



Faculté de théologie (TECO)

**SACERDOCE COMMUN ET ANDROCENTRISME ECCLESIAL
ENJEUX THEOLOGIQUES D'YVES CONGAR AUX THEOLOGIENNES
FEMINISTES FRANCOPHONES**

Mémoire réalisé par
Romain Desse Ngboko

Promoteur
Arnaud Join-Lambert

Lecteurs
Benoît Bourguine et Alphonse Borrás

Année académique 2016-2017
Master 120 en théologie à finalité approfondie

AVANT-PROPOS

Après ma spécialisation de deux ans à l'Institut International de Catéchèse et de Pastorale Lumen Vitae à Bruxelles et mon master 60 of Theology and Religious studies/ Master of Arts à Katholieke Universiteit Leuven (KUL), j'ai souhaité poursuivre ma formation théologique à l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve (UCL) en Master 120 en Théologie à finalité approfondie afin de creuser scientifiquement davantage le discours sur Dieu et sur l'Église dont ce travail est une des étapes. Mais sans le concours des uns et des autres, il m'aurait été impossible de le produire.

Je tiens à remercier en premier lieu le professeur Arnaud Join-Lambert pour sa disponibilité, sa rigueur scientifique, notamment pour ses suggestions et remarques, sans quoi ce travail ne prendrait cette forme. Mes pensées vont également à l'endroit de professeurs et assistants de la Faculté de théologie qui nous ont initiés à la discipline et à la recherche scientifiques rigoureuses. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma profonde gratitude.

Je ne peux m'empêcher de présenter mes sincères remerciements à Son Excellence Monseigneur Louis Nkinga Bondala, évêque du diocèse de Lisala (R.D. Congo) qui, après un peu plus de dix ans de mon ministère pastoral en paroisse, pensa m'envoyer se former en Belgique en vue d'une pastorale toujours plus actualisée au bénéfice de notre Église locale.

Que toutes les hospitalités m'accordées en Belgique, notamment au Centre Raphaël à Saint-Guidon/Bruxelles et au diocèse de Namur, soient honorées de l'expression de ma reconnaissance.

Par ce biais, je n'hésite aucun instant à remercier la famille Dieudonné Ekonzo (Bruxelles), l'abbé Jean-Baptiste Sombo (Villers-le-Gambon/ Belgique), l'abbé Anicet Ngboyo (Sainte-Elisabeth/Bruxelles), l'abbé Arnold Yoka (Saint-Loup/ Namur), l'abbé Prosper Nguma (Louvain-la-Neuve) et le Père Lazare Elenge -Missionnaire du Sacré Cœur- (Falmignoul/ Belgique), l'abbé Philippe Masson (Curé-doyen de Florennes-Philippeville) pour leur soutien tant matériel que spirituel et pour leur réconfort moral.

Je suis également très redevable à ma chère maman Marie-Vénérande Libalingo Mokonzi, à mes sœurs Marie-Louise Makumu Dese et Marie Libalingo Mokonzi (Sœur de Sainte Thérèse de l'enfant Jésus et de la Sainte face de Lisala), à mes frères Pierre Mobenga Dese et Paul Bodinda Dese, à tous mes cousins et cousines, mes neveux et nièces, aux amis et connaissances qui m'ont toujours portés dans leurs cœurs et souhaitent que je réussisse dans tout ce que j'entreprends dans la vie. A tous ceux et celles qui, de près ou de loin, m'ont été d'une aide précieuse et ne sont pas nommément cités, trouvent également ici l'expression de ma sincère gratitude. Je les porte toutes et tous dans mon cœur.

Que la louange soit rendue à jamais à la Trinité Sainte de qui je tiens la vie et la force dans le travail. Puisse la Bienheureuse Vierge Marie intercéder en ma faveur auprès de son Fils afin de bénéficier d'innombrables dons du ciel et pour que l'Église progresse toujours sur la voie de la vérité.

INTRODUCTION

Le *sacerdoce commun* de tous les baptisés, qui tire son origine des Écritures, est la participation de tout chrétien à l'unique Sacerdoce du Christ *Roi, Prêtre, Prophète*. Cette dimension de la vie baptismale fut longtemps oubliée ou mieux, elle fut éclipsée dans l'Église au profit de la dimension hiérarchique où les baptisés laïcs subissaient tout du clergé qui dirigeait *ex cathedra* et qu'il était tenu d'observer sans que ces baptisés fassent quoi que ce soit de leur pouvoir reçu du baptême ; celui de diriger, de se tenir en prière devant Dieu et de parler au nom de Dieu.

Avant Vatican II, Yves Marie-Joseph Congar, Dominicain français, un des grands théologiens du XXème siècle, suscita un intérêt particulier à cette notion du *sacerdoce commun* passée longtemps à l'oubli dans l'Église. A partir de ses recherches tant théologiques, ecclésiologiques qu'historiques, il montre que tout le peuple de Dieu, aussi bien les clercs que les laïcs, est concerné par l'action au sein de l'Église. L'apostolat au sein de l'Église et dans le monde n'est pas la seule affaire du clergé. Il concerne aussi le laïcat. Ainsi, chacun ou chacune agit selon le degré de responsabilité (pouvoir) conférée par l'Église, en s'unissant à l'unique *Sacerdoce* du grand Prêtre qu'est le Christ, d'où il puise ou elle puise la force et l'énergie pour donner vie au monde. Pour faire entendre sa pensée, le théologien du Saulchoir consacra une littérature abondante sur le laïcat.

C'est pendant le concile œcuménique Vatican II (11 octobre 1962 - 8 décembre 1965) que le problème du laïcat responsable s'est posé avec acuité. A l'issue du Concile, *Apostolicam Actuositatem*, le décret sur l'Apostolat des laïcs, sera promulgué par le pape Paul VI le 18 novembre 1965 en vue d'intégrer pleinement les laïcs dans la mission évangélisatrice de l'Église. C'est dans ce cadre que sera créé le *Conseil Pontifical pour les laïcs* par le même pape, le 6 janvier 1967, dans la perspective que les laïcs apportent leurs compétences à l'apostolat de l'Église dans le monde. C'est à partir de là que la mission des laïcs attira de nouveau l'attention particulière des pontifes romains et de toute l'Église. Jean-Paul II, dans l'exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici* publiée le 30 décembre 1988, consacra sa réflexion à la vocation et à la mission des fidèles laïcs dans le monde. Il n'est point besoin de rappeler ici que ses deux successeurs ainsi que beaucoup d'hommes et de femmes d'Église ont consacré et consacrent encore leur temps à traiter de la mission des laïcs dans l'Église.

La question du « sacerdoce commun » et celle de la mission évangélisatrice des laïcs dans le monde ne constituent pas l'objet premier de ce travail. Toutes ces questions serviront à nous donner l'éclairage et les bases nécessaires sur l'action à mener par le laïcat dans l'Église et dans le monde. Et à partir de là, elles nous donneront des supports solides pour questionner notre recherche sur la prise de responsabilités des femmes dans l'Église. Le *sacerdoce commun* des baptisés dont on fera abondamment mention donne, à première vue, l'impression qu'il concerne les hommes. Pourtant, l'Église n'est pas seulement composée de personnes de sexe masculin. Elle est composée aussi pour plus de la moitié des femmes. Celles-ci vivent leur baptême au même titre que les hommes au sein du peuple de Dieu et, par ce fait, elles sont appelées dans l'Église à être des actrices de la même manière que les hommes. Ce n'est pas sans raison que nous insistons sur ce fait puisque, quelques années après le concile providentiel Vatican II, l'Église manifesta dans le magistère un *androcentrisme*, en excluant les femmes de certains ministères laïcs qui n'impactent en rien le ministère ordonné où le ministre agit in *persona Christi capitis* et cela, pour obéir à la volonté du Christ tel qu'elle l'affirme.

En réalité, les femmes assument certaines responsabilités administratives et ecclésiales liées à la mission de l'Église et cela souvent, pour suppléer à la carence des hommes. En même temps, elles se voient écartées du cercle des services liés directement à l'autel dans les sanctuaires. Nous étudierons particulièrement, les ministères du *lectorat* et *d'acolytat* réservés aux seuls hommes par *Ministeria Quaedam* de Paul VI et le *diaconat permanent*, réservé aux hommes mariés ou célibataires à l'âge avancé et aux jeunes gens ayant opté pour le célibat, par le motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem*. Et pourtant ce *diaconat permanent* n'est pas destiné au ministère presbytéral où le ministre agit au nom du Christ-Tête. Celui-ci est plutôt une diaconie, donc un service pour le bien et la croissance de la communauté ecclésiale. Nous voulons revoir et questionner le fait qu'il soit conféré seulement aux hommes.

À la suite des théologiennes féministes francophones, à la lecture de tant de pasteurs d'Église, des théologiens et de beaucoup d'écrivains ecclésiastiques, nous faisons l'hypothèse que la mise à l'écart des femmes dans les *ministères laïcs* et le *diaconat permanent* n'est motivée que par le manque de volonté de l'Église à considérer l'homme et la femme comme égaux dans le sacerdoce commun des baptisés. En sus, cette non-reconnaissance par l'Église des femmes dans les ministères laïcs ne se justifierait par

aucune base ni scripturaire (biblique), ni historique, si ce n'est par la tradition patriarcale multiséculaire que l'Église copia à la société civile où les hommes étaient et sont encore privilégiés et favorisés par rapport aux femmes.

C'est à ce combat pour l'équité entre l'homme et la femme dans les ministères ecclésiaux que nous nous mêlons pour faire notre propre analyse et donner notre point de vue en se référant à la Parole de Dieu, aux documents officiels de l'Église, à l'analyse des théologiens et des théologiennes féministes et quelques autres auteurs.

Un travail scientifique qui se veut rigoureux doit procéder par méthode. Dans celui-ci, la méthode adoptée est celle *d'herméneutique critique* dans laquelle l'explication ou l'interprétation d'un fait s'accomplit dans l'exercice d'un jugement.

Ce travail, divisé en trois chapitres, est structuré de la manière suivante. Le premier chapitre donne l'état des lieux du « Sacerdoce commun » dans l'Église à partir de Congar ainsi que pendant et après le concile Vatican II. Il en est sorti que le « sacerdoce des baptisés » concerne les hommes et les femmes. Le second chapitre porte sur l'androcentrisme dans les documents de l'Église où les femmes, de par le sacerdoce des baptisés, n'ont pas de place dans les ministères institués et le diaconat permanent. De nombreuses réactions fusent de partout, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Église, pour faire justice à la femme. Le troisième chapitre est axé sur l'identité des femmes dans le « sacerdoce commun » et leur statut actuel dans l'Église. Dans la conclusion, une synthèse reprend les grandes lignes du travail, pour enfin présenter des perspectives générales d'avenir de ce que devraient être les femmes dans les ministères institués et le diaconat permanent.

CHAPITRE PREMIER : LE SACERDOCE COMMUN : D'YVES CONGAR AU CONCILE VATICAN II

Dans notre quête de vouloir situer le rôle de la femme au sein du peuple des baptisés, la notion du « sacerdoce commun » à la fois théologique et ecclésiologique se présente à nous comme une voie privilégiée pour comprendre tous les enjeux de la question.

C'est par la lecture de quelques ouvrages du Père dominicain Yves Marie-Joseph Congar que nous avons découvert qu'il promeut la notion du « laïcat » dans le « sacerdoce commun ». Congar veut que l'Église redonne à tous les baptisés, indistinctement, leur place en son sein, de par leur incorporation au Christ *Roi-Prêtre-Prophète*. C'est cette reconsidération du « Sacerdoce commun » resurgie avant Vatican II qui constitue le fil conducteur à notre recherche. Le « sacerdoce commun » étant une notion centrale au sein de l'Église, incorporant tous les baptisés dans l'unique sacerdoce du Christ, constitue en fait, un champ d'étude obligé par lequel passe la justification pour l'implication plus incisive de la femme au sein de l'Église.

Il ne s'agit pas de présenter, dans cette étude, toute la pensée systématique de Congar sur le « sacerdoce commun », mais plutôt de donner des pistes ou des idées principales qui soulignent la place des laïcs au sein de l'Église. Ceci conduira à trouver des éléments nécessaires dans ce « sacerdoce commun » pour la légitimation et la pleine intégration de la femme les ministères ecclésiaux laïcs.

1.1. La résurgence du concept du « Sacerdoce commun » chez Yves Congar : une théologie préconciliaire

Yves Congar, né à Sedan le 13 avril 1904 et mort à Paris le 22 juin 1995¹, est l'auteur de nombreux ouvrages. Deux livres² publiés quelques années avant le début du concile Vatican II donnent des indications qui conduisent à scruter la notion du « Sacerdoce commun », en vue d'un laïcat responsable au sein de l'Église.

¹ Yves Congar, en ligne : https://fr.wikipedia.org/wiki/Yves_Congar (consulté le 02 décembre 2015).

² *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Unam sanctam, 20), Paris, Cerf, 1950, 648 p. et *Jalons pour une théologie du laïcat* (Unam sanctam, 23), Paris, Cerf, 1953, 683 p.

1.1.1. *Le contexte de résurgence*

Jalons pour une théologie du laïcat et Vraie et fausse réforme dans l'Église, écrits après la deuxième guerre mondiale et avant le concile Vatican II, s'étaient inscrits dans la logique où l'« on prend massivement conscience de la nécessité de transformer le visage de l'Église si l'on veut porter un témoignage intelligible dans le monde contemporain³ ».

Après les affres de la seconde guerre mondiale en Occident et l'évolution de la société après ce conflit, l'Église dans son discours et dans son agir, n'a pas su s'adapter à toutes les mutations observées dans le monde, notamment dans la promotion et dans l'implication des laïcs dans l'édification de l'Église et dans l'apostolat du monde. Comme l'affirme Congar, « dans l'après-guerre des années 46-47, dans l'euphorie de la liberté retrouvée, la question du statut et du rôle des laïcs dans l'Église s'imposa d'une manière nouvelle⁴ ».

Les deux livres référencés ci-haut sont des œuvres d'une grande importance pour cette implication des laïcs dans l'Église et dans le monde. Ils sont en fait un plaidoyer pour une théologie du laïcat. Congar tente de ramener le discours théorique de la hiérarchie de l'Église vers les problèmes concrets vécus par la masse des chrétiens. C'est

« un cas typique d'interaction entre la vie et la pensée. Tout un contexte ecclésial et culturel (développement de l'action catholique, désir des fidèles de participer activement à la liturgie, aspiration à une spiritualité authentiquement laïque, théologie des réalités terrestres...) amène les théologiens soucieux de la vie, et Congar en est un par excellence, à réfléchir sur ce mouvement⁵ ».

Autrement dit, Congar voudrait que ce que conçoit ou affirme l'Église serve à la vie concrète des gens. Ne perdons pas de vue qu'à cette époque d'avant concile Vatican II, l'Église était fortement hiérarchisée au point que la masse des fidèles subissait tout d'en-haut sans qu'elle puisse jouer un rôle important en son sein. Par exemple, à cette époque, dans la liturgie de la messe, on disait aux laïcs qu'« ils assistaient à la Sainte Messe »,

³ Joseph FAMEREE, *Originalité de l'ecclésiologie du père Congar*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 106, 1(2005), p. 89-112 (ici p. 101).

⁴ Yves CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971, p. 13.

⁵ J. FAMEREE, *Originalité de l'ecclésiologie du père Congar*, p. 103.

sans y « participer » réellement. Tout se faisait à partir du célébrant qu'est le prêtre. C'est donc la hiérarchie qui concevait tout, donnait des directives, suivait leur exécution et évaluait ce qui était réalisé. Congar, témoin de cette époque d'avant le Concile, affirme que « l'ecclésiologie dominante était cléricale. L'Église était faite principalement par le sacerdoce hiérarchique, avec une clientèle de laïcs et une armée de défenseurs laïcs⁶ ». Il explique autrement cette situation de l'Église d'avant Vatican II :

« L'Église était présentée, vers les années 1930 (...) comme une société organisée, se constituant par l'exercice de pouvoirs dont le pape, les évêques et les prêtres étaient investis. L'Ecclésiologie consistait presque exclusivement dans un traité de droit public⁷ ».

Daniel Bourgeois abonde dans le même ordre d'idées lorsqu'il récuse cette vision de l'Église : « les baptisés ne sont pas de simples consommateurs de la grâce et du salut manipulés par cette coopérative de producteurs que serait le clergé⁸ ».

Ainsi, s'est posé à cette époque, le problème sérieux du rôle que devait jouer les baptisés au sein de l'Église. Petit à petit, depuis cette époque où l'Église était fortement hiérarchisée, on commence à prendre conscience que tout baptisé « laïc » est, lui aussi, concerné par l'apostolat de l'Église, non pas en participant à l'action du clergé mais en contribuant, à sa manière, à sa mission. C'est ainsi que lors du deuxième *Congrès mondial de l'apostolat des laïcs* en octobre 1957 et dans le contexte d'*Action catholique*, inspiré de Pie XII, on va remplacer

« 'participation' à l'apostolat hiérarchique par 'coopération' à l'apostolat hiérarchique. Cela évitait à la fois une allure de métaphysique [...] comme si l'apostolat était constitué, depuis sa racine même, par une assomption dans un cadre officiel d'Église, et une certaine allure cléricale. 'Participation' donnait encore l'impression que l'Église', c'était la hiérarchie. Cela relevait encore de la situation héritée du XIXe siècle, caractérisée par la face à face de l'Église et de l'État, où l'Église pensait son action en termes d'organisations dirigées par elle, contrebalançant l'influence séculière par des groupes structurés créés et dirigés par elle. Une conception de l'Église comme peuple de Dieu au milieu du monde, et d'un monde de plus en plus sécularisé, appelait autre chose. Il fallait s'exprimer moins en termes de structures d'Église qu'en termes d'influence chrétienne⁹ ».

⁶ Yves CONGAR, *Apports, richesses et limites du décret*, dans Yves CONGAR (éd.), *L'apostolat des laïcs. Décret « Apostolicam actuositatem »* (Unam Sanctam, 75), Paris, Cerf, 1970, p. 157-190 (ici p. 157).

⁷ Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, p. 10.

⁸ Daniel BOURGEOIS, *L'un et l'autre sacerdoce. Essai sur la structure sacramentelle de l'Église*, Paris, Desclée, 1991, p. 8.

⁹ Y. CONGAR, *Apports, richesses et limites du décret*, p. 170.

Yves Congar, constatant l'écart net entre la hiérarchie et le peuple chrétien avant le concile Vatican II, pose des jalons du point de vue scripturaire, théologique, ecclésiologique et historique pour que l'Église revienne à ses origines en mettant en avant ce qui est commun à tous : le baptême et par là, *le sacerdoce des baptisés*.

1.1.2. *Les idées forces de la pensée de Congar*

Dès sa publication en 1953, *Jalons pour une théologie du laïcat* est remarqué. Dans sa recension de 1954, Desroche montre que Congar, voulant cerner le hiatus entre la hiérarchie et le peuple chrétien, part de l'affirmation selon laquelle au sein de l'Église de son époque, on se situait entre deux pôles : le pôle hiérarchique et le pôle communautaire. L'auteur parle également de deux moments différents et complémentaires d'une même réalité vivante. Le premier moment soutient que l'Église existe selon sa réalité d'institution de salut, associée à Dieu pour être la mère des fidèles. Le second moment est celui où l'Église, engendrée par les ministères apostoliques, appliquant le trésor des moyens de grâce, existe comme communauté des fidèles¹⁰.

Dans le même ordre d'idées, le théologien du Saulchoir distingue deux missions au sein de l'Église : « Mission *ex officio* qui avait préalablement constitué dans les Douze, l'Église comme institution [...] Mission *ex spiritu* s'ajoute dès lors dans l'Église devenue communauté des fidèles¹¹ ». Comme le relève Desroche, Congar affirme donc l'irréductible primauté de l'aspect institution sur l'aspect communautaire¹².

À force de vouloir expliciter le rôle de la hiérarchie et des fidèles, Yves Congar fait la distinction fondamentale entre deux instances. Chacune d'entre elles joue un rôle dans la médiation apportée par le Christ : « la Hiérarchie exerce la médiation des moyens de grâce entre le Christ et les fidèles ; ceux-ci exercent une médiation de vie, qui est aussi, dans son ordre un moyen de la grâce entre le corps du Christ et le monde¹³ ». Bien que Congar, dans sa recherche d'une théologie des ministères, cherche à distinguer ou à présenter la hiérarchie différente de la communauté des fidèles, il conçoit tout de même

¹⁰ Henri DESROCHE, *Y.M.J. Congar. Jalons pour une théologie du laïcat*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 2(1954), p. 245-252 (ici p. 246), en ligne : http://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1954_num_145_26982 (consulté le 24 septembre 2015).

¹¹ Y.M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat* (Unam Sanctam, 23), Paris, Cerf, 1953, p. 457-458, 2^e éd.

¹² H. DESROCHE, *Y.M.J. Congar. Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 246.

¹³ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 158.

l'Église comme une totalité. L'Église est le « peuple des chrétiens, l'assemblée des fidèles, communion fraternelle, peuple fait d'hommes, *congregatio* ou *societas fidelium*, peuple spirituel ou peuple de Dieu, qu'il en viendra à dépasser la *hiérarchiologie* dans laquelle avait été enfermée l'ecclésiologie¹⁴ ».

Congar veut également une théologie du laïcat en harmonie avec le clergé, en « dépassant les appréhensions insuffisantes de l'Église (l'Église comme peuple des chrétiens - catégorie qui excluait alors les ministres ordonnés...)»¹⁵. On se situe ici au niveau de la conception même des réformés et de certains catholiques sur le rôle que doivent jouer indistinctement tous les baptisés au sein de l'Église, mettant de côté le rôle de la hiérarchie ou des responsables des Églises. Pour Congar, « il y a eu, aux XIVe, XVe siècles, puis dans la Réforme et certains courants de pensée catholiques, un développement exclusif et gravement aberrant de l'aspect selon lequel l'Église se fait par ses membres¹⁶ ». Pour conjoindre les deux pôles de l'Église (Hiérarchie/Peuple des fidèles), tout en regrettant la relégation au dernier plan de la dimension du laïcat, Congar affirme que

« des deux aspects de l'Église que la tradition catholique veut tenir ensemble, celui par lequel l'Église est une institution qui précède et fait ses membres, celui par lequel elle est une communauté faite par ses membres, on a pratiquement négligé, dans les traités théologiques, celui selon lequel un rôle des laïcs pouvait, *a priori*, être concevable¹⁷ ».

Bien que Congar pense l'Église en termes d'institution constituée de la hiérarchie qui précède et engendre ses membres, il prône tout de même le rôle à jouer par tous. Ce qui « va lui donner l'horizon à partir duquel il pourra penser l'œuvre commune de tous et la participation différenciée de chacun à cette œuvre commune¹⁸ ». D'où lui est-il venu cette intuition de considérer l'Église comme communion des baptisés, sans beaucoup trop de distinctions ?

¹⁴ J. FAMEREE, *Originalité de l'ecclésiologie du père Congar*, p. 100.

¹⁵ J. FAMEREE, *Originalité de l'ecclésiologie du père Congar*, p. 101.

¹⁶ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 58-59.

¹⁷ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 70-71.

¹⁸ J. FAMEREE, *Originalité de l'ecclésiologie du père Congar*, p.101.

Yves Congar, dans ses recherches, s'est intéressé à l'histoire de l'Église, où il voulait revenir aux sources du christianisme (tradition ancienne) pour légitimer sa pensée. Il précise que « la Tradition catholique, celle de l'Écriture, des Pères et de la liturgie, nous donnait de l'Église une idée autrement large, vivante et finalement religieuse¹⁹ ».

Concernant l'Église comme « Communauté des fidèles », Congar estime que « depuis l'époque des Pères jusqu'à celle de la Contre-réforme, une idée extrêmement vivante de l'Église comme communauté des fidèles faites par ses membres²⁰ », y est permanente. L'Église de cette période avait opté pour le principe de collégialité tiré du droit romain, selon lequel ce qui intéresse tout le monde doit être approuvé communautairement (par tout le monde)²¹. C'est dire que l'Église est l'affaire de tous, elle n'est pas l'apanage de seuls clercs au détriment des autres baptisés. Plus encore, l'Église n'est pas seulement le monopole des hommes. Les femmes, en tant que baptisées, ont le droit et le devoir d'agir au même titre qu'eux. C'est la thèse que nous aurons à développer au fur et à mesure que nous avançons dans ce travail.

Pour donner autorité (crédit) au principe énoncé, Congar cite Innocent III et Boniface VIII (XIII^e siècle), les papes les plus autoritaires et les plus conscients de leurs prérogatives, qui reprennent ce principe faisant partie de la vieille tradition catholique, celui du *consentement de toute la communauté*. Ce principe sera appliqué dans le triple domaine de la vie sacerdotale, de la vie royale et de la vie prophétique de l'Église²².

De ce qui précède, Congar en fondant la collection *Unam Sanctam*, annoncée en 1935, voulait

« récupérer pour l'ecclésiologie l'inspiration et les ressources d'une Tradition plus ancienne et plus profonde que les schémas juridiques et purement hiérarchologiques qui ont prévalu dans la polémique anticonciliariste, puis antiprotestante, enfin dans la restauration du temps de Grégoire XVI et de Pie IX, et dans les manuels apologétiques modernes. L'Église n'apparaîtrait plus, dès lors, comme une pure « *societas inaequalis, hierarchica*, mais comme le Corps du Christ, tout entier et intimement animé par sa vie²³ ».

¹⁹ Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, p. 10.

²⁰ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, p. 55.

²¹ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, p. 55-56.

²² Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc*, p. 56.

²³ Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, p. 10-11.

C'est ainsi qu'avant le deuxième concile du Vatican, Congar développe la triple fonction du Christ dans le sacerdoce des baptisés auquel le Concile remettra en valeur. Cette notion est d'une importance capitale pour les ministères de tous les baptisés au sein l'Église.

La fonction sacerdotale

La fonction sacerdotale, dans toutes les religions antiques, implique le *sacrifice sanglant d'un animal sur un autel*, présidé par un *sacrificateur en présence du peuple ou en son nom*. Dans le premier Testament, tous les sacrifices intégraient le trinôme *prêtre-autel-victime*. Au sein de l'Église catholique, cette fonction est remplie par le prêtre sur un autel, notamment dans le sacrifice eucharistique qui actualise la mort violente du Christ sur la croix. Comment alors parler de la fonction sacerdotale des fidèles au sein de l'Église si cette fonction n'est remplie que par le ministre consacré ?

Puisque le Christ, lui-même, a été dans sa passion, *prêtre-autel-victime*,²⁴ le baptisé qui s'identifie à lui remplit les mêmes fonctions mais de manière différente. C'est ce que Congar essaye d'explicitier. Pour lui,

« quand on recherche dans les textes à quel sacrifice, à quel culte est expressément référé le sacerdoce des fidèles, c'est principalement le sacrifice et le culte de la vie juste qui sont nommés, souvent dans les termes mêmes de la Bible [...] Mais, plusieurs mêlent au culte de la vie juste celui de l'eucharistie²⁵ ».

La vie juste dans le sacerdoce des fidèles, c'est ce que d'aucuns appellent « les sacrifices spirituels » ou « sacerdoce spirituel²⁶ ». Yves Congar pousse son argumentaire un peu plus loin pour spécifier certains aspects de ce sacerdoce des fidèles :

« nous pressentons déjà qu'à la messe tous les titres de sacerdoce sont mis organiquement en œuvre sous la souveraineté de l'unique vrai prêtre, Jésus-Christ [...] Les fidèles s'offrent eux-mêmes, accomplissant une immolation spirituelle (morale) dont ils sont eux-mêmes les prêtres qui intéresse la messe à la fois comme son contenu et comme son fruit. Oui comme son contenu, car l'eucharistie est l'offrande des membres avec et dans leur chef...²⁷»

C'est de cette manière que la fonction sacerdotale peut être comprise lorsqu'on l'applique à tous les baptisés.

²⁴ Robert GANTOIS et al., *Missel de l'Assemblée dominicale*, Ottignies-Louvain-la-Neuve, Brepols, 1997, p. 579.

²⁵ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 246-247.

²⁶ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 249-255.

²⁷ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 292-293.

La fonction royale

Concernant la fonction royale, Congar pense que « le chrétien est roi parce qu'il triomphe du péché, domine les entraînements de la chair, gouverne son corps et son âme²⁸ ». C'est en fait la royauté (spirituelle) qui écarte la sagesse du siècle qui met en avant la puissance de domination sur les autres, que parfois certains hommes d'Église, au cours de l'histoire, ont mis en avant²⁹.

Par ailleurs, les laïcs ont part à la royauté du Christ participée sous forme de pouvoir proprement dit, c'est-à-dire l'autorité du gouvernement, non pas dans l'ordre de la société temporelle mais dans l'ordre de l'autorité spirituelle qu'est l'Église pour le service des autres³⁰. En réalité, « la masse du peuple chrétien est essentiellement gouvernée et radicalement incapable d'exercer aucune autorité spirituelle, ni directement, ni par délégation³¹ ». C'est cette manière d'agir qui a trop prévalu dans certaines époques de l'histoire de l'Église que Congar essaye de dénoncer et tente de donner la meilleure vision. Ce que l'on sait c'est que les laïcs, au cours de l'histoire, avaient un rôle dans les élections et dans la provision aux charges ecclésiastiques au début du III^e siècle. Cyprien (milieu du III^e s), parmi les éléments qu'il énumère garantissant une institution épiscopale valide, est celui du suffrage du peuple³². « Les fidèles, qui connaissent bien les mérites d'un chacun, doivent donc ajouter leur avis à celui du clergé³³ ». Cyprien lui-même, « dit ne pas vouloir agir sans le conseil du clergé et sans le consentement du laïcat³⁴ ».

Dans le même ordre d'idées, les conciles d'Orléans (549) et de Paris (557) citent le principe du pape Célestin Ier selon lequel « qu'on n'impose pas un évêque au peuple contre la volonté de celui-ci³⁵ ». Cette pratique sera restreinte voire évitée en Occident à cause d'abus ; mais en Orient, il existe encore une certaine participation des laïcs à la désignation des évêques³⁶. Ainsi,

« Léon XIII a également admis pour les Arméniens l'intervention du peuple pour recommander un candidat. Mais un document de Pie IX à propos des mêmes Arméniens

²⁸ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 315.

²⁹ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 321-222.

³⁰ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 327.

³¹ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 327.

³² Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 329.

³³ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 330.

³⁴ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 330.

³⁵ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 331.

³⁶ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 332.

montre le grand souci de l'Église et du Saint-Siège, que cette intervention des laïcs ne tourne pas en une question de *structure*, de droit *constitutionnel*³⁷ ».

De ce qui précède, quelle conclusion Congar va-t-il tirer du « consentement ou de la participation des laïcs aux élections épiscopales » comme fonction royale ? Il affirme que

« jamais le rôle des laïcs n'a été considéré comme donnant à l'Église sa structure d'Église, comme constituant la hiérarchie en instituant l'évêque dans les pouvoirs en charge [...] Il n'y a pas, il n'y a jamais eu de pouvoir de régence en matière ecclésiastique, chez les laïcs...³⁸ »

Ce qui est rapporté sur le consentement des laïcs dans le choix de l'évêque était plutôt des cas isolés qu'on pouvait dénombrer dans certaines Églises (particulières) de l'époque. Par ailleurs, le rôle des laïcs dans les conciles ou les synodes est à considérer de diverses manières selon qu'on aborde le sujet dans le contexte de tel ou tel concile ou synode, conciles œcuméniques, synodes nationaux du Haut Moyen-âge, conciles médiévaux, synodes diocésains, etc³⁹. Par exemple pour Cyprien, écrivant à ses prêtres et diacres, affirme que « m'étant fait une règle, dès le début de mon épiscopat, de ne rien décider sans votre conseil et sans le suffrage du peuple...⁴⁰ »

Sous un autre registre, dans les conciles du III^e siècle, « certains textes parlent simplement de la présence des laïcs, et ne laissent même pas entendre qu'on les consultât...⁴¹ » Par contre, le jugement des laïcs intervenait sur la question de réintégration des *lapsi* dans la communauté⁴². Mais, on peut observer que dans certains conciles régionaux, des laïcs illustres avaient imposés des signatures dans les documents finaux, notamment ceux tenus en Espagne ou en Gaule au VI^e siècle, en pays anglo-saxons au VIII^e et IX^e siècles, à Orange (529) où les signatures sont accompagnées des mots : « vir illustris consensi et subscripsi » (un homme illustre a accepté et a souscrit) et le concile de Tolède (589). Pour notre recherche, on remarquera qu'il est question ici de « vir(i) », des laïcs qui furent présents dans des conciles et qui étaient des décideurs et, donc, des hommes.

³⁷ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 333.

³⁸ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 333.

³⁹ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 333-334.

⁴⁰ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 335.

⁴¹ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 335.

⁴² Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 335.

Après l'invasion barbare, on voit les conciles mixtes, impliquant la présence d'une représentation laïque⁴³. Mais la présence des laïcs dans les conciles, dit Congar, n'était pas de les mettre à égalité avec les évêques. Deux raisons fort intéressantes sont à évoquer, quant à leur présence : l'information et la publicité. Dans les synodes (Rome, France ou Germanie), Grégoire VII, dans ses réformes, « voulait que les laïcs y vinssent en grand nombre, afin d'assurer à la réforme le plus large appui de consentement et de coopération⁴⁴ ». A partir du IV^e concile de Latran (1215) jusqu'à celui de Trente (1545-1563) inclusivement, les conciles sont devenus ceux de la réforme et généralement ceux de la Chrétienté, la participation des laïcs, notamment des princes fut d'une grande importance pour obtenir l'unanimité et l'efficacité de grandes décisions concernant la croisade, la paix de la « République chrétienne » ou mieux la paix dans la chrétienté⁴⁵. La situation va prendre un autre tournant au concile du Vatican de 1869-1870. Ce concile « est revenu au sens ancien, celui des grands conciles œcuméniques dogmatiques, et aucun laïc n'a été invité à y siéger, à quelque titre que ce soit⁴⁶ ».

Si Congar est revenu sur l'implication des laïcs dans certaines assemblées ecclésiales et leur participation à certaines décisions, au cours de l'histoire de l'Église, il a voulu montrer qu'ils ont joué, à leur manière, un rôle non négligeable dans le sens de l'autorité du gouvernement, celui d'être au service des autres.

La fonction prophétique

Une autre fonction que les laïcs sont appelés à remplir est celle prophétique. Pour Congar, bien qu'elle soit une notion plus large et polysémique, le « prophétisme équivaut à magistère ou fonction doctorale [...] La fonction prophétique de l'Église comprend toute l'activité suscitée en elle par le Saint-Esprit, par laquelle elle connaît et fait connaître Dieu et son propos de grâce...⁴⁷ » Quel est le rôle des laïcs à cette fonction d'enseignement ?

⁴³ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 336

⁴⁴ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 337.

⁴⁵ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 337.

⁴⁶ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 338.

⁴⁷ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 367.

En effet, Congar affirme qu'on avait trop vite trouvé

« dans la théologie catholique, une préoccupation presque obsédante, celle d'affirmer la distinction entre l'Église enseignante et l'Église enseignée, et la totale sujétion de celle-ci à celle-là. Pourtant, il n'est que de mettre les choses en place pour dédouaner de tout soupçon d'empiètement dangereux l'activité des laïcs à l'égard de l'enseignement et du dogme⁴⁸ ».

Si l'on considère l'énoncé de la question émis par l'auteur, on s'en rend compte que les textes bibliques mettent en lumière la question de la fonction prophétique. En effet,

« tous sont éclairés et actifs. Toutes les annonces d'une nouvelle disposition, celle de l'ère messianique, dans l'Ancien Testament, sont pour autant des promesses de connaissance et d'intériorité adressées au peuple nouveau tout entier. Toutes aussi sont reprises ou évoquées dans le Nouveau Testament, et présentées comme ayant leur accomplissement dans les fidèles de Jésus-Christ⁴⁹ ».

