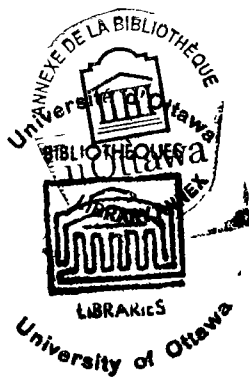


LE MINISTÈRE DE LA FEMME SELON SAINT PAUL
par Soeur Jeannine Lavallée, M.I.C.

Thèse présentée à la Faculté des Arts
de l'Université d'Ottawa en vue de
l'obtention de la Maîtrise ès Arts en
Sciences Religieuses.



*Soeur Jeannine
le 7 octobre 1968
M. Beauchamp
secrétaire*

Ottawa, Canada, 1968

UMI Number: EC55975

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform EC55975
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

RECONNAISSANCE

Cette thèse a été préparée sous la direction de
Soeur Jeannine Lacelle, L. Th., professeur au Département
des Sciences Religieuses de l'Université d'Ottawa.

CURRICULUM STUDIORUM

Jeannine Lavallée naquit à Montréal le 22 juillet 1928. Elle obtint son B. Péd. à l'Université de Montréal en 1963, et son B. Sc. (Biologie) à l'Université d'Ottawa en 1967.

TABLE DES MATIERES

Chapitres	pages
INTRODUCTION	v
I.- PERIODE APOSTOLIQUE	1
1. Diaconat	2
2. Prêtrise	13
II.- PERIODE PATRISTIQUE ET DU MOYEN AGE	29
1. Existence des diaconesses	30
2. Ministère des diaconesses	35
3. Ordination des diaconesses	39
III.- PERSPECTIVES CONTEMPORAINES	51
1. Diaconat	53
2. Prêtrise	60
CONCLUSION	83
BIBLIOGRAPHIE	86

INTRODUCTION

L'humain intégral est masculin-féminin. La fidélité au dessein du Créateur et du Rédempteur n'exige-t-elle pas la présence active de la femme au sein de la hiérarchie ecclésiale? Notre mère la Sainte Eglise n'a-t-elle pas défiguré quelque peu sa physionomie en demeurant trop masculine¹? Dans l'introduction de son livre sur L'Eglise et la femme, le Père Galot pose les questions suivantes:

Quelle place faut-il reconnaître à la femme dans l'Eglise et dans quelle mesure doit-on maintenir certaines exclusions traditionnellement établies vis-à-vis de la femme, et dans quelle voie doit-on rechercher, dans la société religieuse qu'est l'Eglise, l'authentique émancipation de la femme dont la société civile a donné récemment de nombreux exemples²?

Cette thèse n'a pas pour but de trancher cette question encore trop neuve du ministère hiérarchique de la femme. Elle se propose de mettre en évidence certaines traces historiques, lesquelles pourraient présager d'un avenir prometteur pour l'Eglise, parce que plus conforme au plan créateur et rédempteur de Dieu. Comme le débat se concentre surtout autour de certains textes pauliniens, c'est à travers eux que l'étude débutera à l'époque apostolique, se poursuivra aux temps des Pères et au Moyen Age,

1 Cf. M. Hoppenot, Faire justice au plan de Dieu, dans Spiritus, no 29, 1966, p. 343-451.

2 J. Galot, L'Eglise et la femme, Paris, Duculot, 1965, p. 16.

et s'orientera vers l'époque actuelle.

Comme il n'est pas possible d'analyser ici tous les extraits de Saint Paul concernant le ministère de la femme, on s'en tiendra aux plus importants. Pour ce qui est du diaconat on s'arrêtera à l'épître aux Romains et à la première à Timothée. En ce qui regarde la prêtrise on se servira de l'épître aux Romains et de la première aux Corinthiens.

Dans ce travail le mot ministère signifiera une participation à la charge apostolique notamment au diaconat et à la prêtrise. "Le ministère est le signe visibilisé de la grâce du Christ pour son Corps, qui est l'Eglise³". Ceux qui exercent ce ministère de l'Eglise apparaissent comme des foyers en qui se concentre la fonction maternelle de l'Eglise Mère des fidèles⁴.

Les ministères sont des services qui dépassent l'occasionnel et ont une certaine stabilité. Ils engagent une vocation. Ce sont des services reconnus ou avalisés dans une communauté. Ils sont

³ H. Denis, Le diaconat dans la hiérarchie, sa spécificité, dans Le diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui, Unam Sanctam 59, Paris, Cerf, 1966, p. 145.

⁴ Cf. J.-M. Tillard, Le Mystère des sacrements de l'Eglise, aspect essentiel de l'Eglise Moyen de Salut, dans Leçons sur le Mystère de la Parole de Dieu, Ottawa, Université d'Ottawa, 1967, p. 50. Notes à l'usage des auditeurs du cours.

suscitées par le Saint-Esprit qui distribue ses charismes comme il veut, pour l'utilité commune (1Co 12,7 et 11)⁵.

L'époque apostolique retiendra notre attention au début de cette recherche. On étudiera l'interprétation de textes pauliniens sur le diaconat et la prêtrise. Puis on verra l'existence, la tâche et l'ordination des diaconesses au cours des siècles qui ont suivi l'établissement de l'Eglise. Finalement on mettra en évidence les perspectives actuelles sur le diaconat et la prêtrise chez la femme. Pour cette dernière question on montrera les causes sociales qui ont influencé négativement l'accès de la femme au ministère hiérarchique; l'interprétation actuelle des textes pauliniens; les raisons valables favorisant l'ordination des femmes. Dans les perspectives contemporaines on fera mention surtout de l'aspect positif parce que même si l'opinion de L. Hodgson est discutable:

Je suis personnellement pour l'ordination de la femme et pour sa consécration à l'épiscopat. Je crois que tôt ou tard toute l'Eglise sur la terre — orthodoxe, catholique et protestante — se rendra ici obéissante à la voix du Seigneur. Mais d'ici là, que de dynamite émotionnelle est encore à attendre à ce propos⁶.

5 Y. Congar, Le diaconat dans la théologie des ministères, dans Le diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui, Unam Sanctam 59, Paris, Cerf, 1966, p. 124.

6 L. Hodgson, cité dans De l'Ordination des femmes, Genève, 1964, p. 44.

INTRODUCTION

viii

Il reste vrai que "Chaque fois que de nouvelles formes de vie surgissent, nous avons tendance à sonner l'alarme et à n'en voir d'abord que les côtés négatifs⁷".

⁷ O. Brachfeld, La femme dans le nouveau départ de l'Eglise, Toulouse, Privat, 1966, p. 26.

CHAPITRE PREMIER

PERIODE APOSTOLIQUE

Avant d'aborder directement le diaconat et ensuite la prêtrise chez la femme à l'époque apostolique, il est peut-être bon de faire la remarque suivante: au début de l'Eglise les frontières n'étaient pas tranchées.

Entre des situations nées de charismes personnels, de choix ou d'exploits personnels, et la situation découlant d'une institution: on ordonne ceux que le Saint-Esprit a marqués et désignés: des vierges, des confesseurs et des martyrs ont leur place dans les listes de fonctions et de dignités de l'"ecclesia". Longtemps notre distinction moderne du public et du privé n'a pas eu cours: le personnel et le fonctionnel n'étant pas séparés comme ils le sont aujourd'hui¹.

Pour le diaconat féminin deux textes pauliniens vont servir de base: Rm 16, 1-2 et 1Tm 3, 8-11. Pour la prêtrise chez la femme, trois passages des épîtres vont faire l'objet d'une étude spéciale: Rm 16,7; 1Co 11,2-8 et 14,34². On va exposer pour chacun de ces versets des épîtres de Saint Paul les diverses interprétations qu'en ont donné des auteurs sérieux. Les documents apostoliques n'abondent pas en précision sur le rôle de la femme dans les Eglises primitives.

¹ Y. Congar, Le diaconat dans la théologie des ministères, dans Le diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui, Unam Sanctam 59, Paris, Cerf, 1966, p. 122.

² Toutes les citations bibliques seront prises dans Ecole biblique de Jérusalem, Bible de Jérusalem, Paris, Cerf, 1956, 1669 p.

Là où l'on s'attend à lire de longs détails sur leur action, elles n'apparaissent que comme des personnages épisodiques³.

1. Diaconat.

C'est de cette façon que l'on entrevoit la fonction de Phébée, diaconesse de Cenchrées. L'Apôtre à la fin de son épître aux Romains mentionne dans son épilogue un certain nombre de connaissances en tête desquelles figure Phébée.

Je vous recommande Phébée, notre soeur, diaconesse de l'Eglise de Cenchrées: offrez-lui dans le Seigneur un accueil digne des saints, et assistez-la en toute affaire où elle aurait besoin de vous; aussi bien fut-elle une protectrice pour nombre de chrétiens et pour moi-même⁴.

Que signifie le titre de diaconesse sous la plume de Saint Paul? Plusieurs penseurs se sont penchés sur ce verset pour en découvrir la nature du ministère de Phébée. Trois interprétations différentes ont surgi de cette réflexion. Pour les uns Phébée ne remplit aucunement une fonction ministérielle, pour les autres ou bien le problème ne peut être résolu avec certitude ou bien sa solution est obvie: Phébée exerce un véritable ministère apostolique.

³ Cf. H. Leclercq, Femme, dans Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, vol. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1922, c. 1318-1325.

⁴ Rm 16,1-2.

Les commentateurs sélectionnés sont: Saint Thomas d'Aquin, A. Michel, J. Daniélou, B. Brugge, J. Sonnemans, J. Lagrange, et A. Dumas. Saint Thomas d'Aquin a été choisi parce qu'il a livré le fruit de ses méditations sur toutes les épîtres de Saint Paul et surtout à cause de l'influence et de l'autorité dont il a joui dans l'Eglise.

La doctrine de Saint Thomas d'Aquin a eu une grande influence. On le voit bien dans la législation actuelle de l'Eglise représentée par le Codex juris canonici (d'ailleurs en instance de révision) canon 968#1, 813#2; 910#1; 742#2; 1262⁵.

Pour ne pas être injuste envers le Docteur Angélique il faut noter qu'à son époque, au Moyen Age, il ne disposait pas des instruments exégétiques modernes dont bénéficie actuellement l'Eglise surtout depuis une vingtaine d'années. L'opinion de A. Michel a été retenue en considération des travaux sérieux qu'il a entrepris sur les ordres sacrés dans l'Eglise⁶. Quant à J. Daniélou, B. Brugge, J. Sonnemans, J. Lagrange et A. Dumas, ce sont des écrivains contemporains qui se signalent par la profondeur de leur recherche dans le domaine religieux.

5 J. Sonnemans, Vers l'ordination des femmes?, dans Spiritus, no 29, 1966, p. 407-408.

6 Cf. Charles R. Meyer, Ordained Women in the Early Church, dans Chicago Studies, Archdiocese Review, vol. 4, 1965, p. 300.

Pour Saint Thomas d'Aquin, Phébée n'avait pas une très grande influence puisque, dit-il, elle n'a pu se passer de lettre de recommandation. Elle était tout simplement une servante à la manière des saintes femmes qui ont assisté Jésus de leurs biens.

"Je vous recommande Phébée", qui bien que consacrée à Dieu, n'avait pas pourtant une telle autorité, qu'elle pût se passer de lettres de recommandation ... Il dit le ministère confié à sa piété, en ajoutant: "Qui est au service de l'Eglise à Cenchrées." Or Cenchrées était un port de Corinthe où quelques chrétiens s'étaient réunis, et Phébée les servait, comme il est dit de Jésus-Christ lui-même (S. Luc, VIII, v. 3), que quelques femmes "l'assistaient de leurs biens"⁷.

De même A. Michel affirme que la pieuse Phébée n'était pas diaconesse au sens ecclésiastique du mot, mais s'était volontairement consacrée au Seigneur.

On ne saurait toutefois faire remonter l'institution des diaconesses aux temps apostoliques. La pieuse Phébée dont parle S. Paul... avait reçu du Saint Esprit le charisme de "diaconie"; elle n'était pas diaconesse au sens ecclésiastique du mot, elle s'était simplement consacrée volontairement au service de l'Eglise⁸.

7 "Commendo autem vobis Phoebem" quae, licet esset Deo devota, non tamen erat tantae auctoritatis ut commendatitiis litteris non egeret ... Ex officio pietatis, cum dicit: "Quae est in ministerio Ecclesiae, quae est in Cenchris," portu Corinthiorum, ubi aliqui Christiani erant congregati, quibus dicta mulier serviebat: sicut et de ipso Christo (Luc., VIII, v. 3) dicitur quod "Quaedam mulieres ministrabant ei de facultatibus suis." Bralé, Commentaires de S. Thomas d'Aquin sur toutes les Epîtres de S. Paul, Paris, Vivès, 1869, vol. 1, p. 733.

8 A. Michel, Le féminisme dans l'Eglise, dans L'ami du clergé, vol. 68, no 11, mars 1958, p. 165.

Pour J. Daniélou et B. Brugge, le problème est plus complexe.

Le mot $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\iota\alpha\varsigma$ appliqué à Phébée, n'a très vraisemblablement pas le sens d'une fonction hiérarchique déterminée, comme il l'aura plus tard pour les femmes⁹.

Saint Paul appelle aussi "diaconesse" sa collaboratrice Phébée mais il ne veut sans doute pas dire par là que Phébée occupait un poste fixe dans le ministère ecclésiastique¹⁰.

Les mots "vraisemblablement" et "sans doute" employés par ces deux commentateurs expriment bien une incertitude, une hésitation sur le ministère exact de Phébée. Pour d'autres auteurs il n'y a pas d'hésitation. Le texte de Saint Paul est clair et son interprétation semble aller de soi.

Les femmes pouvaient recevoir tous les charismes; or le charisme était alors le fondement, la source de tout ministère. La femme n'en était donc pas exclue. Dans les lettres de Paul on voit que beaucoup de femmes l'ont suivi¹¹.

Le Père Lagrange pose un jugement qui se rapproche de celui du Père Sonnemans:

9 J. Daniélou, Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne, dans Maison-Dieu, no 61, 1960, p. 71.

10 B. Brugge, Le diaconat de la femme, dans La vie spirituelle, vol. 65, no 524, février 1966, p. 187.

11 J. Sonnemans, op. cit., p. 404.

Non seulement Phébée est chrétienne; elle a même spécialement la charge de diaconesse. Il est vrai que c'est le seul cas où le Nouveau Testament parle d'une femme comme exerçant cet office...

Il faut simplement reconnaître que le christianisme a dû se pourvoir très tôt des fonctions dont il avait besoin¹².

A. Dumas a longuement réfléchi sur ce verset. Il analyse le titre donné à Phébée et en arrive à la conclusion que cette épithète est un attribut ministériel.

Le titre qui désigne Phébée est vingt-deux fois employé par Paul, qui l'applique à lui-même, à Tychique, à Epaphras, à Timothée, à Apollos. C'est un vocable ministériel au même titre que ceux désignant tous ceux qui étaient au service de l'Eglise. Il peut se traduire indifféremment par "diaconesse" ou par "ministre", selon le vocabulaire néo-testamentaire, mais en tout cas pas par "servante" à propos de la seule Phébée. Paul recommande non pas de "l'assister" mais de "se mettre à sa disposition" (paristhemi), car elle a été "protectrice" (prostatis) pour beaucoup et pour lui-même (v. 2). Ce substantif est un apex, mais le verbe correspondant (proistanai) se trouve, lui, dans huit passages des épîtres, où il a toujours le sens de "gouverner sur" ... En appliquant à Phébée un terme spécifique des fonctions de direction ecclésiastique, ... et en la mentionnant, elle seule, avec un titre au début de la plus longue liste des salutations apostoliques que contienne le Nouveau Testament, Paul n'a-t-il pas évoqué ici un contexte de réalité ecclésiastique auquel les recommandations aux épouses de Corinthe ou d'Ephèse, en vue de préserver la dignité de leur mariage dans les assemblées d'église, nous ont rendus singulièrement aveugles¹³?

¹² J. Lagrange, Saint Paul. Epître aux Romains, Paris, Gabalda, 1950, p. 362-363.

¹³ A. Dumas, L'anthropologie biblique et la participation de la femme au ministère de l'Eglise, dans De l'ordination des femmes, Genève, 1964, p. 15.

PÉRIODE APOSTOLIQUE

7

En résumé Saint Thomas et A. Michel croient que Phébée n'exerçait pas un ministère; J. Daniélou et B. Brugge ne peuvent affirmer avec certitude que Phébée exerçait un véritable ministère; J. Sonnemans, J. Lagrange et A. Dumas se prononcent en faveur d'un véritable ministère.

Quelle conclusion tirer de ces divers témoignages? Il semble d'une part qu'on ne peut affirmer péremptoirement à l'exercice d'un véritable ministère apostolique par Phébée. D'autre part aucune preuve sérieuse ne s'y oppose. Il n'est donc pas absurde de croire qu'en fait Phébée exerçait une véritable fonction ecclésiastique telle que comprise à cette époque.

Le diaconat féminin se rencontre une autre fois sous la plume de l'Apôtre dans son épître à Timothée. Après avoir parlé des vertus que doivent pratiquer les diacres, Saint Paul ajoute que les femmes aussi soient sans reproche.

Les diacres, eux aussi, seront des hommes dignes, n'ayant qu'une parole, modérés dans l'usage du vin, fuyant les profits déshonnêtes. Qu'ils gardent le mystère de la foi dans une conscience pure. On commencera par les mettre à l'épreuve, et ensuite, si on n'a rien à leur reprocher, on les admettra aux fonctions de diacres. Que pareillement les femmes soient dignes, point médisantes, sobres, fidèles en tout¹⁴.

On ne trouve pas plus d'unanimité dans la compréhension de 1Tm 3,8-11, que dans Rm 16,1. Saint Thomas

¹⁴ 1Tm, 3,8-11.

d'Aquin explique que dans cette péricope il est question des épouses des diacres.

L'Apôtre exige des femmes des diacres, quatre vertus: la pureté, la modestie, la sobriété et la fidélité. Il dit donc: ce que j'ai dit des diacres je le dis de leurs femmes.

Les hérétiques cataphrygiens, de ce que S. Paul en parlant des diacres a fait mention des femmes, ont pris occasion de dire que les femmes peuvent être promues aux ordres. Il faut se rappeler ici que si dans le droit canon quelques femmes prennent le nom de diaconesses, non pas qu'elles aient reçu le diaconat, mais à raison de quelque ministère qu'elles remplissaient dans l'Eglise, c'est ainsi que dans le grec tous les ministres portent le nom de diacre¹⁵.

Le Père Prat rejoint Saint Thomas d'Aquin en pensant que les diaconesses dont fait mention Saint Paul ne sont pas des ministres de l'Eglise.

Les femmes des diacres dont il (Paul) fait mention dans la première à Timothée et qui sont tenues à plus de modestie, de régularité et de piété, pour ne pas compromettre le ministère de leurs maris, ne le (diaconesses) sont pas davantage. Les diaconesses que les moeurs de l'Orient obligèrent à établir en certaines provinces asiatiques ne vinrent que plus tard. Il n'y en a pas dans Saint Paul¹⁶.

