constante de l'Église.

Ce chapitre sera divisé en trois grandes parties. Dans un premier lieu, nous présenterons l'argumentation du Magistère en ce qui concerne « la tradition ». Dans un deuxième lieu, nous utiliserons entre autres la typologie de Myre (1985 : 95-162) afin d'identifier et de comprendre tous les ministères présents dans le Nouveau Testament. Nous étudierons, en dernier lieu, le modèle clérical et pyramidal de l'Église actuelle, et nous verrons comment ce modèle diffère des ministères présents au sein des premières communautés chrétiennes.

2.1 Le deuxième argument : la tradition

Le deuxième argument énoncé par le Magistère pour exclure les femmes des ministères est celui de la pratique constante de l'Église. Cet argument repose essentiellement sur les Actes et les Épîtres du Nouveau Testament et se divise en trois volets. Tout d'abord,

le Magistère dit rester fidèle au type de ministère voulu par Jésus-Christ, c'est-à-dire uniquement composé d'hommes. En deuxième lieu, les apôtres auraient maintenu cette tradition, ainsi que l'Église primitive, les Pères de l'Église, l'Église d'Occident et l'Église d'Orient. Enfin, Rome admet que les femmes ont collaboré auprès des apôtres, mais aucune n'aurait reçu l'ordination : « Jamais l'Église catholique n'a admis que les femmes puissent recevoir valablement l'ordination presbytérale ou épiscopale. » (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 5).

2.2 Les ministères dans le Nouveau Testament

Le Magistère affirme se conformer à la tradition en appelant uniquement des hommes à l'ordination et au ministère sacerdotal : « L'Église a toujours reconnu comme norme constante la manière d'agir de son Seigneur dans le choix des douze hommes dont il a fait le fondement de son Église » (Jean-Paul II, 1994 : no 2). En effet, comme Jésus n'aurait appelé que des hommes, les apôtres seraient restés fidèles à ce type de ministère voulu par Jésus, et l'Église aurait poursuivi cette pratique :

Celle-ci tient que l'ordination sacerdotale des femmes ne saurait être acceptée, pour des raisons tout à fait fondamentales. Ces raisons sont notamment : l'exemple, rapporté par la Sainte Écriture, du Christ qui a choisi ses apôtres uniquement parmi les hommes ; la pratique constante de l'Église qui a imité le Christ en choisissant que des hommes ; et son magistère vivant qui, de manière continue, a soutenu que l'exclusion des femmes du sacerdoce est en accord avec le plan de Dieu sur l'Église (Jean-Paul II, 1994 : no 1)

Néanmoins, le Magistère admet que des femmes ont œuvré auprès des apôtres comme Priscille, Lydie ou Phoébé. Cependant, il n'a jamais été question de les ordonner ; aucune femme, au sein de l'Église catholique, n'a reçu « légalement » l'ordination presbytérale ou épiscopale (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 5).

Si le Magistère se dit fidèle aux ministères voulus par Jésus, quels sont les ministères présents dans le Nouveau Testament ? Sont-ils identiques à ceux que l'on retrouve actuellement dans l'Église ? Quelle était la participation des femmes dans les premières

communautés ? Selon Tunc, il n'existait, durant les premiers siècles, aucune structure unique au sein des Églises (Tunc, 1989 : 61-62). Au contraire, il y avait une multitude de ministères, chacun répondant à des besoins différents.

Dans cette partie, nous allons examiner attentivement chacun de ces ministères du Nouveau Testament à l'aide de la typologie de Myre. Neuf ministères ont été répertoriés : Pierre et les Douze; les Sept; Paul et ses collaborateurs; les apôtres; les prophètes; les enseignants; les presbytes; les évêques; les diacres (Myre, 1985 : 95-162). Par cette étude, nous déterminerons si ces différents ministères correspondent à ceux que nous retrouvons dans l'Église d'aujourd'hui et la place que cette dernière accorde aux femmes.

2.3 Pierre et les Douze

Comme nous avons déjà explicité la situation des Douze dans le chapitre précédent²⁰, nous n'en rappellerons que les conclusions, sauf en ce qui concerne l'apôtre Pierre.

D'après les textes de Mc 1, 16-17 et de Jn 1, 35-42, on apprend que Pierre est l'un des premiers disciples appelés par Jésus. En Mt 10, 2-4 il est nommé le premier parmi les Douze et il est souvent introduit comme le représentant des Douze en rapportant leur opinion comme en Mc 8, 27-33 (Myre, 1985 : 111). En Mt 16, 19 Pierre reçoit les clefs du royaume des cieux par Jésus. Myre affirme aussi que Pierre est le premier à avoir vu Jésus ressuscité (Lc 24, 34 et 1 Co 15, 5) et c'est pour cette raison qu'il a été appelé « roc » sur lequel serait édifiée l'Église ; il a donc été le premier croyant (Myre, 1985 : 111 ; Küng, 1972 : 174).

Il convient de nuancer ce point de vue, car, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent²¹, en Mt 28, 1-10 Jésus apparaît en premier aux femmes. En Mc 16, 9 et en Jn

²⁰ Voir section 1.5 « Jésus et le groupe des Douze ».

20, 14-18 c'est à Marie de Magdala qu'il apparaît en premier. De plus, en Luc 24, 4-7, les femmes avaient déjà reçu l'annonce de la résurrection de Jésus au tombeau, mais les apôtres ne les crurent pas (Lc 24, 11). Pourquoi a-t-on éclipsé le rôle des femmes en 1 Co 15, 5 ainsi qu'en Lc 24, 34 ? Pourquoi avoir dit à Paul que Pierre avait vu le ressuscité en premier quand les Évangiles sont unanimes sur le rôle des femmes ? Tunc trouve la réponse dans les Évangiles apocryphes. En effet, les apocryphes attestent l'existence d'une tension entre les apôtres et les femmes, surtout entre Pierre et Marie-Madeleine (Tunc, 1989 : 67). D'après Tunc, l'omission des femmes, plus particulièrement de Marie de Magdala en 1 Co 15, 5, confirme l'existence d'un conflit entre Pierre et Marie de Magdala, conflit qui est largement signalé dans les Évangiles apocryphes²².

Néanmoins, il est vrai que Pierre a joué un rôle important au sein des premières communautés chrétiennes en participant à leur fondation, en étant à la tête de la communauté primitive et de la diaspora chrétienne jusqu'à la rencontre des apôtres (Gal 2, 7-8), en défendant la conversion des païens devant les apôtres et frères de Judée réticents à cette idée (Ac 11, 1-18), en enseignant (2P 1, 20-21 ; 3, 15-16) et en témoignant de sa foi jusqu'à sa mort (Jn 21, 18-19) (Myre, 1985 : 112 et 126 ; Küng, 1972 : 174).

En revanche, il est impossible de fonder la succession apostolique de la primauté de Pierre par les textes du Nouveau Testament (Myre, 1985 : 113). En effet, aucun texte du Nouveau Testament ne fait mention de Pierre comme évêque d'une Église²³, on ne

²¹ Voir section 1.2 « Jésus et les femmes ».

²² Dans la Pistis Sophia : Pierre dit : « L'a-t-elle préférée à nous ? » Jésus répond : « quiconque est inspiré par l'Esprit reçoit de Dieu compétence pour parler, qu'il soit homme ou femme » ; dans l'Évangile selon Thomas : Pierre dit : « Que Marie sorte parmi nous ! Parce que les femmes ne sont pas dignes de la vie ! » (Tunc, 1989 : 67-68). Dans l'Évangile selon Marie de Magdala Pierre dit : « Est-il possible que l'Enseigneur se soit entretenu ainsi avec une femme, sur des secrets que nous, nous ignorons ? Devons-nous changer nos habitudes ; écouter tous cette femme ? L'a-t-Il vraiment choisie et préférée à nous ? » (Leloup, 2000 : 43).

²³ Dans ce chapitre, le terme « Église » fait référence aux communautés chrétiennes et non à l'institution actuelle, sauf lorsque cela est mentionné par l'auteure.

lui reconnaît aucune autorité au sein des Douze et aucun successeur ne lui est attribué (Myre, 1985 : 113). Küng insiste sur ce fait : Vatican I ne peut citer aucun texte scripturaire à l'appui de la permanence de la primauté de Pierre (Küng, 1972 : 176). En effet, le Nouveau Testament ne dit rien de l'institution d'un successeur : « Ni Mt 16, 18s, ni Jn 21, 15-17, ni Lc 22, 32 ne parlent directement d'un successeur » (Küng, 1972 : 117). D'ailleurs, on ne retrouve nulle mention d'un leadership unique sur l'Église universelle²⁴. De plus, Tunc nuance le rôle de leader joué par Pierre et souligne le fait qu'il ne semble pas être un meneur qui impose ses idées et ses décisions (Tunc, 1989 : 63). En effet, en Ga 2, 11-13, suite à la visite des envoyés de Jacques, Pierre cesse de manger avec les païens. L'influence locale de Jacques à Jérusalem semble flagrante, surtout en Ac 15 où il écoute les arguments de Pierre concernant les païens, puis ceux de Paul et Barnabas, pour finalement prendre la parole en dernier et rendre son « jugement » : « Je suis donc d'avis de ne pas accumuler les obstacles devant ceux des païens qui se tournent vers Dieu » (Ac 15, 19). Ici, c'est Jacques qui semble avoir le dernier mot (Tunc, 1989 : 63).

Comme nous l'avons mentionné dans le chapitre précédent, les Douze sont les collaborateurs de Jésus. Leur fonction est d'aider Jésus dans sa mission : faire advenir le règne de Dieu aux défavorisés (Myre, 1985 : 114-119). Dans Ac 1, 22, leur rôle est d'être témoin de la résurrection de Jésus, on leur attribue aussi une charge de surveillance (Ac 1, 20) et de service (Ac 1, 25) (Myre, 1985 : 118). Le Nouveau Testament ne dit pas qu'ils sont les fondateurs de l'Église, qu'ils sont évêques et qu'ils ont été ordonnés. De plus, il n'est nullement question d'un leadership sur une quelconque Église et aucun rôle missionnaire spécial ne leur a été attribué dans l'Église primitive. En bref, ils n'ont jamais exercé un ministère hiérarchique (Tunc, 1989 : 61). Enfin, ils n'ont pas de successeurs, puisqu'il est impossible de remplacer un « témoin ». Comme le dit si bien Küng, « La fonction apostolique dans son ensemble est UNIQUE

²⁴ D'après McCue, la primauté Romaine ne sera claire et sans ambiguïté qu'à partir du IV^e siècle. Rome commencera à imposer cette primauté vers le milieu du III^e siècle, mais durant le II^e siècle il n'y a pas de primauté romaine (McCue, 1971 : 31-38).

et IRRÉITÉRABLE » (Küng, 1972 : 144) Suite à la mort des apôtres, il ne peut donc y en avoir de nouveaux. Küng reconnaît toutefois que la mission apostolique demeure. Par contre, à la question : « Qui est dans la succession des apôtres ? », sa réponse ne fait aucun doute : ce ne sont pas seulement quelques individus, mais l'Église tout entière ! « Nous confessons l'Église apostolique ! » (Küng, 1972 : 145).

Force donc est de constater que lorsque le Pape affirme que le choix des Douze est le fondement de l'Église (Jean-Paul II, 1994 : no2), il est incapable de citer un seul texte biblique pour justifier son affirmation. Autrement dit, plusieurs faits ou dogmes pris pour acquis sont en fait absents du Nouveau Testament. Par exemple, il n'est pas dit que les Douze sont les fondateurs de l'Église, qu'ils étaient évêques, ni qu'ils exerçaient un ministère hiérarchique. Jamais il n'est mentionné dans le Nouveau Testament que les Douze ont été ordonnés, qu'ils exerçaient un leadership sur l'Église, ni qu'ils avaient un rôle missionnaire spécial. Quel lien existe-t-il entre le ministère des Douze et celui des prêtres d'aujourd'hui ? La réponse s'impose d'elle-même, compte tenu du fait qu'il n'y a pas eu de successeurs aux Douze. Sur quelle tradition l'Église fonde-t-elle la succession apostolique de la primauté de Pierre ? Le Pontife romain, selon le catéchisme, est le successeur de Pierre à qui, en Mt 16, 18-19, Jésus a remis les clefs du royaume : « Jésus a confié à Pierre une autorité spécifique [...] Le "pouvoir des clefs" désigne l'autorité pour gouverner la maison de Dieu, qui est l'Église. [...] Le pouvoir de "lier et délier" signifie l'autorité pour absoudre les péchés, prononcer des jugements doctrinaux et prendre des décisions disciplinaires dans l'Église » (Église catholique, 1992, no 553). C'est lorsque Jésus a remis les clefs à Pierre qu'il l'institua comme « pasteur de tout le troupeau » (Église catholique, 1992 : no 881). Pourtant, ce rôle de pasteur de tout le troupeau ne trouve aucune confirmation dans les textes du Nouveau Testament : aucun texte ne mentionne Pierre comme évêque d'une Église, il n'impose aucune autorité au sein des Douze et n'a aucun successeur. Il convient aussi de souligner que lorsque Matthieu rédigea son Évangile, vers les années 80, il n'y avait aucun leadership unique sur l'Église universelle, ni aucun leader qui détenait les

pouvoirs donnés à Pierre en Mt 16, 18-19 (Tassin et *al.*, 2001 : 172). Encore une fois, nous sommes face à une flagrante contradiction ! Le Magistère semble sélectionner les textes qui sont en accord avec sa vision de la tradition. Si le Magistère veut rester fidèle au type de ministère voulu par Jésus-Christ, il devra réviser sa position.

2.4 Les Sept

Dans cette section, nous aborderons la question du groupe des Sept qui est actuellement considéré comme l'institution du diaconat par l'Église catholique.

Les Sept sont un petit groupe de leaders situés à Jérusalem et appelés à s'occuper des plus démunis de la communauté. En fait, il semble que les démunis de la communauté helléniste (de culture grecque) se soient sentis délaissés par « les responsables des secours quotidiens » et qu'ils soient allés se plaindre au groupe des Douze de cette situation (Myre, 1985 : 120). On retrouve le récit de leur origine dans Ac 6, 1-6. En voici un extrait :

Les Douze convoquèrent alors l'assemblée plénière des disciples et dirent : Il ne convient pas que nous délaissions la parole de Dieu pour le service des tables. Cherchez plutôt parmi vous, frères, sept hommes de bonne réputation, remplis d'Esprit et de sagesse, et nous les chargerons de cette fonction (Ac 6, 2-3).

Sept leaders sont nommés en Ac 6, 5 : Étienne, Philippe, Prochore, Nicanor, Timon, Parménas et Nicolas. D'après plusieurs exégètes, le rôle des Sept ne s'est pas limité qu'au secours quotidien auprès des démunis de leur communauté : ils étaient aussi des serviteurs de la parole (Dupont, 1984 : 152-153 ; Myre, 1985 : 120). En effet, les récits d'Étienne (Ac 6-7) et de Philippe « l'Évangéliste » (Ac 8, 4-40 ; 21, 8) démontrent que ces leaders exerçaient le ministère de la parole. Il est possible que ce type de leadership soit l'équivalent des anciens dont Luc parle en Ac 11, 30, mais adapté à la communauté helléniste (Myre, 1985 : 120).

Pour le Magistère, le texte des Ac 6, 1-6 confirme l'établissement du diaconat (Gonzalez Nieves, 2000 : no 4). Pourtant, en Ac 6, 3, c'est la communauté qui choisit ses leaders et non les apôtres ; ces derniers ne font que confirmer ce choix. De plus, en Ac 6, 6 rien dans le texte ne laisse supposer que seuls les apôtres ont imposé les mains aux Sept : « on les présenta aux apôtres, on pria et on leur imposa les mains ». Bref, l'ambiguïté grammaticale du texte ne nous permet pas de savoir avec certitude qui a imposé les mains au groupe des Sept (Lemaire, 1974 : 38) ! Quoiqu'il en soit, il est clair que Luc utilise ici une source et que son objectif principal est de montrer la continuité entre le ressuscité et l'Église (Myre, 1985 : 120-121).

En résumé, les Sept sont un groupe de leaders locaux, nommés par la communauté (Ac 6, 3) et authentifiés par les Douze (Ac 6, 6). Leur rôle est, entre autres, de servir et d'aider les plus démunis de la communauté hellénistique à Jérusalem (Myre, 1985 : 120). Cependant, il ne s'agit pas de l'institution des diacres, ni d'une succession aux Douze. Ils n'ont pas de successeurs eux-mêmes; il s'agirait plutôt d'un type de leadership propre à une communauté particulière (Myre, 1985 : 121).

2.5 Les apôtres

Nous avons parlé à maintes reprises des apôtres, mais sans jamais définir ce type de ministère. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. « Apôtre » est un terme connu chez les chrétiens. Pour plusieurs, il s'agit d'un synonyme des Douze. Pourtant, dans le Nouveau Testament, on retrouve plusieurs définitions du mot « apôtre » qui ne sont pas toujours en lien avec le groupe des Douze. En effet, le mot « apôtre » a plusieurs acceptions dans le Nouveau Testament : « envoyé, missionnaire délégué par une Église, missionnaire en vertu d'une apparition du Ressuscité, un des Douze, faux missionnaire » (Myre, 1985 : 123).

Tout d'abord, le mot « apôtre » provient du mot grec *apostolos* qui signifie « celui qui est envoyé »²⁵ (Myre, 1985 : 123-124). « Apôtre » peut aussi désigner un missionnaire mandaté par une Église pour évangéliser²⁶, comme Barnabé et Paul dans Ac 14, 4.14. La troisième signification de ce terme est celle que l'on rencontre chez Paul. Pour lui, les Douze ne sont pas les uniques apôtres. Paul reconnaît comme apôtres ceux qui ont vu le Christ et qui ont reçu une mission lors de cette apparition²⁷, comme en témoigne 1Co 9, 1-2 : « Ne suis-je pas votre apôtre ? N'ai-je pas vu Jésus, notre Seigneur ? N'êtes-vous pas mon œuvre dans le Seigneur ? Si pour d'autres je ne suis pas apôtre, pour vous au moins je le suis ; car le sceau de mon apostolat, c'est vous qui l'êtes dans le Seigneur ». Selon Tunc, Paul appliquerait le titre d'apôtre à « tous ceux qui sont "envoyés" » (Tunc, 1989 : 87). Ce qui veut dire que, pour Paul, ce titre n'est pas seulement réservé à un petit groupe d'élus comme celui des Douze. Par conséquent, il ne se limite pas seulement aux hommes !

À cet égard, dans ses lettres, Paul nomme une femme « apôtre » : il s'agit de Junias. En effet, en Rm 16, 7, Paul salue Andronicus et Junias, ses compagnons de captivité, qu'il qualifie « d'apôtres éminents ». Fiorenza explique que « Junia²⁸ » était un nom féminin usuel durant cette période (Fiorenza, 1976 : 19). Il n'y a donc aucune raison de croire que « Junia » est le diminutif du nom masculin « Junianus » ; Junias est bel et bien une femme ! Toujours d'après ce texte, Andronicus et Junias auraient été apôtres avant Paul : « ils ont même appartenu au Christ avant moi » (Rm 16, 7). Il semblerait qu'ils aient été mis en prison en raison de leur activité missionnaire. Selon M.-J. Lagrange,

²⁵ Mc 6, 30 ; Jn 13, 16 ; 2Co 8, 23 ; Ph 2, 25 ; Hb 3, 1. Dans ce dernier texte, c'est Jésus qui est envoyé de Dieu (Myre, 1985 : 123-124).

²⁶ Lc 11, 49 ; 1 Co 12, 28-29 ; Rm 16, 7 ; 1 Th 2, 7 ; Éph 2, 20 ; 3, 5 ; 4, 11 ; Ap 18, 20 (Myre, 1985 : 124-125).

²⁷ 1 Co 9, 5 ; Ga 1, 17.19 ; 1 P 1, 1 ; 2 P 1, 1. Passages où Paul se déclare « apôtre » : Rm 1, 1 ; 11, 13 ; 1 Co 1, 1 ; 4, 9 ; 9, 1.2 ; 15, 9 ; 2 Co 1, 1 ; 12, 12 ; Ga 1, 1 ; 1 Th 2, 6 ; 1 Co 9, 1-2 ; 15, 8-9. Même chose pour les Épîtres dont l'authenticité est remise en question : Eph 1, 1 ; Col 1, 1 ; Tm 1, 1 ; 2, 7 ; 2 Tm 1, 1.11 ; 1 Tt 1, 1 (Myre, 1985 : 125).

²⁸ Tel qu'orthographié par l'auteur.

Junias et Andronicus étaient un couple missionnaire, tout comme Priscille et Aquilas²⁹ (M.-J. Langrange cité dans Fiorenza, 1976 : 19). Bref, cette mention de Junias comme apôtre nous autorise à penser qu'il y a eu bel et bien des femmes apôtres.

Comme nous l'avons mentionné précédemment, d'aucuns s'imaginent que le mot « apôtres » est toujours accolé aux Douze. Cette opinion provient sans doute du fait que les Évangiles qualifient parfois les Douze « d'apôtres »³⁰. Mais c'est dans les Actes que les Douze sont le plus souvent associés au titre d'apôtre³¹. Selon Myre, en associant les Douze aux apôtres, Luc veut assurer et fonder la mission de l'Église ; les Douze sont le passage entre Jésus et l'Église (Myre, 1985 : 126-127). Par ailleurs, dans les autres textes du Nouveau Testament, il est difficile de savoir si le mot « apôtre » fait référence aux Douze³². Enfin, en 2 Co 11, 5.13 ; 12, 11 et en Ap 2, 2, le mot « apôtre » désigne simplement de faux missionnaires.

Ainsi, il est erroné d'associer l'apostolat uniquement au groupe des Douze, comme le fait constamment le Magistère³³. Qui plus est, si, pour Paul, l'apôtre est celui qui a reçu une mission du Seigneur ressuscité (1 Co 9, 4) et si, pour Luc, il est celui qui a été témoin du ministère de Jésus et de sa résurrection (Ac 1, 21), alors les femmes disciples qui suivaient et servaient Jésus dans les Évangiles correspondent totalement à ces deux définitions (Fiorenza, 1976 : 18 ; Brennan, 1980 : 123). En effet, les femmes qui ont suivi Jésus depuis la Galilée étaient les seules présentes à sa mort et les premières témoins de sa résurrection : « conformément à la tradition de l'Évangile, des femmes

²⁹ Nous parlerons de ce couple un peu plus loin. Voir la section 2.6 « Paul et ses Collaborateurs » et la section 2.7.2 « Les enseignants ».

³⁰ Quatre fois en Luc : 9, 10 ; 17, 5 ; 22, 14 ; 24, 10-11 ; une fois en Matthieu 10, 2 et une fois en Marc 6, 30.

³¹ Actes 1, 2.26 ; 2.37.42-43 ; 4, 33-37 ; 5, 2.12.18.29.40 ; 6, 6 ; 8, 1.27 ; 14-18 ; 9, 27 ; 11, 1 ; 15, 2.4.6.22.23 ; 16, 4 (Myre, 1985 : 126).

³² Jd 17 ; 1 P 1, 1 ; 2 P 1, 1 ; 3, 2 (Myre, 1985 : 127).

³³ Par exemple voir : *Congrégation pour la Doctrine de la Foi* (1976 : 21) ; la Lettre apostolique *Ordinatio Sacerdotalis* de Jean-Paul II (1994) ; *Catéchisme de l'Église catholique* (1992, nos 2, 75, 171, 194, 553, 611, 641, etc.). À ce sujet, voir la critique que Küng fait de la soi-disant succession apostolique (Küng, 1968 : 29-36).

ont été les témoins apostoliques originels des moments fondamentaux du kérygme chrétien primitif » (Fiorenza, 1976 : 18). Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, au premier siècle de notre ère, les écrivains, quelle que soit leur culture, accordaient peu d'intérêt aux femmes et minimisaient leur rôle. Les auteurs du Nouveau Testament n'ont pas échappé à cette tendance et on peut le remarquer à quelques endroits dans le Nouveau Testament. Par exemple, en Lc 24, 11, les apôtres ne crurent pas les femmes lorsqu'elles leur annoncèrent la Résurrection : « ces paroles semblèrent un pur délire ». Le rédacteur de Luc tente de minimiser le rôle des femmes en affirmant que Jésus est apparu à Pierre : « Le Seigneur est ressuscité, et il est apparu à Simon » (Lc 24, 34). Cette idée se poursuit en 1 Co 15, 3 où les femmes sont écartées, et il est nettement affirmé que Jésus est apparu à Pierre et aux Douze : « Il est apparu à Céphas, puis aux Douze » (1 Co 15, 5)³⁴. Si ces femmes ne sont pas restées dans l'ombre et que l'on en retrouve des traces dans les Évangiles, c'est « qu'elles ont joué un rôle important dans le mouvement chrétien de Palestine » (Fiorenza, 1976 : 18). Ainsi, les femmes ont bel et bien rempli les conditions de l'apostolat.

En ce qui concerne Paul, il peut être qualifié d'« apôtre » d'après les différentes acceptions que nous avons vues dans cette section. Selon les textes du Nouveau Testament, il peut être considéré comme un envoyé, un missionnaire mandaté par une communauté et surtout comme un missionnaire qui a reçu une mission suite à l'apparition du Ressuscité (Myre, 1985 : 123). Paul est aussi considéré comme un apôtre par le Magistère³⁵. C'est pourquoi notre prochaine section lui sera consacrée ainsi qu'à quelques-uns de ses collaborateurs.

³⁴ Pour plus d'informations sur le déclin de la femme chrétienne au premier siècle, voir Marguerat (1990 : 121-145).

³⁵ Par exemple, dans Jean-Paul II, Lettre apostolique *Salvifici Doloris* (1984 : no 1) et Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi (1976 : 9-10).

2.6 Paul et ses collaborateurs

Paul est un personnage important du début du christianisme. Il est le fondateur de plusieurs communautés, un missionnaire très connu et un apôtre, selon les définitions vues dans la section antérieure. Il affirme avoir reçu sa mission de Jésus lors de son apparition. Toutefois, Paul n'est pas l'unique missionnaire, il y en a plusieurs autres, dont certains semblent avoir été critiqués à son égard. D'après Myre, il ne reconnaît aucune autorité universelle, il n'est pas subordonné aux Douze ni aux autres missionnaires, il ne légitime aucune autre prédication que la sienne (Ga 1, 9), mais il accepte d'apprendre de Pierre (Ga 1, 18) (Myre, 1985 : 129). Paul travaille main dans la main avec les communautés auxquelles il écrit ; il ne se considère pas comme leur supérieur et il accorde peu d'importance au rôle de « direction » (Myre, 1985 : 130 ; Tunc, 1989 : 83). C'est pourquoi Paul n'écrit jamais aux leaders des différentes communautés ni ne parle d'eux³⁶, puisque celles-ci sont autonomes. C'est donc à la communauté de prendre ses décisions. En fait, l'une des caractéristiques des Églises pauliniennes est l'aspect communautaire : « Or vous êtes le corps du Christ et vous êtes ses membres, chacun pour sa part » (1 Co 12, 27).

Paul s'adjoint des collaborateurs, des négociateurs et des conciliateurs qui l'aideront dans sa tâche ; Timothée³⁷, Evodie et Syntiche³⁸ en sont des exemples (Brennan, 1980 : 123). Paul utilise les mêmes termes lorsqu'il parle de ses collaborateurs, qu'ils soient hommes ou femmes, et il le fait avec admiration (Tunc, 1989 : 86-87) ! Par exemple, en Rm 16, 1-16, il salue autant de femmes que d'hommes : Phoebé sœur, *diakonos* et *prostat*³⁹ (v. 1), Prisca et Aquilas ses collaborateurs en Jésus-Christ (v. 3), Ephénète (v. 5), Marie « qui s'est donné beaucoup de peine » (v. 6), Andronicus et Junias les compagnons de captivité de Paul et apôtres (v. 7), Ampliatus (v. 8), Urbain et Stachys (v. 9), Apelles et la maison d'Aristobule (v. 10), Hérodition (v. 11), Triphène, Tryphose

³⁶ Sauf en 1 Th 5, 12-13 et 1 Co 16, 15.

³⁷ 1 Th 3, 2 ; 1 Co 4, 17 ; 16, 10.

³⁸ Phil 4, 2.