L'illustration par l'auteur à l'aide de deux extraits des textes bibliques à ce sujet, l'un du Premier Testament et l'autre du Nouveau Testament, étaye bien sa pensée. Le premier texte est celui de Jérémie, repris par l'épître aux hébreux :

« Des jours viennent - oracle du SEIGNEUR- où je conclurai avec la communauté d'Israël - et la communauté de Juda- une nouvelle alliance [...] Je déposerai mes directives au fond d'eux-mêmes, les inscrivant dans leur être ; je deviendrai Dieu pour eux, et eux, ils deviendront un peuple pour moi. Ils ne s'instruiront plus entre compagnons, entre frères, répétant : 'Apprenez à connaître le SEIGNEUR', car ils me connaîtront tous, petits et grands... » (Jr 31,31.33-34 ; cf. He 8, 8.10-11).

Le second texte est celui de Joël, cité par les Actes des Apôtres : « Après cela, je répandrai mon esprit sur toute chair. Vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes, vos jeunes gens auront des visions. Même sur les serviteurs et les servantes, en ce temps-là, je répandrai mon Esprit ». (Jl 3, 1-2 ; cf. Ac 2, 17-18).

Dans cette perspective, Yves Congar montre bien l'importance de l'Esprit de Dieu dans la connaissance de la Parole de Dieu et toutes les promesses du Premier Testament « ont été répétées par le Seigneur aux apôtres en vue de toute l'Église : cf. Jean 14, 16-17.25-26 ; 16, 13-14 ; 17,26 ainsi que le témoignage apostolique (I Jean 2, 20.27)⁵⁰ ». Cette connaissance de Dieu par l'Esprit qui habite tout croyant fut aussi un plaidoyer de l'époque postapostolique et de l'Église historique. C'est ainsi qu'

⁴⁸ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 368.

⁴⁹ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 369.

⁵⁰ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 370-371.

« il n'est pas étonnant que bien des textes de la tradition liturgique, patristique et théologique aient repris synthétiquement ces données en affirmant globalement : l'onction qui fait des chrétiens les constitue aussi prophètes, tous ont en eux l'Esprit de Dieu, ils ne sauraient donc être assimilés à un troupeau sans intelligence, n'ayant quelque discernement que de la personne du pasteur qui le guide. Ou plutôt, tous sont unis à leur Pasteur par l'Esprit duquel ils ont l'intelligence et le discernement⁵¹ ».

En soulignant l'aspect prophétique qu'incarne tout chrétien, Congar ne nie pas la médiation dans la connaissance et l'enseignement de la Parole de Dieu dans l'économie du salut. Pour lui,

« le plan de Dieu est d'associer un grand nombre aux biens qui font sa vie bienheureuse, et par exemple, au bien de la connaissance de lui-même ; mais il ne le fait pas de façon dispersée, anarchique, inorganique, il le fait en constituant, entre lui et nous, un moyen de communication : de lui à nous, Jésus-Christ, Verbe incarné ; du Christ, Verbe incarné, à nous, les apôtres et tous ceux qui, dans leur suite, participent à leur mission qu'ils prolongent et exercent jusqu'aux extrémités de l'espace et du temps⁵² ».

De ce qui précède, Congar voudrait montrer que chacun est prophète à sa manière en participant à la mission d'enseignement de l'Église de l'unique grand Prophète qu'est le Christ. Cette mission d'enseignement requiert, pour tout chrétien, l'assistance de l'Esprit Saint. Donc, tout baptisé porte la responsabilité d'enseigner aux autres le chemin de Dieu tel qu'il a été révélé par Jésus-Christ par la grâce de l'Esprit Saint.

Somme toute, la pensée de Congar pouvait être résumée en ces termes : « Par le baptême déjà, est acquise l'incorporation au Christ, qui entraîne la participation à ses trois fonctions de *prêtre*, *prophète* et *roi*⁵³ ». Et si la vocation de tous les baptisés, indistinctement, clercs et laïcs, est de s'associer à la triple fonction du Christ, comme l'estime Congar, ce dernier a-t-il pensé, en son temps, à intégrer spécifiquement les *femmes* dans cette entreprise au cœur de la foi chrétienne ? Ne nous situons-nous pas à une double exclusion ? D'une part, l'exclusion des laïcs au premier degré et d'autre part, au second degré, l'exclusion des *femmes*. Pourtant dans sa quête de réhabiliter les laïcs dans le concert de l'Église, Congar ne pouvait pas ne pas parler de la *femme*. Comment aborde-t-il pas, en son temps, la situation de la femme au sein de l'Église ?

⁵¹ Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 371.

⁵² Y. M.-J. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 372.

⁵³ Y. CONGAR, *Apports, richesses et limites du décret*, p. 160.

1.1.3. *La femme au sein de l'Église dans l'œuvre et dans la pensée de Congar*

Dans sa préface au livre de Elsie Gibson, Congar montre qu'il a abordé *la question du ministère ecclésiastique des femmes* dans un article purement informatif paru dans *Les documents de la vie intellectuelle* du 20 décembre 1931, p. 381-408. La même question est abordée dans son article *Le sacerdoce et les femmes*⁵⁴ et aussi dans son exposé au Congrès de *Concilium* à Bruxelles, en septembre 1970⁵⁵. En effet, dans la douzième résolution de ce Congrès, rédigée par l'équipe dont Congar faisait partie, il est écrit qu'« il faut dénoncer la discrimination qui est pratiquée à l'égard de la femme dans l'Église, comme souvent encore dans la société. Il est temps d'envisager sérieusement la place des femmes dans les ministères⁵⁶ ».

Dans sa préface au livre référencé ci-haut, Congar démontre que les femmes valent autant que les hommes dans l'Église, tout en illustrant cela par certains noms de femmes qui ont joué un rôle important dans l'histoire du salut et de l'Église dont Marie qui coopérât à la Rédemption, Marie-Madeleine annonciatrice de la Résurrection, Marie et les autres femmes qui se tenaient au pied de la croix, Thérèse d'Avila et Catherine de Sienne proclamées « docteurs de l'Église⁵⁷. Pour Congar,

« les dons humains et plus spécialement les dons religieux des femmes sont incomparables. Par leur mise en œuvre, elles ont depuis toujours dans l'Église une place royale : par le dévouement qu'elles ont montré, les inspirations dont on leur est redevable, leur foi, leur tendresse, leur endurance (...) Le charismes de connaissance et de prophétie n'ont pas manqué aux femmes ; mieux ceux de la sainteté. Dans ce domaine, il n'y a rien à inventer. Nous souhaitons seulement que les femmes prennent une place plus grande et plus active au plan d'une culture religieuse qualifiée, c'est-à-dire dans l'étude et l'enseignement des sciences théologiques⁵⁸ ».

Il est clair qu'à l'époque où Congar préfaçait ce livre, beaucoup de femmes n'avaient pas accès aux études théologiques, voie nécessaire à la prise de responsabilités au sein de l'Église au même titre que les hommes. Ceci était encore plus manifeste dans le monde francophone.

⁵⁴ Yves CONGAR, *Le sacerdoce et les femmes, dans le Concile au jour le jour. Troisième session*, Paris, Cerf, 1965, p. 93-92.

⁵⁵ Yves CONGAR, *Préface*, dans Elsie GIBSON, *Femmes et ministères dans l'Église*, Bruxelles, Casterman, 1971, p. 9.

⁵⁶ Y. CONGAR, *Préface*, dans E. GIBSON, *Femmes et ministères dans l'Église*, p. 9.

⁵⁷ Y. CONGAR, *Préface*, dans E. GIBSON, *Femmes et ministères dans l'Église*, p. 9-10.

⁵⁸ Y. CONGAR, *Préface*, dans E. GIBSON, *Femmes et ministères dans l'Église*, p. 9.

C'est dans la ligne de Congar que Lucetta Scaraffia parle plutôt de la reconnaissance de Paul VI - et des papes qui ont suivi- de la contribution des femmes à la construction de la tradition catholique en les proclamant « docteurs de l'Église » : Thérèse d'Avila, Catherine de Sienne, Thérèse de Lisieux et Hildegarde de Bingen. Cette reconnaissance confirme la parité entre femmes et hommes. Mais celle-ci ne constitue pas une véritable et entière reconnaissance du rôle des femmes dans l'histoire de l'Église⁵⁹. Elle affirme en outre que

« ces saintes ont été proclamées docteurs de l'Église, c'est pourquoi leurs écrits sont examinés par les théologiens et des spécialistes de la spiritualité avec le même respect et la même attention qu'ils réservent aux plus grandes figures de la tradition chrétienne, comme Augustin et Saint Thomas d'Aquin. On ne se rend pas compte que, de cette manière, leur être femme est gommé et qu'on néglige surtout leurs réflexions sur l'identité féminine⁶⁰ ».

Se référant à l'article de Congar sur *la question du ministère ecclésiastique des femmes* de 1931 mentionné ci-haut, Famerée montre qu'

« on est en tout cas impressionné par l'importance, la précision et l'objectivité de cette documentation sur la situation du ministère ecclésiastique féminin (diaconesses, pasteurs, étudiantes en théologie, apostolat féminin) dans quatre pays européens (Allemagne, Angleterre, France, Hollande)⁶¹ ».

Ces pays comptent de nombreux protestants (luthériens, anglicans réformés). Congar, imprégné de l'esprit scientifique rigoureux, va-t-il aborder cette question concernant sa propre Église ? Comme nous le dit Joseph Famerée,

« Congar, en catholique de son temps, prend aussi discrètement position en estimant que tel théologien luthérien rétablit le sens 'authentique' des textes scripturaires et situe la question à sa 'vraie' place, ou encore en qualifiant de 'particulièrement sérieuses' deux objections au 'pastorat' féminin formulées par tel pasteur réformé (caractère particulier de la femme, danger du sentimentalisme ; obligation de la femme dans le ménage et la famille)⁶² ».

Par ailleurs, pour l'Église catholique elle-même, Famerée montre que Congar fournit

« des indications bibliographiques pour la doctrine et la pratique des catholiques ; elle montre tout ce que la femme catholique peut faire dans l'apostolat, avant de rappeler que

⁵⁹ Lucetta SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, Paris, Salvator, 2016, p. 35-36.

⁶⁰ L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 37.

⁶¹ J. FAMEREE, *Originalité de l'Ecclésiologie du Père Congar*, p. 94.

⁶² J. FAMEREE, *Originalité de l'Ecclésiologie du Père Congar*, p. 94.

les femmes ‘restent absolument exclues’ des fonctions proprement cultuelles et sacerdotales⁶³ ».

En son temps et de par sa position au sein de l’Église en tant que théologien dont les écrits avaient attiré la vigilance de la hiérarchie, Congar n’avait pas pris ouvertement et radicalement position concernant la place que les femmes doivent y occuper. Cette réserve était-elle motivée par le fait d’être désavoué et frappé d’interdiction de production par sa famille religieuse et par l’autorité ecclésiastique ? Cette thèse semble être plausible, puisqu’à partir de 1947, il connaîtra des ennuis avec l’Église à cause de sa quête de la vérité : éloignement à Jérusalem, interdiction d’enseigner, censure de ses écrits, appel d’urgence au Saint-Office à Rome (réponses aux questions sur trois de ces ouvrages publiés auparavant). Il y restera trois mois sans sentence. De retour en France, il est l’objet des tracasseries de ses supérieurs : rejet, délaissement de près d’un an⁶⁴.

Après avoir abordé de façon laconique les idées forces d’Yves Congar sur le « sacerdoce commun », tout en frôlant la question de la femme au sein de l’Église, il est important de mettre en balance la grandeur et la faiblesse de ses quelques idées qui ont été le fil conducteur de notre étude.

1.1.4. Les mérites et les limites de Congar sur le « Sacerdoce commun »

Les mérites d’Yves Congar dans sa théologie du laïcat est d’avoir procédé à l’éveil ecclésiologique dans le sens du mystère de l’Église où il va « essayer d’articuler ce qu’il appelle ‘la vie dans l’Église’, une vie à laquelle il sera toujours très attentif (liturgie, action catholique, laïcs, rapports Église-monde...) : ‘structure et vie’, selon le couple célèbre de *Vraie et Fausse Réforme dans l’Église*⁶⁵ ». Par l’étude des sources bibliques, patristiques et médiévales, par le sens et le souci de l’histoire, Congar a voulu donner à l’Église le sens de rapports entre ses membres qui s’est éclipsé durant les siècles par ce qu’il appelle *hiérarchiologie* au détriment de ce qui unit tous les baptisés. Ainsi donc, son renouveau ecclésiologique est basé sur la

« redécouverte de la dimension la plus profonde de l’Église, celle de son mystère de foi, par rapport au point de vue juridique ou canonique prédominant antérieurement [...] ;

⁶³ J. FAMEREE, *Originalité de l’Ecclésiologie du Père Congar*, p. 94.

⁶⁴ Joseph FAMEREE et Gilles ROUTHIER, *Yves Congar*, Paris, Cerf, 2008, p. 36.

⁶⁵ J. FAMEREE, *Originalité de l’Ecclésiologie du Père Congar*, p. 91.

retourner aux origines chrétiennes, apostoliques et patristiques notamment, pour élaborer à partir de là ce que doit être l'Église d'aujourd'hui...⁶⁶ »

Cette vision ecclésiologique est la conséquence du fait que Congar « a toujours été attentif à la vie de l'Église contemporaine et à la place grandissante qu'y occupent les fidèles, les laïcs tout spécialement⁶⁷ ». Pour être on ne peut plus explicite, Famerée caractérise la motivation de Congar d'avant le deuxième concile du Vatican par cette intention : « renouveler considérablement la théologie post-tridentine, une théologie conceptualiste, apologétique et 'sous le signe de l'autorité', jusqu'alors dominante dans l'Église⁶⁸ ». Dans ses analyses, pour mettre en avant plan la notion du « sacerdoce commun » et parlant de la « dualité du pôle hiérarchique et du pôle communauté, deux moments différents et complémentaires d'une même réalité vivante », Yves Congar semble se contredire sur les deux aspects qu'il cherche à dédouaner dans l'Église : « l'ensemble de l'ouvrage affirme l'irréductible primauté de ce premier aspect sur le second. C'est cette distinction qui donne à l'ouvrage son double tranchant⁶⁹ ».

Dans cette perspective, la hiérarchie est supérieure à la communauté des fidèles. Pour lui, « la constitution de l'Église est foncièrement hiérarchique, non démocratique. L'Église a été une Église de prêtres avant d'être une Église de fidèles⁷⁰ ». Congar, ne s'est pas trop démarqué de la position de l'Église-hiérarchie. Il est évident que la pensée de Congar ne peut qu'être comprise ou située dans le contexte de son temps. Sa notion du « sacerdoce commun » serait plus explicite, s'il affirmait sans ambiguïté que l'Église est faite d'abord du peuple des baptisés au sein duquel ses membres choisissent un de leurs pour faire de lui l'accompagnateur (clerc) des autres et le président de la communauté. Après, Congar reconnaîtra cette erreur, celle d'avoir privilégié le sacerdoce ministériel. Il dira que

« l'inconvénient de ma démarche de 1953 était peut-être de trop bien distinguer. Le risque était de définir le sacerdoce ministériel en soi, dans une ligne qui prolongeait celle de la Scolastique des XII^e et XIII^e siècles (caractère identique à la collation d'un pouvoir) (...)

⁶⁶ J. FAMEREE, *Originalité de l'Ecclésiologie du Père Congar*, p. 95.100.

⁶⁷ J. FAMEREE, *Originalité de l'Ecclésiologie du Père Congar*, p. 100.

⁶⁸ Joseph FAMEREE, *Aux origines de Vatican II. La démarche théologique d'Yves Congar*, dans Emilio BRITO et Luc DE FLEURQUIN, *Commentarii de re theologica et canonica*, dans *Ephemeridas Theologicae Lovanienses*, t. 71, 1995, p. 121-138 (ici p. 121).

⁶⁹ H. DESROCHE, *Y.M.J. Congar. Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 246.

⁷⁰ H. DESROCHE, *Y.M.J. Congar. Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 246.

Mais je me rends mieux compte aujourd'hui de ce que cette tradition, avec ses définitions et son analyse, laisse d'insatisfaisant dans ce que demande (et apporte) un plein sens traditionnel de l'Église comme communauté⁷¹ ».

Il ajoute par ailleurs qu'« au terme, on s'apercevra que le couple décisif n'est pas tellement celui 'sacerdoce-laïcat' dont j'avais usé dans *Jalons*, mais plutôt de 'ministères ou services-communauté'⁷² ». En évitant un anachronisme à propos de sa pensée sur le « sacerdoce commun », Congar demeure le théologien qui inspira Vatican II afin qu'il développe la notion du « sacerdoce commun », donnant aux baptisés indistinctement, d'appartenir au peuple de Dieu en marche vers le Royaume.

1.2. Yves Congar : pendant et après Vatican II

Optimiste lors de la convocation du Concile, bien qu'il le jugeât prématuré sur beaucoup de points,⁷³ Congar,

« malgré quelques hésitations, consent finalement à s'engager comme consultant à la commission théologique préparatoire [...] Tenu en secret, souvent mis hors-jeu, ne pouvant s'exprimer que lorsqu'on lui demandait un avis, il était témoin de l'élaboration des projets qui n'allaient pas faire aboutir ce à quoi il avait consacré sa vie au cours de vingt dernières années. Ce n'est en finale que dans les coulisses, par des conférences, la publication d'articles, sa participation à des colloques, qu'il peut poursuivre, plus librement, son travail d'éveilleur⁷⁴ ».

Il importe de noter ici que « bien qu'expert officiel au Concile à la première session, il ne participe à aucune commission et ne sera que très peu mis à contribution, si ce n'est aux marges de l'assemblée, avec ses confrères théologiens qui s'affairaient déjà à rédiger des schémas alternatifs⁷⁵ ».

Les choses vont prendre le tournant décisif à la deuxième session du Concile en 1963. Congar va participer simultanément à plusieurs commissions et va s'engager dans la rédaction des documents qui aboutirent en 1964 et 1965 à *Dei Verbum*, *Lumen Gentium* et *Gaudium et Spes* qui abordent en partie la question sous étude. En même temps, il fut sollicité par plusieurs évêchés et d'autres groupes de travail participant au

⁷¹ Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, p. 15.

⁷² Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, p. 17.

⁷³ J. FAMEREE et G. ROUTHIER, *Yves Congar*, p. 41.

⁷⁴ J. FAMEREE et G. ROUTHIER, *Yves Congar*, p. 42.

⁷⁵ J. FAMEREE et G. ROUTHIER, *Yves Congar*, p. 42.

Concile pour avoir son éclairage sur tel ou tel sujet⁷⁶. Pour se rendre compte du rôle majeur qu'a joué Yves Congar et de son influence dans le concile Vatican II, il suffit de découvrir les similitudes, les correspondances entre les divers documents conciliaires et ses écrits d'avant ce Concile. Il y avait traité deux décennies précédentes, soit partiellement soit de façon approfondie, la majeure partie des thèmes⁷⁷. Comme il le dit lui-même :

« nous avons toujours insisté sur la part que les laïcs sont en droit de prendre dans la vie interne de l'Église en tant même qu'elle est une institution divine positive. J'ai, depuis le début, utilisé pour cela le schème des trois offices : sacerdoce, royauté, prophétisme, qui a été repris dans plusieurs documents du concile. Les laïcs ont part à la dignité et à la vie sacerdotales, royales et prophétiques qui viennent, à l'Église, du Christ. Il faut même ajouter : à la vie apostolique, qui met en œuvre tout ce qui précède⁷⁸ ».

Quel bilan a-t-on tiré de l'action globale de Congar au Concile et particulièrement sur le renouvellement ecclésiologique basé sur le « sacerdoce commun » ? Comme il le dit lui-même, « [...] j'ai beaucoup fait pour préparer le concile, élaborer, rayonner les idées que le concile a consacrées [...] ⁷⁹ ». Parlant de lui, Joseph Famerée et Gilles Routhier estiment que Yves Congar a défendu les grandes causes pour la réforme de l'Église, la revalorisation des laïcs, une conception moins juridique et plus communionnelle de l'Église, etc.⁸⁰

En somme, Yves Congar voulait un souffle nouveau au sein de l'Église qu'il trouvait emprisonnée par le pouvoir hiérarchique et qui la mettait en-deçà de l'évolution de la société. Cette noble cause à laquelle il s'est investi aura son écho lorsque le thème du « sacerdoce commun » sera repris et retenu par le concile Vatican II, pour une Église qui tienne compte de l'ensemble des baptisés dans le peuple de Dieu. Pour lui, les choses ne sont pas si simples qu'on pourrait le croire. Cinq ans après le Concile, Congar montre qu'il y a encore beaucoup à faire :

« nous voyons encore beaucoup trop l'Église faite par l'action du clergé ; nous savons bien que de nombreux laïcs remplissent en elle un grand nombre de services, mais nous

⁷⁶ J. FAMEREE et G. ROUTHIER, *Yves Congar*, p. 42.

⁷⁷ J. FAMEREE, *Aux origines de Vatican II. La démarche théologique d'Yves Congar*, p. 121.

⁷⁸ Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, p. 14.

⁷⁹ J. FAMEREE et G. ROUTHIER, *Yves Congar*, p. 43.

⁸⁰ J. FAMEREE et G. ROUTHIER, *Yves Congar*, p. 43-44.

n'appelons pas ces services des ministères. Il est urgent de leur attribuer le titre qui leur revient et de leur reconnaître leur statut réel en ecclésiologie⁸¹ ».

Pour expliciter sa pensée, Congar estime que

« l'Église de Dieu ne se construit pas seulement par les actes du ministère officiel du presbytérat mais par une foule de services divers plus ou moins stables ou occasionnels, plus ou moins spontanés ou reconnus, éventuellement même consacrés en deçà de l'ordination sacramentelle⁸² ».

Congar ne se limite pas à ce niveau. Il tente d'élucider la sémantique et l'étymologie des substantifs qui discriminent les individus au sein de l'Église pour en donner le même sens. Pour lui,

« les mots *diacre*, *ministre* et *serviteur* ne sont que des traductions différentes de la même chose. Le peuple de Dieu n'est pas seulement un peuple de rois et de prêtres : c'est un peuple de diacres. Dans le langage actuel, on appellera *ministre* tout service, dans le domaine chrétien, jouissant d'une certaine stabilité et d'une certaine reconnaissance par la communauté et ses pasteurs⁸³ ».

Pour justifier sa thèse, Congar montre que, ce que font les femmes dans l'Église comme services, c'est déjà les ministères et que l'Église devra de les reconnaître de façon officielle :

« une maman qui fait le catéchisme à un groupe d'enfants, la visite régulière de malades, de prisonniers, la participation à un conseil conjugal, l'animation d'une chorale, celle d'un groupe d'Action catholique ou de recherche biblique, la lecture de textes liturgiques à l'Église : autant de ministères ! Et que dire alors des assistances paroissiales, de ce que font les religieuses dans nos pays, dans ceux du Tiers-Monde, dans les Missions ?⁸⁴ »

Que pensent alors Congar de cet échantillon des services que font déjà les femmes au sein de l'Église ? Quelles aspirations hâtent-ils son esprit à ce sujet ? Comme il le dit lui-même,

« il suffit de donner à ces ministères leur vrai nom, leur statut, leur place dans notre vision de l'Église, éventuellement leur consécration publique. Il y a là un immense domaine, indéfiniment varié, où les femmes occupent déjà une large place, qu'il est possible de développer encore. L'Église est déjà, de fait, masculine et féminine. Elle peut l'être plus expressément⁸⁵ ».

⁸¹ Y. CONGAR, *Apports, richesses et limites du décret*, p. 163.

⁸² Y. CONGAR, *Ministères et communion ecclésiale*, p. 17.

⁸³ Y. CONGAR, *Préface*, dans E. GIBSON, *Femmes et ministères dans l'Église*, p. 10.

⁸⁴ Y. CONGAR, *Préface*, dans E. GIBSON, *Femmes et ministères dans l'Église*, p. 10.

⁸⁵ Y. CONGAR, *Préface*, dans E. GIBSON, *Femmes et ministères dans l'Église*, p. 10.

Dans une *interview* accordée à Jean Puyo dix ans après le Concile, Congar se dit l'un des théologiens du laïcat à un moment donné et estime que ses travaux sont dépassés. Ainsi, il affirme que dans bien des cas, il n'est pas sûr d'avoir fait le mieux possible, mais il ne regrette pas ce qu'il a fait parce qu'il l'a accompli avec les lumières qu'il avait alors ; si plus tard, il a eu de meilleures lumières, il a essayé de progresser⁸⁶. Cet entretien montre à suffisance que Congar, théologien du laïcat, voulait que sa pensée s'adapte mieux à l'évolution du monde dans le but d'aider l'Église à aller de l'avant.

1.3. *L'ecclésiologie conciliaire : triple fonction des baptisés*

Vatican II, dans sa constitution dogmatique sur l'Église, consacre un chapitre à la hiérarchie et un autre aux laïcs (*Lumen Gentium*, chap. III et IV). Pourtant, cette division des chrétiens en catégories et aux spécificités bien identifiées a été remise en cause par le même Concile, notamment par la promotion du « sacerdoce commun » des fidèles et de la vocation universelle à la sainteté, au chapitre II de ce même document conciliaire. Plutôt que de privilégier ce qui distinguait les chrétiens les uns des autres, on mit alors en avant ce qui leur était commun. A terme, cette nouvelle manière de comprendre la vie chrétienne allait remettre en question la répartition traditionnelle des chrétiens selon leur état de vie.

La triple fonction des baptisés se trouve consignée dans *Lumen Gentium* aux numéros 34, 35 et 36. Le premier

« article – comme les deux suivants- fut inséré dans la version distribuée aux pères conciliaires le 16 septembre 1964 : il ne se trouvait pas dans le schéma initial. Tous les trois soulignent la participation des laïcs à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ⁸⁷ ».

Cela laisse à supposer que soit les Pères n'ont pas trouvé initialement assez d'importance pour insister sur cet aspect du sacerdoce, soit qu'ils se sont rendu compte après qu'il serait erroné de mettre de côté une telle notion, compte tenu de l'évolution du monde et de l'*aggiornamento* prôné par l'Église. C'est ainsi que Twizelimana montre

⁸⁶ Jean PUYON, *Jean Puyon interroge le père Congar. Une vie pour la vérité* (Les interviews), Paris, Centurion, 1975, p. 170-171.

⁸⁷ Régis MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. Lumen Gentium 1964*, Paris, Artège, 2014, p. 286.

qu'« en tant que dignité commune à tous les baptisés, ce sacerdoce fonde l'unité ou la communion dans l'exercice des charismes et ministères, pour une édification effective et authentique de l'Église⁸⁸ ».

Pour mieux cerner la notion du « sacerdoce commun », il importe de le mettre en relation avec le sacerdoce ministériel. Le concile Vatican II présente le sacerdoce ministériel et le sacerdoce des baptisés comme appelés, chacun selon sa nature, à participer à l'unique sacerdoce du Christ :

« Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, qui ont entre eux une différence essentielle et non seulement de degré, sont cependant ordonnés l'un à l'autre : l'un et l'autre, en effet, chacun selon son mode propre, participent de l'unique sacerdoce du Christ. Celui qui a reçu le sacerdoce ministériel jouit d'un pouvoir sacré pour former et conduire le peuple sacerdotal, pour faire, dans le rôle du Christ, le sacrifice eucharistique et l'offrir à Dieu au nom du peuple tout entier ; les fidèles eux, de par le sacerdoce royal qui est le leur, concourent à l'offrande de l'Eucharistie et exercent leur sacerdoce par la réception des sacrements, la prière et l'action de grâces, le témoignage d'une vie sainte, leur renoncement et leur charité effective » (*Lumen Gentium*, n° 10).

Cette assertion n'est compréhensible que lorsque les substantifs, *mode*, *essence* renvoient à une perspective de participation de tous à l'être même du Christ⁸⁹. Rézette l'explique mieux en affirmant qu'

« aucune créature, en effet, ne peut jamais être mise sur le même rang que le Verbe Incarné et Rédempteur ; de même que le sacerdoce du Christ est participé de façon différente et par les ministres et par le peuple fidèle, et de même l'unique bonté de Dieu se répand réellement dans les créatures en des modes divers, de même l'unique médiation du Rédempteur n'exclut pas mais suscite chez les créatures une coopération variée, participée de l'unique source⁹⁰ ».

Cette vision du *sacerdoce commun* prôné par Vatican II a remis en évidence cette vérité traditionnelle, mais quelque peu oubliée au cours des siècles, selon laquelle tout le peuple de Dieu est concerné par la vie de l'Église et le témoignage de la Bonne Nouvelle au cœur de ce monde. Chaque chrétien, en vertu de son baptême, est appelé à participer à

⁸⁸ THEOPHILE TWIZELIMANA, *Le sacerdoce commun et la communion entre laïcs et pasteurs d'après Lumen Gentium*, dans *Nouvelle Revue Théologique* 133, 4 (2011), p. 568-583, (ici p. 568).

⁸⁹ Jean REZETTE, *Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel selon Vatican II. Exégèse d'un texte conciliaire*, dans *Antonianum* 52, 2-3(1977), p. 221-230 (ici p. 225).

⁹⁰ J. REZETTE, *Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel selon Vatican II*, p. 225-226.

la mission ecclésiale (*Lumen Gentium*, 37). Quel sens peut-on alors donner au sacrement du baptême comme fondant le « sacerdoce commun » ?

Daniel Bourgeois nous en donne une explication toute évidente. Il réfute, en plus, les restrictions qui avaient été faites pour les laïcs dans ce cadre, en affirmant que

« si la sacramentalité désigne [...] le pouvoir de signifier une réalité transcendante, il serait tout de même étonnant que le sacerdoce baptismal n'ait pas son ordre propre de signification [...] On notera d'ailleurs que la sacramentalité de la vie des fidèles non-prêtres était comprise comme relevant essentiellement du culte : ils avaient à être des 'pratiquants' c'est-à-dire qu'ils devaient 'assister' au culte. Or, la sacramentalité du sacerdoce des baptisés relève elle aussi d'un registre plus large que les seuls actes cultuels et ce sacerdoce est lui aussi structuré selon trois registres (cultuel, prophétique et royal)⁹¹... »

Beaucoup de baptisés (clercs ou fidèles) ne comprennent pas encore le sens de ce sacerdoce :

« il y aura toujours des nostalgiques d'une époque où les fidèles vivaient à l'ombre de la pensée, de la volonté et de l'activité liturgique de leurs pasteurs : plus ils étaient 'insignifiants' dans l'obéissance et la soumission, plus ils manifestaient ainsi la véritable essence du christianisme des laïcs⁹² ».

En lisant Ntwizelimana, on peut observer qu'il y a une conception erronée de vouloir considérer la mission de l'Église aujourd'hui. Le peuple des baptisés pense que « [...] la mission chrétienne incombe uniquement, ou presque, aux ministres ordonnés. Cette vision est généralement répandue, encore aujourd'hui, dans les pays dits de mission⁹³ ».

Dans le même ordre d'idées, Mgr Emile-Joseph Smedt (1909-1995), évêque de Bruges/Belgique (1952-1984) récuse également une telle conception en affirmant que :

« Beaucoup de catholiques n'ont pas encore suffisamment réalisé que l'apostolat incombe à toute l'Église. [...] Une telle conception erronée est plus répandue qu'on ne le croit. On la rencontre dans les régions traditionnellement catholiques et on la voit surgir dans les nouvelles chrétientés. Elle nous est également attribuée par une partie de nos frères séparés [...] On doit reconnaître [...] qu'en fait l'attitude prise par bon nombre de prêtres et de laïcs s'inscrit dans la ligne de cette méconnaissance⁹⁴ ».

⁹¹ D. BOURGEOIS, *L'un et l'autre sacerdoce*, p. 126.

⁹² D. BOURGEOIS, *L'un et l'autre sacerdoce*, p. 126.

⁹³ T. TWIZELIMANA, *Le sacerdoce commun et la communion entre laïcs et pasteurs d'après Lumen Gentium*, p. 568-569.

⁹⁴ Emile-Joseph DE SMEDT (Mgr), *Le sacerdoce des fidèles*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961, p. 10-11.

Il est nécessaire d'affirmer ici qu'il est désormais bien loin, le temps où monsieur le curé avait tout à dire dans la paroisse et où l'Église était spontanément identifiée au seul clergé. Aujourd'hui, des laïcs exercent des responsabilités dans tous les domaines de la vie ecclésiale⁹⁵. Aujourd'hui encore, sous un autre registre, certaines personnes ne sont plus nostalgiques de la cléricisation de l'Église dans le passé, mais elles mettent plutôt une différence nette entre le sacerdoce des baptisés et le sacerdoce ministériel parfois pour des raisons non élucidées. Nous y reviendrons dans les prochains chapitres. Néanmoins, « les deux sacerdoce ne se situent pas l'un par rapport à l'autre dans une différence de degrés mais de nature. Or cette différence de nature ne s'aperçoit bien que dans l'ordre de la signification⁹⁶ ». Quels sont alors les points communs de ces deux sacerdoce et ceux qui les différencient ?

A la fin des années 1970, le cardinal allemand Jaeger en donne une explication très compréhensible et plausible lorsqu'il affirme que

« ce qui est commun au sacerdoce ministériel et au sacerdoce universel est que ceux qui sont revêtus de l'un ou de l'autre sont consacrés dans l'Esprit-Saint et possèdent une dignité réelle si bien qu'ils peuvent se tenir devant le Père éternel comme personnes reconnues et habilitées à offrir des prières et des sacrifices pour le salut du monde. Ce qui n'est pas commun, c'est la consécration spéciale et le mandat ecclésiastique⁹⁷ ».

Il ressort de cette explication que tout baptisé, laïc ou clerc, est marqué du sceau de l'Esprit Saint et est ordonné selon son état de vie ecclésial, à agir au sein de l'Église. Parlant des fonctions des laïcs dans l'Église, *Lumen Gentium* affirme que

« incorporés au Christ par le baptême, intégrés au peuple de Dieu, et participants à leur manière de la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, exercent pour leur part, dans l'Église et dans le monde, la mission qui est celle de tout le peuple chrétien » (*Lumen Gentium*, 31).

Ainsi donc, les trois fonctions se fondent en une seule pensée selon laquelle

« le Christ unit les fidèles laïcs à sa vie par le don de la grâce : par elle, *ce n'est plus moi qui vit*, écrit saint Paul, *c'est le Christ qui vit en moi* ; il les associe aussi à sa mission, à son agir. Ainsi, nous retrouvons encore une fois le binôme *consécration-mission* : pour que cette participation à la mission salvatrice de Seigneur soit réelle, Jésus donne aux chrétiens

⁹⁵ A. BORRAS et B. MALVAUX, *Des laïcs au service de l'Évangile : le défi des nouveaux ministères*, Bruxelles, Fidélité, 2002, p. 1-2.

⁹⁶ D. BOURGEOIS, *L'un et l'autre sacerdoce*, p. 126-127.

⁹⁷ J. REZETTE, *Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel selon Vatican II*, p. 223.

de participer à la triple fonction. La transformation réalisée en eux par le baptême, par la confirmation et par l'Eucharistie, leur permet de laisser le Christ agir en eux⁹⁸ ».

Qu'en est-il alors de la spécificité de chaque fonction du Christ en chaque baptisé selon Vatican II ?

1.3.1. La fonction sacerdotale

Le « sacerdoce », substantif vétérotestamentaire repris par l'Église postapostolique, ne peut être attribué à une personne que sous certaines conditions : être investi de cette dignité (pouvoir sacré), pratiquer le culte (prières [paroles], rites et symboles) et offrir les sacrifices à Dieu au nom du peuple. Cette réalité est semblable dans les traditions religieuses extrabibliques. Si telle est la mission de tout *sacerdoce*, les baptisés remplissent-ils toutes ces conditions y afférentes pour l'exercer au sein de l'Église ?

