

LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Georges BAVAUD

L'ordination des femmes au ministère sacerdotal

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1984, tome 80, p. 224-236

© Abbaye de Saint-Maurice 2013

L'ordination des femmes au ministère sacerdotal

La visite du pape Jean-Paul II en Suisse a été l'occasion de nouvelles controverses sur la question de l'éventuelle ordination des femmes au ministère sacerdotal. Vaut-il la peine de rédiger de nouveaux articles sur ce problème ? N'a-t-on pas épuisé toutes les ressources d'une argumentation en faveur ou en défaveur de cette thèse ?

Personnellement, nous sommes pleinement d'accord avec la décision de la Congrégation de la foi : « Cette pratique de l'Eglise (de n'ordonner que des hommes) revêt... un caractère normatif : dans le fait de ne conférer qu'à des hommes l'ordination sacerdotale, il y va d'une tradition continue dans le temps, universelle en Orient et en Occident, vigilante à réprimer aussitôt les abus ; cette norme, s'appuyant sur l'exemple du Christ, est suivie parce qu'elle est considérée comme conforme au dessein de Dieu pour son Eglise »¹.

Cependant, nous éprouvons quelques réserves face à certains aspects de l'argumentation de la Congrégation romaine. On n'en sera pas scandalisé puisque la théologie la plus classique n'accorde pas la même valeur aux définitions du magistère et aux raisons doctrinales qui appuient la décision prise. *A fortiori* est-il légitime d'avoir la même attitude en présence d'une déclaration rédigée par une Congrégation romaine. D'ailleurs, comme on le verra, nos difficultés proviennent davantage du commentaire officieux du document que du texte lui-même.

Mais avant de résumer les difficultés qui peuvent surgir à la lecture de *Inter insigniores*, rappelons pourquoi la pratique de l'ordination des femmes au pastorat réformé ou luthérien s'est si facilement généralisée à notre époque.

¹ *Déclaration sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel (Inter insigniores)*, n° 4, Documentation catholique, n° 1714, 20 février 1977, p. 162.

Quelle est l'origine du ministère ordonné ?

Le théologien protestant Roger Mehl a protesté contre l'enseignement du document des Dombes : *Pour une réconciliation des ministères*². Pourquoi ? Parce que selon lui, « le ministère doit être conçu comme une forme spéciale du charisme donné à tous les fidèles »³ et d'ajouter : « La raison de notre refus, c'est que le ministère pastoral ne peut être qu'une spécification fonctionnelle du ministère confié à l'Eglise »⁴.

D'après cette position, le ministère ecclésial repose sur un envoi du Christ, mais dont l'unique origine est la vocation baptismale. Dans cette perspective, l'ordination des femmes au presbytère ne pose aucun problème doctrinal puisque les chrétiennes ont reçu le même baptême que les hommes.

J. J. von Allmen estime que son Eglise est au moins partiellement influencée par cette théologie qui remonterait à l'*Aufklärung*⁵. Et on conclura que, dans cette problématique, l'ordination des femmes au presbytère s'impose à une époque où l'on veut combattre toutes formes de « sexisme ». Voici comment M. von Allmen résume cette théologie : « On part de la conviction que l'Eglise en tant que telle est chargée par Dieu d'un certain nombre de tâches, et que, pour s'en acquitter au mieux, elle prépare des techniciens qu'elle engagera suivant ses besoins et leurs compétences. Les ministres sont alors des espèces de fonctionnaires ecclésiastiques — des ministres de l'Eglise plutôt que des ministres du Christ dans l'Eglise — chargés de faire ce qui serait en somme la tâche de l'ensemble des fidèles, mais que l'on ne peut pas requérir d'eux tous puisqu'il n'est pas possible de les distraire tous de leurs engagements familiaux, sociaux, économiques, politiques, culturels, etc. »⁶.

A la lumière de cette position, toute jeune fille préparée par des études à la tâche ministérielle peut demander l'ordination qui sera, non pas un sacrement, mais une liturgie d'intercession pour celui ou celle à qui une paroisse sera confiée.

² Les Presses de Taizé, 1973.

³ Recension dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, n° 2, 1973, p. 225.

⁴ *Ibidem*, p. 227.

⁵ *Est-il légitime de consacrer des femmes au ministère pastoral ?* dans l'ouvrage *Prophétisme sacramental*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1964, p. 254.

⁶ *Ibidem*, pp. 251-252.