³⁹ Nous aborderons la question de Phoebé dans la section 2.8.1 intitulée « Les diacres ».

et Persis qui se sont donnés de la peine dans le Seigneur (v. 12), Rufus et sa mère (v. 13), Asyncrite, Phlégon, Hermès, Patrobas, Hermas et leurs frères (v. 14), Philologue, Julie, Nérée et sa sœur, Olympias (v. 15). Pourtant, selon les exégètes autorisés du Magistère, Paul utiliserait deux formules distinctes pour parler des personnes qui lui viennent en aide (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 8-9). La première serait « collaborateurs » et concernerait les hommes et les femmes, comme en Rm 16, 3 et Ph 4, 2-3. La deuxième, « coopérateurs de Dieu », serait réservée à Appolos, à Thimothee et à Paul, comme en 1 Co 3, 9 et 1 Th 3, 2, leur rôle étant différent et lié au ministère apostolique et à la prédication. Le verbe qui est utilisé en Rm 16, 6 est *kopiaô*, signifiant « se donner de la peine », « travailler », « se fatiguer », mot typique pour décrire un service ministériel. Paul utilise ce terme pour parler de l'évangélisation et de l'enseignement pour lui-même et pour ses collaborateurs. Ce verbe est aussi employé par Paul lorsqu'il parle de ses labeurs missionnaires (1 Co 15, 10 ; Ga 4, 11 ; Ph 2, 16 ; Col 1, 29). Le même verbe est utilisé pour parler du travail de Triphène, Tryphose et Persis (Schüssler Fiorenza, 1986 : 247 ; Tunc, 1989 : 87). En Ph 4, 2-3, Paul écrit qu'Évodie et Syntychè ont lutté avec lui pour l'Évangile en même temps que ces autres collaborateurs et que leurs noms « figurent au livre de vie ». Les femmes n'étaient pas uniquement des protectrices apportant une aide matérielle, elles étaient aussi des missionnaires affairées. Si ces femmes n'avaient pas participé activement au travail missionnaire, Paul n'emploierait pas des termes aussi éloquents pour décrire leur labeur (Fiorenza, 1976 : 19).

Les collaborateurs de Paul étaient généralement envoyés en mission dans les différentes communautés chrétiennes. La pratique missionnaire des premières communautés chrétiennes s'effectuait souvent en petites équipes, ce qui permettait l'égalité entre les hommes et les femmes (Schüssler Fiorenza, 1986 : 246). Il est très probable qu'au départ ces équipes étaient formées de couples. Par ailleurs, comme l'ascèse sexuelle et le célibat étaient conseillés aux missionnaires, Schüssler Fiorenza émet l'hypothèse que ces couples pouvaient être « mariés spirituellement » (Schüssler Fiorenza, 1986 : 246).

Elle admet toutefois que c'est peu clair, d'autant plus que Paul ne parle jamais du statut sexuel ni du rôle spécifique des femmes missionnaires; il ne les classe ni parmi les veuves ni parmi les vierges. Une chose est certaine, l'activité missionnaire se pratiquait peu de façon individuelle. De plus, en 1 Co 9, 5, Paul affirme qu'il est possible d'être accompagné par une femme chrétienne. Les couples itinérants n'étaient donc pas une rareté. On connaît, par exemple, Priscille et Aquilas ou Andronicus et Junias. Jamais Priscille ni Junias ne sont appelées « épouses » dans les lettres de Paul et leur rôle n'est pas associé à ce statut, mais à celui du service de l'Évangile. Enfin, comme nous ne possédons aucune information sur le travail en duo de ces femmes missionnaires, rien ne permet d'affirmer que celui-ci n'était limité qu'aux femmes comme le suggère Clément d'Alexandrie⁴⁰ (Schüssler Fiorenza, 1986 : 252). Cependant, par ce texte, Clément prouve l'existence de groupes missionnaires dont les femmes ont fait partie (Tunc, 1989 : 89).

Finalement, parmi les différents types de leadership des communautés pauliniennes, la triade apôtre-prophète-enseignant occupe une place importante. C'est pourquoi elle sera le sujet de notre prochaine section.

⁴⁰ « [...] et ils prirent leurs femmes avec eux, non pas comme des femmes avec lesquelles ils étaient unis par les liens du mariage, mais comme des sœurs pour qu'elles puissent être leurs coministres (*syndiakonous*) en ayant affaire aux autres femmes. C'est par elles que l'enseignement du Seigneur a pu pénétrer les quartiers des femmes sans soulever scandale. » (Stromates 3, 6, 53, 3 sqq, selon Schüssler Fiorenza, 1986 : 252).

2.7 La triade apôtre-prophète-enseignant

Dans le Nouveau Testament, plusieurs textes⁴¹ démontrent qu'il y avait des individus qui occupaient des responsabilités particulières dans les communautés pauliniennes, mais il est très difficile de connaître exactement leur rôle, leur fonction et leur type de leadership (Myre, 1985 : 130). De plus, Paul n'imposait de services à personne. Chacun était libre d'exercer ses dons selon ses capacités (Tunc, 1989 : 84). Le texte suivant le démontre bien :

Et ceux que Dieu a disposés dans l'Église sont premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des hommes chargés de l'enseignement ; vient ensuite le don des miracles, puis de guérison, d'assistance, de direction, et le don de parler en langues. Tous sont-ils apôtres ? Tous prophètes ? Tous enseignent-ils ? Tous font-ils des miracles ? Tous ont-ils le don de guérison ? Tous parlent-ils en langues ? Tous interprètent-ils ? Ayez pour ambition les dons les meilleurs (1 Co 12, 28-31).

Comme le montre si bien Küng, l'organisation des communautés pauliniennes était charismatique (Küng, 1972 : 99-103). C'est l'Esprit qui est à l'œuvre et il souffle où il veut : « Mais tout cela, c'est l'unique et même Esprit qui met en œuvre, accordant à chacun des dons personnels divers, comme il le veut » (1 Co 12, 11).

Il y avait des leaders à Thessalonique, mais ceux-ci ne semblent pas avoir été nommés ni par la communauté ni par Paul comme le démontre le texte suivant : « Nous vous demandons, frères, d'avoir des égards pour ceux qui parmi vous se donnent la peine, veillent sur vous dans le Seigneur et vous reprennent » (1 Th 5, 12). D'après Myre, leurs fonctions étaient dévolues à toute la communauté, mais certains étaient plus actifs que d'autres (Myre, 1985 : 131). Il en est de même à Corinthe où l'on retrouve la triade apôtres⁴², prophètes et enseignants⁴³ (Myre, 1985 : 131-132). En fait, il est possible que les leaders n'aient pas eu les mêmes fonctions, les mêmes titres et la même autorité dans les différentes Églises (Myre, 1985 : 137-138). Mais que savons-nous exactement

⁴¹ Par exemple : Ac 13, 1-3 ; 14, 4.14 ; 1Th 5, 12 ; 1 Co 12, 28 ; Rm 12, 6-8 ; Ph 1, 1 (Myre 1985: 130).

⁴² Voir la section 2.3.3 intitulée « les apôtres ».

des fonctions d'apôtre, de prophète et d'enseignant ? C'est à cette question que nous allons répondre dans les deux sous-sections suivantes⁴⁴.

2.7.1 Les prophètes

L'une des fonctions occupées par les leaders des communautés paulinienne est celle de prophète⁴⁵. Ce service est très important pour les premières communautés, puisque le prophète instruit (1 Co 14, 19), édifie, exhorte et encourage (1 Co 14, 3) (Myre, 1985 : 134-135). D'après Fiorenza, Ac 13, 1-3 indique que les prophètes disposaient d'une préséance « dans la direction de la célébration de l'Eucharistie » (Fiorenza, 1976 : 19). De plus, Paul, en 1 Co 12, 28, mentionne les prophètes tout de suite après les apôtres. Les apôtres et les prophètes sont considérés comme les fondations de l'Église : « Vous avez été intégrés dans la construction qui a pour fondation les apôtres et les prophètes, et Jésus-Christ lui-même comme pierre maîtresse » (Ep 2, 20). Selon André Lemaire, les prophètes « assurent [...] l'homélie et la prédication lors des assemblées [...] d'après Ac 4, 36 ; 13, 1 ; 15, 32 les prophètes sont les leaders d'importantes communautés locales (Antioche, Jérusalem), et c'est parmi eux que l'on choisit les apôtres » (Lemaire cité dans Tunc, 1989 : 92). Cette fonction peut être exercée autant par les hommes que par les femmes⁴⁶, comme le démontre le passage d'Ac 21, 9 : « Il y avait quatre filles⁴⁷ vierges qui prophétisaient ». De plus, en 1 Co 11, 5 il est dit que des femmes prient et prophétisent : « Mais toute femme qui prie ou prophétise tête nue fait affront à son chef ; car c'est exactement comme si elle était rasée ». Selon le Magistère,

⁴³ Selon Myre, on retrouve surtout la triade apôtre-prophète-enseignant dans les années 50 à 80 (Myre, 1985 : 138).

⁴⁴ Bien entendu, nous ne traiterons pas de la fonction d'apôtre, puisque nous l'avons déjà fait dans l'une des sections précédentes, soit la section 2.5.

⁴⁵ Source Q : Lc 11, 49-50 ; Mt 23, 34 ; Lc 13, 34 ; Mt 23, 37. Mt 7, 22 ; 10, 41.

Ac 2, 17-18 ; 11, 27 ; 13, 1 ; 21, 9 ; 15, 32 ; 19, 6 21, 10 ; Ap 1, 3 ; 10, 11 ; 11, 18 ; 16, 6 ; 18, 20.24 ; 19, 10 ; 22, 20 ; 3, 5 ; 4, 11 ; Eph 2, 20 ; 3, 5 ; 4, 11 ; Rm 12, 6 ; 1 Co 11, 4-5 ; 12, 29-29 ; 12, 10 ; Th 5, 20 (Myre, 1985 : 132-134).

⁴⁶ Voir aussi 1 Co 11, 5 et Ac 2, 17-18.

⁴⁷ Ces quatre filles prophètes semblent avoir eu une importance, puisque Eusèbe de Césarée les cite dans son *Histoire ecclésiastique*. Leur tombeau et celui de leur père, Hiérapolis, auraient été vénérés (Tunc, 1989 : 98-99).

cette exigence de porter le voile n'a plus valeur aujourd'hui, mais l'interdiction faite aux femmes de parler et d'enseigner dans les assemblées (1 Co 14, 34-35 ; 1 Tm 2, 12) n'est pas de même nature (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 10) ! Ce type d'argumentation relève de l'arbitraire. Selon Tunc, 1 Co 11, 5 parle davantage de la capacité des femmes à prophétiser⁴⁸ dans les assemblées cultuelles⁴⁹ que des exigences culturelles et vestimentaires⁵⁰ qu'on leur impose : « L'important est qu'au-delà de ces convenances et malgré le statut social de la femme, qu'il mentionne expressément, Paul permet aux femmes d'exercer une fonction publique, officielle, dans les assemblées chrétiennes, qu'il leur en reconnaisse la possibilité » (Tunc, 1989 : 97). En ce qui concerne 1 Co 14, 34-35⁵¹, Paul ne musèle aucunement la femme dans le culte, sinon comment expliquer qu'elle prophétise (1 Co 11, 5) ? Selon Marguerat, il pose simplement « la règle d'une discipline cultuelle, dont le parler des femmes est un cas particulier » (Marguerat, 1990 : 140). Quant au célèbre texte de 1 Tm 2, 12, texte qui n'est pas de Paul (Tunc, 1989 : 103), il témoigne indéniablement d'un processus de régression (Marguerat, 1990 : 144), surtout lorsqu'on le compare au non moins célèbre texte de Ga 3, 28 qui affirme que le baptême est le « passage d'une structure hiérarchique à un régime d'égalité » (Marguerat, 1990 : 127). Comme le dit si bien Lemaire, « l'admission des femmes au ministère est d'ailleurs pleinement conforme à la conception ecclésiale de l'apôtre » en Ga 3, 28 (Lemaire, 1974 : 40).

⁴⁸ Paul utilise le terme *exousia* pour parler de la capacité des femmes à exercer ces fonctions (prier et prophétiser). D'après Tunc, le terme *exousia* est peu utilisé et « est propre au ministère des envoyés du Christ. C'est lui que Paul utilise pour désigner l'autorité qu'il a reçue pour construire la communauté de Corinthe (2 Co 10, 8) et qui participe au caractère "surhumain" du Christ (2 Co 10, 2-4) » (Tunc, 1989 : 97).

⁴⁹ En 1 Co 11, 10 on note « la présence des anges », donc d'une assemblée (Tunc, 1989 : 98).

⁵⁰ D'aucuns pensent que le problème du voile des femmes doit se comprendre en fonction d'une gnose dualiste qui sévissait à Corinthe et selon laquelle il n'y avait aucune distinction entre l'homme et la femme. Pour une interprétation comparée de 1 Co 11, 4-5 et de Gal 3, 28, voir Gryson (1972 : 26-27).

⁵¹ Ces versets constituent une interpolation étrangère au texte authentique du chapitre 14 et à la pensée de Paul. Ils interrompent la suite des idées et c'est pourquoi de nombreux témoins importants les rejettent à la fin du chapitre 14. Selon Gryson, la référence à la « loi » et la tendance antiféministe indiquent que cette interpolation provient probablement d'un milieu judéo-chrétien (Gryson, 1972 : 28-29).

En résumé, les prophètes ont pour fonction d'instruire, d'édifier, d'exhorter et d'encourager. Ils sont les fondations de l'Église. Or les textes du Nouveau Testament sont clairs : cette fonction publique reconnue dans les communautés chrétiennes était aussi exercée par les femmes.

2.7.2 Les enseignants

Une autre fonction occupée par les leaders des communautés pauliniennes et mentionnée dans le Nouveau Testament est celle d'enseignant⁵². D'après Myre, nous ne possédons que très peu d'informations sur cette fonction dans les communautés (Myre, 1985 : 136). C'est dans l'Épître aux Hébreux que ce rôle semble davantage précisé : « Vous devriez être, depuis le temps, des maîtres et vous avez de nouveau besoin qu'on vous enseigne les tous premiers éléments des paroles de Dieu » (He 5, 12). Les enseignants avaient possiblement un rôle de gardiens et d'interprètes des traditions (Myre, 1985 : 136). Selon Tunc, il est probable que les femmes aient occupé cette fonction (Tunc, 1989 : 101-104). Par exemple, en Ac 18, 26, Priscille⁵³ et Aquilas⁵⁴ enseignent à Apollos. Ici, il s'agit d'un enseignement en privé, mais en Rm 16, 3-4 Paul affirme qu'il n'est pas le « seul à leur être reconnaissant, toutes les Églises du monde païen le sont aussi ». Tunc croit que Paul parle ici de leur enseignement, sinon de quoi les Églises du monde païen, en Rm 16, 4, pourraient-elles leur être reconnaissantes (Tunc, 1989 : 102)? Enfin, pourquoi ordonner aux femmes de se taire dans les assemblées (1 Co 14, 34-36), de garder le silence pendant l'instruction (1 Tm 2, 11-15) ou pourquoi spécifier qu'il ne leur est pas permis d'enseigner ? En général, on n'interdit pas quelque chose qui n'a pas lieu⁵⁵ !

⁵² Ac 13, 1 ; 1 Co 12, 28-29 ; Eph 4, 11 ; Hb 5, 12 ; Jc 3, 1 (Myre, 1985: 136).

⁵³ Elle est parfois appelée Prisca.

⁵⁴ Il est à noter que Paul nomme quatre fois sur six Priscille avant Aquilas dans ses salutations (Rm 16, 3 sqq ; 2 Tm 4, 19). Habituellement, dans ces circonstances, l'homme était nommé en premier. Ce qui fait dire à Schüssler Fiorenza qu'elle est la plus importante des deux (Schüssler Fiorenza, 1986 : 260).

⁵⁵ Comme nous l'avons déjà mentionné antérieurement, les Pastorales (1 Tm 2, 11-15) ne sont pas de Paul, mais d'un autre disciple. En effet, ni la pensée ni le vocabulaire ni l'organisation des communautés ne correspondent à ce que Paul dit dans ses autres lettres. Par exemple, l'appel à la loi, faisant référence à la loi juive, est contraire à la pensée authentique de Paul, comme le démontre Rm 7 ou Ga 3, 6-14. Il est

2.7.2.1 Les Actes de Paul et de Thècle

Les *Actes de Paul et de Thècle*, écrits au II^e siècle et considérés comme canoniques jusqu'au III^e siècle (Schüssler Fiorenza, 1986 : 253), racontent l'histoire de Thècle⁵⁶, une missionnaire, qui se serait elle-même baptisée en se lançant dans une fosse d'eau avant d'être jetée aux bêtes sauvages. Elle échappa miraculeusement à la mort et se dirigea à Antioche avec Paul. Tertullien (environ 160-240 de notre ère), Père de l'Église, ne manqua pas de rappeler l'odieuse du geste posé par Thècle (elle osa se baptiser !) en la traitant de « vipère monstrueuse » (Tunc, 1989 : 70 ; Gryson, 1972 : 43). Pourtant, le récit se poursuit en précisant que Thècle reçut alors une mission de la part de Paul : « enseigner la Parole de Dieu » (Schüssler Fiorenza, 1986 : 253 ; Tunc, 1989 : 70). Comme l'explique Schüssler Fiorenza, encore au début du III^e siècle, les femmes de Carthage recouraient à ce texte afin de justifier l'autorité des femmes à enseigner et à baptiser (Schüssler Fiorenza, 1986 : 253). Les *Actes de Paul et de Thècle*, qui ont sûrement été rédigés dans le cadre d'une communauté de femmes (Schüssler Fiorenza, 1986 : 255), nous donnent non seulement « des indications sur le pouvoir et l'autorité des femmes dans les débuts du monde chrétien » (Schüssler Fiorenza, 1986 : 254), mais les manuscrits qui ont été conservés nous informent aussi sur la mentalité des écrivains ecclésiastiques mâles qui n'ont pas hésité à modifier le texte à l'aide de certains ajouts et retranchements. Par exemple, l'étude des manuscrits montre qu'ils n'ont pas hésité à minimiser le rôle des femmes dans l'Église des origines.

Si nous récapitulons les principales informations concernant les enseignants, nous savons qu'ils jouaient vraisemblablement un rôle de gardiens et d'interprètes des

aussi possible que ce disciple soit l'auteur de 1 Co 14, 34-36. Cet auteur semble avoir eu pour objectif de modifier le déroulement des réunions dans les communautés et, entre autres choses, de révoquer la permission des femmes de prophétiser, permission pourtant donnée par Paul en 1 Co 11, 2-16 (Tunc, 1989 : 103).

⁵⁶ Malgré le mélange entre la légende et l'histoire, son existence n'est pas remise en doute. De plus, de nombreux sanctuaires ont été construits en sa mémoire dont une église à Milan. Elle a été vénérée jusqu'au Moyen Âge (Tunc, 1989 : 70).

traditions. Il est fort possible que des femmes aient occupé cette fonction importante au sein des communautés et nous en avons des indices dans quelques textes néotestamentaires : en Ac 18, 26 où Priscille et Aquilas enseignent à Appolos, en 1 Co 14, 34-36 où on demande aux femmes de se taire dans les assemblées et en 1 Tm 2, 11-15 où on précise qu'elles n'ont pas le droit d'enseigner. Quant aux Actes de Paul et Thècle, ils ont servi de référence pour les femmes de Carthage, afin de justifier leur enseignement ainsi que leur droit de baptiser.

En conclusion, nous avons identifié trois types de leaders importants dans les communautés pauliniennes : l'apôtre; le prophète et la prophétesse; l'enseignant et l'enseignante. Nous avons vu qu'il était difficile de connaître exactement leur rôle et leur fonction, puisque Paul n'impose de services à personne. Une chose est certaine, dans les épîtres authentiques de Paul, il n'est jamais question d'anciens qui dirigent (ou d'un ancien) ses communautés; ce type de « gestion » est beaucoup trop rigide pour ce qu'on connaît de Paul (Myre, 1985 : 137). En effet, dans les communautés pauliniennes, on ignore qui nommait les leaders et pour combien de temps, on ignore également si Paul faisait partie du processus de nomination et s'il se préoccupait d'assurer une succession apostolique. Bref, il n'existe aucune institution des responsables chez Paul (Tunc, 1989 : 83). De ce fait, le rite d'imposition des mains est aussi absent dans toutes les épîtres pauliniennes⁵⁷, et la présidence de l'Eucharistie ne semble pas exclusive à quelques personnes. Selon l'épître aux Corinthiens et la Didachè, les prophètes avaient un rôle de ministres importants lors des assemblées liturgiques, puisqu'ils étaient chargés de la lecture des Écritures; ils assuraient la prédication et étaient responsables de la prière eucharistique (Lemaire, 1974 : 18 et 39). Selon Myre, Paul ne se souciait guère des structures, puisqu'il laissait agir l'Esprit (Myre, 1985 : 138) lorsqu'il y avait des besoins à combler dans les diverses communautés. Enfin, tout indique que Paul semble avoir été ouvert à ce que les femmes

⁵⁷ Sauf en 1 Tm 4, 4 et en 2 Tm 1, 6, mais comme nous l'avons mentionné plus haut, la majorité des exégètes sont d'accord pour dire que les Pastorales ne sont pas de Paul, mais d'un autre disciple (Tunc, 1989 : 83).

exercent des fonctions de leadership au sein de ses communautés. En effet, il nous a été possible de nommer des femmes parmi tous les ministères : Junias était apôtre; Priscille était missionnaire et enseignante; les quatre filles vierges étaient des prophétesses; Triphène, Triphose et Persis se donnaient de la peine dans le Seigneur... Les femmes semblent si importantes dans les communautés pauliniennes, elles participent si activement au travail missionnaire et exercent des rôles de leadership si diversifiés, qu'il est difficile de croire qu'il en fut autrement par la suite. Pourtant, ces ministères ne subsisteront qu'un temps et disparaîtront avec l'institutionnalisation progressive de l'Église⁵⁸. On peut donc affirmer que les ministères exercés au sein des communautés pauliniennes étaient bien différents des ministères exercés aujourd'hui. L'Esprit était libre de souffler où il voulait, même chez les femmes !

Cette conception de l'Église et des ministères est propre à Paul et ne subsistera qu'un temps. Petit à petit, la triade charismatique apôtre-prophète-enseignant sera remplacée par une structure un peu plus uniforme et stable : la triade presbyte-évêque-diacre. Par le fait même, les femmes seront restreintes dans certaines fonctions et ne pourront exercer tous les ministères au sein des communautés chrétiennes.

2.8 La triade presbyte-évêque-diacre

Vers les années 80, une autre triade de leaders est apparue : celle des presbyte-évêque-diacre⁵⁹ (Myre, 1985 : 138). La structure des communautés commença à changer; on abandonna les fonctions charismatiques inspirées de l'Esprit au profit de fonctions plus stables; on préconisa des règles pour le choix des nouveaux leaders. Les Pastorales⁶⁰, écrites dans le dernier quart du premier siècle par un disciple de Paul,

⁵⁸ Cette question sera traitée dans notre prochaine section.

⁵⁹ Les termes *épiskopos* (surveillant), *presbyteros* (ancien) et *diakonos* (serviteur) ne seront pas rendus par évêque, prêtre et diacre, car ce serait là une traduction anachronique. Ces fonctions telles que nous les connaissons aujourd'hui sont apparues beaucoup plus tard et nous soulignons encore une fois qu'elles n'avaient aucun caractère sacerdotal (Myre, 1985 : 138 ; Tunc, 1989 : 63 ; McKenzie, 1972 : 22).

⁶⁰ Il s'agit des deux épîtres à Timothée et de l'épître à Tite, « elles constituent l'arrangement de la discipline dans l'Église » (Tunc, 1989 : 108).

expriment ce besoin de structures, de règles de vie, « de doctrine sûre et d'organisation stable » (Tunc, 1989 : 108-109). Dans ces textes, il n'est plus question de prophètes et encore moins de prophétesses. Les communautés sont dirigées vers une autre forme de leadership, celui des presbytes et des évêques⁶¹ (Tunc, 1989 : 110). Contrairement à ce qu'on peut observer dans les lettres de Paul, le rite de l'imposition des mains est désormais obligatoire pour l'entrée en fonction des presbytes ; il « devient le signe de la transmission de l'Esprit en vue de fonctions liturgiques » (Tunc, 1989 : 111). L'obligation du rituel de l'imposition des mains créera, avec le temps, une différence entre ceux qui ont reçu l'Esprit et ceux qui ne l'ont pas, alors qu'avant, l'Esprit soufflait où il voulait !

Les exégètes s'entendent pour dire que ce rite de l'imposition des mains est d'origine juive. Par exemple, Lemaire souligne que « l'expression grecque employée pour désigner cette imposition des mains correspond à une expression hébraïque qui, dans la tradition juive, désigne l'ordination rabbinique » (Lemaire, 1974 : 38). Après avoir rappelé qu'il s'agit d'un « emprunt fait aux collègues d'anciens qui dirigeaient les synagogues juives » (Myre, 1985 : 139), Myre conclut que les Actes, en nous parlant des anciens,

nous présentent donc un leadership collégial, originaire de la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem, qui s'est répandu en dehors de la Palestine, vraisemblablement par des apôtres de cette Église. On ne nous dit pas comment cette institution a pris naissance. On nous présente un état de fait (Myre, 1985 : 139).

Dans la tradition juive, les femmes ne pouvaient accéder à la fonction de presbyte et encore moins présider. La tradition jouait donc contre elles. Or, c'est dans cette tradition que s'inscrivent les Pastorales qui limitent considérablement le rôle des

⁶¹ Presbyte et évêque, il s'agit essentiellement de la même fonction à cette époque, mais il est possible qu'ils aient eu une origine différente (Tunc, 1989 : 110 et Myre, 1985 : 143 et 147). Selon Tunc, il est difficile de distinguer les évêques des presbytes à l'époque de Timothée, puisque les mêmes personnes pouvaient se voir octroyer les deux titres (Tunc, 1998 : 126). De la même façon, d'après Küng, il est

femmes, contrairement à ce qui avait lieu dans les communautés pauliniennes. Si en 1 Co 11, 5, Paul permet aux femmes de prophétiser, 1 Tm 2, 11-12 leur commande le silence : « Pendant l’instruction, la femme doit garder le silence, en toute soumission. Je ne permets pas à la femme d’enseigner ni de dominer l’homme. Qu’elle se tienne donc en silence ». Puis, pour justifier cette soumission, l’auteur n’hésite pas à reprendre une interprétation juive selon laquelle c’est la femme qui est responsable de la faute en Gn 2-3. Une telle herméneutique s’inscrit davantage dans la mouvance d’un certain judaïsme hellénistique (voir Ben Sira 25, 24) que dans celle de Paul⁶².

Les femmes sont aussi éliminées de la fonction de presbyte en raison des exigences liées à celle-ci : une femme ne peut être chef de famille. 1 Tm 3, 2-5 décrit de façon explicite les qualités que doit détenir quiconque aspire à la fonction presbyte (ou évêque) :

Aussi faut-il que l’évêque soit irréprochable, mari d’une seule femme, sobre, pondéré, de bonne tenue, hospitalier, capable d’enseigner, ni buveur, ni batailleur, mais doux ; qu’il ne soit ni querelleur, ni cupide. Qu’il sache bien gouverner sa propre maison et tenir ses enfants dans la soumission, en toute dignité : quelqu’un, en effet, qui ne saurait gouverner sa propre maison, comment prendrait-il soin d’une Église de Dieu.

Il est intéressant de remarquer dans ce texte comment il est important pour un presbyte de démontrer qu’il est un bon chef de famille, qu’il sait administrer sa propre maison et éduquer ses enfants. On remarque à quel point la communauté chrétienne commence à se façonner sur le modèle de la famille patriarcale de l’époque⁶³ (Fiorenza, 1976 : 23). Cette « patriarcalisation » des communautés a eu pour effet à long terme d’éliminer les femmes des fonctions de direction et de les limiter dans des rôles traditionnellement

difficile de délimiter les frontières qui séparent les ministères d’évêque et de presbyte (Küng, 1968 : 31).

⁶² Par exemple, voir la relecture de Genèse 2-3 en Romains 5, 12ss. Quant au lien, entre la maternité et le salut des femmes (1 Tm 2, 15), bien qu’il soit ambigu dans le texte grec, il est carrément étranger à la pensée paulinienne. Ce lien vise probablement les erreurs des gnostiques qui condamnent le mariage (voir 1 Tm 4, 3) (Dornier, 1969 : 56-57 ; 74-75).