Le sacerdoce de tous les baptisés est à comprendre à partir du sacerdoce du Christ lui-même, qu'ils l'exercent en son nom et à leur manière. Synthétisant l'idée contenue dans la Constitution sur la liturgie *Sacrosanctum Concilium* 5 et 7, Moreau affirme que

« la fonction sacerdotale des laïcs consiste à offrir le culte en esprit et en vérité : il comprend deux dimensions, le culte envers le Seigneur et la sanctification des hommes [...] Les laïcs sont consacrés au Christ et reçoivent l'onction de l'Esprit Saint [...] Sa présence fait que toutes les activités des fidèles sont ordonnées au Seigneur et deviennent offrandes spirituelles. Les laïcs se sanctifient donc par leurs activités quotidiennes, par leur vie de prière et par les sacrements, comme les prêtres. (*Presbyterorum Ordinis*, 13) ».

L'auteur met en tension la liturgie et la « liturgie de la vie⁹⁹ » en s'appuyant sur certains passages de l'Écriture :

« Vous-mêmes, comme pierres vivantes, prêtez-vous à l'édification d'un édifice spirituel, pour un sacerdoce saint, en vue d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus-Christ » (I Pi 2,5) ; « Je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à vous offrir vous-mêmes en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu : c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre » (Rm 12,1).

Revenant sur les conditions qui font des baptisés des prêtres, on estime qu'elles sont toutes remplies par les laïcs à leur manière, selon les textes du Vatican II, s'inspirant des

⁹⁸ R. MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. Lumen Gentium 1964*, p. 286.

⁹⁹ R. MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. Lumen Gentium 1964*, p. 288.

textes bibliques. Donc, les baptisés consacrés par l'Esprit Saint, pratiquent le culte par la prière et offrent le sacrifice saint par l'offrande de leur vie. Daniel Bourgeois donne une autre compréhension de la fonction sacerdotale qu'il dénomme la « dimension cultuelle » du sacerdoce des baptisés, la comparant à celle du sacerdoce ministériel. Dans ce dernier sacerdoce,

« c'est le Christ comme moyen de salut qui est signifié sacramentalement par la fonction de sanctification. Or, dans le sacerdoce baptismal, l'aspect cultuel signifie le même Christ en tant que corps achevé, Eucharistie consommée et réalisant la *res sacramenti* qui est l'unité de l'Église unie à son époux¹⁰⁰ ».

L'auteur explicite bien ses propos sur le sacerdoce des baptisés en affirmant que :

« nous ne sommes plus du côté de l'effectuation et des moyens, mais du côté de *l'achèvement, de la réalisation, et de la fin* [...] ce qui est signifié par le sacerdoce baptismal d'une assemblée en train de communier au Corps et au sang du Christ est incomparable et inouï : c'est le Christ accompli¹⁰¹ ... »

Congar, lui aussi, s'est penché sur cette question du sacrifice dans le sacerdoce commun des fidèles en expliquant que

« Dieu n'en veut pas tels que l'on le lui offre, c'est-à-dire, non seulement souillés par l'injustice, mais tout extérieurs : il veut la miséricorde, non l'observance légaliste, la pitié du cœur, et non l'accomplissement équivoque du rite. Finalement il veut, non l'offrande de choses extérieures à l'homme, d'animaux ou de prémices, mais celle de l'homme vivant lui-même...¹⁰² »

Pour Congar, le véritable sacrifice du peuple sacerdotal c'est l'offrande de soi-même ; c'est la disposition intérieure de l'homme à faire le bien. Il donne alors les aspects du culte spirituel :

« les actes sacrificiels auxquels fait face le sacerdoce chrétien se distribuent sur trois lignes : la louange de Dieu, l'offrande de nous-mêmes, l'exercice de la miséricorde [...] le sacrifice a donc un aspect tourné vers Dieu, et cependant il consiste à nous offrir nous-mêmes, rien d'autre et rien de moins que nous-mêmes...¹⁰³ »

¹⁰⁰ D. BOURGEOIS, *L'un et l'autre sacerdoce*, p. 127.

¹⁰¹ D. BOURGEOIS, *L'un et l'autre sacerdoce*, p. 127-128.

¹⁰² Y.-Marie CONGAR (o.p.), *Le sacerdoce chrétien des laïcs et des prêtres* (Études religieuses, 777), Bruxelles, La pensée catholique, 1967, p. 11.

¹⁰³ Y.-M. CONGAR (o.p.), *Le sacerdoce chrétien des laïcs et des prêtres*, p. 11.

Cette assertion cerne mieux le contour du culte du peuple sacerdotal où apparaît clairement trois relations de l'homme pour l'accomplir : relation avec Dieu, relation avec lui-même, relation avec le prochain. Si l'homme agit ainsi et cela en vérité, il accomplit alors sa fonction sacerdotale.

1.3.2. La fonction prophétique

Les prophètes dans le Premier Testament et selon le Nouveau Testament ainsi que dans l'Église aujourd'hui ont tous leur trait commun qui se résume en ceci : celui qui parle au nom de Dieu, celui qui transmet au peuple la volonté de Dieu. Quel sens peut-il revêtir aujourd'hui en l'attribuant aux laïcs ?

D'aucuns pensent que la fonction de laïcs est, certes, prophétique ; celle des prêtres est la fonction d'enseignement. Pourtant, la prophétie de Joël reprise par Pierre au jour de la Pentecôte (Ac 2, 16-22) annonçait déjà une extension à tous du charisme des prophètes jusque-là réservé à quelques-uns (Cf. Ap. 19, 10)¹⁰⁴. En effet, estime Moreau :

« le fondement de la fonction prophétique des laïcs est le Christ qui a répandu en son corps son propre charisme de prophétie [...] Jésus a exercé son charisme de prophétie de deux manières : par le témoignage de sa vie, témoignage sans parole ou témoignage intérieur ; par sa parole, témoignage par des paroles ou témoignage extérieur. De la même manière, les laïcs seront appelés à donner un témoignage intérieur et extérieur¹⁰⁵ ».

Ainsi, les laïcs exercent leur fonction prophétique par le témoignage de la vie et l'annonce de la Parole de Dieu. Ces deux aspects indissociables seront précisés par Paul VI dans son exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, publiée en 1975¹⁰⁶. Le pape affirme comme il l'a déjà dit ailleurs que :

[...] pour l'Église, le témoignage d'une vie authentiquement chrétienne, livrée à Dieu dans une communion que rien ne doit interrompre mais également donnée au prochain avec un zèle sans limite, est le premier moyen d'évangélisation. « L'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres — disions-nous récemment à un groupe de laïcs — ou s'il écoute les maîtres, c'est parce qu'ils sont des témoins » [...] C'est donc par sa conduite, par sa vie, que l'Église évangélisera tout d'abord le monde, c'est-à-dire par son témoignage vécu de fidélité au Seigneur Jésus, de pauvreté et détachement, de liberté face aux pouvoirs de ce monde, en un mot, de sainteté » (*Evangelii Nuntiandi*, n° 41).

¹⁰⁴ R. MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. Lumen Gentium 1964*, p. 291.

¹⁰⁵ R. MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. Lumen Gentium 1964*, p. 293.

¹⁰⁶ R. MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. Lumen Gentium 1964*, p. 295-296.

Dans la fonction prophétique, le propre des laïcs c'est d'évangéliser le monde, toutes les charges temporelles - telles qu'elles seront décrites après par le pape Jean-Paul II dans son exhortation apostolique *Christifideles laici* en 1988- dans les domaines séculiers ci-après : la famille, la politique, la vie économique et sociale, la culture. Mais le prêtre ne sera pas exempt de l'évangélisation du monde, notamment à travers les tâches spirituelles¹⁰⁷.

De ce qui précède, si les laïcs ont reçu mission d'annoncer la Parole de Dieu, il ressort que la fonction d'enseignement leur revient aussi. Il n'est pas un domaine exclusivement réservé au prêtre. Il sied de noter que les catéchistes et d'autres agents pastoraux laïcs jouent le même rôle que les agents pastoraux clercs dans l'Église.

Daniel Bourgeois, compare également le sacerdoce ministériel et le sacerdoce des baptisés dans leur dimension prophétique. Le premier est vu comme charisme

« d'*authentification* de la foi[...] du Christ éveilleur de disciples, du Christ en tant qu'il est à l'œuvre pour faire briller la Vérité au cœur des hommes [...] le Christ se faisant serviteur pour que l'Évangile naisse au cœur des disciples et des foules qui le suivent ; le second « renvoie au Christ Vérité : il ne s'agit plus de la Vérité en tant qu'elle guide et éveille l'homme avec toutes les médiations du discours, du raisonnement et de l'enseignement qui sont aussi des *moyens d'accès* ; il s'agit de la Vérité en tant qu'elle s'empare du regard et du cœur de la personne qui est saisie et se laisse envahir. C'est la Vérité qui fait du baptisé un témoin, un prophète, un homme brûlé par la parole [...] la Vérité contemplée et goûtée : celui qui contemple devient ou est devenu Parole de Dieu en toute sa vie. Ici encore, nous sommes du côté du résultat, de l'achèvement, même s'il n'est encore provisoire¹⁰⁸ ».

1.3.3. La fonction royale

La royauté exercée par les baptisés, n'a pas la même connotation que celle exercée dans les royaumes de ce monde. Les chrétiens tirent leur royauté de celle du Christ. Comment cette fonction royale s'exerce-t-elle ? Pour comprendre cette royauté, il faut partir du Christ lui-même :

« par sa résurrection, le Christ a récapitulé en lui toute chose : devenu tête de l'Église, il transmet l'influx vital de sa grâce à tous les membres de son corps, il fait de ses disciples son corps. Ce fait de la récapitulation, que la théologie envisage souvent sous le titre de

¹⁰⁷ R. MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. Lumen Gentium 1964*, p. 297.

¹⁰⁸ D. BOURGEOIS, *L'un et l'autre sacerdoce*, p. 128-129.

grâce capitale (grâce qui se reverse de la tête aux membres), est ici présenté sous le signe de la royauté du Seigneur : le Christ domine tout le créé, tout lui est soumis¹⁰⁹...»

En effet, à partir de ce qui est dit de la royauté du Christ à laquelle tous les baptisés y sont incorporés, on peut déduire que les

« membres du corps du Seigneur, participent au pouvoir royal du Christ : c'est ce que les Pères de l'Église nomment la *liberté royale* des fidèles. En quoi consiste-t-elle ? D'abord, en un service des autres, en la pratique de la charité ; ensuite, dans la lutte contre le péché, afin d'établir le règne de Dieu dans leur cœur ; il s'agit de se libérer de la servitude de la corruption pour atteindre la liberté parfaite, au ciel¹¹⁰ ».

La pensée de Moreau, on ne peut plus claire sur cette fonction, s'exprime en ces termes :

« Le service royal des laïcs comprend deux dimensions : une dimension sociale (établir le règne du Christ dans la vie sociale) et une dimension personnelle (étendre le règne du Christ en nos cœurs afin d'être des témoins crédibles) [...] Le rôle des laïcs est de se préoccuper de l'extension du royaume [...] Il s'agit de servir les uns les autres dans la charité à travers le soin des pauvres, des malades, des petits¹¹¹... »

Par ailleurs, pour comprendre la fonction du gouvernement du sacerdoce ministériel et du sacerdoce des baptisés il faut partir de

« ...l'agir du Christ sauveur en tant qu'il est à l'initiative de toute la vie de communion et de charité qui se déploie dans telle communauté concrète. Ce qui est donc signifié, c'est le Christ en tant qu'il construit et édifie, c'est le Christ serviteur [...] en tant qu'il s'abaisse, il est le *moyen* de nous relever [...] La fonction de gouvernement signifie sacramentellement le Christ serviteur et c'est sans doute l'origine du fait que le sacerdoce des évêques et des prêtres ait pris le nom de ministère. Or, le sacerdoce des baptisés a corrélativement la fonction royale : ce qui est signifié c'est le Christ en tant que charité partagée et vécue en communion, car la charité qui jaillit du sacerdoce baptismal est une charité qui est de l'ordre de l'union à Dieu, la joie d'être des fils, et de vivre par le Christ, dans l'intimité du Père ; c'est une charité qui est beaucoup plus du côté de la *fruitio* que du mouvement de l'élan ou du travail de désir¹¹² ».

Comme on peut le constater, la royauté des chrétiens est celle qui tire son origine du Christ. Elle est différente des royautés puissantes de ce monde. Elle est plutôt une royauté au service des autres, une royauté qui s'installe dans le cœur de l'homme et le convertit.

¹⁰⁹ R. MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. Lumen Gentium 1964*, p. 302.

¹¹⁰ R. MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. Lumen Gentium 1964*, p. 302-303.

¹¹¹ R. MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. Lumen Gentium 1964*, p. 303.

¹¹² D. BOURGEOIS, *L'un et l'autre sacerdoce*, p. 129-130.

Si nous sommes tous appelés à la même vocation, celle d'exercer les dimensions sacerdotale, prophétique et royale du Christ dans le sacerdoce ministériel et celui des baptisés, quelles nuances pouvons-nous en déceler entre les deux ? Comme nous l'avons déjà mentionné plus haut avec Daniel Bourgeois,

« les deux sacerdoce diffèrent de nature [...] L'un et l'autre signifient le même Christ mais sous deux aspects différents : le sacerdoce ministériel signifie le Christ agissant pour sauver le monde, le Seigneur prenant l'initiative d'accomplir le dessein du Père, le Verbe éternel se faisant moyen et *opérateur du salut* ; le sacerdoce baptismal signifie le Christ en tant qu'il a accompli en nous son œuvre de salut¹¹³ ».

Si à l'issue du concile Vatican II, l'Église affirmait que tous les baptisés sont donc appelés à exercer dans le « sacerdoce commun », chacun selon sa vocation, les trois fonctions du Christ ; pourquoi l'Église ne prône-t-elle pas l'égalité pour tous et pour toutes, afin de pouvoir les exercer sans discrimination ? Congar, voulant toujours redonner aux laïcs leur juste place dans l'Église, affirme que

« le Concile a multiplié les déclarations aux termes desquelles les fidèles ont, dans l'Église, droit à être entendus, et les pasteurs le devoir corrélatif de les écouter. Pourtant si le Concile a ouvert des voies prometteuses, il n'a fait que commencer la redécouverte et la mise en œuvre de certaines valeurs ecclésiologiques des plus authentiques et des plus profondes. Nous sommes invités – mais on pourrait aussi bien dire : contraints – de poursuivre à ce niveau notre révision ecclésiologique, par les requêtes qui s'expriment partout aujourd'hui¹¹⁴ ».

C'est ainsi que le mémorandum du Congrès romain de 1967 approuvé à l'unanimité et remis au Synode des évêques, exprime les aspirations profondes des laïcs au sein de l'Église à savoir, « beaucoup de laïcs aujourd'hui désirent vivement participer à l'élaboration des orientations, et se trouver associés effectivement aux responsabilités inhérentes à la mission de l'Église¹¹⁵ ».

Quoi qu'il en soit, la question qui nous intéresse plus dans cette étude c'est de retrouver la place des femmes (laïques) au sein de ce « sacerdoce commun » ; puisque dans l'histoire de l'Église où l'on a vu la participation ou l'association des laïcs dans les assemblées importantes, on ne fait aucune mention des femmes. C'est ainsi que dans ce travail, nous nous sommes intéressés au seul Concile œcuménique du XX^e siècle qui a

¹¹³ D. BOURGEOIS, *L'un et l'autre sacerdoce*, p. 131.

¹¹⁴ Yves CONGAR (dir.), *L'apostolat des laïcs*, p. 181.

¹¹⁵ Yves CONGAR (dir.), *L'apostolat des laïcs*, p. 182.

suscité beaucoup d'espoir d'*aggiornamento* pour toute l'Église, en donnant des nouvelles orientations pour une Église plus communionnelle.

1.4. *Les femmes et le concile Vatican II*

La présence des femmes au Concile a été d'abord une lutte des femmes elles-mêmes pour y participer. Ces femmes sont réunies dans le mouvement *Alliance internationale Jeanne d'Arc*, association féministe catholique fondée à Londres en 1911, accréditée auprès de la Conférence des organisations internationales catholiques. Elle a lutté pour le vote des femmes et pour les droits familiaux, sociaux, politiques des femmes. Elle a demandé, en son temps, l'accès des femmes à toutes les fonctions ecclésiales¹¹⁶. Pour Adriana Valerio, écrivaine italienne, l'*Alliance* joua un rôle de premier plan pour faire entendre sa voix au Concile. Elle montre que

« L'appello rivolto da Giovanni XXIII ai laici perché esprimessero le loro richieste prima dell'apertura del Concilio sembra all'Alleanza Giovanna d'Arco un'opportunità da non perdere per le donne, un'occasione storica per avere un ruolo diverso e più attivo nella chiesa rispetto al passato. consapevoli della possibilità di poter rileggere in maniera critica la tradizione, in quanto prodotto di culture patriarcali, e di poter modificare il diritto canonico, che considerava le donne come eterne minorenni bisognose di tutela, le donne dell'Alleanza formularono le prime richieste¹¹⁷ ». (*L'appel adressé par Jean XXIII aux laïcs afin qu'ils puissent exprimer leur demande avant l'ouverture du Concile, sembla à l'Alliance Jeanne d'Arc une opportunité à ne pas perdre pour les femmes, une occasion historique pour avoir un rôle divers et plus actif dans l'Église par rapport au passé. Conscientes de la possibilité de pouvoir relire de manière critique la tradition, en tant que produit des cultures patriarcales, et de pouvoir modifier le droit canon qui considérait les femmes comme des mineures éternelles ayant besoin de tutelle, les femmes de l'Alliance formulèrent les premières demandes*).

Ces femmes voulaient marquer de leur présence le Concile, dès l'annonce de sa convocation, pour faire entendre leur voix et se libérer de l'emprise d'une Église trop patriarcale. Le concile œcuménique étant d'abord l'affaire des évêques, les femmes de l'*Alliance* demandèrent, par une lettre remise au secrétariat de la commission préparatoire pour l'Apostolat des laïcs, que les hommes et les femmes puissent y participer comme observateurs. La section anglaise du mouvement adressa également une lettre à Mgr John Carmel Heenan, archevêque de Westminster, pour qu'il exerce la pression sur les Pères

¹¹⁶*Alliance internationale Jeanne d'Arc*, en ligne :

https://fr.wikipedia.org/wiki/Alliance_internationale_Jeanne_d'Arc (consulté le 30 juin 2016).

¹¹⁷Andriana VALERIO, *Mulieres taceant ? Una irruzione inaspettata*, dans Marinella PERONNI (éd.), « *Tantum aurora est* ». *Donne e Concilio Vaticano II*, Berlin, 2002, p. 21- 31 (ici p. 26).

conciliaires afin qu'elles prennent part au Concile. Bien plus, l'*Alliance* envoya une autre lettre au cardinal belge Léon-Joseph Suenens, lui suggérant le nom de leur candidate pour participer au Concile¹¹⁸. Le discours de ce prélat belge lors de la clôture de la deuxième session influença le Concile à changer d'avis sur l'exclusion des femmes de ces assises, en rappelant à l'assemblée qu'elles constituent la moitié de l'Église¹¹⁹.

Dans le chapitre 13 intitulé - *Le Cardinal Suenens, stratège et charismatique*- de son livre consacré aux *Actes et Acteurs à Vatican II*, Grootaers fait savoir que « lorsque plus tard on demandait au cardinal Suenens quels avaient été les points culminants non de ses discours mais de son action à Vatican II, il acceptait de rappeler quelques grands moments : (...) [entre autres] l'insistance à inviter des femmes laïques et des religieuses comme auditrices au Concile...¹²⁰ »

Bien que Suenens soit celui qui milita ardemment pour la participation des femmes au Concile, d'autres initiatives ont été prises dans ce sens bien avant lui. Par exemple, le comité exécutif de la *Fédération mondiale des Jeunesses Féminines Catholiques* et de *l'Union Internationale des Femmes Catholiques* ont écrit au pape lors de la deuxième session du Concile, pour que les femmes y participent. Également au cours de cette même session, Vittorino Veronese, demandant à l'assemblée, au nom des auditrices, de pouvoir augmenter leur nombre, notamment lors de la troisième session qui sera consacrée aux nombreuses questions concernant les laïcs. Bien plus, d'autres Pères, avaient exprimé des sentiments similaires à la fin de la seconde session. En fait, il y avait des femmes influentes dans et autour de Vatican II, bien avant leur apparition officielle dans la session¹²¹. Quelles ont été d'abord la motivation et les revendications de ces femmes en voulant coûte que coûte participer au Concile et faire entendre leurs voix ?

Il s'agissait d'abord de ministère presbytéral dont elles estimaient que l'exclusion des femmes, de ce ministère, n'avait aucune base scripturaire et aussi, elles réclamaient une forme de diaconat pour les laïcs de deux sexes¹²². Comme on peut le constater, leur

¹¹⁸ A. VALERIO, *Mulieres taceant ?*, p. 27.

¹¹⁹ Gerard MANNION, *Changing the (Magisterial)*. Subject: *Women Teaching-with-Authority—from Vatican II to Tomorrow*, dans *Irish Theological Quarterly* 81, 1 (2016), p. 3–33. DOI: 10.1177/0021140015616517(ici p. 15).

¹²⁰ Jan GROOTAERS, *Actes et acteurs à Vatican II* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 139), Leuven, Leuven university press, 1998, p. 323.

¹²¹ G. MANNION, *Changing the (Magisterial)*, p. 16-17.

¹²² A. VALERIO, *Mulieres taceant ?*, p. 27.

revendication était trop restreinte. La question était plus globale que particulière. Si elles restaient à ce niveau, les femmes iraient de revendication en revendication.

Une date historique reste gravée dans l'histoire de l'Église au XX^{ème} siècle :

« On 8 September 1964, Paul VI announced in an address to women from the diocese of Albano, that 'some qualified and devout women' would be present, as auditors, at the third period and be able to be present at some of the 'solemn rites' and 'general congregations' that would be 'discussing questions of particular interest to women'. The Pope believed that these would be the first women present at an ecumenical council and pointed to the significance and symbolism of such representatives of women religious and Catholic women's organizations 'so that women will know how much the Church honours them in the dignity of their existence and their human and Christian mission'¹²³ ». (*Le 08 septembre 1964, Paul VI annonça dans une allocution adressée aux femmes du diocèse d'Albano que quelques femmes qualifiées et dévouées seraient présentes comme auditrices à la troisième session et pourraient être présentes à quelques rites solennels et congrégations générales qui porteraient sur des questions particulières pour les femmes. Le Pape pensait que celles-ci seraient les premières femmes présentes à un concile œcuménique et soulignait l'importance et le symbolisme de telles représentantes d'organisations de religieuses et d'organisations catholiques. Comme ça des femmes sauront combien l'Église les honore dans la dignité de leur existence et de leur mission humaine et Chrétienne*).

Bien que cette annonce ait été faite, les femmes n'ont commencé à prendre part au Concile comme auditrices que quelques jours après l'ouverture de la troisième session :

« In fact, the letters inviting women were not sent out until 21 September—some six days after the Pope's opening speech of the Third Session in which he welcomed the new women auditors. Marie Louise Monnet, founder and President of the International Movement for the Apostolate in Independent Social Milieux, became the first woman to attend a council congregation on 25 September¹²⁴ ». (*En fait, les lettres invitant les femmes n'ont pas été envoyées avant le 21 septembre, environs 6 jours après le discours d'ouverture du Pape de la Troisième Session dans laquelle il souhaite la bienvenue aux nouvelles auditrices. Marie Louise Monnet, fondatrice et Présidente du Mouvement International pour l'Apostolat dans les Milieux Sociaux Indépendant, devint la première femme à assister à la congrégation du Concile le 25 septembre*).

Quel a été le nombre exact des femmes qui ont participé au concile œcuménique Vatican II ? Gerard Mannion montre que

« This initial batch of invitations to women (eventually 23 women auditors would take part in the council) seemed aimed toward bringing representation from Catholic women's organizations and from religious congregations from across differing continents¹²⁵ ». (*Ce*

¹²³ G. MANNION, *Changing the (Magisterial)*, p. 17.

¹²⁴ G. MANNION, *Changing the (Magisterial)*, p. 17.

¹²⁵ G. MANNION, *Changing the (Magisterial)*, p. 18.

premier lot d'invitation aux femmes (éventuellement 23 auditrices participeraient au Concile) semblait viser la représentation des organisations des femmes catholiques et des congrégations religieuses venant des différents continents).

Mais, Flaminia Giovanelli, Sous-Secrétaire du Conseil Pontifical « *Justice et Paix*, dans un discours au Conseil mondial de l'UMOFc (*Union Mondiale des Organisations Féminines Catholiques*) à Rome, le 28 mai 2011, donne une précision concernant cette participation en affirmant que

« la participation de laïcs comme auditeurs au Concile marque un retour à l'ouverture aux laïcs, et qui est plus, aux laïcs hommes et femmes (au concile Vatican I, il n'y en avait eu aucun). Les femmes auditrices à la fin du Concile étaient au nombre de 15, dont, si je ne me trompe, 7 laïques¹²⁶ ».

Bien qu'en petit nombre, les auditrices à la troisième session du Concile, ne sont pas restées inactives. Elles ont contribué à donner leurs idées et leurs points de vue à l'élaboration de certains documents, même si elles n'ont pas été qualifiées d'expertes. En effet,

« Although women were not formally permitted to speak during the official sessions in the council hall (again reflecting the exclusionary ecclesial atmosphere of the time), their impact upon the debates in those halls, despite their small number, would prove to be highly significant. Indeed, conciliar documents offer a validation of the role of women in contributing to and exercising magisterium in some surprising places. It is less well remembered in some histories that women auditors of the council were eventually included in the sub-commissions that prepared the conciliar documents. A number of Catholic feminist theologians remained in the dark for some time concerning the role of women at the council, itself. Although women would never formally be appointed as conciliar *periti*, the Australian council auditor, Rosemary Goldie did state that, 'both for *Apostolicam actuositatem* and schema XIII [part of what would eventually become *Gaudium et spes*], the Auditors [effectively acted and] were treated as "periti," participating in subcommissions and attending plenary meetings¹²⁷ ». (*Bien que les femmes n'étaient pas formellement autorisées à parler pendant les sessions officielles dans la salle du concile (reflétant de nouveau l'atmosphère ecclésiastique d'exclusion de l'époque), leur impact sur les débats dans ces salles, malgré leur petit nombre, démontraient leur grande importance. En effet, des documents conciliaires donnent une preuve du rôle des femmes dans la contribution et l'exercice du magistère à quelques endroits surprenants. Il est rarement relevé dans les récits que les auditrices du concile furent finalement incluses dans les sous-commissions qui préparaient les documents conciliaires. Un nombre de théologiennes féministes catholiques restèrent dans l'ombre pendant quelque temps concernant le rôle des femmes lors du concile lui-même. Bien que ces femmes ne seraient jamais formellement nommées periti du concile, l'auditrice du concile, Rosemary Goldie a fait état que pour "Apostolicam Actuositatem et le schéma XIII [partie qui deviendrait*

¹²⁶ Flaminia GIOVANELLI, *Les femmes et le Concile Vatican II : un regard sur le monde. Conseil mondial de l'UMOFc /WUCWO*, p. 1, en ligne :

http://www.iustitiaetpax.va/content/giustiziaepace/fr/attivita/sottosegretario/2011/-les-femmes-et-le-concile-vatican-ii---un-regard-sur-le-monde---/jcr_content/innertop-1/download/file.res/Sottosegretario_WUCWO-2011.pdf (consulté le 01 mars 2016).

¹²⁷ G. MANNION, *Changing the (Magisterial)*, p. 19.

finalement “Gaudium et spes”], les auditrices [joueraient effectivement le rôle] de « periti » et seraient traitées comme des “periti”, participant aux sous-commissions et assistant aux réunions plénières).

Dans le même ordre d’idées, sur le rôle joué par les femmes au Concile, Mannion fait savoir que

« The importance of the participation of these women in the *commissions* vis-à-vis questions of magisterium was enormous—and its full historical significance has yet to be fully appreciated, as we shall see. To take but a few brief examples of the precise influence the women at the council had upon the conciliar documents (hence teachings), it is beyond question that the *Decree on the Lay Apostolate*, itself, received considerable input from Marie-Louise Monnet. Further examples of the impact women auditors impact had can be seen in places such as *Gaudium et Spes* §29, alongside *Lumen Gentium*, chapter four, and especially §32. Furthermore, there is a clear endorsement of the wider role of all lay persons, therefore including women, in the church, *inclusive of teaching roles*, in *Lumen gentium* §31–33 and 37–38¹²⁸ ». (*L’importance de la participation de ces femmes dans les commissions vis-à-vis des questions du magistère était énorme -et sa signification historique complète doit encore être appréciée pleinement, comme nous le verrons. Pour ne prendre que quelques petits exemples de l’influence précise des femmes au Concile dans les documents conciliaires, il est au-delà question que le décret sur l’Apostolat des laïcs, lui-même, a reçu une contribution considérable de Marie-Louise Monnet. D’autres exemples de l’impact des auditrices peuvent être vus dans les endroits comme Gaudium et Spes §29, à côté de Lumen Gentium, chapitre quatre, et spécialement §32. De plus, il y a une approbation du rôle plus profond de toutes les personnes laïques, incluant aussi les femmes, dans l’Église, y compris les rôles d’enseignement, dans Lumen Gentium, §31-33 et 37-38).*

Pendant que le Concile se tenait, trois revendications majeures font leur écho de la part des femmes de l’*Alliance* à savoir, l’ouverture des études théologiques aux femmes, leur accès au sacerdoce et la révision du droit canonique pour abolir toute discrimination à l’égard des femmes¹²⁹. Dans tout cela, les femmes voulaient que l’Église puisse les reconnaître comme partenaires égales aux hommes avec les mêmes droits et les mêmes devoirs.

A la clôture du Concile, Paul VI adressa un message aux femmes. Dans celui-ci, le pape ne fait aucune allusion au rôle qu’elles devraient jouer au sein de l’Église. En citant les femmes de toutes catégories et en spécifiant leur rôle dans le foyer et dans le monde, Paul VI vante plutôt l’action de l’Église sur la libération de celles-ci à savoir, « l’Église est fière, vous le savez, d’avoir magnifié et libéré la femme, d’avoir fait resplendir au

¹²⁸ G. MANNION, *Changing the (Magisterial)*, p. 20.

¹²⁹ A. VALERIO, *Mulieres taceant ?*, p. 27.

cours des siècles, dans la diversité des caractères, son égalité foncière avec l'homme¹³⁰ ». Et pourtant, la réalité est tout autre. L'égalité dont parle le pape ne reste qu'au niveau du discours. Pour s'en rendre compte rentrons dans la réalité de l'Église elle-même où la femme fait encore objet de discrimination, malgré les affirmations valorisant le sacerdoce de tous les baptisés.

¹³⁰ PAUL VI, *Message aux femmes, mercredi 8 décembre 1965*, en ligne : https://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-donne.html en ligne (consulté le 03 mars 2016).

*CHAPITRE DEUXIEME : L'ANDROCENTRISME DANS QUELQUES TEXTES DU
MAGISTERE CATHOLIQUE UNIVERSEL*

La lettre apostolique en forme de *motu proprio* réformant la discipline de la tonsure, des ordres mineurs et du sous-diaconat dans l'Église latine appelée *Ministeria Quaedam* du 15 août 1972¹³¹ et la Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium* du 21 novembre 1964, en lien avec le motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* du 18 juin 1967, sont des documents officiels de l'Église conciliaire et postconciliaire qui témoignent de manque de volonté de l'Église d'approcher les femmes du cercle du ministère ordonné. C'est aussi le refus de l'Église de les intégrer officiellement dans les ministères institués en vue des fonctions liturgiques. Ce n'est peut-être pas sans raison que Paul VI a pu promulguer ces documents qui excluent ou interdisent ouvertement, dans certaines de leurs dispositions, aux femmes d'assumer certains ministères réservés exclusivement aux hommes mariés ou célibataires.

2.1. Lumen Gentium et le motu proprio « Sacrum diaconatus ordinem »

Lumen Gentium est l'une des 4 Constitutions conciliaires du Vatican II. Cette Constitution dogmatique sur l'Église tire ses origines du schéma sur l'Église de la session d'octobre-décembre 1962. Ce schéma sera rejeté pour n'avoir pas pris suffisamment en compte le renouveau ecclésiologique du vingtième siècle, spécialement les progrès ecclésiologiques accomplis à la suite de la lettre encyclique *Mystici Corporis Christi* promulguée par le pape Pie XII, le 29 juin 1943, traitant de la définition de l'Église comme « corps mystique de Jésus-Christ ». Sans en rester là, les évêques voulaient vraiment une reformulation de la doctrine sur l'Église à partir des sources bibliques et Patristiques¹³².

C'est ainsi que le schéma précédent sera réélaboré pour donner place au schéma *d'origine belge* ou *schéma Philips*. C'est à partir de là que sont nés les premiers mots de la Constitution *Lumen Gentium* (Lumière des peuples) : c'est le Christ qui éclaire le monde et qui se prolonge dans l'Église¹³³.

¹³¹ PAUL VI, *Lettre apostolique en forme de Motu proprio « Ministeria Quaedam » réformant la discipline de la tonsure, des ordres mineurs et du sous-diaconat dans l'Église latine*, Rome, Typis polyglotus vaticanis, 1972.

¹³² R. MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. Lumen Gentium 1964*, p. 8-9.

¹³³ R. MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. Lumen Gentium 1964*, p. 9-10.

Par ailleurs, à la troisième session, un vote négatif est à déplorer : le Concile refusa la possibilité d'ordonner diacres, les hommes mariés par 1 364 voix contre 899 favorables¹³⁴. Mais, « à la consultation lancée par le pape Paul VI, le 30 octobre 1963, sur l'opportunité ou non de rétablir le diaconat comme état de vie permanent, 1 588 pères conciliaires répondirent positivement, 525 négativement¹³⁵ ». Concrètement,

« réalisé le 29 octobre, le scrutin sur le rétablissement d'un diaconat marié recueillit 1 588 voix favorables sur un total de 2 120 votants. L'année suivante, dès l'ouverture de la troisième session, l'assemblée plénière eut à se prononcer sur le vote, entretemps réélabéré, concernant le diaconat. Le 21 septembre 1964, on vota sur les diverses parties du vote (*LG* 29). La description des fonctions diaconales recueillit 2 055 voix sur un total de 2 152 votants. L'admission de diacres mariés d'âge mûr fut acceptée par 1 598 pères sur 2 229. L'éventualité d'accepter des jeunes hommes sans obligation du célibat fut écartée par 1 364 voix sur 2 211 votants¹³⁶ ».

2.1.1. *Le diaconat permanent*

Dans l'Église primitive, le diaconat était d'abord considéré comme un état de vie stable, puis il est devenu un état transitoire avant l'ordination sacerdotale. Les Pères conciliaires ont voulu le rétablir comme un état permanent. Cette idée circulait déjà quelques années avant le Concile. On estimait que la baisse du nombre des prêtres pourrait être palliée par le rétablissement du diaconat permanent et que certains laïcs fervents et actifs seraient intéressés de cet état de vie sans engagement au célibat¹³⁷. Avant ce rétablissement, ce fut d'abord un courant d'idées qui circulait en Allemagne et en France au lendemain de la seconde guerre mondiale¹³⁸. « Les évêques allemands, principalement, s'en sont fait les porte-parole : ils estimaient que la baisse du nombre des prêtres impliquait la recherche de nouvelles propositions de ministres ; le diaconat permanent pourrait alors représenter une réponse valable¹³⁹ ».

¹³⁴ R. MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. Lumen Gentium 1964*, p. 13-14.

¹³⁵ R. MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. Lumen Gentium 1964*, p. 262.

¹³⁶ Alphonse BORRAS et Bernard POTTIER, *La grâce du diaconat. Questions actuelles autour du diaconat latin* (La part-Dieu, 2), Bruxelles, Lessius, 1998, p. 7.

¹³⁷ R. MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. Lumen Gentium 1964*, p. 259-260.

¹³⁸ A. BORRAS et B. POTTIER, *La grâce du diaconat. Questions actuelles autour du diaconat latin*, p. 7.

¹³⁹ R. MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. Lumen Gentium 1964*, p. 259-260.