« Une première raison pour laquelle, souvent, on veut admettre des femmes au ministère pastoral, c'est que l'on permet à des femmes de faire des études qui, d'ordinaire, préparent à ce ministère : puisqu'on accepte des femmes dans les facultés de théologie, puisque, dans la règle, elles y suivent les mêmes cours, y présentent les mêmes exercices, y passent les mêmes examens que les hommes, il faut, dit-on, leur donner la possibilité d'exercer le métier qu'on leur a permis d'apprendre »⁷.

M. von Allmen estime cette position logique dans la problématique du ministère défendue par Roger Mehl. Mais il la combat au nom d'une tradition qui est celle, selon lui, des Réformateurs — et aussi, bien sûr, celle du catholicisme et de l'orthodoxie. Le ministère ecclésial repose sur un envoi **autre** que celui du baptême.

Les intentions du Christ choisissant ses Apôtres

La Congrégation de la foi souligne que « Jésus n'a appelé aucune femme à faire partie des Douze ». Et elle précise : « S'il agissait ainsi, ce n'était pas pour se conformer aux usages du temps, car son attitude à l'égard des femmes contraste singulièrement avec celle de son milieu et marque une rupture volontaire et courageuse »⁸.

Cette constatation correspond à une lecture objective des Evangiles, mais le commentaire officieux du document fait problème. En effet, on résume d'abord la position des théologiens favorables à l'ordination des femmes : « Ils objectent, notamment, que si le Christ n'a pas fait entrer des femmes dans le groupe des Douze, c'est parce que les préjugés de son temps ne le permettaient pas : une telle imprudence eût compromis irrémédiablement son œuvre »⁹. Et quelle est la réponse qui nous est offerte ? « On doit reconnaître que Jésus n'a pas hésité devant d'autres " imprudences " qui, en effet, lui ont valu l'hostilité de ses concitoyens, notamment sa liberté à l'égard des interprétations rabbiniques du sabbat »¹⁰.

⁷ *Ibidem*, p. 251.

⁸ N° 2, D. C., p. 159.

⁹ D. C., p. 168.

¹⁰ D. C., p. 169.

Le commentateur se rend la tâche trop facile car il ne distingue pas deux « scandales » bien différents. Le premier est nécessaire ; c'est celui qui résulte de l'accomplissement de la mission confiée par le Père au Christ. Jésus doit s'opposer à l'interprétation pharisaïque de la Loi, car il faut que le sens authentique du Décalogue soit prêché aux hommes appelés à entrer dans le Royaume. En revanche, j'appelle scandale « inutile » celui que la prédication n'impose pas et qui donc apporte à l'évangélisation un obstacle dont on pourrait très bien se passer.

L'appel au ministère ecclésial n'est pas fondé sur un droit. Donc, même si aux yeux du Christ l'ordination des femmes est possible doctrinalement (nous nous mettons provisoirement dans la position de certains théologiens), le Seigneur pouvait très bien ne choisir que des hommes pour Apôtres, parce que, dans le monde juif de son époque, c'était la solution **pastorale** la meilleure. D'ailleurs, la Congrégation reconnaît la difficulté de cerner en toute certitude les intentions du Seigneur lorsqu'elle déclare que les constatations qu'elle a faites « ne fournissent pas d'évidence immédiate »¹¹.

L'unanimité de la tradition

L'argument le plus solide, aux yeux de la Congrégation de la foi, est certainement l'unanimité de la tradition ecclésiale : « La tradition de l'Eglise en la matière a donc été tellement ferme au cours des siècles que le magistère n'éprouva pas le besoin d'intervenir pour formuler un principe qui n'était pas battu en brèche ou pour défendre une loi qui n'était pas contestée »¹².

Cependant, dans d'autres domaines, l'enseignement ecclésial a nuancé, voire corrigé ce qui était pourtant unanimement tenu par les générations chrétiennes qui nous ont précédés. Par exemple, on a considéré, jusqu'au II^e Concile du Vatican, que toute communauté chrétienne en rupture de communion avec le collège épiscopal était une **fausse** Eglise même si on trouvait en elle des vestiges de la vraie Eglise. Or le décret sur l'œcuménisme reconnaît que les Eglises non catholiques appartiennent imparfaitement au

¹¹ N° 2, D. C., p. 160.

¹² N° 1, D. C., p. 159.