⁶³ Qu’elle soit juive ou gréco-romaine.

féminins et secondaires comme ceux de diaconesses et de veuves⁶⁴ (Fiorenza, 1976 : 23). Cette nouvelle direction ne fut pas sans opposition, puisque des contre-mouvements charismatiques, tel que celui de Marcion ou de Montan, sont apparus (Fiorenza, 1976 : 23). Ces « opposants » à la « patriarcalisation » du mouvement chrétien emboîtèrent le pas dans une direction différente en préservant des fonctions de direction aux femmes (Fiorenza, 1976 : 23). Tunc adhère aussi à l'hypothèse selon laquelle le christianisme a dû se plier aux usages et traditions de la société patriarcale⁶⁵ (Tunc, 1998 : 119). Dans les sociétés patriarcales, les femmes ne pouvaient accéder à des rôles de direction. Les femmes ont eu la possibilité d'être actives au sein du mouvement chrétien naissant grâce à la « vision élargie » de Paul, mais la sacerdotalisation du culte a eu raison d'elles. La mise en place de la structure tripartite évêque/prêtre/diacre⁶⁶ par Ignace d'Antioche mettra fin aux fonctions charismatiques⁶⁷ itinérantes et irrégulières, dont les femmes faisaient partie, au profit d'une structure stable et hiérarchisée⁶⁸ (Tunc, 1998 : 127). La voix des femmes disparaîtra de la « Grande Église » et on ne la retrouvera plus que dans certaines communautés dites hérétiques, comme le montanisme ou les « sectes » gnostiques (Tunc, 1998 : 132).

Selon Barry, c'est l'institutionnalisation du christianisme qui déposséda les femmes des fonctions d'autorité dans la communauté (Barry, 1997 : 39-42). À ces débuts, les communautés chrétiennes n'avaient pas de lieux officiels où se réunir (temples, églises, synagogues...). Elles se rassemblaient dans les maisons, or, la maison est traditionnellement le lieu d'autorité des femmes (privé et domestique). Comme le dit si bien Barry : « Ces premières communautés chrétiennes étaient encore informelles et les

⁶⁴ Ces femmes ne sont plus au service de toute la communauté, mais seulement des femmes. Ces fonctions ne sont plus accessibles à toutes les femmes, mais seulement à « celles qui, qu'elles soient vierges ou veuves, n'avaient pas transcendé les rôles sexuels » (Fiorenza, 1976 : 24).

⁶⁵ Brennan approuve l'hypothèse de Gryson selon laquelle le christianisme aurait adopté les usages de la culture gréco-romaine, culture qui n'accordait pas de place aux femmes dans la sphère publique. Voir à ce sujet (Brennan, 1980 : 124-125).

⁶⁶ Termes utilisés par l'auteur.

⁶⁷ Principalement les fonctions de prophète et d'enseignant (Tunc, 1998 : 134).

⁶⁸ Concernant la disparition des ministères charismatiques et l'institutionnalisation des ministères dans l'Église primitive voir Tunc (1998 : 119-138) et Raming (1980 : 15-20).

femmes y avaient une influence. On peut donc dire que celles-ci jouaient un rôle important dans l'entourage de Jésus et pendant les années qui suivirent » (Barry, 1997 : 41). Par contre, dès le II^e siècle, lorsque l'Église passa du statut informel (sphère domestique) au statut institutionnel (sphère publique), elle adopta les structures sociales de son époque et élimina progressivement les femmes des fonctions officielles (Barry, 1997 : 41-42)⁶⁹. Donc, d'après Barry, comme la plupart des hommes de son époque, Paul aurait appuyé l'apostolat féminin au niveau privé, mais pas au niveau public (Barry, 1997 : 40)⁷⁰.

Malgré leurs différences, ces diverses hypothèses ne sont pas contradictoires. Au contraire, elles se complètent et expliquent bien les multiples causes de l'élimination des femmes des postes d'autorité et de leadership dans les communautés chrétiennes.

2.8.1 Les diacres

Contrairement à la fonction de presbyte, la fonction de diacre (service) est ouverte aux femmes : « Les femmes (diacres), pareillement, doivent être dignes, point médisantes, sobres, fidèles en toutes choses » (1 Tm 3, 11). Dans ce verset, il est bel et bien question des femmes diacres, et non pas des femmes de diacres, car, d'une part, le texte emploie l'expression « les femmes » et non pas « leurs femmes »; d'autre part, les versets précédents ne font aucune mention des femmes des évêques. Or, comme le souligne Myre, « Il serait étrange, en effet, qu'on parle des femmes des serviteurs, et qu'on n'ait rien à dire des femmes des surveillants » (Myre, 1985 : 147 ; voir aussi Dornier, 1969 : 64-65). De plus, le texte de Rm 16, 1 vient confirmer qu'il y avait des femmes qui occupaient cette fonction.

⁶⁹ Jan Peters émet la même hypothèse selon laquelle la situation des femmes dans l'Église sera modifiée lorsque celle-ci passera du stade de mouvement à celui d'institution (Peters, 1968 : 118).

⁷⁰ À notre avis, Barry confond ici Paul avec ses successeurs qui sont, par exemple, responsables des Pastorales.

Selon Myre, le concept de service (service, serviteur, servir), comme celui qu'on retrouve en 1 Co 12, 5, est vaste et regroupe « l'ensemble des fonctions à l'intérieur de la communauté chrétienne ». Le concept de service est abondamment utilisé dans le Nouveau Testament. Par exemple, en Ac 19, 22, le service fait référence « aux fonctions de collaborateurs de Paul », dans les Évangiles, Jésus est couramment désigné comme « serviteur », etc. (Myre, 1985 : 146). Cependant, au sens ministériel, les emplois du terme sont peu nombreux (Myre, 1985 : 146 ; Tunc, 1989 : 111). Par conséquent, on sait peu de choses sur les diacres, hormis le fait qu'ils doivent servir (Myre, 1985 : 147). Leur entrée en fonction est aussi nébuleuse, comme le démontre le texte suivant : « Qu'eux aussi soient mis à l'épreuve ; ensuite, si on a rien à leur reprocher, ils exerceront le ministère du diaconat » (1 Tm 3, 10). Peut-être étaient-ils responsables de la liaison entre les Églises comme Phœbé en Rm 16, 1 (Tunc, 1989 : 112) ? Il est possible que cette fonction ait pris naissance dans les communautés hellénistes, puisqu'on n'en trouve aucune mention dans les communautés de Palestine, du moins d'après les textes du Nouveau Testament (Myre, 1985 : 147). L'hypothèse selon laquelle les évêques et les diacres ont une origine différente de celle des presbytres est alimentée par le fait qu'en 1 Tm 3, 1-13 il est question des évêques et des diacres, tandis que les presbytres ne sont mentionnés qu'en 1 Tm 5, 17ss.

Comme nous l'avons mentionné précédemment, la fonction de diacre était ouverte aux femmes (1 Tm 3, 11). En Rm 16, 1, une femme diacre est nommée : Phœbé⁷¹. Femme peu banale, Phœbé est une leader de communauté que Paul qualifie, dans ses lettres authentiques, de sœur, *diakonos* et *prostatis*:

Je vous recommande Phœbé, notre sœur, ministre (*diakonos*) de l'Église de Cenchrées. Accueillez-la dans le Seigneur d'une manière digne des saints, aidez-la en toute affaire (*pragmati*) où elle aurait besoin de vous. Car elle est une protectrice (*prostatis*) pour bien des gens et pour moi-même (Rm 16, 1-2).

⁷¹ Nous avons choisi d'orthographier le nom *Phœbé* plutôt que *Phébée* comme chez Schüssler Fiorenza (1986 : 264), puisque c'est de cette façon qu'il est orthographié dans la version de la TOB.

Comme on peut le voir dans le texte ci-dessus, Phœbé se voit attribuer trois titres importants : sœur, *diakonos* et *prostatis*. Elle est aussi la seule femme à avoir reçu une lettre officielle de recommandations dans les écrits pauliniens. Malgré ses titres et sa lettre de recommandations, son rôle à l'intérieur de la mission chrétienne n'est pas reconnu (Schüssler Fiorenza, 1986 : 248). En effet, les exégètes minimisent souvent les titres lorsqu'ils sont attribués à une femme. Quand le titre de *diakonos* désigne Paul ou un responsable masculin comme Timothée, Tychicus ou Epaphras, les exégètes lui donnent le sens de « ministre », « missionnaire », « serviteur » ou encore « prêtre », même si ce terme est totalement anachronique. Or, quand ce même titre désigne Phœbé, celle-ci est réduite au rôle de « diaconesse » ou de « servante » (Schüssler Fiorenza, 1986 : 248). Pourtant, la fonction de diaconesse n'existait pas au moment de la rédaction de la lettre aux Romains, soit autour de 57-58 de notre ère; elle est apparue plus tard. Certains auteurs croient que des femmes comme Phœbé ont été diaques, mais celles-ci exerçaient des fonctions propres à leur sexe, comme prendre soin des pauvres ou des malades et intervenir lors du baptême de femmes (voir les auteurs cités par Schüssler Fiorenza, 1986 : 248). Schüssler Fiorenza ne partage pas cet avis. Selon elle, Phœbé n'était pas diaconesse auprès des femmes, mais fut ministre d'une Église tout entière (Schüssler Fiorenza, 1986 : 249). Elle note que les missionnaires, auxquels on confiait la prédication et la responsabilité des Églises, portaient le titre de *diakonos* ou de *synergos*⁷², deux titres qui sont interchangeables comme l'indique 1 Co 3, 5-9 (Fiorenza, 1976 : 21). Dans le Nouveau Testament, le terme *diakonos* est souvent utilisé pour parler de personnes qui ont une autorité légitime et reconnue⁷³. Pourquoi en serait-il autrement pour Phœbé ? Parce qu'elle est une femme ? Si Phœbé est nommée diaque de l'Église de Cenchrées, c'est parce qu'elle occupe un poste de direction dans la communauté. Pour Schüssler Fiorenza, il est évident que le titre de *diakonos* attribué à Phœbé dans les lettres authentiques de Paul référait à une fonction reconnue et

⁷² Qui est traduit par « co-opérateur missionnaire » (Schüssler Fiorenza, 1976 : 21).

⁷³ Paul utilise souvent le terme *diakonos* dans ses lettres. Par exemple : « en parlant du Christ (Rm 15, 8 et, ironiquement, en Ga 2, 17), des autorités civiles (Rm 13, 4), de lui-même, Apollos (1 Co 3, 5) et

officielle, c'est-à-dire celle de missionnaire, de prédicateur et de dispensateur d'un enseignement.

Le deuxième titre que reçoit Phœbé est celui de *prostatis*, qui démontre l'importance de sa situation comme ministre de l'Église de Cenchrées (Schüssler Fiorenza, 1986 : 265 ; Paquette, 2002 : 85). Ce terme n'est pas utilisé ailleurs dans le Nouveau Testament; il est couramment traduit par « aide » ou « protectrice » (Fiorenza, 1976 : 21). En revanche, dans la littérature juive de cette époque, ce titre prend la signification suivante : « principal responsable, président, gouverneur ou surintendant » (Schüssler Fiorenza, 1986 : 265 et 1976 : 21). Malgré le fait que Paul attribue ce titre à Phœbé et qu'il affirme qu'elle est sa *prostatis* et celle de plusieurs autres, les spécialistes refusent de lui accorder le rôle défini ci-dessus (Schüssler Fiorenza, 1986 : 265). De plus, en 1Th 5, 12 le verbe *prostatain*⁷⁴ est utilisé pour parler de leaders dans la communauté, de personnes qui se donnent de la peine pour les autres. En 1Tm 3, 4ss et 5, 17, il désigne les fonctions d'évêque, de diacre ou d'ancien (Schüssler Fiorenza, 1986 : 265). Selon Schüssler Fiorenza, dans ce contexte, le terme *prostatis* peut être compris dans le sens de responsabilités juridiques (Schüssler Fiorenza, 1986 : 265). On a donc toutes les raisons de croire que Phœbé occupait ce type de rôle dans cette communauté.

En fait, le terme *prostatis* renvoie à un système de relation courant à cette époque : le système « patronage-clientèle » (Gryson, 1972 : 23 ; Paquette, 2002 : 85). Ce type de relation consiste en la protection⁷⁵ d'une personne d'un statut social inférieur par une personne aisée possédant un pouvoir d'influence. En retour, le protégé s'engage à épauler son protecteur en cas d'élection, à mettre en valeur sa réputation, à ne pas témoigner contre lui, etc. En Rm 16, 2, Paul affirme que Phœbé est une protectrice (*prostatis*) pour bien des gens et pour lui-même. D'une part, Phœbé serait le « patron »

Thimothee (2 Co 3, 6 ; 6, 4), de "super apôtres" puissants en paroles et en prodiges (2 Co 11, 15.23) [...] pour désigner une fonction plus officielle auprès des évêques (Phil 1, 1) » (Paquette, 2002 : 84).

⁷⁴ Verbe dont le substantif *prostatis* est le dérivé (Fiorenza, 1976 : 21).

(protectrice) et Paul, le « client » (protégé); d'autre part, c'est Paul qui recommande Phoebé à l'Église de Cenchrées et, habituellement, les recommandations sont faites par un « supérieur ». En effet, il est possible que deux personnes de statuts égaux s'engagent dans une relation « patron-client ». Ayant des sphères d'influence propres, ils pouvaient s'échanger des services : « Phoebé peut donc être devenue “patronne” de Paul de diverses manières. À son tour, Paul fait jouer ses relations à l'égard de Phoebé, puisque toute la dynamique “patronage-clientèle” reposait sur la réciprocité des services » (Paquette, 2002 : 86). Selon Schüssler Fiorenza, Phoebé n'aurait pas seulement eu la responsabilité de l'Église de Cenchrées. Son autorité se serait imposée sur plusieurs communautés, ainsi que sur Paul, avec qui elle aurait entretenu une relation de « protégé à protecteur » (Schüssler Fiorenza, 1986 : 265). Quant à Paquette, elle croit que Phoebé aurait pu être la messagère de la lettre aux Romains. D'autres auteurs⁷⁶ pensent que Paul avait besoin de Phoebé à Rome, afin qu'elle organise sa mission vers l'Espagne : « les contacts avec des personnes en vue, la recherche d'interprètes, l'affrètement d'un bateau pour le voyage, tout cela pouvait bien être dans les compétences d'une *prostatis* » (Paquette, 2002 : 87). Ne pouvant entrer en Espagne par les synagogues, Paul a dû compter sur des personnes influentes comme Phoebé ; le judaïsme n'y était pas encore très répandu et le grec non plus. Même s'il s'agit d'une hypothèse et que nous ne possédons aucune information sur l'exacte mission de Phoebé à Rome, cela n'exclut pas son caractère vraisemblable. Étant donné que Paul attribue à Phoebé deux statuts importants, *diakonos* et *prostatis*, et vu la circonspection avec laquelle il la présente, on peut penser que sa mission à Rome était importante ; elle n'y allait sûrement pas pour affaires personnelles ! En bref, Rm 16, 1-2 ne semble être qu'un fragment de la réalité, son rôle fut probablement considérable et plus important que d'aucuns veulent le croire.

⁷⁵ Par exemple en leur trouvant un emploi, en aidant à leur commerce, en prêtant de l'argent, etc. (Paquette, 2002 : 85).

⁷⁶ Voir les auteurs cités dans Paquette (2002: 87).

Bien que nous ne soyons pas en mesure de démontrer avec précision l'importance du rôle des femmes au sein du mouvement chrétien primitif, en ce qui concerne Phœbé, le Magistère se borne à affirmer qu'elle n'était qu'au service de l'Église de Cenchrées. Le Magistère admet que des femmes telles que Priscille, Lydie ou Phœbé ont œuvré auprès des communautés chrétiennes, mais il n'a jamais « été question de conférer à ces femmes l'ordination » (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 8). Encore une fois, le Magistère se contredit, puisqu'il n'a jamais été question d'ordonner les hommes non plus : ni les Douze ni Pierre ni Paul ni aucun apôtre ou disciple masculin n'a reçu « légalement » l'ordination presbytérale, épiscopale ou sacerdotale ! Pourtant, que ces hommes n'aient pas reçu l'ordination ne semble pas contraignant aujourd'hui : cette contrainte ne s'applique qu'aux femmes.

Résumons les principales informations de cette section concernant la triade presbyte-évêque-diacre. Tout d'abord, rappelons-nous que cette triade est apparue vers les années 80, vraisemblablement suite à un plus grand besoin de stabilité dans les communautés. Contrairement à ce qui avait lieu dans les communautés pauliniennes, l'établissement de ces leaders exige maintenant un rituel : celui de l'imposition des mains. De plus, il y a maintenant une série de règles en ce qui a trait au choix de ces leaders. Par exemple, il est important qu'un presbyte ou évêque soit un bon chef de famille; il doit être capable d'administrer sa maison. En raison de ces exigences, les femmes ne peuvent exercer cette fonction. La « patriarcalisation » du mouvement chrétien contribue ainsi à éliminer les femmes des fonctions de direction et les enferme dans des rôles plus traditionnels. En revanche, les femmes peuvent exercer la diaconie. Rm 16, 1 nous confirme cette réalité, puisque Phœbé est qualifiée par Paul de *diakonos*, ainsi que sœur et *prostatas*.

Par ailleurs, l'établissement de presbyte-évêque-diacre ne remonte pas à Jésus, on n'en connaît pas l'origine. Jésus n'a créé ni plans ni ministères visant à diriger les communautés chrétiennes. Les presbytes, évêques et diacres ne coïncident pas avec la

hiérarchie à trois degrés que nous retrouvons dans l'Église d'aujourd'hui, c'est-à-dire évêques, prêtres et diacres. La preuve est qu'il y a parfois plusieurs évêques dans une même Église (Myre, 1985 : 149). Dans ce contexte, on ne peut parler de « succession apostolique », puisque, « pour les Pastorales, la "succession apostolique" remonte à Paul, et non aux Douze » (Myre, 1985 : 150). Comme nous l'avons déjà mentionné, les Douze, les Sept et les apôtres n'ont pas de successeurs. De plus, Paul n'a jamais été l'un des Douze; il dit avoir reçu sa mission directement du Christ et n'a pas demandé l'assentiment de personne. Les presbytres et les évêques n'avaient pas de rôles cultuels ou liturgiques, « dans le Nouveau Testament, la présidence de l'eucharistie n'est jamais attribuée à personne. Même en Ac 20, 7, il n'est pas dit que Paul présidait » (Myre, 1985 : 150). Il n'est pas question d'ordination! Malgré le fait qu'il y ait un rite d'imposition des mains qui officialise l'entrée en fonction de ces leaders, il s'agit d'un geste de reconnaissance et non d'une passation des pouvoirs : il ne faut donc « pas projeter la théologie postérieure sur le Nouveau Testament » (Myre, 1985 : 149). Par conséquent, d'où vient la hiérarchie à trois degrés de l'Église actuelle? Cette question sera le sujet de notre prochaine section.

2. 9 L'histoire du cléricisme

Le modèle cléricale hiérarchique et pyramidal de l'Église d'aujourd'hui est étranger au corpus néotestamentaire. En fait, ce modèle découle d'un processus complexe et s'est mis en place au fil du temps et des besoins des communautés, s'éloignant peu à peu des ministères chrétiens du Nouveau Testament. Selon Simon Dufour, c'est aux II^e et III^e siècles que s'est mis en place une structure ministérielle uniforme et tripartite : évêque, prêtre, diacre (Dufour, 1985 : 56-57). Cette structure répondait aux besoins de ce temps, c'est-à-dire à l'unité autour des chefs en raison des persécutions. Mais c'est au IV^e siècle que l'Église connaîtra les plus grands changements avec la fin des persécutions en 313 (édit de Milan) et en devenant la religion de l'Empire romain en 381 (édit de Thessalonique). Toutes ces mutations ne seront pas sans conséquences

pour le christianisme, puisqu'en devenant la religion de l'État, l'Église jouira de privilèges. En contrepartie, elle devra modifier sa façon de faire et s'organiser sur le modèle de l'Empire : « En devenant religion de l'Empire, le christianisme doit progressivement assumer les services du sacré dans la société, et les ministres prennent de plus en plus la place des fonctionnaires du culte païen, avec les privilèges fiscaux qui y sont attachés. » (Dufour, 1985 : 58-59). Les ministères multiples et diversifiés de l'Église primitive se transforment peu à peu en un parcours « de divers degrés de participation à un ordre de notable » (Dufour, 1985 : 59). De ce fait, le concept d'ordination n'aura plus la même signification, puisque dans l'Empire romain il désignait l'entrée dans un « ordo », c'est-à-dire dans un poste de fonctionnaire impérial considéré comme une classe sociale supérieure et dominante. Avec le concept d'« ordo », on est à des lieux de la communauté qui appelle un de ses membres à exercer ses dons. Ainsi, l'imposition des mains n'est plus une simple reconnaissance d'un charisme ministériel : elle devient un geste magique qui donne le charisme et confère le pouvoir d'ordre (Dufour, 1985 : 59). La distinction clerc/laïc est ainsi amorcée. Tout doucement, le modèle juridique et institutionnel a pris le dessus sur les fonctions charismatiques et prophétiques. Comme l'écrit Dufour :

Le processus de sacralisation sacerdotale a commencé au moment où on a commencé à se référer aux modèles païens et vétérotestamentaire pour comprendre le rôle des ministres dans la communauté. Il est étonnant de découvrir que le Nouveau Testament n'emploie jamais la terminologie sacerdotale pour désigner les ministres de l'Évangile, et que petit à petit cette symbolique sacerdotale a été réintroduite dans la terminologie des ministères chrétiens (Dufour, 1985 : 64).

Avec l'étatisation du christianisme, la communauté s'est vue exclue du choix de ses ministres au profit d'une organisation monarchique et d'une centralisation du pouvoir : ainsi est né le modèle clérical hiérarchique et pyramidal de l'Église d'aujourd'hui.

À quelle tradition l'Église d'aujourd'hui se réfère-t-elle ? L'ordination et les modèles sacerdotaux tels que nous les connaissons actuellement sont étrangers au corpus néotestamentaire. Lorsqu'on prend conscience que les modèles sacerdotaux

d'aujourd'hui sont beaucoup plus près des modèles païens et vétérotestamentaires (des fonctionnaires du culte païen) que des ministères du Nouveau Testament, on comprend toute l'incohérence du discours romain. Le Magistère a tort d'affirmer qu'il se réfère au type de ministère voulu par Jésus-Christ et conservé par les Apôtres (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 5). Actuellement, ces ministères n'existent plus dans l'Église catholique. Force est donc de reconnaître que le Magistère se contredit et qu'il choisit la tradition qui sert ses propos.

Conclusion du chapitre II

En conclusion de ce deuxième chapitre, nous avons établi qu'il y avait, durant les premiers siècles, une foule de ministères au sein des communautés chrétiennes qui répondaient à différents besoins. En fait, les ministères étaient créés d'après les besoins des communautés, pour ensuite disparaître lorsque ces besoins n'étaient plus présents. Il n'y avait donc pas de structure unique. De plus, comme le dit si bien McKenzie à propos des ministères dans le Nouveau Testament : « aucune structure, aucune fonction ne sont imposées pour toutes les époques et tous les lieux » (McKenzie, 1972 : 21). À partir des textes du Nouveau Testament, nous avons répertorié neuf types de ministères : Pierre et les Douze; les Sept; Paul et ses collaborateurs; les apôtres; les prophètes; les enseignants; les presbytes; les évêques; les diacres. Il est à noter que nous ne retrouvons aucune fonction sacerdotale catholique⁷⁷ importante dans le Nouveau Testament, telle que la prêtrise, l'épiscopat ou la papauté (McKenzie, 1972 : 21).

En ce qui concerne Pierre, nous avons découvert qu'il n'était pas un leader imposant et qu'il est impossible de fonder la succession apostolique de la primauté de Pierre à partir des textes du Nouveau Testament. De plus, il n'a aucun successeur. Pour ce qui est des Douze, ils n'ont jamais exercé un ministère hiérarchique et n'ont aucun successeur. Pis

⁷⁷ Aucune fonction hiérarchique actuellement présente dans l'Église catholique.

encore, ils n'ont jamais été ordonnés, ne sont ni évêques ni fondateurs de l'Église. Leur rôle se limite à avoir été les collaborateurs de Jésus et les témoins de sa résurrection ; en outre, on leur attribue une charge de surveillance en Ac 1, 20. On connaît peu de choses sur le groupe des Sept. Nous savons qu'ils étaient des leaders à Jérusalem, qu'ils ont été nommés par leur communauté et que ce choix a été authentifié par les Douze. Néanmoins, il ne s'agit pas de l'institution des diacres ni d'une succession aux Douze. Ils n'ont aucun successeur. Nous avons aussi vu qu'il était erroné d'associer le mot « apôtre » au groupe des Douze. En fait, le Nouveau Testament présente l'apôtre comme un envoyé, un missionnaire délégué par une Église, un missionnaire en vertu d'une apparition du ressuscité, un des Douze, un faux missionnaire (Myre, 1985 : 123). Donc, ce titre ne se limite pas uniquement aux Douze ni aux hommes. En effet, une femme reçoit le titre « d'apôtre » dans le Nouveau Testament : il s'agit de Junia (Rm 16, 7). De plus, d'après la définition de Paul⁷⁸ ainsi que celle de Luc⁷⁹, les femmes qui suivaient et servaient Jésus dans les Évangiles remplissent les exigences de l'apostolat. Pour ce qui est de Paul, il se considère comme un apôtre, il est le fondateur de nombreuses communautés et un missionnaire très connu. Il ne s'estime pas supérieur aux membres des communautés auxquelles il écrit et accorde peu d'importance au rôle de « direction ». Les communautés pauliniennes sont caractérisées par leur aspect communautaire et autonome. Paul s'adjoit des collaborateurs qui l'aideront dans sa tâche. Ceux-ci sont autant des hommes que des femmes, et Paul utilise les mêmes termes pour parler d'eux ainsi que de leur travail.

Dans les différentes communautés pauliniennes, certains membres prenaient davantage en charge les fonctions qui étaient dévolues à toute la communauté. Nous avons identifié trois types de leaders : les apôtres, les prophètes et les enseignants. La fonction de prophète était très importante pour les premières communautés, puisque le prophète instruit, édifie, exhorte et encourage. Les prophètes sont les fondations de l'Église.

⁷⁸ L'apôtre est celui qui reçoit une mission du ressuscité (1 Co 9, 4).

⁷⁹ Avoir été témoins du ministère de Jésus et de sa résurrection (Ac 1, 21).

Nous avons vu que cette fonction importante était accessible aux femmes. En ce qui concerne les enseignants, ils avaient possiblement un rôle de gardiens et d'interprètes de la tradition. Il est aussi vraisemblable que des femmes aient occupé cette fonction au sein des communautés. Les communautés pauliniennes étaient peu structurées, puisque Paul n'imposait de service à personne et qu'il laissait agir l'Esprit lorsqu'il y avait des besoins à combler. C'est peut-être pour cette raison qu'un autre type de leadership est apparu vers les années 80. Un leadership plus structuré et stable : la triade presbytre-épiscopat-diaconat. En raison des exigences liées à la fonction de presbytre (épiscopat), à la « patriarcalisation » des communautés et à l'institutionnalisation de l'Église⁸⁰, les femmes seront éliminées des fonctions de direction; elles seront dirigées, de plus en plus, vers des fonctions traditionnellement féminines. Néanmoins, la fonction de diaconat sera ouverte aux femmes (1 Tm 3, 11). Bien avant les Pastorales, Paul, dans sa lettre aux Romains, attribue trois titres importants à Phœbé, soit celui de sœur, de *diakonos* et de *prostatis* (Rm 16, 1-2). Malheureusement, comme ces titres sont attribués à une femme, certains exégètes ont tendance à les minimiser. Pourtant, Phœbé fut une ministre importante et son rôle fut possiblement plus considérable qu'on ne peut le croire.

En revanche, l'établissement de presbytre-épiscopat-diaconat ne remonte pas à Jésus, on n'en connaît pas l'origine. Jésus n'a créé ni plans ni ministères visant à diriger les communautés chrétiennes. Les presbytres, évêques et diacres ne coïncident pas avec la hiérarchie à trois degrés que nous retrouvons dans l'Église d'aujourd'hui, c'est-à-dire évêques, prêtres et diacres. En fait, le modèle clérical hiérarchique et pyramidal de l'Église actuelle est étranger au corpus néotestamentaire. Cette structure est davantage modelée sur la structure de l'Empire romain. Les ministères multiples des communautés chrétiennes se sont transformés en fonctionnaires du culte païen, en « ordo », chargés d'administrer les services du sacré dans la société. On est loin des ministères du Nouveau Testament !

⁸⁰ Le fait de passer de la sphère domestique à la sphère publique.