Dans la deuxième partie de n° 29 de *Lumen Gentium*, le rétablissement du diaconat permanent est resté d'abord sous forme de souhait avec un androcentrisme très explicite qui s'exprime en ces termes :

« [...] le diaconat pourra, dans l'avenir, être rétabli en tant que degré propre et permanent de la hiérarchie. C'est à la compétence des groupements territoriaux d'évêques, sous leurs formes diverses, qu'il appartient, avec l'approbation du Souverain Pontife, de décider de l'opportunité, quant aux principes et quant aux lieux, et pour le soin des âmes, de l'institution de ces diacres. Si le Pontife romain y consent, ce diaconat pourra être conféré à des hommes mûrs, même mariés, ainsi qu'à des jeunes gens aptes à cet office, mais pour lesquels la loi du célibat doit demeurer ferme » (*Lumen Gentium*, n° 29).

Ce souhait de *Lumen Gentium* va se transformer en réalité. Malgré les divergences, « par le motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* du 18 juin 1967, le pape Paul VI autorise l'ordination d'hommes mariés au diaconat¹⁴⁰ » ou celui d'hommes célibataires à l'âge avancé. Bien plus, Le diaconat permanent ne concerne non seulement les hommes mariés et les hommes célibataires avancés en âge, mais aussi les jeunes, pourvu qu'ils acceptent de vivre le célibat. En effet,

« par disposition ecclésiastique, confirmée par le concile œcuménique, les jeunes qui sont appelés au diaconat sont tenus à observer la loi du célibat [...] Des hommes d'âge plus avancé peuvent être appelés au diaconat, qu'ils soient célibataires ou mariés ; cependant, qu'un homme marié ne soit pas admis sans s'assurer d'abord, non seulement du consentement de sa femme, mais aussi de l'honnêteté chrétienne de celle-ci et de l'absence en elle de tout ce qui pourrait empêcher ou déshonorer le ministère de son mari ».

Ce « motu proprio » ne parle de la femme que dans sa moralité en lien avec son mari diacre. Le *code de droit canonique* de 1983 donne une précision. Dans le cas de l'engagement du mari pour le diaconat, le consentement de l'épouse est souhaité pour l'admission du candidat (*canon* 1031, § 2). Dans le rituel, l'épouse déclare publiquement accepter tout ce que le diaconat apportera de nouveauté pour leur couple et pour leur vie de famille. Le mari s'engage et l'épouse accepte¹⁴¹. Inversement, ce diaconat pouvait être aussi confié aux femmes mariées dont la probité morale pouvait être demandée à leurs maris ainsi qu'une déclaration publique faite par eux pour acquiescer leur engagement. Ce document n'a jamais pensé un seul instant à elles comme pouvant aussi exercer le ministère du diaconat. Et pourtant, le concile Vatican II dit qu'« au degré inférieur de la

¹⁴⁰ R. MOREAU, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. Lumen Gentium 1964*, p. 265.

¹⁴¹ A. BORRAS et B. POTTIER, *La grâce du diaconat. Questions actuelles autour du diaconat latin*, p. 119-120.

hiérarchie se trouvent les diacres auxquels on a imposé les mains « non pas en vue du sacerdoce, mais en vue du ministère » (*Lumen Gentium*, 29), c'est-à-dire en vue de service. Il est à rappeler ici que la « diaconie » dans l'Église fait partie de l'essence même de tout baptisé, sans exclusion aucune.

2.1.2. Le diaconat permanent d'après Vatican II et le magistère

De tous les documents de l'Église sur le *diaconat permanent*, on ne trouve nulle part une attribution qui entrerait en conflit avec le ministère propre au prêtre. Toutes les dispositions prises par le magistère ont été faites pour que le diacre permanent assume ses propres fonctions sans entraver celles du presbytérat et moins celles de l'épiscopat. Les littératures conciliaire et ecclésiastique nous donnent la claire vision de ce qu'est ce diaconat. La synthèse est faite ici, exclusivement, par la Commission Théologique Internationale, *Document XXI. Le diaconat : évolution et perspectives (2003)*¹⁴² :

- la Constitution *Lumen Gentium* énumère et explicite les fonctions diaconales dans le domaine de la liturgie (où des tâches de présidence sont attribuées aux diacres), de la parole et de la charité, en rattachant à cette dernière les tâches administratives (29, § 1) ;
- le Décret *Ad Gentes* suit un autre ordre : ministère de la parole, du gouvernement des communautés et de la charité (16, § 6) ;
- le Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* énumère onze tâches dont huit appartiennent au domaine liturgique (qui demeure ainsi prioritaire) bien qu'elles aient parfois un caractère de suppléance. Les tâches caritatives et sociales sont exercées au nom de la hiérarchie et comprennent aussi le devoir de favoriser l'apostolat laïc ;
- le *Code de droit canonique* s'occupe en détail des facultés et des tâches propres aux diacres ; on y remarque la possibilité de conférer aux diacres une participation à l'exercice de la « *cura pastoralis* » de la paroisse. En référence aux textes conciliaires de *Lumen Gentium* (n° 29), *Sacrosanctum Concilium* (n° 35) et *Ad Gentes* (n° 16) ;
- le *Catéchisme de l'Église catholique* prolonge l'énumération déjà faite concernant la vie liturgique (avec une mention explicite de l'assistance prêtée à l'évêque et aux

¹⁴² COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Document XXI. Le diaconat : évolution et perspectives (2003)*, en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_05072004_diaconate_fr.html (consulté le 01 novembre 2016).

prêtres), la vie pastorale ainsi que les tâches caritatives et sociales. Les Normes fondamentales pour la formation des diacres permanents présentent le ministère diaconal comme un exercice des trois « munera » à la lumière spécifique de la « diaconie », en suivant l'énumération du « munus docendi », du « munus sanctificandi » (avec l'Eucharistie comme point de départ et d'arrivée) et du « munus regendi » (qui intègre la fonction caritative comme une caractéristique prioritaire du ministère diaconal) ;

- le *Directoire pour le ministère et la vie des diacres permanents*, reprend la triple diaconie de *Lumen Gentium* (n° 29) mais en modifiant la séquence : parole, liturgie, charité. De cette façon, il tient la diaconie de la parole comme la fonction principale du diacre ; il met en valeur la diaconie de la liturgie comme une aide intrinsèque et organique apportée au ministère presbytéral, et considère la diaconie de la charité comme une façon distincte de participer aux tâches pastorales de l'évêque et des prêtres.

Si on fait la synthèse de tous ces documents énumérés sur les tâches à accomplir par le *diacre permanent*, on observe qu'elles n'impactent en rien aux tâches du ministère presbytéral. De ce point de vue d'un éventuel risque de confusion, les femmes peuvent y accéder sans encombre.

Il est à noter ici que les attributions du diaconat ne sont pas une innovation de l'Église postconciliaire. Cette dernière n'a fait que les adapter à son évolution :

« les diverses tâches que les textes conciliaires et postconciliaires attribuent au diaconat (permanent) sont généralement issues de l'ancienne tradition liturgique, des rites d'ordination et de la réflexion théologique qui leur est associée. Ces tâches sont aussi ouvertes aux situations et aux besoins pastoraux contemporains, bien que, dans ce cas, les documents manifestent une certaine réserve¹⁴³ ».

Que devons-nous retenir du diaconat en général et du ministère diaconal permanent ? Voici en résumé, ce que nous pouvons comprendre de ce ministère :

« la structure fondamentale de l'ensemble des fonctions diaconales adopte le schéma d'une triple « diaconie » ou d'un triple « munus ». Dans ces documents et dans de nombreuses élaborations théologiques, une certaine prééminence revient aux tâches caritatives ; il serait pourtant problématique de considérer les tâches caritatives comme étant spécifiques au diaconat, car elles font aussi partie des responsabilités propres aux évêques et aux prêtres, dont les diacres sont les auxiliaires. De plus, les témoignages de la tradition ecclésiale

¹⁴³ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Document XXI, Le diaconat : évolution et perspectives* (2003).

invitent à intégrer les trois fonctions en un tout. Dans cette perspective, la figure du ministère diaconal peut recevoir divers accents. Le ministère diaconal peut se concentrer plus intensément soit sur la charité, soit sur la liturgie, soit sur l'évangélisation ; il peut s'exercer soit dans un service directement lié à l'évêque, soit en milieu paroissial ; on peut aussi envisager tout ensemble le diaconat permanent et le diaconat transitoire, ou prendre une option claire en faveur d'une seule forme du diaconat, mais aussi de la situation concrète des diverses Églises locales ¹⁴⁴ ».

En résumé, les diacres exercent leurs fonctions dans trois domaines ou diaconies : la liturgie, la parole et la charité. Cette dernière colore les deux premières ¹⁴⁵.

« La charité ne se réduit pas aux œuvres de bienfaisance, à l'entraide ecclésiale ou à la solidarité humanitaire. Elle résulte du don du Christ aux hommes. Son origine est divine. Elle est attestée dans la diaconie de la parole et célébrée dans la liturgie. Ces trois domaines de la diaconie de toute l'Église sont intimement unis ¹⁴⁶ ».

En principe dans le domaine de la liturgie, le diacre ne préside pas au rassemblement ecclésial mais contribue à ce que les baptisés vivent mieux leur participation dans l'assemblée pour offrir à Dieu leur vie en sacrifice agréable. Il y anime la prière des fidèles. Il rappelle à la communauté qu'il n'y a pas d'eucharistie sans lavement des pieds. Dans la diaconie de la parole, il lit publiquement les Écritures, notamment l'Évangile ; il assure la catéchèse et la prédication, il exhorte les fidèles, il prononce l'homélie, etc. La diaconie de la charité chrétienne c'est l'amour du Christ pour nous venant son Père et qui transforme nos amours, notre solidarité avec les autres, notre aide envers ceux qui sont dans le besoin. Toute personne devient un frère ou une sœur aimé(e) de Dieu. Tout cela atteste le Christ Serviteur qui donne sa vie pour ses amis (cf. Jn 15, 13-15) ¹⁴⁷.

Si le substantif « diaconat » dans son essence même et dans toute sa sémantique se traduit par « service » tout court, il n'est pas logique que les femmes en soient soustraites dans l'Église pour le simple motif qu'il est un ministère ordonné. En dépit de son caractère lié au sacrement de l'ordre, il est aujourd'hui évident que tous les diacres ne sont pas appelés au sacerdoce ministériel.

¹⁴⁴ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Document XXI, Le diaconat : évolution et perspectives (2003)*.

¹⁴⁵ A. BORRAS et B. POTTIER, *La grâce du diaconat. Questions actuelles autour du diaconat latin*, p. 139.

¹⁴⁶ A. BORRAS et B. POTTIER, *La grâce du diaconat. Questions actuelles autour du diaconat latin*, p. 139.

¹⁴⁷ A. BORRAS et B. POTTIER, *La grâce du diaconat. Questions actuelles autour du diaconat latin*, p. 27-28.

Mais avant d'aborder *Ministeria Quaedam*, un autre texte du magistère dont l'androcentrisme est sans détour, il est important de cerner le contexte dans lequel il fut publié.

2.2. Le contexte international

Pour mieux cerner et comprendre le contexte mondial dans lequel *Ministeria Quaedam* fut promulgué, il faut jeter un regard sur les mouvements des revendications des femmes avant la parution de ce document.

2.2.1. Les mouvements féministes

Le premier mouvement féministe voit le jour en France vers la fin du 19^{ème} siècle et s'étend en Angleterre, aux États-Unis et en Allemagne¹⁴⁸. A cette époque, ce mouvement s'est voulu « le moteur du combat pour le suffrage des femmes et l'égalité des sexes, alors que les femmes qui revendiquent l'égalité avec les hommes semblent vouloir leur ressembler¹⁴⁹ ». Dès lors, le mouvement féministe prendra plusieurs orientations.

Comme on vient de le découvrir, la première vague du féminisme revendique les droits civils et politiques. Par ailleurs, la deuxième vague, d'avant et d'après Vatican II, revendique le droit des femmes à disposer de leur corps et dans la troisième vague, celle des années 1990, on observe un réseau global diversifié¹⁵⁰. La deuxième vague qui encadre la période d'avant et d'après *Ministeria Quaedam* peut se résumer en ces mots :

« c'est l'importance pour les femmes de 'disposer librement de leur corps' ; elle est à la base des luttes en faveur de la liberté de la contraception et de l'avortement, contre le viol et toutes les violences. Les femmes sont majeures, elles ont le droit de décider 'si elles veulent, quand elles veulent, avoir un enfant' comme le résumait bien ce mot d'ordre du Planning familial. Les femmes sont majeures et n'ont aucun compte à rendre sur leurs choix de vie, aux Églises, aux médecins, aux juges, à l'État, aux partis et à la gent masculine. Elles sont majeures et peuvent choisir librement leurs sexualités¹⁵¹ ».

¹⁴⁸ Rebecca WEST, *Féminisme*, dans Viviane TEITELBAUM et Claire LAFON (éd.), *Glossaire du féminisme* (La Muette), Lormont-Bruxelles, Le Bord de l'eau, 2014, p. 133-154 (ici p. 133.135).

¹⁴⁹ R. WEST, *Féminisme*, p. 133.

¹⁵⁰ R. WEST, *Féminisme*, p. 136-137.

¹⁵¹ Josette TRAT, *Mai 68 et les mouvements femmes des années 1970 en France*, en ligne : <http://www.gauchemip.org/spip.php?article6266> (consulté le 1 mars 2016).

Par rapport à l'Église catholique, la deuxième vague réagit aux déclarations de la lettre encyclique de Paul VI *Humanae Vitae* du 25 juillet 1968 sur le mariage et la régulation des naissances. Ce document affirme qu'

« en conformité avec ces points fondamentaux de la conception humaine et chrétienne du mariage, nous devons encore une fois déclarer qu'est absolument à exclure, comme moyen licite de régulation des naissances, l'interruption directe du processus de génération déjà engagé, et surtout l'avortement directement voulu et procuré, même pour des raisons thérapeutiques. Est pareillement à exclure, comme le Magistère de l'Église l'a plusieurs fois déclaré, la stérilisation directe, qu'elle soit perpétuelle ou temporaire, tant chez l'homme que chez la femme. Est exclue également toute action qui, soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans son déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles, se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation » (*Humanae vitae*, 14).

Ces déclarations sont considérées par les femmes comme restreignant de façon considérable leur liberté de disposer de leur corps. *Humanae vitae*, dans ses considérations sur le mariage et sur la régulation de naissance, créa une méfiance des femmes à l'égard de l'Église. Il convient de noter ici que

« *Humanae vitae* sur la contraception (1968) a fortement contribué à forger la réputation de la misogynie congénitale de l'institution, voire même de la religion chrétienne. La place que l'Église consent à laisser aux femmes en son sein fait également débat et suscite bien des critiques¹⁵² ».

Il sied de rappeler que la lettre encyclique de Paul VI *Humanae Vitae* fut

« promulgué [é]à un moment vraiment mal choisi, au cours de l'été 1968, c'est-à-dire juste à la période des débuts triomphants de la révolution sexuelle. Complètement, à contre-courant, par conséquent, de ce que la morale était en train de devenir dans les pays industrialisés¹⁵³ ».

Cette révolution sexuelle était centrée sur la diffusion des contraceptifs qui s'appuyait sur la crainte de grossesses non désirées. Elle s'appuyait également sur la volonté d'avoir des enfants désirés qui seraient élevés avec plus du sérieux et d'attention et faire d'eux des êtres humains meilleurs. Bien plus, des théories telles qu'il faut limiter le boom démographique qui conduirait l'humanité à la faim et à l'extinction contribuèrent à cette révolution. Aussi, la révolution sexuelle promettait un développement économique

¹⁵² Marie-Elisabeth HENNEAU, *L'Église catholique et les mouvements féministes belges et paroles du magistère romain*, dans FAMEREE (éd.), *Le christianisme est-il misogyne ? Place et rôle de la femme dans les Églises* (Trajectoires 22), Bruxelles, Lumen Vitae, 2010, p. 53.

¹⁵³ L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 84.

et le bien-être à ceux qui diminueraient le nombre de leurs enfants. Par ailleurs, cette révolution était basée sur la dépénalisation de l'avortement¹⁵⁴.

Scaraffia pense que cette révolution sexuelle était des utopies basées sur les vérités scientifiques sans fondement et que les fausses certitudes avaient produit leur effet, le changement avait eu lieu et il était impossible de revenir en arrière¹⁵⁵. Pour Scaraffia, « l'Église, qui continuait à s'opposer à ces utopies en révélant leur caractère mensonger, était habituellement considérée comme la pire ennemie du bonheur des êtres humains¹⁵⁶ ». Quel message *Humanae vitae* voulait adresser au monde, particulièrement aux femmes ? Comme le dit Scaraffia

« Paul VI n'accepta pourtant pas de faire entrer la sexualité dans la liste des possibilités librement offertes au genre humain. Il refusa de considérer le sexe exclusivement comme une source de plaisirs à laquelle tout le monde a droit. Il ne croyait pas que la liberté sexuelle puisse rendre heureux, améliorer la vie matrimoniale et la condition de la femme. Il le dit avec courage, en se référant aux racines de la conception chrétienne de la sexualité : l'incarnation. Avec l'incarnation, tout ce qu'on fait avec le corps devient spirituellement important. Et la vie sexuelle -dans l'ascèse religieuse ou dans le mariage- est aussi un chemin de sainteté¹⁵⁷ ».

Les féministes qui se voyaient libérées à partir de leur corps vont s'engouffrer dans leurs propres illusions. Elles

« se sont trouvées toutefois enfermées dans une position très inconfortable et difficile à partager avec toutes les femmes : celle qui consiste à proposer comme liberté féminine le détachement total de leur destin biologique, de la maternité. Cette attitude a eu de multiples et importantes conséquences : il suffit de penser qu'aujourd'hui encore les marqueurs avec lesquels les organisations internationales mesurent l'émancipation des femmes dans un pays sont d'abord la législation sur l'avortement et l'accès aux contraceptifs, plutôt que leur niveau de scolarité et leur insertion professionnelle¹⁵⁸ ».

En niant l'identité propre de l'homme ou de la femme, la conséquence ne s'est pas fait attendre dans le comportement des femmes :

« la séparation entre sexualité et reproduction a permis en effet aux femmes d'adopter un comportement sexuel de type masculin – qui ne correspond peut-être pas à la nature

¹⁵⁴ L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 86-87.

¹⁵⁵ L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 88-89.

¹⁵⁶ L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 87.

¹⁵⁷ L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 98.

¹⁵⁸ L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 92.

féminine, et qui ne contribue donc probablement pas à augmenter le bonheur des femmes, même s'il s'agit là d'un autre discours- et donc d'endosser des rôles masculins en éliminant tout obstacle, y compris celui de la maternité¹⁵⁹ ».

C'est ainsi qu'aujourd'hui, on assiste à la crise de l'institution familiale dont l'activité sexuelle primordiale des conjoints était le désir d'un enfant. Les féminismes et les homosexuels profitent de la révolution et forment l'idéologie du *genre* pour déconstruire l'identité sexuelle qu'ils pensent être les constructions culturelles au détriment de la femme et de la liberté sexuelle¹⁶⁰. Pour comprendre réellement ce que veut l'idéologie féministe, il faut cerner ce qu'est le mot « genre ». Dans les *études de genre* en sciences sociales, le substantif « genre »

« est un concept utilisé [...] pour désigner les différences non biologiques entre les femmes et les hommes. Alors que le sexe fait référence aux différences biologiques entre femmes et hommes, le genre réfère aux différences sociales, psychologiques, mentales, économiques, démographiques, politiques, etc. [...] Ce concept est apparu dans les années 1950 dans les milieux psychiatriques et médicaux, aux États-Unis. À partir des années 1970, le genre est fréquemment utilisé par les féministes pour démontrer que les inégalités entre femmes et hommes sont issues de facteurs sociaux, culturels et économiques plutôt que biologiques ».

Mais, l'égalité homme-femme dont veulent les féministes dans la société et dans l'Église n'est pas à chercher dans ce genre de théories :

« la parité entre les sexes ne s'obtient certainement pas en faisant entrer les femmes dans une catégorie abstraite d'individus (catégorie qui, d'ailleurs, n'existe pas, puisqu'elle a été calquée sur le modèle masculin), mais on y parvient en partant de la supposition que la société est composée de citoyens et de citoyennes¹⁶¹ ».

De ce qui précède, les femmes ont mal compris leur désir d'émancipation et ce qu'elles voulaient réellement :

« *Mon corps est à moi, c'est moi qui le gère*. Ce cri de guerre du féminisme des années 1970 est rapidement devenu une prison, une façon réductive et mortifiante de lire la condition des femmes. Mais le point le plus dramatique de ce processus a été sans aucun doute celui de lier la liberté des femmes à la liberté d'avorter. Il ne s'agit pas ici de remettre en question la dépénalisation opportune d'une intervention dramatique et douloureuse que tant de femmes ont connue dans leur vie, mais de contester sa transformation en une bannière de la liberté. Il suffit de penser à l'effet négatif qui en a été la conséquence :

¹⁵⁹ L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 109-110.

¹⁶⁰ L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 110.

¹⁶¹ L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 119.

aujourd'hui en effet la chute effrayante du nombre des naissances, que l'on peut vérifier dans tous les pays développés – c'est-à-dire ceux qui ont connu le féminisme [...] -, n'est certainement pas le fruit du désir des femmes, mais le signe de leur défaite. Pour les jeunes femmes, en effet, la maternité est de plus en plus difficile, à la fois pour des raisons médicales et sociales : chute de fertilité due à l'augmentation de l'âge auquel on décide une grossesse, difficultés dans la vie professionnelle et dans les relations avec les hommes de leur génération¹⁶² ».

Il faut noter ici qu'on a accusé *Humanae vitae* de créer la rupture de l'équilibre qui s'était créé dans le catholicisme après Vatican II entre les progressistes et les conservateurs, notamment en privant aux femmes la liberté de disposer de leurs corps. Pourtant, on a passé sous silence l'aspect novateur de cette encyclique où le pape demande aux scientifiques d'étudier les méthodes naturelles qui permettent de réguler les naissances¹⁶³. Ces méthodes naturelles de régulation de naissance

« n'abîment pas le corps des femmes, elles ne l'altèrent pas. Mais elles ont en revanche un défaut d'être gratuites et de présupposer, pour leur application, une vie de couple : de plus elles ne sont pas adaptées à l'amour libre, elles ne permettent pas à la femme de vivre sa sexualité avec insouciance comme peuvent le faire en un certain sens les hommes [...] des méthodes en mesure de ne pas séparer la sexualité de la procréation et donc de ne pas troubler l'équilibre hormonal naturel de la femme¹⁶⁴ ».

Pour des raisons de clarté, il importe de signaler ici que, dans son évolution, le combat féministe se divise en différents courants. En voici quelques-uns :

- Le *féminisme libéral* (féminisme réformiste ou féminisme des droits égaux) qui « cherche à obtenir une modification des dispositions légales par la voie législative, le lobbying ou l'action militante à destination de l'opinion publique (presse, pétitions)¹⁶⁵ ».
- Le *féminisme maternaliste* : « c'est au nom de la maternité et non contre celle-ci que doit se faire la réforme de la condition féminine¹⁶⁶ ».
- Le *féminisme social* « où les travailleuses demandent des droits politiques égaux en invoquant leur 'différence biologique', en la mettant en valeur¹⁶⁷ ».

¹⁶² L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 92-93.

¹⁶³ L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 98.

¹⁶⁴ L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 98-99.

¹⁶⁵ R. WEST, *Féminisme*, p. 139.

¹⁶⁶ R. WEST, *Féminisme*, p. 140.

¹⁶⁷ R. WEST, *Féminisme*, p. 140.

- Le *féminisme différencialiste* « revendique [...] la supériorité du jugement et de l'expérience des femmes en raison de leur différence avec les hommes¹⁶⁸ ».
- Le *féminisme universaliste* (constructionniste) nie l'existence d'une identité féminine et approfondit la voie esquissée par Simone de Beauvoir, en étudiant la manière dont la socialisation impose des rôles sociaux différents aux personnes des deux sexes¹⁶⁹.
- Le *féminisme marxiste* pense que les femmes ne doivent pas d'abord combattre pour leur émancipation, mais pour celle de prolétariat dans son ensemble¹⁷⁰.
- Le *féminisme socialiste* porte une égale attention au sexe (patriarcat) et aux classes sociales (capitalisme) dans leur analyse de l'oppression des femmes¹⁷¹.
- Le *féminisme pro-sexe* « issu du milieu 'queer' qui apparaît dans les années 1980 aux États-Unis et qui voit en la sexualité un domaine qui doit être investi par les femmes et les minorités sexuelles¹⁷² ».

Ce tableau succinct qui reprend différents courants féminismes n'est pas sans importance. Ces courants vont entraîner les femmes au sein des Églises chrétiennes, notamment au sein de l'Église catholique, pour qu'elles y revendiquent leur place. En résumé, le féminisme chrétien

« varie selon le mouvement féministe auquel il s'apparente (libéral réformiste, radical, etc.) et le type de christianisme qui l'inspire (catholique, protestant, théologie de la libération, etc.) [...] Le mouvement féministe chrétien a évolué d'un féministe en quête de légitimité chrétienne vers un christianisme en quête de légitimité féministe¹⁷³ ».

C'est le *Mouvement de Libération des Femmes* (MLF), en 1970, un mouvement féministe très radical à l'égard de la suprématie de l'homme sur la femme, qui donna une impulsion aux revendications des femmes de tous bords et qui attira l'attention de plus d'une personne¹⁷⁴. Mais la plus grande erreur du féminisme est qu'il s'appuyait

¹⁶⁸ R. WEST, *Féminisme*, p. 140.

¹⁶⁹ R. WEST, *Féminisme*, p. 140.

¹⁷⁰ R. WEST, *Féminisme*, p. 141.

¹⁷¹ R. WEST, *Féminisme*, p. 141-142.

¹⁷² R. WEST, *Féminisme*, p. 142.

¹⁷³ R. WEST, *Féminisme*, p. 145.

¹⁷⁴ R. WEST, *Féminisme*, p. 138.

« sur l'idée que si l'on parvient à établir une totale égalité entre les êtres humains - sans plus les diviser selon leur différence d'accès à la propriété et à la richesse, ou à la santé, ou à l'identité sexuelle -, on pourra vivre enfin dans la félicité, on pourra édifier le paradis sur terre. Le féminisme n'a pas échappé à cette illusion, surtout dans les années 1970 : dans une première phase, l'égalité avec les hommes a été revendiquée non seulement, par exemple, dans tous les métiers [...], mais aussi dans la gestion de leur propre corps. C'est-à-dire en se libérant de la maternité. C'est justement cette volonté d'effacer les différences - considérées comme des sources de marginalisation et d'oppression- qui a conduit à un féminisme radical à même estimer insignifiantes les différences biologiques entre les sexes. Comme si l'identité sexuelle n'était qu'une espèce de construction culturelle destinée, bien évidemment, à opprimer la femme¹⁷⁵ ».

À vrai dire, le combat de la femme n'est pas basé sur un secteur de la vie mais il est plutôt global, axé sur l'injustice faite à la femme sous toutes ses formes.

L'Église n'a pas été épargnée des attaques des féministes. Ces dernières l'ont considérée comme une des plus vieilles institutions du monde qui a forgé la domination de l'homme sur la femme. C'est dans ce contexte que sera promulgué *Ministeria Quaedam*. Était-ce pour endiguer la montée féministe et son impact au sein de l'Église ?

2.2.2. Préparation de l'Année internationale de la femme de 1975

On ne le dira jamais assez, c'est autour des années 1970 que les mouvements féministes s'intensifient un peu partout dans le monde. L'Église était concernée au plus haut chef par ces mouvements des femmes qui lui rappelaient d'être trop patriarcale. De son côté, l'Église était consciente de la montée du féminisme qui attaquait, en toute vigueur, toute hégémonie patriarcale et cela, dans toutes les entités : sociales, politiques, culturelles, religieuses, etc.

Il est à noter ici que l'année même de la publication de *Ministeria Quaedam* (1972), qu'on a commencé à préparer *l'Année Internationale de la Femme* de 1975 au sein des Nations-Unies, aux termes de la résolution 3010 (XXVII) que l'Assemblée générale adopta le 18 décembre 1972¹⁷⁶. Cette *Année Internationale* a été mise sur pied suite à un fait historique : le 25^{ème} anniversaire de la création de la *Commission de la Condition de*

¹⁷⁵ L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 104.

¹⁷⁶ *L'Unesco et l'Année internationale de la femme 1975*, p. 7, en ligne : <http://unesdoc.unesco.org/images/0001/000131/013165fo.pdf> (consulté le 03 mars 2016).

la Femme. On a voulu par-là donner un dynamisme (un ton) tourné vers l'avenir sur la condition féminine¹⁷⁷.

Partant de cette résolution, la *Commission de la Condition de la femme*, dans sa 25^{ème} session tenue à New-York, du 14 janvier au 1^{er} février 1974, va formuler les recommandations, rassemblées en un programme approuvé par le *Conseil Economique et Social* à la 56^{ème} session de mai 1974, dans la résolution 1849 (LVI). Ce *Conseil*, sur base de la résolution 1851 (LVI) demanda au Secrétaire Général de l'O.N.U. de convoquer une Conférence Internationale en vue de lancer un programme international d'action comprenant des mesures à court et à long terme¹⁷⁸. Les vœux de cette première Conférence mondiale des Nations Unies sur la femme,

« qui se tiendra du 23 juin au 4 juillet 1975 à Mexico, [étaient] de lancer un programme international d'action comprenant des mesures à court et à long terme visant à assurer l'intégration des femmes, en pleine association et sur un pied d'égalité avec les hommes [...], à éliminer la discrimination fondée sur le sexe et à assurer la plus large participation des femmes au renforcement de la paix internationale...¹⁷⁹ ».

Pour être, on ne peut plus clair, cette *Conférence Internationale axée sur la Femme* s'est assignée trois buts à savoir,

« promouvoir l'égalité entre l'homme et la femme ; assurer la pleine intégration des femmes dans l'effort global de développement (...) économique, social et culturel, aux niveaux national, régional et international(...); reconnaître l'importance de la contribution croissante des femmes au développement des relations amicales et de la coopération entre les Etats et au renforcement de la paix dans le monde¹⁸⁰ ».

La convocation de cette *Année Internationale de la Femme* décrétée par l'ONU n'est pas un fait anodin. C'est en réponse à la pression des mouvements féministes internationaux que l'ONU s'active à organiser ce forum. Le thème central, très suggestif, de cette conférence est libellé comme suit : « égalité entre l'homme et la femme,

¹⁷⁷ CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS, *L'Église et l'Année Internationale de la femme 1975. Textes recueillis*, Cité du Vatican, p. 9.

¹⁷⁸ CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS, *L'Église et l'Année Internationale de la femme 1975*, p. 9.

¹⁷⁹ *L'Unesco et l'Année internationale de la femme 1975*, p. 7-8.

¹⁸⁰ CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS, *L'Église et l'Année Internationale de la femme 1975*, p. 9.

développement et paix¹⁸¹ ». Par ce biais, les femmes pensaient arracher l'égalité avec les hommes dans tous les domaines de la vie et dans toutes les institutions...

C'est dans ce contexte international des féminismes montants que sera publié *Ministeria Quaedam*. Pourrait-on voir dans cette publication une manière de faire des concessions à l'action de la femme au sein de l'Église ou bien c'est une simple coïncidence ? Analysons un peu de plus près cette lettre apostolique avec ses antécédents et les conséquences qu'elle occasionne dans le sacerdoce commun, affectant au plus profond l'être même de la femme au sein de l'Église.

2.3. À la genèse de *Ministeria Quaedam* : la réforme liturgique du Vatican II

Les principes et les orientations de la réforme de la liturgie voulue par Paul VI dans la Constitution apostolique *Sacrosanctum Concilium* pendant le Concile Vatican II, le 04 décembre 1963, avaient pour but d'initier la mobilisation et d'inciter toute l'Église - les pasteurs des Églises locales, les acteurs de la pastorale - à lancer un processus de formation liturgique des fidèles, à les familiariser avec l'Écriture Sainte, et à les inviter à participer activement à la célébration par l'écoute, le chant, la prière, les acclamations et les réponses [...] et à traduire les livres liturgiques¹⁸².

Concrètement, cette réforme liturgique, un travail délicat et de restauration intelligente s'est voulu que soient « [omis] ce qui, au cours des âges, a été redoublé ou a été ajouté sans grande utilité [et soient rétablis], selon l'ancienne normes des saints Pères, certaines choses qui ont disparu sous les atteintes du temps, dans la mesure où cela apparaîtra opportun ou nécessaire » (*Sacrosanctum Concilium*, n° 50). Il s'agit en fait des rites qui « manifesteront une noble simplicité, seront d'une brièveté remarquable et éviteront des répétitions inutiles ; ils seront adaptés à la capacité des fidèles et, en général, il n'y aura pas de nombreuses explications pour les comprendre » (*Sacrosanctum Concilium*, n° 34).

Passer d'une Église où la liturgie n'était compréhensible que par les seuls initiés à une liturgie où tout chrétien s'y trouvera impliqué n'est pas une mince affaire.

¹⁸¹ *Année Internationale de la Femme 1975*, en ligne : <http://8mars.info/annee-internationale-de-la-femme> (consulté le 03 mars 2016).

¹⁸² Annibale BUGNINI, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015, p. 68.

« Les principes du Concile ne pourront être mis en pratique que progressivement. Le chemin sera long et difficile, mais sûr. Au bout de la route, il y aura une liturgie renouvelée qui rendra au peuple de Dieu le sens du sacré et du mystère, et aidera les fidèles à s'y intégrer »¹⁸³.

A terme, il y aura une liturgie où le peuple et les ministres la célébreront en toute symbiose.

C'est dans ce contexte que sera créée par Paul VI la constituante du *Consilium*, une sorte de *commission* pour la mise en œuvre des prescriptions de la Constitution liturgique dans toute son extension pratique¹⁸⁴. Une note importante est à souligner ici : après moult démêlés avec la Congrégation des Rites liés au conflit de compétences, le *Consilium* sera absorbé, en 1969, par le nouveau dicastère de la Sacrée Congrégation pour le Culte divin¹⁸⁵.

Concernant le grand travail abattu par le *Consilium* pour la réforme liturgique, nous aborderons, de façon succincte, les points importants qui font allusion aux ministères laïcs et aux femmes.

Dès 1965, à la cinquième assemblée générale du *Consilium*, les Pères exprimèrent leur souhait que le problème des ordres mineurs (sous-diacre, acolyte, exorciste, lecteur, portier) qui étaient conférés par étape uniquement à ceux qui voulaient accéder au sacerdoce soit examiné par un groupe restreint. Une commission extraordinaire fut constituée et la rencontre eut lieu à Livourne (Italie) du 1^{er} au 3 juillet 1965. Selon un résumé des points abordés sur les ordres mineurs et d'après un rapport discuté du théologien liturgiste allemand Bruno Kleinheyer sur les problèmes théologiques et juridiques, le groupe estimait que les ordres mineurs ne correspondaient plus à la réalité et leurs tâches pouvaient être accomplies par *les laïcs*¹⁸⁶.

Dans cette quête pour la rénovation des ordres mineurs qui donnera aussi aux laïcs la possibilité d'accéder à certains ministères, *on aborda la question des « bénédictions » pour ces ministères dont la question délicate est restée celle de la bénédiction sur les femmes assumant certaines fonctions pendant la liturgie* comme sacristines, organistes

¹⁸³ A. BUGNINI, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, p. 68.

¹⁸⁴ A. BUGNINI, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, p. 69-70.

¹⁸⁵ A. BUGNINI, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, p. 72.

¹⁸⁶ A. BUGNINI, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, p. 771.

ou directrices de chant. Mais ce sujet sera seulement effleuré et ne sera pas assez approfondi¹⁸⁷. A cette époque, les fonctions des femmes dans la liturgie, si importantes furent-elles, n'avaient pas été prises en compte par l'Église.