Peuple de Dieu dans la mesure où leurs membres vivent de l'Esprit du Christ¹³. Le changement est notable.

C'est pourquoi, il nous paraît sage de tenir compte de cette remarque d'H.-M. Legrand : « L'unanimité formelle n'est pas la garantie de la tradition, car celle-ci n'est pas une lettre, mais elle est une vie guidée par l'Esprit du Christ. C'est ce qu'on appelle la tradition vivante. Elle suppose **référence** à l'œuvre du Christ ; **critique**, c'est-à-dire discernement dans cette référence ; et enfin **création**, une création faisant surgir la nouveauté de l'Evangile au sein de nos sociétés »¹⁴.

La valeur de l'argumentation théologique

La Congrégation de la foi présente une analyse du « sacerdoce ministériel à la lumière du Christ ». Mais elle souligne que son but est de montrer « la profonde convenance entre la nature propre du sacrement de l'Ordre, avec sa référence spécifique au mystère du Christ, et le fait que seuls des hommes ont été appelés à recevoir l'ordination sacerdotale ». Le document précise encore : « Il ne s'agit pas là d'apporter une argumentation démonstrative, mais d'éclairer cette doctrine par l'analogie de la foi »¹⁵.

Le commentaire explique la raison de cette discrétion face à la valeur de l'argumentation théologique. On précise qu'« une telle recherche ne va pas sans risque »¹⁶. Pourquoi ? « On sait que, dans l'enseignement solennel, l'infaillibilité porte sur l'affirmation doctrinale, non sur les arguments par lesquels on veut l'expliquer ; c'est ainsi que, dans les chapitres doctrinaux du Concile de Trente, certains procédés de raisonnement paraissent aujourd'hui caducs. Ce risque n'a pourtant jamais arrêté le magistère, qui recherche toujours à éclairer la doctrine par les analogies de la foi »¹⁷.

¹³ Cf. n° 3.

¹⁴ *L'ordination des femmes au ministère presbytéral* dans *Bulletin du secrétariat de la conférence épiscopale française*, n° 7, avril 1976.

¹⁵ N° 5, D. C., p. 162. L'argument de convenance est précieux pour manifester la sagesse avec laquelle Dieu a choisi telle option. Mais à lui seul, il est insuffisant pour montrer que cette option est révélée par Dieu. Si l'Écriture n'est pas explicite sur ce point, le théologien doit trouver un argument vraiment décisif.

¹⁶ D. C., p. 171.

¹⁷ D. C., p. 171.

Ces réflexions nous laissent perplexes. En effet, sous prétexte que plus tard notre argumentation sera peut-être critiquée, on n'ose pas apporter des raisonnements qui nous paraissent décisifs. Alors, on se protège à l'avance contre d'éventuelles critiques en disant: voyez bien, on n'avait pas la prétention d'être démonstratif !

L'analogie de la foi peut vraiment nous offrir des arguments non seulement probables, mais certains. En effet, dans la question qui nous occupe, on doit se demander vraiment si la sacramentalité telle que la vit l'Eglise du Christ **n'exige** pas l'exclusion des femmes du ministère sacerdotal. Il faut avoir le courage de se poser cette question décisive. Or la Congrégation ne le fait pas vraiment puisque à l'avance elle ne prétend apporter qu'une argumentation de convenance.

On objectera : dans ce domaine, on ne peut pas attenter à la liberté divine. Jean-Paul II n'a-t-il pas déclaré en évoquant le Christ à la cène : « Il est vrai qu'il n'a pas dit : " J'interdis aux femmes de faire ce que je fais ", mais au moment même où il instituait l'Eucharistie, en fait ce n'est qu'aux Apôtres qu'il a dit : " Faites ceci en mémoire de moi ". Il pouvait en décider autrement. Sur ce point, il était parfaitement libre »¹⁸ ?

Et pourtant, le Pape poursuit : « Le fait qu'à cet instant décisif le Christ ait agi de cette manière nous sert d'indication suffisante et même astreignante »¹⁹.

Indication astreignante. Il faut que la théologie ose marcher jusque-là, sinon on donnera au monde l'impression que le magistère tranche une question sans référence suffisante à la Révélation. Un frère protestant me disait un jour : si votre Eglise renonce à l'avance à donner des arguments décisifs, elle tombe dans un « illuminisme ». Elle fait confiance à l'assistance de l'Esprit sans se référer suffisamment à la Parole de Dieu transmise par le Christ.