En définitive, nous pouvons constater que le Nouveau Testament n'est pas très précis en ce qui concerne les différentes fonctions de service, leur évolution, leur définition, leur chronologie, etc. La tendance la plus simple consiste à combler ces lacunes à l'aide des développements postérieurs, plutôt que de s'en tenir au flou du texte. On remarque aussi la multitude de fonctions de service dans les premières communautés, mais on n'y retrouve pas de structures uniformes et hiérarchisées : les responsabilités ne sont pas concentrées entre les mains d'une seule personne (Ware, 1998 : 56-57). On est loin de la structure ministérielle actuelle : évêque-prêtre-diacre. En fait, il y a davantage de différences que de similitudes entre les ministères de l'Église actuelle et ceux que l'on retrouve dans les textes du Nouveau Testament. Ce chapitre aura donc montré toute l'incohérence du Magistère qui prétend rester fidèle au type de ministère voulu par Jésus et conservé par ses apôtres. En fait, Jésus n'a laissé aucune instruction à ses disciples concernant la structure ou l'organisation de sa communauté (Raming, 1980 : 14). Alors, comment le Magistère peut-il affirmer rester fidèle au type de ministère voulu par Jésus ? Refuser tout changement en ce qui a trait aux ministères de l'Église au nom de la tradition et des textes du Nouveau Testament relève de l'absurdité, puisqu'on n'y retrouve pratiquement rien de la structure de l'Église d'aujourd'hui (McKenzie, 1972 : 21). Alors pourquoi se référer au Nouveau Testament pour justifier les structures actuelles ? L'incohérence du raisonnement du Magistère devient encore plus évidente lorsqu'on réalise qu'aucun homme (ni Paul ni les Douze ni Apollos, etc.) n'a reçu valablement l'ordination presbytérale dans les débuts du christianisme, alors qu'il en ira autrement par la suite. Le fait d'avoir reçu ou non l'ordination perd donc son importance et devient caduc pour l'exclusion des femmes des ministères. En conclusion, l'argument du Magistère pour exclure les femmes des ministères n'a aucun fondement dans la tradition ancienne. Une juste connaissance de l'histoire du christianisme des origines démontre de toute évidence que le Magistère se fait une conception erronée de la tradition, car celle-ci, bien comprise, est d'abord et avant tout

un lieu de créativité. Comme le dit si bien McKenzie : « Rien, dans le Nouveau Testament, n'impose l'uniformité » (McKenzie, 1972 : 28).

CHAPITRE III

LE TROISIÈME ARGUMENT DU MAGISTÈRE : LA REPRÉSENTATION DE JÉSUS-CHRIST

Dans le chapitre précédent, nous avons étudié le deuxième argument du Magistère utilisé pour exclure les femmes des ministères : la tradition. Dans ce troisième chapitre, nous allons poursuivre cette étude avec le troisième argument du Magistère : l'argument de la représentation de Jésus-Christ. Celui-ci est fondé sur la question de l'image de Dieu : est-ce que la femme peut représenter le Christ ?

Ce chapitre sera divisé en cinq grandes parties. Dans un premier lieu, nous présenterons l'argumentation du Magistère en ce qui concerne la représentation du Christ. Dans un deuxième lieu, nous étudierons l'anthropologie de la femme chez deux théologiens influents, soit Augustin et Thomas d'Aquin, afin de comprendre pourquoi la femme ne peut être à l'image de Dieu. Ensuite, nous verrons comment l'interprétation de la masculinité de Jésus dans la théologie conduit à la production et à la légitimation d'une anthropologie de la complémentarité. Dans un quatrième lieu, nous examinerons pourquoi l'obligation d'être un homme pour représenter le Christ est un raisonnement inexact. En dernier lieu, nous examinerons comment les termes utilisés pour parler de la hiérarchie dans l'Église sont porteurs de rapports de pouvoir, de schèmes de domination.

3.1. Le troisième argument : la représentation du Christ

L'argument théologique est le troisième motif utilisé par le Magistère pour exclure les femmes des ministères. Fondé sur la question de l'image de Dieu, c'est-à-dire que la femme ne peut représenter le Christ, cet argument s'élabore en trois volets. En premier lieu, il y a la question de la ressemblance entre le prêtre⁸¹ et le Christ. Lorsque le prêtre « administre » les sacrements, il ne le fait pas en son nom, *in persona propria*, mais en la personne du Christ, *in persona Christi*. Cette représentation atteint son apogée lors de l'Eucharistie, où le prêtre, pendant la consécration, devient l'image même du Christ et, de ce fait, rend la nature du sacerdoce chrétien sacramentelle : « le prêtre est un signe, dont l'efficacité surnaturelle provient de l'ordination reçue, mais un signe qui doit être perceptible » (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 13). D'après Thomas d'Aquin, il est indispensable qu'il y ait une ressemblance naturelle entre le Christ et son ministre, puisque « les signes sacramentels représentent ce qu'ils signifient par une ressemblance naturelle » (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 13). Donc, comme le Christ était un homme, il ne peut y avoir de « ressemblance naturelle » avec une femme.

En deuxième lieu, l'alliance entre Dieu et les humains est souvent représentée sous la forme d'un mystère nuptial. Dans l'Ancienne Alliance, Dieu est l'époux; et le peuple élu, l'épouse aimée. Dans la Nouvelle Alliance, le Christ est l'époux; et l'Église, l'épouse. Selon cette symbolique, on ne peut négliger le fait que le Christ soit un homme, et c'est pourquoi son rôle doit être tenu par un homme (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 14).

En dernier lieu, le Magistère justifie la différence de fonctions et de services de la femme dans l'Église à partir des différences physiques entre l'homme et la femme : « la différence sexuelle exerce une influence importante, plus profond que, par exemple, les différences ethniques : celles-ci n'atteignent pas la personne humaine aussi intimement

⁸¹ Le terme « prêtre » est utilisé par le Magistère dans ses textes officiels afin de parler du ministre.

que la différence des sexes... » (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 15). Le Magistère affirme que si la femme ne peut accéder aux ministères, ce n'est nullement en raison d'une infériorité quelconque de sa part, mais plutôt d'une diversité au niveau des fonctions et du service ; l'homme et la femme sont complémentaires dans leur rôle spécifique (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 14).

3.2. La femme à l'image de Dieu ?

Selon les auteurs du site *womenpriest*, l'une des raisons pour lesquelles les femmes ne peuvent représenter le Christ, c'est qu'elles sont des êtres humains incomplets. Cette vision de la femme nous provient de certains Pères de l'Église qui croyaient que la femme était passive dans la procréation, qu'elle ne recevait que la semence de l'homme (dans laquelle se trouvait déjà l'enfant) et qu'elle ne jouait aucun rôle dans la génération sauf celui de nourrir l'enfant. Puisque la femme est un être humain inachevé, elle ne peut représenter le Christ qui, lui, est parfait (*womenpriests* : <http://www.womenpriests.org/fr/ptheo11.asp>). Pour Bien comprendre d'où vient ce raisonnement, nous examinerons la conception de la femme chez deux théologiens dont l'influence a été déterminante en ce qui concerne la situation de la femme dans l'Église : Augustin (354-430) et Thomas d'Aquin (1224 ou 1225-1274) (Tunc, 1993 : 180).

3.2.1. La femme pour Augustin

Chez Augustin, l'humain est composé de deux éléments : l'âme spirituelle et le corps. Il y a aussi deux ordres : l'ordre de la création (la vie terrestre) et l'ordre du salut (la rédemption). D'après Augustin, la création est ordonnée, c'est-à-dire qu'il y a des éléments supérieurs auxquels doivent se soumettre les éléments inférieurs : l'esprit doit dominer la chair; l'élément viril de l'âme (esprit et raison) doit dominer l'élément féminin (cupidité et volupté); l'homme doit dominer la femme (Borresen, 1968 : 40). Cette domination des éléments supérieurs sur les éléments inférieurs assure la paix et l'harmonie dans la création. Ainsi, la subordination de la femme est bonne et voulue par Dieu (Borresen, 1968 : 43). Dans l'ordre de la création, la femme est subordonnée à

l'homme sur le plan corporel et ce, pour deux raisons : la femme a été créée en deuxième; le but de son existence est d'être une aide pour l'homme (Gn 2, 18). La raison de sa création est d'être une aide passive pour l'homme dans la génération, pour la reproduction de la race humaine. Selon Augustin, il n'y a aucune raison à l'existence de la femme, puisque l'homme serait sûrement mieux servi et aidé dans son travail par un autre homme (Borresen, 1968 : 27). Par contre, sur le plan spirituel, l'homme et la femme sont égaux⁸², mais, au plan corporel, les différences physiques de la femme par rapport à l'homme font d'elle un être inférieur : « voyons-nous que la femme a été faite aussi corporellement pour l'homme, de telle sorte qu'elle eût assurément dans l'esprit une intelligence raisonnable de nature égale, et que pourtant, dans le corps, par son sexe, elle fût soumise au sexe masculin » (Augustin cité dans Borresen, 1968 : 42).

En ce qui concerne la fonction de procréation, Augustin croit que la mère n'y joue qu'un rôle passif en recevant et nourrissant la semence de l'homme (Borresen, 1968 : 48-49). De ce fait, l'homme, dans la procréation, joue un rôle actif, puisqu'il enseme la semence de l'enfant, déjà complet sous une forme latente dans sa semence, dans le ventre de la femme. Donc « le père seul est le principe de la génération. Il engendre non pas avec la mère, mais de la mère » (Borresen, 1968 : 49). Augustin apporte deux preuves de la passivité de la femme dans la procréation : les généalogies bibliques et la conception virginale du Christ. Dans les généalogies bibliques, on ne nomme pas les mères, preuve de la passivité de la femme dans la procréation. Le Christ est né sans péché, puisque sans semence. Comme l'enfant est complet dans la semence de l'homme, c'est le père qui transmet le péché originel. Comme Jésus fut conçu sans la semence d'un homme, il est sans péché, sans tache. La finalité de la femme, selon Augustin, est aussi à l'œuvre dans la génération, puisqu'elle n'y joue qu'un rôle d'auxiliaire passive (Borresen, 1968 : 51).

⁸² Grâce à leur âme, ils sont égaux ; les deux (hommes et femmes) sont humains (homo).

Qu'en est-il du rôle de la femme dans l'ordre du salut ? La femme participe à la rédemption de l'humanité, mais elle y joue encore un rôle d'auxiliaire et elle est toujours subordonnée à l'homme (Borresen, 1968, 69). En effet, pour Augustin et d'autres Pères de l'Église⁸³, Ève et Marie sont « les représentantes de tout le sexe féminin dans l'économie du salut » (Borresen, 1968 : 68). C'est par une femme (Ève) que le péché et la mort sont entrés dans l'humanité; c'est par une femme (Marie) que le salut et la vie sont entrés dans l'humanité. Cependant, ces deux femmes n'ont qu'un rôle instrumental dans l'économie du salut et sont subordonnées à Adam ou à Jésus, le nouvel Adam⁸⁴ :

Mais le Seigneur Jésus-Christ, qui était venu délivrer l'humanité, dans laquelle hommes et femmes sont appelés au salut, ne méprisa pas les hommes puisqu'il s'unit un homme, ni les femmes puisqu'il naquit d'une femme. Ici s'ajoute un grand mystère. Car de même que par une femme la mort était venue à nous, la vie naissait pour nous par une femme. De telle sorte que par l'une et l'autre natures, c'est-à-dire la féminine et la masculine, le diable vaincu était soumis à la torture, lui qui se réjouissait de leur ruine à l'une et à l'autre. Cela aurait été peu pour son châtement si les deux natures étaient délivrées en nous sans que nous soyons délivrés par elles deux (Augustin cité dans Borresen, 1968 : 69).

Comme Marie participe à la rédemption de l'humanité en mettant au monde le Sauveur, toute l'humanité est sauvée : les deux sexes sont sauvés. Grâce à Marie, le salut englobe tout le genre humain et sa fonction est considérée comme la représentation du rôle de la femme en général :

Mais il fallait que l'affranchissement de l'homme se manifestât dans les deux sexes. Donc, puisque c'est l'humanité mâle qu'il convenait d'assumer - le sexe le plus représentatif (honorabilior), - il restait que l'affranchissement du sexe féminin apparût par là que cet homme naîtrait de la femme (Augustin cité dans Borresen, 1968 : 68).

La relation entre Ève et Adam, de même que celle entre Jésus et Marie, incitent Augustin à prendre, à l'instar de Paul, un autre parallèle, soit celui de la relation entre le Christ et l'Église. Selon lui, la relation entre l'Église et le Christ est celle d'une union

⁸³ Comme Justin ou Irénée (Borresen, 1968 : 68).

conjugale, unité conjugale que l'on retrouve chez Adam et Ève⁸⁵. Encore une fois, dans cette relation, le Christ époux (masculin) est l'acteur principal et l'Église épouse (féminin) n'a qu'un rôle instrumental et subordonné : « elle n'agit que par son union avec le Christ, car elle est tirée de Lui comme Ève fut formée de la côte d'Adam » (Borresen, 1968 : 70). Comme l'union entre un homme et une femme, celle entre l'Église et le Christ est féconde, puisqu'elle engendre des fidèles par le biais du baptême ; il s'agit d'une fécondité virginale. Dans cette symbolique, l'Église représente l'élément féminin et est régulièrement comparée à Marie (vierge et mère). En effet, comme l'Église, Marie joue un rôle secondaire et est subordonnée au Christ (Borresen, 1968 : 71-72).

Toujours selon Augustin, grâce au baptême, l'âme de la femme est libérée de la mort et du péché. Dans l'ordre de la création, la femme est subordonnée et doit assumer un rôle d'auxiliaire à l'égard de l'homme. En revanche, il en va autrement dans l'ordre du salut, puisque les humains posséderont des corps spirituels qui ne seront plus soumis à la « chair ». D'après Augustin, l'âme humaine est incorporelle et asexuée, donc elle n'est pas soumise aux différences physiques. Ainsi, l'âme de l'homme et de la femme sont identiques et à l'image de Dieu (Borresen, 1968 : 80). Écoutons à ce sujet Augustin :

Serait-ce que les femmes, en devenant chrétiennes, ont perdu leur sexe ? Non, mais puisqu'elles sont renouvelées à l'image de Dieu là où il n'y a pas de sexe, c'est donc que l'homme est créé à l'image de Dieu là où il n'y a pas de sexe, c'est-à-dire l'âme spirituelle (Augustin cité dans Borresen, 1968 : 74).

La différence sexuelle étant liée au corps et à la vie terrestre, elle n'a plus d'influence dans l'ordre du salut.

⁸⁴ Dans ses textes, Augustin ne nomme presque jamais Ève ou Marie. Il emploie plutôt le terme *femina* (Borresen, 1968 : 69).

⁸⁵ Dans l'Ancien Testament, la relation entre Dieu (époux) et son peuple (épouse) est aussi représentée sous forme d'une union conjugale (voir, par exemple, Os 1-3 ; Ez 16 ; Jr 2, 2 ; 3, 6ss ; etc.).

En résumé, dès sa création, la femme est considérée comme un être secondaire, puisque créée en deuxième. Sa finalité, selon Augustin, reflète bien son rôle instrumental, parce que la raison d'être de sa création est d'être une auxiliaire pour l'homme, une aide passive pour la reproduction de l'humanité. Comme elle n'est que « l'assistante » de l'homme, elle y est subordonnée dans l'ordre de la création. C'est sa différence corporelle d'avec l'homme qui la place dans cette position instrumentale et subordonnée. En effet, dans l'ordre du salut, l'âme de la femme est identique à l'homme parce que sans corps. L'infériorité de la femme dans l'ordre de la Création est liée à son infériorité corporelle (Borresen, 1968 : 37). Cette subordination est bonne et voulue par Dieu puisqu'elle assure la paix et l'harmonie. Pour Augustin, tout ce qui est féminin n'est qu'instrumental et inférieur. Même l'Église, élément féminin dans l'ordre du salut, n'a qu'une fonction accessoire et subordonnée ; elle provient du Christ, elle lui doit son existence. Le Christ opère la rédemption de l'humanité, tandis que l'Église l'assiste et l'aide dans cette réalisation (Borresen, 1968 : 70). Dans ces conditions, on comprend pourquoi il est impossible pour la femme de tenir la place du Christ *in persona Christi*. Comment une femme pourrait-elle jouer le rôle de l'acteur principal ? Cela est contraire à sa nature, à sa finalité ! Dans l'ordre de la Création, la femme a été créée pour la subordination et non pour la direction, pour la passivité et non pour l'action. Dans la conception augustinienne, il est impossible pour une femme d'occuper la fonction de ministre du culte, car cela est contre nature. En tant qu'être subordonné à l'homme, il lui est impossible de représenter l'image de Dieu avec son corps, puisque c'est précisément ce corps, ce sexe, qui la place dans cette position secondaire et inférieure. Comment pourrait-elle représenter le Christ, l'être suprême, avec un corps inférieur ? Voilà pourquoi, d'après Augustin, il est impossible pour la femme de tenir un rôle de direction dans la société.

3.2.2 La femme pour Thomas d'Aquin

La conception de la femme chez Thomas d'Aquin ressemble en plusieurs points à celle d'Augustin. Toutefois, on peut y retrouver quelques différences comme le fait qu'il s'inspire des théories aristotéliennes, et cela transparaît dans son analyse anthropologique. En effet, d'après Thomas d'Aquin, il n'y a pas de différence ni de dualité entre l'âme et le corps, il s'agit pour lui d'un tout unifié.

Tout comme Augustin, qu'il cite d'ailleurs, Thomas d'Aquin affirme que la finalité et la fonction de la femme est d'être une aide pour l'homme. Non pas une aide pour son travail, mais pour la reproduction de l'espèce. En effet, pour le travail, un autre homme aurait fait l'affaire :

il était nécessaire que la femme fût faite pour aider l'homme, non pas, à vrai dire, pour l'aider en quelque travail, comme l'ont dit certains, puisque pour n'importe quel autre travail l'homme pourrait être assisté plus convenablement par un autre homme que par une femme, mais pour l'aider dans l'œuvre de la génération (Thomas d'Aquin cité dans Borresen, 1968 : 128).

Selon lui, la finalité de la femme est liée à la reproduction, tandis que l'homme, lui, peut s'en dissocier au profit de l'activité intellectuelle. Encore une fois, c'est la différence corporelle entre l'homme et la femme qui rend la femme subordonnée à l'homme. Il est à noter que ce n'est pas l'homme qui est différent, mais la femme. En fait, pour Thomas d'Aquin, le corps de l'homme est la norme, le principe du genre humain (Borresen, 1968 : 159). Comme le corps de la femme est différent de celui de l'homme, elle est donc inférieure et il ne lui est attribué qu'une seule fonction, soit celle d'aider l'homme, d'une façon passive, dans la génération (Borresen, 1968 : 133). La subordination de la femme est fondée sur la perfection de l'homme : son corps et son âme sont de qualité supérieure (Borresen, 1968 : 239-240). D'après Thomas d'Aquin, la femme est un être humain défectueux, le résultat d'une faiblesse de la matière lors de la conception :

Si nous regardons la nature dans les individus particuliers, la femme est quelque chose de défectueux, quelque chose d'avorté (*occasionatum*) car la vertu active qui se trouve dans la semence du mâle vise à produire quelque chose qui lui soit semblable en perfection selon le sexe masculin, mais si c'est une femme qui est engendrée en fait, cela résulte d'une faiblesse de la vertu active ou quelque mauvaise disposition de la matière, ou encore de quelque transmutation venue du dehors (Thomas d'Aquin cité dans Borresen, 1968 : 130).

La subordination de la femme est justifiée en raison de sa faiblesse. Puisqu'elle possède moins de discernement, elle est incapable et imparfaite. Elle a donc besoin d'un homme pour la diriger : « Or, le tempérament de la femme est plus débile et, en général, sa volonté tient moins fermement » (Thomas d'Aquin cité dans Borresen, 1968 : 143). Toujours selon Thomas d'Aquin, « la femme est par nature soumise à l'homme, car l'homme, par nature, jouit avec plus d'abondance du discernement de la raison » (Thomas d'Aquin cité dans Borresen, 1968 : 140). Par contre, cette défectuosité de la femme, sa faiblesse, est nécessaire pour la génération et le bien de tous; elle est donc voulue par Dieu (Borresen, 1968 : 159).

Comme Augustin, Thomas d'Aquin croit que dans la semence masculine se trouve toutes les capacités pour former un être humain. Subséquemment, l'homme est le principe actif dans la génération, tandis que la femme est le principe passif, puisqu'elle ne fait qu'aider à la croissance de l'embryon (Borresen, 1968 : 157). Ainsi, la femme n'engendre pas, elle ne fait que recevoir la semence de l'homme. Pis encore, la semence masculine a pour finalité de produire des garçons. La création d'une fille est contraire à sa fonction et découle d'un développement moins parfait chez celle-ci, d'où l'idée que la femme est un être défectueux. L'homme étant le principe actif dans la génération, c'est lui qui est responsable de la transmission du péché originel, tout comme chez Augustin.

Si la femme est un homme défectueux, peut-elle être à l'image de Dieu ? Oui, mais pas totalement selon Thomas d'Aquin ! Comme tous les êtres humains, la femme possède la capacité de connaître Dieu grâce à son âme intellectuelle. Il s'agit, pour Thomas

d'Aquin, du premier degré de l'image de Dieu commune à tous. En ce qui concerne les degrés secondaires, ils ne se retrouvent pas en la femme. En effet, comme l'homme fut créé en premier, il est à l'image de Dieu d'une façon plus spéciale. La femme, elle, fut créée à partir de l'homme, ainsi elle est à l'image de l'homme :

l'image de Dieu se trouve dans l'homme (*vir*) d'une façon qui ne se vérifie pas dans la femme ; en effet, l'homme est principe et fin de la femme, comme Dieu est principe et fin de toute la création. [...] « l'homme est l'image et le reflet de Dieu tandis que la femme est le reflet de l'homme » (Thomas d'Aquin cité dans Borresen, 1968 : 136).

Pour Thomas d'Aquin, il y a bel et bien une différence de perfection entre l'image de Dieu chez l'homme et chez la femme. Sur le plan de l'image, la finalité de la femme est la même que l'homme, c'est-à-dire « parvenir à la conformité de similitude divine en tant qu'être humain (*homo*) » (Borresen, 1968 : 139). En revanche, sur le plan corporel, la finalité de la femme est d'être une aide pour l'homme dans la génération. La subordination de la femme est liée à sa finalité : son rôle d'auxiliaire dans la génération (pour le bien de l'espèce) et son rôle biologiquement inférieur de mère (Borresen, 1968 : 240). L'homme étant plus parfait parce que créé en premier, il est soumis à Dieu, tandis que la femme est soumise à Dieu par son intermédiaire, l'homme. Dans la conception « thomiste », la femme est l'équivalent de l'homme, puisqu'elle possède l'image divine. Son état de subordination sera dépassé lorsqu'elle aura atteint l'état de résurrection. Cependant, dans l'ordre de la création, en tant qu'être sexué, et en raison de ses imperfections rationnelles et corporelles, la femme est naturellement subordonnée à l'homme (Borresen, 1968 : 145). Donc, la subordination de la femme ne résulte pas du péché (Borresen, 1968 : 140-141).

On comprend maintenant pourquoi le Christ s'est incarné dans le sexe masculin ; il a revêtu la nature la plus forte, la plus parfaite : « Le sexe masculin est assurément plus noble que le sexe féminin : aussi le Christ a-t-il pris la nature humaine en son sexe masculin. Toutefois, afin que le sexe féminin ne fût pas l'objet de mépris, il importait que le Christ prît sa chair d'une femme » (Thomas d'Aquin cité dans Borresen, 1968 :

181). Comme la femme est subordonnée en raison de son corps, il lui est impossible de remplir les fonctions de pasteur, de docteur, de défenseur et de rédempteur du Christ. Par ailleurs, Marie, mère de Jésus, est prise comme modèle pour la femme : « elle représente le sexe féminin en général, comme le Christ représente le sexe masculin » (Borresen, 1968 : 180). La participation de Marie dans l'œuvre du salut est conforme à la fonction de la femme dans l'ordre de la création : une auxiliaire passive dans la génération. En portant le Sauveur, Marie a permis que le pardon soit accordé à toute l'humanité : les deux sexes sont libérés. Comme auxiliaire passive, elle a fait entrer le salut dans le monde et a ennobli la nature humaine. Comme chez Augustin, la femme chez Thomas d'Aquin se trouve dans une situation paradoxale : la subordination et l'équivalence. D'un côté, selon sa finalité individuelle, la femme est l'équivalent de l'homme, puisqu'elle peut recevoir la grâce. De l'autre côté, sa finalité ordonnée à la reproduction soumet la femme à la hiérarchie des sexes et la rend subordonnée à l'homme ; elle est reléguée au rôle d'auxiliaire passive.

Contrairement à Augustin, Thomas d'Aquin ne fait pas de parallèle entre Ève, l'Église et le Christ; il n'est pas question du symbolisme traditionnel du couple : « L'Église n'est pas épouse et mère, elle est un prolongement, une continuation de la nature humaine du Christ, et ainsi son instrument dans l'œuvre de la rédemption. Le Christ agit à travers son Église comme tête et corps mystique » (Borresen, 1968 : 182-183). Pour Thomas d'Aquin, l'Église est la collectivité du peuple de Dieu (Borresen, 1968 : 252).

Enfin, comme la femme est un être défectueux et imparfait, elle est incapable de recevoir le sacrement de l'ordination, puisque cela irait à l'encontre de sa nature propre. Selon Thomas d'Aquin, deux conditions sont essentielles pour recevoir ce sacrement : avoir reçu le baptême et être de sexe masculin. Appartenir au sexe masculin est une condition essentielle qui doit obligatoirement être satisfaite :

Notre conclusion est que le sexe masculin appartient non seulement au second groupe des conditions requises pour la réception des ordres, mais au premier. Si donc une femme était l'objet de toutes les cérémonies d'ordination, elle ne recevrait pourtant pas l'ordre, car le sacrement étant un signe, les actes posés pour la confection du sacrement ne doivent pas uniquement produire la réalité sacramentelle, mais encore la signifier ; ainsi de l'extrême-onction a-t-on dit que son sujet doit être malade, afin que par là soit signifié son besoin de guérison. Or le sexe féminin ne peut signifier quelque supériorité de rang, car la femme est en état de sujétion. Elle ne peut donc recevoir le sacrement de l'ordre (Thomas d'Aquin cité dans Borresen, 1968 : 184).

Comme nous l'avons mentionné plus haut, le Christ a revêtu la nature la plus noble pour accomplir son œuvre de rédemption et le « prêtre⁸⁶ », en tant qu'instrument séparé du Christ (*instrumentum extrinsecum*), poursuit cette œuvre (Borresen, 1968 : 188). La femme ayant été créée pour être l'auxiliaire de l'homme et sa subordonnée, il lui est impossible d'exercer une fonction d'autorité ni d'assumer « l'excellence du représentant du Christ » (Borresen, 1968 : 188). Bref, les fonctions du « prêtre » sont incompatibles avec l'état de sujétion de la femme.

3.2.3 Une anthropologie dualiste et androcentrique

À la suite de cette présentation de la conception de la femme selon Augustin et Thomas d'Aquin, nous adhérons aux conclusions de Borresen qui affirme que ces anthropologies sont dualistes et androcentriques⁸⁷.

En premier lieu, il s'agit d'une anthropologie dualiste, puisqu'elle place la femme dans deux positions contradictoires : l'équivalence et la subordination. Dans l'ordre du salut, la femme est équivalente à l'homme. En revanche, dans l'ordre de la création, elle est subordonnée à l'homme : « les femmes se trouvent emprisonnées entre un état de subordination terrestre et un idéal d'équivalence eschatologique » (Borresen, 2003 : 59).

⁸⁶ Jusqu'ici nous nous sommes abstenus d'utiliser des termes tels que « sacerdoce », « ordination » et « prêtrise », puisqu'ils sont absents du corpus néotestamentaire. Par contre, ici ces mots sont textuellement utilisés par Borresen pour expliquer la pensée de Thomas d'Aquin.

⁸⁷ Voir la note 12 du chapitre I pour une définition de l'« androcentrisme ».

En second lieu, pour ces deux auteurs, la subordination de la femme va de soi, c'est un fait accepté et normal. Même si le Magistère affirme que les préjugés défavorables à la femme n'ont pas influencé les actions pastorales ni la direction spirituelle des Pères de l'Église (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 5), lorsqu'on lit les textes de certains Pères de l'Église⁸⁸ ou de théologiens, comme Augustin et Thomas d'Aquin, force est de constater qu'ils sont influencés par ces préjugés sur leur conception de la femme. Comme le dit Tunc, il est impossible de citer tous les Pères de l'Église qui ont allégué l'infériorité de la femme :

Presque tous, sinon tous, ont trouvé l'occasion de les flétrir ou d'interpréter de façon défavorable les gestes cependant les plus significatifs de leur foi. Les récits évangéliques étaient si déformés qu'on n'y voyait plus la libération que le Christ avait apportée aux femmes (Tunc, 1993 : 179-180).