Pour F. Lehardt et F. Gealy, il est très difficile de se prononcer soit en faveur des épouses des diacres, soit en faveur des diaconesses.

¹⁵ Bralé, Commentaires de S. Thomas d'Aquin sur toutes les Epîtres de S. Paul, Paris, Vivès, 1874, vol. 5, p. 243.

¹⁶ F. Prat, La théologie de Saint Paul, première partie, Paris, Beauchesne, 1961, p. 419.

PERIODE APOSTOLIQUE

9

Etant donné que ce verset est inséré dans un développement consacré aux diacres, s'agit-il de femmes diaconesses, ou bien s'agit-il des femmes des diacres? Les deux opinions peuvent se soutenir et il est bien difficile de trancher.

En faveur de l'interprétation qui y voit les femmes diaconesses, on remarquera qu'il serait surprenant que les épouses de diacres soient l'objet d'une mention alors qu'il n'est rien dit des épouses des évêques... On remarquera encore que l'auteur met les femmes dont il parle au v. 11 sur le même rang que les diacres...

En revanche, les partisans de l'interprétation qui voit dans ce v. 11 les épouses des diacres font remarquer que ce verset est inséré dans un développement consacré aux diacres, le développement continuant au v. 12¹⁷.

D'une part il serait étrange que l'Apôtre s'adresse aux épouses des diacres alors qu'il ne fait aucune mention des épouses des évêques. D'autre part les partisans des épouses des diacres y voient une insertion. Ce qui est certain c'est que Saint Paul s'adresse non à toutes les femmes en général mais à un groupe en particulier.

In support of deaconesses (so Wohlenberg, Lock Meinertz, Scott, Falconer, Spick, et al.) it may be urged (a) the Pastorals are primarily concerned with church officials; (b) the adverb "likewise", as in vs, 8, introduces a new category parallel to "deacons", etc; (c) the parallel if not identical list of virtues suggests parallel officials (d) it is strange that requirements should be made only of deacons, and not of Bishops' wives; and (e) the writer would have made his meaning clear by using the personal pronoun "their" with the "women".

In support of "deacons' wives" (so B. Weiss, von Soden, Moffatt, Goodspeed, Jeremias, Easton, et al.)

17 F. J. Lehardt, La place de la femme dans l'Eglise d'après le Nouveau Testament, Montpellier, Faculté de théologie protestante, 1948, p. 44-45.

it may be urged that (a) if deaconesses had been meant, a more specific word would have been used; (b) the description of qualifications is too brief to refer to a category of officials; (c) women officials are treated at length in 5:9-16; (d) the sequence of thought is less awkward if wives rather than deaconesses are meant¹⁸.

Ici on a donc cinq arguments en faveur contre quatre en défaveur de l'interprétation des femmes-diacres. Cependant toutes ces preuves ne sont pas d'égale valeur. Quant on sait comment Saint Paul dictait, probablement de nuit, à son secrétaire ses longues épîtres, il est tout à fait normal d'y rencontrer des obscurités.

Mentionnons pour terminer, les positions de C. Spick, de J. Forget et de J. Daniélou. Ces penseurs semblent d'accord pour affirmer que Saint Paul s'adressait à de véritables diaconesses plutôt qu'aux épouses des diacres. C. Spick avant de donner sa propre opinion rapporte celle des principaux écrivains qui ont épilogué sur ces textes.

Le v. 11, comportant des adjectifs et s'insérant entre les recommandations faites aux diacres, a été entendu de bien des manières. Les Pères grecs, Théodore de Mopsueste, Pélage, Raban Maur, Hervé de Bourg-Dieu, Bernard, Ramsay, Wohlenberg, Lock, Lemonoyer, Meinertz, Scott, Belser, Bardy, l'entendent des diaconesses; Cajetan et Estius des femmes des évêques et des diacres; Saint Thomas, Luther, B. Weiss, Von Soden, Prat, Knabenbouer, Moffatt, Gardiner, Jeremias, des épouses des diacres; Ambrosiaster, des femmes en général. La première interprétation nous

¹⁸ F. Gealy, 1 Timothy, dans The Interpreter's Bible, New York, Abington Press, vol. 11, 1939, p. 417-418.

semble la meilleure, comme le suggère la structure générale du chapitre qui ne traite que des fonctions officielles, l'adverbe d'introduction $\omega\sigma\acute{\alpha}\upsilon\omega\varsigma$ qui indique une nouvelle catégorie de personnes analogues aux précédentes (cf. v 8: $\delta\iota\alpha\kappa\acute{o}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\omega\sigma\acute{\alpha}\upsilon\omega\varsigma$ $\kappa\tau\lambda$), et donc aptes aux charges ecclésiastiques, la dépendance de cette proposition par rapport à $\delta\epsilon\iota$ $\omicron\upsilon\upsilon$ du v. 2, et la qualité générale requise: la dignité; tous indices qui annoncent, une nouvelle fonction ecclésiastique officielle comme au v. 8. Il serait étrange que Saint Paul exige expressément des femmes des diacres une série de qualités qu'il n'a pas requises des femmes d'évêques; ce qu'il en dira au verset suivant est amplement suffisant et parallèle à l'allusion du v. 2 pour les femmes d'évêques; d'ailleurs les diacres ont toujours choisi librement leurs épouses, et l'Eglise n'est jamais intervenue pour leur imposer certaines qualités; enfin l'Apôtre aurait sans doute précisé $\gamma\upsilon\upsilon\alpha\iota\kappa\epsilon\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$ ou $\gamma\upsilon\upsilon\alpha\iota\kappa\alpha\varsigma$ $\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$. "Le premier sens est beaucoup plus conforme au but de l'Apôtre qui est de donner à Timothée des règles pour le choix de ceux et de celles qui doivent être employés au service de l'Eglise" (Dom Calmet) Il s'agit donc des diacres-femmes¹⁹.

Dans ce passage de l'épître à Timothée, il serait douteux qu'il s'agisse des femmes des diacres parce que tout le chapitre traite des fonctions officielles. Le but de cette lettre est de donner à Timothée des critères pour la sélection des ministres. D'ailleurs il ne peut s'agir des épouses puisque les diacres étaient libres dans le choix de leur femme, jamais l'Eglise n'était intervenue à ce sujet. Pour C. Spicq les arguments en faveur de la femme-diacre l'emportent de beaucoup sur ceux de la femme de diacre.

19 C. Spicq, Saint Paul, Les Epîtres Pastorales, Paris, Gabalda, 1947, p. 100-101.

Il est clair qu'il (Paul) ne parle pas des femmes en général mais d'une catégorie spéciale, d'élite parmi elles. A-t-il voulu désigner les épouses des diacres, comme le pense saint Thomas? C'est possible mais non probable: car alors il eût sans doute rattaché ce verset aux précédents en disant: Que leurs femmes. Aurait-il eu en vue les épouses des prêtres et des évêques, comme le veut Estius? Ceci se comprendrait à peine, puisqu'il n'est question dans le contexte ni des évêques ni des prêtres. Il est bien plus vraisemblable que la mention incidente de ces femmes a été amenée par la similitude, par le rapprochement naturel de leur office et de l'office des diacres²⁰.

J. Forget semble donc pencher du côté de l'interprétation des diaconesses mais son affirmation n'est pas aussi absolue que celle de J. Daniélou qui y voit nettement un sens technique.

Il paraît bien que les femmes dont il est question qui sont nettement distinguées des épouses des diacres et dont la description est parallèle à celle de ceux-ci désignent des diaconesses. Ici le mot a un sens technique. Il désigne un ministère qui fait partie de la hiérarchie²¹.

Dans ce deuxième texte se rapportant aux diaconesses il est encore impossible d'affirmer avec certitude que Saint Paul s'adresse à de véritables diaconesses hiérarchiquement constituées. Alors que Saint Thomas d'Aquin et F. Prat sont persuadés que Saint Paul destine son exhortation

20 J. Forget, Diaconesses, dans Dictionnaire de Théologie Catholique, vol. 4 (1), Paris, Letouzey et Ané, 1911, c. 636.

21 J. Daniélou, Le Ministère des femmes dans l'Eglise ancienne, dans Maison-Dieu, no 61, 1960, p. 78.

aux épouses des diacres, F. Leehardt et F. Gealy hésitent à se prononcer en faveur des femmes des diacres ou en faveur des diaconesses, C. Spick, J. Forget et J. Daniélou croient qu'il s'agit de véritables diaconesses. Comme pour le cas de Phébée il n'est donc pas illogique de penser qu'il est question dans 1Tm 3,11, de diaconesses exerçant un véritable ministère. Aucune raison valable ne s'y oppose catégoriquement.

Les deux textes étudiés représentent donc deux liens importants historiques du début de l'Eglise qui laissent présager de l'existence du diaconat hiérarchique féminin. On aurait pu également étudier le cas de l'ordre des veuves dans 1Tm 5,9, cependant leur situation est un peu spéciale à cause des conditions posées par l'Apôtre pour leur admission. Dans la seconde partie de ce travail, aux temps patristiques et au Moyen Age, il en sera question parce qu'alors le ministère des veuves interférera avec celui des diaconesses.

2. Prêtrise.

Si l'étude des textes pauliniens incline à croire à l'existence des diaconesses à l'époque apostolique, il n'en est pas de même pour les textes concernant la prêtrise chez les femmes. Dans leur ensemble les exhortations de Saint Paul aux femmes semblent négatives et ont contribué

quelques fois à le faire qualifier, à tort ou à raison, de misogynie.

Deux épîtres vont être considérées: aux Romains et la première aux Corinthiens. Si l'épître aux Romains peut s'interpréter dans un sens positif, par contre l'épître aux Corinthiens semble n'apporter que des contre-indications à l'accès de la femme à la prêtrise.

Avant de dégager les extraits négatifs tels qu'on les rencontre dans la première aux Corinthiens 11,2-16 et 14,34, le seul verset positif sur le sujet, inséré dans l'épître aux Romains, va faire l'objet d'une brève mention. Dans son épilogue Rm 16,7, Saint Paul écrit: "Saluez Andronicus et Junie, mes parents et mes compagnons de captivité: ce sont des apôtres marquants qui m'ont précédé dans le Christ." Que recouvre ici le mot apôtre adressé à Andronicus et Junie? Le Père Lagrange et C.H. Dodd et T. Maertens ont livré quelques commentaires sur cette péricope. Le Père Lagrange pense qu'ici le titre d'apôtre est une façon de dire qu'Andronicus et Junie étaient très estimés des Apôtres.

Il n'y a donc pas à tenir compte de la variante Junia, si ce n'est comme témoignage que Jérôme et Ambroise ont pu regarder Junia comme une femme apôtre... Andronicus et Junia seraient donc mari et femme... Ils étaient ce que l'antiquité a entendu: "distingués parmi les apôtres" et c'est en effet le seul sens possible. Cornely et Zahn traduisent "estimés par les apôtres", pour la seule

raison que le titre d'apôtre était réservé aux douze²².

C. H. Dodd ne voit aucune objection à ce que Junie soit considérée comme apôtre missionnaire. Le titre d'apôtre,

Was widely given to persons properly commissioned by the church to preach the Gospel... Andronicus and Junie would be husband and wife, working together as missionaries, like Aquila and Prisca. Chrysostome preaching on this passage saw no difficulty in a woman-apostle: nor need we²³.

T. Maertens est porté à interpréter le titre d'apôtre adressé à Junie dans le même sens que celui attribué à Paul ou à Barnabé.

Scrupuleusement réservé aux Douze par la communauté judéo-chrétienne, ce titre fut étendu, dès l'extension de l'Eglise dans le monde gréco-romain, à plusieurs autres ministres, comme Paul et Barnabé. Il est à présent attribué à une femme. Mais à cette époque (en 58 sans doute), ce titre est-il déjà employé dans un sens accommodatice, comme on parle aujourd'hui d'un apôtre pour désigner un militant dévoué? En leur conférant le titre d'apôtres, Paul semble situer l'action d'Andronicus et de Junie sur un plan égal au sien. Il est en effet inimaginable qu'en 58 le mot apôtre ait perdu sa signification fondamentale! Mais certains exégètes remettent le problème en question en affirmant que Junie est un homme et son nom est un diminutif de Janianus²⁴.

22 J. Lagrange, op. cit., p. 366.

23 C.H. Dodd, The Epistle of Paul to the Romans, London, Hodder, 1932, p. 238-239.

24 T. Maertens, La promotion de la femme dans la Bible, Belgique, Casterman, 1967, p. 173-174.

Les explications sur ce verset de l'épître aux Romains n'abondent pas. La plupart des exégètes le passent sous silence ou bien traitent tout d'un bloc l'épilogue de l'épître. C'est dire qu'ils n'y attachent pas beaucoup d'importance. Cependant si ce passage paulinien ne dit pas expressément que Junie exerçait un ministère apostolique, il est permis de penser qu'elle prêchait la Bonne Nouvelle, donc qu'elle jouait un rôle prophétique.

Tous les autres endroits des épîtres concernant le rôle de la femme dans l'Eglise rendent un son négatif en ce qui touche la prêtrise. Ils se résument à un principal argument: la femme doit se taire dans l'Eglise car elle a hérité d'une nature inférieure à celle de l'homme. A cause de cette infériorité congénitale elle doit être soumise à l'homme. La première épître aux Corinthiens est le lieu commun des adversaires de la femme-prêtre, spécialement les versets 11,2-8 et 14,34.

Je vous félicite de ce qu'en toutes choses vous vous souvenez de moi et gardez les traditions, telles que je vous les ai transmises. Je veux cependant que vous le sachiez: le chef de tout homme, c'est le Christ; le chef de la femme, c'est l'homme; et le chef du Christ, c'est Dieu. Tout homme qui prie ou prophétise le chef couvert fait affront à son chef. Toute femme qui prie ou prophétise le chef découvert fait affront à son chef; c'est exactement comme si elle était tondue. Si donc une femme ne met pas de voile, alors qu'elle se coupe les cheveux! Mais si c'est une honte pour une femme d'avoir les cheveux coupés ou tondu, qu'elle mette un voile.

L'homme, lui, ne doit pas se couvrir la tête, parce qu'il est l'image et le reflet de Dieu; quant

à la femme, elle est le reflet de l'homme²⁵.

Comme dans toutes les Eglises des saints, que les femmes se taisent dans les assemblées, car il ne leur est pas permis de prendre la parole; qu'elles se tiennent dans la soumission ainsi que la Loi même le dit²⁶.

Saint Thomas, avec les lumières de son époque sur la génétique, la psychologie et l'exégèse, donne l'explication suivante de ces deux fameux passages de Saint Paul:

"L'homme est le chef de la femme..." Car 1-l'homme est plus parfait que la femme non seulement quant au corps, parce que comme le dit Aristote (livre De la Génération des animaux), la femelle est un mâle imparfait; mais encore quant à la vigueur de l'âme, suivant cette parole (Ecclé., VII, v. 29): J'ai rencontré un homme entre mille, je n'ai pas trouvé une femme entre toutes." 2-L'homme a naturellement la supériorité sur la femme, selon cette parole (Ephés., V, v. 22): "Que les femmes soient soumises à leurs maris comme au Seigneur, parce que le mari est le chef de la femme." 3-L'homme, par le gouvernement, exerce son influence sur la femme, ainsi qu'il est dit (Gen., III, v. 16): "Vous serez sous la puissance de votre mari, et il vous dominera." 4-Le mari et la femme sont en conformité de nature, selon cette autre parole de la Genèse (II, v. 18): "Faisons-lui une aide qui soit semblable à lui."

L'apôtre fait une troisième comparaison de Dieu à Jésus-Christ à ces paroles (v. 3): "Mais Dieu est le chef de Jésus-Christ"... Cependant on peut encore expliquer ces paroles dans un sens mystique, en tant qu'il s'est fait dans l'âme comme une sorte de mariage spirituel; car la partie sensible est comparée à la femme, la partie intellectuelle à l'homme, qui doit diriger la sensibilité, ce qui le fait appeler le chef. Ou mieux encore, la raison inférieure, qui s'applique à régler les choses du temps est comparée à la femme; on compare à l'homme la raison supérieure,

25 ICo 11,2-8.

26 ICo 14,34.

qui vaque à la contemplation des choses de l'éternité et, pour ce motif, est appelé chef de la partie inférieure, parce que c'est selon les raisons éternelles que doivent être disposées les choses temporelles²⁷.

Pour l'interprétation du verset 14,34, Saint Thomas se base sur les mêmes arguments que pour le texte précédent.

"Parce qu'il ne leur est pas permis de parler dans l'église" à savoir l'Eglise ne le leur permet pas, leur office, à elles, étant d'être soumises à leur mari. C'est pourquoi le droit d'enseigner, supposant l'autorité et la présidence, ne saurait convenir à celles qui doivent être soumises. Or la raison pour laquelle elles sont dans la dépendance et ne président point, c'est la faiblesse de leur raison, faculté éminemment nécessaire à celui qui préside. C'est ce qui fait dire à Aristote (Politique, IV, ch. 11) qu'il y a corruption du gouvernement là où ce gouvernement passe aux femmes²⁸.

Le Père Galot après avoir analysé très brièvement les deux péricopes dont il est question, tout en étant plus nuancé que Saint Thomas, en arrive à une conclusion pas tellement différente de celui-ci.

Si on accorde moins d'importance aux considérations qui s'inspirent des images du récit primitif de création, et qui par le fait même ne sont pas exemptes de caducité, on garde finalement le principe qu'homme et femme ne vont pas l'un sans l'autre, et que si l'homme est le chef de la femme, il naît également par la femme. Chez saint Paul, la supériorité de l'homme, chef de la femme est plus volontiers mise en lumière, et les arguments tirés du récit de la création tendent à lui donner un fondement dans le plan divin²⁹.

27 Bralé, Commentaires de S. Thomas d'Aquin sur toutes les Epîtres de S. Paul, Paris, Vivès, 1870, vol. 2, p. 385-386.

28 Idem, ibid., p. 587-588.

29 J. Galot, op. cit., p. 28-29.

Les interprétations théologiques de E. B. Allo ne s'éloignent pas beaucoup de celles des deux auteurs précédents.

Ce passage intéresse, non sans leur causer quelques embarras, tous les théologiens qui traitent de "féminisme". De fait, Paul y énonce des principes primordiaux sur les rapports des deux sexes; mais il le fait à propos d'une petite question tellement particulière, il les enveloppe de considérations qui paraissent si contingentes et si locales, qu'on se demande parfois ce qu'il peut en rester d'immuable à travers les époques et les civilisations. Nous verrons qu'il en reste l'essentiel.

D'ailleurs, cette petite discussion ouvre un aperçu intéressant sur les tendances philosophiques et esthétiques de l'Apôtre. Et — ce qui est bien plus important, — elle le montre encore tranchant une question bien minutieuse aux yeux de la plupart par le principe suprême du christianisme: l'union de l'humanité au Christ comme à sa tête...

La note "antiféministe" est d'ailleurs loin d'être aussi marquée que le disent parfois les "profanes". En somme, Paul y affirme deux choses avec une égale décision: d'abord que dans le culte, qui est une fonction sociale et extérieure, doit se refléter la subordination naturelle et sociale d'un sexe à l'autre;

secondement, la solidarité indéfectible des deux sexes "dans le Seigneur", c'est-à-dire devant Dieu et dans la vie religieuse, — comme ailleurs, rappelons-le, il prêche leur égalité religieuse devant Dieu, dans l'ordre essentiel et invisible, comme celle des diverses races de l'humanité, Juifs, Grecs et Barbares³⁰.