L'être masculin peut-il représenter le Christ Epoux de l'Eglise ?

La Congrégation de la foi souligne avec beaucoup de force que la femme représentant, non le Christ, mais l'Eglise, ne peut pas être ordonnée ; sinon le symbolisme biblique serait méconnu : « Il faut admettre que, dans des actions

¹⁸ « *N'ayez pas peur !* » André Frossard dialogue avec Jean-Paul II, Laffont, Paris 1982, p. 183.

¹⁹ *Ibidem*, p. 183.

qui exigent le caractère de l'ordination et où est représenté le Christ lui-même, auteur de l'Alliance, époux et chef de l'Eglise... son rôle doit être tenu (c'est le sens premier du mot *persona*) par un homme »²⁰.

Cependant, on peut présenter cette objection : la réalité l'emporte sur le symbolisme. Or l'homme appartient à l'Eglise au même titre que la femme. C'est pourquoi, sur le plan de l'être ecclésial, il n'y a rien dans l'être masculin qui le prédispose plus que la femme à devenir le représentant du Christ.

En fait, cette objection montre clairement que l'homme ne peut se prévaloir d'aucune supériorité dans le corps ecclésial en vertu de son statut « viril », mais elle ne tient pas compte que dans l'ordre **sacramentel** le symbolisme joue un rôle décisif et nous verrons bientôt que, sur ce point, la Congrégation de la foi apporte un élément essentiel dans la clarification de notre problème.

C'est non l'homme, mais l'homme ordonné qui représente le Christ

Des théologiens favorables à l'ordination des femmes font le raisonnement suivant : il est inexact de reconnaître en tout homme le représentant du Seigneur. C'est seulement le prêtre ou l'évêque qui sont consacrés pour devenir son « ambassadeur ». Ainsi, ce n'est pas la « masculinité » qui est décisive, mais bien l'ordination. Ordonnons donc des femmes. C'est en tant qu'ordonnées qu'elles représenteront elles aussi Jésus-Christ.

Le commentaire de la Congrégation de la foi fait allusion à cette thèse : « Passons sur l'objection formulée parfois que c'est l'ordination, le caractère et non pas la masculinité qui fait du prêtre le représentant du Christ »²¹. Et quelle est la réponse ? « Il est évident que c'est le caractère reçu par l'ordination qui habilite le prêtre à consacrer l'eucharistie et réconcilier les pénitents ; mais le caractère est spirituel, invisible (*res et sacramentum*) ; il faut, au plan du signe (*sacramentum tantum*), à la fois que le prêtre ait reçu l'imposition des mains et qu'il joue le rôle du Christ, et c'est là que saint Thomas et saint Bonaventure exigent du signe qu'il ait une signification naturelle »²².

²⁰ N° 5, D. C., p. 163.

²¹ D. C., p. 172.

²² D. C., p. 172.

Cette réponse n'est pas pleinement satisfaisante car elle méconnaît un effet **visible** de l'ordination. En effet, celui qui a reçu l'imposition des mains, non seulement a obtenu un caractère « invisible », mais il est situé, au sein de la communauté, dans un collège de ministres. L'ordination par elle-même accorde bien une « altérité » par rapport aux chrétiens non ordonnés. Cependant — c'est là le point faible de cette position centrée uniquement sur la valeur de l'ordination — cette « altérité » demeure encore anonyme, car n'est pas signifié, sur le plan du symbole, ce fait important: est-on d'abord représentant du Christ ou de l'Eglise ?

In persona Christi, in persona ecclesiae

La Congrégation de la foi souligne que le prêtre agit à la fois au nom du Christ et au nom de son Epouse l'Eglise. Cependant, il ne faut pas juxtaposer ces deux aspects de la mission du ministre ecclésial. « C'est vrai que le prêtre représente l'Eglise qui est le Corps du Christ. Mais s'il le fait, c'est précisément parce que, d'abord, il représente le Christ lui-même, qui est la tête et le pasteur de l'Eglise »²³.