Ces conceptions sur l'infériorité naturelle de la femme la confinent dans des rôles passifs, stéréotypés (mère et vierge consacrée) et dans un statut subordonné l'excluant par le fait même des rôles actifs, de direction et de décisions, bref des ministères.

Il est très naïf de la part du Magistère de croire que les Pères de l'Église et les théologiens pouvaient se soustraire de leur contexte culturel et social. Les Pères de l'Église et les théologiens ont interprété les « Écritures saintes » à partir de leurs préjugés et de leurs présupposés. Il est donc important de replacer leurs interprétations dans leurs contextes, puisqu'elles reflètent l'expression d'époques, de cultures et de lieux différents. C'est d'ailleurs pourquoi plusieurs de ces conceptions sont inutilisables aujourd'hui. On n'a qu'à penser à la biologie de Thomas d'Aquin. Personne, actuellement, même le Magistère, ne contesterait son invalidité. On admet volontiers que Thomas d'Aquin et Augustin ont été influencés par la science et les conceptions biologiques de leur époque. Pourtant il en va autrement lorsqu'il s'agit de leurs

⁸⁸ Au sujet de la conception de la femme selon quelques Pères grecs, voir Legrand (2006 : 214-239).

conceptions de la femme, puisque le Magistère refuse toujours de les situer dans leurs contextes. Encore une fois, il y a contradiction dans les propos du Magistère !

Ces préjugés et ces présupposés sur la femme provenant d'Augustin et de Thomas d'Aquin sont toujours présents dans les discours actuels du Magistère⁸⁹. Malgré l'égalité de dignité entre l'homme et la femme décrétée par le Magistère, celui-ci maintient la différence de l'image de Dieu entre l'homme et la femme et ce, sans aucune justification. Par exemple, dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, à propos de la création de l'homme et de la femme, il est écrit : « Chacun des deux sexes est, avec une égale dignité, quoique de façon différente, image de la puissance et de la tendresse de Dieu » (Église catholique, 1992 : no 2335). Que veut dire le Magistère ? L'homme et la femme ne possèdent-ils pas la même image de Dieu ? Aucune explication supplémentaire n'est donnée sur la façon dont l'homme et la femme sont à l'image de Dieu d'une façon différente. On a l'impression qu'il s'agit d'un fait. Par exemple, voici ce que Jean-Paul II écrit à propos de la création de la femme et de son image de Dieu :

La femme – comme l'homme aussi, du reste – doit donc envisager son épanouissement personnel, sa dignité et sa vocation, en fonction de ces ressources, selon la richesse de la féminité qu'elle a reçue le jour de la création et dont elle hérite comme une expression de l'« image et ressemblance de Dieu » qui lui est particulière (Jean-Paul II 1988 : no 10).

Encore une fois, Jean-Paul II fait mention d'une « image de Dieu » qui est particulière chez la femme. Est-ce de la différence physique entre l'homme et la femme que découle cette image de Dieu qui est particulière à la femme ? Ici Jean-Paul II ajoute que cette « image de Dieu » particulière chez la femme provient « de la richesse de la féminité qu'elle a reçue le jour de la création ». Cette précision confirme que c'est lors de sa création que la femme a reçu une « image de Dieu » qui est différente de celle de l'homme. Cette conception de la femme se rapproche étrangement de celle de Thomas d'Aquin qui affirme que l'homme et la femme sont à l'image de Dieu, mais l'homme l'est d'une façon plus spéciale : « l'image de Dieu se trouve dans l'homme (*vir*) d'une

façon qui ne se vérifie pas dans la femme » (Thomas d'Aquin cité dans Borresen, 1968 : 136). Pour Jean-Paul II, « l'image de Dieu » particulière chez la femme provient de sa création et il en est de même pour Thomas d'Aquin. En effet, selon Thomas d'Aquin, l'homme a été créé en premier, il est donc à l'image de Dieu. La femme ayant été créée en deuxième et à partir de l'homme, elle est donc à l'image de l'homme : « l'homme est l'image et le reflet de Dieu, tandis que la femme est le reflet de l'homme » (Thomas d'Aquin cité dans Borresen, 1968 : 136).

Voici ce que le cardinal Ratzinger, connu aujourd'hui sous le nom de Benoît XVI, écrit sur la finalité de la femme dans la création :

Adam fait l'expérience d'une solitude que la présence des animaux ne réussit pas à combler. Il lui faut une aide qui lui corresponde. Le mot ne désigne pas ici un rôle de subalterne, mais une aide⁹⁰ vitale [...] Il est bien certain qu'il s'agit de la compagne de vie, à laquelle l'homme peut s'unir, devenant avec elle « Une seule chair » et abandonnant pour cela « son père et sa mère » (cf. Gn 2, 24) (Ratzinger, 2004 : no 6).

Selon Ratzinger, il est évident que la finalité de la création de l'homme et de la femme est le mariage et ce qui en résulte, la procréation : « Le texte de la Genèse 2, 18-25 montre que le mariage est la dimension première et, en un sens, fondamentale de cet appel » (Ratzinger, 2004 : no 6). De plus, pour Ratzinger, « la maternité est un élément fondamental de l'identité féminine » (Ratzinger, 2004 : no 13). Nous en déduisons donc que, selon lui, la femme est une « aide » pour l'homme dans la génération. En effet, si la femme est une « aide » pour l'homme et que la finalité de leur création est le mariage, en quoi la femme pourrait-elle être une « aide vitale » sinon pour la génération ? Augustin et Thomas d'Aquin ont la même conception de la finalité de la femme, celle d'être une aide pour l'homme dans la génération : « il était nécessaire que la femme fût faite pour aider l'homme [...] dans l'œuvre de la génération » (Thomas d'Aquin cité dans Borresen, 1968 : 128)

⁸⁹ Voir à ce sujet Snyder (1999) et Borresen (2003 : 57-69).

⁹⁰ Cette idée que la femme est une « aide pour l'homme » est aussi présente dans *La lettre du pape Jean-Paul II aux femmes* (1995) ainsi que dans *Mulieris Dignitatem* (1988).

Selon la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, les dispositions physiques de la femme ne sont pas adéquates pour représenter le Christ :

Le sacerdoce chrétien est donc de nature sacramentelle : le prêtre est un signe, dont l'efficacité surnaturelle provient de l'ordination reçue, mais un signe qui doit être perceptible et que les croyants doivent pouvoir déchiffrer aisément. L'économie sacramentelle est fondée, en effet, sur des signes naturels, sur des symboles inscrits dans la psychologie humaine : « Les signes sacramentels, dit saint Thomas, représentent ce qu'ils signifient par une ressemblance naturelle » La même loi de ressemblance naturelle vaut tant pour les personnes que pour les choses : quand il faut traduire sacramentellement le rôle du Christ dans l'Eucharistie, il n'y aurait pas cette « ressemblance naturelle » qui doit exister entre le Christ et son ministre si le rôle du Christ n'était pas tenu par un homme : autrement, on verrait difficilement dans le ministre l'image du Christ. Car le Christ lui-même fut et demeure un homme. (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 13).

Comme le fait remarquer Dumais, le Magistère a omis de donner le sens complet de ce texte de Thomas d'Aquin, puisque « l'auteur (Thomas) affirme alors que l'homme de sexe masculin possède une éminence de degré, alors que la femme est dans un état de sujétion » (Dumais, 1988 : 144). Pour Thomas d'Aquin, seul l'homme évoque la totalité du potentiel humain, tandis que la femme n'est qu'un être incomplet physiquement, moralement, mentalement et intellectuellement (Carr, 1993 : 212). C'est pour cette raison qu'elle se retrouve dans une position de sujétion. On comprend mieux pourquoi le Magistère n'a pas traduit tous les propos tenus dans ce texte ! En passant sous silence certains propos machistes tenus par les Pères de l'Église et les théologiens sur les femmes, le Magistère sélectionne les arguments qui servent son raisonnement.

Effectivement, dans les textes du Magistère, il n'est plus question de subordination ou de sujétion de la femme, puisque cela n'est plus accepté et est même fortement contesté dans notre société occidentale. Le mot « subordination » a été remplacé par un autre terme plus admissible, celui de la « nature »⁹¹ : « à défaut de changer sa pratique, l'Église change son discours » (Tunc, 1993 : 184). Cette nature détermine les rôles

joués par l'homme et la femme. Cependant, cette nature est dissymétrique selon le sexe (Dumais, 1988 : 144) ! Donc, si la femme est subordonnée, ce n'est pas en raison de préjugés ou de présupposés machistes sur les femmes, mais parce que sa nature propre et immuable le commande, d'autant plus que cette nature a été créée et voulue par Dieu (Dumais, 1988 : 144). C'est la différence physique de la femme par rapport à l'homme qui la place dans des vocations différentes. En revanche, les conséquences pour la femme sont les mêmes, puisqu'elle est toujours réduite dans des rôles passifs (maternité et virginité) ; elle est également confinée dans une position subalterne dans l'ordre social. Comme pour Augustin et Thomas d'Aquin, la femme est encore et toujours une « aide » passive pour la reproduction de l'humanité.

Cette conception de la nature de l'homme et de la femme ouvre nécessairement sur une anthropologie de la complémentarité, qui classe l'homme et la femme dans des rôles distincts et immuables en raison de leurs différences physiques. Selon cette anthropologie, la subordination de la femme est détournée : si la femme ne peut représenter le Christ, ce n'est pas en raison d'une infériorité quelconque, mais plutôt parce que cela ne fait pas partie de son rôle selon sa nature. Notre prochaine section portera donc sur l'anthropologie de la complémentarité et ses conséquences sur la théologie androcentrique du Magistère.

3.3. Anthropologie de la complémentarité

Dans la section précédente, nous avons étudié l'anthropologie de la femme chez deux théologiens, soit Augustin et Thomas d'Aquin. Selon eux, l'infériorité de la femme est une évidence qui n'est pas discutable. Sur le plan corporel, la femme est inférieure à l'homme et lui est subordonnée. Il est donc tout à fait normal, pour eux, que la femme ne puisse représenter le Christ, puisqu'elle ne possède pas l'*imago Dei* (Borresen, 2003 : 60). La subordination de la femme n'est plus un fait accepté aujourd'hui.

⁹¹ La question de la « nature » de la femme et de ses conséquences sera traitée dans le chapitre suivant.

Pourtant, le Magistère refuse toujours que la femme puisse représenter le Christ *in persona Christi*. Pourquoi ? Selon Elizabeth Johnson, il s'agit d'une interprétation dénaturée de la masculinité de Jésus « dans la théologie androcentrique officielle et dans la praxis ecclésiale » (Johnson, 1991 : 145).

Tout d'abord, établissons les faits. Dans son histoire humaine, Jésus était un homme⁹², juif, ayant vécu au premier siècle de notre ère en Palestine. Ces faits sont des éléments propres de sa personne (sexe, identité raciale et culturelle, etc.) et ne posent aucun problème en soi. C'est lorsque son identité sexuelle devient essentielle à sa fonction de salut et à son « identité christique » que cela ne fait plus sens : « le Christ opère alors comme un instrument religieux servant à marginaliser et exclure les femmes » (Johnson, 1991 : 145). Dans la théologie « androcentrique officielle » et dans la praxis ecclésiale, la masculinité du Christ est interprétée d'une façon dénaturée, c'est-à-dire que la masculinité devient une caractéristique importante de l'être divin. Par leurs ressemblances physiques, les hommes sont plus aptes à représenter le Christ que les femmes⁹³ ; en raison de leurs différences physiques d'avec les hommes, les femmes sont incapables d'identité christique. En revanche, si la masculinité est essentielle au Christ, le salut des femmes n'est donc pas assuré, puisque « ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé⁹⁴ » (Johnson, 1991 : 146-147). Comme le dit si bien Radford Ruether : « Un sauveur masculin peut-il sauver les femmes ? » (Ruether cité dans Johnson, 1991 : 147). Cette vision altérée de la masculinité du Christ « déforme et dénature la théologie de Dieu, l'anthropologie et la bonne nouvelle du salut » (Johnson, 1991 : 147). Ce type de théologie focalisée sur la masculinité du Christ provient d'une anthropologie fondée sur la différence entre les sexes. En effet, c'est parce que le Christ s'est incarné en homme que la femme ne peut le représenter, puisque la femme est différente

⁹² Comme l'exprime Olivette Genest : « L'être humain en général n'existe pas », donc Jésus devait prendre l'un ou l'autre sexe. (Genest, 1995 :101). Cela fait partie des contingences de son humanité terrestre (Carr, 1993 : 233-234).

⁹³ À ce sujet, Jean-Paul II écrit dans sa *Lettre aux femmes* : « il est dit que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (cf. Gn 1, 26), expression qui clarifie immédiatement le caractère spécifique de l'homme dans l'ensemble de l'œuvre de la création » (Jean-Paul II, 1995 : no 7).

physiquement de l'homme. De cette différence physique résulte aussi différentes fonctions, qualités, caractéristiques, etc. À ce sujet, Monique Dumais écrit : « Une théologie et une éthique qui n'ont été pensées que par des cerveaux masculins, même bien ouverts aux réalités des femmes, ont tendance à ne refléter qu'une anthropologie masculine et à privilégier un vécu patriarcal. » (Dumais, 1989 : 146).

Le modèle anthropologique mis de l'avant par le Magistère est complémentaire⁹⁵ et prédestine l'homme et la femme dans des rôles fixés, distincts, permanents et immuables. Cette anthropologie réduit l'humanité en deux catégories binaires mettant l'accent sur les différences sexuelles. L'homme et la femme deviennent donc des êtres opposés possédant des qualités uniques, des caractéristiques et des particularités propres à chacun : « Le féminin et le masculin sont entre eux complémentaires, *non seulement du point de vue physique et psychologique, mais ontologique*. C'est seulement grâce à la dualité du "masculin" et du "féminin" que l' "homme" se réalise pleinement. » (Jean-Paul II, 1995 : no 7). Il est donc impossible pour une femme de posséder les qualités proprement masculines et vice et versa. Cette vision anthropologique a pour effet de reléguer constamment la femme dans des rôles passifs et dans le domaine du privé⁹⁶. Voici un extrait de l'allocution de Pie XII qui le démontre bien :

Aussi bien, dans l'un comme dans l'autre état, la fonction de la femme apparaît clairement déterminée par les traits, les aptitudes, par les qualités particulières de son sexe. Elle collabore avec l'homme, mais de la façon qui lui est propre, suivant sa tendance naturelle. Or, le rôle de la femme, sa manière, son inclination innée, c'est la maternité. Toute femme est destinée à être mère ; mère au sens physique du mot, ou bien, dans le sens plus spirituel et plus élevé, mais non moins réel⁹⁷. (Pie XII cité dans Dumais, 1989 : 112).

⁹⁴ Principe patristique (Carr, 1993 : 73).

⁹⁵ Voir entre autres *Mulieris Dignitatem*, de Jean-Paul II (1988), Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes (1995), Lettre aux Évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde, de Joseph Ratzinger (2004).

⁹⁶ Voir à ce sujet Snyder Patrick (1999). Il démontre que selon Jean-Paul II, la vocation de la femme est liée à la maternité parce qu'elle est déterminée par son corps.

⁹⁷ Pour Jean-Paul II, la maternité est l'une des principales vocations de la femme et elle est inscrite dans son corps : « La maternité est liée à la structure personnelle de l'être féminin » (Jean-Paul II, 1988 : no

Ce mode de pensée dichotomique de la nature humaine, opposant l'homme et la femme, ne peut aboutir qu'à une relation dominant/subordonné. Dans l'Église, cette supposée complémentarité entre l'homme et la femme n'est qu'illusoire et inégalitaire. En effet, seules les femmes sont exclues de certaines fonctions⁹⁸, par exemple des ministères. Quant aux hommes, ils n'ont que des privilèges et ne subissent aucune exclusion (Tunc, 1993 : 186-187).

En mettant de l'avant la différence sexuelle comme étant la dimension la plus influente chez l'humain, on évacue par le fait même toutes les autres dimensions propres à l'être humain. D'après le Magistère, les différences sexuelles exercent davantage d'influence sur la personne que les différences ethniques (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 14). Il s'agit d'une composante fondamentale chez l'être humain :

Il faut aussi relever l'importance de la signification de la différence des sexes en tant que réalité profondément inscrite dans l'homme et dans la femme. « La sexualité caractérise l'homme et la femme non seulement sur le plan physique mais aussi sur le plan psychologique et spirituel, marquant chacune de leurs expressions ». Elle ne peut être réduite à un simple donné biologique insignifiant ; elle est plutôt « une composante fondamentale de la personnalité » (Ratzinger, 2004 : no 8).

En effet, les différences sexuelles sont importantes lorsqu'il est question de la reproduction, mais sont-elles si déterminantes chez l'humain en tant que telles ? L'identité humaine ne peut être réduite à sa seule dimension sexuelle comme le suggère le Magistère. L'humain est un être multidimensionnel et toutes ses dimensions l'influencent et font de lui un être unique : le sexe, l'orientation sexuelle, l'âge, la culture, les coutumes, le pays d'origine, le quartier d'habitation, le travail, la religion, l'époque, le statut social, le réseau social, la santé, le handicap, etc. Afin de démontrer

18). En ce qui concerne la maternité comme vocation chez la femme voir *Mulieris Dignitatem* (Jean-Paul II, 1988 : nos 18 et 19).

⁹⁸ Au sujet de l'exclusion des femmes des ministères, voir Snyder (1999 : 195-219). Au sujet de l'inégalité entre les hommes et les femmes dans l'Église, voir Caron et al. (1999 : 9-24). Au sujet de

le caractère multidimensionnel de l'humain, Johnson donne l'exemple d'une femme noire esclave dans le sud des États-Unis avant la sécession (Johnson, 1991 : 149). Quelles dimensions de sa personne ont le plus d'impact sur son identité ? Est-ce le fait d'être femme, d'être noire ou esclave ? Est-ce l'exclusion sexuelle, l'exclusion raciale ou l'exclusion sociale qui la fait le plus souffrir ? Comme l'exprime si bien Johnson :

Fixer l'attention sur la sexualité à l'exclusion des autres éléments tout aussi constitutifs, c'est comme si, pour observer ce facteur clef de la vie humaine, on se servait d'un microscope, alors que c'est d'un télescope dont on a besoin pour se plonger dans les galaxies de la riche différence humaine (Johnson, 1991 : 149-150).

Comme l'explique Voyé, en affirmant que la différence sexuelle est ce qui a le plus d'influence sur l'humain, le Magistère ne tient aucunement compte des théories de la culture qui soulignent les conséquences importantes « des mode et des contenus de la socialisation dans la construction des personnalités et des rôles féminins et masculins » (Voyé, 1996 : 17). En effet, les recherches historiques et anthropologiques ont démontré comment les personnalités ainsi que les rôles peuvent varier selon le temps, l'espace, le milieu social, etc. (Voyé, 1996 : 17).

Lorsque le Magistère affirme que la différence sexuelle exerce une influence plus profonde chez l'humain, cela signifie que la femme ne peut exercer les ministères en raison de déterminismes corporels qui définissent sa vocation spécifique : celle de la maternité (Snyder, 1999 : 202). Ce type d'anthropologie se rapproche étrangement de ceux d'Augustin et de Thomas d'Aquin qui croyaient que c'est au niveau corporel que la femme était inférieure à l'homme, la confinant ainsi dans un rôle d'auxiliaire passive pour la génération et la rendant incapable de représenter le Christ⁹⁹.

l'exclusion des femmes des fonctions hiérarchiques de pouvoirs, voir Caron (dir) (1991). Au sujet du rôle social de la femme selon les papes Pie XII, Jean XXIII et Paul VI, voir Fortin (1983).

⁹⁹ En ce qui concerne la conception de la femme chez Augustin et Thomas d'Aquin ainsi que leurs influences dans la pensée de Jean-Paul II, voir Snyder (1999 : 44-55).

Qu'en est-il de la masculinité du Christ ? Selon Tunc, le Christ ne peut être sexué : « en tant que Fils de Dieu, deuxième Personne de la Trinité, “consubstantiel au Père”, le Christ ressuscité ne peut être sexué » (Tunc, 1993 : 185). À cet effet, Jean-Paul II écrit à propos de Dieu :

Cette caractéristique du langage biblique, sa façon anthropomorphique de parler de Dieu, montre aussi, indirectement, *le mystère de la « génération » éternelle* [...] cette « génération » ne possède en elle-même aucune qualité « masculine » ou « féminine ». Elle est de nature totalement divine. Elle est spirituelle de la manière la plus parfaite parce que « Dieu est esprit » (*Jn* 4, 24), et elle n'a aucune propriété caractéristique du corps, ni « féminin » ni « masculin ». Et donc la « paternité » *en Dieu est aussi totalement divine*, libre du caractère corporel « masculin » qui est propre à la paternité humaine (Jean-Paul II, 1988 : no 8)¹⁰⁰.

Si Dieu le Père ne possède aucune caractéristique physique humaine, il devrait en être de même pour le Christ qui est consubstantiel¹⁰¹ au Père. De plus, Jésus (l'homme historique) est mort et est ressuscité; il a été exalté dans la gloire du Père¹⁰². Il transcende les caractéristiques humaines, les limites de l'existence terrestre dont la sexualité fait partie : « Le Corps du Christ a été glorifié dès l'instant de sa résurrection comme le prouvent les propriétés nouvelles et surnaturelles dont jouit désormais son Corps en permanence » (Église catholique, 1992 : no 659). Par conséquent, le Christ ne représente plus l'homme, mais toute l'humanité (Carr cité dans Veillette, 1995 : 281) ! À ce sujet, les membres de la Communion anglicane affirment que « l'Incarnation du Christ englobe toute l'humanité. Puisque l'homme ne peut à lui seul exprimer une vision globale de l'incarnation, la femme peut donc, aussi bien que lui, représenter le Christ dans le sacerdoce » (Martineau cité dans Snyder, 1999 : 197).

¹⁰⁰ Voir à ce sujet le *Catéchisme de l'Église catholique* : « Il n'est ni homme ni femme » (1992 : no 370).

¹⁰¹ Dans le *Catéchisme de l'Église catholique* il est écrit : « L'incarnation du Fils de Dieu révèle que Dieu est le Père éternel, et que le Fils est consubstantiel au Père, c'est-à-dire qu'Il est en lui et avec Lui le même Dieu unique » (Église catholique, 1992 : no 262).

¹⁰² « C'est après sa Résurrection que sa filiation divine apparaît dans la puissance de son humanité glorifiée... » (Église catholique, 1992 : no 445).

Par le baptême¹⁰³, les chrétiens participent à la résurrection du Christ¹⁰⁴ et deviennent membres de son Corps :

Par le Baptême de Jésus « fut manifesté le mystère de notre première régénération » : notre Baptême ; la Transfiguration « est le sacrement de la seconde régénération » : notre propre résurrection. Dès maintenant nous participons à la Résurrection du Seigneur par l'Esprit Saint qui agit dans les sacrements du Corps du Christ (Église catholique, 1992 : nos 556 et 666).

La formule baptismale de Paul en Ga 3, 27-28 exprime bien cette nouvelle vie en Christ : « Vous tous, en effet, avez été unis au Christ dans le baptême et vous vous êtes ainsi revêtus de tout ce qu'il vous offre. Il n'importe donc plus que l'on soit juif ou non juif, esclave ou libre, homme ou femme ; en effet, vous êtes tous un dans la communion avec Jésus-Christ¹⁰⁵ ». En 2 Co 3, 18, il est écrit : « Et nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image, avec une gloire toujours plus grande par le Seigneur, qui est Esprit ». Selon ces deux textes, il est clair que dans cette nouvelle vie en Christ, toutes les différences et les distinctions (statut, race, sexe, etc.) sont abolies, puisque les chrétiens sont unis dans le Christ. Comme le dit si bien Peters, en Christ « toutes les barrières sont détruites » (Peters, 1968 : 116).

Si cette vie restaurée en Christ élimine toutes formes de différences et de distinctions, pourquoi la masculinité du Christ est-elle si importante ? D'après Baroni et *al.*, le Magistère fait « intervenir un fondement autre que le baptême » : le facteur sexuel (Baroni et *al.*, 1995 : 166). Pourtant, d'après les textes du Concile Vatican II : « les femmes et les hommes participent au même sacerdoce des baptisés » (voir les références dans Roy, 1989 : 31). Comme le disait Denise Veillette, c'est « tout

¹⁰³ « par le Baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle » (Église catholique, 1992 : no 628).

¹⁰⁴ En ce qui concerne la symbolique baptismale comme nouvelle naissance, mort résurrection, nouvelle création, voir Chauvet (1987 : 486).

¹⁰⁵ Citation de *La Bible expliquée*, Montréal, SBC, 2004.

simplement le fait d'être femme » qui exclut le « deuxième sexe » des ministères (Veillette, 1995 : 311) !

En résumé, nous avons démontré que ce qui pose problème dans l'interprétation théologique androcentrique de la masculinité du Christ, c'est que son identité sexuelle soit essentielle à son « identité christique ». Lorsque la masculinité du Christ devient une caractéristique importante de l'être divin, celui-ci se transforme alors en instrument d'exclusion des femmes : « Faire de la masculinité du Christ un principe christologique revient à limiter ou à nier l'universalité de sa rédemption » (Wijngaards, : www.womenpriests.org/fr/theology/pers_gen.htm). Cette vision altérée de la masculinité du Christ « déforme et dénature la théologie de Dieu, l'anthropologie et la bonne nouvelle du salut » (Johnson, 1991 : 147). Ce type de théologie focalisée sur la masculinité du Christ provient d'une anthropologie de la complémentarité fondée sur la différence entre les sexes, qui place l'homme et la femme dans des catégories polaires, des rôles distincts et immuables. Cette supposée complémentarité n'est en fait qu'inégalités entre l'homme et la femme, puisque dans l'Église catholique seules les femmes sont exclues de certaines fonctions (les ministères) ou sont limitées dans une fonction spécifique (la maternité) ; les hommes, eux, ne sont nullement limités ni exclus d'aucune fonction. Au contraire, ils n'ont que des privilèges ! Comme nous l'avons mentionné, cette anthropologie est fondée sur la différence sexuelle qui, selon le Magistère, est la dimension la plus influente chez l'humain, davantage que les différences ethniques, sociales, culturelles, etc. Certes la dimension sexuelle a une influence importante lorsqu'il est question de reproduction, mais elle ne constitue pas l'unique dimension ni forcément celle qui a le plus d'impact sur l'identité humaine. L'humain est multidimensionnel et toutes ses dimensions ont une influence sur lui et font de lui un être unique : le sexe, l'orientation sexuelle, l'âge, la culture, le pays, le quartier d'habitation, le travail, la religion, le statut social, etc. Bref, ce type d'anthropologie ne tient nullement compte de l'influence culturelle dans la construction de l'être humain. Enfin, nous avons établi que le Christ ne pouvait être sexué, parce que

consubstantiel au Père et que Dieu n'a aucun attribut physique ni sexuel. Le Christ ressuscité, ayant été exalté dans la gloire du Père, ne possède plus les caractéristiques physiques humaines. Les chrétiens, par le baptême, participent à cette nouvelle vie en Christ où les différences et les distinctions sont abolies (Ga 3, 28). Donc les différences sexuelles ne devraient plus avoir préséance dans cette vie restaurée dans le Christ.

Pourquoi mettre autant d'emphasis sur la sexualité masculine de Jésus ? La question est importante, surtout lorsqu'on prend conscience que l'accent théologique portant sur la masculinité de Jésus est étrangère au Nouveau Testament¹⁰⁶. Selon Tunc, l'obligation d'être un homme pour représenter le Christ est un raisonnement inexact, puisque c'est l'ordination qui permet au ministre d'agir *in persona christi* et non son sexe ! Une femme peut aussi bien représenter le Christ *in persona christi* si elle est ordonnée. D'après Legrand, « la représentation du Christ se fonde dans le sacrement de l'ordre. Les chrétiennes peuvent agir *in persona Christi* dans un sacrement majeur comme le baptême. Dans l'eucharistie, elles pourraient agir *in persona Christi* également si, grâce à l'ordination, elles pouvaient agir *in persona ecclesia*, représentant ministériellement la foi et la communion de l'Église » (Legrand cité dans Snyder, 1999 : 209). En bref, ce n'est pas la masculinité du ministre qui rend possible l'Eucharistie, mais la communauté qui célèbre l'Eucharistie au nom de Jésus-Christ. C'est ce que nous allons démontrer dans la section suivante.