Après la rencontre de Livourne, il s'ensuit qu'un rapport détaillé en dix points fut élaboré par le chanoine Aimé-Georges Martimort pour le présenter au *Consilium* en donnant des sources historiques, juridiques et littéraires des ordres mineurs. Celui-ci sera examiné lors de la réunion des rapporteurs en 1966 et les conclusions de la Commission de Livourne furent accueillies. *Mais l'épineuse question de l'attribution des charges aux femmes et de l'institution de nouvelles bénédictions pour les fonctions confiées aux laïcs n'ont pas suscité beaucoup d'intérêt*¹⁸⁸.

Par ailleurs, le *groupe d'étude du pontifical*, lors de sa réunion à Paris, le 04 mai 1968, s'était attelé à la question du lectorat dont le Père Lécuyer fut chargé d'en donner le compte-rendu au secrétariat du *Consilium*. Le groupe

« souhaitait conserver le lectorat ; il s'agissait d'un ordre à conférer aux chrétiens capables d'instruire, en qualité de catéchistes, les enfants et les catéchumènes, et d'enseigner la religion à tous les niveaux. Le terme lecteur pourrait ainsi être compris comme l'équivalent d'enseignant (lecteur en théologie, etc.). Il pourrait être conféré à des laïcs non destinés aux ordres sacrés (dans ce cas se pose la question de son extension aux femmes) ; il serait conféré également aux séminaristes, après quelques années d'études (par exemple, à la fin du premier cycle)¹⁸⁹ ».

Comme on peut le constater, le rapport du *groupe de Livourne* et sa présentation au *Consilium*, et celui du *groupe d'étude du pontifical* ont, certes, abordé la question de la place que devrait occuper la femme dans les ordres mineurs. Dans tous ces rapports, cette question reste en suspens. Celle-ci aurait-elle un impact dans la transformation des ordres mineurs en ministères institués ? La suite nous en dira plus.

2.3.1. La préparation du document

Avant d'aborder ce point de façon très brève, il est important de connaître, *grosso modo*, les mutations des Congrégations de la Curie romaine qui semblent être similaires

¹⁸⁷ A. BUGNINI, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, p. 774.

¹⁸⁸ A. BUGNINI, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, p. 774-775.

¹⁸⁹ A. BUGNINI, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, p. 781-782.

et qui ont joué un rôle déterminant dans l'avènement des ministères institués pour éviter toute confusion. En effet,

« En 1975, Paul VI établit la « Congrégation pour les sacrements et le culte divin » en réunissant l'ancienne « Congrégation pour la discipline des sacrements », créée par Pie X en 1908, et la « Congrégation pour le culte divin » instaurée par lui-même en 1969, elle-même ayant succédé à la « Congrégation des rites », pour mieux réaliser la réforme liturgique préconisée par le concile Vatican II. En 1984, Jean-Paul II a séparé ces deux congrégations pour les réunir de nouveau en 1988 sous le titre actuel¹⁹⁰ ».

Pour préparer le document de la réforme des ordres mineurs, la *Congrégation pour la Discipline des Sacrements* convoqua une réunion plénière à l'issue de laquelle elle proposa

« l'abolition de la tonsure et son remplacement par un rite d'admission à l'état clérical ; la conservation, pour l'ensemble de l'Église latine, des ordres mineurs de lecteur et d'acolyte ; le raccordement de la profession de célibat au diaconat ; la suppression du sous-diaconat ; le maintien de la distinction entre les ordres mineurs, réservés aux candidats au diaconat et au sacerdoce, et d'autres bénédictions pour la collation des charges spéciales¹⁹¹ ».

Quant à la *Congrégation pour le Culte divin*, elle « prépara les rites correspondants, qui furent envoyés [...] pour être examinés, à une trentaine de consultants [...] Après cette consultation, les rites furent soumis au pape¹⁹² ». Dans une lettre autographe à la secrétairerie d'État, le pape

« expliquait que la consultation avait confirmé la conviction acquise par la Sacrée Congrégation pour le Culte divin qu'il faudrait abandonner l'expression *ordres mineurs* et donner aux deux rites un nom concret, *réaliste*, conforme à leur vraie nature, à savoir : *Ordo ad instituendum lectorem...acolythum*¹⁹³ ».

Sur ce sujet, le pape fera connaître, le 11 septembre 1970, sa propre pensée à la Congrégation des Sacrements. Il indiquait qu'

« [...] il reste les points clés de la réforme du rite d'admission qui remplace l'ancienne tonsure, d'où l'état clérical canonique semble découler, et reste essentielle la dénomination d'*ordre mineurs* pour le lectorat et l'acolytat, le premier en rapport avec la liturgie de la parole et l'autre avec la liturgie sacramentelle et à l'autel. Le sous-diaconat disparaîtra et

¹⁹⁰ *Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements*, en ligne : https://fr.wikipedia.org/wiki/Congrégation_pour_le_culte_divin_et_la_discipline_des_sacrements (consulté le 05 janvier 2017).

¹⁹¹ A. BUGNINI, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, p. 788.

¹⁹² A. BUGNINI, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, p. 788-789.

¹⁹³ A. BUGNINI, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, p. 789.

ses fonctions liturgiques pourront être effectuées par l'acolyte ou par un diacre, non par un laïc¹⁹⁴ ».

Comme on peut le constater, les points de vue pour arriver aux ministères institués, en lien avec les laïcs n'étaient pas encore clairs au niveau des Congrégations et de la part du pape.

En novembre 1970, pendant que la *Congrégation pour la Discipline des Sacrements*, en accord avec celle de *l'Éducation catholique*, préparait les documents juridiques qui seront envoyés aux conférences épiscopales pour être examinés, la *Congrégation pour le Culte divin* présenta pour la première fois le schéma de tous les rites pendant une réunion plénière. Elle formula des propositions à soumettre au pape¹⁹⁵. Celles-ci sont présentées comme suit :

« le terme *clerc* sera conservé uniquement pour les ordres sacrés du diaconat, du presbytérat et de l'épiscopat [...] Le terme *ordination* sera utilisé uniquement pour les ordres sacrés, conférés par l'imposition des mains. Pour les autres, celui d'*institution* est préférable. Ce changement de terminologie pour les *ordres mineurs* se rapporte aux usages de l'Église primitive : le lecteur n'est pas ordonné *mais institué quand l'évêque lui donne le livre, parce que les mains ne lui sont pas imposées* (cf. Hippolyte, *Traditio Apostolica*, n° 10-13) [...] On donnera une plus grande latitude aux conférences épiscopales dans la détermination des rites avec lesquels l'acquisition d'un ministère liturgique ou non liturgique est sanctifiée¹⁹⁶ ».

Le 05 février 1971, la quasi-totalité des requêtes de la *Congrégation pour la Discipline des Sacrements* seront acceptées et on demanda l'approbation finale de la *Secrétairerie d'État*, tout en précisant le point de vue de la *Congrégation pour le Culte divin*. L'impression d'un livret pour les conférences épiscopales avec le projet de *Motu proprio* était enfin possible. Entretemps, les difficultés pratiques pouvaient être réglées, puisque le Saint-Père permit que les nouveaux rituels soient accordés *ad experimentum*¹⁹⁷.

La réélaboration des documents juridiques, après la consultation de l'épiscopat, sera faite par la *Congrégation des Sacrements* le 29 avril 1972¹⁹⁸ :

¹⁹⁴ A. BUGNINI, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, p. 789.

¹⁹⁵ A. BUGNINI, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, p. 790.

¹⁹⁶ A. BUGNINI, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, p. 790-91.

¹⁹⁷ A. BUGNINI, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, p. 792.

¹⁹⁸ A. BUGNINI, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, p. 792.

« On se trouvait devant un changement radical de perspective : les ordres mineurs de l'acolytat et du lectorat devinrent des ministères ; ils étaient ouverts aux laïcs et devaient être reçus par les candidats au sacerdoce, mais n'étaient pas liés à l'entrée à l'état clérical, correspondant maintenant au diaconat...¹⁹⁹ »

Mais, cette ouverture des ministères institués aux laïcs ne se limitera qu'aux hommes et les femmes ne seront pas prises en compte. Qu'est ce qui fait que les femmes ne soient pas concernées dans la réforme liturgique après Vatican II ?

2.3.2. *Motu proprio « Ministeria Quaedam »*

Après l'incompréhension en 1968 entre l'Église et la société occidentale suscitée par la publication de *Humanae vitae*, le synode des évêques de 1971, réfléchissant sur la promotion de la justice dans le monde *Justitia in mundo* donnait l'espoir d'intégration des femmes dans la mission de l'Église. Les Pères synodaux affirment que :

« nous voulons aussi que les femmes reçoivent leur propre part de responsabilité et de participation dans la vie communautaire de la société et même de l'Église. Nous suggérons qu'une étude approfondie se fasse à ce sujet par des moyens appropriés, par exemple une commission mixte d'hommes et de femmes, de religieux et de laïcs de différentes situations et disciplines » (*Justitia in mundo*, n° 45-46).

L'affirmation des Pères synodaux de voir les femmes faire partie de la vie de l'Église ne donnera pas de résultats attendus. L'Église va au contraire se désintéresser de cette question. « En réponse aux demandes formulées par le synode des évêques de 1971 sur la femme, la lettre apostolique *Ministeria Quaedam* (1972) réserve aux hommes les ministères institués²⁰⁰... »

Cette réforme des fonctions au niveau liturgique était une occasion à saisir par l'Église pour faire des femmes des ministres instituées au même degré que les hommes. L'Église avait-elle peur d'ouvrir la voie aux femmes vers le ministère ordonné ? Pourtant, *Ministeria Quaedam* dit clairement dans l'une de ses normes que « les ministères peuvent être confiés à des laïcs, de telle sorte qu'ils ne soient plus réservés aux candidats au sacrement de l'ordre » (*Ministeria Quaedam*, n° 2).

¹⁹⁹ A. BUGNINI, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, p. 793.

²⁰⁰ M.-E. HENNEAU, *L'Église catholique et les mouvements féministes belges et paroles du magistère romain*, p. 53.

2.3.2.1. La réforme des ordres mineurs

La réforme a été souhaitée une décennie bien avant la publication du *Ministeria Quaedam*. C'est « pendant la préparation du concile œcuménique Vatican II que de nombreux pasteurs demandèrent que les ordres mineurs et le sous-diaconat soient révisés » (*Ministeria Quaedam*, n° 1). Bien que le Concile n'ait pas abordé le thème de cette réforme, le motu proprio fait référence à la *Constitution sur la liturgie* qui en donnait préalablement des orientations (*Ministeria Quaedam*, n° 1).

Ministeria Quaedam reprend en son compte ce que le Concile dit à savoir, « dans les célébrations liturgiques, chacun, ministre ou fidèle, en s'acquittant de sa fonction, fera seulement et totalement ce qui lui revient en vertu de la nature de la chose et des normes liturgiques » (*Sacrosanctum Concilium*, 28). La constitution sur la sainte liturgie ajoute que

« la Mère Église désire beaucoup que tous les fidèles soient amenés à cette participation pleine, consciente et active aux célébrations liturgiques, qui est demandée par la nature de la liturgie elle-même et qui, en vertu de son baptême, est un droit et un devoir pour le peuple chrétien, « race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple racheté » (*I P 2, 9* ; cf. 2, 4-5). Cette participation pleine et active de tout le peuple est ce qu'on doit viser de toutes ses forces dans la restauration et la mise en valeur de la liturgie. Elle est, en effet, la source première et indispensable à laquelle les fidèles doivent puiser un esprit vraiment chrétien ; et c'est pourquoi elle doit être recherchée avec ardeur par les pasteurs d'âmes, dans toute l'action pastorale, avec la pédagogie nécessaire » (*Sacrosanctum Concilium*, 14).

Sacrosanctum Concilium, parlant de la participation pleine de tous les fidèles dans la liturgie, qui en fait, est un droit et un devoir de tout le peuple chrétien ; cette constitution a-t-elle en vue la notion du peuple (de Dieu) qui englobe les femmes et les hommes ? De quel peuple s'agit-il ?

Du point de vue de la forme du discours, on présume qu'il s'agit des hommes et des femmes composant le peuple des baptisés. Quant au fond c'est-à-dire au niveau de la réalité des faits, les femmes n'y sont pas concernées et cela, de façon explicite. *Ministeria Quaedam* en est un exemple éloquent. S'il s'avère ainsi, c'est-à-dire de l'exclusion des femmes de la liturgie, la notion du peuple chrétien n'est employée par l'Église que de façon superficielle.

Le motu proprio *Ministeria Quaedam* part de l'exposé des motifs reformant la discipline de la tonsure, des ordres mineurs et du sous-diaconat dans l'Église latine. Paul VI montre que certains ministères anciens par lesquels l'Église confiait aux fidèles, par un rite particulier, le soin d'exercer les fonctions liturgiques et caritatives, il veut les adapter afin que les éléments vieillis de ces ministères soient supprimés, ceux qui sont utiles soient maintenus, ceux qui sont nécessaires soient définis et ceux qui doivent être exigés des candidats aux ordres soient fixés. (*Ministeria Quaedam, Introduction*).

La réforme opérée est celle du service de la Parole et de l'autel, qu'on appelle le *lectorat* et l'*acolytat*, incluant le sous-diaconat - qui disparaît - et que leur collation soit dite « ministères institués » et le diaconat reste dans le « ministère ordonné. » (*Ministeria Quaedam*, n° 2).

Par rapport à cela, Paul VI, en vertu de son autorité apostolique, ayant tout mûrement pesé, ayant sollicité l'avis des experts, consulté les Conférences épiscopales et ayant tenu compte de leur opinion, ayant délibéré avec ses frères membres des Congrégations compétentes en ce domaine, promulgue cette lettre avec un androcentrisme sans détour. Qu'est-ce qui est dit en substance ? En résumé, ce qu'on peut retenir de *Ministeria Quaedam*, c'est qu'

« après un survol de l'histoire des ministères dans l'Église, [il] établit en 13 points la nouvelle discipline de l'Église latine : la tonsure est abolie, l'entrée dans le clergé correspond au diaconat ; les ordres mineurs seront désormais appelés ministères et ils pourront aussi être conférés aux laïcs²⁰¹ ».

Mais, dans la septième norme que le pape mentionne dans ce document, en se tenant à la tradition de l'Église, il veut que soient institués, lecteur et acolyte, *les hommes* (*Ministeria Quaedam*, n° 5). Pourtant, comme nous l'avons affirmé à maintes reprises, il n'y a *a priori* pas des raisons d'exclure les femmes des ministères institués puisque ces fonctions ne sont plus liées à l'ordre sacré jusqu'alors réservé aux hommes, mais liées au baptême.

²⁰¹ A. BUGNINI, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, p. 793.

2.3.2.2. *Les incidences du « Ministeria Quaedam » sur le sacerdoce commun et sur la femme*

Comme on l'a constaté, la lettre apostolique du pape a davantage restreint la marge de manœuvre, voire elle a fermé le cercle des ministères nouvellement rénovés aux femmes pour qu'elles n'y accèdent pas et qu'elles ne jouent pas le même rôle que les hommes dans les assemblées liturgiques.

Cette disposition prise par Paul VI dans *Ministeria Quaedam*, celle de réserver aux hommes les ministères institués, entre en contradiction avec l'ouverture prônée par Vatican II sur le sacerdoce commun. Et aussi, elle entre en contradiction avec la Constitution sur la liturgie *Sacrosanctum Concilium* dont on a évoqué les extraits plus-haut.

De ce qui précède, on pourra déduire que les termes « laïcs, fidèles, peuple chrétien, peuple des baptisés », dans les documents de l'Église cités ci-haut, ne s'adressent qu'aux hommes et les femmes n'y sont pas prises en compte. Pourquoi l'Église admet-elle une chose et affirme-t-elle, en même temps, le contraire ? Pourquoi montre-t-elle, dans un premier instant, sa volonté de responsabiliser les femmes dans les ministères ecclésiaux, puis prend-elle du recul ?

2.3.2.3. *L'après « Ministeria Quaedam » dans le sillage de l'Année internationale de la femme*

Nous l'avons dit plus-haut : la publication de *Ministeria Quaedam* coïncide avec la préparation de *l'Année Internationale de la Femme* de 1975. Quelle attitude l'Église va-t-elle adopter après que les féministes et les femmes aient obtenu l'autorisation de l'ONU d'organiser une conférence internationale sur la femme ?

En 1973, pendant que plusieurs pays du monde se préparaient à cette conférence, Paul VI met en place une *Commission spéciale pour l'étude du rôle de la Femme dans la société et dans l'Église*, en réponse au vœu de la session de 1971 du synode des évêques. Cette commission est composée de quinze femmes et de dix hommes chargée de réfléchir sur la place des femmes dans l'Église, sans s'occuper de la question du sacerdoce féminin.

Elle présentera des recommandations au synode sur l'évangélisation en 1974. Son mandat d'un an fut prolongé à cause de l'*Année Internationale de la Femme en 1975*, décrétée par l'ONU. Cette commission disparut en 1976 sans avoir fait beaucoup avancer l'étude de la question qui lui avait été confiée. Dans un article du document du « Conseil Pontifical pour les Laïcs » consacré à *L'Église et à l'Année Internationale de la Femme 1975*, celui-ci se référant, à son tour, à *l'Osservatore Romano*, dans son édition française du 13 août 1976, montre qu'

« en vue de l'accès progressif des femmes à des 'responsabilités reconnues' dans l'Église, la Commission souligna avec réalisme la nécessité d'un approfondissement ultérieur de certaines questions théologiques, juridiques, pastorales, etc., la nécessité aussi d'une action éducatrice à mener dans tous les secteurs du Peuple de Dieu afin de rendre possible une collaboration fructueuse entre hommes et femmes dans le respect de leur égalité fondamentale en même temps que de leur diversité voulue par Dieu²⁰² ».

Cet approfondissement voulu par la *Commission* n'a pas donné trop d'effets puisque, jusqu'à ce jour, le problème demeure presque en entier. La succession de prise de positions de l'Église le montrera.

Il est à noter en passant que le 06 novembre 1974, Paul VI en recevant en audience Helvi Sipilä, Secrétaire Générale Adjointe de l'O.N.U. pour le développement Social et les affaires humanitaires et Secrétaire Générale de *l'Année Internationale de la Femme*, affirme l'harmonie entre le thème choisi par ladite *Année* et les enseignements sociaux de l'Église²⁰³. Dans ce sens, l'Église devait apporter son apport en orientant sa pensée sur le discernement des signes de temps (cf. *Pacem in terris*) ; sur l'engagement éducatif à tous les niveaux et témoigner de la justice dans le sens que les femmes reçoivent leur propre part de responsabilité et de participation à la vie de la société et de l'Église (cf. *La justice dans monde*)²⁰⁴. Aussi, dans son message à la *Conférence Mondiale de Mexico*, s'adressant aux Églises locales, Paul VI suscite vraiment beaucoup d'espoirs de voir, dans un avenir proche, les femmes jouer un rôle important au sein de l'Église. Il le dit en ces termes :

« Nous avons proposé aux Églises locales, répandues dans le monde entier, de profiter de cette occasion pour s'interroger sur la participation effective des femmes à la vie de l'Église

²⁰² CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS, *L'Église et l'Année Internationale de la femme 1975*, p. 9.

²⁰³ CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS, *L'Église et l'Année Internationale de la femme 1975*, p. 10.

²⁰⁴ CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS, *L'Église et l'Année Internationale de la femme 1975*, p. 10.

ainsi que sur la contribution des catholiques à tout effort visant la collaboration harmonieuse entre hommes et femmes dans les grandes tâches de la société humaine²⁰⁵ ».

Paul VI continua à multiplier des déclarations de bonne foi sur la femme, mais sans avancée majeure. Restant toujours dans la même logique de voir un jour la femme se trouver en pleine responsabilité au sein de l'Église et en rencontrant le Comité pour *l'Année Internationale de la Femme*, il déclare que :

« le Saint-Siège est heureux d'accueillir l'invitation qui lui est faite par l'organisation des Nations-Unies d'y collaborer à son niveau, mais c'est toute l'Église qui est concernée ; c'est dans les communautés locales qu'il faut susciter une révision de vie sur la façon dont sont respectés et promus les droits et les devoirs respectifs de l'homme et de la femme, et sur la participation des femmes à la vie sociale d'une part, à la vie et à la mission de l'Église d'autre part²⁰⁶ ».

Pour répondre à l'insistance des femmes concernant leur participation à la vie et à la mission de l'Église, le pape se tourne vers le magistère qui donne une belle synthèse sur cette question :

« le concile Vatican II a rappelé solennellement le droit et le devoir qu'ont tous les baptisés, hommes et femmes, de prendre part, comme membres responsables du peuple de Dieu, à la mission de l'Église, et il a précisé en outre : ' comme de nos jours les femmes ont une part de plus en plus active dans toute la vie de la société, il est important que grandisse aussi leur participation dans les divers secteurs de l'apostolat de l'Église' (*Apostolicam actuositatem*) (...) Nous devons reconnaître et promouvoir le rôle des femmes dans la mission d'évangélisation et dans la vie de la communauté chrétienne. Ce ne sera pas une nouveauté dans l'Église ; on en trouve des traces même dans les communautés primitives ; et ensuite beaucoup de pages de l'histoire de l'Église à travers les siècles, sous différents modes. Mais aujourd'hui une plus nette avancée se dessine²⁰⁷ ».

Il sied de noter en passant que *l'Année Internationale de la Femme* donna une impulsion dans les Églises locales sur la question de la participation de la femme aux responsabilités de la société et de l'Église. Par des déclarations communes, par des communications reçues et débattues dans les assemblées, par la promotion d'études et des publications, de nombreuses Conférences épiscopales ont marqué cette *Année*. A titre d'exemple, la Conférence épiscopale canadienne fait deux déclarations : l'une en septembre 1974, pour inviter les femmes catholiques à approfondir leur mission dans

²⁰⁵ PAUL VI, *Lettre à Mme Sipila, Secrétaire Générale de la Conférence Mondiale de l'Année Internationale de la Femme*, en ligne : http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/letters/1975/documents/hf_p-vi_let_19750616_conferenza-mondiale-anno-donna.html (consulté le 10 octobre 2016).

²⁰⁶ PAUL VI, *Discours au Comité pour l'Année Internationale de la femme, vendredi 18 avril 1975*, en ligne : http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1975/documents/hf_p-vi_spe_19750418_anno-internazionale-donna.html (consulté le 10 octobre 2016).

²⁰⁷ PAUL VI, *Discours au Comité pour l'Année Internationale de la femme, vendredi 18 avril 1975*.

l'Église et l'autre, pour appuyer des recommandations émanant de la Commission d'études du Saint-Siège²⁰⁸.

Cet engouement à *l'Année Internationale de la Femme* va dépasser le cercle des conférences épiscopales. Les organisations féminines catholiques ainsi que les congrégations religieuses féminines vont intensifier leurs activités dans le sens de la libération de la femme sur tous ses aspects. Les universités pontificales et catholiques ne sont du reste. Des travaux ont été orientés sur la relation homme-femme, notamment sur leur coresponsabilité ecclésiale. En fait, toute la communauté ecclésiale de cette période était fortement mobilisée pour faire justice à la femme²⁰⁹. Cet espoir de faire justice à la femme va s'amenuisant.

En 1976, la déclaration *Inter insigniores* de la *Congrégation pour la doctrine de la foi* vient, une fois de plus, ternir l'image de l'Église indexée déjà à entretenir la méfiance envers les femmes. Ce document interdit aux femmes d'accéder au sacerdoce ministériel au motif de la fidélité à la volonté du Christ²¹⁰ : « Jésus n'a appelé aucune femme à faire partie des Douze [...] il faut reconnaître qu'il y a ici un ensemble d'indices convergents qui soulignent le fait remarquable que Jésus n'a pas confié à des femmes la charge des Douze²¹¹ ». Il est à rappeler que la question du sacerdoce ministériel n'est pas l'objet de notre étude. Nous le rappelons ici pour dire à quel niveau l'Église ne fait pas de « concessions » aux femmes, notamment dans le cercle du presbytérat.

Depuis ce temps, l'Église s'est montrée souvent réservée quant à la question de la place et du rôle de la femme en son sein. Bien qu'elle montre parfois des signes d'ouverture, elle observe la fermeté quant à l'accès de la femme dans le cercle du ministère ordonné. Mais quelle place pour la femme dans les ministères de l'Église, notamment dans la liturgie ? La femme a-t-elle été créée par Dieu pour subir la volonté de l'homme ou bien n'est-elle pas, elle aussi, concernée par les charges au sein de l'Église ? Les points suivants nous montreront à quel point l'Église reste ambiguë, parfois

²⁰⁸ CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS, *L'Église et l'Année Internationale de la femme 1975*, p. 15.

²⁰⁹ CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS, *L'Église et l'Année Internationale de la femme 1975*, p. 16-18.

²¹⁰ Alice DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique. Approche biblique, historique et théologique*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2008, p. 86-87.

²¹¹ CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration « Inter insigniores » sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel*, n° 2, en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_fr.html (consulté le 02 février 2017).

évasive, voire réservée quant à la question de la femme dans la diaconie de l'autel dans les sanctuaires.

2.4. *Les instructions de la Congrégation pour les Sacrements et le Culte divin sur le rôle de la femme dans la liturgie eucharistique*

Nous présentons ici deux documents du magistère qui sont, on ne peut plus clair, la preuve du refus de l'Église d'accorder aux femmes l'espace pour servir à l'autel. Néanmoins, elle est ouverte pour qu'elles assurent, d'une certaine manière, le service de la Parole. Découvrons-en les textes.

2.4.1. *Troisième instruction de la Sacrée Congrégation du Culte divin pour une juste application de la Constitution sur la liturgie*

Il est à rappeler ici que depuis la promulgation de la *Constitution sur la Sainte liturgie* en plein Concile, le 04 décembre 1963, le pape avait chargé certaines instances de l'Église pour son suivi et sa mise en application, notamment le *Consilium*, les *Congrégations pour la discipline des Sacrements et pour le Culte divin*, afin d'éviter tout abus.

Ainsi, le 5 septembre 1970, le cardinal Benno Gut, préfet de la *Sacrée Congrégation pour le Culte divin* et son secrétaire, Annibale Bugnini, rendront publique la troisième instruction pour une juste application de la Constitution sur la Liturgie. Concernant les rôles des femmes dans la liturgie, il est dit que « selon les règles traditionnelles de l'Église, il n'est pas permis aux femmes (jeunes filles, femmes mariées, religieuses) de servir le prêtre à l'autel dans les églises, les maisons, les communautés, les collèges et les institutions féminines²¹² ». Ici, la Congrégation n'avance pas des raisons qui interdisent aux femmes de servir le prêtre à l'autel, dans l'exercice de son ministère. L'expression *selon les règles traditionnelles de l'Église* - de quelles règles s'agit-il - donne raison à ceux et celles qui pensent que l'exclusion des femmes du cercle de l'autel n'est motivée par aucune raison, si ce n'est par la domination patriarcale que l'Église copia de la société civile. Et aussi, l'expression *il n'est pas permis aux femmes de servir le prêtre à l'autel dans les églises...* n'est pas sans signification. Cela suggère que la femme constitue

²¹² CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN, *Troisième instruction pour une juste application de la Constitution sur la Liturgie*, dans *Supplément à Pastoralia*, Gembloux, Duculot, 1970, n° 7.

l'obstacle majeur à l'accomplissement du service de l'autel par le prêtre. N'est-ce pas aussi que la femme ferait séduire et ferait tomber le prêtre par son sexe qui constitue une prohibition ou mieux un péché mortel aux yeux de l'Église ?

Concernant la mise à l'écart de femmes des services de l'autel, Famerée ne se demande-t-il pas si le motif le plus profond et le plus constant ne réside pas dans une certaine conception du sacré que se fait l'Église selon laquelle par les pertes du sang menstruel, elles contractent l'impureté qui leur interdit d'être admises dans ce lieu sacré²¹³.

Par contre, l'Église toujours hésitante, permet aux femmes, selon certaines règles, à assurer le service de la parole pendant la liturgie. Elle permet donc aux femmes

« de proclamer les lectures, à l'exception de l'évangile. En remplissant cette fonction, elles pourront se servir des appareils de la technique moderne, afin d'être entendues de tous. Les conférences épiscopales pourront préciser davantage dans quel lieu le plus adapté les femmes pourront annoncer la Parole de Dieu dans l'assemblée liturgique ; de dire les intentions de la prière universelle ; de diriger le chant de l'assemblée et de jouer de l'orgue ou d'autres instruments permis ; de lire les monitions ou commentaires pour aider les fidèles à mieux comprendre le rite ; de remplir, au service de l'assemblée, certaines fonctions qui sont parfois confiées aux femmes, par exemple : recevoir les fidèles aux portes de l'église, de les conduire à leur place, organiser les processions, faire la quête²¹⁴ ».

Toutes ces dispositions prises par l'Église ne résolvent pas le problème qui se pose avec acuité, celui de la place de la femme dans le concert de baptisés.

2.4.2. *Instruction « Inaestimabile donum »*

Dans ce document de la *Congrégation pour les Sacrements et le Culte divin sur quelques normes relatives au culte du mystère eucharistique* rendu publique le 03 avril 1980, on y trouve des instructions claires sur les rôles des laïcs à jouer pendant l'Eucharistie. On y voit une certaine ouverture aux femmes pour le lectorat. Quant à

²¹³ Joseph FAMEREE, *Anthropologies traditionnelles et statut ecclésial de la femme*, dans Marie-Elisabeth HENNEAU, Anne Marie REIJNEN et Joseph FAMEREE (éd.) *le christianisme est-il misogyne ? Place et rôle de la femme dans les Églises* (Trajectoires 22), Bruxelles, Lumen Vitae, 2010, p. 111.

²¹⁴ CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN, *Troisième instruction pour une juste application de la Constitution sur la Liturgie*, n° 7.

l'acolytat, on y décèle une interdiction formelle aux femmes de servir l'autel comme si le substantif « laïc » n'est réservé qu'aux hommes.

La Congrégation affirme que « la lecture de la péricope évangélique est réservée au ministère ordonné, c'est-à-dire au diacre ou au prêtre. Les autres lectures doivent être confiées, lorsque c'est possible, à un lecteur institué ou à d'autres laïcs, préparés au point de vue spirituel et au point de vue pratique²¹⁵ ». Quant à l'agir des femmes dans la liturgie, elle en trace des lignes :

« comme on le sait, les rôles que la femme peut accomplir dans l'assemblée liturgique sont variés : entre autres, la lecture de la parole de Dieu et la proclamation des intentions de prière des fidèles. Cependant, les fonctions de l'acolyte (celui qui sert à l'autel) ne sont pas permises aux femmes²¹⁶ ».

De ce qui est dit, il est étonnant de constater que la *Congrégation pour les Sacrements et le Culte divin* ne donne pas des raisons qui privent les femmes de servir à l'autel. Elle se contente d'une simple déclaration.

2.5. Bref aperçu du diaconat féminin dans l'histoire de l'Église

La question du diaconat féminin hâte encore beaucoup d'esprits aujourd'hui. D'aucuns pensent que l'Église doit de s'inspirer de la Parole de Dieu où Paul nomme une certaine Phébée comme *diakonos* de l'Église de Cencrées (Rm 16,1). Mais le diaconat féminin ne s'est pas limité au premier siècle où Paul avait écrit cette épître. Au troisième siècle, un document important, la *Didascalie* des apôtres, fait mention du diaconat pour l'homme et la femme. Ce texte demande aux évêques d'

« établir diacres un homme pour l'exécution de nombreuses choses qui sont nécessaires, et une femme pour le service des femmes. Car il y a des maisons où tu ne peux envoyer un diacre auprès des femmes, mais tu peux envoyer une diaconesse. Et aussi parce que l'office d'une femme diacre est nécessaire quand les femmes descendent dans l'eau ; elles doivent être ointes avec l'huile d'onction par une diaconesse²¹⁷ ».

Dans l'histoire de l'Église, il faut reconnaître que ce diaconat des femmes a été mis sur pied mais reste trop restrictif pour elles et n'agissent pas comme les diacres. Leur rôle

²¹⁵ CONGREGATION POUR LES SACREMENTS ET LE CULTE DIVIN, *Instruction Inaestimabile Donum sur quelques normes relatives au culte du mystère eucharistique*, Polyglotte vaticane, 3 avril 1980, n° 2.

²¹⁶ CONGREGATION POUR LES SACREMENTS ET LE CULTE DIVIN, *Instruction Inaestimabile Donum sur quelques normes relatives au culte du mystère eucharistique*, n° 18.

²¹⁷ *Le diaconat féminin*, en ligne : <http://www.la-croix.com/Archives/2015-11-21/Le-diaconat-feminin-2015-11-21-1383093> (consulté le 22 juin 2016).

va se limiter auprès de femmes pour la décence du corps et aussi, elles restent intermédiaires entre l'évêque et les femmes :

« les *constitutions* insistent pour que les diaconesses n'aient aucune fonction liturgique, mais elles étendent leurs fonctions communautaires au « service auprès des femmes » et au rôle d'intermédiaires entre les femmes et l'évêque. Il est toujours dit qu'elles représentent le Saint-Esprit, mais elles « ne font rien sans le diacre ». Elles doivent se tenir près des entrées des femmes dans les assemblées. Leurs fonctions sont ainsi résumées : « la diaconesse ne bénit pas et elle n'accomplit rien de ce que font les presbytres et les diacres, mais elle garde les portes et elle assiste les presbytres lors du baptême des femmes, à cause de la décence²¹⁸ ».

La littérature profane, au début de l'Église, s'était intéressée, elle aussi, à ce qui s'y passait et signale la présence des diaconesses comme ministres :

« au début du II^e siècle, une lettre de Pline le jeune, gouverneur de Bithynie, mentionne deux femmes désignées par les chrétiens comme *ministrae*, équivalent probable du grec *diakonoï*. Ce n'est qu'au III^e siècle qu'apparaissent les termes spécifiquement chrétiens *diaconissa* ou *diacona*²¹⁹ ».

C'est surtout dans l'Église d'Orient qu'on connaît la réalité « diaconesses », mais la pratique ne restera pas la même.

« En effet, à partir du III^e siècle, en certaines régions de l'Église (et non pas toutes) est attesté un ministère ecclésial spécifique attribué aux femmes appelées diaconesses. Il s'agit de la Syrie orientale et de Constantinople. Vers 240 paraît une compilation canonico-liturgique singulière, la *Didascalie des apôtres*, qui n'a pas de caractère officiel. L'évêque y porte les traits d'un patriarche biblique omnipotent. Il est à la tête d'une petite communauté qu'il dirige surtout avec l'aide de diacres et de diaconesses. Ces dernières font ici leur première apparition dans un document ecclésiastique. Selon une typologie empruntée à Ignace d'Antioche, l'évêque tient la place de Dieu le Père, le diacre la place du Christ et la diaconesse celle du Saint-Esprit (mot féminin dans les langues sémitiques), tandis que les presbytres (peu mentionnés) représentent les apôtres, et les veuves l'autel. Il n'y est pas question d'ordination pour ces services²²⁰ ».

Mais à cette époque, le rôle des diaconesses demeura trop restrictif par rapport à celui des diacres. Comme nous l'avons déjà mentionné, leur rôle était centré sur la femme et sur son corps, pour sa décence. Les diaconesses semblent être privées des attributions reconnues aux diacres :

²¹⁸ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Document XXI, Le diaconat : évolution et perspectives (2003)*.

²¹⁹ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Document XXI, Le diaconat : évolution et perspectives (2003)*.

²²⁰ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Document XXI, Le diaconat : évolution et perspectives (2003)*.

« les diacres sont choisis par l'évêque pour 's'occuper de beaucoup de choses nécessaires', et les diaconesses seulement 'pour le service des femmes' [...] les diacres sont appelés l'oreille et la bouche de l'évêque. Le fidèle doit passer par eux pour accéder à l'évêque, et de même les femmes doivent passer par les diaconesses [...] la diaconesse doit procéder à l'onction du corps des femmes lors du baptême, instruire les femmes néophytes, visiter chez elles les femmes croyantes et surtout les malades. Il lui est interdit de conférer le baptême lui-même ou de jouer un rôle dans l'offrande eucharistique²²¹ ».