Cette position très ferme semble contredire la thèse du Père Legrand qui écrit : « Puisque le ministère ordonné doit être déterminé à la fois christologiquement et pneumatologiquement, la représentation du Christ requiert d'être médiatisée ecclésialement. On ne saurait le représenter que si l'on représente la foi et la communion de l'Eglise. Une femme ne pourrait-elle représenter pleinement la foi et la communion de l'Eglise ? Si elle pouvait être *in persona ecclesiae* au sens indiqué, ne pourrait-elle être aussi *in persona Christi*²⁴ ? »

Le Père Legrand a raison de mentionner l'importance de l'insertion ecclésiale de l'ordonné. Mais la théologie classique a toujours enseigné cette doctrine en soulignant que seul un **baptisé**, donc un membre de l'Eglise, peut recevoir le sacrement de l'Ordre. La question demeure entière de savoir si, sur ce plan du nouvel **envoi** conféré par l'imposition des mains, la femme peut représenter Jésus-Christ. N'y a-t-il pas chez le Père Legrand un passage trop rapide du baptême à l'ordination ?

²³ N° 5, D. C., p. 163.

²⁴ *La réalisation de l'Eglise en un lieu dans Initiation à la pratique de la théologie*, t. III. Cerf, Paris 1983, p. 263.

Deux questions à bien distinguer

Le moment est venu d'examiner si la sacramentalité dont vit l'Eglise exige l'exclusion des femmes de l'ordination sacerdotale. Cette question est à distinguer soigneusement d'une autre qui est souvent abordée lorsqu'on aborde notre problème. La voici : y avait-il des raisons qui ont conduit le Verbe de Dieu à revêtir une nature masculine plutôt que féminine ? On a certes le droit de s'interroger à ce sujet, mais on introduit beaucoup de confusion si l'on passe sans autre d'une question à l'autre comme le fait par exemple le Père Carle. Pour justifier la position traditionnelle, il écrit : « En choisissant la livrée masculine quand il revêt notre chair, le Verbe de Dieu va ancrer l'homme dans ce service d'autorité, si souvent omis par lâcheté, ou travesti en despotisme oppresseur. Pour l'envoyé de Dieu il y aura harmonie préétablie entre sa mission de salut... et la qualité d'entreprise reconnaissable dans l'homme »²⁵. L'auteur établit une correspondance entre les qualités « viriles » et les caractéristiques principales de l'œuvre du Verbe incarné.

Certes, si l'on arrivait à prouver que le Verbe ne pouvait pas assumer une nature féminine, *a fortiori*, la femme ne pourrait pas représenter le Christ par un ministère ordonné. Mais il nous semble impossible de fournir une preuve ; tout au plus peut-on suggérer d'humbles raisons de convenances, tant est grande la transcendance du Verbe sur notre nature²⁶.

C'est pourquoi, il est indiqué de faire abstraction de la question posée par le Père Carle et nous demander simplement : étant donné cette certitude que la sacramentalité joue un rôle important dans le christianisme, pouvons-nous conclure que la femme ne peut pas être ordonnée, étant incapable de représenter le Verbe incarné ? Nous ne cherchons pas simplement des raisons de convenance, mais une certitude qui nous permettra de conclure : le jugement de la Congrégation de la foi repose vraiment sur la Révélation.

²⁵ *La femme et les ministères pastoraux*, Nova et Vetera, janvier-mars 1973, p. 29. Louis Ligier dans son article : *La question du sacerdoce des femmes dans l'Eglise* fait allusion aux thèses de Bouyer et Balthasar qui estiment que « la fonction de représentation convient seulement à l'homme ». D. C, n^o 1742, 21 mai 1978, p. 483.

²⁶ De fait, les théologiens qui tendent à exclure une incarnation du Verbe dans une nature féminine iront dans la ligne du Père Carle : l'autorité convient à l'être masculin non à la femme. Mais alors, on s'oriente sur une voie qui nous conduit logiquement à la thèse de saint Thomas que la Congrégation de la foi estime caduque : « Mulier est in statu subjectio-nis » (cf. II/I, q. 177, a. 2). Voir le commentaire de la déclaration, D. C, p. 167.

La sacramentalité

La vie sacramentelle rend visible, par des signes, l'action salvatrice du Christ. Saint Paul en est profondément conscient lorsqu'il écrit dans l'Épître aux Romains en parlant de l'immersion : « Par le baptême, en sa mort, nous avons donc été ensevelis avec lui... » (Rm 6, 4). L'Apôtre souligne aussi les effets invisibles que nous apporte la manducation visible du pain consacré : « Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ? » (1 Co 10, 16).