3.4. *In persona ecclesia*

Comme nous l'avons vu précédemment, le ministre, lorsqu'il exerce son ministère, agit en la personne du Christ, *in persona Christi* et non en son propre nom, *in persona propria*. D'après le Magistère, durant la célébration de l'Eucharistie, seul le ministre a le pouvoir d'accomplir le repas sacrificiel en raison de l'efficacité que lui confère le

¹⁰⁶ En fait, il n'y a que trois utilisations du mot *anēr* se rapportant à Jésus dans le Nouveau Testament (Lc 24, 19 ; Jn 1, 30 ; Ac 2, 22) et dans aucun cas l'emphasis n'est mise sur la masculinité de Jésus, aucun

Christ et parce qu'il tient la place du Christ *in persona Christi* (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 12). Le ministre agit aussi au nom de toute l'Église, *in persona ecclesia*, car il représente aussi l'Église. En revanche, il est impossible pour une femme de représenter l'Église, malgré que celle-ci soit associée à la féminité (épouse du Christ/Marie icône de l'Église)¹⁰⁷. Selon le Magistère, le ministre représente l'Église parce qu'il représente d'abord le Christ « Tête et Pasteur de l'Église » : « Le ministre de l'autel tient le rôle du Christ en tant que Tête, offrant au nom de tous les membres » (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 15). L'Église des disciples du Christ du Canada pose donc la question suivante : « Le prêtre est le représentant non seulement du Christ mais de la communauté dans sa totalité [...] comment la communauté tout entière peut-elle être représentée adéquatement par une moitié seulement de l'humanité ? » (Thurian cité dans Lacelle, 1995 : 97). Par conséquent, la façon dont le Magistère conçoit le rôle du prêtre et la présence du Christ dans l'Eucharistie doit être remise en question. C'est ce qu'a fait Chauvet en analysant le discours traditionnel au sujet de la transsubstantiation¹⁰⁸.

Chauvet critique l'analyse de Thomas d'Aquin et de ses nombreux épigones concernant la transsubstantiation dans l'Eucharistie, plus particulièrement la présence du Christ. Selon lui, la théologie scolastique met entre parenthèses le rapport de l'Eucharistie à l'Église en focalisant davantage sur le « comment » de la conversion du pain et du vin, c'est-à-dire sur la présence du Christ (*l'esse* du Christ) dans l'Eucharistie (Chauvet, 1987 : 398-399). Cependant, pour Chauvet, il est impossible de séparer le « comment » du « pour quoi » et surtout du « pour qui », notamment en mettant la communauté célébrante de côté : « Mais peut-on penser *l'esse* du Christ dans l'eucharistie sans la relation d'*ad-esse* à l'Église, à la communauté célébrante, aux sujets croyants auxquels

lien n'est fait entre l'identité sexuelle de Jésus et l'être divin (le Christ) ni entre la rédemption apportée par le Christ et sa masculinité (Wijngaards : www.womenpriests.org/fr/theology/pers_gen.asp).

¹⁰⁷ La question du Christ époux et de l'Église épouse sera traitée dans notre prochaine section.

¹⁰⁸ « Terme technique élaboré par les théologiens au XIIe siècle pour signifier – sans vouloir l'expliquer – ce qui s'accomplit à la messe au moment de la consécration. La substance du pain et celle du vin, tout

elle est destinée ? Telle est pour nous la *limite majeure* de l'opération scolastique en ce domaine. » (Chauvet, 1987 : 399). En ne se concentrant que sur la présence du Christ *in persona christi*, on ne tient plus compte de l'assemblée *in persona ecclesia* qui forme le corps du Christ. La présence du Christ dans le pain et le vin ne provient pas d'un pouvoir quelconque du ministre qui préside le repas eucharistique ni ne tombe du ciel, mais provient de l'assemblée « et c'est pourquoi la grâce de l'eucharistie est le Christ tête et corps » (Chauvet, 1987 : 400). Par conséquent, il est délicat d'évoquer le « don du Christ dans l'eucharistie autrement que comme « présence », comme « être-pour », comme *ad-esse* » (Chauvet, 1987 : 403).

Autrement dit, l'enjeu autour de l'Eucharistie et de sa « présidence » est un enjeu ecclésiologique et non une simple question de pouvoir que détiendrait le ministre. Ce n'est pas la masculinité du célébrant qui rend possible l'Eucharistie, mais l'assemblée tout entière qui célèbre l'Eucharistie au nom de Jésus-Christ. C'est cette assemblée qui fait advenir la présence du Christ dans le pain et le vin, présence qui est là pour elle, pour la sauver. Alors pourquoi la masculinité de Jésus et du ministre semble si importante pour le Magistère ? Selon Dumais, « comme le Christ est un homme époux, seuls les hommes peuvent le représenter, et les femmes ne peuvent que jouer le rôle d'épouse. "C'est pourquoi on ne peut négliger ce fait que le Christ est un homme" » (Dumais, 1988 : 147). La représentation du Christ comme époux de l'Église et celle de l'Église comme épouse du Christ sera donc le sujet de notre prochaine section.

3.5. Des « maux » pour justifier le pouvoir

Dans son article *Le genre et l'histoire*, Joan Scott explique que « les structures hiérarchiques reposent sur des perceptions généralisées du rapport prétendu naturel entre masculin et féminin » (Scott, 1988 : 146). Selon elle, les termes utilisés pour parler du pouvoir ou de la hiérarchie ne sont pas insignifiants. Au contraire, ils sont

en gardant leur apparence propre, deviennent la substance du Corps et du sang du Christ » (Rosav cité

porteurs des rapports de pouvoir par leurs « codages genrés ». Voyons en quels termes parle-t-on de la hiérarchie et de l'institution dans les textes officiels de l'Église ?

Comme nous l'avons mentionné auparavant, l'alliance entre Dieu et les humains est représentée dans l'Église sous la forme d'un mystère nuptial. Dans l'Ancienne Alliance, Dieu est l'époux et le peuple élu, l'épouse aimée : « Ton créateur est ton époux, Yahvé Sabaot est son nom » (Os 2, 22). Dans la Nouvelle Alliance, le Christ est l'époux et l'Église, l'épouse : « J'éprouve à votre égard en effet une jalousie divine ; car je vous ai fiancés à un époux unique, comme une vierge pure à présenter au Christ » (2 Co 11, 2).

Selon cette symbolique, le Christ est la tête (le chef) de l'Église (son corps) (Église catholique, 1992 : no 753). Ce type de modèle représentant le Christ comme Seigneur de l'Église et tête de la communauté est calqué sur le modèle féodal où, dans chaque paire¹⁰⁹, le second est subordonné au premier (Carr, 1993 : 214). Dès l'époque patristique, on a associé la symbolique de la mère à l'Église, puisqu'elle conçoit des fidèles par le baptême et assure les besoins de ses enfants par les sacrements (Saroglou, 1994, cité dans Voyé, 1996 : 21). Dans plusieurs textes du Magistère, Marie, mère de Jésus, est le modèle de la féminité et icône de l'Église :

il y a dans la féminité de la femme [...] une sorte de « prophétie » immanente (cf. *Mulieris dignitatem*, n. 29), un symbolisme fortement évocateur, on pourrait dire « caractère iconique » prénant, qui se réalise pleinement en Marie et qui exprime bien l'être même de l'Église en tant que communauté consacrée, dans la plénitude d'un cœur « vierge », pour être « épouse » du Christ et « mère » des croyants (Jean-Paul II, 1995 : no 11).

Selon le Magistère, cette symbolique « féminité–Marie–Église–épouse » et « homme–Christ–Dieu–époux » « atteint l'homme et la femme dans leur identité profonde » et

dans Veillette, 1995 : 294).

¹⁰⁹ Christ/Église ; mari/femme ; mâle/femelle ; clergé/laïc ; âme/corps ; esprit/chair ; pensée/matière, etc. (Carr, 1993 : 214).

c'est pourquoi il est impossible de négliger le fait que le Christ est un homme et que son rôle doit être tenu par un homme :

à moins de méconnaître l'importance de ce symbolisme pour l'économie de la Révélation, il faut admettre que, dans des actions qui exigent le caractère de l'ordination et où est représenté le Christ lui-même, auteur de l'Alliance, époux et chef de l'Église, exerçant son ministère de salut – ce qui est au plus haut degré le cas de l'Eucharistie –, son rôle doit être tenu (c'est le sens premier du mot *persona*) par un homme (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 14).

Cependant, d'une façon ambiguë, le Magistère réitère le fait qu'il n'est aucunement question d'une supériorité de l'homme sur la femme, mais plutôt d'une diversité au niveau de leurs fonctions : « cela ne relève en ce dernier d'aucune supériorité personnelle dans l'ordre des valeurs, mais seulement d'une diversité de fait au plan des fonctions et du service » (Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 14). Il n'y aurait donc aucune discrimination. Lorsqu'on examine d'un peu plus près cette symbolique de l'Église-mère, on réalise à quel point celle-ci est codée de rapports de pouvoir, puisque la mère est toujours associée à l'unité et au consensus, alors que le père est associé à l'autorité et au pouvoir. En effet, cette symbolique de l'Église-mère évoque l'idée d'une Église unie, consensuelle et englobante (Sarouglou cité dans Voyé, 1996 : 21), tandis que l'Église-père, représentée par le Magistère, suscite l'idée d'autorité, d'autonomie, d'action et de pouvoir (celui d'inclure ou d'exclure), puisqu'étant le « seul habilité à interpréter, à nommer et à faire progresser » l'Église (Voyé, 1996 : 21). Bref, les termes féminins et masculins utilisés pour parler de l'Église, du Christ, du Magistère ne sont pas innocents et démontrent les rapports de pouvoir entre l'homme et la femme au sein de cette institution.

Dans le même ordre d'idées, examinons la relation entre l'Église-épouse, le Christ-époux, ainsi que la hiérarchie au sein de cette institution. Selon ce qui précède, l'Église (la communauté) est présentée en terme féminin, elle est l'épouse. Cette Église est dirigée par les successeurs des apôtres (évêques), avec à leur tête le successeur de Saint

Pierre choisi par le Christ: le Saint Père¹¹⁰. Le Pape a reçu du Christ (l'époux) la pleine autorité de diriger son Église (l'épouse) : « le Pontife romain a sur l'Église, en vertu de sa charge de Vicaire du Christ et de Pasteur de toute l'Église, un pouvoir plénier, suprême et universel qu'il peut toujours librement exercer » (Église catholique, 1992 : no 882). En revanche, même si le Pape possède les pleins pouvoirs sur l'Église, il ne peut agir à sa guise, puisqu'il est soumis à une autorité supérieure : Dieu le Père. Donc, le Pape a pour mission de faire respecter la loi divine du Père : « en rappelant les prescriptions de la loi naturelle, le Magistère de l'Église exerce une part essentielle de sa fonction prophétique d'annoncer aux hommes ce qu'ils sont en vérité et de leur rappeler ce qu'ils doivent être devant Dieu » (Église catholique 1992 : no 2036). Bref, l'Église-épouse (la communauté) est soumise à l'autorité du Saint Père qui, lui, est soumis à l'autorité de Dieu (Christ), lequel est l'époux de l'Église. On peut donc affirmer que, dans cette institution, le pouvoir porte la marque du masculin !

Dans *Mulieris Dignitatem*, il est intéressant de remarquer que lorsque Jean-Paul II dresse le parallèle entre la relation Église/Christ et homme/femme (époux/épouse), il cite plusieurs passages de la *Lettre aux Éphésiens* rappelant à la femme son rôle de soumission :

Que les femmes le soient (soumis) à leurs maris comme au Seigneur : en effet, le mari est le chef de sa femme, comme le Christ est le chef de l'Église [...] l'Église se soumet au Christ ; les femmes doivent donc, et de la même manière, se soumettre en tout à leurs maris. (Ep 5, 21-24)

Cependant, il rectifie « le tir » en ajoutant que, contrairement à la relation Église/Christ où seule l'Église-épouse est soumise, dans la relation homme/femme la soumission est mutuelle. Il nous est difficile de voir dans cet extrait de la *Lettre aux Éphésiens*, une soumission mutuelle entre l'homme et la femme, sauf peut-être un peu plus loin où il est écrit : « Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-

¹¹⁰ Il est à noter que nous présentons ici la position officielle de l'Église, puisque nous avons déjà remis en question ces faits dans les chapitres précédents.

même pour elle [...] C'est ainsi que le mari doit aimer sa femme, comme son propre corps. Celui qui aime sa femme, s'aime lui-même » (Ep 5, 25.28). Il convient de noter qu'à aucun moment il n'est dit que l'homme est soumis à sa femme. Seule la femme est soumise à son mari, et elle espère assurément que son mari traite son propre corps de façon convenable ! Dans cet extrait, nous distinguons davantage une relation de pouvoir qui s'établit entre l'homme et la femme, ainsi qu'entre le féminin (Église) et le masculin (Pape, Christ et Dieu). En résumé, « le genre devient impliqué dans la conception et la construction du pouvoir lui-même » au sein de l'Église (Scott 1988 : 146).

L'analyse de Genest¹¹¹ abonde dans le même sens, car elle démontre qu'il y a une signification asymétrique entre « "Féminité (et non femmes) – Marie – Église" et "homme – Christ – Dieu" » (Genest, 2006 : 53). Voici le tableau résumé de son analyse de la complémentarité iconique des rôles féminin et masculin d'après Jean-Paul II :

1 ^{er} paragraphe	2 ^e paragraphe
Domaine de l'économie sacramentelle	Domaine de l'économie des signes
Hommes = icônes du Christ	Féminité = quasi icône de Marie
Christ = icône de Dieu	Marie = pleinement icône de l'Église
Caractère iconique masculin	Caractère iconique féminin

(Genest, 2006 : 53)

Contrairement à ce qu'affirme le Magistère, « il n'y a pas de complémentarité iconique des genres » (Genest, 2006 : 53). Selon ce schéma, la femme ne serait pas icône du Christ (pas même Marie) ni l'homme, icône de l'Église, parce qu'il n'est pas icône de Marie (Genest, 2006 : 53). De plus, la masculinité possède pleinement l'image du Christ, tandis que la féminité n'est qu'un rappel de l'image de Marie qui, elle, accomplit intégralement le caractère iconique de l'Église. Lorsqu'on compare les rôles

¹¹¹ Elle analyse *La lettre du pape Jean-Paul II aux femmes* (1995), plus particulièrement le no 11.

destinés à chacun, seule la féminité est associée à des rôles d'ordre biologique (épouse-mère-vierge), tandis que la masculinité est destinée au sacerdoce. L'homme n'est jamais associé à des rôles d'ordre biologique comme ceux de la paternité « et le rôle d'icône du Christ dans son visage d'époux de l'Église ne se réalise qu' "à travers l'exercice du sacerdoce" » (Genest, 2006 : 53). Donc, seules les femmes sont restreintes dans des rôles spécifiques. Quant aux hommes, ils n'ont que des privilèges !

En résumé, grâce au cadre d'analyse de Scott, nous avons vu comment les termes « féminins » et « masculins » utilisés pour parler de l'Église et du Christ sont codés et nous révèlent des rapports de pouvoir entre l'homme et la femme au sein de cette institution. L'analyse de *La lettre du pape Jean-Paul II aux femmes* d'Olivette Genest nous a démontré qu'il n'y avait pas de complémentarité iconique, mais plutôt une asymétrie iconique entre les représentations féminines (Féminité-Marie-Église) et les représentations masculines (homme-Christ-Dieu). Bref, on remarque que le Magistère met de l'avant un modèle dualiste où le masculin (époux/prêtre/évêque/Christ/Dieu) est associé au pouvoir, à l'autorité, aux rôles actifs, tandis que le féminin (épouse/mère/Église/communauté) est associé à la passivité et aux rôles d'auxiliaires. Selon Carr, ces modèles dualistes et hiérarchiques proviennent de la pensée patristique et médiévale qui concevait le Christ comme le chef ou le Seigneur de l'Église (Carr, 1993 : 214). Ces structures politiques impériales et monarchiques de domination du peuple n'existent plus aujourd'hui, mais ces modèles persistent. Comme le disait Carr : « Si les fondements de l'emploi oppressif du symbole de la tête ont disparu, ce symbole continue cependant à exercer une action pernicieuse pour les femmes » (Carr, 1993 : 215). En effet, nous sommes face à un schème de domination, puisque peu importe la symbolique, le féminin est toujours soumis au masculin.

Conclusion du chapitre III

En conclusion de ce troisième chapitre, nous avons établi qu'il n'était pas nécessaire que le ministre soit de sexe masculin afin de représenter le Christ *in persona Christi*. L'argument selon lequel la femme ne peut représenter le Christ est fondé sur le fait qu'elle ne possède pas l'*imago Dei*; il provient entre autres de l'anthropologie d'Augustin et de Thomas d'Aquin. Pour Augustin, il est impossible pour une femme de représenter le Christ, puisque cela ne fait pas partie de la raison d'être de sa création. La finalité de la femme est d'être une auxiliaire pour l'homme, une aide passive dans la génération. Comme elle fut créée en deuxième et que sa fonction est d'être une aide pour l'homme, la femme est donc subordonnée à l'homme dans l'ordre de la création. Bref, la femme fut créée pour la subordination et non pour la direction, pour la passivité et non pour l'action. C'est pourquoi il lui est impossible d'accéder aux ministères et de représenter le Christ. Pour Thomas d'Aquin, la finalité de la femme est d'être une aide passive pour l'homme dans la reproduction; le corps de l'homme représente la norme, le principe du genre humain, il est un être plus parfait. C'est le corps de la femme qui est différent et c'est cette différence qui la place dans une position d'infériorité par rapport à l'homme. La femme est en fait un être défectueux et imparfait. De cette conception découle l'idée que c'est l'homme qui est à l'image de Dieu, tandis que la femme, elle, est à l'image de l'homme. C'est pourquoi le Christ s'est incarné en homme; il a revêtu la nature la plus forte, la plus parfaite, la plus noble ; il représente le sexe masculin. Donc, la femme ne peut recevoir le sacrement de l'ordre ni représenter le Christ puisqu'elle est un être défectueux et inférieur; elle est en état de sujétion. Bref, ces deux anthropologies de la femme sont, par définition, dualistes et androcentriques. Dualistes parce que les femmes se trouvent à la fois dans un état d'équivalence eschatologique avec les hommes, mais aussi dans un état de subordination terrestre. Androcentriques, puisque, pour ces deux théologiens, la subordination de la femme est un fait qui va de soi et qui n'est pas contesté. Augustin et Thomas d'Aquin ont eu une influence majeure sur l'interprétation des « Écritures saintes » ainsi que sur la théologie; leur conception de la femme est encore très présente dans les textes récents

du Magistère. Il est donc important de replacer leurs pensées dans leurs contextes. Évidemment, les termes tels que « subordination » et « sujétion » ont disparu du discours, mais ils ont été remplacés par un terme tout aussi pernicieux, celui de « nature ». Comme l'homme et la femme sont différents physiquement, ils ont donc des fonctions différentes selon leur nature. L'anthropologie de la « subordination » a été remplacée par une anthropologie qui prône la complémentarité de l'homme et de la femme. Cependant, les effets sont les mêmes : si la femme ne peut représenter le Christ, ce n'est pas en raison d'une infériorité quelconque, mais parce que cela ne fait pas partie de sa vocation. Ce modèle anthropologique, mis de l'avant par le Magistère, repose sur la différence physique entre l'homme et la femme, qu'il considère comme la dimension la plus influente chez l'humain. Ainsi, l'humanité est restreinte dans deux catégories binaires ayant chacune des fonctions fixées, distinctes et immuables. Toutefois, cette complémentarité des sexes est en fait illusoire, puisque seules les femmes sont limitées dans des fonctions spécifiques (épouse-mère-vierge), tandis que les hommes ne sont pas limités ni exclus d'aucune fonction. Bref, la masculinité du Christ devient donc un instrument d'exclusion pour les femmes. On ne peut nier que dans son histoire humaine Jésus était un homme, mais en tant que « Christ ressuscité », il transcende toutes les limites de l'existence terrestre, dont la sexualité. En tant que « Christ », il ne représente plus le sexe masculin, mais toute l'humanité ! De plus, par le baptême, les chrétiens participent à la résurrection du Christ et à cette vie restaurée où toutes les différences et les distinctions ont été abolies (Ga 3, 28). Ainsi, les différences sexuelles ne devraient plus avoir préséance dans cette nouvelle vie en Christ.

Pourquoi le Magistère porte-t-il autant d'importance à la masculinité de Jésus ? Selon Thomas d'Aquin « Les signes sacramentels [...] représentent ce qu'ils signifient par une ressemblance naturelle » (Thomas d'Aquin cité dans Congrégation pour la Doctrine de la Foi, 1976 : 13). Selon le Magistère, il doit donc y avoir une ressemblance naturelle entre le Christ et le ministre qui le représente. Comme Jésus était un homme, le ministre doit être un homme. Cependant, d'après la conception de la femme chez

Thomas d'Aquin, la femme ne peut représenter le Christ, puisqu'elle est un être imparfait, défectueux et donc en état de sujétion. Seul l'homme possède pleinement l'image de Dieu, puisqu'il est un être plus parfait et plus noble. Ces propos sont irrecevables aujourd'hui et c'est pour cette raison que le Magistère a omis de donner le sens complet de ce texte de Thomas d'Aquin. Par ailleurs, selon Chauvet, la théologie sacramentaire de Thomas d'Aquin met outrageusement de côté la communauté. En effet, en ne se concentrant que sur la présence du Christ *in persona Christi*, Thomas d'Aquin ne tient plus compte de l'assemblée *in persona ecclesia* qui forme le corps du Christ. La présence du Christ provient de cette assemblée et non d'un pouvoir attribué au ministre qui préside le repas eucharistique. Donc, l'enjeu autour de l'Eucharistie et de sa présidence est un enjeu ecclésiologique, puisque c'est l'assemblée tout entière qui célèbre au nom du Christ qui apporte le salut et non la masculinité du Christ ni le supposé pouvoir détenu par le ministre.

D'après le Magistère, la symbolique féminité-Marie-Église-épouse et homme-Christ-Dieu-époux touche la femme et l'homme dans leur identité profonde. C'est pourquoi il est impossible de négliger le fait que le Christ est un homme et que son rôle doit être tenu par un homme. Dans ce type de discours, force est de reconnaître que les termes « féminins » et « masculins » utilisés pour parler de l'Église (épouse/Marie/communauté) et du Christ (époux/Christ/Dieu) sont codés et qu'ils nous révèlent des rapports de pouvoir entre l'homme et la femme au sein de cette institution. En réalité, nous avons remarqué que le Magistère met de l'avant un modèle dualiste où le masculin (époux/prêtre/Christ/Dieu) est associé au pouvoir, à l'autorité, aux rôles actifs, tandis que le féminin (épouse/mère/Église/communauté) est associé à la passivité et aux rôles d'auxiliaires. Nous sommes donc face à des schèmes de domination, puisque peu importe la symbolique ou le modèle, le féminin est toujours subordonné au masculin.

Enfin, il est à noter qu'il y a une grande diversité de symboles et de christologies dans le Nouveau Testament : « parole, *sophia* ou sagesse, image, enseignant, prophète, serviteur, berger, vigne, porte, pain, messie, sauveur, seigneur » (Carr, 1993 : 224). Alors, pourquoi se limiter à la masculinité terrestre de Jésus ? En fait, comme le dit Carr, aucun symbole n'est tyrannique en soi, « il ne l'est que dans ses répercussions pratiques » (Carr, 1993 : 224). Les symboles ont donc besoin d'être réinterprétés et d'être adaptés à la société d'aujourd'hui.

Compte tenu de ce qui précède, il n'y a aucun argument historique, biblique, théologique, christologique ni anthropologique qui justifie l'exclusion des femmes des ministères. Force est de constater qu'une partie de l'humanité est simplement exclue en raison de son sexe. Certes, il n'est plus question de « subordination » ou de « sujétion » des femmes dans les textes du Magistère, mais ces termes ont simplement été remplacés par un mot plus acceptable à nos sensibilités actuelles, celui de « nature ». Néanmoins, qu'il s'agisse de « nature », de « sujétion » ou de « subordination », les conséquences sont les mêmes pour la femme : la détermination de vocations « féminines » et l'exclusion des ministères. Bien entendu, ce concept de « nature » mérite d'être analysé plus en détail et c'est ce que nous ferons dans le prochain chapitre.

CHAPITRE IV

LE QUATRIÈME ARGUMENT DU MAGISTÈRE : LA VOCATION DE LA FEMME

Dans le chapitre précédent, nous avons étudié le troisième argument du Magistère pour exclure les femmes des ministères : la représentation de Jésus-Christ. Cet argument est fondé sur le fait qu'il doit y avoir une ressemblance physique entre le Christ et son ministre, afin que le ministre puisse représenter le Christ *in persona Christi*. Comme Jésus était un homme, le ministre doit être un homme. De plus, d'après le Magistère, en raison de leurs différences physiques, l'homme et la femme ne seraient pas appelés aux mêmes vocations.

Dans le but de mieux comprendre les fonctions attribuées à la femme ainsi que les raisons qui motivent le Magistère à les exclure des postes de responsabilité et d'autorité, nous étudierons attentivement la lettre apostolique *Mulieris Dignitatem* (Jean-Paul II, 1988). Le contenu de cette lettre justifie les vocations de la femme dans l'Église et dans le monde par les différences physiques perçues entre les deux sexes, ce qui nous amène à croire que l'exclusion des femmes des ministères est fondée sur la représentation dichotomique et complémentaire du genre. Il s'agit donc d'une discrimination basée sur le sexe !

Afin de démontrer comment le Magistère justifie cette relation de pouvoir et de domination envers les femmes, nous utiliserons le cadre théorique de Guillaumin:

Pratique du pouvoir et idée de nature, le discours de la nature (Guillaumin, 1992 : 49-82). Dans cet ouvrage, l'auteure s'intéresse aux systèmes théoriques qui légitiment les relations de pouvoir.

Ce chapitre sera divisé en cinq parties et démontrera d'abord comment, par la sexualité, la femme est « chosifiée ». Dans la deuxième partie, nous étudierons la fusion de l'idée de la nature et de la notion de chose. Cette notion nous permettra de comprendre comment le discours naturaliste justifie le « statut de chose » des femmes. Nous aborderons ensuite la conception de la « naturalité », c'est-à-dire que certains groupes sont considérés comme plus naturels que d'autres, et nous verrons comment cela affecte plus particulièrement le groupe des femmes. La quatrième partie portera sur l'idée que les femmes sont différentes et comment cette différence fait d'elles une autre espèce : « l'espèce-femme ». En dernier lieu, nous traiterons de la nature de l'homme et de la femme et des implications de cette nature dans les rapports sociaux.

4.1 La sexualité : domaine où l'on chosifie les femmes

Pour Colette Guillaumin, il y a trois domaines où la femme est considérée comme une chose : la sexualité, l'intelligence et l'intuition. Dans le cadre de ce mémoire, nous ne traiterons que du domaine de la sexualité, puisque ceux de l'intelligence et de l'intuition ne sont pas abordés dans la lettre apostolique *Mulieris Dignitatem*, ni ne sont utiles à notre démonstration.

Selon Guillaumin, dans les cultures patriarcales, une partie de la classe des femmes est destinée à la sexualité : les prostituées. Elles sont la sexualité et « objectivées comme sexe » (Guillaumin, 1992 : 51). Par contre, il en va tout autrement pour la femme vertueuse, parce qu'elle subit la sexualité de l'homme sans en avoir une. En effet, la femme qui ne subit pas la sexualité est vue comme une femme peu recommandable. Pourtant, dans la tradition chrétienne, « la femme est plus tentatrice que tentée ». Pour

Guillaumin, « idéologiquement les femmes SONT le sexe, toutes entières sexe et utilisées dans ce sens » (Guillaumin, 1992 : 52). En fait, les femmes sont considérées comme un sexe, mais elles ne sont pas sexuées puisqu'elles sont des objets ; elles ne peuvent se posséder elles-mêmes. Contrairement à la femme, l'homme possède un sexe et il peut en disposer comme bon lui semble.