Toujours selon le même commentateur, depuis que Paul avait proclamé qu'il n'y avait plus ni homme ni femme dans le Seigneur (Ga, 3,28), les Corinthiennes en avaient profité

30 E. B. Allo, Saint Paul. Première Epître aux Corinthiens, Paris, Gabalda, 1956, p. 253-254.

pour s'émanciper d'une façon exagérée en essayant de s'égaliser à l'autre sexe. Cette question il la ramène au principe de la subordination de la femme à l'homme comme l'homme l'est au Christ. Si la femme ne se couvre pas la tête elle fait outrage à sa propre tête et à l'homme qui est son chef moral. L'homme ne doit pas cacher son visage qui reflète d'une certaine façon l'autorité royale de son Créateur. Mais la femme reflète moins le Créateur car son corps a été fait d'après celui de l'homme. La femme est la gloire de l'homme comme l'homme l'est de Dieu. Le voile, signe de dépendance de la femme, montre en même temps sa participation à la puissance de l'homme qui représente celle de Dieu. Si l'allure des femmes trop émancipées peut être admise des Corinthiens elle ne l'est pas des anges qui sont les gardiens de l'ordre essentiel. Cette subordination d'ordre naturel et visible doit s'exprimer dans le culte qui est du même ordre³¹.

Comment ce même auteur explique-t-il le second passage de Paul concernant l'obligation de se taire dans l'Eglise?

Gutjahr et d'autres, après S. Thomas, ont bien noté que les femmes sont exclues de l'exercice public de la prophétie...

Au chapitre XI, v. 5, l'Apôtre paraissait cependant supposer que des femmes prophétisaient en public; et il ne le leur interdit pas, il dit seulement qu'il

31 Cf. E. B. Allo, op. cit., p. 258-261.

est inconvenant qu'elles le fassent sans être voilées. Ce n'est pas une contradiction comme Sickenberger le montre bien, mais un exemple de la tactique suivie par l'Apôtre en ses controverses. En face d'un abus complexe qu'il veut détruire, il commence par ne l'examiner que sous un aspect, qui peut être secondaire, avant de s'attaquer au principal, à ce qui en fait la substance.

...Ou bien, comme pense Labriolle ("Montanisme", p. 176), Paul envisageait au ch. XI des cas exceptionnels; car toute loi a ses exceptions [...]

Cette raison de dignité, et les abus qu'il (Paul) avait constatés, lui ont fait trouver très opportun de rappeler aux Corinthiennes brillantes, disputeuses et trop enthousiastes, que leurs instructeurs naturels, c'étaient leurs maris, et le lieu de leurs initiatives, le foyer³².

Ainsi donc Saint Thomas, J. Galot et E.B. Allo sont unanimes à penser que la femme doit se taire dans les offices liturgiques à cause de sa nature qui doit se subordonner à celle de l'homme, comme l'homme doit subordonner sa nature au Christ.

Le Père Sonnemans explique ces textes en attachant une plus grande importance aux contingences historiques, et arrive à une conclusion différente de celle des trois commentateurs précédents.

Il y a des auteurs qui essaient de démontrer coûte que coûte que Paul n'était pas un anti-féministe et qu'il donne à la femme les mêmes droits qu'à l'homme. Mais alors il eût été en grand contraste avec son milieu. Je crois plutôt que Saint Paul a parlé en Juif de son temps, selon le climat social de son temps. C'est pourquoi, comme le dit le Père Tillette, il faut savoir "faire le départ,

32 E.B. Allo, op. cit., p. 272-273.

dans Saint Paul et la tradition ecclésiastique, des éléments caducs et des éléments permanents" (X. Tillette, Le féminisme et les problèmes de la femme, dans Etudes, mai et juin 1965, p. 823.) Ce que Dieu exige de nous, c'est une fidélité en profondeur au message réel de la Bible, dépouillé de ses revêtements passagers. Lus dans cet esprit, que nous apprennent les textes "anti-féministes" de l'Apôtre?

Le chef de la femme, c'est l'homme... Saint Paul ne dit pas que le chef de la femme c'est n'importe quel homme, mais "l'homme", c'est-à-dire son mari, comme il l'explique dans l'épître aux Ephésiens. De plus, le pouvoir de "l'homme" sur la femme n'est pas une conclusion théologique qui serait déduite du mystère du Christ. L'Apôtre part de la situation sociale alors existante et généralement acceptée, pour la mettre en relation avec le mystère du Christ et de son Eglise. Il prend la situation comme elle est, mais il va relativiser le pouvoir de l'homme sur son épouse en montrant que ce n'est pas un pouvoir absolu, puisque l'homme lui-même est soumis au Christ et doit accepter ses conseils et ses préceptes [...]

Avant de résumer sa pensée le Père Sonnemans exprime son opinion sur le verset 14,34.

Que les femmes se taisent dans l'église. Paul, encore une fois, est préoccupé de ne pas scandaliser les païens (cf. v. 23) et pour cela il veut éviter de bouleverser l'ordre social établi. A ses yeux, ce qui prime tout, c'est l'édification de l'Eglise. Contrairement à certaines traductions, il ne s'agit pas ici d'une exhortation à ne pas bavarder. Le contexte ne permet pas de baser l'interdiction sur la crainte de cette sorte de désordre, mais seulement sur la nécessité pour les femmes de se tenir dans la soumission. L'Apôtre leur interdit de prendre la parole dans l'assemblée, c'est-à-dire de prêcher [...]

En résumé, Paul reconnaît l'égalité fondamentale de l'homme et de la femme (Gal. 3, 28) mais d'un autre côté, il vit et pense selon les coutumes de son temps, où la femme est soumise à l'homme et où diverses prescriptions sont en vigueur concernant la tenue des femmes. Saint Paul s'y tient. Dans ces passages de ses lettres, nous ne devons donc pas chercher l'affirmation dogmatique de ce que devraient

être, selon la Révélation, les structures sociales de ce monde, mais un appel à vivre ces structures "dans le Christ"³³.

Tout en acceptant l'égalité naturelle de l'homme et de la femme Saint Paul s'en tient à l'usage de son temps où la femme est reconnue socialement inférieure à l'homme. Paul n'a voulu rien changer au plan social. L. H. Gihoul comme le Père Sonnemans replace les exhortations de Saint Paul dans le contexte historique de l'époque.

Tout le chapitre quatorze de la première aux Corinthiens a pour thème général l'Ordre dans l'assemblée. Il s'agit ici de prôner un facteur d'unité (v. 33: un Dieu de paix et non de désordre)...

Si la doctrine Biblique recèle une infériorité sociale de la femme (tout le suppose même dans le climat masculin de la bible), nulle part, n'est présentée une infériorité naturelle [...] l'insistance chez Saint Paul, sur la soumission de la femme au mari, s'établit dans un parallèle entre le Christ et l'Eglise, quoiqu'elle soit peut-être aussi une marque de son esprit pharisien (cfr A. T.) Et au sujet du culte, afin d'en assurer la bonne marche, il semble que Saint Paul donne à la femme un rôle d'enseignement... plutôt qu'une fonction (un "opus"), comme droit à exercer un ministère proprement sacerdotal et hiérarchique³⁴.

Le même auteur interprète l'exhortation de Paul à garder le silence dans les assemblées, dans le même sens que le texte précédent c'est-à-dire "dans un souci d'unité, par une demande de réserve plus discrète"³⁵.

33 J. Sonnemans, op. cit., p. 414-415.

34 L.H. Gihoul, Femme, vocation de l'homme, Bruxelles Vromant, 1965, p. 36-37.

35 Idem, ibid., p. 35.

M.-E. Thrall commente ces deux péricopes pauliniennes en tenant surtout compte du contexte historique. Comme Corinthe était un milieu païen, enclin à l'idolâtrie, l'exhortation de Saint Paul s'explique aisément.

In the congregation as a whole, and even in public worship, the sins of the pre-Christian life were making their appearance. Idolatry liable to engage in idolatrous practices, and therefore it was extremely likely that the Corinthian women would fall victims to the temptation. If they had been permitted to lead the congregation in worship, unrestrained by any duty of subordination to the men, they might well have caused the whole Christian community to fall into idolatry³⁶.

Un expert du Conseil Oecuménique des Eglises a étudié longuement ces versets pauliniens. Saint Paul au lieu de choisir le récit de la Création relaté dans Genèse 1 où l'homme et la femme ont été créés en même temps, a préféré pour raison de convenance, le récit de Genèse 2 où la femme a été tirée de l'homme pour lui devenir une aide semblable à lui. Si on analyse le mot aide, on se rend compte que ce nom n'évoque pas une idée de subordination mais d'égalité. Dans les deux récits l'homme et la femme sont donc égaux. Saint Paul,

Motive la soumission de la femme dans le mariage, qui est la raison de sa non-autorité sur l'homme et de son silence dans l'église, en s'appuyant sur l'ordre de la création selon Genèse 2. Les deux passages expliquent qu'Eve a été tirée de l'homme,

³⁶ M.-E. Thrall, The Ordination of Women to the Priesthood, London, S.C.M. Press, 1958, p. 76.

créée à cause de lui et après lui. 1Tim. 2:14, ajoute qu'Adam n'a pas été séduit mais qu'Eve séduite s'est rendue coupable de transgression, et 1Cor. 11:7, précise que "l'homme est l'image et la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme". Ils ne sont donc pas ensemble "à l'image et à la ressemblance d'Elohim" comme le disent Gen. 1:26. Si l'ordre de la création est cette lecture effectuée par Saint Paul de Genèse 2 et 3, il s'ensuit logiquement deux conséquences: tout d'abord, l'autorité n'appartient pas à la femme dans le mariage. En second lieu, afin de préserver cet ordre du mariage dans l'Eglise, ou, si l'on préfère, afin de confirmer l'ordre de la création par l'ordre de la rédemption, il est nécessaire que la femme ne participe pas à l'autorité dans le ministère [...]

Le mot crucial du texte apparaît celui du verset 20 "l'homme ne trouva pas d'aide semblable à lui". Le mot hébreu employé pour "aide" est ezer, qui se trouve vingt et une fois dans l'Ancien Testament. Il est utilisé pour désigner Jahvé dans Ex. 18:4, Deut. 33:7, Ps 27:9,33; 20,94; 17,115: 9, 10, 11, 146:5. Dans seize cas, le mot s'applique à un supérieur qui nous "aide". Dans cinq autres versets, il ne comporte aucun sens hiérarchique (cf. Ps 16:8) pour lui être appui. Pour donner ici au mot ezer un sens d'"aide subordonné", il faudrait contredire son constant usage vétéro-testamentaire. Genèse 2 paraît aussi confirmer exactement Genèse 1, de rédaction bien postérieure. Il n'y a donc nullement dans l'Ancien Testament deux ordres de création, mais bien un seul ordre, identiquement formulé dans deux récits aux intentions différentes. Par contre, les épîtres pauliniennes, elles, s'appuient sur une "loi de convenance" indispensable au bon témoignage de l'Eglise, mais qui ne traduit pas un "ordre de création", comme un long malentendu exégétique a amené l'Eglise à l'interpréter³⁷.

Pour M. Buhrig la fameuse échelle utilisée par Saint Paul est le reflet du fait social de l'époque et nullement l'indice d'une hiérarchie inamovible.

37 A. Dumas, op. cit., p. 28 et 33.

Les arguments qui se présentent à lui (Paul), à son époque, sont de provenances bien différentes. Ils sont tirés de l'apparente évidence de l'ordre naturel ..., érigé en norme; des raisons d'ordre religieux sous-jacentes à l'usage... de l'histoire de la création... En outre, il fait précéder ses explications d'un critère de jugement..., cette fameuse "échelle" ..., qui a souvent été utilisée comme argument contre une participation pleine et entière de la femme au sein de l'Eglise. A y regarder de plus près, il apparaît qu'il ne s'agit nullement d'une échelle. On s'en aperçoit aisément, si l'on examine le texte dans l'ordre même que lui a imposé l'auteur... Karl Barth, dans La Dogmatique, et Ch. von Kirschbom, dans Découverte de la Femme, ont prouvé de manière convaincante que la déclaration concernant l'homme et la femme est placée entre deux "parenthèses" christologiques. Il ne s'agit donc pas du tout d'une échelle. ... Ce n'est donc pas un ordre de valeur inamovible qui est établi, mais bien un fait social existant...

A l'époque de Paul, la supériorité de l'homme était un truisme. Mais elle est rendue relative par la "parenthèse" dont nous parlions plus haut, car l'homme est également soumis à une instance supérieure, et de plus, l'allusion aux relations entre Dieu et le Christ montre à quel point le sens de la soumission dans la communauté chrétienne, dont parle le texte, est différente de celui de la soumission existant dans l'ordre social patriarcal³⁸.

Le même auteur donne maintenant un commentaire de 1Co 14,34. Le texte original grec, d'après cette exégète, devrait se traduire par: "Faites taire vos femmes" au lieu de "Que la femme se taise dans l'assemblée". Ce qui donne une toute autre tonalité à l'impératif paulinien.

"Que la femme se taise dans l'assemblée", alors que le texte grec original dit: "Faites taire vos femmes"... ce qui présente une signification beaucoup

³⁸ M. Buhrig, Réflexions basées sur quelques textes du Nouveau Testament au sujet du problème de l'ordination de la femme, dans De l'ordination des femmes, Genève, 1964, p. 50-51.

moins apodictique que la version de la Bible latine. Cette correction n'est pas improuvée par le fait que Paul, au verset 33, renvoie à l'exemple de "toutes les églises". Visiblement ... le texte a pour objet principal l'ordre du culte, que l'on doit se représenter comme très animé. Lorsque deux personnes parlent ensemble, cela n'est pas favorable à l'édification de la communauté, pas plus que si un grand nombre d'assistants prennent la parole. Il doit régner un certain ordre, dans lequel chacun puisse entendre les autres, ... Dans ce verset, il n'est pas question des hommes et le verbe "se soumettre" (hypotassisthai) se trouve déjà dans ce chapitre dans un sens semblable: les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes, c'est-à-dire à la place qu'ils occupent consciemment au sein de la communauté... Il en découle que, fort probablement en ce qui concerne les femmes, le verbe hypotassisthai... se rapporte ici à la place qu'elles doivent occuper au sein de la communauté et non pas à leur situation dans le mariage³⁹.

L'interprétation de ces deux célèbres textes de l'épître aux Corinthiens, semble donc passablement complexe. De très bons auteurs comme Saint Thomas, J. Galot et E.B. Allo, y découvrent un principe permanent qui s'oppose à l'accès de la femme au sacerdoce, à savoir: sa subordination à l'homme, à cause de son infériorité naturelle. D'autres théologiens non moins sérieux: J. Sonnemans, L.H. Gihoul, M.-E. Thrall, A. Dumas et M. Buhrig y voient plutôt une infériorité sociale de la femme due au contexte historique de l'époque.

Si l'on opte pour la première alternative, le problème de la femme-prêtre se résout par la négative. Si au

39 M. Buhrig, op. cit., p. 52-53.

contraire on adopte le second point de vue, alors le principal obstacle à l'accès de la femme à la prêtrise se trouve anéanti. Une conclusion toutefois semble certaine: à l'époque apostolique, même s'il y avait des diaconesses, les femmes-prêtres n'existaient pas.

D'autres versets pauliniens comme 1Tm 2, 11-15 et Ep 5, 23-24, font partie des textes classiques sur l'impossibilité de la prêtrise féminine. Le fondement de toutes ces prescriptions revient toujours en dernière analyse à ce qu'on vient de voir dans l'épître aux Corinthiens: la subordination de la femme à l'homme à cause de son infériorité naturelle. C'est pourquoi on ne s'y arrêtera pas.

On va plutôt suivre la descendance paulinienne des diaconesses, s'intéresser à leur ministère et s'interroger sur la qualité de leur ordination. Dans la mesure du possible on essaiera de relever comment, dans les siècles qui ont suivi l'établissement de l'Eglise, les exhortations de Saint Paul ont été mises en vigueur.

CHAPITRE DEUXIÈME

PERIODE PATRISTIQUE ET DU MOYEN AGE

Avant de signaler les perspectives actuelles concernant l'accès de la femme au diaconat et à la prêtrise, il convient de faire le pont entre l'époque apostolique et l'époque contemporaine.

Les diaconesses rencontrées dans Rm, 16,1 et dans 1Ti, 3,11, ont-elles eu des continuatrices dans les siècles qui ont suivi l'établissement de l'Eglise? Si oui, leur comportement a-t-il continué à être influencé par les exhortations de Saint Paul aux Corinthiennes? Le ministère que ces femmes ont exercé a-t-il été intégré dans la hiérarchie apostolique?

Ces trois questions vont maintenant servir de point de départ aux réflexions qui vont suivre. Pour le développement de cette deuxième partie, la coopération de spécialistes bien connus a été retenue, lesquels se sont surtout inspirés des sources suivantes: Canons d'Hippolyte, Constitutions Apostoliques, Didascalie des Apôtres, Ordonnance Apostolique, Règlements Apostoliques, Testament de Notre-Seigneur, Tradition Apostolique, Virginibus velandis, et autres.

Avant d'entrer dans le vif du sujet il importe de noter que cette étude ne s'occupera pas de démêler le problème des veuves et des diaconesses. Ces deux termes sont employés parfois comme synonymes, parfois comme deux ordres

distincts et même à l'intérieur de l'ordre des veuves on rencontre trois subdivisions. Le problème envisagé ici est autre: il s'agit d'essayer de voir si le ministère des femmes de l'époque apostolique a laissé des traces historiques après Saint Paul.

Egalement on n'appuiera pas sur la distinction entre les diaconesses de l'Orient et de l'Occident. Ce qui importe c'est de chercher si les diaconesses se sont perpétuées après Phébée, quel que soit l'endroit de l'exercice de leur ministère.

1. Existence des diaconesses.

Tous les historiens, à la recherche de l'existence des diaconesses au début de l'Eglise, sont fidèles à rapporter la lettre de Pline le Jeune à l'Empereur Trajan. Ce document venant d'Asie Mineure, écrit par le gouverneur d'alors, rapporte que deux chrétiennes au service du culte ont été mises à la torture.

Que le corps des diaconesses ait été officiellement reconnu, des documents postérieurs à Saint Paul le prouvent encore. On en cite même un qui fut extérieur à l'Eglise puisqu'il vient de Pline le Jeune.

Celui-ci écrivait à Trajan, en l'an 111, qu'il avait cru devoir soumettre à la torture deux servantes du Christ, honorées du titre de diaconesses¹.

¹ C. Yver, L'Eglise et la femme, Paris, Spes, 1934, p. 112.

Dès le seuil du deuxième siècle on les retrouve sous la plume d'Ignace d'Antioche qui salue "les vierges appelées veuves" dans sa lettre aux Smyrniates. De même Polycarpe dans sa lettre aux Philippiens rappelle aux veuves qu'elles sont "l'autel de Dieu". Chez Tertullien dans le Virginibus velandis, il est question d'une jeune vierge de vingt ans qu'un évêque a inscrite au nombre des veuves².