C'est dans le prolongement de cette doctrine de la sacramentalité que l'Eglise tirera cette conclusion à propos du sacrement de la réconciliation. Le signe sacramentel étant la démarche pénitentielle couronnée par le renouvellement des absolutions du Seigneur, l'aveu personnel de nos fautes est nécessaire. Il faut en effet signifier visiblement la manière dont Jésus nous absout. Or il nous pardonne en tant que nous sommes **tels** pécheurs, en connaissance de cause, puisque déjà dans sa vie publique, « il savait, quant à lui, ce qu'il y a dans l'homme » (Jn 2, 25). La confession des péchés consiste à dire au prêtre pourquoi nous avons besoin de réconciliation. A ce moment, nous signifions vraiment la manière dont le Christ nous donne l'absolution²⁷.

Mais si la sacramentalité exige que l'Eglise manifeste visiblement la manière dont le Christ sanctifie les hommes, **a fortiori**, faudra-t-il que la personne du Sauveur soit représentée visiblement sous l'un des aspects essentiels de sa mission salvifique, à moins qu'il soit impossible de trouver un symbolisme signifiant. Il serait profondément illogique d'insister sur la sacramentalité lorsque l'on est attentif à signifier les actes du Sauveur et que l'on renonce à cette sacramentalité en présence de sa personne qui est à l'origine du salut.

Or le Christ nous est présenté dans la sainte Ecriture sous deux aspects salvifiques importants. Il est Tête de l'Eglise qui est son corps et il est l'Epoux de la communauté ecclésiale qui est l'Epouse.

²⁷ Le Concile de Trente justifie la nécessité de l'aveu en analysant les implications des **paroles** de Jésus accordant à son Eglise le pouvoir de pardonner les péchés (cf. Mt 18, 18 et Jn 20, 23). Il nous semble opportun de compléter l'argumentation du Concile par la doctrine de *Dei Verbum*, n° 2, qui souligne que la Révélation s'est accomplie par l'union intime d'actes et de paroles salvifiques. Le Christ donne à son Eglise la mission de renouveler les absolutions qu'il a accordées durant sa vie terrestre. Mais alors le sacrement doit signifier la manière dont Jésus pardonne. Un pardon anonyme contredit la nature de l'absolution offerte par Dieu.

Est-il possible de signifier le ministère de Jésus, Tête du corps ?

La théologie médiévale n'éprouvait aucune difficulté de répondre affirmativement à cette question. En effet, elle enseignait une anthropologie qui soulignait d'une part, l'égalité des sexes sur le plan de la vocation baptismale, et d'autre part, la supériorité de la masculinité au niveau de l'être naturel et social. L'enseignement de saint Paul semble justifier cette position. A Galates 3, 28 fait contraste 1 Corinthiens 11, 3-16 (et aussi Ephésiens 5, 21-33).

Mais alors, il ne faut point blâmer saint Thomas d'avoir été jusqu'au bout de la problématique paulinienne en disant que la femme est dans un état de sujétion à l'homme, ce qui permet de réserver à l'être masculin l'ordination pour manifester la fonction du Christ Tête de l'Eglise.

Cependant, la Congrégation de la foi renonce à cet argument. C'est reconnaître implicitement qu'il n'est plus possible de nos jours de représenter Jésus Tête de son Corps. L'anthropologie médiévale ayant été abandonnée sur ce point, le recours à l'argumentation du Moyen Age ne peut que blesser la femme et déconsidérer un magistère trop littéralement fidèle à saint Thomas dans ce domaine. En conséquence, il faut voir dans les affirmations de 1 Corinthiens 11, 3-16 l'influence d'un exégèse rabbinique qui est le fruit de la mentalité de l'époque.

L'importance du thème : le Christ Epoux de l'Eglise

Le symbolisme de la communion entre l'époux et son épouse est au cœur du mystère de l'Alliance entre le Christ et l'Eglise. Ce thème est si important que la Révélation l'aurait employé même si le Verbe avait assumé une nature féminine. En effet, dans ce cas, c'est la femme qui aurait symbolisé le Messie et l'homme, le Peuple de Dieu. Dans cette hypothèse, il aurait fallu réserver à la **femme** le ministère pour respecter la sacramentalité. En effet, l'**altérité** du Christ par rapport à son Corps n'aurait pu être signifiée que par l'exclusion du sexe représentant l'Eglise.