À notre avis, la figure de Marie est l'une des figures problématiques du christianisme en ce qui concerne la sexualité des femmes. Elle est omniprésente dans le discours de Jean-Paul II qui la considère comme le modèle de femme par excellence, soit « l'archétype de la dignité personnelle de la femme » (Jean-Paul II, 1988 : no 5). Marie est à la fois une vierge et une mère : la seule femme à avoir vécu la maternité physique sans avoir eu préalablement une relation sexuelle. C'est le déni complet de la sexualité de la femme, puisque Marie est une mère asexuée. Face à ce modèle, toutes les mères de ce monde sont « impures », parce qu'elles ont dû avoir une relation sexuelle ; c'est le moindre mal afin d'assurer la survie de l'espèce ! Or, selon Jean-Paul II, « Elle nous précède tous sur la voie de la sainteté ; en sa personne [Marie] l'Église atteint sa perfection qui la fait sans tache ni ride » (Jean-Paul II, 1988 : no 27). À l'opposé de cet idéal de pureté¹¹² se trouve le modèle de Marie-Madeleine¹¹³ considérée par la croyance populaire comme une prostituée (Lc 7, 36-43) et par la tradition occidentale latine comme la pécheresse repentie¹¹⁴. Marie-Madeleine est donc l'archétype de la femme impure, incompatible avec l'image de la mère et l'inverse de Marie. Les chrétiennes sont confrontées à deux représentations de la femme totalement antagonistes : l'une représentant la vertu et la pureté ; l'autre, la souillure et l'impureté. Il n'y a aucun

¹¹² Le concept de « pureté » est utilisé ici dans le sens de : perfection, sans défaut, qui n'a pas été « souillé » par la sexualité.

¹¹³ Il y a aussi le modèle d'Ève, symbole du péché et de la chair, opposé à celui de Marie la vierge, la sainte, la sans péché (Carr, 1993 : 240 et 244).

¹¹⁴ En réalité, la femme adultère anonyme en Jn 8, 3-11 et la pécheresse anonyme (prostituée ?) en Lc 7, 36-43 n'ont aucun lien avec Marie-Madeleine qui avait été guérie de sept démons par Jésus (Lc 8, 1-3). Selon da Silva, c'est le pape Grégoire qui en aurait fait une seule personne (da Silva, 1999 : 52).

modèle de femme dite « normale » qui est mis de l'avant ; une femme qui a une sexualité saine sans être une sainte immaculée ou une pécheresse potentielle !

Toujours selon Jean-Paul II, il y a une nette gradation de la sainteté dans les vocations proposées aux femmes : « l'Apôtre [Paul] proclame la supériorité de la virginité sur le mariage » (Jean-Paul II, 1988 : no 22). Par conséquent, au-dessus de toutes domine Marie, vierge et mère. Ensuite, on y trouve les femmes consacrées. Parmi ces femmes, certaines sont plus élevées dans cette échelle, comme celles qui s'engagent dans des actions humanitaires (mère spirituelle) et qui prennent soin des autres. Elles se retrouvent tout juste en dessous de la Vierge, puisqu'à son image (mère et vierge). Le dernier échelon de cette hiérarchie de sainteté est occupé par la femme dite ordinaire, par les « simples mères » qui ont choisi la vie matrimoniale. Évidemment, elles sont moins saintes, car elles ont eu des relations sexuelles ! Marie représente donc, symboliquement, le refus de la femme sexuée, de la femme qui possède un sexe. Toutefois, où situe-t-on les femmes qui ne peuvent avoir d'enfants ou qui n'en veulent pas, celles qui ne sont pas mères et qui ne s'engagent dans aucune action humanitaire ? N'ont-elles pas de vocation ? Sont-elles des femmes ? Sont-elles dénaturées ? Pourquoi n'existent-elles pas pour Jean-Paul II ?

Conséquemment, on peut affirmer que la sexualité de la femme est déniée par l'image de Marie-Madeleine et de Marie. L'une représentant la luxure, le sexe, bref un contre-modèle puisque personne n'aspire à devenir une femme peu recommandable, même repentie ! L'autre représentant la pureté, la sainteté, une femme qui a conservé sa virginité avant, pendant et après son accouchement, et constituant un modèle de perfection humainement impossible à atteindre. Pour Jean-Paul II, Marie serait l'archétype de la femme par excellence. Nous pouvons donc prétendre que la femme par excellence, selon lui, est une femme asexuée !

Par ailleurs, Jean-Paul II met beaucoup d'insistance sur la vocation de mère chez la femme, et plusieurs mesures sont mises de l'avant afin d'obliger les couples à procréer. Parmi ces mesures, il y a l'interdiction de toutes méthodes contraceptives dites « non naturelles » et la condamnation de l'avortement : « est intrinsèquement mauvais toute action qui [...] se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation » (Église catholique, 1992 : no 2370). En effet, selon cette morale sexuelle, en utilisant des moyens anticonceptionnels et en évitant la procréation, il est à craindre que l'homme,

en s'habituant à l'usage des pratiques anticonceptionnelles, ne finisse par perdre le respect de la femme et [...] n'en vienne à la considérer comme un simple instrument de jouissance égoïste, et non plus comme sa compagne respectée et aimée » (Paul VI, 1968 : no 17).

Dit autrement, il est à craindre que l'homme considère sa femme comme un objet. De plus, il n'y a aucune raison, selon la hiérarchie romaine, qui puisse motiver un avortement : viol, grossesse à risque, pauvreté, etc.

La vie humaine doit être respectée et protégée de manière absolue depuis le moment de la conception. [...] La coopération formelle à un avortement constitue une faute grave. L'Église sanctionne d'une peine canonique d'excommunication ce délit contre la vie humaine (Église catholique, 1992 : nos 2270-2271).

est absolument à exclure [...] l'interruption directe du processus de génération déjà engagé, et surtout l'avortement directement voulu et procuré, même pour des raisons thérapeutiques (Paul VI, 1968 : no 14)

Ces mesures ont pour but d'obliger la femme à avoir tous les enfants que l'homme voudra bien lui imposer : dans le mariage ou par la force (viol). Donc, les femmes sont considérées comme des objets de reproduction, puisqu'elles n'ont aucune maîtrise sur leur corps ainsi que sur le fruit de leur corps. Elles ne peuvent décider ni du moment ni de combien d'enfants elles auront ni de mettre un terme à une grossesse non désirée. En

définitive, les femmes ne peuvent disposer de leur corps, puisqu'elles ne se possèdent pas elles-mêmes : elles sont possédées et appropriées.

4.2 Fusion de l'idée de nature et de la notion de chose

Guillaumin explique comment, dans l'idéologie naturaliste, l'idée de nature et la notion de choses ont été fusionnées. Auparavant, l'idée de nature était davantage liée avec celle de fonction ; aujourd'hui, elle est associée avec « l'idée de déterminisme et de déterminisme interne à l'objet lui-même » (Guillaumin 1992 : 56). Selon cette idéologie, les femmes sont programmées et déterminées génétiquement pour être des choses, pour être opprimées. Ainsi, tout un discours justificatif s'est développé en ce qui concerne le « statut de chose » des femmes dans les rapports sociaux, c'est-à-dire l'appropriation de la classe des femmes par la classe des hommes. En effet, les femmes sont appropriées par les hommes parce que cela permet de faire fonctionner le monde correctement, et tout changement à cet ordre générerait le désordre. Donc, les femmes sont programmées intérieurement pour occuper cette place ; leurs actions sont naturelles et sans liens avec les rapports sociaux : elles sont déterminées ! Le discours naturaliste fait paraître les rapports de sexes pour des rapports naturels plutôt que sociaux, fruits de l'histoire et des conditions concrètes déterminées.

Selon Jean-Paul II, la vocation de la femme n'est pas le fruit des rapports sociaux, mais celui de sa nature. La femme est créée pour être « vierge-mère-épouse » (Jean-Paul II, 1988 : no 22). Si la femme est vouée à être mère ou vierge consacrée, c'est en raison de la création et de l'ordre de celle-ci qu'il nomme « l'ordre de l'amour » (Jean-Paul II, 1988 : no 29). La femme fut programmée, lors de sa création, pour être mère, d'où l'une de ses vocations : « sa disponibilité à l'accueil de la vie, inscrite dans son ethos dès le commencement » (Jean-Paul II 1988 : no 14). De plus, Jean-Paul II affirme clairement que la maternité fait partie des « caractéristiques propres » de la femme, et Marie est l'archétype de la place et de la vocation de la femme dans ce monde, une

place voulue par Dieu et inscrite dans sa chair (Jean-Paul II, 1988 : no 21). Cette vocation est valable pour toutes les femmes du monde, puisqu'elle est universelle et propre à « LA¹¹⁵ femme ». Pour Jean-Paul II, il n'y a pas de distinction entre la femme chrétienne et non chrétienne¹¹⁶, puisqu'il n'y a qu'une seule « vérité sur la femme ». (Jean-Paul II, 1995 : no 12)

Pour bien comprendre la maternité, principale vocation de la femme, il faut retourner au commencement, lorsque Dieu créa l'homme et la femme à son image. Comme l'humain est une personne, sa dignité est partie intégrante de son « ethos » (Jean-Paul II, 1988 : no 7). Cet « ethos » nous appelle à une tâche particulière : le don désintéressé de nous-mêmes. Ce don ne se réalise pas de la même manière chez la femme que chez l'homme. Pour Jean-Paul II, c'est dans la maternité que la femme s'accomplit dans le don désintéressé d'elle-même : « dans la conception et l'enfantement, la femme se trouve par le don désintéressé d'elle-même » (Jean-Paul II, 1988 : no 18). De plus, par la maternité, elle est (à moitié) à l'image de Marie, modèle de la femme. Donc, au commencement, la femme fut créée et programmée pour être mère tout comme Ève et Marie. De son côté, l'homme ne semble pas limité dans ses vocations.

La vocation de la maternité chez la femme est en lien avec son corps, un corps qui fut créé par Dieu. Selon Jean-Paul II, « la constitution physique même de la femme et son organisme comportent en eux la disposition naturelle à la maternité, à la conception, à la gestation et à l'accouchement de l'enfant [...] cela correspond [...] à la structure psycho-physique de la femme » (Jean-Paul II, 1988 : no 18). Parce que la femme est physiquement faite ainsi, elle apparaît destinée à avoir des enfants et à s'en occuper. Sa vocation est liée à ses caractéristiques physiques, et elle serait programmée de l'intérieur pour être mère. Pourtant, l'homme est aussi fait pour procréer et avoir des

¹¹⁵ Ici « LA femme » est en majuscule, puisque Jean-Paul II parle de celle-ci comme d'un archétype. Comme si toutes les femmes du monde pouvaient être réduites à un seul modèle universel.

¹¹⁶ Voir *Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes* (1995), lettre écrite spécialement pour la quatrième Conférence mondiale sur la femme à Pékin.

enfants ! Mais sa vocation n'est pas nécessairement liée à la paternité. La « nature » ne le cerne ou ne le concerne pas ! En effet, il n'y a aucun texte officiel traitant de la vocation de l'homme ou de sa paternité ; rien d'équivalent à ceux concernant la femme. On retrouve seulement quelques allusions ici et là sur la responsabilité parentale de l'homme ou vis-à-vis de sa femme.

l'union conjugale implique la responsabilité de l'homme et de la femme, responsabilité potentielle qui devient effective lorsque les circonstances l'imposent. Cela vaut surtout pour l'homme qui, tout en étant lui aussi agent de l'engagement du processus de génération, en reste biologiquement à l'écart, puisque c'est dans la femme qu'il se développe (Jean-Paul II, 1994 : no 12).

Contrairement à la femme, l'homme n'est pas programmé ou déterminé par son corps, il est ordonné à ses fonctions : « union et procréation que l'acte conjugal conserve intégralement le sens mutuel et véritable amour et son ordination à la très haute vocation de l'homme à la paternité » (Paul VI, 1968 : no 12). L'homme est élevé¹¹⁷ ou consacré à la paternité, tandis que la femme a été créée pour la maternité. La paternité ne fait pas partie de l'homme, elle est acquise ; l'homme devient père comme il devient prêtre. Au contraire, pour Jean-Paul II, « la maternité est liée à la structure personnelle de l'être féminin et à la dimension personnelle du don » ; la maternité est innée chez la femme (Jean-Paul II, 1988 : no 18).

Par ailleurs, selon Jean-Paul II, la dignité et la vocation de la femme ne se réalisent pas seulement dans la maternité, mais aussi à travers la virginité. En effet, il affirme que la femme aurait une « prédisposition innée à la condition d'épouse » (Jean-Paul II, 1988 : no 20), de mère et de vierge. Ainsi, la femme peut vivre, à travers la virginité, le don de toute sa vie au Christ et répondre à l'ordre de la Création. En revanche, il est à noter que la virginité ne prive pas la femme de ses caractéristiques propres : la maternité. La femme vierge peut réaliser ses deux vocations (mère et vierge) à travers la maternité

¹¹⁷ Selon le Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française (1984 : 1319) et le Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française (1962 : 8), le verbe ordonner signifie : « élever à l'un des ordres, conférer, consacrer ».

spirituelle et se rapprocher, par le fait même, de Marie, modèle de femme par excellence. Par le soin des autres (malade, handicapé, abandonné, orphelin, vieillard, démunis, etc.), la femme consacrée pourra redonner l'amour qu'elle reçoit du Christ, son époux, aux déshérités de la Terre. Ainsi, elle perpétue l'ordre de l'amour (de la Création). Carr démontre bien l'ambiguïté qui se dégage du modèle de Marie (mère et vierge) : « Marie est devenue le symbole de la féminité idéale qui, d'une part, considère la maternité comme l'accomplissement de tout le projet des femmes dans la vie, d'autre part, affirme que la "virginité et le célibat sont meilleurs et davantage bénis que les liens du mariage" » (Carr, 1993 : 244). Voilà un idéal féminin impossible à atteindre !

Finalement, il est indéniable que dans le discours de Jean-Paul II, l'ordre de la création appelle la femme à remplir ses fonctions de vierge-mère-épouse, et cela ne serait aucunement en lien avec les rapports sociaux de sexes ni avec l'appropriation de la classe des femmes par la classe des hommes. Cet état de fait est partie intégrante de sa nature ; la femme est constituée pour remplir des fonctions précises : elle est déterminée ! De plus, selon Jean-Paul II, si la femme refuse ses vocations et prend le rôle de l'homme, cela irait contre sa nature. C'est ce qu'indique clairement le texte qui suit :

La femme ne peut au nom de sa libération de la « domination » de l'homme tendre à s'appropriier les caractéristiques masculines, au détriment de sa propre « originalité » féminine. Il existe une crainte fondée qu'en agissant ainsi la femme ne « s'épanouira » pas mais pourrait au contraire *déformer et perdre ce qui constitue sa richesse essentielle* [...] la richesse de la féminité qu'elle a reçue le jour de la création et dont elle hérite comme une expression de l'« image et ressemblance de Dieu » qui lui est particulière. (Jean-Paul II, 1988 : no 10)

4.3 Les femmes sont plus naturelles que les hommes

Guillaumin démontre comment, dans le discours naturaliste, certains humains sont considérés comme plus naturels que d'autres. Cela affecte davantage le groupe des femmes, puisque, contrairement au prolétariat ou aux anciens esclaves, il n'y a eu

aucune remise en question en ce qui concerne la « nature » des femmes: « les femmes sont considérées par tous comme étant d'une nature particulière : elles sont supposées être “naturellement spécifique”, et *non socialement*. » (Guillaumin, 1992 : 61). Parfois, le discours sur la « nature particulière » des femmes peut être louangeur, mais il s'agit tout de même d'un discours leur imputant une spécificité naturelle. Comme l'explique Guillaumin, la « naturalité » n'est attribuée qu'aux femmes, et les hommes ne sont pas concernés par cela: « les appropriés, seuls, flottent dans un univers des essences éternelles qui les cernent entièrement, dont ils ne sauraient sortir, et où, enfermés dans leur “être” ils remplissent des devoirs que leur assigne la seule nature » (Guillaumin, 1992 : 62).

Chez Jean-Paul II, il n'y a aucune polémique concernant la nature de la femme. Elle fut créée ainsi, donc elle est naturellement faite pour être « épouse-mère-vierge ». La femme a hérité de ces vocations en raison de sa nature particulière qui lui fut assignée par Dieu au moment de sa création: « la richesse de la féminité qu'elle a reçue le jour de la création et dont elle hérite comme une expression de l'image et ressemblance de Dieu qui lui est particulière » (Jean-Paul II, 1988 : no 10). Sa nature et ses vocations délimitées ont ceci de distinctif : elles sont immuables, « la dignité et la vocation de la femme et ce qui en elle est immuable » (Jean-Paul II, 1988 : no 30). Seules les femmes sont considérées comme naturelles, possédant une nature particulière et fixée. En fait, il n'est jamais question d'une « nature » particulière chez les hommes qui les cernerait ou les limiterait. Tel que mentionné plus haut, il n'y a aucun texte officiel traitant de la vocation de l'homme, de sa paternité ou de sa nature équivalent à ceux portant sur la femme. Bref, ils ne sont pas perçus comme un groupe naturel.

Certaines femmes pourraient se sentir flattées par le discours louangeur sur la dignité et la vocation de la femme : « une femme à la mesure du cosmos, à la mesure de toute l'œuvre de la création. » (Jean-Paul II, 1988 : no 30). En effet, Jean-Paul II utilise un vocabulaire très élogieux à l'égard des femmes: « originalité féminine », « richesse de

la féminité », « génie féminin », « les fruits de la sainteté féminine », « charisme dont l'Esprit Saint a doté les femmes dans l'histoire », etc. (Jean-Paul II, 1988 : nos 10 et 30). Mais ce discours n'en est pas moins « contraignant », puisqu'il confine les femmes dans un cadre immuable et « naturel » dont elles ne peuvent sortir. De plus, n'est-il pas questionnant que ce soit un homme qui explique aux femmes ce qu'est leur dignité et leurs vocations ? Surtout lorsqu'on réalise que sa vision de la femme est truffée de tous les clichés circulant à propos de celle-ci : les femmes sont plus sensibles, plus compréhensives, elles sont naturellement portées au don de soi et au soin des autres, elles sont intuitives, etc. Ces clichés confinent la femme dans le rôle traditionnel de la maternité. Est-ce vraiment un éloge ou un frein à leur émancipation ?

4.4 Les femmes sont différentes !

Selon Guillaumin, dans le discours naturaliste, les femmes sont appropriées parce qu'elles sont considérées comme différentes. Elles sont différentes de qui ou de quoi ? On est nécessairement différent de quelque chose ; on n'est pas différent en soi ! En fait, les femmes sont biologiquement différentes des hommes, mais le contraire est aussi vrai et pourtant, on n'affirme pas que les hommes sont différents. Le problème est justement là : les hommes ne sont pas différents de qui ou de quoi que ce soit : ILS SONT ! En fait, on les considère comme le grand référent, le général ; tout ce qui en diverge est nécessairement différent ! Dans le discours naturaliste, la nature de la femme c'est la différence. Aussi, conformément à cette pensée, « Homme » est équivalent à espèce humaine¹¹⁸, une catégorie qui n'est pas accessible à la femme. Cette dernière fait partie d'une autre classification : l'espèce femelle. Guillaumin explique que cette « différence » attribuée aux femmes est vénérée par le groupe dominant, puisqu'elle justifie l'inégalité de droits, de nourriture, de salaire, d'indépendance... : « C'est notre similitude qu'ils répriment de la façon la plus décidée » (Guillaumin,

¹¹⁸ Voir chapitre III, la question de l'image de la femme selon Thomas d'Aquin.

1992 : 66). Bref, la femme est définie par son corps ; la conséquence de sa nature est l'oppression, l'exploitation et l'appropriation.

Lorsque nous nous attardons au discours de Jean-Paul II sur la dignité et la vocation de la femme, il est manifeste que, pour lui, les femmes sont différentes et particulières : « Les ressources personnelles de la féminité ne sont certes pas moindres que celles de la masculinité, mais elles sont seulement différentes. » (Jean-Paul II, 1988 : no 10). À travers toute sa lettre, Jean-Paul II ne cesse d'utiliser des adjectifs qualifiant « l'espèce femelle » de différente, de particulière, d'originale, etc. : « originalité féminine », « originalité éternelle de la femme », « l'humanité féminine », « sa différence féminine », « sensibilité particulière », « rôle particulier », « intuition unique », « caractéristiques propres », « valeurs particulières », « la place unique de la femme », etc. (Jean-Paul II, 1988 : nos 10 ; 11 ; 14 ; 16 ; 18 ; 21 ; 29 ; 30). Cette différence, c'est la femme, elle fait partie d'elle-même, elle fut créée de cette façon : « la richesse de la féminité qu'elle a reçue le jour de la création et dont elle hérite comme une expression de l'image et ressemblance de Dieu qui lui est particulière » (Jean-Paul II, 1988 : no 10).

Par contre, Jean-Paul II n'emploie pas les qualificatifs « différent » ou « particulier » lorsqu'il parle de l'homme. Ceux-ci sont uniquement utilisés pour qualifier la femme ou pour démontrer la différence entre les deux « espèces ». C'est la femme qui est différente de l'homme et non le contraire, comme toute autre espèce le serait de l'être humain ! De plus, il semble attribuer certaines caractéristiques à « l'espèce-femme » qui ne peuvent appartenir à « l'espèce-homme », et vice et versa : la femme est sensible et intuitive, elle prend naturellement soin des autres et le fait mieux que l'homme, elle est portée au don désintéressé d'elle-même, etc. Ne sont-ce pas là les qualités attendues chez un prêtre ? Selon le discours de Jean-Paul II, la femme semble être un modèle de vertu et de dévotion. N'est-elle pas dès lors mieux outillée que l'homme pour remplir les fonctions ecclésiastiques ?

Pour Jean-Paul II, il est indubitable que la nature de la femme c'est la différence, et que celle-ci conditionne toute son existence ; elle est à l'origine de sa dignité et de ses vocations. De plus, il semble attribuer des caractéristiques différentes à l'homme et à la femme comme si ceux-ci appartenaient à deux espèces distinctes.

4.5 La nature des uns et des autres

Dans le discours naturaliste, il y a deux natures distinctes et incomparables : celle des dominants et celle des groupes dominés. Les dominants ne sont pas restreints par une nature quelconque. Au contraire, ils se perçoivent comme libres, contrôlant la nature et dépassant leurs déterminations internes. Donc, leur nature est sociale et ils se considèrent comme identifiés par leurs pratiques (sacré, culture, philosophie, politique, etc.). Ainsi, ils peuvent entretenir des liens avec la nature, mais ceux-ci leur sont extérieurs. Par contre, les groupes dominés sont perçus comme étant organisés de l'intérieur, ils sont faits pour cela, ils sont immuables, immergés dans la nature et la subissent : « Ces derniers sont censés relever totalement et uniquement d'explications par la Nature » (Guillaumin, 1992 : 71). Ainsi, le milieu et l'histoire n'ont aucun effet sur eux. Bref, leur nature est naturelle, relève de l'automatisme tautologique, et ils sont identifiés par leur corps : « l'homme est biologiquement culturel... La femme au contraire serait biologiquement naturelle » (Guillaumin, 1992 : 73). Selon l'auteure, dans ce discours, les rapports de classes sont complètement expulsés ; ce déni de l'apport historique entraîne une division de l'espèce humaine en deux catégories dissemblables avec des messages génétiques et des habitudes distinctes.

Donc, les femmes sont programmées de l'intérieur, ce qui les influence à accomplir certaines actions telles que le ménage, les repas, le soin des enfants... et elles les exécutent tellement mieux que les hommes ! Mais cette programmation les empêche de « bien faire » certaines autres réalisations... comme décider, gouverner, diriger.

Cependant, cette nature particulière n'enlève aucune valeur aux femmes. Au contraire, « nous sommes bien appréciées à notre valeur : celle d'être des outils (d'entretien, de reproduction, de production...) » (Guillaumin. 1992 : 76).

Selon Jean-Paul II, tel que nous l'avons expliqué plus haut, seules les femmes sont considérées comme étant différentes et particulières. Il attribue uniquement aux femmes cette nature spécifique. De plus, il est évident que la nature de la femme est différente de celle de l'homme, et qu'elles sont incomparables : « la « masculinité » et la « féminité » se distinguent et en même temps se complètent et s'éclairent mutuellement » (Jean-Paul II, 1988 : no 25). La femme se définit totalement par cette nature qui détermine ses fonctions (vocations) dans l'ordre des choses. En effet, par son corps, la femme peut concevoir, porter et mettre au monde un enfant ; cette constitution physique qui lui est propre la programme pour sa fonction de mère. Selon Jean-Paul II, la femme est totalement identifiée par son corps.

L'analyse scientifique confirme pleinement le fait que la constitution physique même de la femme et son organisme comportent en eux la disposition naturelle à la maternité, [...] par la suite de l'union nuptiale avec l'homme. [...] La maternité est liée à la structure personnelle de l'être féminin et à la dimension personnelle du don (Jean-Paul II, 1988 : no 18).

Pourtant, la constitution physique de l'homme le dispose, lui aussi, à la paternité et à la procréation. Mais cette particularité ne semble pas le déterminer, l'assujettir. Dans ce discours, l'homme transcende cette nature ; la femme y est immergée. C'est pourquoi, pour Jean-Paul II, l'homme se distancie par rapport à la nature, même s'il semble entretenir certains liens avec elle : « il lui faut apprendre de la mère sa propre « paternité » » (Jean-Paul II, 1988 : no 18). Ainsi, par sa nature, il lui est possible de bien remplir son rôle de mère, puisque celle-ci la détermine. En ce qui concerne l'homme, sa nature lui permet de transcender ses déterminations internes, de s'éloigner de celle-ci, ce qui, par le fait même, l'empêche de bien accomplir son rôle de père. Étant immergée dans la nature, la femme est dotée des aptitudes indispensables qui la consacrent dans son rôle de parent ; elle doit donc enseigner à l'homme comment

exercer son rôle de père. Étant elle-même la nature, la femme devient le lien entre l'homme et la nature.

De plus, cette nature particulière habilite davantage la femme aux soins des enfants. Comme si la femme était programmée par son corps, un corps qui lui permet de mettre au monde des enfants : « la femme est plus capable que l'homme d'attention à *la personne humaine concrète*, et que la maternité développe encore cette disposition » (Jean-Paul II, 1988 : no 18). Or, cette nature particulière ne permet pas aux femmes d'accéder à des postes d'autorité au sein de l'Église. Pour Jean-Paul II, Jésus n'a appelé « que des hommes à être ses Apôtres » (Jean-Paul II, 1988 : no 26). En effet, c'est le corps de la femme, différent de celui de l'homme, qui l'empêche d'accéder aux ministères : « le service sacramentel de l'Eucharistie, où le prêtre agit "*in persona Christi*", est accompli par l'homme » (Jean-Paul II, 1988 : no 26). Afin de pouvoir accomplir l'Eucharistie, le célébrant doit être à la ressemblance de Jésus : *in persona Christi*. Étant donné que Jésus était un homme, la femme ne peut donc lui ressembler physiquement. Est-ce une incapacité à prendre des décisions, à occuper un poste de pouvoir qui l'exclut des ministères ou en raison des différences physiques entre les sexes ? Selon cette logique, ce qui écarte la femme des ministères et qui l'empêche de présider l'Eucharistie, c'est le fait qu'elle ne possède pas un corps d'homme et qu'elle ne ressemble pas à Jésus qui était un homme. En conséquence, ce qui est en cause, ce n'est pas l'incapacité fonctionnelle de la femme à occuper des postes d'autorité et de responsabilités au sein de l'Église, mais le fait que son corps est différent de celui de l'homme.

Par ailleurs, selon Jean-Paul II, ces différences entre l'homme et la femme impliquent aussi une différence en ce qui concerne leurs vocations réciproques.

Si l'homme est confié par Dieu à la femme d'une manière spécifique, cela ne signifie-t-il pas que *le Christ compte sur elle pour « accomplir le sacerdoce royal »* (1 P2, 9) qui est la richesse du don qu'il a fait aux hommes ? (Jean-Paul II, 1988 : no 30).

En effet, lors de leur création, l'homme et la femme ont reçu des dons différents. Les dons et la richesse de la femme lui permettent d'accomplir ses vocations, soit celles « d'épouse-mère-vierge ». L'héritage de l'homme concerne d'autres dons qui lui sont octroyés pour se manifester à travers divers rôles, soit ceux de père, de ministre ou toutes autres fonctions dans la société. Curieusement, il n'existe aucun écrit portant sur la dignité et la vocation de l'homme ! Il ne peut y en avoir puisque l'homme n'est limité dans aucune fonction ni vocation, seules les femmes sont restreintes dans des rôles définis.

Selon Jean-Paul II, cette nature particulière n'enlève aucune valeur à la femme. Au contraire, cette différence la valorise et la glorifie : « la femme présente une valeur particulière comme personne humaine et, en même temps, comme personne concrète, du fait de sa féminité » (Jean-Paul II, 1988 : no 29). Jean-Paul II met l'accent non pas sur la commune humanité que la femme partage avec l'homme, mais plutôt sur sa différence et sur sa spécificité. Cette manière de penser l'amène à confiner la femme dans des rôles stéréotypés de mère, d'épouse et de vierge, et par le fait même, à l'exclure des ministères. Soutenir que les femmes sont différentes et que leur nature est immuable revient à les maintenir dans un rôle de subordination par rapport à l'homme.