A croire certains documents de l'Église, les diaconesses le devenaient par un rite qui ressemble à l'ordination diaconale aujourd'hui et elles bénéficiaient de tous les privilèges accordés au clergé, et par l'Église et par le pouvoir civil de cette époque :

« les *Constitutions apostoliques*, parues vers 380 en Syrie, utilisent et interpolent la *Didascalie*, la *Didachè* ainsi que la *Tradition apostolique*. Elles auront une influence durable sur la discipline des ordinations en Orient, même si elles n'ont jamais été considérées comme une collection canonique officielle. Le compilateur envisage l'imposition des mains avec l'épiclese du Saint-Esprit non seulement pour les évêques, les presbytres et les diacres, mais aussi pour les diaconesses, les sous-diacres et lecteurs. La notion de *klèros* est élargie à tous ceux qui exercent un ministère liturgique, qui reçoivent leur subsistance de l'Église et qui profitent des privilèges civils que la législation impériale accorde aux clercs, de sorte que les diaconesses font partie du clergé, tandis que les veuves en restent exclues²²² ».

Il est à souligner davantage que l'admission de la femme au diaconat remplissait toutes les conditions d'une ordination à savoir, l'imposition des mains et la prière de consécration. On peut le déceler dans la prière de consécration de l'élue de cette époque :

« l'entrée en fonction des diaconesses se fait par une *epithesis cheirôn* ou « imposition des mains » qui confère le Saint-Esprit, comme pour le lecteur. L'évêque prononce la prière suivante : « Dieu, éternel, Père de notre Seigneur Jésus-Christ, créateur de l'homme et de la femme, toi qui as rempli d'esprit Myriam, Débora, Anne et Holda, qui n'as pas jugé indigne que ton fils, le monogène, naisse d'une femme, toi qui dans la tente du témoignage et dans le temple as institué des gardiennes pour tes saintes portes, toi-même regarde maintenant ta servante que voici, proposée pour le diaconat, donne-lui l'Esprit-Saint et purifie-la de toute souillure de la chair et de l'esprit pour qu'elle s'acquitte dignement de l'office qui lui a été confié, pour ta gloire et à la louange de ton christ, par qui à toi gloire et adoration dans le Saint-Esprit pour les siècles, amen [...] les constitutions insistent pour que les diaconesses n'aient aucune fonction liturgique [...] la diaconesse ne bénit pas et elle n'accomplit rien de ce que font les presbytres et les diacres, mais elle garde les portes et elle assiste les presbytres lors du baptême des femmes, à cause de la décence²²³ ».

²²¹ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Document XXI. Le diaconat : évolution et perspectives (2003)*.

²²² COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Document XXI. Le diaconat : évolution et perspectives (2003)*.

²²³ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Document XXI. Le diaconat : évolution et perspectives (2003)*.

Le plus bel exemple de l'ordination diaconale des femmes s'est faite par un Père de l'Église et confirmée par un Concile :

« à Constantinople, la plus connue des diaconesses au IV^{ème} siècle est Olympias, higoumène d'un monastère de femmes et protégée de saint Jean Chrysostome ; elle avait mis ses biens au service de l'Église. Elle fut « ordonnée » (*cheirotonein*) diaconesse avec trois de ses compagnes par le Patriarche. Le canon 15 de Chalcédoine (451) semble confirmer le fait que les diaconesses sont bien « ordonnées » par l'imposition des mains (*cheirotonia*). Leur ministère est appelé *leitourgia* et il ne leur est plus permis de contracter mariage après l'ordination²²⁴ ».

Petit à petit, le rôle des diaconesses va décroissant et sera voué à disparaître. Le sens du mot « diaconesse » va s'étioler pour être incorporé à la vie consacrée :

« au IV^{ème} siècle déjà, le genre de vie des diaconesses se rapproche de celui des moniales. On appelle alors « diaconesse » la responsable d'une communauté monastique de femmes [...]. Ordonnées abbesses des monastères féminins, les diaconesses portent le *maforion* ou voile de perfection. Jusqu'au VI^{ème} siècle, elles assistent encore les femmes dans la piscine baptismale et pour l'onction. Bien qu'elles ne servent pas à l'autel, elles peuvent distribuer la communion aux femmes malades. Lorsque la pratique baptismale de l'onction du corps entier fut abandonnée, les diaconesses ne sont plus que des vierges consacrées qui ont émis le vœu de chasteté. Elles résident soit dans des monastères, soit chez elles. La condition d'admission est la virginité ou le veuvage ; leur activité consiste en une assistance caritative et sanitaire des femmes²²⁵ ».

Les pratiques d'ordination des diaconesses furent différentes en Orient chrétien. Mais on peut observer que les rites se recourent en vue d'une même mission. Par exemple

« au VIII^{ème} siècle, à Byzance, l'évêque impose toujours les mains à la diaconesse et lui confère l'*orarion* ou étole (les deux pans se ramenant devant, l'un sur l'autre) ; il lui remet le calice qu'elle dépose sur l'autel sans faire communier personne. Elle est ordonnée au cours de la liturgie eucharistique dans le sanctuaire, comme les diacres. Malgré les similitudes des rites d'ordination, la diaconesse n'aura accès ni à l'autel ni à aucun ministère liturgique. Ces ordinations visent surtout des higoumènes de monastères féminins²²⁶ ».

En Occident chrétien, les choses se passent autrement. La réalité « diaconesse », comme en Orient ne s'y trouve pas, sinon de nom. Pour avoir une idée claire sur cette pratique dans cette partie de l'Église, on peut observer

²²⁴ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Document XXI. Le diaconat : évolution et perspectives (2003)*.

²²⁵ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Document XXI. Le diaconat : évolution et perspectives (2003)*.

²²⁶ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Document XXI. Le diaconat : évolution et perspectives (2003)*.

« qu'on ne trouve pas de trace de diaconesses en Occident durant les cinq premiers siècles. Les *Statuta ecclesiae antiqua* prévoyaient que l'instruction des femmes catéchumènes et leur préparation au baptême seraient confiées aux veuves et aux moniales choisies « *ad ministerium baptizandarum mulierum* ». Certains conciles du IV^e et du V^e siècles rejettent tout *ministerium feminae* et interdisent toute ordination de diaconesse. Selon l'Ambrosiaster (à Rome, à la fin du IV^e siècle), le diaconat féminin était l'apanage des hérétiques montanistes. Au VI^e siècle, on désigne parfois comme diaconesses des femmes admises dans le groupe des veuves. Pour éviter toute confusion, le concile d'Epaone interdit « les consécration de veuves qui se font appeler diaconesses ». Le deuxième concile d'Orléans (en 533) décide de retrancher de la communion les femmes qui auraient « reçu la bénédiction du diaconat malgré l'interdiction des canons et qui se seraient remariées ». On appelait aussi *diaconissae* des abbesses ou des épouses de diacres, par analogie avec les *presbyterissae* voire les *episcopissae*²²⁷ ».

Il est vrai qu'on ne saurait dire avec exactitude la pratique du diaconat féminin dans les premiers siècles en Occident, puisque les pratiques chrétiennes n'ont pas été les mêmes partout. Nous supposons que les femmes ont exercé aussi, dans certaines communautés chrétiennes, le ministère de diaconesse. Pour confirmer la thèse du diaconat féminin en Occident, en 1017, le pape Benoît VIII (18 mai 1012-9 avril 1024) écrivit à l'évêque de Porto et lui conféra l'autorité d'ordonner des « prêtres, des diacres, des diaconesses et de sous-diacres²²⁸ ».

En somme, à en croire à la littérature profane ou chrétienne déjà référencée, en Orient, les femmes ont été ordonnées diaconesses au même titre que des diacres sans qu'elles pratiquent certains actes sensés entrer dans les attributions du diaconat et sans jouer un rôle dans la liturgie. Mais en Occident, cette réalité n'a pas existé dans les premiers siècles de l'Église. Les diaconesses étaient donc marginalisées, en Occident. On comprend bien pourquoi le sujet du diaconat féminin ne suscite pas assez d'intérêt dans l'Église catholique romaine (Occident) aujourd'hui.

Quelle conclusion pouvons-nous tirer de l'histoire de l'Église concernant le diaconat féminin ? Ne reste-il pas des interrogations concernant ce que rapporte la littérature chrétienne considérée parfois par d'aucuns comme non canonique ? De ce qui précède, il sied d'affirmer

²²⁷ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Document XXI. Le diaconat : évolution et perspectives (2003)*.

²²⁸ *Le diaconat féminin*, en ligne : <http://www.la-croix.com/Archives/2015-11-21/Le-diaconat-feminin-2015-11-21-1383093> (consulté le 14 octobre 2016).

« qu'un ministère de diaconesses a bel et bien existé et qu'il s'est développé de façon inégale dans les diverses parties de l'Église. Il semble clair que ce ministère n'était pas perçu comme le simple équivalent féminin du diaconat masculin. Il s'agit à tout le moins d'une fonction ecclésiale, exercée par des femmes, parfois mentionnée avant celle du sous-diacre dans la liste des ministères de l'Église. Ce ministère était-il conféré par une imposition des mains comparable à celle de l'épiscopat, du presbytérat et du diaconat masculin ? Le texte des *constitutions apostoliques* le donnerait à penser, mais il s'agit là d'un témoignage à peu près unique et son interprétation est l'objet d'intenses discussions. L'imposition des mains sur les diaconesses doit-elle être assimilée à celle faite sur les diaques ou se situe-t-elle plutôt dans la ligne de l'imposition des mains faite sur le sous-diacre et le lecteur ? il est difficile de trancher la question à partir des seules données historiques²²⁹ ».

Quoi qu'il en soit, les données historiques n'ont pas à suggérer à l'Église contemporaine de conférer aux femmes le diaconat. C'est plutôt la logique du sacerdoce des baptisés et de la mission des laïcs reconnue par le magistère qui doivent l'inspirer à le faire.

²²⁹ COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Document XXI. Le diaconat : évolution et perspectives* (2003).

TROISIEME CHAPITRE : IDENTITE DE LA FEMME DANS LE SACERDOCE COMMUN

Dans cette partie, il sera question de déceler, en substance, l'identité de la femme dans le sacerdoce des baptisés. Nous chercherons à découvrir si cette identité est une requête de la part des femmes ou un acquis reconnu par tous les baptisés, en vertu de leur baptême.

C'est à partir des mouvements féministes qu'on sera éclairé sur cette question. Bien plus, les textes du magistère, des théologiens et théologiennes, ainsi que l'expérience de certaines Églises locales nous éclaireront, pour enfin tirer des conséquences.

3.1. De mouvements féministes aux théologies féministes

Les mouvements pour l'émancipation des femmes ont adopté le mot « féminisme » pour définir leur identité, terme qui

« apparaît en France en 1872. C'est Alexandre Dumas fils qui l'utilise le premier pour désigner 'l'Homme-femme', personnage aux nombreux côtés féminins à qui la virilité fait défaut. La journaliste Hubertine Auclert - 1^{ère} militante féministe à se déclarer féministe - se l'approprie en 1882 pour en faire le moteur du combat pour le suffrage des femmes et l'égalité des sexes, alors que les femmes qui revendiquent l'égalité avec les hommes semblent vouloir leur ressembler²³⁰ ».

Que pouvons-nous entendre du sens du mot « féminisme » ? West entend par « féminisme »,

« (...) une doctrine ou une attitude politique, philosophique et sociale fondée sur l'égalité hommes-femmes. Ses objectifs sont l'émancipation des femmes, la promotion et l'amélioration de leur place dans la société, l'extension de leurs droits, ainsi que la fin de l'oppression et des discriminations dont elles sont victimes au quotidien²³¹ ».

A ses débuts, le *féminisme* ne faisait aucune référence à la religion, mais avait focalisé son combat dans le domaine sociopolitique. Ce mouvement pour l'émancipation des femmes, qui s'est voulu d'abord un mouvement de revendications sociopolitiques, ne

²³⁰ R. WEST, *Féminisme*, p. 133.

²³¹ R. WEST, *Féminisme*, p. 133.

pouvait pas laisser les chrétiennes indifférentes, notamment celles qui avaient fait les études théologiques. En effet,

« le féminisme [...] fit son entrée dans la théologie après avoir marqué les sciences humaines, gagna son succès notamment en raison d'une convergence de trois types de mouvements : un mouvement d'émancipation des femmes au sein des Églises (dans les pays anglo-saxons), un mouvement œcuménique insistant sur la formation théologique des femmes, un mouvement sociopolitique de revendication de leurs droits (en Europe)²³².

Il sied de noter ici que les groupes féministes qui se sont développés au sein de l'Église catholique n'avaient pas un but unique. Des tendances se sont dessinées selon les régions,

« deux orientations opposées se manifestent en même temps : en Europe, le féminisme fut expressément clérical. Aux États-Unis par contre, il s'exprima dans les mouvements chrétiens, notamment le mouvement en faveur de l'ordination des femmes, conséquence de Vatican II, et dans la demande d'une grande autonomie des religieuses dans les congrégations féministes. Dans ce contexte anglo-saxon, l'hostilité contre le christianisme 'patriarcal' des pionnières féministes du XIX^e siècle (notamment protestantes) cédait alors la place à une reconquête positive du christianisme par les femmes. A la même époque (dès les années 1965) en Europe, on passait volontairement sous silence toute appartenance au christianisme²³³ ».

Dans ce contexte, la *théologie féministe* est entendue comme étant

« un signe de combat et d'engagement [...] Ce qualificatif enlève à la théologie sa normalité et signale par sa seule présence qu'il s'agit d'un angle d'analyse spécifique, celui de la 'protestation' des femmes. Il s'agissait d'élaborer une 'théologie du génitif subjectif', théologie des femmes, faites par les femmes, pour les femmes : critique, libérante, basée sur les expériences des femmes qui souffrent, qui subissent une oppression psychique, physique, ou simplement subissent une domination à cause du sexisme régnant dans les Églises et la société [...] La théologie féministe, comprise comme une entreprise unie dans le combat aux côtés des femmes, se voyait comme un concept indépendant et créatif, libérateur de la tradition²³⁴ ».

Alice Dermience, nous donne, avec précision, la période et la portée de l'émergence de la *théologie féministe* au sein de l'Église catholique :

« c'était une période, autour des années 1980, de revendications et d'espérance postconciliaires à l'intérieur de l'Église catholique ; c'était aussi l'époque de l'arrivée en

²³² E. PARMENTIER, *Les théologies féministes sont-elles encore un défi pour les Églises ?*, p. 13-14.

²³³ E. PARMENTIER, *Les théologies féministes sont-elles encore un défi pour les Églises ?*, p. 13-14.

²³⁴ E. PARMENTIER, *Les théologies féministes sont-elles encore un défi pour les Églises ?*, p. 18-19.

Europe d'un courant théologique né aux États-Unis, qui se voulait réflexion par et pour les femmes²³⁵... »

Que voulaient réellement ces femmes, en rapportant leurs revendications au sein de l'Église ? En somme, les théologiennes féministes

« rappelaient d'abord avec force qu'elles 'sont' l'Église, au même titre que les 'frères', souhaitant voir déboucher la dynamique de l'Évangile dans l'accession des femmes à la parole publique, aux instances décisionnelles, afin de transformer les structures qui emprisonnent les croyantes. La souffrance des femmes catholiques était quadruple : souffrance liée à l'éthique sexuelle imposée par la hiérarchie, au poids de l'institution, à la non-accessibilité à l'ordination, et à l'absence de solidarité dans l'Église²³⁶ ».

Le résultat dû aux actions des théologies féministes ne s'est pas fait attendre dans les Églises, notamment dans les pays à tradition protestante plus que dans les pays catholiques :

« de plus en plus, les femmes furent incluses dans les instances décisionnelles, participent à l'élaboration liturgique et catéchétique, devinrent responsables de formation, et ce furent-là autant de canaux d'infiltration de leur questionnement. Il est vrai que cela ne modifia pas les structures ecclésiales ; mais la simple présence et participation des femmes à l'élaboration théologique a transformé les mentalités, le système symbolique, le langage, les représentations, de manière plus efficace que des décisions institutionnelles²³⁷ ».

Quelle note pouvons-nous donner à la théologie féministe ? Cette théologie faite par les femmes et pour les femmes a ouvert des perspectives pour une autre vision de la femme au sein de l'Église. Comme l'affirme Dermience, un des

« mérites de la théologie féministe [c'est] d'avoir inversé la perspective, en basant sa réflexion sur le réel vécu par les femmes dans leurs contextes respectifs, combien différents les uns des autres. A la vision descendante et déductive de la théologie traditionnelle, elle a substitué un point de vue ascendant et une démarche inductive, qui prend en compte la diversité des cultures et des sensibilités religieuses, mais surtout les conditions socioéconomiques dans lesquelles les femmes vivent ou survivent²³⁸ ».

Quelle sera alors la position officielle de l'Église catholique par rapport aux revendications féministes ?

²³⁵ A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 11.

²³⁶ E. PARMENTIER, *Les théologies féministes sont-elles encore un défi pour les Églises ?*, p. 20.

²³⁷ E. PARMENTIER, *Les théologies féministes sont-elles encore un défi pour les Églises ?*, p. 30.

²³⁸ A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 13.

L'Église commence d'abord par avertir l'opinion du danger de la revendication excessive et maladroite des femmes. Dans cet extrait de son allocution adressée aux membres à la conclusion de travaux de la *Commission d'étude sur la Femme* ainsi qu'au *Comité pour l'Année Internationale de la Femme*, Paul VI affirme que :

« nous voudrions encore (...) vous mettre en garde contre certaines déviations possibles, dans le mouvement contemporain de promotion de la femme. L'égalisation des droits ne doit pas dégénérer en nivellement égalitaire et impersonnel. L'égalitarisme, prôné aveuglément par notre société matérialisée, ne se soucie guère du bien spécifique des personnes et, contrairement aux apparences, il ne se préoccupe pas de ce qui convient ou ne convient pas à la femme. Il risque par-là soit de la viriliser indûment, soit de la dépersonnaliser ; dans les deux cas, il fait violence à ce qu'il y a de plus profond en elle. L'égalitarisme peut même favoriser certaines formes d'hédonisme qui sont une menace pour l'intégrité spirituelle et morale de la femme et pour sa dignité simplement humaine²³⁹ ».

De ce qui précède, Paul VI ne s'oppose pas aux mouvements féministes aux revendications légitimes, mais dénote tout de même leur perception des faits qui ne conduirait qu'à ruiner la beauté d'être même de la femme, en voulant à tout prix l'égaliser à l'homme. Dans sa vision sur la présence des femmes dans la société et dans l'Église, il affirme que

« ce qui urge le plus, présentement, c'est, de toute évidence, l'immense travail d'éveil et de promotion féminine, à la base, dans la société civile tout autant que dans l'Église (...) travailler partout à faire découvrir, respecter, protéger les droits et les prérogatives de toute femme, dans la vie célibataire, conjugale, éducative, professionnelle, civique, sociale, religieuse²⁴⁰ ».

Qu'en est-il des théologies féministes aujourd'hui ? L'engouement qu'ont eu les mouvements pour la libération de la femme à leur début ont baissé d'intensité pour se tourner vers d'autres domaines :

« la question n'est plus aujourd'hui le risque que les théologies féministes feraient courir aux Églises, [mais] leur indifférence et leur éloignement vers d'autres lieux, et ce pour

²³⁹ PAUL VI, *Discours à la Commission d'Étude sur la Femme dans la Société et dans l'Église et au Comité pour l'Année Internationale de la Femme*, Samedi 31 janvier 1976, en ligne : http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1976/documents/hf_p-vi_spe_19760131_commissione-studio-donna.html (consulté le 10 octobre 2016).

²⁴⁰ PAUL VI, *Discours au Comité pour l'Année Internationale de la femme*, vendredi 18 avril 1975, en ligne : http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1975/documents/hf_p-vi_spe_19750418_anno-internazionale-donna.html (le 25 octobre 2016).

différentes raisons : parce qu'elles s'intègrent mieux dans les sciences humaines ; parce que les Églises n'ont pas su s'ouvrir suffisamment à leurs remises en questions ; parce que la religion et la spiritualité en tant que telles leur paraissent plus attirantes que le christianisme²⁴¹ ».

Pour être, on ne peut plus explicite, Parmentier donne les lieux de refuge de ces féminismes. En effet,

« à partir des années 1970 dans le domaine anglo-saxon, et dix ans plus tard en Europe, la réflexion théologique des femmes est sortie du domaine des Églises et des Facultés de théologie, pour infiltrer le milieu des sciences humaines, des sciences sociales, des disciplines littéraires et historiques. C'est l'apparition du phénomène des 'Etudes-femmes', les *Women's Studies*, qui se donnent pour projet, dans un monde traditionnellement gouverné par la pensée et la parole masculines, d'intégrer l'expérience, la pensée, les paroles des femmes. Ces études, basées sur le postulat d'un parti-pris en faveur des femmes, passèrent, comme les théologies féministes élaborées au sein des Églises, par une phase de déconstruction des connaissances et des systèmes classiques²⁴² ».

Si les femmes, petit à petit, commencent à arracher leur égalité dans d'autres domaines que celui de la théologie, ne parviendront-elles pas à fragiliser l'Église en lui imputant l'attitude qu'on a toujours qualifiée de patriarcale et d'androcentrique, cause de marginalisation des femmes ?

3.2. *Le statut ecclésial actuel de la femme*

En abordant ce point, il est important de mentionner que les mouvements féministes chrétiens ont fait progresser l'Église, quant à l'attachement des femmes dans divers ministères laïcs.

Il est à rappeler encore que le *sacerdoce commun* ne constitue pas l'objet primordial de notre étude. En l'abordant, il s'agissait de fournir des bases solides pour légitimer notre plaidoyer pour un agir responsable des femmes au sein de l'Église, eu égard à l'attitude androcentrique et à l'agir discriminatoire des hommes et de la hiérarchie à l'égard d'elles depuis des siècles. Ce qui est reproché à l'Église, c'est le fait que les femmes n'y jouent qu'un rôle de second plan ou de suppléance par rapport aux hommes, alors que dans le *sacerdoce commun*, elles ont les mêmes droits, les mêmes devoirs et la même dignité des baptisés. Comme on peut l'observer jusqu'avant le concile Vatican II,

²⁴¹ E. PARMENTIER, *Les théologies féministes sont-elles encore un défi pour les Églises ?*, p. 28.

²⁴² E. PARMENTIER, *Les théologies féministes sont-elles encore un défi pour les Églises ?*, p. 28-29.

« dans l'Église catholique romaine, ce sont en grande majorité des hommes, le plus souvent les membres de la hiérarchie, certains théologiens aussi, qui ont parlé et écrit à propos des femmes ou plutôt de la 'femme'[...] Le discours ecclésiastique s'est fait souvent élogieux à leur égard, tout en continuant à leur imposer, d'en haut, un 'modèle' a priori, celui de la *'femme éternelle'*, déduit de ses rôles traditionnels²⁴³ ».

Il est clairement erroné d'affirmer aujourd'hui que les femmes ne jouent aucun rôle au sein de l'Église. Il est aussi inutile d'affirmer que les femmes ne sont pas qualifiées pour assumer un rôle de premier plan dans l'Église. Dieu en créant l'homme et la femme, les a dotés des compétences, selon son bon vouloir, où l'un peut émerger, dans la société, par rapport à l'autre sans différence de sexes. Pour preuve, les femmes investissent aujourd'hui les milieux de savoir scientifique et académique autrefois dévolus aux hommes. Elles en sortent avec les mêmes compétences, les mêmes titres académiques ou universitaires et exercent leurs responsabilités avec autant de compétence que les hommes. Ceci dit,

« on les rencontre dans les facultés de théologie, comme étudiantes et professeurs, dans les séminaires et les centres de formation théologique, là aussi comme étudiantes et professeurs ; elles sont nombreuses, parfois majoritaires, dans les établissements d'enseignement supérieur, secondaire et élémentaire, comme professeurs ou animatrices pastorales, y compris au niveau universitaire²⁴⁴... »

Dans les Églises locales et nationales, on observe, de plus en plus, que des femmes remplissent certaines fonctions autrefois assumées exclusivement par les hommes :

« les femmes ont accédé pour la première fois à divers ministères : sur les campus, dans les prisons, les hôpitaux, les maisons de retraites, les paroisses traditionnelles, dans de nouveaux groupes de jeunes, de couples, de femmes, de personnes âgées, de défavorisés, de marginaux, dans les associations pour la justice sociale, et au sein de l'administration locale et nationale des Églises²⁴⁵ ».

Dans toutes ces responsabilités et dans tant d'autres, les femmes deviennent de plus en plus visibles. Elles sont aujourd'hui membres des dicastères de la Curie romaine. Elles sont aussi dans les curies et des officialités diocésaines ; Elles sont « déléguées » des évêques (terme pour dire leur équivalence aux vicaires épiscopaux, mais sans être prêtres) et travaillent dans leur administration ; Elles sont devenues aumônières dans les hôpitaux,

²⁴³ A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 13.

²⁴⁴ A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 107.

²⁴⁵ A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 107.

dans les prisons, dans les maisons de repos ; Elles assument en majorité la catéchèse paroissiale et s'investissent dans la préparation liturgique et des sacrements.

Nous ne cesserons de le dire : dans l'Église, l'écart entre l'homme et la femme demeure encore. C'est ainsi que certaines Églises locales veulent le réduire en voulant responsabiliser les femmes au même titre que les hommes. A titre illustratif, au Diocèse de Tournai (Belgique), à la fin du synode diocésain qui a été lancé en décembre 2011 et clôturé le 30 novembre 2013, Mgr Guy Harpigny, évêque du diocèse, promulgua les Décrets synodaux et reconnaît que dans

« la gouvernance, les femmes ne sont pas encore suffisamment reconnues [...] Dans le but d'arriver à une parité hommes/femmes, des femmes seront appelées à tous les niveaux de gouvernance : le conseil épiscopal, les conseils diocésains, les groupes de travail pastoral, les services pastoraux²⁴⁶ ».

Avant le concile Vatican II, il était impensable de responsabiliser les femmes dans l'Église puisqu'elles étaient vues dans leur rôle de mères dans le foyer. Pour compléter ce panorama, Joseph Famerée brosse le *statut ecclésial actuel de la femme* et insiste sur certains aspects déjà susmentionnés. Pour lui,

« [...] de très nombreuses femmes sont activement engagées dans la vie et dans la mission de l'Église : laïques célibataires ou mariées, consacrées. Beaucoup de choses, et de choses tout à fait essentielles, ne se feraient pas pour la cause de l'Évangile sans leur active participation : transmission de la foi, catéchèse, enseignement de la religion, animation liturgique, proclamation de la parole de Dieu, visite des malades et aumônerie d'hôpital, visite des prisonniers et aumônerie de prison, accompagnement spirituel²⁴⁷ ... »

Ce tableau succinct détruit donc les thèses traditionnelles, les stéréotypes et les préjugés selon lesquels les femmes ne sont pas aptes ou qualifiées à entreprendre les études théologiques et ecclésiastiques. Par ce fait, elles seraient incapables d'assumer des (grandes) responsabilités au sein de l'Église.

S'il est vrai que les femmes assument aujourd'hui des responsabilités au sein de l'Église, pourquoi alors la question du statut ecclésial de la femme pose problème ? Pourquoi ne pas dédouaner l'Église de tout androcentrisme ou de tout esprit patriarcal ?

²⁴⁶ Guy HARPIGNY, *Décrets du synode diocésain de Tournai*, Tournai, Dumortier, 2013, n° 44.

²⁴⁷ J. FAMERÉE, *Anthropologies traditionnelles et statut ecclésial de la femme*, p. 111.

Il est un fait important à souligner : la question du statut ecclésial des femmes demeure une préoccupation et habite encore les esprits de ceux et de celles qui veulent l'équité au sein de l'Église, puisque

« [...] de droit, officiellement, elles se voient toujours tenues à l'écart de tout ce qui concerne de près ou de loin le service de l'autel (dans le 'sanctuaire'), plus spécifiquement des ministères ordonnés, des ministères de présidence de la communauté tout particulièrement²⁴⁸ ».

Revenons sur la question que pose Famerée et qui nous semble capitale : le motif le plus profond et le plus constant de cette mise à l'écart ne réside-t-il pas dans une certaine conception du sacré, notamment dans le sanctuaire où l'on célèbre la liturgie, le Saint-Sacrifice de la Messe, lieu réservé au sacerdoce ministériel présidé par les hommes ? Famerée pense que ce lieu sacré est interdit aux femmes parce qu'elle contracte l'impureté rituelle par ses pertes du sang menstruel. Il estime que cette vision trilogique *sacré-impureté rituelle -sacerdoce ministériel* est intenable du point de vue du Nouveau Testament et est éminemment androcentrique²⁴⁹.

Par ailleurs, d'autres motifs peuvent être ajoutés à la liste, notamment la suprématie des hommes sur les femmes qui est une tradition multiséculaire des sociétés humaines dans laquelle l'Église baigne et s'est imprégnée tout au long de son histoire.

En définitive, ce qui est en substance reproché à l'Église concernant l'agir des femmes en son sein, c'est le fait de ne pas appeler *ministères* tout ce qu'elles entreprennent en tant que baptisées. Cela est perceptible lorsqu'on les voit écartées de certains ministères, jusqu'à présent, exercés par les laïcs (hommes), lesquels n'empiètent pas le domaine du ministère presbytéral, de l'épiscopat et même le service de l'autel. C'est le cas de l'*Acolytat*, du *Lectorat*, du *Diaconat permanent*. Dans ce dernier cas, nous en parlerons avec insistance dans les perspectives d'avenir que nous voulons projeter pour ce travail.

²⁴⁸ J. FAMEREE, *Anthropologies traditionnelles et statut ecclésial de la femme*, p. 111.

²⁴⁹ J. FAMEREE, *Anthropologies traditionnelles et statut ecclésial de la femme*, p. 111-112.

3.3. « Égalité » ou « Identité » dans le « Sacerdoce commun »

La notion d'« égalité » est le plus souvent confondue par celle d'« identité » dans le cadre d'exercice des responsabilités ou ministères au sein du « sacerdoce commun » de l'Église. L'explicitation de deux substantifs s'avère nécessaire pour lever toute équivoque et tout amalgame, notamment de ceux qui justifient encore l'inégalité des baptisés fondée sur les sexes.

En effet, de par leur densité sémantique, « être égal ne signifie pas être identique ». L'*égalité* est une notion éthique, une exigence morale qui régule les différences qu'on a tendance à faire entre les humains. Elle tient compte de l'égale dignité humaine, de l'égale répartition des tâches, des rôles et responsabilités dans la société et dans l'Église. C'est donc l'équité de droits fondamentaux des humains. Quant à l'*identité*, elle est plutôt un concept ontologique, c'est-à-dire, lié à l'essence de l'être même²⁵⁰. L'*identité* est ce qui fait qu'au sein de l'espèce humaine, un être soit ce qu'il est par rapport à l'autre qui n'est pas ce qu'il est. Il en va de même au sein du même genre (masculin ou féminin), on est identifié différemment mais on est égaux en droit et en dignité en tant qu'humain.

Il est évident que Dieu en créant le genre humain, différencie, en son sein, ses formes masculine et féminine, identifiables à partir de la constitution physique, de la physiologie voire au niveau génétique. Ces formes sont mieux identifiables sur base des sexes. Ces différences ne constituent tout de même pas des inégalités en elles-mêmes. Elles appellent plutôt la complémentarité. Elles ne doivent pas, non plus, fonder la supériorité ou l'infériorité de l'un des sexes²⁵¹.

Mais les féministes voient les choses autrement. Dans les années 1970, elles ont combattu pour l'effacement des différences biologiques des sexes considérées comme sources de marginalisation et d'oppression. Elles pensent que l'identité sexuelle n'était qu'une espèce de construction culturelle pour opprimer la femme. C'est ainsi qu'on a assisté vers la fin du XX^e siècle, dans les pays occidentaux, à une manipulation du langage. On va remplacer le concept de *différence sexuelle* par celui de *genre*²⁵². Pourtant

²⁵⁰ Albertine TSHIBILONDI NGOYI, *L'égalité hommes et femmes dans l'Église catholique en Afrique. Cas de la République Démocratique du Congo*, dans *Revue Lumen Vitae*, 3(2014), p. 295-310 (ici p. 297-298).

²⁵¹ Albertine TSHIBILONDI NGOYI, *L'égalité hommes et femmes dans l'Église catholique en Afrique*, p. 298.

²⁵² L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 104-105.

cette stratégie de vouloir l'égalité entre homme-femme en niant leur différence sexuelle montre à suffisance sa faiblesse puisque la réalité est telle qu'on naît homme ou femme.

Si aujourd'hui, les féministes théologiennes catholiques s'attardent à expliciter ces deux notions souvent confuses, c'est qu'elles trouvent une mauvaise perception de ces termes au sein même de la société et de l'Église. Dermience montre que

« identité de la femme et égalité avec l'homme interfèrent donc étroitement. Dans le monde occidental, mais de plus en plus partout à travers les cinq continents, beaucoup de femmes expriment, sous forme tantôt d'affirmation tantôt de regret, le refus d'être encore et toujours considérées comme objets. Elles tiennent à être reconnues comme sujets et actrices, à la fois de leur destinée personnelle et du devenir sociohistorique : personnes à part entière, douées d'intelligence et de liberté, capables de créativité, elles revendiquent le droit d'exercer ces prérogatives humaines dans les domaines de la vie sociale, culturelle, scientifique, sans subir de discriminations, c'est-à-dire en complète égalité avec les hommes²⁵³ ».

C'est cette confusion du binôme *Égalité-Identité* qu'on impute à l'Église, suscitant de vives réactions qu'on pourrait observer tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Église catholique. La première réaction est celle de l'extérieure dans laquelle

« beaucoup de femmes, même de sensibilité chrétienne, ont une attitude franchement négative : elles ont souvent l'impression, plus ou moins fondée, d'y être considérées comme inférieures, voire exclues [...] Le motif le plus souvent invoqué est l'antiféminisme du discours ecclésiastique, voire la misogynie dont elles accusent l'Église catholique et qu'elles ressentent tout spécialement dans les interdits de la morale sexuelle. Beaucoup en arrivent à quitter l'institution, subrepticement ou avec fracas²⁵⁴ ».

La deuxième, concerne les femmes qui sont au sein même de l'Église :

« elles se définissent comme 'membres à part entière du peuple de Dieu', avec les droits et les responsabilités qui en découlent. Là aussi, elles se veulent sujet, et refusent d'être utilisées comme « servantes » pour combler les carences de personnel ecclésiastique. Les discriminations de fait, mais aussi de droit, entre laïcs, telle l'exclusion des ministères institués de lecteur et d'acolyte, sont ressenties comme inacceptables et en contradiction avec les déclarations conciliaires²⁵⁵ ».

²⁵³ A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 14.

²⁵⁴ A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 14.

²⁵⁵ A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 14

Face à l'attitude des femmes au sein de l'Église, il en résulte qu'il « devient problématique d'articuler leur double identité de sujet et de catholique d'une part, et de contribuer, d'autre part, à l'élaboration d'une culture non sexiste dans notre contexte postmoderne de mondialisation²⁵⁶ ».

L'*égalité* est le principe fondamental pour vivre ensemble, pour vivre en harmonie dans la société et dans l'Église. Elle est aussi le principe dans lequel la prise équitable des responsabilités dans la société en général et dans l'Église en particulier, devait trouver son support. D'ailleurs, ce principe d'*égalité* devrait être au cœur même du vécu et de l'enseignement de l'Église, imprégnée à son tour de l'enseignement et de l'agir du Christ afin de devenir davantage crédible aux yeux du monde. Bien que l'Église, en quelques décennies à peine, progresse dans ses discours à la recherche de l'*égalité* entre l'homme et la femme au sein du sacerdoce de tous baptisé(e)s, le chemin reste à faire... Même si l'Église ne parvient pas à atteindre tout de suite le seuil voulu, les écarts peuvent être réduits. Il suffit d'une pincée de bonne volonté de sa part, tout en relisant la pratique du Christ et l'agir de l'Apôtre des Gentils à l'égard de la femme pour que l'Église porte plus haut son témoignage d'amour, principe d'*égalité* entre les humains.