Un peu plus tard encore, Les Constitutions Apostoliques publiées par Funk (Tome 1) fournissent par leurs ordonnances des précisions fort intéressantes sur la hiérarchie et la consécration des ministres féminins du culte, qui portaient tantôt le nom de veuves, tantôt celui de diaconesses sans qu'on ait pu définir nettement la différence entre les deux ordres ou leur rapport: rien que leur simultanéité. Saint Paul lui-même ne paraît pas distinguer entre les Viduae et les Ministrae. Au contraire une ordonnance des Const. Apost. dit: "Que les veuves obéissent aux évêques, aux prêtres, aux diacres, et, de plus aux diaconesses³".

Vers le troisième siècle le ministère des femmes commence à s'institutionnaliser comme le remarque encore le Père Daniélou:

Ce que nous avons vu ébauché chez Saint Paul est devenu un ordre de l'Eglise, qui apparaît dans les énumérations après les évêques, les prêtres et diacres⁴.

2 Cf. J. Colson, La fonction diaconale aux origines de l'Eglise, Belgique, Bruges, 1960, p. 121-139

3 C. Yver, op. cit., p. 112.

4 J. Daniélou, op. cit., p. 80-81.

En Orient l'existence des diaconesses est confirmée au quatrième et au cinquième siècle par les documents littéraires et par les inscriptions. A Constantinople des femmes distinguées ont embrassé ce ministère. Olympiade au quatrième siècle, veuve à dix-huit ans, refusant les avances de l'empereur Théodose, entra dans l'ordre des diaconesses.

A la même époque appartiennent Procula et Pentadia, estimées aussi de Saint Chrysostome, qui leur adressa plusieurs lettres; Anastasie, qui fut en commerce épistolaire avec Sévère, patriarche d'Antioche; Macrine, soeur de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse, dont tous exaltaient la beauté et qui préféra le service du Seigneur aux brillantes perspectives qui s'ouvraient devant elle; enfin Lampadia, amie de Macrine. Citons encore Basilina, que Baronius appelle Regina, au XI^e siècle. Il arrivait aussi que les femmes des personnages élevés aux hautes dignités ecclésiastiques, obligées qu'elles étaient par les canons à entrer dans les ordres ou du moins à ne se point remarier, devinsent diaconesses. Ainsi en advint-il de Théosébie, épouse de saint Grégoire de Nysse⁵.

"Jérôme témoigne également de l'usage des diaconesses en Orient. Kalsbach a par ailleurs rassemblé un bon nombre d'inscriptions du 4^e et du 5^e siècles, nommant les diaconesses⁶".

En Occident, il (l'ordre des diaconesses) se maintient certainement comme institution régulière jusqu'au VI^e siècle. A cette époque, les conditions du ministère ecclésiastique s'étaient modifiées... D'ailleurs, les vierges et les autres chrétiennes vouées à la vie religieuse se retiraient dans les

5 J. Forget, op. cit., c. 694.

6 J. Daniélou, op. cit., p. 88.

monastères, dont les abbesses recevaient parfois, telle sainte Radegonde, l'ordination des diaconesses...

Les diaconesses subsistèrent encore, sinon dans les Gaules, du moins dans le reste de l'Occident. Un concile de Worms, de la seconde moitié du IX^e siècle (868), reproduit simplement le 15^e canon de Chalcédoine les concernant. Can. 73, Labbe, t. VIII, col. 958. Le Liber pontificalis, édit. Duchesne, t. II, p. 6, mentionne des diaconesses dans le cortège qui accompagnait Léon III rentrant à Rome: Cum sanctimonialibus et nobilissimis matronis seu universis faeminis, Atton de Verceil (934-950), dans une lettre au prêtre Ambroise, atteste à la fois la survivance et la décadence de l'institution des diaconesses... Certains missels de même date contiennent encore l'oraison Ad diaconissam faciendam: Exaudi Domine⁷.

En ce qui regarde l'Orient, la disparition des diaconesses suit la même courbe que celle de l'Occident, sauf qu'elle s'effectue plus lentement, et encore faut-il distinguer entre Grecs, Syriens occidentaux et nestoriens.

A Constantinople au XIII^e siècle les diaconesses qui portaient ce nom ne remplissaient plus le ministère traditionnel, elles n'approchaient plus de l'autel, ni ne recevaient l'ancienne consécration. Leur office se limitait à présider les assemblées féminines.

Dans les Eglises syriennes occidentales, vers le XII^e siècle l'ordination de véritables diaconesses ne se fait plus qu'exceptionnellement. Le patriarche jacobite Michel le Grand affirme que d'une façon générale on n'a plus besoin de diaconesses, à cause de la cessation des baptêmes d'adultes

7 J. Forget, op. cit., c. 696.

et pour d'autres motifs. Cependant si pour une raison urgente, un évêque en désire, il peut en ordonner à condition de choisir des personnes de qualité.

Les nestoriens ont été plus conservateurs que les autres communautés chrétiennes. En 1559, le rituel publié par le métropolitain Joseph donne encore l'ordination des diaconesses. Il prouve ainsi qu'à cette époque il en existait encore chez les chrétiens de Perse et de Chaldée.

Les Maronites ont encore aujourd'hui un petit nombre de diaconesses dans les monastères de femmes. Les abbesses de ces maisons reçoivent une sorte d'ordination, et en remplissent les fonctions à l'égard des religieuses qui sont sous leur autorité⁸.

Il faut noter également qu'en Occident certaines moniales, comme les chartreuses, gardent les rites particuliers dans leur consécration qui sont un reste de l'ordination des diaconesses et des privilèges correspondants, comme celui de porter le manipule⁹.

Cette brève incursion à travers le temps et l'espace à la recherche de la lignée paulinienne des diaconesses s'avère plutôt positive. Les convenances ecclésiastiques et les circonstances sociologiques semblent avoir déterminé le flux et le reflux de la participation de la femme à ce ministère¹⁰. L'existence des diaconesses, depuis Saint Paul

8 Cf. J. Forget, op. cit., c. 697.

9 L. Bouyer, Diaconesses, dans Dictionnaire Théologique, Paris, Desclée, 1963, p. 192.

10 Cf. A. Dumas, op. cit., p. 39.

jusqu'à une époque assez récente, ne pose pas beaucoup de problème et ne rencontre à peu près pas d'opposition. C'est un fait historique prouvé par des documents de valeur.

2. Ministère des diaconesses.

Le genre de ministère exercé par ces apôtres peut-il être facilement déduit des sources historiques dont on dispose? Les recommandations de l'Apôtre aux femmes ont-elles été mises en vigueur partout et toujours?

J. Daniélou a fait une étude assez poussée sur le travail apostolique des femmes dans l'Eglise ancienne. On ne peut mieux que rapporter ici fidèlement le résumé succinct qu'il en donne lui-même:

Si nous essayons de résumer les principales fonctions remplies par des femmes, nous noterons d'abord tout ce qui concerne l'instruction religieuse, en dehors de l'enseignement officiel à l'église. Ceci comporte d'abord l'annonce de l'Évangile aux femmes païennes, l'apostolat proprement missionnaire; ceci comporte en second lieu la préparation au baptême, le catéchuménat, qui est attesté pour les diaconesses; ceci comporte une direction spirituelle, comme le P. Hausherr l'a montré dans Direction spirituelle en Orient autrefois (250-291); ceci comporte l'enseignement religieux donné aux adolescentes et aux enfants; ceci comporte un enseignement donné dans les communautés féminines comme le fait déjà Grapté.

En second lieu, il y a l'ensemble des fonctions relatives au culte. La première est l'assistance à l'évêque pendant les baptêmes des femmes, ceci comportant l'onction prébaptismale sur le corps et sans doute d'autres rites comme le revêtement de la robe blanche comme le suggère la Didascalie, qui parle de l'accueil après le baptême. Il y a la fonction de portier à l'assemblée parallèle à l'ordre mineur du

même nom chez les hommes. Ceci comporte la surveillance du groupe des femmes à l'assemblée, la direction des mouvements de la communauté, en particulier pour le baiser de paix, donné aux femmes (Baur). Ceci n'épuise pas les fonctions cultuelles. Le droit de déposer le calice, d'y verser le vin, de se communier au calice (Oppenheim) sont prévus. Dans le cadre de l'assemblée monastique, en l'absence de prêtre et de diacre, la diaconesse enfin a le droit de monter au βῆμα d'encenser le livre et les soeurs, de lire l'Évangile. La distribution de la communion aux femmes et aux enfants en l'absence du prêtre est également notée.

En troisième lieu, il y a tout ce qui concerne l'assistance des femmes malades. Ceci relève pour une part de la simple miséricorde. Mais il ne faut pas oublier que ceci apparaît comme une fonction des diaques et présente donc un certain caractère ministériel. Par ailleurs cette assistance présente des actions liturgiques, comme l'imposition des mains. Il faudrait étudier en ce sens le sacrement de l'extrême-onction. Il est clair qu'il ne pouvait être donné par le prêtre ou le diacre à la femme malade. Ne doit-on penser qu'il était de fait donné par les diaconesses et que les impositions des mains auxquelles il est fait allusion le désignent?...

Il y a enfin tout ce qui relève de la prière liturgique en particulier du chant des Psaumes. Ceci constitue la προσευχή. Or sur ce point la tradition paraît unanime. Saint Paul est explicite sur le droit de la femme à prophétiser à l'assemblée¹¹.

D'autres témoignages vont dans le même sens que l'exposé précédent, et montrent que les diaconesses ne se sont pas en tout point conformées aux directives, étroitement interprétées, de Saint Paul. Les diaconesses ont annoncé l'Évangile aux femmes, elles ont exercé des fonctions cultuelles et ont probablement administré le sacrement des malades.

¹¹ J. Daniélou, op. cit., p. 93-94.

The teaching functions of the deaconesses were of special concern to early Christian writers. St Paul enjoined women to remain silent in church and to be generally submissive. The fathers of the Church took this advice seriously. But they did not absolutely forbid the deaconesses to teach. They merely warned that this office was to be exercised only in regard to women and was to be strictly supervised by the male clergy. Strictures were placed upon female teachers especially by the Apostolic Constitutus. They are cautioned not to give quick answers, to answer only as much as is necessary, and to be particularly cautious in explaining the mysteries of the faith. Questions which they feel they are not able to answer are to be remained to the bishops. Tertullean on the other hand openly defends the right of these women to teach. He cautions that the apostolic injunction is not to be exaggerated or distorted. The fourth Council of Carthage required perfect knowledge of everything pertaining to their ministry before any woman, virgin or widow, could be admitted to the order of deaconesses¹².

On a vu des diaconesses annoncer l'Évangile aux femmes païennes, préparer au baptême les personnes de leur sexe, instruire les catéchumènes, exercer en certains monastères la direction spirituelle, donner l'enseignement religieux aux jeunes, aider l'évêque et le prêtre, faire des onctions prébaptismales, visiter les femmes malades, leur porter la communion et leur imposer les mains ce qui signifie peut-être qu'elles donnaient en fait le sacrement de l'extrême-onction¹³.

12 C. Meyer, op. cit., p. 290.

13 Cf. A.-M. Henry, Les ministères de la femme, dans Au seuil de la théologie, tome 3, Paris, Cerf, 1966, p. 413.

A part le baptême et l'extrême-onction, les diaconesses ont-elles exercé d'autres fonctions liturgiques?

C. Meyer le croit et apporte des preuves à l'appui:

In early Christian funeral inscriptions a technical term is used to describe the relationship of a deceased bishop or priest to a given church: sedit. He is said to have sat or presided in the community. Now the same term is applied to widows. It is to be presumed that the deaconess or widow also had a chair in the assembly just like the bishop's. This is the conclusion reached by Father Sisto Scaglia (Notiones archaeologiae christianae, II (1), p. 195) from his examination of funeral inscriptions. In the various Christian communities widows were not only held in special honor and regard, but presided in the assemblies of the early Christians in chairs similar to the bishop's cathedra. The Corpus Inscriptionum, a collection of Christian epitaphs from ancient times published at Berlin in 1905, gives a number of examples of such inscriptions (e.g., X, n. 5902). Tertullian (De virginibus velandis, VIII) also mentions such a widow's seat...

In two inscriptions, one from Terni (Corpus, III, n. 14900) and the other from the basilica of St. Praxedes in Rome dating from the time of Pope Pascal I, the very word episcopa (bishopess) is applied apropos of widows. (cf. Grossi-Gondi, Trattato di epigrafia cristiana, p. 153, n. 1).

To be sure, the prohibitions which began to be multiplied in later time are indicative of the fact that deaconesses or widows associated themselves in more intimate ways with the very service of the altar¹⁴.

Si l'évidence historique concernant l'existence des diaconesses après Saint Paul est non ambiguë, le rôle que ces femmes ont joué dans l'Eglise est loin d'être clair. Tantôt elles apparaissent comme de simples servantes, tantôt comme des auxiliaires du clergé ou bien comme de véritables

14 C. Meyer, op. cit., p. 290-291.

ministres auprès des femmes: prêchant, donnant les sacrements ou présidant aux assemblées liturgiques. La tâche exercée par la diaconesse apparaît donc multiforme et extrêmement fluide. Réfléchissant sur la variété du travail apostolique de la diaconesse et de la femme en général, J. Daniélou pense que l'Eglise ait toujours hésité à conférer à la femme un statut trop défini¹⁵.

3. Ordination des diaconesses.

Au sujet du diaconat, une question préliminaire se pose: est-il considéré comme un sacrement?

Que le diaconat soit un sacrement était tenu autrefois comme affirmation théologiquement certaine. Vasquez considérait même cette thèse comme de foi (Disp. CCXXXIII, c. 11, c. 12). Quelques auteurs comme Durand de Saint-Pourçain et Cajetan, ne reconnaissaient pas au diaconat le caractère de sacrement.

Il ne suffirait pas, à vrai dire, pour établir la nature sacramentelle du diaconat, de s'appuyer sur le rite de l'imposition des mains, qui d'après certains (Perch, De sacr., n. 601) serait toujours un rite efficace de grâce, donc un rite sacramentel. Ce geste est, en effet trop riche de sens pour être uniformément interprété dans ce sens strict.

Le décret du concile de Trente (sess XXIII), disent certains, semble bien faire du diaconat un sacrement, puisque d'une part il le range parmi les degrés de la hiérarchie d'origine divine (cf. can 6) et que, d'autre part, il affirme que la sainte ordination est vraiment un sacrement (can 3)¹⁶.

15 Cf. J. Daniélou, op. cit., p. 95.

16 F. Tollu, Théologie du diaconat, dans Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain, vol. 3, Paris, Letouzey et Ané, 1952, c. 732.

L. Idigoras après avoir fait l'étude de la théologie du diaconat en arrive à la même conclusion que F. Tollu en se basant sur Saint Thomas d'Aquin.

Si certains théologiens récusent le caractère sacramentel des ordres mineurs, tel n'est pas l'avis de Saint Thomas d'Aquin, et de bon nombre d'autres après lui. Ces derniers disent qu'il n'y a qu'un seul sacrement de l'ordre, gradué, des formes inférieures à la plénitude de l'épiscopat¹⁷.

On retrouve la même certitude chez E. Schillebeeckx. Pour lui le diacre comme le prêtre et l'évêque sont des signes vivants du Christ dans l'Eglise et dans le monde¹⁸.

Le diaconat féminin comme tel fut-il intégré dans la hiérarchie? A-t-il vraiment été considéré comme une participation au sacrement de l'ordre? Comme on peut s'y attendre, les opinions sont divergentes, allant de la négation absolue à la plus grande certitude.

Les auteurs qui s'opposent à regarder l'ordre des diaconesses comme faisant partie du ministère hiérarchique de l'Eglise, conviennent que dans la plupart des cas, les diaconesses recevaient l'ordination par imposition des mains de l'Evêque et en même temps ils nient le caractère proprement sacerdotal de cette ordination. Ce qui apparaît un peu

17 L. Idigoras, La femme dans l'ordre sacré? dans Informations Catholiques Internationales, no 204, 1963, p. 32

18 Cf. E. Schillebeeckx, De sacramentale heilseconomie, Antwerpen, 1952, p. 528 et ss., cité dans Le Diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui, Unam Sanctam 59, Paris, Cerf, 1966, p. 173.

comme une incohérence. Les textes suivants reflètent cette situation paradoxale de l'ordination des diaconesses.

J. Forget croit que le ministère des diaconesses n'avait rien de sacerdotal parce que leur ordination n'avait rien de sacramentel. Il affirme que jamais, dans les textes, le rite de leur ordination ne s'est présenté comme divinement établi, comme possédant de ce chef une vertu sanctificatrice, ou comme une causalité instrumentale pour produire la grâce et imprimer un caractère indélébile. Il ajoute que l'Eglise, en restreignant de bonne heure et en finissant par supprimer l'ordre et l'office des diaconesses a bien montré qu'elle les tenait pour une création ecclésiastique essentiellement modifiable suivant les circonstances¹⁹. Cependant le même auteur parle clairement d'une ordination ou imposition des mains constituant les diaconesses dans leur grade propre. Elles recevaient

De l'évêque la χειροτονία ou χειροθεσία.
Baronius, Annales ecclés., an 34 et quelques autres l'ont nié; mais leur négation repose sur une méprise: ils ont entendu comme énonçant une coutume générale ou un principe le canon 19^e du concile de Nicée, où, d'après le contexte, il s'agit uniquement de quelques femmes ambitieuses, de la secte des paulinistes, qui prétendaient aux droits d'un ministère dont elles n'avaient pas reçu le rite initiateur... Tous les textes anciens sont formels. Le concile de Chalcedoine, par exemple, en son canon 15^e, applique ici les deux termes consacrés de χειροτονία et χειροθεσία. Mais il nous suffira de citer les Constitutions Apostoliques, VIII, 1920, Funk, t. 1, p. 524, qui non

19 Cf. J. Forget, op. cit., c. 695.

seulement attestent le fait de l'ordination, mais en prescrivent la manière et la formule...

Les diaconesses entraient ainsi dans la hiérarchie ecclésiastique, et leur ordre, suivant Saint Epiphane Haer., LXXIX, 4; Expositio fidei, n. 21, P.G., t. XLII, col. 745, 772, en terminait la chaîne... Elles recevaient, en effet, avec les clercs, leur part des offrandes non consacrées²⁰.

A. Michel, qu'on ne peut accuser de progressiste, ne peut pas nier le fait du rite sacramentel:

Une sorte "d'ordination", par l'imposition des mains, constituait la diaconesse dans son rang et sa fonction. Cette sorte d'ordination fut vraisemblablement supprimée au concile de Laodicée, canon 11. Plusieurs conciles postérieurs au concile de Laodicée ont expressément interdit qu'on revînt à cette pratique et au concile In Trullo, elle était du moins dans l'Eglise grecque, totalement inconnue²¹.