Le fait d'attribuer une nature particulière et immuable à la femme entraîne une déformation de la réalité : les rapports de sexes sont définis comme des rapports naturels, alors qu'ils découlent plutôt des rapports sociaux, qui sont des produits de l'histoire. Donc, dans ce discours, les femmes sont confinées à la maternité et ne peuvent en sortir : cela fait partie de leur nature ! En affirmant qu'elles sont créées pour être « épouses-mères-vierges », Jean-Paul II allègue qu'il y aurait une répartition naturelle des tâches ou du travail entre les sexes.

Conclusion du chapitre IV

En conclusion de ce quatrième chapitre, le discours de Jean-Paul II sur la dignité et la vocation de la femme a pour effet de légitimer la subordination des femmes par rapport aux hommes au sein de l'Église catholique. Certes, il n'affirme pas clairement que la femme doit être soumise à l'homme, mais son discours tend à légitimer la subordination des femmes par leur nature, une nature particulière et différente de celle des hommes. Il est dans l'ordre des choses que la femme soit mère, c'est sa nature qui le lui dicte. Toute la structure physique et psychique de la femme est programmée pour la conception et le soin des autres ; cette même nature l'exclut des ministères. Selon lui, ce n'est donc pas en raison d'une infériorité quelconque que la femme ne peut avoir accès à des postes de responsabilités et d'autorité dans l'Église, mais en raison d'une différence de vocation due à une différence de dons octroyés par Dieu. Cette différence de vocation entraîne donc une différence de statut. Cet état de fait est, selon Jean-Paul II, naturel et irréversible, puisque faisant intégralement partie de sa constitution physiologique. C'est pourquoi Jean-Paul II affirme qu'il n'y a aucun moyen de changer ces rapports de domination, puisqu'ils sont hors de l'histoire et des rapports sociaux de sexes : « l'Église n'a en aucune manière le pouvoir de conférer l'ordination sacerdotale à des femmes » (Jean-Paul II, 1994 : no 4).

Pourtant, si cette situation est irréversible, comment la hiérarchie romaine explique-t-elle l'évolution de la place de la femme dans la société ? Au début du XX^e siècle, les féministes québécoises revendiquaient le droit à l'éducation supérieure, le droit à l'égalité juridique et le droit de vote. Pourtant, le clergé québécois s'y opposait et voulait maintenir la femme dans son rôle traditionnel de mère. Par exemple, la criminologue Marie-Andrée Bertrand, dans les années cinquante, n'a pu avoir accès à la faculté de théologie de l'Université de Montréal, parce qu'elle était une femme et que cette formation était uniquement réservée aux futurs prêtres¹¹⁹. Cependant, à la fin des années quatre-vingt, les étudiantes au premier cycle en théologie et en sciences

¹¹⁹ Roy (2001: http://sisyphe.org/imprimer.php3?id_article=477)

religieuses sont majoritaires. Comparativement à cette époque, le rôle des femmes dans la société a énormément changé ; elles sont mères, étudient, travaillent, assument des postes de direction, participent activement à la politique du pays, etc. On est loin de la mère au foyer et néanmoins, elles sont femmes ! D'ailleurs, si cette vocation de mère est si naturelle chez la femme, pourquoi doit-on constamment le leur rappeler¹²⁰, les éduquer afin qu'elles remplissent leurs rôles, qu'elles s'ajustent à leur nature ? Pourquoi y a-t-il des femmes qui ne désirent pas la maternité ni prendre soin des autres ? Serait-ce une corruption de la nature ? Que penser de ces pères qui s'impliquent dans l'éducation de leurs enfants, qui décident de rester à la maison ou de concilier travail/famille ? Et que dire des pères monoparentaux qui prennent soin et s'occupent de leurs enfants ? Prennent-ils le rôle et la vocation de la femme ? Sont-ils eux aussi dénaturés ?

Dorénavant, nous sommes davantage en mesure de comprendre les justifications qui motivent la hiérarchie romaine à maintenir dans une impasse le débat sur l'ordination des femmes dans l'Église. Par cette lettre, Jean-Paul II tente de nous convaincre que la nature de la femme est immuable, qu'elle a été créée pour être « épouse-mère-vierge » et qu'il ne peut en être autrement, puisqu'il est impensable de changer le cours de la nature. En revanche, cette supposée nature immuable, permanente et universelle évolue et change. En fait, l'exclusion des femmes des ministères est fondée sur la représentation dichotomique et complémentaire des sexes, il s'agit donc d'une discrimination basée sur le sexe. Comme le disait Mary Daly « If God is male, then the male is God » (Daly, 1974: 19) !

¹²⁰ Voir à ce sujet *Mulieris Dignitatem* (1988), *Ordinatio Sacerdotalis* (1994), Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes (1995), Lettre aux évêques (2004).

CONCLUSION

En conclusion de ce mémoire, il nous est possible d'affirmer qu'aucun des arguments du Magistère ne justifie l'exclusion des femmes des ministères. Le premier argument, celui du choix de Jésus, n'est pas concluant dans l'intégration ou l'exclusion des ministères actuels. En effet, comme nous l'avons démontré dans le premier chapitre, les Douze n'ont jamais été ni évêques ni leaders d'aucune Église, ils n'ont pas été ordonnés et n'ont aucun successeur. Donc, le fait d'en avoir fait partie ou non n'est pas décisif en ce qui à trait aux ministères présents. De plus, les femmes qui ont suivi et servi Jésus durant son ministère ont bel et bien rempli les conditions de l'apostolat, puisqu'elles ont été les premières témoins de la Résurrection et qu'elles ont été envoyées en mission par le Christ.

Dans le deuxième chapitre nous avons établi que, durant les premiers siècles du christianisme, il y avait une multitude de ministères qui répondaient aux besoins variés des communautés. En fait, le modèle clérical hiérarchique et pyramidal de l'Église actuelle est étranger au corpus néotestamentaire ; ce modèle est davantage lié à la structure de l'Empire romain. Nous avons aussi confirmé que les femmes ont d'abord participé activement à ces divers ministères, pour ensuite en être exclues pour plusieurs raisons : la « patriarcalisation » des communautés, la disparition des ministères charismatiques, l'institutionnalisation des ministères dans l'Église primitive et le passage du statut informel (sphère privée) au statut institutionnel (sphère publique) de l'Église. De plus, le fait que les femmes ont reçu ou non valablement l'ordination sacerdotale est sans fondement, puisque nous avons démontré qu'aucun homme de cette époque (ni Paul ni les Douze ni Apollos, etc.) ne l'ont reçue. En fait, la

terminologie sacerdotale est totalement absente du Nouveau Testament. Bref, la tradition à laquelle se réfère le Magistère, soit les ministères tels que voulus par Jésus, est inexistante à cette époque.

Dans le troisième chapitre, nous avons montré que la femme pouvait représenter le Christ *in persona Christi*, puisque la représentation du Christ se fonde dans le sacrement de l'ordre. De plus, nous avons établi que c'est l'assemblée tout entière qui rend possible l'Eucharistie et non la masculinité du célébrant. C'est cette assemblée, qui célèbre au nom de Jésus-Christ, qui fait advenir la présence du Christ dans le pain et le vin, présence qui est là pour elle, pour la sauver. L'importance accordée à la masculinité du Christ dans la théologie du Magistère provient d'une anthropologie dualiste et androcentrique reposant sur les différences physiques perçues entre l'homme et la femme; le Magistère la qualifie de « complémentaire ». Ce type d'anthropologie contraint l'humanité dans des catégories binaires et des fonctions fixes et immuables. Nous avons prouvé qu'il n'existe aucune complémentarité entre les fonctions attribuées aux hommes et celles attribuées aux femmes, puisque seules les femmes sont contraintes (maternité et virginité) et exclues (ministères). Quant à l'homme, il n'a que des privilèges. On peut donc affirmer que la masculinité du Christ sert d'instrument d'exclusion pour les femmes. Comme l'écrit si bien Legrand : « La subordination des femmes aux hommes a été l'argument majeur de l'exclusion des femmes de l'ordination au cours de l'histoire de l'Église »(Legrand, 1990 : 407). En définitive, la masculinité du célébrant n'a aucune valeur et ne peut servir à exclure les femmes des ministères.

Dans notre dernier chapitre, nous avons analysé le discours de Jean-Paul II sur la dignité et la vocation de la femme. Nous avons vu comment il légitime l'exclusion des femmes des ministères par leur nature et leur vocation qui sont différentes de celles des hommes, l'identité sexuelle déterminant la vocation de chacun. Cependant, nous avons démontré comment cette nature chez la femme apparemment si « naturelle »,

permanente et immuable évolue et change. En fait, l'exclusion des femmes des ministères ne repose ni sur la Bible ni sur la théologie ni sur l'exégèse et encore moins sur l'histoire. Elle s'appuie plutôt sur une vision dichotomique et complémentaire des sexes, de sorte qu'elle constitue une discrimination basée sur le sexe.

De plus, si l'exclusion des femmes des ministères est naturelle, comment le Magistère s'explique-t-il la discorde qu'il y a sur le sujet au sein de sa propre institution ? Comment justifie-t-il l'opposition d'une partie de son clergé¹²¹ qui affirme ouvertement qu'il y a problème au sein de l'institution¹²² ? Et que dire de ces théologiennes et théologiens qui contestent explicitement l'argumentaire du Magistère¹²³, de ces divers groupes qui militent en faveur de l'accession des femmes aux ministères¹²⁴ et de l'ordination « illégale » de femmes malgré les menaces d'excommunication¹²⁵ du Vatican ? Force est de constater que tout l'argumentaire du Magistère concernant l'exclusion des femmes des ministères ne repose sur aucun fondement hormis l'autorité !

¹²¹ En 1998, John Wijngaards a démissionné de son ministère sacerdotal en raison d'un problème de conscience face au discours du Vatican sur la morale sexuelle, le célibat du clergé, la discrimination envers les homosexuels et l'exclusion des femmes des ministères (www.womenpriests.org/fr/wijnga~1/press.asp ; Wijngaards, 2005). Le prêtre québécois Raymond Gravel, qui est en désaccord avec les arguments du Magistère en ce qui concerne l'exclusion des femmes des ministères, a écrit le 11 juin 1994 à propos de Jean-Paul II : le pape est un très mauvais exégète et sa formation biblique aurait besoin d'être renouvelée et rafraîchie. Un peu plus tard, il affirmera être en faveur de l'ordination d'hommes et de femmes célibataires ou mariés (Radio-Canada, 2006 : <http://www.radiocanada.ca/nouvelles/Politique/2006/10/23/005-gravel-repentigny.shtml?ref=rss>). Le prêtre québécois José Vieira Arruda affirme que pour le bien de la mission de l'Église, celle-ci devrait accorder l'ordination aux femmes (Pires, 1999 : <http://www.voir.ca/actualite/actualite.aspx?ilDArticle=4097>).

¹²² Lors du Synode sur la réconciliation (1983), des évêques canadiens ont admis « les ravages du sexisme [...] l'appropriation masculine des institutions ecclésiales » (Roy, 2004 : www.revuerelations.qc.ca/rerelations/archives/themes/textes/femmes/femm_roy_0403.htm).

¹²³ Par exemples : Rosemary Radford Ruether, Elizabeth Schüssler Fiorenza, Mary Daly, Denise Couture, Olivette Genest, etc.

¹²⁴ L'Autre Parole, site internet womenpriests (www.womenpriests.org), Catholic Women's Ordination, PARVIS chrétiens en liberté pour d'autres visages d'Église, Alliance internationale de Jeanne d'Arc, Femmes et ministères, Congrès international pour l'ordination des femmes, etc.

¹²⁵ Le 25 juillet 2005, 65 femmes ont été ordonnées sur le fleuve Saint-Laurent entre la frontière américaine et canadienne.

En conséquence, selon nous, il ne fait aucun doute que les femmes peuvent et doivent accéder aux ministères de l'Église catholique. Cependant, l'accession des femmes aux ministères tels que nous les connaissons est-elle souhaitable ? Le modèle clérical est-il encore pertinent et répond-il aux besoins réels des communautés chrétiennes d'aujourd'hui ? La structure actuelle de l'Église concentre le pouvoir entre les mains de quelques personnes, les clercs, et par conséquent infantilise les laïcs. Comme l'explique Ruether :

Le clergé monopolise alors l'action sacramentelle, l'éducation et l'enseignement, l'administration et le leadership dans la mission, transformant les laïques en personnes dépendantes et passives qui doivent recevoir ces services du clergé et exécuter leurs ordres, sans jamais élaborer, définir ou assumer ces activités elles-mêmes. La pastorale devient la chasse gardée des hommes ordonnés plutôt que de prendre sa source dans la communauté et être articulée en elle et par elle (Ruether, 2005 : 2).

Selon nous, la concentration des ministères laisse de nombreux besoins insatisfaits au sein de la communauté chrétienne, « puisque personne à lui seul ne possède tous les dons et talents nécessaires » (Ruether, 2005 : 5). Une pluralité des ministères, comme ceux que l'on retrouvait dans les communautés pauliniennes, permettrait aux chrétiens de mettre leurs dons au service de la communauté et de se réappropriier la vie sacramentelle. Comme l'écrit Ruether : « L'idéal serait qu'une Église chrétienne puisse offrir du soutien dans tous les aspects de la vie rédemptrice » (Ruether, 2005 : 5). S'il est évident que la place de la femme au sein de l'Église catholique doit être remise en question, celle du croyant doit l'être tout autant.

BIBLIOGRAPHIE

Association catholique des études bibliques au Canada (ACEBAC), *Les Évangiles : traduction et commentaire*, sous la dir. de Paul-Émile Langevin, Montréal, Éd. Bellarmin, 1983.

Bailly, Anatole, Pierre Chantraine, Emile Egger et Louis Séchan, *Dictionnaire grec français*, Paris, Hachette, (1894) 2000.

Baroni, Lise, Yvonne Bergeron, Pierrette Daviau et Micheline Laguë, Réseau Femmes et Ministères, *Voies de femmes Voie de passage : pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux*, Montréal, Paulines, 1995.

Barry, Catherine, *Des femmes parmi les apôtres. 2000 ans d'histoire occultée*, Montréal, Fides, 1997.

Behr-Sigel, Élisabeth, *Le ministère de la femme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1987.

Borresen, Kari Elisabeth, « Jean-Paul II et les femmes », *Lumière & Vie* 257, 2003, p. 57-69.

Borresen, Kari Elisabeth, *Subordination et équivalence : nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Oslo et Paris, Universitetsforlaget et Maison Mame, 1968.

Brennan, Margaret, « Femmes et Hommes dans les fonctions ecclésiales », *Concilium* 154, 1980, p. 121-128.

Caron, Anita, Marie Gratton, Agathe Lafortune et Marie-Andrée Roy, *Les rapports homme-femme dans l'Église catholique : perceptions, constats, alternatives*, Montréal, UQAM/IREF, 1999, p. 9-24.

Caron, Anita (dir), *Femmes et pouvoir dans l'Église*, Montréal, VLB, 1991.

Carr, E. Anne, *La femme dans l'Église : tradition chrétienne et théologie féministe*, Paris, Cerf, 1993.

Carroll, Elizabeth, « La domination masculine peut-elle être renversée ? » *Concilium* 154, 1980, p. 55-65.

Chauvet, Louis-Marie, *Symbole et Sacrement : une lecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, 1987.

Da Silva, Aldina, *Ce que la Bible ne dit pas*, Saint-Nicolas, MNH/Anthropos, 1999.

Daly Mary, *Beyond God the Father*, Boston, Beacon Press, 1974.

Dornier, Pierre, *Les épîtres pastorales*, Paris, Gabalda, 1969.

Dufour, Simon, « Éléments d'histoire expliquant l'émergence du cléricisme », dans *Des ministères nouveaux ? Une question qui se pose*, Montréal & Paris, Paulines & Médiaspaul, 1985, p. 55-73.

Dumais, Monique, « D'une morale imposée à une éthique autodéterminée », *Souffles de femmes : lectures féministes de la religion*, sous la dir. de Monique Dumais et de Marie-Andrée Roy, Montréal et Paris, Paulines et Médiaspaul, 1989, p. 109-134.

Dumais, Monique, « Sortir Dieu du ghetto masculin : Dieu masculin/féminin », *Souffles de femmes : lectures féministes de la religion*, sous la dir. de Monique Dumais et de Marie-Andrée Roy, Montréal et Paris, Paulines et Médiaspaul, 1989, p. 134-146.

Dumais, Monique, « Femmes et Église catholique : un corps à corps », *Le Christianisme d'ici a-t-il un avenir ? Actes du Congrès annuel de la Société canadienne de théologie* (23-25 octobre 1987), Montréal, Fides, 1988, 141-150.

Dauzat, Albert, Jean Dubois, et Henri Mitterand, *Nouveau dictionnaire étymologique et historique*, Paris, Larousse, 1964.

Dupont, Jacques, *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Paris, Cerf, 1984.

Église catholique, *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame/Plon, 1992.

Fiorenza, Elisabeth, « Le rôle des femmes dans le mouvement chrétien primitif », *Concilium* 111, 1976, p. 13-25.

Focant, Camille, *L'évangile selon Marc*, Paris, Cerf, 2004.

Fortin, Anne, *Le concept de nature de la femme dans l'enseignement de Pie XII, Jean XXIII et Paul VI*, thèse de maîtrise ès arts en théologie, Université du Québec à Laval, août 1983.

Genest, Olivette, « Évaluation des fondements bibliques invoqués contre l'accès des femmes au ministère sacerdotal dans l'Église catholique », dans *Femmes prêtres : enjeux pour la société et les Églises. Actes du colloque organisé par Femmes & Hommes en Église – Genre en Christianisme* (Paris, 20-21 janvier 2006), les réseaux des Parvis, Hors-série no 15, 2006, p. 49-54.

Genest, Olivette, « Langage religieux chrétien et catégorie du genre », *Femmes et religions*, sous la direction de Denise Veillette, Sainte-Foy, Presses de l'Université de Laval, 1995, p. 93-109.

Genest, Olivette, « Femmes et ministères dans le Nouveau Testament », *Sciences Religieuses*, vol. 16, no 2, 1987, p. 7-20.

Guillaumin, Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir, l'idée de nature*, Paris, Côtés-femmes, 1992.

Gryson, Roger, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Paris, Duculot, 1972.

Johnson, Elisabeth, « La masculinité du Christ », *Concilium* 238, 1991, p. 145-154.

Küng, Hans, *Qu'est-ce que l'Église ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972.

Küng, Hans, « Thèses concernant la nature de la succession apostolique », *Concilium* 34, 1968, 29-36.

Lacelle, Élisabeth J., « L'«unité des deux», un lieu de conversation œcuménique », *Les femmes et l'Église ; suivi de, Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes*, sous la dir. de Denise Couture, Montréal, Fides, 1995, p. 83-100.

Legrand, Hervé O.P., « Les femmes sont-elles à l'image de Dieu de la même manière que les hommes ? Sondages dans les énoncés de quelques Pères grecs », *Nouvelle revue théologique* 128, 2006, 214-239.

Legrand, Hervé, « La non-ordination des femmes : tradition ou simple fait historique ? », dans *Rituels : mélanges offerts à Pierre-Marie Gy*, sous la dir. de Paul de Clerck et de Éric Palazzo, Paris, Cerf, 1990, p. 390-416.

Leloup, Jean-Yves, *L'Évangile de Marie : Myriam de Magdala*, Paris, Albin Michel, 2000.

Lemaire, André, *Les ministères dans l'Église*, Paris, Le Centurion, 1974.

Liddell, Henry George et Robert Scott, *A Lexicon Abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, (1891) 1998.

Marguerat, Daniel, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Genève, Labor et Fides, 1990.

McCue, James, « La primauté romaine aux trois premiers siècles », *Concilium* 64, 1971, p. 31-38.

McKenzie, John, « Les structures du ministère dans le Nouveau Testament », *Concilium* 74, 1972, p. 21-29.

Myre, André, « Nouveau Testament et ministères », dans *Des ministères nouveaux ? Une question qui se pose*, Montréal & Paris, Paulines & Médiaspaul, 1985, p. 95-162.

Paquette, Sylvie, « La figure de Phoébé (Rm 16, 1-2) : un modèle pour repenser les ministères féminins aujourd'hui », *Revue Scriptura nouvelle série*, Vol. 4, no 1, 2002, p. 78-100.

Pelletier, Anne-Marie, *Le christianisme et les femmes : vingt siècles d'histoire*, Paris, Cerf, 2001.

Peters, Jan, « La femme et le ministère dans l'Église », *Concilium* 34, 1968, p. 113-123.

Quéré, France, *Les femmes de l'Évangile*, Paris, Seuil, 1982.

Raming, Ida, « De la liberté de l'Évangile à l'Église masculine pétrifiée. Naissance et développement de la suprématie masculine dans l'Église. », *Concilium* 154, 1980, p. 11-22.

Robert, Paul, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Tome Cinquième, Paris, Société du Nouveau Littré, 1962.

Robert, Paul, Alain Rey et Josette ReyDebove, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Le Robert, (1967) 1984.

Roy, Marie-Andrée, « Les revendications des femmes dans l'Église », dans *Souffles de femmes : lectures féministes de la religion*, sous la dir. de Monique Dumais et de Marie-Andrée Roy, Montréal et Paris, Paulines et Médiaspaul, 1989, p. 29-72.

Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *L'admission des femmes au sacerdoce ministériel*, Montréal, Fides, 1976.

Schüssler, Fiorenza, Elisabeth, *En mémoire d'elle : essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Cerf, 1986.

Scott, Joan, « Le genre de l'histoire », *Les cahiers du GRIF* 37/38, 1988, p. 125-153.

Snyder, Patrick, *La femme selon Jean-Paul II : lectures des fondements anthropologiques et théologiques et des applications pratiques de son enseignement*, Montréal, Fides, 1999.

Société Biblique Canadienne, *Traduction oecuménique de la Bible* : comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament / traduits sur les textes originaux hébreu et grec avec introductions, notes essentielles, glossaire, Toronto, Société biblique canadienne, 1988.

Société Biblique Française, *La Bible expliquée* : Ancien Testament intégrant les livres deutérocanoniques et Nouveau Testament / traduit de l'hébreu et du grec en français courant, Villiers-le-Bel, Alliance biblique universelle, 2004.

Tassin, Claude, Jacques Hervieux, Hugues Cousin et Alain Marchadour, *Les Évangiles : textes et commentaires*, sous la dir. de Philippe Gruson, Paris, Bayard, 2001.

Tunc, Suzanne, *Des femmes aussi suivaient Jésus : essai d'interprétation de quelques versets des Évangiles*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

Tunc Suzanne, *Les femmes au pouvoir : deux abbesses de Fontevraud aux XIIIe et XVIIe siècles*, Paris, Cerf, 1993.

Tunc, Suzanne, *Brève histoire des chrétiennes*, Paris, Cerf, 1989.

Veillette Denise (dir), « Et s'il y avait pour Dieu une autre façon d'être Dieu », *Femmes et religions*, Sainte-Foy, Presses de l'Université de Laval, 1995, p. 293-316.

Voyé Liliane, « Femmes et Église catholique. Une histoire de contradictions et d'ambiguïtés », *Archives de sciences sociales des religions* 95, 1996, p. 11-27.

Ware, Kallistos Mgr, « Homme, femme et prêtrise du Christ », dans *L'ordination de femmes dans l'Église orthodoxe*, Paris, Cerf, 1998, p. 51-96.

Wijngaards, John, *L'ordination des femmes dans l'Église catholique : réflexion sur une « tradition du coucou »*, Traduction française par Suzanne Tunc, Saint-Jean-le-Blanc, Association Chrétiens autrement, 2005.

Documents en version électronique

Gonzalez, Roberto O. Nieves, « Le Diaconat permanent : identité, fonction et perspectives », 19 février 2000, publié en version électronique sur le site du *Vatican* : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_19022000_diacperm_fr.html.

Jean-Paul II, « Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes », 29 juin 1995, publié en version électronique sur le site du *Vatican* : http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women_fr.html.

Jean-Paul II, « Lettre du pape Jean-Paul II aux familles », 2 février 1994, publié en version électronique sur le site du *Vatican* : http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families_fr.html.

Jean-Paul II, « Lettre apostolique *Ordinatio Sacerdotalis* du pape Jean-Paul II sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes », 22 mai 1994, publié en version électronique sur le site du *Vatican* : http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jpii_apl_22051994_ordinatio-sacerdotalis_fr.html.

Jean-Paul II, « Lettre apostolique *Mulieris Dignitatem* du souverain pontife Jean-Paul II sur la dignité et la vocation de la femme à l'occasion de l'année mariale », 15 août 1988, publié en version électronique sur le site du *Vatican* : http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jpii_apl_15_081988_mulierisdignitatem_fr.html.

Jean-Paul II, « Lettre apostolique *Salvifici Doloris* du souverain pontife Jean-Paul II aux évêques, aux prêtres, aux familles religieuses et aux fidèles de l'Église catholique sur le sens chrétien de la souffrance humaine », 11 février 1984, publié en version électronique sur le site du *Vatican* : http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jpii_apl_11_021984_salvifici-doloris_fr.html.

Louveau, Philippe, « Pourrait-il y avoir des femmes prêtres dans l'église catholique ? », 1996, publié en version électronique sur le site de *womenpriests* : <http://www.womenpriests.org/fr/francais/louveau.asp>.

Paul VI, « *Humanae Vitae* : lettre encyclique de sa sainteté le pape Paul VI sur le mariage et la régulation des naissances », 25 juillet 1968, publié en version électronique sur le site du *Vatican* : http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_pvi_enc_25071968_humanae-vitae_fr.html.

Pires, Rosa, « Nom de Dieu ! », 15 avril 1999, publié en version électronique sur le site de *Voir*, section « société » : <http://www.voir.ca/actualite/actualite.aspx?iDArticle=4097>.

Ratzinger, Joseph Cardinal, « Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde », 31 mai 2004, publié en version électronique sur le site du *Vatican* : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_fr.html.

Roy, Marie-Andrée, « Des femmes en lutte contre l'exclusion », *Relations* 691, 2004, p. 20-23, publié en version électronique sur le site de la revue *Relations* : http://www.revuerelements.qc.ca/relations/archives/themes/textes/femmes/femm_roy_0403.htm.

Roy, Marie-Andrée, « Les femmes, le féminisme et la religion », 2001, *L'étude de la religion au Québec. Bilan et prospective*, sous la direction de Jean-Marc Larouche et de Guy Ménard, Les Presses de l'Université Laval/Corporation canadienne des sciences religieuses, p. 343-359, publié en format électronique sur le site de Sisyphé : http://sisyphe.org/article.php?id_article=477.

Ruether, Rosemary Radford, « Une Église de libération du Patriarcat : la praxis des ministères parmi des disciples égaux. Actes du deuxième colloque international œcuménique (Ottawa, 22-25 juillet 2005) », publié en version électronique sur le site de *Culture et Foi* : http://www.culture-et-foi.com/dossiers/ordination_des_femmes/rosemary_radford_ruether.htm.

Sites internet

Site web de Culture et foi, <http://www.culture-et-foi.com>, section « Deuxième colloque international œcuménique » du 22 au 25 juillet 2005, http://www.culture-et-foi.com/nouvelles/articles/WOW_colloque_international_2.htm, consulté le 11 juillet 2006.

Site web de Radio-Canada, <http://www.radiocanada.ca>, section « nouvelles et politique », « Raymond Gravel veut représenter le Bloc », 24 octobre 2006 : <http://www.radiocanada.ca/nouvelles/Politique/2006/10/23/005gravelrepentigny.shtml?ref=rss>, consulté le 9 juin 2007.

Site web de womenpriests, <http://www.womenpriests.org>, section « contrer les arguments traditionnalistes », « les femmes peuvent-elles agir au nom du Christ » : <http://www.womenpriests.org/fr/ptheo11.asp>, consulté le 10 avril 2007.

Site web de womenspriests, <http://www.womenpriests.org>, section « contrer les arguments traditionnalistes », texte de John Wijngaards, « L'argumentation à partir d'un non-fait : Questions pour lesquelles le Christ n'a pas pris de décision », 1997 : <http://www.womenpriests.org/fr/scriptur/norm.asp>, consulté le 8 mars 2007.

Site web de womenspriests, <http://www.womenpriests.org>, section « contrer les arguments traditionnalistes », texte de John Wijngaards, « Les femmes peuvent-elles représenter le Christ à l'eucharistie ? » : http://www.womenpriests.org/fr/theology/pers_gen.asp, consulté le 13 mars 2007.