3.4. *La position du magistère sur l'égalité homme-femme dans l'Église : de Jean-Paul II à François*

Les papes de la période postconciliaire ont abondamment parlé de l'émancipation de la femme sous ses différents aspects. Il est à noter en passant que, dans leur enseignement, ils ont abordé aussi l'aspect sociopolitique. Ce dont nous préoccupe au plus haut degré dans ce travail, c'est l'aspect ecclésial, c'est-à-dire la prise des responsabilités ecclésiales des femmes dans les ministères laïcs au même titre que les hommes.

Avant d'aborder le magistère venu après Vatican II sur la place et le rôle de la femme dans l'Église, il est impérieux de faire référence - et cela de façon laconique- à quelques extraits des documents conciliaires qui font positivement mention d'elle et souhaitent leur pleine participation ou intégration dans l'agir ecclésial. En effet,

²⁵⁶ A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 14.

« le concile affirme que toute forme de discrimination, notamment fondée sur le sexe, est contraire au dessein de Dieu (*Gaudium et Spes* 29.90). Il souligne également l'égalité de tous les membres du peuple de Dieu (*Lumen Gentium*, 32). Quant à la participation des femmes dans la vie ecclésiale (et du monde), le Concile affirme que les laïcs exercent leur apostolat multiforme tant dans l'Église que dans le monde. Dans l'un et l'autre cas leur sont ouverts divers champs d'action apostolique [...] Comme de nos jours les *femmes* ont une part de plus en plus active dans toute la vie de la société, il est très important que grandisse aussi leur participation dans les divers secteurs de l'apostolat de l'Église » (*Apostolicam actuositatem*, n° 9).

La question de la place des femmes dans l'Église s'est posée avec acuité pendant et après le concile Vatican II, tel que nous l'avons démontré dans les parties précédentes, pour enfin connaître une intensité maximale autour des années 1970 et s'éclipser ensuite. Vatican II qui a ouvert l'Église contemporaine au monde et aux questions jadis oubliées, fut un grand espoir pour la reconnaissance de l'égal droit et de l'égale dignité entre la femme et l'homme dans l'Église et dans le monde. Après un temps d'espoir et de beaucoup d'attentes, il en fut autrement. Le magistère s'est trouvé à la croisée des chemins entre l'ouverture et le conservatisme jusqu'à ne pas donner une position explicite sur la question.

De leur côté, les papes venus après le Concile se sont préoccupés de cette question. Comme on pourra le constater, les souverains pontifes émettent des idées nobles qui peuvent résoudre la question, mais ne prennent pas des décisions qui s'imposent.

3.4.1. Jean-Paul II (1978-2004)

Jean-Paul II dont le pontificat fut l'un des plus longs de l'histoire de l'Église s'est investi lui-même à traiter de la question. Il l'a traitée aussi soit par le synode des évêques sous sa responsabilité soit par le biais de la *Congrégation pour la doctrine de la foi* et la *Congrégation pour les sacrements et le Culte divin*. Dans ce dernier dicastère, on peut se référer à l'instruction *Inaestimabile donum* sur quelques normes relatives au culte du mystère eucharistique dont on a fait mention précédemment.

Le synode des évêques de 1987, consacré à *la vocation et à la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde*, dans son message final, « réproouve solennellement toutes

les discriminations, notamment sexistes et se réjouit de la reconnaissance des droits légitimes qui permettent à la femme d'accomplir sa mission dans l'Église...²⁵⁷»

Un an après, en 1988, Jean-Paul II publie la lettre apostolique *Mulieris dignitatem* consacrée à la dignité et à la vocation de la femme. Ce document qui, en fait, est la réponse aux recommandations des évêques sur le synode de 1987, « est axé sur la figure mariale, exalte ainsi la 'grandeur de la femme' dont le pape rappelle avec force l'égalité avec l'homme mais dans la différence²⁵⁸ ». On le comprend mieux dans cette conclusion du pape dans laquelle il affirme que

« [...] l'Église rend grâce pour toutes les femmes et pour chacune d'elles [...] pour toutes, telles qu'elles sont sorties du cœur de Dieu dans toute la beauté et la richesse de leur féminité, telles qu'elles ont été entourées de son amour éternel; telles qu'avec l'homme elles accomplissent le pèlerinage de cette terre, «patrie» temporelle des hommes, parfois transformée en «vallée de larmes»; telles qu'elles portent, avec l'homme, la responsabilité commune du destin de l'humanité, selon les nécessités quotidiennes et suivant la destinée finale que la famille humaine a en Dieu, au sein de l'ineffable Trinité »(*Mulieris dignitatem*, n° 31).

En 1989, l'exhortation apostolique *Christifideles laici* est publiée avec l'intention de responsabiliser indistinctement les laïcs dans l'Église. Jean-Paul II se veut ici un ardent défenseur de la femme et veut qu'on la promeuve pour l'insérer pleinement dans la vie sociale et de l'Église. Dans ce document le pape affirme que

« les Pères du Synode ont affirmé à plusieurs reprises et avec vigueur, en face des formes les plus variées de discrimination et de marginalisation auxquelles est soumise la femme du seul fait qu'elle est femme, l'urgence de défendre et de promouvoir la dignité personnelle de la femme, et donc son égalité avec l'homme [...] Il y a encore tant d'efforts à faire, en de nombreuses parties du monde et en divers milieux, pour que soit détruite la mentalité injuste et délétère qui considère l'être humain comme une chose, une marchandise, un instrument mis au service de l'intérêt égoïste et de la recherche du plaisir, d'autant plus que, de pareille mentalité, c'est la femme qui est la première victime. La reconnaissance franche et nette de la dignité personnelle de la femme constitue le premier pas à faire pour promouvoir sa pleine participation tant à la vie de l'Église qu'à la vie sociale et publique » (*Christifideles laici*, n°49).

Jean Paul II est considéré par beaucoup comme le pape qui s'est investi dans la promotion de droits de l'homme, à la défense de la promotion et de la dignité de la femme. C'est ce combat pour la liberté des femmes et de leur insertion dans la vie de l'Église que

²⁵⁷ A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 91.

²⁵⁸ M.-E. HENNEAU, *L'Église catholique et les mouvements féministes belges et paroles du magistère romain*, p. 53.

Jean Paul II, mènera tout au long de son pontificat. Mais dans le choix entre l'ouverture et le conservatisme, sa lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* publiée en 1994 tranche sur la place de la femme et son rôle à jouer à l'autel, en réaffirmant les dispositions prises par la déclaration *Inter insigniores* de la *Congrégation pour la doctrine de la foi* en 1977. Elle souligne la ferme volonté de l'Église à ne pas concéder à la femme l'accès au sacerdoce ministériel.

Selon un commentaire d'Alice Dermience, Ce document enduret alors la mise à l'écart des femmes dans le service de l'autel dont elles sont victimes dans l'Église depuis des siècles²⁵⁹. Il est à spécifier ici que notre étude ne s'attache pas à la question du sacerdoce des femmes. Cette référence récurrente au presbytérat permet de montrer à quel niveau l'Église est hostile à approcher les femmes du cercle du ministère ordonné, notamment par le biais du lectorat, d'acolytat et du diaconat permanent.

Dans cette lettre apostolique (*Ordinatio sacerdotalis*), Jean-Paul II n'a fait que confirmer ce que son prédécesseur immédiat, Paul VI, avait affirmé auparavant sur la non-admission des femmes aux ministères ordonnés pour se conformer à la volonté du Christ. En parlant de l'apostolat des femmes dans l'Église, Paul VI estimait avant lui que

« beaucoup de groupes cherchent aujourd'hui l'inspiration de ce renouveau dans la Parole de Dieu. Comment ne pas s'en réjouir, tant qu'elle est interprétée avec rectitude, sans passion, dans la tradition vivante de l'Église ? On se plaît à relever l'exemple de Jésus : la nouveauté – l'audace même par rapport aux mœurs de son temps- de son comportement vis-à-vis des femmes. Si les femmes ne reçoivent pas l'appel à l'apostolat des Douze et donc aux ministères ordonnés, elles sont cependant conviées à suivre le Christ comme disciples et collaboratrices (...) On peut dire avec raison : si le témoignage des apôtres fonde l'Église, le témoignage des femmes contribue grandement à nourrir la foi des communautés chrétiennes. Nous ne pouvons pas changer le comportement de Notre-Seigneur ni son appel aux femmes ; mais nous devons reconnaître et promouvoir le rôle des femmes dans la mission d'évangélisation et dans la vie de la communauté chrétienne²⁶⁰ ».

Mais, de quelle manière Paul VI envisageait-il de s'y prendre, s'il est favorable à la reconnaissance et à la promotion du rôle des femmes dans la mission d'évangélisation et dans la vie de la communauté chrétienne ? Ne s'est-il pas seulement limité au discours et à ce que les femmes faisaient à son époque sans prendre des dispositions qui s'imposent ? Revenons au pontificat de Jean-Paul II.

²⁵⁹ A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 93-94.

²⁶⁰ PAUL VI, *Discours au comité pour l'Année Internationale de la Femme, Vendredi 18 avril 1975*.

Dans sa volonté de vouloir donner à la femme sa place au sein de l'Église, la *Congrégation pour la Doctrine de la Foi* sous son pontificat publie une lettre datant du 31 mai 2004 sur la collaboration entre l'homme et la femme dans l'Église. Elle

« entend proposer des réflexions inspirées par les données doctrinales de l'anthropologie biblique - indispensables pour protéger l'identité de la personne humaine - sur certains présupposés d'une conception correcte de la collaboration entre l'homme et la femme dans l'Église, dans la reconnaissance de leur différence²⁶¹ ».

Ce document commence d'abord par stigmatiser certains courants féministes. En le lisant, on voit comment il exalte la femme, tout en signifiant que « naturellement » et « logiquement », la femme et l'homme sont deux êtres créés à l'image de Dieu, dans leur différence voulue par le Créateur. On peut le déceler dans l'introduction de cette lettre :

« Ces derniers temps, on a beaucoup réfléchi sur la dignité de la femme, sur ses droits et ses devoirs dans divers secteurs de la vie sociale et ecclésiale [...] L'Église est aujourd'hui interpellée par certains courants de pensée dont bien souvent les thèses ne coïncident pas avec les perspectives authentiques de la promotion de la femme [...] Le présent document entend proposer des réflexions inspirées par les données doctrinales de l'anthropologie biblique — indispensables pour protéger l'identité de la personne humaine — sur *certaines présupposés* d'une conception correcte de la collaboration active de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde, dans la reconnaissance de leurs différences²⁶² ».

Jean Paul II était très conscient de toutes les injustices faites aux femmes au cours de l'histoire du monde. L'Église faisant partie de cette histoire, n'est pas épargnée des accusations de cette injustice. Le pape affirme tout cela dans sa *Lettre aux Femmes*, publiée en 1995 à l'occasion de la *IVème conférence mondiale sur la femme* à Pékin dans laquelle nous donnons ici l'essentiel de son message :

« Nous avons malheureusement hérité d'une histoire de très forts conditionnements qui, en tout temps et en tout lieu, ont rendu difficile le chemin de la femme, fait méconnaître sa dignité, dénaturer ses prérogatives, l'ont souvent marginalisée et même réduite en esclavage. Tout cela l'a empêchée d'être totalement elle-même et a privé l'humanité entière d'authentiques richesses spirituelles. Il ne serait certes pas facile de déterminer des

²⁶¹ CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2004, n° 1.

²⁶² CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, n° 1.

responsabilités précises, étant donné le poids des sédimentations culturelles qui, au cours des siècles, ont formé les mentalités et les institutions²⁶³ ».

Parlant de la responsabilité de l'Église elle-même, dans cette lettre adressée aux femmes, le pape manifeste son regret quant à la stigmatisation de la femme au sein du peuple de Dieu et souhaite que l'Église progresse dans sa doctrine pour que la femme retrouve sa place dans le peuple des baptisés selon le dessein de Dieu pour ses enfants :

« Mais si, dans ce domaine, on ne peut nier, surtout dans certains contextes historiques, la responsabilité objective de nombreux fils de l'Église, je le regrette sincèrement. Puisse ce regret se traduire, pour toute l'Église, par un effort de fidélité renouvelée à l'inspiration évangélique qui, précisément sur le thème de la libération de la femme par rapport à toute forme d'injustice et de domination, contient un message d'une permanente actualité venant de l'attitude même du Christ. Celui-ci, dépassant les normes en vigueur dans la culture de son temps, eut à l'égard des femmes une attitude d'ouverture, de respect, d'accueil, de tendresse. Il honorait ainsi chez la femme la dignité qu'elle a toujours eue dans le dessein et dans l'amour de Dieu. En nous tournant vers lui en cette fin du deuxième millénaire, nous nous demandons spontanément à quel point son message a été reçu et mis en pratique²⁶⁴ ».

Par ses écrits et ceux de certains dicastères sous son autorité, on peut constater que Jean-Paul II a fait de la place de la femme dans le monde et dans l'Église, son combat. Mais, par son pouvoir magistériel lui conféré par l'Église, il n'a pas su prendre des dispositions pouvant mettre l'homme et la femme dans les mêmes droits au sein de l'Église, particulièrement dans la prise égalitaire des responsabilités laïques.

Points de vue opposés des féministes sur la position de Jean-Paul II sur la femme

Jean-Paul II sera critiqué par beaucoup sur sa vision de la femme. Intervenant à un colloque sur *la dignité de la femme selon l'enseignement de Jean-Paul II*, la professeure Geneviève Médevielle, vice-Recteur honoraire de l'Institut Catholique de Paris, montre que

« de nombreuses voix féministes se sont levées pour dénoncer la vision de l'égalité des sexes chez Jean-Paul II qui suppose un maintien de la différence entre l'homme et la femme. En soutenant un *féminisme de différence* (...), en osant privilégier la masse des femmes pauvres, dont l'horizon de la vie est la famille, la maternité et le soin des enfants, le pape affichait des idées inaudibles *radicales*. Pour elles, le discours de Jean-Paul II ne pouvait être qu'un discours réformiste d'égalité des sexes laissant subsister le système patriarcal qui a dominé jusqu'alors. Bien plus, ce discours ne pouvait être qu'un discours

²⁶³ JEAN-PAUL II, *Lettre aux Femmes*, en ligne : https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html (consulté, le 25 octobre 2016).

²⁶⁴ JEAN-PAUL II, *Lettre aux Femmes*.

antiféministe par son insistance sur la vocation maternelle de la femme. Le domaine de la reproduction (maternité, corps, famille, travail domestique) devant être un lieu de libération de la femme²⁶⁵ ».

Il est vrai que certaines positions de Jean-Paul II laissent entrevoir la différence entre les hommes et les femmes à un certain degré. Mais, il faut tout de même reconnaître le combat pour l'égalité entre l'homme et la femme qu'il a mené. Les féministes dont Médevielle fait allusion dans sa conférence ont eu tort de s'opposer radicalement au pape sur sa vision de la femme. En usant de sa rhétorique, Jean-Paul II ne cherche qu'à sortir les femmes de l'assujettissement dont elles s'y trouvent. Tout le trésor de la pensée de Jean-Paul II se trouve dans le terme *génie de la femme* et il appelle les féministes à opter pour une autre voie de revendication. Selon Jean-Paul II,

« pour obtenir ce tournant culturel en faveur de la vie, la pensée et l'action des femmes jouent un rôle unique et sans doute déterminant : il leur revient de promouvoir un « nouveau féminisme » qui, sans succomber à la tentation de suivre les modèles masculins, sache reconnaître et exprimer le vrai génie féminin dans toutes les manifestations de la vie en société, travaillant à dépasser toute forme de discrimination, de violence et d'exploitation » (*Evangelium vitae*, n° 99).

Denise Couture voit, dans ce *nouveau féminisme* que Jean-Paul II appelle de son vœu, une façon de l'Église catholique de camoufler son antiféminisme. Elle montre que

« dans son discours contemporain, le Saint-Siège s'attaque au féminisme qu'il juge dangereux et menaçant. Il a élaboré un discours phallogocentrique exemplaire, nouveau et adapté à son temps, qui réutilise des concepts féministes en inversant leur signification. Par un tour de force autoritaire, il impose cette vision à l'intérieur de l'Église catholique. Et il vise à l'implanter sur le plan civil dans les États. Il faut dire que la stratégie de camouflage de son propre phallogocentrisme fonctionne en partie : elle réussit à éviter l'opposition d'un auditoire, tant catholique que citoyen, pour qui la thèse de la subordination sociale des groupes des femmes aux groupes des hommes est inaudible et inacceptable²⁶⁶ ».

Cette affirmation radicale de Denise Couture sur l'« antiféminisme » du Saint-Siège ne traduit pas la réalité des faits. L'Église, depuis Jean XXIII qui a parlé de *Signes de temps* pour l'insertion des femmes dans la société et dans l'Église et ce, jusqu'à Jean-Paul II qui a plaidé pour l'admiration du *génie de la femme*, continue à lutter pour son émancipation. Puisqu'il faut combattre pour l'émancipation de la femme dans l'Église ou

²⁶⁵ Geneviève MEDEVIELLE, *La dignité de la femme selon l'enseignement de Jean-Paul II, dans le colloque Jean Paul II : une pensée actuelle pour l'homme, l'éducation et la culture, organisé par la Fondation Jean-Paul II et la Mission d'observation du Saint-Siège auprès de l'UNESCO, Mercredi 13 février 2013, en ligne : http://www.fondationjeanpaul2.fr/userfiles/downloads/maj06043013/Pr_G_Medevielle.pdf (consulté le 10 octobre 2016).*

²⁶⁶ Denise COUTURE, « L'antiféminisme du « nouveau féminisme » préconisé par le Saint-Siège », *Cahiers du Genre* 52, 1 (2012), p. 23-49, DOI : 10.3917/cdge.052.0023 (ici p. 25).

dans la société, il est naturel de traduire, par le langage humain, ce qui est au bénéfice de la femme et ce qui ne l'est pas. Cela ne devrait pas être vue comme discriminatoire à son égard. Geneviève Médevielle a compris tout l'enjeu des déclarations de Jean-Paul II lorsqu'elle s'exprime en ces termes :

« j'aimerais honorer un point rarement analysé dans la pensée de Jean-Paul II, celui du *génie de la femme* dont la société est largement débitrice, un génie du prendre soin et du service de l'amour (...) pour souligner la *dimension éthique et sociale* de l'apport des femmes dans les relations humaines au quotidien (...) la connaissance de ce génie de la femme ne vient pas de Jean-Paul II conforter l'idée d'infériorité et de subordination de la femme qui viendrait affecter la confession de son égale dignité avec l'homme. La reconnaissance de ce *génie anthropologique* de la femme est au contraire une voie de dénonciation des injustices et violations commises envers la dignité de la femme lorsque cette aptitude des femmes à prendre soin est dévalorisée, inconnue, méprisée dans la société. L'humanité a une dette incalculable à l'égard de cette grande, immense *tradition féminine*²⁶⁷ ».

Pour expliciter cette notion si chère à Jean Paul II, Geneviève Médevielle, estime que

« l'argumentation du pape pour défendre la dignité des femmes adopte la vision d'une moralité des femmes qui renvoie à la valeur attribuée au soin et à l'attention éducative, à l'importance de l'amour maternel et au rôle fondamental de l'entretien des relations humaines (...) Les valeurs de la sollicitude et de l'attention éducatives, celles qui s'attachent à souligner l'importance des relations humaines comme éléments essentiels d'une vie bonne demeurent des perspectives séduisantes dans une culture qui valorise par-dessus tout, la productivité et le progrès²⁶⁸ ».

Mais, Lucetta Scaraffia réfute, elle aussi, cette idée du « génie féminin » qui exalte l'identité de la femme sans que l'Église n'en tienne compte. Pour elle,

l'« exclusion va de pair avec la continuelle exaltation du *génie féminin*, invoqué d'ailleurs comme antidote à une transformation de l'identité féminine dans le sens d'une masculinisation toujours plus accentuée, et donc d'un effacement de la différence sexuelle. Mais même si la nécessité et la beauté du génie féminin sont sans cesse proclamées et invoquées dans les documents ecclésiastiques, il semble de fait que l'Église réussisse aisément à s'en passer, restant donc enfermée dans un monde masculin replié sur lui-même²⁶⁹ ».

²⁶⁷ G. MEDEVIELLE, *La dignité de la femme selon l'enseignement de Jean-Paul II*.

²⁶⁸ G. MEDEVIELLE, *La dignité de la femme selon l'enseignement de Jean-Paul II*.

²⁶⁹ L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 31.

De ce qui précède, nous pouvons dire tout de même que Jean-Paul II a suscité dans l'Église l'intérêt qu'elle doit avoir de la femme en vue de sa libération, même s'il n'a pas pris des mesures imposantes.

3.4.2. Benoît XVI (2005-2013)

Benoît XVI, le cardinal Ratzinger (1927-...) devenu pape, fut longtemps le préfet de la *Congrégation pour la doctrine de la foi* sous le pontificat de son prédécesseur, le pape Jean-Paul II. Eminent théologien de notre temps et gardien de la foi, il adressa aux évêques de l'Église catholique, une lettre signée le 31 mai 2004 et rendue publique le 31 juillet 2004, sur *La collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et le monde* dont on a fait mention précédemment. Dans ce document, le cardinal affirme que « [...] les femmes ont un rôle de la plus grande importance dans la vie de l'Église [...] On comprend aussi en quoi le fait que le sacerdoce ministériel soit exclusivement réservé aux hommes n'empêche en rien les femmes d'accéder au cœur de la vie chrétienne²⁷⁰ ».

Dans la même lettre de la *Congrégation* dirigée par le cardinal Ratzinger, elle stigmatise, sans les nommer, certaines tendances féministes qui brouillent les initiatives pour la libération de la femme. Ainsi, dit-il, deux tendances se dégagent dans les féminismes :

« Une première tendance souligne fortement la condition de subordination de la femme, dans le but de susciter une attitude de contestation. La femme, pour être elle-même, s'érige en rival de l'homme. Aux abus de pouvoir, elle répond par une stratégie de recherche du pouvoir. Ce processus conduit à une rivalité entre les sexes, dans laquelle l'identité et le rôle de l'un se réalisent aux dépens de l'autre, avec pour résultat d'introduire dans l'anthropologie une confusion délétère, dont les conséquences les plus immédiates et les plus néfastes se retrouvent dans la structure de la famille²⁷¹ ».

L'autre tendance qu'il dénonce est celle de vouloir à tout prix

« [...] éviter toute suprématie de l'un ou l'autre sexe, on tend à gommer leurs différences, considérées comme de simples effets d'un conditionnement historique et culturel. Dans ce nivelage, la différence corporelle, appelée *sexe*, est minimisée, tandis que la dimension purement culturelle, appelée *genre*, est soulignée au maximum et considérée comme primordiale. L'occultation de la différence ou de la dualité des sexes a des conséquences énormes à divers niveaux. Une telle anthropologie, qui entendait favoriser des visées égalitaires pour la femme en la libérant de tout déterminisme biologique, a inspiré en réalité

²⁷⁰ CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, n° 16.

²⁷¹ CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, n° 2.

des idéologies qui promeuvent par exemple la mise en question de la famille, de par nature bi-parentale, c'est-à-dire composée d'un père et d'une mère, ainsi que la mise sur le même plan de l'homosexualité et de l'hétérosexualité, un modèle nouveau de sexualité polymorphe²⁷² ».

Ratzinger, devenu Benoît XVI, ne pouvait pas ne pas donner sa vision comme pape concernant la place de la femme au sein de l'Église. Il affirme qu'

« il faut reconnaître, affirmer et défendre l'égalité de dignité de l'homme et de la femme : tous les deux sont des personnes [...] l'évolution des mentalités en ce domaine est hélas trop lente. L'Église se doit de contribuer à cette reconnaissance et à cette libération de la femme en suivant l'exemple donné par le Christ (cf. Mt 15, 21-28 ; Lc 7,36-50 ; 8, 1-3 ; 10,38-42 ; Jn 4,7-42) [...] Puissent les évêques encourager et promouvoir la formation des femmes pour qu'elles assument leur propre part de responsabilité et de participation dans la vie communautaire [...] de l'Église » (*Africae Munus*, n° 57).

Dans son discours aux participants au Congrès international "*femme et homme*", *l'Humanum dans son intégralité*, l'intérêt de Benoît XVI sur l'égalité homme/femme se fera écho. Il affirme que

« depuis la deuxième moitié du XXème siècle jusqu'à nos jours, le mouvement de valorisation de la femme dans les différentes instances de la vie sociale a suscité d'innombrables réflexions et débats, et a vu se multiplier les initiatives que l'Église catholique a suivies et souvent accompagnées avec un grand intérêt. La relation homme-femme dans leur spécificité respective, leur réciprocité et leur complémentarité, constitue sans aucun doute un point central de la "question anthropologique", particulièrement décisive dans la culture contemporaine et en définitive pour toute culture. De nombreuses interventions et documents pontificaux ont abordé la réalité naissante de la question de la femme²⁷³ ».

Dans le même discours, rappelant celui de l'ouverture des travaux de la *Vème conférence générale de l'épiscopat latino-américain et des caraïbes* au Brésil, le pape regrette certains comportements que le monde contemporain manifeste pour l'assujettissement de la femme :

« j'ai eu l'occasion de rappeler combien persiste encore une mentalité machiste, qui ignore la nouveauté du christianisme qui reconnaît et proclame l'égalité de dignité et responsabilité de la femme par rapport à l'homme. Il y a des lieux et des cultures où la femme est discriminée et sous-évaluée pour le seul fait d'être femme, où l'on a même recours à des arguments religieux et à des pressions familiales, sociales et culturelles pour soutenir la disparité des

²⁷² CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, n° 2.

²⁷³ BENOÎT XVI, *Discours aux participants au Congrès international "femme et homme", l'Humanum dans son intégralité*. Vatican, 9 février 2008, en ligne : https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20080209_donna-uomo.html (consulté 20 octobre 2016).

sexes, où sont perpétrés des actes de violence à l'égard de la femme, faisant d'elle un objet de mauvais traitements et d'exploitation dans la publicité et dans l'industrie de la consommation et du divertissement. Face à des phénomènes aussi graves et persistants, l'engagement des chrétiens apparaît encore plus urgent, afin qu'ils deviennent partout les promoteurs d'une culture qui reconnaisse à la femme, dans le droit et dans la réalité des faits, la dignité qui lui revient²⁷⁴ ».

Quant à la place de la femme dans l'Église, le pape invoque l'intercession maternelle de Marie, « afin qu'elle aide les femmes de notre temps à réaliser leur vocation et leur mission dans la communauté ecclésiale...²⁷⁵ »

Dans *Africae munus*, Benoît XVI adresse son message aux femmes (africaines) pour l'édification de l'Église, il les exalte et émet son vœu en ces mots :

« Vous, les femmes catholiques, vous vous inscrivez dans la tradition évangélique des femmes qui assistaient Jésus et les apôtres (cf. Lc 8, 3) ! Vous êtes pour les Églises locales comme leur 'colonne vertébrale', car votre nombre, votre présence active et vos organisations sont d'un grand soutien pour l'apostolat de l'Église [...] Puisse l'Esprit Saint susciter sans cesse dans l'Église des femmes saintes et courageuses qui apportent leur précieuse contribution spirituelle à la croissance de nos communautés ! » (*Africae Munus*, n° 58).

Lorsque Benoît XVI écrit au sujet de la femme, il plaide toujours pour son égalité avec l'homme. Dans son discours adressé samedi 15 novembre 2008 aux participants de l'Assemblée plénière du *Conseil pontifical pour les laïcs* qui avait pour thème : « A vingt ans de *Christifideles laici : mémoire, développement, nouveaux défis et devoirs* », le pape pense que

« l'homme et la femme, égaux en dignité, sont appelés à s'enrichir réciproquement en communion et collaboration, non seulement dans le mariage et dans la famille, mais aussi dans la société dans toutes ses dimensions. Des femmes chrétiennes, on attend la conscience et le courage d'affronter des tâches exigeantes, soutenues toutefois par une propension particulière à la sainteté, une lucidité spéciale dans le discernement de courants culturels de notre temps, et la passion particulière pour soigner l'humain qui les caractérise. On ne dira jamais assez combien l'Église reconnaît, apprécie et valorise la participation des femmes à sa mission de service à la diffusion de l'Évangile²⁷⁶ ».

²⁷⁴ BENOÎT XVI, *Discours aux participants au Congrès international "femme et homme", l'Humanum dans son intégralité*. Vatican, 9 février 2008.

²⁷⁵ BENOÎT XVI, *Discours aux participants au Congrès international "femme et homme", l'Humanum dans son intégralité*. Vatican, 9 février 2008.

²⁷⁶ BENOÎT XVI, *Discours de Benoît sur le rôle des laïcs dans l'Église*, en ligne : <https://fr.zenit.org/articles/discours-de-benoit-xvi-sur-le-role-des-laics-dans-l-eglise/> (consulté le 20 octobre 2016).

Le pape et le synode des évêques sur la Parole de Dieu

À l'issue du synode sur la Parole de Dieu, les Pères synodaux ont approuvé 55 propositions. Celles-ci ont été soumises au pape pour l'exhortation post-synodale. Le Pape a autorisé qu'une version officieuse soit rendue publique en italien, le latin faisant foi. Ces propositions n'engagent pas Benoît XVI, mais elles manifestent les points de vue sur lesquels les évêques membres de cette XII^e Assemblée générale ordinaire du Synode se sont mis d'accord. Ces propositions n'avaient pas un caractère définitif. C'est plutôt une expression détaillée des attentes et des suggestions des évêques représentant toutes les Églises locales du monde²⁷⁷. Concernant le lectorat à confier aux femmes, au n° 17 des propositions, il est dit que

« I Padri sinodali riconoscono e incoraggiano il servizio dei laici nella trasmissione della fede. Le donne, in particolare, hanno su questo punto un ruolo indispensabile soprattutto nella famiglia e nella catechesi. Infatti, esse sanno suscitare l'ascolto della Parola, la relazione personale con Dio e comunicare il senso del perdono e della condivisione evangelica. Si auspica che il ministero del lettorato sia aperto anche alle donne, in modo che nella comunità cristiana sia riconosciuto il loro ruolo di annunciatrici della Parola²⁷⁸ ». [*Les Pères synodaux reconnaissent et encouragent le service des laïcs dans la transmission de la foi. Les femmes, en particulier, jouent à ce niveau un rôle indispensable surtout dans la famille et dans la catéchèse. En effet, elles savent susciter l'écoute de la Parole, la relation personnelle avec Dieu et transmettre le sens du pardon et du partage évangélique. On souhaite que le ministère de lecteur soit ouvert aussi aux femmes, de manière à ce qu'au sein de la communauté chrétienne soit reconnu leur rôle d'annonciatrices de la Parole de Dieu.*].

Bien plus, les Pères synodaux dans la *Proposition 14* souhaitent que

« Siano formati adeguatamente lettori e lettrici in modo che possano proclamare la Parola di Dio in maniera chiara e comprensibile. Gli stessi siano invitati a studiare e testimoniare con la vita i contenuti della Parola che leggono²⁷⁹ ». [*Les lecteurs et les lectrices soient formés de manière adaptée afin qu'ils puissent proclamer la Parole de Dieu de manière claire et compréhensible. Que ces derniers soient invités à étudier et à témoigner par leur vie les contenus de la Parole qu'ils lisent.*]

²⁷⁷ *Le Synode des évêques fait des propositions sur la Parole de Dieu*, en ligne : http://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Archives/Documentation-catholique-n-2417/Le-Synode-des-vevques-fait-des-propositions-sur-la-Parole-de-Dieu-2013-04-09-930756?id_folder=930742&position=30 (consulté le 12 janvier 2017).

²⁷⁸ *Sinodo Dei Vescovi. XII Assemblea Generale Ordinaria. Elenco finale delle proposizioni*, en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20081025_elenco-prop-finali_it.html (consulté le 12 janvier 2017).

²⁷⁹ *Sinodo Dei Vescovi. XII Assemblea Generale Ordinaria. Elenco finale delle proposizioni*, en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20081025_elenco-prop-finali_it.html (consulté le 12 janvier 2017).

Il est vrai que les évêques ont soulevé un problème qui était commune à toutes les Églises locales, celui de la mise à l'écart des femmes du lectorat. Lorsque Benoît XVI rendra publique son exhortation post-synodale *Verbum Domini* sur la Parole de Dieu (2010), il essaye de dédouaner l'Église des propositions des Pères synodaux qui, en fait, sonnaient comme une accusation discriminatoire à l'égard des femmes dans la liturgie. Le pape affirme que,

« Comme on le sait, tandis que l'Évangile est proclamé par le prêtre ou le diacre, la première et la seconde lecture, dans la tradition latine, sont proclamées par le lecteur choisi, homme ou *femme*. Je voudrais ici me référer aux Pères synodaux qui, encore en cette circonstance, ont souligné la nécessité de soigner par une formation adéquate l'exercice du *munus* du lecteur dans la célébration liturgique et, de manière particulière le ministère du lectorat qui, comme tel dans le rite latin, est un ministère laïc. Il est nécessaire que les lecteurs chargés d'un tel service, même s'ils n'ont pas été institués, soient vraiment idoines et préparés avec soin. Une telle préparation doit être aussi bien biblique et liturgique que technique... » (*Verbum Domini*, n° 58).

Cette affirmation du pape est loin d'être la reconnaissance du ministère du lectorat pour les femmes. Elle est plutôt une manière de contourner les Pères synodaux qui ont souhaité que le ministère du lectorat soit officiellement collé aux femmes. Si Benoît XVI estime que les lectures de la Parole de Dieu dans les assemblées liturgiques, hormis l'Évangile, sont proclamées par le lecteur choisi, homme ou femme ; pourquoi ne met-il pas l'homme et la femme au même niveau dans ce ministère de lectorat ?

Pour conclure, le rapport entre les documents produits par le Cardinal Joseph Ratzinger, alors préfet de la *Congrégation pour la doctrine de la foi* et le pape Benoît XVI, témoigne bien de l'intérêt qu'avait ce théologien de renom à montrer que l'Église ne doit pas seulement être servie par les hommes. Elle est aussi l'affaire des femmes. Mais sa position reste celle de la fermeture qui empêche aux femmes d'accéder pleinement aux ministères laïques.

3.4.3. François (2013-...)

Le pape François, dans *Evangelii Gaudium*, reconnaît la place de la femme dans l'Église mais déplore tout de même une certaine marginalisation. Il observe

« [...] avec joie combien de nombreuses femmes partagent des responsabilités pastorales avec les prêtres, apportent leur contribution à l'accompagnement des personnes, des familles ou des groupes et offrent de nouveaux apports à la réflexion théologique. Mais il

faut encore élargir les espaces pour une présence féminine plus incisive dans l'Église... » (*Evangelii Gaudium*, n° 103).

Le pape reconnaît également que le problème demeure lorsqu'il affirme que « les revendications des droits légitimes des femmes, à partir de la ferme conviction que les hommes et les femmes ont la même dignité, posent à l'Église des questions profondes qui la défient et que l'on ne peut éluder superficiellement » (*Evangelii Gaudium*, n° 103).

François a totalement raison, comme d'ailleurs ses prédécesseurs, mais ne prend pas des mesures qui s'imposent afin d'arriver à cette égalité. Si François est perçu par beaucoup comme le pape qui prend parti des marginalisé(e)s, des exclu(e)s ; pourquoi n'agirait-il pas mieux afin de dégager l'Église du poids de la culture patriarcale contestée par ceux et celles qui veulent la justice et l'équité ?