On remarque une antinomie similaire dans l'étude de J. Daniélou sur le diaconat:

Mais on sait combien les frontières de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie sont ici difficiles parfois à déceler. Le cas le plus intéressant est celui de l'Eglise marcionite, qui prétend continuer les communautés pauliniennes. C'est elle que vise Tertullien, quand il écrit: "chez les femmes hérétiques, quelle impudence! N'osent-elles pas enseigner, disputer, exorciser, promettre des guérisons, peut-être même baptiser". (Praescrpt., 41, 5. Voir Bapt., 17, 4). On remarquera que même chez les marcionites la prétention des femmes à baptiser aurait paru exorbitante. Tertullien à cette occasion pose fermement l'exclusion des femmes par rapport aux ministères proprement sacerdotaux: Il n'est pas permis à la femme de parler à l'église, mais pas non plus d'enseigner, de baptiser, de faire l'offrande, ni de

20 J. Forget, op. cit., c. 693.

21 A. Michel, op. cit., p. 165.

revendiquer pour elle aucune part de la fonction (munus) de l'homme, ni du ministère (officium) sacerdotal" (Virg. vel., 9,1)²².

D'autre part le même auteur ajoute ce qui suit:

Les diaconesses jouent un rôle éminent. Elles sont mentionnées aussitôt, après les diacres. Surtout nous y rencontrons une ordination des diaconesses. La formule de cette ordination nous est donnée dans Epitome, 10 (Funk, 81): "Tu lui imposeras les mains, en présence du presbyterium, des diacres et des diaconesses, en disant: Toi qui as rempli de l'Esprit-Saint Debora, Anne et Oida, toi qui dans le Temple as institué des femmes gardiennes des portes saintes, regarde ta servante choisie pour le ministère ($\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\iota\alpha$) et donne-lui l'Esprit-Saint, pour qu'elle accomplisse dignement la charge qui lui est donnée".

Nous sommes en présence d'une ordination des diaconesses, qui en fait un véritable ordre mineur. Cette ordination est attestée par d'autres textes de l'époque. Le canon 19 du Concile de Nicée paraît en témoigner, quoiqu'en dise Kalsbach. En tous cas, le canon 15 de Chalcédoine est explicite: "Qu'une femme ne soit pas ordonnée ($\chi\epsilon\iota\rho\omicron\tau\omicron\nu\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$) avant quarante ans." Le mot $\chi\epsilon\iota\rho\omicron\tau\omicron\nu\iota\alpha$ est technique pour l'ordination²³.

En conclusion de sa longue réflexion sur le ministère de la femme dans l'Eglise ancienne, J. Daniélou ajoute:

La tentative la plus poussée d'assimilation du ministère féminin aux ordres mineurs masculins est celle des diaconesses. Ici ce sont des fonctions proprement liturgiques qui sont assumées par elles à l'assemblée. Surtout nous sommes en présence, en Orient de rites d'ordination comportant imposition des mains, imposition du vêtement diaconal, remise du calice, qui sont singulièrement parallèles aux ordinations masculines. Il semble qu'il y ait eu en

22 J. Daniélou, op. cit., p. 79.

23 J. Daniélou, op. cit., p. 86.

ce sens une poussée très forte au début de l'époque byzantine. Nous la rencontrons à la fois en Orient et en Gaule. Elle persistera principalement dans les milieux nestoriens et monophysites.

Dans le monde byzantin et dans le moyen âge occidental, ce sont les moniales qui hériteront des principales prérogatives des diaconesses et des veuves. Les abbesses disposent en ce sens d'un ministère étendu dans les communautés féminines²⁴.

Si à cause de l'évidence historique, on ne peut nier le fait de l'ordination des femmes, on hésite quand même à y croire tant cela paraît surprenant, étant habitué à accepter comme allant de soi l'infériorité sociale de la femme. Les deux témoignages suivants montrent un peu cet aspect de surprise:

Il a existé aussi des cas où des femmes ont détenu la juridiction de for externe (ainsi les Abbesses de Kildare dans le système ecclésiastique monastique irlandais et, en général, celles des monastères doubles irlandais, ou celle de Las Huelgas en Castille. ... mais ils sont considérés comme des exceptions, sinon même des abus, tout comme, bien probablement, ceux où des diaconesses auraient reçu la consécration sacramentelle. Il est question d'une consécration par "cheirotomie" dans les Cons. Apost., 8, 19 (Funk, t. 1 p. 525) et dans le canon 15 du Concile de Chalcédoine, J. Colson (La fonction diaconale aux origines de l'Eglise, Paris 1960, p. 135-137) pense qu'il s'agit là d'une véritable ordination. En toute hypothèse, le fait serait limité à l'Eglise de Syrie. Mais il ne semble pas prouvé qu'on ait attribué à cette imposition des mains une valeur sacramentelle: (Haer., 79, 3-1: P.G., XLII, 745s); Hippolyte ne lui est pas favorable (Trad. Apost., 9,2; 23,1)...

24 J. Daniélou, op. cit., p. 95.

C'est par abus que des diaconesses ont distribué l'Eucharistie soit chez les Syriens ou les Nestoriens, soit en Bretagne au début du 6^e siècle²⁵.

C'est de la même façon, c'est-à-dire par abus, que A. Michel explique le rôle ministériel de certaines abbesses qui ont succédé aux diaconesses:

La confession aux abbesses est un fait relaté dans les capitulaires de Charlemagne. Mais ce fait ne constitue pas un droit.

Le Monasticum Cisterciense rappelle la sévère prohibition d'Innocent III, en 1210, contre les abbesses de Burgos et de Palencia, "qui bénissent leurs religieuses, entendent la confession de leurs péchés et se permettent de prêcher en lisant l'Évangile" (Thomassin, Vetus et nova Eccles. disciplina, L. III, c. 48, n. 4).

L'abbesse de Fontevault imposait, de sa propre autorité, aux moines et aux moniales de son obéissance, des offices et messes, des cérémonies qui n'étaient point dûment approuvées par Rome. La S.C. des Rites, consultée à ce sujet, répondit par une condamnation catégorique de cet abus...

Dom Martène, De antiquis ecclesiae ritibus, Rome 1700, t. 1, p. 247, se fait l'écho, sans le garantir toutefois, du grief imputé à d'autres abbesses qui confessaient leurs moniales...

Les abus fussent-ils avérés, ne prouvent pas le droit. En l'espèce, ils ne prouvent pas davantage la tolérance de l'Église, puisque nous voyons le Saint-Siège et les évêques réprimer rigoureusement, dès qu'elle vient à leur connaissance, cette intrusion des abbesses au for sacramental²⁶.

Les opinions de J. Colson, C. Meyer, J. Sonnemans et de L. Idigoras expriment une position beaucoup plus favorable

25 Y. Congar, Le sacerdoce des femmes, dans La documentation catholique, vol. 63, no 1474, juillet 1966, c. 1247-1248.

26 A. Michel, op. cit., p. 452.

sur l'ordination sacramentelle de la diaconesse dans l'Eglise ancienne.

Il s'agit là semble-t-il d'une véritable ordination par imposition des mains... Les diaconesses faisaient donc partie de la hiérarchie ecclésiastique... Elles étaient entretenues par l'Eglise, non au titre de personnes assistées, tels les pauvres ou les veuves ordinaires, mais au même titre que les clercs²⁷.

Pour C. Meyer il est d'une incontestable évidence que les diaconesses de l'Eglise primitive furent ordonnées. En dépit, dit-il, de Saint Thomas et de ceux qui l'ont paraphrasé jusqu'à nos jours, il y a d'excellentes raisons de croire que les femmes furent réellement ordonnées, sinon universellement du moins à certains endroits et en certains temps. Cette ordination a été ratifiée, selon lui, par l'Eglise universelle.

Les deux preuves qu'il en donne sont celle du Concile de Chalcédoine et celle prise dans les Constitutions Apostoliques. Le 15^e canon du Concile de Chalcédoine parle de la xeirotomia reçue par les diaconesses de l'Evêque. Il en infère qu'il s'agit d'un mot technique qui ne peut signifier qu'une ordination valide et sacramentelle. Il ajoute aussi que leur ministère a été qualifié de leitourgia (Mansi, VII, c. 363). La deuxième preuve qu'il apporte est le rite de l'ordination qui se trouve dans les Constitutions Apostoliques, VIII, 19 et 20.

27 J. Colson, op. cit., p. 136.

Puis notre auteur réfute une objection qui veut que la Tradition Apostolique (no 11) défende l'imposition des mains pour la consécration des diaconesses. Cependant si on examine de plus près le document, on se rend compte qu'il n'est pas question des diaconesses mais d'une catégorie de veuves. D'autre part lorsqu'il est question des diacres, cette prohibition n'existe pas. Comme il s'agit d'un écrit en grec, il est très probable que le terme diacre désigne l'élément masculin et féminin.

Une autre référence qui pose un problème est celle du Concile de Laodicée (Mansi, 11, c. 578). Ce canon avance qu'il n'est pas recommandable d'ordonner des prêtresses ou des présidentes des assemblées. C. Meyer réfute cette objection en faisant remarquer qu'il ne s'agit pas d'une défense expresse, mais d'une convenance à ne pas ordonner des diaconesses uniquement pour présider les assemblées.

Une troisième objection est celle prise dans le 19^e canon de Nicée (Mansi, 11, 675). La première partie du canon parle des adeptes de la secte Paulinienne qui se convertissaient au catholicisme. Le canon demande que les convertis soient rebaptisés. S'ils étaient du clergé, après leur baptême, ils pourraient être ordonnés par un évêque catholique. On ajoute que ces dispositions valent pour les diaconesses. Cependant à leur sujet on donne un avertissement: les diaconesses de la secte qui n'ont pas

reçu l'ordination seront considérées comme des laïques. Comme le remarque C. Meyer, cette objection à l'ordination des diaconesses n'en est pas une au fond, puisqu'on fait la distinction entre deux catégories de diaconesses. La deuxième catégorie, celle qui a été ordonnée dans la secte paulinienne, suit la même règle que celle du clergé masculin²⁸.

Le P. Sonnemans se base sur l'unicité du ministère sacerdotal pour prouver la validité de l'ordination des diaconesses:

A partir du quatrième siècle, l'ordre des veuves disparaît, elles sont de plus en plus remplacées par les diaconesses qui outre la fonction liturgique, héritent des fonctions pastorales des veuves. Elles furent ordonnées par l'évêque. Le rite ressemblait beaucoup à celui qu'on emploie pour l'ordination des diaques: l'évêque leur imposait les mains, invoquait le Saint-Esprit sur elles et leur donnait une fonction dans l'Eglise (Cons. Apost. 8, 19-20). N'est-ce pas tout ce qu'il faut pour une ordination? Si on croit qu'il y a dans l'Eglise un seul ministère, un seul sacrement de l'ordre dont l'épiscopat est la plénitude et la prêtrise et le diaconat sont des participations, il faut bien en conclure que les femmes y avaient accès²⁹.

A son tour le P. Idigoras présente son point de vue, en montrant le parallélisme qui existe entre le diaconat masculin et le diaconat féminin.

28 Cf. C. Meyer, op. cit., p. 286, 303-305.

29 J. Sonnemans, op. cit., p. 405.

Or qui doute du caractère sacramentel du diaconat masculin? Pourquoi ne pas le reconnaître au diaconat féminin?

Qu'on considère à cet égard le rite d'ordination des diacres et des diaconesses. Un texte irréfutable nous est donné par les Const. Apost. 8, 19: "Quant aux diaconesses, voici ce que moi Bartholomé, je dispose. Toi évêque tu leur imposeras les mains, avec l'assistance du prêtre, des diacres et des diaconesses, et tu leur diras:"... (suit l'invocation au Père pour qu'il accorde l'Esprit Saint à telle femme destinée au diaconat).

On voit bien que dans ce titre d'ordination se trouve ce qui est requis pour la présence du sacrement de l'ordre: imposition des mains de l'évêque, solennellement en présence du sacrement de tout le corps presbytéral, et invocation à l'Esprit Saint pour qu'il descende sur "l'ordonnée".

Comment imaginer que l'Eglise primitive aurait pu faire une distinction entre la diaconesse et le diacre en ce qui concerne le caractère sacramentel de l'ordre qu'ils reçoivent en tout, matière et forme, dans le même rite³⁰?

Que l'on fouille les documents de l'Eglise au premier, deuxième, quatrième ou au sixième siècle, on y rencontre toujours la présence de quelques diaconesses en quelque coin de l'univers chrétien.

Ces femmes tout en continuant le ministère de Phébée se sont adaptées dans leur apostolat aux diverses circonstances historiques, sociologiques ou disciplinaires de l'Eglise. C'est pourquoi leur fonction présente tout un éventail d'actions diverses.

L'intégration de la femme dans le ministère hiérarchique, pendant ces siècles qui ont suivi l'établissement de

30 L. Idigoras, op. cit., p. 33-34.

l'Eglise, est loin de trouver l'assentiment chez les spécialistes qui en ont fait une certaine étude.

Il est cependant évident qu'on ne peut nier avec certitude que jamais l'Eglise n'a ordonné valablement des femmes aux ordres sacrés. Sans être très nombreuses, on a mentionné quelques preuves qui pourraient servir de point de départ pour une révision concernant le fait de l'ordination de la femme. Ce sera sûrement un des problèmes que l'Eglise contemporaine aura à envisager sérieusement dans un avenir plus ou moins rapproché.

TROISIEME CHAPITRE

PERSPECTIVES CONTEMPORAINES

On a vu qu'à l'époque apostolique, Saint Paul dans son épître aux Romains et dans celle à Timothée, fait mention de l'existence de diaconesses. On a retrouvé par la suite ce ministère à tous les siècles qui ont suivi l'établissement de l'Eglise jusqu'au Bas Moyen Age. On a même constaté l'existence de traces de l'ordination des diaconesses encore de nos jours dans certains monastères. Un dernier problème reste à considérer: celui des perspectives contemporaines sur le diaconat féminin.

On a également constaté l'impossibilité de l'accès de la femme à la prêtrise à l'époque apostolique, à cause surtout de l'infériorité sociale de la femme. Jusqu'à une époque assez récente et encore aujourd'hui dans maints pays en voie de développement, cette infériorité sociale de la femme par rapport à l'homme, est acceptée comme naturelle. Avec l'évolution des sciences humaines: anthropologie, sociologie, psychologie, génétique, et autres, l'égalité naturelle de l'homme et de la femme est, en théorie du moins, admise par tous les penseurs. Le principal obstacle apporté par Paul et surtout utilisé par Saint Thomas et tous ceux qui l'ont paraphrasé jusqu'au concile Vatican II, est en voie de s'effriter. C'est pourquoi il est possible

actuellement de s'interroger sur ce problème délicat de l'éventualité de l'ordination de femmes-prêtres dans l'Eglise catholique.

De nos jours le problème du diaconat féminin est sérieusement étudié dans l'Eglise catholique et ouvertement encouragé. L'origine de ce renouveau en faveur du diaconat chez la femme remonte à peine à quelques années, à l'époque de Jean XXIII. L'ère conciliaire a donc favorisé l'éclosion de ce ministère depuis longtemps relégué aux oubliettes. Ce même esprit du concile a permis de s'interroger sur certaines positions de l'Eglise consacrées par une longue tradition. Interrogations qui auraient paru impensables avant la tenue du Concile. C'est ainsi qu'on a commencé à se demander: pourquoi la femme a-t-elle été écartée a priori du sacerdoce hiérarchique? Comment pourrait-on, à la lumière des sciences exégétiques, réinterpréter les textes de Saint Paul si souvent utilisés pour éloigner la femme de l'ordination ministérielle? Enfin quelles sont les raisons valables qui pourraient justifier cette révision en faveur du sacrement de l'ordre pour la femme? Deux points vont être considérés à l'aide des écrits contemporains, à savoir: le diaconat et la prêtrise chez la femme.

1. Diaconat.

Certes les femmes qui constituent la moitié de l'humanité forment le groupe humain le plus important et de plus, appartiennent aux groupes sociologiques les plus divers. Il y a pourtant une analogie entre le monde féminin et les masses ouvrières ou les peuples décolonisés. Des auteurs très différents l'ont noté, non seulement Simone de Beauvoir et, dans un tout autre sens, Alfons Rosenberg, mais aussi l'encyclique Pacem in terris¹.

Jean XXIII dans cette encyclique sous l'item signes des temps, après avoir parlé du monde ouvrier, place la promotion de la femme au deuxième rang des signes majeurs de notre époque.

Une seconde constatation s'impose à tout observateur, l'entrée de la femme dans la vie publique, plus rapide peut-être dans les peuples de civilisation chrétienne; plus lente, mais de façon toujours ample, au sein des autres traditions ou cultures. De plus en plus consciente de sa dignité humaine, la femme n'admet plus d'être considérée comme un instrument; elle exige qu'on la traite comme une personne aussi bien au foyer que dans la vie publique².

C'est à partir de la liberté de discussion apportée par le bon Pape Jean que le problème d'une plus grande participation de la femme au ministère de l'Eglise a commencé à être agité. Avant le Concile, des voix isolées s'étaient prudemment exprimées sur le diaconat féminin. H.

Fleckenstein, en 1962, se demande si l'Eglise ne devrait

1 E. Gossmann, La femme dans le nouveau départ de l'Eglise, Toulouse, Privat, 1966, p. 81.

2 Jean XXIII, Pacem in terris, Montréal, Fides, 1963, p. 25.

pas peser sérieusement la question de savoir si le ministère des diaconesses de l'Eglise primitive ne devrait pas être restauré. Vers le même temps, M. Rechowicz suggère qu'on fasse revivre l'institution des diaconesses à partir des sociétés religieuses et des instituts séculiers. De son côté le cardinal Suenens propose qu'on appelle comme auditrices des femmes, lesquelles, selon lui, ne sont pas privées de charismes. L'Archevêque melchite de Nazareth, Mgr Hakim, parle de la dignité de la femme à laquelle jusque-là au Concile, aucune mention n'avait été faite³. Le P. Daniélou déclare sans ambages:

Je suis partisan que sans délai et donc dès avant la fin du Concile, l'Eglise autorise l'ordination de diaconesses. Quant à l'éventualité des femmes-prêtres, il n'y a aucune objection théologique⁴.

Ainsi dès avant le Concile H. Fleckenstein et M. Rechowicz ont émis le vœu de la restauration des diaconesses. Pendant le Concile le cardinal Suenens, l'archevêque Hakim et J. Daniélou se sont faits l'avocat de la femme. Depuis lors d'autres interventions continuent à être formulées telle par exemple celle de Mgr Hallinan.

1-Dans les fonctions liturgiques, on doit permettre aux femmes d'exercer les fonctions de lectrices et d'acolytes;

3 Cf. B. Brugge, op. cit., p. 200-201.

4 J. Daniélou, cité dans Femme, vocation de l'homme, Bruxelles, Vromant, 1965, p. 226.

2-Après des études et une formation voulue, les femmes doivent être autorisées à prêcher l'évangile comme diaconesses et à administrer les sacrements que les diacres peuvent administrer, surtout le baptême et la distribution de la communion;

Les femmes doivent être encouragées à enseigner la théologie, après avoir obtenu la compétence voulue par leurs études, et à être consultrices en cette matière;

4-Que des femmes fassent partie de tout ce qui sera établi après le Concile, afin de promouvoir l'apostolat des laïcs.