Or, le Fils de Dieu ayant pris une nature masculine, ce n'est point par mépris de la femme que le ministère est réservé à l'homme, car si le sacerdoce est accordé aux deux sexes, il faut renoncer à symboliser sacramentellement l'une des fonctions essentielles du Sauveur. La qualité d'époux et d'épouse est fondée sur une institution qui traverse toutes les civilisations.

La signification du mariage était donc apte à entrer dans le mystère de l'Alliance et à y produire des conséquences dans la doctrine du ministère.

Commentant le chapitre 5 de l'Épître aux Ephésiens, M. von Allmen écrit : « Pour saint Paul qui, ici, donne sans doute le son le plus profond qu'on trouve à ce sujet dans le Nouveau Testament, la différence des sexes trouve sa plénitude dans le fait qu'elle permet aux hommes et aux femmes d'illustrer le " grand mystère du salut ". La manière en effet dont il argumente dans Ephésiens 5 est beaucoup trop fondamentalement théologique, beaucoup trop fidèle aussi à l'un des thèmes de la révélation biblique pour faire penser que ce soit par hasard, sans intention, sans volonté, qu'il explique, au regard de l'union épithalamique entre le Christ et l'Eglise, le mariage tel qu'il est restauré dans l'Eglise. Or on ne peut pas interchanger le Christ et l'Eglise sans fausser, sans renverser le salut. La différence entre le Christ et l'Eglise n'est pas accidentelle et provisoire, elle est essentielle et éternelle, malgré leur unité, ou plutôt précisément en vue de leur unité et pour la rendre possible. Si la différence des sexes ne situait pas les hommes et les femmes dans leur être le plus intime, et de façon à empêcher qu'ils deviennent interchangeables, l'argument paulinien du " grand mystère " — déjà ce terme est lourd de sens ! — serait artificiel et superficiel, et cela, aucun exégète sérieux ne le soutiendra »²⁸.

A une époque où l'on a tendance à oublier que le ministre est d'abord le représentant du Christ, il devient encore plus nécessaire de méditer sur les implications de la sacramentalité et de souligner que l'exclusion des femmes du ministère n'est nullement une marque de mépris envers elles, mais une fidélité au mystère même de l'Incarnation puisque dans l'hypothèse selon laquelle le Verbe aurait assumé une nature féminine, ce serait les hommes qui seraient exclus du ministère !

Lorsque Jean-Paul II explique à André Frossard sa position sur ce thème, il centre son attention aussi sur le thème de l'union du Christ avec son Épouse: « En restant dans le fil de la tradition concernant l'ordination conférée aux seuls hommes, je pense, en accord avec de nombreux théologiens, que l'Eglise garde pour elle-même ce caractère d'épouse qui est si profondément enraciné dans toute l'ecclésiologie biblique, surtout dans les lettres de Paul.

²⁸ Etude citée. *Prophétisme sacramental*, p. 265.

» Selon cette magnifique analogie, le Christ, époux de l'Eglise, donne à son épouse l'Eglise le don du sacrifice rédempteur: ce don qui a l'eucharistie pour sacrement. **Il faut donc que celui qui célèbre l'eucharistie, c'est-à-dire celui qui par la puissance et à la place du Christ offre son propre sacrifice de manière non sanglante, puisse exprimer qu'il y a don de l'époux à l'Eglise son épouse** »²⁹.

Certes, le recours au symbolisme ne doit pas s'accomplir avec un esprit géométrique. Car si l'on voulait trop insister sur le thème de l'époux, on pourrait conclure que seul un homme **marié** peut recevoir le ministère, ce qui condamnerait radicalement la tradition latine qui n'accorde le sacerdoce qu'à des hommes qui ont renoncé à la vie conjugale. En réalité, il suffit, pour obéir aux lois de la sacramentalité, que l'Eglise n'ordonne que celui dont le sexe permet le rappel du symbolisme dont parle l'Ecriture. C'est dire que la sexualité ne devient signifiante dans ce domaine du symbole que dans la mesure où la Parole de Dieu apporte son commentaire. Nous retrouvons la doctrine de *Dei Verbum*, n° 2, qui unit intimement les faits et leur interprétation dans le cadre de la Révélation.

Ainsi, nous nous déclarons en plein accord avec la doctrine de la Congrégation de la foi. La seule réserve importante porte sur sa trop grande timidité. Elle a trop tôt renoncé à offrir aux croyants une argumentation décisive !

Georges Bavaud

²⁹ Ouvrage cité, p. 183. C'est l'auteur qui a souligné.