5-Des religieuses devraient être suffisamment représentées et consultées, au moins lorsque leurs intérêts sont en jeu, dans la congrégation des Religieux et dans la Commission pour la révision du droit canon.

Mgr Hallinan a terminé son intervention en rappelant que quinze autres Pères ont déjà demandé au Concile, oralement ou par écrit, qu'un rôle plus important soit reconnu à la femme dans l'Eglise: les cardinaux Suenens (D.C. 1963 col. 1565) et Browne, NNSS. Hakim, Coderre, Fratz, Quadre, Malula, Yago, Nkongolo, Urtasun, Vial, Dupuy, Givardi, Zoghly⁵.

En somme, 0.75% des Pères conciliaires ont commencé au cours des sessions à s'intéresser à une plus grande participation féminine dans les structures ecclésiales. Depuis la fin du Concile, un travail sérieux se poursuit visant à intégrer la femme dans le ministère hiérarchique de l'Eglise. En mars dernier le cardinal Agagianian préfet de la Congrégation de la Propagande, s'adressait aux Supérieures Générales des communautés féminines.

Le ministère dans l'Eglise avait été considéré volontiers, depuis le Moyen Age, comme un secteur exclusif du clergé, dans lequel ni les laïcs, ni les religieuses ne pouvaient prétendre s'infiltrer.

5 P. Hallinan, La place des femmes dans l'Eglise, dans La documentation catholique, vol. 63, no 1453, janvier 1966, c. 90.

Pourtant dans l'antiquité, des laïcs, des femmes, des vierges consacrées, avaient joué dans le ministère un rôle très actif. Qu'il suffise de penser aux compagnes d'apostolat de saint Paul, spécialement à cette Marie qui, au témoignage de l'Apôtre des nations, "a beaucoup travaillé" pour la conversion des gentils, ou à cette Junie dont saint Paul dit qu'elle était "très considérée parmi les apôtres" (Rom. 13, 6-7).

Saint Jean Chrysostome avait dit à ce propos: "L'homme et la femme se diversifient dans les négoce extérieurs par leur comportement, leur activité, leurs préoccupations. C'est ainsi que l'on présente de coutume la femme se tenant dans sa maison, et l'homme prenant en charge les affaires de dehors. Mais dans les affaires divines, dans les travaux entrepris au service de l'Eglise, cette diversité n'a pas lieu, il peut même se faire que dans ces travaux et ces combats magnifiques, la femme surpasse l'homme en ardeur" (Epist. 170, p. 52, 709-710).

[...] L'heure est venue où la religieuse active dans les missions doit être pleinement apôtre pour ceux du dehors, et diaconesse pour les communautés de croyants.

[...] Certains se sont plaints que le Concile ne s'était guère occupé des femmes. Nous pensons au contraire que le Concile, par ses décisions et par son esprit rénovateur, a posé les bases d'une pleine promotion féminine au sein de l'Eglise, dans la vie de l'Eglise comme dans son plein ministère, dans l'ordre des fonctions comme sur le plan du gouvernement; et tout cela dans l'entier respect de la personnalité féminine⁶.

Dans ce précieux document le Cardinal préfet se fait le porte parole de toute l'Eglise missionnaire pour hâter l'accession de la femme aux tâches pleinement ecclésiastiques. Parmi les résolutions exprimées au troisième

6 G. Agagianian, Cardinal préfet de la Congrégation de la Propagande, Promotion ecclésiastique de la religieuse missionnaire, Rome, Union internationale des Supérieures générales, mars 1967, p. 50, 56, 59.

Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs, on note aussi une préoccupation de la promotion de la femme dans l'Eglise.

On a demandé qu'on accorde

à la femme tous les droits et toutes les responsabilités du chrétien au sein de l'Eglise catholique, et qu'une sérieuse étude doctrinale soit entreprise sur la place de la femme dans l'ordre sacramental et dans l'Eglise⁷.

Au cours d'une réunion sur la révision du code de droit canonique, le Cardinal Léger a exprimé son opinion sur le problème de la femme dans l'Eglise.

Une dernière catégorie de personnes qui peut espérer du nouveau code un traitement plus conforme à sa dignité est celle des femmes. L'histoire objective montre que le christianisme a largement contribué à donner à la femme le respect et le rôle qui lui reviennent; mais ce résultat n'a pu s'imposer qu'avec le temps et avec la reconnaissance progressive de certaines valeurs humaines, particulièrement celle de la personne. Tenant compte de ce développement historique, on ne doit pas, sous prétexte de fidélité au texte sacré ou à la tradition, interpréter trop littéralement certains thèmes pauliniens, comme celui de l'homme tête de la femme ni les invoquer pour maintenir la femme dans une situation inférieure⁸.

Ici le Cardinal fait directement allusion au principal obstacle sans cesse véhiculé comme empêchement à l'ordination sacramentelle de la femme.

7 La femme dans l'Eglise, dans La documentation catholique, vol. 64, no 1504, nov. 1967, c. 883.

8 P. Léger, Cardinal, dans La Documentation catholique, vol. 64, no 1505, nov. 1967, c. 1997.

Tous ces témoignages allant dans le sens d'une plus grande intégration de la femme au sein de l'Eglise, peuvent être regardés comme des fruits du Concile. On a mentionné en effet, une première catégorie de fruits plutôt timides faisant leur apparition avant le Concile, ensuite une seconde catégorie mûrissant au cours de la tenue du Concile et finalement une troisième catégorie issue de la période post-conciliaire remplie de sève prometteuse. Même si ces fruits n'offrent pas l'abondance qu'on souhaiterait, ils témoignent d'une vigueur nouvelle laquelle n'ira qu'en s'accentuant espérons-le.

Si la cause du diaconat féminin est sur la voie de la réalisation, les promoteurs se rappelleront sans doute que:

La théologie du diaconat montre que le diacre n'est pas, lui non plus, un auxiliaire insignifiant et inférieur du prêtre, mais que, relevant directement de l'évêque, il est chargé d'une des tâches essentielles de l'Eglise. On pourrait en dire autant de ces fonctions exercées ex professo par des femmes et qui relèvent de l'apostolat hiérarchique. Ces fonctions d'Eglise devraient donc posséder la dignité, l'autonomie et les responsabilités correspondant à leur exercice. Dignité et responsabilités ne devraient point paraître comme autant de concessions faites par le clergé. Sous l'autorité de l'évêque, ces divers mandats devraient peu à peu trouver une expression juridique, une forme institutionnelle, pour que l'Eglise ne soit pas livrée à l'humeur et à la fantaisie de tel curé ou tel vicaire⁹.

⁹ K. Rahner, La femme dans la situation nouvelle de l'Eglise, Toulouse, Privat, 1966, p. 109-110.

K. Rahner plaide ici en faveur de l'autonomie et de la pleine responsabilité des divers officiants mandatés par l'Eglise. C'est un peu ce que tente d'exprimer une femme française bien connue:

En soi, qu'une femme soit prêtre et exerce un ministère, cela ne me paraît pas très important pour l'Eglise vue de l'extérieur. Mais cela veut dire qu'on donne à son action une valeur de réflexion, de direction et un rôle de chef. En leur donnant un tel pouvoir on les ferait entrer dans les structures. Si on ne leur donne pas cela, je pense qu'on ne leur donnera pas de pouvoir, donc on dira des mots¹⁰.

C'est sans doute pour prévenir cette crainte que le Cardinal Agagianian a fait l'affirmation suivante:

Les Soeurs missionnaires, en tous cas, auront dorénavant une co-responsabilité de plein droit aux divers échelons des structures hiérarchiques; elles n'auront plus, dès lors, la triste impression qu'elles avaient peut-être autrefois, d'être simplement utilisées par la hiérarchie, sans être réellement utiles au niveau hiérarchique. Cette place beaucoup plus responsable de la femme dans les structures ecclésiales de direction et de gouvernement permettra aux initiatives ecclésiales d'être beaucoup plus adaptées au réel humain, qui n'est pas seulement masculin¹¹.

La lignée phébéenne vouée à l'extinction depuis le bas Moyen Age, se relève donc de sa longue disparition pour reprendre avec un nouvel élan divers services ecclésiaux. Peut-on en dire autant de la femme-prêtre? Il faut avouer que son problème est différent. Pour plusieurs raisons on a

¹⁰ M. Grégoire, Les femmes dans les structures ecclésiales, dans Spiritus, no 29, 1966, p. 383.

¹¹ G. Agagianian, op. cit., p. 59.

toujours écarté la femme de la prêtrise. Des spécialistes étudient la question actuellement. Déjà les premiers bourgeons font leur apparition laissant espérer la possibilité de la prêtrise chez la femme dans l'Eglise catholique.

2. Prêtrise.

Comment expliquer que l'Eglise ait, d'une façon presque constante, écarté la femme du sacerdoce hiérarchique? Le fait historique a joué pour une très large part.

L'Eglise apostolique et l'Eglise ancienne prirent la conscience morale au stade où l'avaient conduite les civilisations juive et gréco-romaine du premier siècle¹².

D'après le Talmud, celui qui enseignait la Loi à sa femme était aussi coupable que s'il lui avait appris à pécher. Les femmes, confinées dans un parvis spécial au Temple, n'exerçaient aucune fonction liturgique¹³. On préférait brûler les paroles de la Loi plutôt que les livrer aux femmes¹⁴. Chaque jour le fervent Israélite récitait une prière dans laquelle il remerciait Yahvé de n'être ni païen, ni esclave, ni femme! Israël à cause des religions

¹² E. Schillebeeckx, Het Huwelijk, Aardae werkelijkheid en heilsmysterie, t. 1, Bilthoven 1963, p. 135, cité dans Spiritus, no 29, 1966, p. 403.

¹³ Cf. J. Sonnemans, op. cit., p. 403.

¹⁴ Cf. J. Leehardt, La place de la femme dans l'Eglise d'après le Nouveau Testament, Montpellier, Faculté de théologie protestante, 1948, p. 8.

environnantes, où la femme était mêlée aux rites de prostitution sacrée, craignait l'admission des femmes au sacerdoce. On pensait que leur présence aboutirait à l'affirmation de la sexualité de Dieu et à la mise en question du caractère monothéiste du Yahvisme. Seules des raisons inspirées par la méfiance à l'égard d'un sexe longtemps abhorré ou par les confusions possibles avec les cultes païens, ont interdit l'accès de la femme aux responsabilités liturgiques¹⁵. Dans le monde juif le statut de la femme était donc nettement inférieur. Dans la civilisation gréco-romaine le deuxième sexe était au service des passions de l'homme. Mariée on ne lui demandait qu'une chose: de mettre au monde des enfants et de les éduquer. La femme grecque passait sa vie dans la maison et ne sortait que voilée¹⁶.

Malgré la Bible et la saine doctrine de la foi, la conception grecque du mépris de la matière et de l'évasion dans le pur esprit a, on le sait, contaminé la doctrine chrétienne de la création et jeté une suspicion sur tout ce qui est corporel, terrestre, charnel. La femme a subi les conséquences de cette dépréciation du matériel, Surtout l'idée que l'homme s'est fabriquée au sujet de la femme s'est profondément inspirée de cette soi-disant collusion entre la femme et la matière, on a compris l'esprit et la matière comme ce qui, en l'homme, se trouve respectivement en haut et en bas; puis comme le bien et le mal, et ce faisant, on transformait la femme en un

15 Cf. T. Maertens, La promotion de la femme dans la Bible, Belgique, Casterman, 1967, p. 167 et 105.

16 Cf. J. Sonnemans, op. cit., p. 403.

être dangereux, une séductrice qui attire et enfonce sa proie dans la matière et dont, en tout cas, il faut s'éloigner¹⁷.

C'est dans ce monde juif et gréco-romain que l'Eglise a pris naissance. Il ne faut donc pas s'étonner que son message après deux mille ans n'ait pas fini de transformer les mentalités. Au temps de Saint Paul c'était les charismes qui désignaient quelqu'un ministre. Si ténus que soient les renseignements sur les communautés chrétiennes d'origine et de culture grecques, ils témoignent de l'existence d'un ministère féminin. Les femmes apparaissent comme collaboratrices des apôtres, elles font partie de l'équipe responsable des Eglises. Les communautés judéo-chrétiennes sont restées fermées au ministère féminin contrairement aux communautés grecques. Ce qui montre que des solutions différentes au ministère féminin sont possibles en passant d'une civilisation à l'autre. Comment une femme recevrait-elle préséance ou autorité si la culture profane ambiante les lui refuse? L'Eglise n'impose pas le ministère féminin là où il est regardé comme un scandale, elle le favorise là où le contexte le permet.¹⁸

17 E. Gossman, Le combat de la femme pour une meilleure intelligence d'elle-même, dans La femme dans le nouveau départ de l'Eglise, Toulouse, Privat, 1966, p. 87.

18 Cf. T. Maertens, op. cit., p. 175-176.

Peu à peu l'institutionnel prend le pas sur le charisme; la tradition sur l'enthousiasme. A partir du III^e siècle le hiérarchique-sacramentel prend une place prépondérante dans l'Eglise et l'accès de la femme au ministère devient tout simplement impossible. Les Pères et les Docteurs de l'Eglise conditionnés dans leurs idées et leurs jugements par le contexte historique d'alors ont transmis à la tradition les préjugés de l'époque sur la femme. C'est ainsi que Saint Thomas d'Aquin a légué une certaine conception de la femme¹⁹. Encore au début de notre siècle l'infériorité naturelle de la femme était admise presque à l'unanimité dans l'Eglise:

En ce qui concerne le sacerdoce féminin, c'est vrai, l'Eglise l'écarte, et elle semble en cela moins généreuse pour la femme que les pouvoirs laïques, puisque ceux-ci lui accordent la royauté. Mais a-t-on bien remarqué que la royauté de la femme ne peut pas être considérée jusqu'ici comme un hommage rendu à ses capacités personnelles, comme une justice à l'égard de son sexe, c'est un sacrifice que l'on fait au principe des castes. L'Eglise a eu l'honneur d'exclure de son fonctionnement toute influence de ce principe. Elle a fondé sa hiérarchie sur l'élection, c'est-à-dire sur la valeur individuelle, sur la capacité de chacun à remplir tel rôle défini. En face du droit moderne c'est un immense éloge qu'on lui doit. Mais si l'on demande: Est-ce donc pour cela que du gouvernement de l'Eglise on voit exclure la femme? Je dirai oui. Seulement, qu'on veuille bien l'observer il n'y a rien là qui fasse brèche à une parfaite égalité morale. Assez de raisons prudentielles sont en jeu pour écarter toute raison de mésestime. Mettre une

19 Cf. J. Sonnemans, op. cit., p. 406.

femme au confessionnal, l'obliger à certaines études indispensables au prêtre, lui imposer certains secrets, sans compter beaucoup d'autres choses, cela ne serait pas sans inconvénients, même pour elle²⁰.

Ce grand penseur se fait l'écho de l'idée courante qu'on avait dans l'Eglise sur la femme.

A côté de la Sublimation de la Femme, il subsiste dans la mentalité catholique une vieille méfiance mal résorbée souvenir d'âpres luttes viriles pour la continence parfaite. Le Père Terson, auquel rien n'échappe, me met sous les yeux un passage du Journal de l'âme du bon pape Jean XXIII, alors qu'il était nonce en France, cette note d'une retraite à la villa Manrèse, cadre idoine pour de telles réflexions; "Et des femmes, ou de ce qui concerne les femmes jamais une parole, jamais, comme s'il n'y avait pas eu de femmes dans le monde. Ce silence total, même dans l'intimité, au sujet des femmes, a été une des leçons les plus marquantes et les plus profondes de ma jeunesse sacerdotale. Et je suis reconnaissant, aujourd'hui encore, à la noble et bienfaisante mémoire de celui qui m'a appris cette discipline (Mgr Radini Tedeschi, évêque de Bergame).

Salutaire prudence, qui n'empêchait pas une paternelle aménité envers le sexe inexistant. Mais la tendance ainsi consignée a empreint des générations de séminaristes²¹.

Le progrès scientifique a fait tomber bien des écailles des yeux de ceux qui enfermaient la femme dans le gynécée. On sait que "dans la vie de l'Eglise comme dans la vie tout court, la théologie ou doctrine suit généralement

20 A.D. Sertillanges, Féminisme et christianisme, Paris, Gabalda, 1919, p. 57-58.

21 X. Tillette, Le féminisme et le problème de la femme, dans Etudes, no 322, 1965, p. 822.

la pratique, le droit, la coutume, la définition de fait. Non l'inverse²²".

Un argument qu'on apporte à l'empêchement de l'ordination de la femme est celui du sexe masculin du Christ. Cette objection n'est pas fondamentale. Saint Paul ne l'utilise jamais. Au contraire à deux endroits dans ses épîtres il se compare à une mère.

Nous nous sommes faits tout petits au milieu de vous. Comme une mère nourrit ses enfants et prend soin d'eux, telle était notre tendresse pour vous que nous aurions voulu vous livrer, en même temps que l'Évangile de Dieu, notre propre vie, tant vous nous étiez devenus chers²³.

"Mes petits enfants, vous que j'enfante à nouveau dans la douleur jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous²⁴".

Le Père Idigoras revient lui aussi sur cette objection.

Nous avons assez dit que, dans l'état présent de nos connaissances, nul argument, scripturaire, théologique, psychologique, sociologique ou autre n'était péremptoire ni probant. Le R.P. Idigoras, jésuite, péruvien, rappelle le danger "d'obscurcir l'enseignement général de la révélation sur la valeur de la personne humaine". Si le Dieu du

22 A. Kerkvoorde, Esquisse d'une théologie du diaconat, dans Le Diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui, Unam Sanctam 59, Paris, Cerf, 1966, p. 155.

23 ITh 2,7.

24 Ga 4,19.

Pentateuque, poursuit-il, est nettement viril, sévère, colérique et donc présenté sous un aspect masculin "nombre d'autres passages de la Bible nous donnent de Dieu des traits psychologiques féminins", dans les Prophètes, notamment, il note que "c'est Jésus lui-même qui se compare à une poule qui veut rassembler ses poussins sous ses ailes". C'est pourquoi l'Eglise est mère. Elle est vierge et "épouse devant Dieu, qui est époux de toutes les âmes". Et l'Eglise, c'est le Christ continué et communiqué aux hommes" (Bossuet) et le Christ est Dieu. Il s'agit de plus, précise le R. P. Idigoras, que d'une aide nécessaire et urgente à l'apostolat "il s'agit de l'intégrité de l'Évangile... il s'agit de porter à leurs pleines conséquences les paroles de la Révélation²⁵".

On a attaché trop d'importance au sexe du Christ dans les débats sur le sacerdoce féminin.

Si la masculinité du Christ n'entre pour rien dans la rédemption qu'il nous a acquise, pas plus d'ailleurs que la sexualité n'affectait les rapports de Yahvé et de son peuple malgré leur symbolisation sexuelle, si le Christ est notre Sauveur parce qu'il est "homme" (anthrôpos) et non parce qu'il est "mâle" (anêr), ne devrions-nous pas nous méfier d'une application trop littéraire de l'image des noces du Christ et de l'Eglise à la réalité des rapports conjugaux de l'homme et de la femme²⁶?

Bien des auteurs se sont attachés à la lettre de l'image de Dieu et de son peuple. Pour eux le sexe masculin représente Dieu lui-même et le sexe féminin l'Eglise. "Une telle méthode confère une réalité exagérée à ce qui n'est que le symbole de l'amour, réel, de Dieu pour les hommes²⁷".

25 L.H. Gihoul, op. cit., p. 223.

26 T. Maertens, op. cit., p. 198.

27 T. Maertens, op. cit., p. 111.

Pour justifier cette attitude négative envers la femme on a autrefois beaucoup utilisé saint Paul. Aujourd'hui on l'utilise encore mais d'une manière plus positive en essayant de découvrir son message, hic et nunc, concernant la femme et l'Eglise. Que dit Saint Paul? Comment le comprendre?

Il conviendrait de faire l'exégèse de saint Paul pour y voir clair. A y regarder de près, on découvre chez l'Apôtre bien des exemples où l'enseignement révélé se mêle à des éléments contingents, aujourd'hui caducs. Saint Paul nous parle de soumission à César: conclura-t-on de là à la légitimité des pouvoirs tyranniques? De même, il nous parle de soumission des serviteurs à leurs maîtres: en conclura-t-on à l'illicéité des grèves ou autres moyens de résistance des prolétaires? Et combien d'autres exemples ne pourrait-on pas citer dans ce sens. Ainsi, encore saint Paul exhorte les pères à donner leurs filles en mariage, mais une telle coutume aujourd'hui est tout à fait dépassée: on reconnaît que les filles ont le droit de choisir leur époux, et personne ne songe à se fonder sur l'apôtre pour rétablir les moeurs anciennes...

Il faut donc distinguer, ce qui, dans les écrits pauliniens, est vérité révélée et ce qui est préceptes circonstanciels.

N'aurait-on pas affaire, avec ces textes toujours cités à l'appui d'un refus de reconnaître aux femmes une fonction dans l'ordre sacré, à de tels préceptes circonstanciels?...

Certes, dans 1Cor 11, 1-16, saint Paul, expose longuement que la femme doit être soumise à son mari (d'où l'on tire son incapacité pour les ordres sacrés), mais regardons de près les raisons contingentes invoquées par l'Apôtre et on verra qu'on n'en peut déduire une soumission qui l'empêche d'accéder à ces ordres.

Ou alors, il faudrait aussi conclure que l'usage du voile pour les femmes, sur lequel l'Apôtre insiste, est une question fondamentale et qui serait inamovible dans l'Eglise. Or que dit saint Paul à la fin du fameux passage? "Au reste, si quelqu'un

veut ergoter, tel n'est pas notre usage ni celui des Eglises de Dieu". Ce serait mal connaître saint Paul que d'imaginer que, exposant là une doctrine contenue dans le message divin, il se bornerait à une formule aussi résignée: on le verrait plutôt brandir l'anathème, fulminer contre ceux qui n'obéissent pas²⁸.

Le Père Idigoras insiste donc dans la compréhension des textes pauliniens, sur le départ à faire entre l'essentiel et le contingent, entre les vérités révélées et les préceptes circonstanciels. Le Père continue son argumentation en invoquant le climat social du temps de Paul et la qualité juive de l'Apôtre, et il conclut en disant que

On a donné trop d'importance à ces paroles de Saint Paul et surtout on en a tiré des conclusions abusives, que contredisent d'autres textes du même apôtre. N'est-ce pas en effet le même Saint Paul qui parle, comme de la chose la plus naturelle de l'intervention publique des femmes qui prophétisent? Tout ce qu'il exige est qu'elles le fassent "la tête couverte d'un voile" (1Cor 11,5). Seul un préjugé peut expliquer la mention si fréquente et l'interprétation exagérée des textes invoqués, contre la capacité des femmes aux ordres sacrés. D'autres textes encore de Saint Paul contredisent clairement une telle interprétation. Dans l'exposé que l'apôtre fait du message chrétien, il y a tout un contexte circonstanciel, contingent, dû à la réalité sociale de l'époque, auquel il ne faut pas attribuer une valeur absolue, définitive²⁹.

Il semble qu'une réinterprétation de Saint Paul s'imposerait. L'Apôtre n'est certes pas à blâmer dans la mauvaise utilisation qu'on a fait de quelques passages de ses épîtres.

28 L. Idigoras, op. cit., p. 34.

29 L. Idigoras, op. cit., p. 34.

Que vaut par exemple le recours de Paul à la thèse de Gen. 2-3 selon laquelle l'homme a été créé le premier et la femme introduit le péché dans le monde? L'acquit de l'anthropologie actuelle et l'exégèse des "genres littéraires" nous mettent en garde contre une interprétation aussi littérale du récit³⁰.

L'emploi abusif de certains textes est à proscrire. Par exemple le commandement de se taire dans les assemblées peut-il être maintenu?

Est-il nécessaire, aujourd'hui, de réprimer les débordements de l'enthousiasme de la communauté, ou ne faudrait-il pas plutôt lui rappeler que tous ses membres sont appelés à servir dans l'Eglise? ... Etant donné cette situation, il convient de se demander si, actuellement, le témoignage de la femme dans le culte de la communauté, contrairement au témoignage du silence des Corinthiennes, ne devrait pas être un témoignage de la Parole, ce qui revient à dire, si la femme, aujourd'hui, ne pourrait pas être appelée à collaborer à la tâche de la prédication³¹.

Les assemblées liturgiques contemporaines moins riches en charismes et plus ordonnées que la communauté de Corinthe nouvellement convertie par Paul, ne pourraient-elles pas bénéficier de la prédication féminine?

Logiquement ceux qui tirent argument des textes de saint Paul pour écarter les femmes du ministère ne devraient-ils pas aussi continuer à soutenir l'esclavage en vertu de la recommandation du même apôtre que les esclaves ont à obéir à leurs maîtres (cf. 1Tim. 6, ss.; Eph. 16, 5 ss)! On objecte —

³⁰ T. Maertens, op. cit., p. 183.

³¹ Ch. von Kirschbaum, La Découverte de la femme, dans De l'Ordination des femmes, Genève, 1964, p. 54.

pour fonder le caractère permanent des prescriptions pauliniennes concernant la femme — qu'il se réclame lui-même à ce propos d'un "commandement du Seigneur" (1Cor. 14,37). Mais de bons exégètes pensent que ce commandement se rapporte non pas à l'interdiction faite aux femmes d'enseigner, mais au thème général de tout le passage qui est l'ordre à faire respecter dans l'assemblée chrétienne (cf. v. 33). D'un tel principe, ne pourrait-on pas déduire aujourd'hui des conclusions différentes de celles de saint Paul? Actuellement, en effet, n'est-ce pas plutôt le silence des femmes et leur absence dans le ministère qui risquent d'être cause de scandale et de nuire à l'édification du corps du Christ (Eph, 4,12)?

En déclarant caduques les conceptions sociales qui avaient cours au temps de saint Paul, on ne prétend pas pour autant canoniser les conceptions modernes, mais on se souvient que Dieu inscrit sa volonté dans l'histoire et qu'elle se précise pour nous à travers "les signes des temps"³².

Le commandement du Seigneur exprimé par Paul pourrait viser le bon ordre à observer dans les réunions liturgiques plutôt qu'une interdiction d'enseigner faite à la femme. "Les arguments avancés par Saint Paul ressortent donc du domaine disciplinaire et sociologique et non théologique"³³.

Tout était parti du fameux "mulieres in ecclesiis taceant" de saint Paul; mais nous avons dit que c'est dans un souci d'unité et pour couper court aux intrigues féminines que l'apôtre parle avec une telle rudesse. Il y avait aussi les abus des sectes gnostiques et la grave crise suscitée par Montan et ses deux associées Priscille et Maximilla qui accentuèrent cette rigueur et cette défiance vis-à-vis des femmes³⁴.

32 J. Sonnemans, op. cit., p. 415-416.

33 T. Maertens, op. cit., p. 180.

34 L.H. Gihoul, Femme, vocation de l'homme, Bruxelles, Vromant, 1965, p. 46.

Interprétant l'épître aux Corinthiens, chapitre 2 à partir du deuxième verset, M. Buhrig pense que

L'argumentation de Paul montre qu'ici tout est transitoire. Il prend des armes à différents endroits, comme nous appelons à l'aide, aujourd'hui, la psychologie et la sociologie. Tout cela se modifie. Il ne sera plus possible, aujourd'hui, de s'appuyer sérieusement sur les mêmes présuppositions que Paul. Le couvre-chef ne constitue pas un problème, pour nous, mais les formes et les cultures qui se présentent à nous nous en posent. Que faut-il garder? A quoi faut-il renoncer? Tout cela se confronte avec la nouvelle réalité "dans le Seigneur". Cette nouvelle réalité présente une valeur contraignante, elle ne flotte pas dans le vide mais se trouve continuellement en lutte contre les formes changeantes, qu'elle ne viole pas purement et simplement, mais qu'elle adopte et transforme de l'intérieur³⁵.

Puis, réfléchissant sur 1Co, 14,34, le même auteur croit que

Ceux qui veulent voir dans ces versets une interdiction faite aux femmes de parler et d'enseigner au cours du service divin (ou même en public), interdiction valable pour tous les temps, devraient se demander sérieusement s'ils le font avec une bonne conscience et selon les critères qu'ils sont prêts à appliquer également à d'autres passages de l'Écriture, ou s'ils n'ont pas, sans se l'avouer, appliqué à ce texte les déclarations de 1Tim. 2,15. Cependant, si l'on prend au sérieux les méthodes de l'exégèse moderne, il faut admettre qu'il est nécessaire de consulter d'abord les déclarations de chaque texte particulier, puis de chaque auteur³⁶.

35 M. Buhrig, Réflexions basées sur quelques textes du Nouveau Testament au sujet du problème de l'ordination de la femme, dans De l'ordination des femmes, Genève, 1964, p. 52.

36 M. Buhrig, op. cit., p. 53.

Lorsqu'il parle de la femme Saint Paul a une façon particulière d'argumenter. Il énonce pour commencer un principe traditionnel suivi d'une argumentation rabbinique et d'une contre-argumentation chrétienne. Saint Paul part souvent d'un donné sociologique et traditionnel et le modifie profondément en l'analysant dans le Seigneur. Le correctif dans le Seigneur remet tout en question. Ce n'est que graduellement que les principes chrétiens supplanteront les traditions juives³⁷. C'est toujours la même préoccupation qui revient: savoir adapter les préceptes immuables à des situations mouvantes, sans cesse en évolution. Le temps semble révolu où les ordonnances appliquées à la lettre, tout en donnant bonne conscience, empêchaient une réflexion profonde sur l'essentiel du commandement.

Les arguments contre la participation féminine au ministère sont, pour Saint Paul, d'ordre de convenance, d'apologétique, de tradition, d'anthropologie et de théologie. Les raisons de convenance comme celles de se taire dans les assemblées ne sont pas essentielles. Elles montrent que l'Eglise transforme le monde non de façon révolutionnaire mais par mode d'incarnation et de spiritualisation progressive. Les raisons d'ordre apologétique comme l'hérésie et l'idolâtrie qui guettaient la femme à cause de

37 Cf. T. Maertens, op. cit., p. 152-160.

son manque d'instruction, ne tiennent plus de nos jours à cause de l'accès de la femme aux études supérieures. Les arguments traditionnels comme ceux tirés de Genèse 2 et 3 ne résistent plus à la critique exégétique. Les raisons anthropologiques comme celle de l'homme chef de la femme sont périmées. Les spécialistes modernes de la psychologie et de la sociologie affirment que la médiation que Paul attribue à l'homme est aussi le lot de la femme. Les arguments théologiques basés sur la nature féminine, sur une anthropologie dépassée, ne s'opposent pas de façon dirimante à l'accession de la femme au sacerdoce³⁸.

A cause de la mentalité juive et gréco-romaine où le statut de la femme était nettement inférieur à celui de l'homme, on ne pouvait penser au début de l'Eglise au sacerdoce ministériel de la femme. Après plusieurs siècles d'évolution la femme dans la société est, théoriquement du moins, considérée l'égale de l'homme. Cette nouvelle situation sociale a permis entre autres, une interprétation des fameux textes pauliniens qu'on s'est transmis mécaniquement depuis des générations. On demande de revoir de fond en comble les arguments autrefois allégués contre l'ordination de la femme. Une petite poignée d'intéressés commencent à fournir des raisons valables au profit de cette révision.

38 Cf. T. Maertens, op. cit., p. 194-195.

Lorsque des femmes se demandent pourquoi elles ne peuvent recevoir le sacerdoce, les arguments par lesquels on justifie cette impossibilité ne manquent pas. Beaucoup tombent à la réflexion, d'autres paraissent s'expliquer aisément en fonction d'une situation historique donnée; certains sont plus péremptoires, apparemment du moins. Des théologiens sont en pleine recherche dans ce domaine, ils s'interrogent aussi. On peut souhaiter, pour la vérité d'une telle recherche, que ces spécialistes s'entourent de toutes les compétences qui peuvent éclairer le problème: les sciences religieuses et les sciences humaines, aussi bien que les expériences menées au sein des autres Eglises devraient pouvoir apporter une contribution positive à l'examen de la question.

En ce moment, l'étape la plus urgente est sans doute la réalisation dans tous les domaines où elle est possible d'une égale participation des hommes et des femmes à tout ce qui fait la vie de l'Eglise. Les deux questions ne sont pas sans s'influencer l'une l'autre³⁹.

On demande une honnête étude sur cette question qui n'est peut-être pas la plus importante, mais qui mérite certes qu'on s'y arrête. Un premier pas pourrait consister à favoriser une plus grande intervention de la femme dans les fonctions sacrées.

Il existe un point certes, où l'égalité de droits, de la femme semble avoir une limite dans l'Eglise: c'est l'impossibilité pour elle de recevoir les ordres sacrés et, par là, de devenir membre de la hiérarchie. Les arguments théologiques, par lesquels on justifie cette pratique, s'inspirent, souvent de façon irréfléchie et inconsciente, d'idées qui avaient cours en des temps qui ne sont plus les nôtres. Quoi qu'il en soit de leur valeur, dans

39 M.J. Beccaria, A. M. De Besombes et M. F. Dutertre, Les femmes ont-elles leur place dans l'Eglise?, Paris, Centurion, 1967, p. 170.

l'état actuel de l'Eglise, il est vain de discuter cette question en dehors des cercles de spécialistes. Il est également inutile d'invoquer sur ce point l'évolution de la doctrine et de la pratique dans les Eglises évangéliques; car celles-ci ne reconnaissent pas de sacerdoce ministériel, fondé sur un sacrement et traçant une ligne de partage entre le clergé et le peuple. Pour le moment, on peut donc laisser patiemment cette question mûrir, quelque soit notre opinion sur la validité théologique du principe qui exclut la femme des ordres sacrés, car pour réaliser pratiquement l'égalité de droits de la femme dans l'Eglise, il y a bien des choses plus importantes à faire⁴⁰.

K. Rahner, tout en reconnaissant la nécessité d'une révision sur le sacerdoce ministériel de la femme, réserve pour le moment cette discussion aux spécialistes. C. Meyer, après avoir fait l'historique du ministère de la femme dans l'Eglise ancienne, pense lui aussi qu'une révision s'impose.

We must, I think, in conclusion admit that the theologians and canonists of our time have been, as Daniel Callahan would say, guilty of some dishonesty in treating the question of the ordination of women in the early Church. In their treatises on the matter there seems to be a selective presentation of the facts, if indeed any attempt at all is made to do other than merely repeat what their predecessors have said. The confusion that exists about the relationship between widows and deaconesses had played right into their hands. It has been very easy for them to shrug off objections simply by pointing to the documents referring to widows. The authoritative Apostolic Tradition of Hippolytus and the structures placed upon the exercise of the diaconal office by women in the writings of men like Epiphanius have helped them immeasurably in maintaining a confused state of affairs. But the time for complete honesty is at hand. We cannot blame the medieval experts. Their lack of true

40 K. Rahner, op. cit., p. 107.

historical insight as well as their unfamiliarity with all of the sources is excusable. The traditional derogatory attitude toward women which they inherited from their predecessors precluded the possibility of their having arrived at a true and equitable solution of the problem in their time. But now theologians must make a careful and unprejudiced re-examination of the whole question. That is the least they can do⁴¹.

De même que M.J. Baccaria, A.M. Besombes, M.F. Dutertre et K. Rahner, C. Meyer croit que des spécialistes auraient avantage à revoir en profondeur le problème de l'ordination sacerdotale de la femme.

En tout état de cause, un nombre croissant de théologiens est préoccupé de la faiblesse des arguments jusqu'à présent avancés ou de leur obscurité, et prévoient le jour où il sera possible et nécessaire de revoir de fond en comble toute la question. Ceci ne sera pas amené par des récriminations et des pressions, mais surgira seulement du souffle de l'Esprit dans l'intelligence et les coeurs⁴².

L'interprétation de l'Écriture Sainte sera d'un grand secours dans l'élucidation de ce problème. Après avoir analysé des textes importants du Nouveau Testament, notamment ceux de saint Paul, M. Buhrig affirme:

En interrogeant le Nouveau Testament consciencieusement et sous différents angles, il n'est pas possible de justifier le refus de l'ordination des femmes sur le plan biblique. Ceux qui veulent comprendre le Nouveau Testament de manière biblicolégale s'engagent en ce qui concerne ce problème, dans des contradictions inextricables. Cela est

41 C. Meyer, op. cit., p. 307-308.

42 L.H. Gihoul, op. cit., p. 67.

vrai également, si l'on veut justifier l'ordination des femmes en se basant sur la Bible. Mais cela s'applique tout autant à une justification de l'ordination de l'homme comme de tous les "ministères" actuels, qui ne se trouvent pas explicitement dans le Nouveau Testament⁴³.

Si on en juge par M. Buhrig, l'Écriture n'offre pas trop d'opposition à l'accession de la femme à la prêtrise.

Le ministère de l'Église a pour tâche d'édifier le corps du Christ, afin de rendre témoignage devant le monde par l'administration des sacrements et la prédication de la parole de Dieu. Il est douteux que le Nouveau Testament offre une base théologique suffisamment solide pour établir une distinction tranchée entre ces deux ministères, et pour permettre, par exemple, aux femmes de participer aux différents ministères de l'Église, à l'exception de la célébration de l'Eucharistie. Ne montre-t-il pas d'intérêt pour la qualification de ceux qui administreraient les sacrements? Il semble clair, tout au moins, que saint Paul, n'a pas séparé le ministère sacramentel du ministère non sacramentel. Il se préoccupait davantage de l'efficacité de tous les dons du Saint-Esprit dans l'édification de l'Église et la réconciliation du monde⁴⁴.

Même constatation pour A. Dumas: la Bible ne semble pas offrir de solides arguments allant à l'encontre du ministère féminin.

L'exercice du ministère paraît donc sur la base du Nouveau Testament parfaitement accessible aux femmes, sans que l'on puisse ici établir de distinction théologique fondée entre prédication de la Parole, administration du baptême, présidence eucharistique et cure d'âme. Car, dogmatiquement, les éléments du ministère de l'Église sont égaux en dignité et

43 M. Buhrig, op. cit., p. 62-63.

44 Conseil Oecuménique des Églises, op. cit., p. 11.

en présence divine, comme l'affirme saint Paul dans les listes ministérielles où il énumère les manifestations de l'Esprit données pour l'utilité commune⁴⁵.

Le but de l'ordination de la femme ne doit pas être envisagé d'un point de vue purement subjectif mais surtout du point de vue de l'Eglise elle-même, de sa mission au XX^e siècle.

Si, dans les siècles antérieurs, l'ordination des femmes apparaissait comme en marge et pouvait être relativement écartée, à une époque plus récente c'est une question bien plus fondamentale qui se pose: l'Eglise vit-elle, suffisamment de la profonde vérité qu'"en Christ, il n'y a ni homme ni femme" et la constitution ecclésiale exprime-t-elle cette vérité d'une manière correcte⁴⁶?

Cette question posée par les protestants en terme de fidélité à la vérité du Christ est tout aussi pertinente à l'Eglise catholique.

On ne saurait taire en effet qu'une longue et tenace tradition ecclésiastique oubliée, suspecte, repousse la femme; la considère comme un être inférieur ou dangereux à éviter le plus possible [...]

Il est plus exact de dire que l'Eglise n'a pas encore su tirer toutes les conséquences de la Révélation ... En outre, le moment est peut-être venu de se demander si la tradition de l'Eglise d'écartier a priori la femme du sacerdoce est théologiquement fondée⁴⁷.

45 A. Dumas, op. cit., p. 39.

46 L. Vescher, De l'Ordination des femmes, Genève, 1964, p. 4.

47 H. Fesquet, La femme et l'Eglise, dans Rome s'est-elle convertie?, Paris, Grasset, 1966, p. 185, 191.

L'Eglise dépositaire de la Révélation totale, ne fait que commencer à tirer les conséquences de ce trésor qui est sien. A-t-elle su explorer la valeur du ministère féminin?

Le ministère du Nouveau Testament n'est pas lié à des places et à des personnes comme le ministère lévitique ... Il existe là où Dieu donne ses dons; apôtres, prophètes, pasteurs, docteurs. Le ministère ne s'appuie pas sur l'autorité de la personne, mais sur celle de la Parole donnée par Christ... peu importe qui la prêche ou qui l'enseigne⁴⁸.

A l'aube d'une époque nouvelle, d'un monde neuf, l'Eglise doit penser à créer sur un donné révélé des formes renouvelées de ministère. En effet, "les réalisations diverses et variables des ministères hiérarchiques ne peuvent jamais épuiser le principe spirituel qui est la source de leur existence⁴⁹".

Aujourd'hui, les églises doivent assumer la nécessité de découvrir de nouvelles formes de ministère, pour faire face à des situations qu'elles n'avaient pas rencontrées dans le passé. Il est évident que les femmes comme les hommes, sont appelées à prendre leur place dans ces nouvelles formes de ministère, qui pourraient différer considérablement dans leur forme et leurs fonctions, des ministères que l'Eglise a connus jusqu'ici⁵⁰.

Déjà des spécialistes ont commencé leurs recherches. C'est un début dont l'Esprit Saint a eu l'initiative et dont

48 A. Dumas, op. cit., p. 16.

49 H. Denis, op. cit., p. 146.

50 Conseil Oecuménique des Eglises, op. cit., p. 11.

l'aboutissement injectera sans doute à l'Eglise un regain de vitalité.

Il existe une thèse qui fait autorité en la matière, la thèse de doctorat qu'a soutenue en 1962, auprès de Karl Rahner, le P.J. van der Meer. La thèse intitulée: Subjectum ordinationis est mas (Innsbruck) a fait la preuve péremptoire qu'il n'existe aucune raison d'ordre théologique d'exclure la femme du sacerdoce ministériel. Le P. van der Meer a procédé pour ce faire à l'analyse critique approfondie de tous les arguments usuels tirés de l'Écriture, de la patristique, des synodes, de l'enseignement du Magistère ecclésiastique, des oeuvres de saint Thomas et des théologiens ultérieurs.

Au Pérou, un autre jésuite le P. Luis Idigoras, professeur à l'université catholique de Lima, s'est livré au même travail et a abouti aux mêmes conclusions.

Des théologiens français comme les PP. Daniélou et Rouquette estiment également qu'il n'y a aucun argument théologique sérieux contre le sacerdoce féminin. Le véritable argument n'est pas d'ordre théologique, mais tiré de la tradition de l'Eglise et du fait que le Christ n'a pas conféré le sacerdoce à des femmes. Mais la tradition de l'Eglise elle-même montre une possibilité en ce domaine. Il est certain qu'il y a eu des femmes-diacres pendant plusieurs siècles. A défaut de prêtrise, il semble donc qu'un diaconat féminin pourrait bien être un jour restauré dans l'Eglise. C'est peut-être la solution vers laquelle on s'acheminera dans un premier temps⁵¹.

De même que les PP. Rahner, van der Meer, Idigoras, Daniélou, Rouquette, le P. Kung ne voit aucun empêchement sérieux à l'ordination des femmes. H. Kung affirme que deux problèmes sont liés à l'accession de la femme aux ordres sacrés. Le premier est biblique et dogmatique, le second

⁵¹ P. Gallay, Va-t-on vers un sacerdoce ministériel des femmes dans l'Eglise catholique?, dans Prêtre et Apôtre, vol. 48, no 552, oct. 1966, p. 248.

est psychologique et sociologique. Selon H. Kung, comme il n'y a aucune opposition dogmatique ou biblique fondamentale à l'élévation de la femme à la dignité du sacerdoce, la solution du problème relève entièrement des circonstances sociologiques⁵².

L'Eglise ouvre donc à la femme contemporaine de nouvelles perspectives. La femme est appelée à une plus étroite collaboration dans les structures ecclésiales. Le diaconat féminin s'intégrera peu à peu dans la hiérarchie apostolique. Un peu partout on essaie de nouvelles formes de ministère. A travers le Brésil des expériences sont en cours. Des Soeurs dirigent des missions populaires à Porto Alegre et à Porto Rico. Elles tiennent des paroisses à Nizia Floresta et à Aracaju. Elles ont le titre de vicaires paroissiales; dirigent les assemblées de prières; donnent des instructions; président les funérailles, distribuent la communion⁵³.

Une étude vient de s'amorcer sur le problème de la femme-prêtre. Bien que la mentalité actuelle ne soit pas encore prête à envisager cette éventualité, il n'est pas hérétique de penser que dans un avenir peut-être pas si

52 Cf. H. Kung, cité dans National Catholic Reporter, Kansas City, 27 mars 1968, p. 10.

53 Cf. J. Sonnemans, op. cit., p. 421.

lointain, l'Eglise hiérarchique représentera plus adéquatement la figure du Christ parce que à la fois féminine et masculine. L'Eglise peut un jour lire dans les exigences de la pastorale en Amérique ou en Afrique un signe des temps et y ordonner des femmes-prêtres. Dieu manifeste sa volonté à travers des événements qui peuvent parfois parler plus clairement que des textes bibliques, pauliniens par exemple. Seul l'Esprit présent dans l'Eglise peut aider à discerner les uns et les autres⁵⁴.

54 Cf. T. Maertens, op. cit., p. 195.

CONCLUSION

Si l'on s'en tient aux textes de Saint Paul, notamment à Rm 16,1 et Tm 3,8-11, il est clair qu'aux temps apostoliques il y a eu un certain ministère exercé par des femmes qu'on appelait diaconesses. On ne s'entend pas entre commentateurs sur la signification exacte de ce ministère. Cependant il n'est pas téméraire de penser, à la suite de bons auteurs, que le diaconat féminin avait tous les caractères d'un véritable ministère apostolique. En ce qui regarde la prêtrise on a aucune évidence de son existence à cette époque sinon la mention de Junie comme apôtre. Cependant le contexte social d'alors laisse supposer l'impossibilité de femmes-prêtres. Les versets célèbres de 1Co 11,2-16 et 14,34 sont des exhortations qui prouvent l'infériorité sociale de la femme et non pas nécessairement son infériorité naturelle.

Les diaconesses apparemment inaugurées par saint Paul ont été florissantes jusqu'au VII^e siècle environ, et ont presque complètement disparu à partir du XII^e siècle ne laissant que quelques vestiges dans certains monastères. L'apostolat exercé par les diaconesses et l'ordre des veuves différait selon l'espace et le temps. On a conservé des documents qui prouvent que des diaconesses ont administré certains sacrements, prêché la Parole de Dieu, et dirigé des assemblées du culte. La validité sacramentelle de l'ordination qu'elles recevaient n'est pas contestée par

CONCLUSION

84

tous, de bons auteurs pensent qu'elles reçurent une véritable ordination sacerdotale. Pendant toute cette période l'évolution de la femme n'a pas été assez tangible pour qu'on puisse même s'interroger sur la possibilité de la prêtrise pour elle. La définition de la femme mas occasionatus a continué à être enseignée aux générations de séminaristes jusqu'à une époque relativement récente.

L'ère conciliaire sous l'impulsion de l'Esprit Saint a ouvert la porte à de nouvelles investigations au sujet du ministère féminin. Des spécialistes sont en pleine recherche actuellement au sujet de la restauration du diaconat féminin et de la possibilité de la prêtrise chez la femme. Le diaconat en principe est admis. Le deuxième problème est prudemment abordé. On a commencé à revoir le contexte social qui expliquerait le comportement de l'Eglise envers la femme. On s'est attaqué également à l'exégèse de l'Écriture surtout aux textes pauliniens, si souvent mis en exergue. On amorce actuellement des arguments qui paraissent militer en faveur de l'ordination des femmes. Cependant ce problème ne peut se résoudre sans une lente maturation.

Est-ce que l'organisation actuelle du ministère dans l'Eglise catholique est de droit divin ou de droit humain? S'assimile-t-elle à ce qu'elle était dans le Nouveau Testament et dans la primitive Eglise? L'Eglise est-elle liée à une structure ou bien peut-elle déterminer les

fonctions dont elle a besoin à une époque donnée? Les femmes ne pourraient-elles pas accéder aux mêmes ministères que les hommes ou bien serait-on mieux de créer, pour elles, des ministères nouveaux, plus adaptés à la féminité? Ne serait-il pas normal que les femmes disent leur mot dans cette affaire? Qu'est-ce que l'édification de l'Eglise réclame dans ce domaine¹?

La réponse adéquate à toutes ces questions n'est pas pour demain. L'Eglise consciente de la solidité de son passé ne peut accepter sans examen les adaptations au monde actuel. Pas plus d'ailleurs qu'elle ne peut se retrancher dans une défense obstinée du passé². Naguère, il eut été impensable d'aborder la question de l'ordination diaconale et sacerdotale de la femme. Actuellement l'usage traditionnel demeure déterminant. Mais tant que l'Eglise n'a pas canonisé un symbolique des sexes et considéré une raison de convenance comme une proposition de foi, le débat est permis. Il choque de moins en moins nos habitudes de pensée. Peut-être s'agit-il d'une semence jetée au vent de l'Esprit³!

1 Cf. J. Sonnemans, op. cit., p. 421.

2 Cf. K. Rahner, La femme dans la situation nouvelle de l'Eglise, dans La femme dans le nouveau départ de l'Eglise Toulouse, Privat, 1966, p. 103.

3 Cf. X. Tillette, Le féminisme et le problème de la femme, dans Etudes, no 322, 1965, p. 825.

BIBLIOGRAPHIE

Agagianian, G., Cardinal préfet de la Congrégation de la Propagande, Promotion ecclésiastique de la religieuse missionnaire, Rome, Union internationale des Supérieures générales, mars 1967, p. 50-60.

L'auteur encourage fortement les supérieures à adapter leur communauté aux signes des temps. Il leur recommande des tâches ministérielles, en particulier le diaconat.

Allo, E.-B., Saint Paul première épître aux Corinthiens, Paris, Gabalda, 1956, p. 253-267 et 369-374.

L'auteur commente 1Co 11,2-16 et 14,34 en commençant par donner l'opinion de plusieurs autres exégètes.

Arnold, F.X., La femme dans l'Eglise, Paris, Ouvrières, 1955, 142 p.

Beccaria, M.J., A.M. De Besombres, M.F. Dutertre, Les femmes ont-elles leur place dans l'Eglise?, Paris, Centurion, 1967, 176 p.

Brand, P., L'accès de la femme au ministère pastoral, dans Verbum Caro, vol. 20, no 78, juillet 1966, p. 48-65.

Brachfeld, O., Evolution historique de l'image de la femme, dans La femme dans le nouveau départ de l'Eglise, Toulouse, Privat, 1966, p. 26-37.

Bralé, Commentaires de S. Thomas d'Aquin sur toutes les Epîtres de S. Paul, Paris, Vivès, Tome 1, 1869, p. 733; tome II, 1870, p. 385-387; tome V, 1874, p. 212-223.

Dans ce livre on a le texte en latin de Saint Thomas avec en notes la traduction française. L'opinion du docteur angélique a été utile dans la première partie de ce travail.

Brugge, B., Le diaconat de la femme, dans La vie spirituelle, vol. 65, no 524, février 1966, p. 184-202.

Chamier-Draendorf, Deaconess, dans The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, vol 3, Michigan, Baker Book House, 1963, p. 374-380.

Colson, J., La fonction diaconale aux origines de l'Eglise, Belgique, Bruges, 1960, p. 63-72 et 121-139.

Congar, Y., Diaconesses, dans Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain, vol. 3, Paris, Letouzey et Ané, 1952, c. 719-721.

-----, Le Sacerdoce des femmes, dans La documentation catholique, vol. 63, no 1474, juillet 1966, c. 1247-1248.

-----, Le diaconat dans la théologie des ministères, dans Le diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui, Unam Sanctam 59, Paris, Cerf, 1966, p. 121-141.

Conseil Oecuménique des Eglises, De l'ordination des femmes, Genève, 1964, p. 5-77.

Condensé des recherches sur la possibilité du sacerdoce féminin. Excellente synthèse sur le problème laquelle a servi dans la troisième partie de ce travail.

Daniélou, J., Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne, dans Maison-Dieu, no 61, 1960, p. 70-96.

L'auteur donne un aperçu historique sur le rôle de la femme dans l'Eglise à partir de Saint Paul. Véritable travail scientifique qui a servi de base au deuxième chapitre.

Davies, J.G., Deacons, Diaconesses, and the Minor Orders in the Patristic Period, dans Journal of Ecclesiastic History, vol. 14, no 1, avril 1963, p. 1-6.

Fesquet, H., La femme et l'Eglise, dans Rome s'est-elle convertie?, Paris, Grasset, 1966, p. 183-201.

Forget, J., Diaconesses, dans Dictionnaire de Théologie catholique, vol. 4 (1), Paris, Letouzey et Ané, 1911, c. 636-691.

Très bon résumé sur l'origine, la fonction, les qualités des diaconesses de l'Eglise primitive.

Gallay, P., Va-t-on vers un sacerdoce ministériel des femmes dans l'Eglise Catholique?, dans Prêtre et Apôtre, vol. 48, no 552, oct. 1966, p. 247-248.

Galot, J., L'Eglise et la femme, Paris, Duculot, 1965, 208 p.

Gealy, F.D., 1 Timothy, dans The Interpreter's Bible, New-York, Abingdon Press, vol. 11, 1939, p. 417-418 et 436-437.

BIBLIOGRAPHIE

88

Gihoul, L.H., Femme, vocation de l'homme, Bruxelles, Vromant, 1965, 234 p.

Idigoras, L., La femme dans l'ordre sacré?, dans Informations Catholiques Internationales, no 204, 1963, p. 32-34.

L'auteur apporte plusieurs arguments en faveur de la prêtrise chez la femme. Les recherches du Père ont rendu service dans la rédaction de la dernière partie du travail.

Lagrange, M.J., Saint Paul. Epître aux Romains, Paris Gabalda, 1950, p. 362-374.

Lamirault, H., Diaconesses, dans La grande Encyclopédie, vol. 14, Paris, Lamirault, 1892, p. 410.

Leclercq, H., Femme, dans Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, vol. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1922, c. 1318-1325.

Leehardt, F.J., La place de la femme dans l'Eglise d'après le Nouveau Testament, Montpellier, Faculté de théologie protestante, 1948, p. 4-50.

Maertens, T., La Promotion de la femme dans la Bible, Belgique, Casterman, 1967, 228 p.

Meyer, R.C., Ordained Women in the Early Church, dans Chicago Studies, Archdiocese Review, no 4, 1965, p. 285-308.

Excellente étude historique sur le ministère des femmes dans l'Eglise primitive. Le problème de l'ordination des diaconesses y est traité sérieusement. Ce texte a été utile dans la deuxième partie de cette thèse.

Michel, A., Le féminisme dans l'Eglise, dans L'Ami du clergé, vol. 68, no 11, mars 1958, p. 164-167 et 451-453.

Orrieux, L.M., Vocation de la femme, Recherches Bibliques, dans Recherches et Débats, no 45, 1963, p. 139-160.

Pelzer, A.-M., Dieu a besoin des femmes, dans Prêtres et Laïcs, vol. 17, no 10, déc. 1967, p. 503-518.

Philips, G., La femme dans l'Eglise, dans Ephémérides Theologicae Lovanienses, no 37, 1961, p. 597-603.

Prat, F., La théologie de Saint Paul, Première partie, Paris, Beauchesne, 1961, c. 414-420.

Rahner, K., La femme dans la situation nouvelle de l'Eglise, dans La femme dans le nouveau départ de l'Eglise, Toulouse, Privat, 1966, p. 101-117.

-----, Serviteurs du peuple de Dieu, France, Mame, 1963, p. 79-97.

Refoulé, F., Les femmes-prêtres en Suède, dans Lumière et Vie, vol. 8, no 43, juillet-août 1959, p. 65-99.

Sertillanges, A.D., Féminisme et christianisme, Paris, Gabalda, 1919, p. 57-58.

Seymour Houghton, L., Women's Work in the Church, dans The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, vol. 12, Michigan, Baker Book-House, 1964, p. 413-419.

Simon, W.G.H., The First Epistle to the Corinthians, London, S.C.M. Press, 1959, p. 110-113.

Spicq, C., Saint Paul, Les Epîtres Pastorales, Paris, Gabalda, 1947, p. 66-74, 98-101, 169-170.

Thrall, M.E., The Ordination of Women to the Priesthood, London, S.C.M. Press, 1958, 115 p.

Tillette, X., Le féminisme et le problème de la femme, dans Etudes, no 322, 1965, p. 669-684 et 809-825.

Yver, C., L'Eglise et la femme, Paris, Spès, 1934, p. 109-118.

Femmes et Missions, 2, dans Spiritus, no 29, 1966, p. 341-451.

Dans cette revue le rôle de la femme est discuté sous ses multiples aspects. Une riche bibliographie y est insérée qui a aidé à amorcer ce travail. Les articles de M. Hoppenot, Faire justice au plan de Dieu, de M. Delbrêl, Femmes en grâce et en Eglise, et de J. Sonnemans, Vers l'ordination des femmes?, ont été très utiles surtout dans la troisième partie de la thèse.

Les ministères de la femme, dans Au seuil de la théologie, tome 3, Paris, Cerf, 1966, p. 391-419.