Ainsi donc, les papes venus après le concile Vatican II affichent les bonnes intentions de vouloir mettre sur pied, *l'égalité homme/femme* au sein de l'Église, mais le poids de la tradition ne les détache pas encore de la mentalité patriarcale. Une simple disposition du magistère pourrait bien libérer les femmes et les intégrer pleinement au service de l'Église au même titre que les hommes. De toutes les visions des papes d'après Vatican II sur la femme, Dermience pense qu'

« au fil des pontificats, les papes ont de plus en plus souvent parlé d'elles mais en imposant leur définition de 'la femme' : 'égale en dignité, mais différente par essence'. Ce qui lui assigne limites, voire statut subordonné dans la vie sociale et tutelle masculine dans la communauté ecclésiale. Un modèle somme toute traditionnel, à peine retouché, nettement régressif si on le compare aux conceptions et à la pratique de l'Église primitive et, en complet décalage avec le contexte actuel²⁸⁰ ».

Eu égard à ce qui précède, en donnant un aperçu général de la situation des femmes au sein de l'Église, nous voulons, à titre illustratif, montrer la volonté de certaines Églises particulières d'intégrer les femmes de plein droit dans les ministères.

3.5. Pour une culture partenariale au sein de l'Église : expérience de Québec

Ce *partenariat homme-femme* vise tous les domaines de la vie de l'Église. Une des Églises locales nord-américaines nous en offre une belle piste pour une Église toujours plus juste et plus équitable. A partir de 1981, au sein de l'Église catholique du Québec

²⁸⁰ A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 113.

(Canada), s'est développé le « Réseau » des *répondantes diocésaines à la condition des femmes* dont les préoccupations du début sont la réalité des femmes engagées en Église et les conditions de vie de l'ensemble des femmes au Québec et ailleurs dans le monde. C'est en fait un *regard féministe* sur l'Église catholique et sur la société québécoises²⁸¹. Dans ce mouvement, ces femmes, « les répondantes diocésaines ont maintes fois exprimé l'importance pour les femmes engagées en Église d'être reconnues comme des partenaires de droit et de fait dans leur travail pastoral²⁸² ». Elles ont voulu un *partenariat* dans toutes les actions au sein de l'Église. Danielle Forest, reprenant la définition de la théologienne Yvonne Bergeron, montre que

« le partenariat hommes-femmes dans l'Église, c'est fondamentalement l'annonce, la mission de la bonne nouvelle remise à toute la communauté (c'est-à-dire les personnes baptisées hommes et femmes), qui suppose un partage des tâches au niveau des responsabilités et du pouvoir de gérer en partenaires. Le partenariat hommes-femmes dans l'Église, c'est aussi porter ensemble la mission, le vivre ensemble et différemment selon les charismes de chaque personne²⁸³.

Nombreux forums se sont organisés dans l'Église catholique de Québec concernant ce *partenariat entre hommes-femmes dans l'Église*. En mars 1986, une session d'étude sur « le mouvement des femmes et l'Église » engagea la discussion entre évêques et laïcs à ce sujet. Il en sortit deux recommandations. La première veut « que chaque diocèse organise un forum diocésain réunissant évêques, pasteurs et laïques pour approfondir les dimensions humaines, théologiques et pastorales de nouveaux rapports femmes et hommes dans l'Église et, en particulier, dans les équipes pastorales²⁸⁴ ». La deuxième veut « que dans chaque diocèse, l'évêque et la répondante à la condition des femmes amorcent une réflexion entre les prêtres et les femmes engagées en pastorale, afin d'arriver à définir ensemble le modèle d'un véritable partenariat dans l'Église²⁸⁵ ».

²⁸¹ Danielle FOREST, *Le partenariat hommes-femmes dans l'Église catholique de Québec : une longue route parcourue de mars 1986 à mai 1990*, dans Claudette BOIVIN, Andrée CYR-DESROCHES et Denise VEILLETTE (éd.), *Les répondantes diocésaines à la condition des femmes 25 ans d'histoires 1981-2006*, t. 5 : *Des questions des femmes qui interpellent*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2012, p. 16-17.

²⁸² D. FOREST, *Le partenariat hommes-femmes dans l'Église catholique de Québec*, p. 18.

²⁸³ D. FOREST, *Le partenariat hommes-femmes dans l'Église catholique de Québec*, p. 19.

²⁸⁴ Yvonne BERGERON, *Le partenariat hommes et femmes dans l'Église de Québec*, dans Claudette BOIVIN, Andrée CYR-DESROCHES et Denise VEILLETTE (éd.), *Les répondantes diocésaines à la condition des femmes 25 ans d'histoires 1981-2006*, t. 5 : *Des questions des femmes qui interpellent*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2012, p. 52.

²⁸⁵ Y. BERGERON, *Le partenariat hommes et femmes dans l'Église de Québec*, p. 53.

Ce parcours des répondantes pour le partenariat hommes-femmes n'a pas été sans difficultés. On y décèle des obstacles immédiats et obstacles généraux. Parmi les premiers obstacles

« figurent les résistances de quelques diocèses sur le thème et sur la méthode [...] Le partage des responsabilités et la participation égalitaire à la mission de l'Église passant par l'accès des femmes au sacerdoce, cet accès était interprété par d'aucuns comme un désir des femmes de vouloir le pouvoir pour le pouvoir ou de vouloir prendre la place des hommes²⁸⁶ ».

Quant aux obstacles généraux, le premier est celui d'ordre historique et culturel :

« durant plus de 2000 ans, les femmes ont été considérées comme des êtres inférieurs aux hommes. Ce statut attribué a conditionné l'ensemble des rapports hommes-femmes dans tous les domaines de la société. L'Église n'a pas échappé à ce modèle [...] Dans le cas de rapport hommes-femmes, l'histoire et la tradition ont profondément marqué les mentalités. Deux mille ans d'infériorisation des femmes ne peuvent avoir d'autres effets chez elles que l'absence de confiance envers leur potentiel et la perception qu'elles n'ont pas la capacité d'occuper des fonctions traditionnellement réservées aux hommes. Le fait qu'elles possèdent la formation exigée ne modifie pas cette représentation²⁸⁷ ».

Le deuxième obstacle est d'ordre structurel,

« celui de l'exercice du pouvoir selon un modèle hiérarchique dans l'Église catholique comme dans plusieurs autres institutions. En cette matière, cette Église se distingue par le fait que, chez elle, les femmes en tant que femmes ne peuvent avoir accès à la structure décisionnelle, celle-ci étant strictement réservée aux hommes ordonnés [...] la problématique hommes-femmes s'inscrit à l'intérieur de la problématique clercs-laïcs [...] les femmes ne peuvent accéder aux lieux d'autorité non pas à cause de la nature de leurs responsabilités comme baptisées, non pas à cause de leurs compétences ou de leurs charismes qui seraient limités, mais uniquement à cause de leur sexe²⁸⁸ ».

Le troisième et le dernier obstacle présenté est celui d'ordre idéologique : « Ayant été écartées du savoir théologique, les femmes ont la difficulté à discuter les justifications idéologiques de la théologie *masculinisante*. Elles disent éprouver de l'embarras à apporter un nouvel éclairage à des affirmations comme *Jésus n'a pas choisi de femmes parmi les apôtres*²⁸⁹ ».

²⁸⁶ D. FOREST, *Le partenariat hommes-femmes dans l'Église catholique de Québec*, p. 21.

²⁸⁷ D. FOREST, *Le partenariat hommes-femmes dans l'Église catholique de Québec*, p. 34.

²⁸⁸ D. FOREST, *Le partenariat hommes-femmes dans l'Église catholique de Québec*, p. 36-37.

²⁸⁹ D. FOREST, *Le partenariat hommes-femmes dans l'Église catholique de Québec*, p. 37.

Face à ces obstacles, il en ressort que « [...] c'est dans la solidarité, avec détermination, courage et quelquefois colère que des femmes ont maintenu le cap pour faire de l'avènement du partenariat entre hommes et femmes une destination commune dans l'Église catholique du Québec²⁹⁰ ». Quel est l'essentiel de leur revendication dans ce partenariat hommes-femmes ?

Parlant des forums diocésains sur le partenariat hommes-femmes dans l'Église catholique du Québec, Forest pense que la question est plus que l'accès des femmes au sacerdoce. Elle montre que

« ces participantes et ces participants questionnent le fonctionnement de l'institution ecclésiale où les décisions concernant l'ensemble de l'Église sont réservées à quelques personnes seulement. La mission de l'Église a été confiée à l'ensemble des baptisés, hommes et femmes, prêtres et laïques. Plutôt que de parler d'un pouvoir centralisé, les participantes et les participants proposent que la vie de l'Église soit gérée, au sens large du terme, par des équipes composées de personnes des deux sexes, et ce, à tous les niveaux : paroisse, diocèse, Église universelle [...] Cette image idéale du partenariat hommes-femmes en Église correspond davantage à l'Église communion et à la mission qui a été confiée à tous les baptisés²⁹¹ ».

Les répondantes diocésaines sur le partenariat hommes-femmes au Québec, bien qu'elles n'aient pas encore atteint leur but, visent à terme une culture partenariale justifiée au sein de l'Église. Elles montrent que

« les chrétiennes et les chrétiens désirent fermement progresser et l'Église du Québec devra faire preuve d'audace et de créativité pour que la nécessité du mouvement devienne évidente pour le Vatican et pour l'Église universelle. Plutôt que de demeurer à la remorque de la révolution sociale, l'Église catholique pourrait assumer son rôle prophétique et faire preuve d'initiative. Elle pourrait prendre les devants et devenir ainsi un moteur de changement dans une volonté d'accomplir la mission confiée par Jésus Christ à l'ensemble des baptisés²⁹² ».

Bien que ce partenariat hommes-femmes dans l'Église de Québec semble encore être un processus, elle constitue tout de même un exemple d'une Église qui prend conscience que les responsabilités ecclésiales concernent les baptisés de deux sexes.

²⁹⁰ D. FOREST, *Le partenariat hommes-femmes dans l'Église catholique de Québec*, p. 21.

²⁹¹ D. FOREST, *Le partenariat hommes-femmes dans l'Église catholique de Québec*, p. 38-39.

²⁹² D. FOREST, *Le partenariat hommes-femmes dans l'Église catholique de Québec*, p. 43.

3.6. *Le sacerdoce commun et l'expérience des ministères laïcs dans le diocèse Kinshasa*

Les Églises locales du Congo, pour la plupart, furent érigées en diocèses juste avant l'ouverture du concile Vatican II. A cette époque, dans le domaine liturgique, l'Église était presque l'affaire des hommes. La présidence des communautés chrétiennes leur revenait aussi. Les services à réaliser par des femmes au sein de la communauté ecclésiale étaient presque inexistants. C'était presque la situation générale de l'Église universelle.

L'érection des diocèses au Congo coïncide, plus au moins, avec l'indépendance nationale (la décolonisation) en 1960. La grande majorité des femmes n'étaient pas instruites, et par ce fait, incapables d'assumer certaines responsabilités liées à l'instruction. « Or, l'ouverture d'esprit qui permet à l'être humain de se découvrir et de vouloir réaliser sa propre croissance provient en grande partie de son instruction²⁹³ ».

Bien que cette situation ne donne pas une bonne posture à la femme pour assumer certaines responsabilités au sein de l'Église, l'abbé Joseph-Albert Malula pensait déjà en 1953, aux ministères laïcs pour l'homme et la femme avant le Concile. Malula affirme que :

« L'heure a sonné de travailler en profondeur. Notre grande préoccupation doit être de former des apôtres laïcs des *deux sexes*. Nous ne suffisons pas à la besogne. Il faut des laïcs conscients de leur rôle d'apôtres dans l'Église pour prolonger l'influence du clergé dans la masse²⁹⁴ ».

Bien qu'à cette époque, l'abbé Malula envisageait la formation des laïcs en vue de ministères pour suppléer à la carence des ministres ordonnés, il est en même temps conscient que l'Église est l'affaire de tous. Il ouvre des perspectives, peut-être sans le savoir, à ce que sera un des labours du concile Vatican II, la revalorisation du « sacerdoce commun ».

Dans son homélie à la messe du jubilé de 25 ans de son ministère épiscopal, le cardinal rappelait ce qu'il avait souhaité pour la liturgie africaine : « En 1953, j'ai rêvé

²⁹³ A.-Marie M. MPUNDU, *Droits et promotion de la femme* (Engagement social), Kinshasa, L'Épiphanie, 2006, p. 24, 2^e éd. revue et augmentée.

²⁹⁴ Léon DE SAINT MOULIN, *Œuvres complètes du cardinal Malula* (Documents du Christianisme africain), volume 2 : *Textes biographiques et généraux*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997, p. 44.

d'une liturgie africaine dans laquelle l'homme noir louerait son Créateur de toute son âme et de tout son corps en dansant au rythme africain²⁹⁵ ».

Il est à mentionner qu'à la convocation du concile Vatican II, Mgr Malula fut nommé membre des organismes de la réforme liturgique, notamment dans la commission préparatoire du Concile et de la Commission conciliaire pour la liturgie. Il fut aussi membre du *Consilium ad exsequendam constitutionem de Sacra Liturgia* [La Commission pour la mise en œuvre de la constitution sur la Sainte Liturgie]²⁹⁶. On comprend pourquoi, Malula s'est vite investi à la promotion du laïcat parce qu'il connaissait bien tous les enjeux et toutes les mutations voulues par Vatican II. On peut déceler dans ses interventions qu'il mourait aussi d'envie de réformer l'Église africaine :

« Il faut aussi souligner le dynamisme des jeunes Églises, telles que l'Église d'Afrique, pendant le débat de la liturgie. Nous nous sommes appliqués à défendre deux principes fondamentaux : 1) Les formes d'expression d'une vérité n'ont pas une valeur absolue. Donc elles peuvent changer. 2) Le principe de l'unité dans la diversité. Ainsi, le peuple chrétien étant répandu dans le monde entier, le latin ne peut plus être le seul véhicule de la prière de l'Église. Nécessité d'adapter la liturgie à la mentalité des différents peuples accueillis dans l'Église²⁹⁷ ».

Cette vision prophétique ne laissera pas l'Église du Congo indifférente. En

« emboitant le pas au cardinal Malula, dès l'aube de l'indépendance, dans les années 1960, l'Église du Congo, confrontée au défi de nouvelles mutations sociopolitiques et religieuses, aboutit à la conclusion qu'il fallait revaloriser l'activité des laïcs dans les nouvelles structures ecclésiales... Cette option fut officiellement levée par l'épiscopat du Congo à l'occasion de sa VI^e Assemblée Plénière en 1961²⁹⁸ ».

A cette époque où la quasi-totalité d'évêques étaient d'origine belge, leur première préoccupation fut la formation du clergé local pour assurer toute la responsabilité au sein de l'Église du Congo. L'option pour un laïcat responsable dans les nouvelles structures ecclésiales atteignit

« son couronnement au concile Vatican II. Celui-ci a défini l'Église en premier lieu comme Peuple de Dieu où tous les fidèles, par leur baptême et leur confirmation ont la mission de sanctifier le monde, de rassembler les hommes et les animer selon l'esprit du Christ [...] »

²⁹⁵ L. DE SAINT MOULIN, *Œuvres complètes du cardinal Malula*, volume 2, p. 69.

²⁹⁶ A. BUGNINI, *La réforme liturgique (1948-1975)*, p. 987-988. 990. 993.

²⁹⁷ L. DE SAINT MOULIN, *Œuvres complètes du cardinal Malula*, volume 2, p. 151.

²⁹⁸ François LUYEYE, *Le cardinal J.A. Malula. Un pasteur prophétique*, Kinshasa, Jean XXIII, 1999, p. 99. 2^e éd.

Ils participent à leur manière à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, et remplissent pour leur part la mission de tout le peuple chrétien dans le monde²⁹⁹ ».

Cette revalorisation du laïcat responsable par le Concile attira l'attention de l'épiscopat congolais. Les évêques ont pris conscience que l'Église ne peut être édifiée que lorsque l'ensemble des baptisés s'y trouve impliqué. C'est ainsi que le cardinal Malula (1917-1989) tenait à ce que dans l'Église de Kinshasa, les clercs et laïcs conjuguent leurs énergies pour son édification. Sa première initiative en ce sens fut la création du ministère de *Mokambi*, ministère des agents pastoraux laïcs. L'abbé François Luyeye montre que

« le souci du cardinal Malula pour la promotion d'un clergé local et d'une vie religieuse inculturée alla de pair avec la préoccupation de l'émergence d'un laïcat adulte, prenant à cœur ses responsabilités dans l'Église [...] Cette dernière préoccupation s'est manifestée [...] par l'institution des ministères laïcs appelés aussi ministères non-ordonnés...³⁰⁰ ».

Une observation est à même à faire : l'Épiscopat congolais et le concile Vatican, lorsqu'ils abordent la question de responsabilités des laïcs au sein de l'Église, envisageaient-ils d'insérer dans cette catégorie les femmes comme l'appelait de tout son vœu le Cardinal Malula ? Et ce dernier s'est-il limité aux mots ou concrétisera-t-il son projet des ministères laïcs pour les deux sexes ? Comment va-t-il s'y prendre ?

Ce n'est pas dans la précipitation que le cardinal Malula mettra à jour son projet des ministères laïcs. Il sera d'abord mis en chantier. Il sera ensuite étudié et approfondi par ses experts. Luyeye précise que « ce projet de création des ministères laïcs avait été longuement mûri dans différentes commissions diocésaines et a trouvé un large écho lors de la *huitième Semaine Théologique de Kinshasa* sur les ministères laïcs dans l'Église³⁰¹ ». Comme Malula le dit lui-même,

« Tous ceux qui ont participé à la 8^e Semaine Théologique de Kinshasa (Juillet-août 1973) ont vivement ressenti la nécessité et l'urgence qu'il y a de prendre des laïcs au sérieux. Pendant cette semaine, nous avons entendu dire à plusieurs reprises : au cours des siècles, le clergé a *monopolisé* plusieurs services dans l'Église qui ne lui étaient nullement réservés. Dans l'œuvre de l'Évangélisation du monde que le Christ a confiée à son Église, nous devons travailler avec les laïcs dans une réelle co-responsabilité, tant au niveau de l'exécution qu'au niveau de la conception. Nous estimons donc que le clergé ne donne pas

²⁹⁹ F. LUYEYE, *Le Cardinal J.A. MALULA. Un pasteur prophétique*, p. 100.

³⁰⁰ F. LUYEYE, *Le Cardinal J.A. MALULA. Un pasteur prophétique*, p. 99.

³⁰¹ F. LUYEYE, *Le Cardinal J.A. MALULA. Un pasteur prophétique*, p. 137.

des responsabilités aux laïcs, mais il le laisse plutôt prendre ce qui leur est dû : leurs propres responsabilités³⁰² ».

En effet, après avoir esquissé le contour des problèmes majeurs, donnant au projet toutes ses chances de réussite, le cardinal Malula va vite à l'action. En 1975, soit 10 ans après la clôture du concile Vatican II, « eurent lieu les huit premières installations de laïcs à la charge de *Mokambi* de paroisse [...] La voie était ouverte pour confier les hautes responsabilités ecclésiales aux laïcs³⁰³ ». Dès avant la promulgation du nouveau code de 1983, on observe au Congo que des laïcs participent à la charge pastorale du diocèse confiée par un évêque. Plus tard, le cardinal Malula en parlera ainsi :

« le mokambi de paroisse est un ministère laïc à qui l'Evêque confie une paroisse, structurée conformément au can. 517, § 2. En lui confiant une participation à l'exercice de la charge pastorale [...], l'Evêque charge le mokambi particulièrement à l'administration de la paroisse et de l'organisation des activités paroissiales. Le prêtre-animateur de son côté et le ministre ordonné, nommé par l'Evêque dans une paroisse structurée conformément au can. 517, § 2, et chargé d'être le modérateur de la charge pastorale dans cette paroisse³⁰⁴ ».

Par ailleurs,

« au cours de cette même période, deux autres ministères laïcs virent le jour. Il s'agit des ministères d'*Assistant paroissial* et d'*Animateur pastoral*. L'Assistant paroissial est nommé par l'évêque pour être le coopérateur du curé et sous son autorité. Il exerce une fonction comparable à celle du vicaire paroissial et fait partie de l'équipe pastorale. Son mandat peut être général, territorial ou catégoriel. L'Animateur pastoral est nommé par l'évêque pour une tâche spécifique, dans un secteur ou un milieu déterminé pour y animer les activités pastorales en collaboration avec un prêtre responsable ou un conseil de direction³⁰⁵ ».

La motivation du cardinal Malula de confier aux laïcs certaines responsabilités n'est pas un fait de hasard. Il trouve ses fondements au cœur de la doctrine même de l'Église et en donne des motifs. Le premier motif retenu, comme il le dit lui-même,

« c'est que nous voulons montrer toute l'importance que nous attachons à la contribution des laïcs à la vie et à la mission de l'Église. En instituant quelques chrétiens comme ministres laïcs, nous voulons exprimer notre foi aux sacrements du baptême et de la confirmation qui constituent la dignité de chaque chrétien. Tout baptisé et confirmé est

³⁰² Léon DE SAINT MOULIN, *Œuvres complètes du cardinal Malula* (Documents du Christianisme africain), volume 6 : *Textes concernant le laïcat et la société*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997, p. 179.

³⁰³ F. LUYEYE, *Le Cardinal J.A. MALULA. Un pasteur prophétique*, p. 139.

³⁰⁴ L. DE SAINT MOULIN, *Œuvres complètes du cardinal Malula*, volume 6, p. 222.

³⁰⁵ F. LUYEYE, *Le Cardinal J.A. MALULA. Un pasteur prophétique*, p. 139.

membre du corps du Christ qui est l'Église et reçoit l'Esprit de Dieu pour travailler à la croissance du peuple de Dieu et à la transformation du monde³⁰⁶ ».

Le deuxième motif que Mgr Malula évoque, comme il le dit lui-même :

« c'est que nous voulons continuer à aider notre Église de Kinshasa à s'enraciner, à prendre un visage africain. Cela se fait certainement déjà grâce aux recherches et la créativité de nombreux prêtres, religieux et religieuses. Mais cela doit se faire aussi grâce à la collaboration indispensable de nombreux laïcs, activement présents dans les équipes pastorales, les commissions et les conseils³⁰⁷ ».

Un autre motif, le troisième, qui motiva le cardinal à créer les ministères laïcs est celui de l'explosion démographique où le diocèse de Kinshasa sera appelé à créer des centaines des paroisses ou plus. Dans ce contexte, l'aide précieuse des ministres laïcs sont d'une importance capitale³⁰⁸.

Il sied de mentionner en passant que, « l'expérience des ministères laïcs initiés par le Cardinal Malula a dépassé les bornes de l'archidiocèse de Kinshasa. Les différents diocèses du Congo et ceux d'autres pays africains l'adoptent en l'adaptant à leurs réalités propres³⁰⁹ ». Pour l'Église du Congo, Malula la voulait vraiment inculturée, particulièrement dans ses expressions liturgiques. Il disait que

« quand je parle d'une Église congolaise, je veux simplement dire que, ici, dans l'État Congo, nous devons avoir une Église congolaise, c'est-à-dire une Église qui revêt un visage vraiment congolais, dans son expression théologique et philosophique, dans l'évangélisation et également dans la liturgie. Il faut que les valeurs congolaises, les valeurs africaines soient purifiées pour être ensuite insérées dans la liturgie, afin que le peuple comprenne de quoi il s'agit, quelque chose qui prouve que l'Église est leur Église, et pas quelque chose d'importé. Mais au contraire, que c'est quelque chose d'incarné³¹⁰ ».

Cette Église inculturée et incarnée, il la voulait aussi pour l'Afrique afin qu'elle remplisse sa mission dans le milieu où elle se déploie. Il estime que

« l'heure a sonné pour l'Afrique de faire une démarche personnelle et consciente vers l'Église. Les Africains ont déjà entendu le message qui s'adresse à tous les hommes de la terre. Pour être sauvés, ils doivent l'accueillir dans leurs constitutifs humains. Mais cet accueil ne peut être passif. Il ne suffit pas de subir le christianisme, pour être sauvés ; il

³⁰⁶ L. DE SAINT MOULIN, *Œuvres complètes du cardinal Malula*, volume 6, p. 214.

³⁰⁷ L. DE SAINT MOULIN, *Œuvres complètes du cardinal Malula*, volume 6, p. 214.

³⁰⁸ L. DE SAINT MOULIN, *Œuvres complètes du cardinal Malula*, volume 6, p. 214.

³⁰⁹ F. LUYEYE, *Le Cardinal J.A. MALULA, Un pasteur prophétique*, p. 142.

³¹⁰ L. DE SAINT MOULIN, *Œuvres complètes du cardinal Malula*, volume 2, p. 90-91.

faut le ré-agir, c'est-à-dire l'exprimer par son esprit, par son cœur et par son corps, pour que, par le Christ, avec le Christ et dans le Christ, on soit des adorateurs du Père en esprit et en vérité [...] Cette expression du divin par notre africanité donnera naissance dans l'Eglise, une, à un christianisme typiquement africain³¹¹ ».

Il est un fait à déplorer : depuis cette époque, la présence des femmes dans les *ministères laïcs* reste hypothétique dans les Églises locales (du Congo). Était-ce parce qu'à cette époque la majorité de femmes n'avait pas entrepris les études religieuses ou théologiques ? Aujourd'hui cet argument pourrait-il tenir ? Les femmes ne sont-elles pas compétentes autant que les hommes dans les disciplines ecclésiastiques au niveau supérieur et universitaire ?

Dans le cas de l'Église de Kinshasa, une question capitale mérite tout de même d'être posée : les femmes ont-elles fait partie de ces ministères laïcs à Kinshasa tel que l'envisageait le Cardinal Malula ?

D'après ses enquêtes, la professeure Albertine Tshibilondi affirme que « certes, des religieuses assument aussi des responsabilités d'assistantes paroissiales, souvent à titre bénévoles. Mais les femmes, en général, sont exclues de ces ministères³¹² ». Dans cette perspective, le professeur Ignace Ndongala, prêtre originaire de l'Église de Kinshasa, donne une précision :

« contrairement au ministère d'assistant paroissial qui est ouvert aux femmes, le ministère de *mokambi* de paroisse n'est exercé que par des hommes. Il ne fait pas de doute, que dans la ligne des perspectives ouvertes par l'humanisme de l'*imago Dei*, on puisse soutenir l'égalité fondamentale des laïcs dans l'exercice du ministère de *mokambi*³¹³ ».

Au sujet de ministère de *mokambi* pour la femme, le cardinal Malula ne se renie pas lui-même et affirme clairement qu'il ne voit aucun inconvénient à ce qu'une femme devienne *mokambi* (ministre laïc). Ce n'est pas à lui de la désigner mais elle doit en avoir elle-même la volonté d'y répondre. Il faudra ensuite la formation requise³¹⁴.

³¹¹ L. DE SAINT MOULIN, *Œuvres complètes du cardinal Malula*, volume 2, p. 154.

³¹² A. TSHIBILONDI, *L'égalité hommes et femmes dans l'Église catholique en Afrique*, p. 304.

³¹³ Ignace NDONGALA, *Femmes et hommes partenaires égaux de l'Église-famille de Dieu dans la réalité ecclésiale de Kinshasa ?*, dans *Mission de l'Église* 150 (Janvier-mars 2006), p. 68.

³¹⁴ I. NDONGALA, *Femmes et hommes partenaires égaux de l'Église-famille de Dieu dans la réalité ecclésiale de Kinshasa ?*, p. 68.

A la mort de Mgr Malula en 1989, ses successeurs - le feu cardinal Frédéric Etsou et le cardinal actuel Laurent Monsengwo - ont eu leur propre vision dans le domaine pastoral au sein de l'Église de Kinshasa. Ils n'ont pas voulu ou n'ont pas su prendre en compte ce projet alors prophétique pour le consolider et le perpétuer en vue du bien de peuple de Dieu et de son Église. Pour preuve, beaucoup de *bakambi* (pluriel de mokambi) de la première heure et ceux venus après, ont perdu leur ministère au profit du ministère presbytéral. Ainsi, les ministères laïcs tels que voulu par le premier cardinal congolais, en projetant de les confier aux hommes et aux femmes, semblent être au point mort. A l'état actuel des choses, il n'est pas impossible qu'ils disparaissent à jamais, du moins dans leur forme originelle.

Tout compte fait, Cette situation des ministères laïcs qui pourraient intégrer les femmes dans l'Église du Congo rejoint bien la situation de l'Église universelle où elles se voient, sans raison, mises à l'écart de certaines responsabilités. Malgré des initiatives prises par d'éminents hommes d'Église dans divers pays du monde catholique et l'ouverture du magistère romain sur la question, la situation n'a pas trop évolué depuis la fin du concile Vatican II.

De ce qui est dit, nous nous posons cette question : qu'est-ce qui est vraiment important, dans tous ces discours de bonne volonté des pasteurs catholiques et dans l'enseignement du magistère, pour que les femmes intègrent pleinement les responsabilités laïques au sein de l'Église ? Voyons cela de plus près.

3.7. Les ministères laïcs : une responsabilité des baptisés de deux sexes assortis d'une formation requise et d'une vie idoine

Cette longue analyse, axée sur le sacerdoce commun, qui part de Congar en passant par le concile Vatican II, par les papes venus après le Concile et les autres pasteurs de l'Église jusqu'aux théologiennes féministes avait pour but de scruter ce qui est cause de la mise à l'écart des femmes dans les ministères institués et le diaconat permanent, et aussi dans la présidence de la communauté chrétienne ou tout simplement dans les services de l'autel. L'Église étant composée d'hommes et de femmes, faisant partie du peuple des baptisés, incorporés au Christ *Roi-Prêtre-Prophète*, tous et toutes, sont appelés à exercer un rôle dans l'Église et dans le monde sans discrimination. En fait,

« tous les baptisés sont [...] coresponsables de l'annonce de l'Évangile, mais chacun selon sa vocation et ses charismes propres [...] Tous ensemble et chacun pour sa part, ils ont part et prennent part à la mission de toute l'Église ou pour mieux dire à toute la mission de l'Église. Cette mission n'est autre que le ministère de l'Église à l'égard du monde [...] : attester la Bonne Nouvelle de l'amour de Dieu pour tous les hommes, sans exception et sans exclusive et œuvrer de la sorte à la réconciliation de l'humanité avec elle-même et avec Dieu ³¹⁵ ».

Lorsque les documents de l'Église mentionnent des laïcs ou tout simplement de « tous les baptisés » appelés à exercer tel ou tel ministère au sein de l'Église, il est évident que les femmes y sont incluses. Par ailleurs, nous avons l'impression que dans l'Église, lorsqu'on emploie le concept « *laïc* », on pense toujours au baptisé, donc à l'homme. Cela conduit à penser que les « *ministères laïcs* » est l'affaire des hommes. Comme nous le savons, cette manière de percevoir le mot « *laïc* » est la conséquence sémantique des langues vivantes qui distinguent le masculin et le féminin et radicalisent la différence des genres. Mais l'Église, connaissant cette différence terminologique le plus souvent sexiste et discriminatoire, n'a privilégié dans son discours que le genre masculin pour des motifs qui nous sont inconnus. Pourtant, elle pouvait user du substantif « *laïque* » pour rendre présents les mots « *baptisée* », « *chrétienne* » égale en droit et en devoir au même titre que le « *laïc* » (l'homme). Les documents de l'Église n'en font même pas cas. Lorsqu'elle nomme le « genre féminin », elle le traduit en terme « *femme* » et non de « *laïque* ». N'est-ce pas là que pourrait partir, autre autres, la marginalisation de la femme au sein de l'Église, notamment pour l'exercice des ministères ecclésiaux. Mais d'où vient alors que les « *laïques* » ne soient pas mises sur le pied d'égalité avec les laïcs dans la prise de responsabilités au sein de l'Église ?

Plusieurs faits avancés dans les parties précédentes peuvent être à l'origine de cette exclusion et peuvent se résumer en ces vocables : « le *patriarcat* (société ou culture où le privé et le public sont sous le contrôle des hommes ou de certains hommes) ; le *sexisme* (approche discriminatoire de la réalité fondée sur la hiérarchisation des sexes et habituellement la dévalorisation du sexe féminin par rapport au masculin) ; l'*androcentrisme* (approche du réel à partir du seul point de vue des sujets de sexe masculin et qui universalise ce point de vue) ³¹⁶ » ; la phallocratie (le machisme), qui « désigne la domination sociale, culturelle et symbolique exercée par les hommes sur les

³¹⁵ A. BORRAS et B. POTTIER, *La grâce du diaconat. Questions actuelles autour du diaconat latin*, p.132.

³¹⁶ G. MEDEVIELLE, *La dignité de la femme selon l'enseignement de Jean-Paul II*.

femmes. Par extension, elle est utilisée pour désigner une structure sociale misogyne, patriarcale et sexiste³¹⁷ ».

Il est important, en continuant notre étude, de faire cette analyse logique : à part l'interdiction formelle par le magistère aux femmes d'accéder au sacerdoce ministériel jusqu'alors réservé aux hommes ; il ne se trouve aucune raison scripturaire, dogmatique ou religieuse qui pourrait justifier l'inégalité entre l'homme et la femme dans la prise de responsabilités laïques au sein de l'Église. Cette exclusion des femmes ne peut être motivée que par des habitudes enracinées depuis des siècles dans l'Église en imitation du pouvoir civil.

De notre part, ce qui pourrait être un handicap pour la prise de n'importe quelle responsabilité laïque au sein de l'Église, c'est le manque de formation religieuse ou théologique. Toute personne (homme ou femme) apte à la poursuivre et à la terminer avec succès, peut être qualifiée à l'assumer.

Un fait important reste à souligner pour l'exercice du ministère laïc dévolu à tous les baptisés indistinctement : c'est la formation appropriée en vue d'acquérir des compétences et des qualités nécessaires pour assumer les responsabilités tel que le veut l'Église. Pour Borrás et Malvaux :

« Comme pour toute responsabilité, la prise en charge d'un ministère ecclésial requiert un certain nombre de qualités, d'aptitudes indispensables pour pouvoir être exercé avec fruit. Aujourd'hui, plus qu'autrefois, peut-être, on est sensible au fait que n'importe qui ne peut être 'bombardé' en charge d'une responsabilité ecclésiale mais que l'enjeu même du service à accomplir exige que la personne soit à même à l'exercer, qu'elle soit 'idone', comme dit le jargon du droit canonique. En d'autres termes, la seule bonne volonté ne suffit pas³¹⁸ ».

La formation et les qualités dépendent des aptitudes de chaque personne dans le milieu auquel elle est modelée et socialisée. Cette socialisation est l'affaire de chaque humain, qui peut faire, d'une femme ou d'un homme, un être utile dans la société. Ce n'est pas l'affaire d'un sexe ou d'un genre. Ainsi,

³¹⁷ *Phallogratie*, en ligne : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Phallogratie> (consulté le 10 octobre 2016).

³¹⁸ A. BORRAS et B. MALVAUX, *Des laïcs au service de l'Évangile : le défi des nouveaux ministères*, p. 35.

« des baptisés ayant des qualités requises sont donc appelés aujourd’hui à exercer des tâches indispensables à l’annonce de l’Évangile, à l’édification de la communauté et à la réalisation de sa mission. Les prêtres ne sont plus les seuls à être appelés pour assumer un ‘ministère. Avec eux, d’autres baptisés reçoivent également des ‘ministères’. Les ministères dans leur diversité n’ont de sens que pour appuyer, soutenir et promouvoir le témoignage de tous les baptisés au cœur du monde. Quelques-uns se voient confier le service de tous pour qu’ensemble tous les baptisés, ministres y compris, attestent l’alliance de Dieu avec notre humanité et l’espérance qu’elle engendre pour la vie du monde³¹⁹ ».

De cette insistance sur les qualités que doivent posséder les baptisés (hommes et femmes) auxquelles semblent être le seul critère pour exercer un ministère au sein de l’Église, Borrás et Malvaux estiment qu’

« avant d’appeler quelqu’un à exercer un service ou un ministère dans l’Église, il convient donc de vérifier qu’il possède un certain nombre de qualités qui le rendent apte à assumer cette charge. Ainsi, on est en droit d’attendre de lui une vie de foi personnelle et un réel attachement à l’Église, sous peine de perdre une bonne part de crédibilité³²⁰ ».

Cet aspect de formation et de vie juste, le pape François le souligne avec beaucoup plus d’énergie dans l’audience accordée, à la Salle Clémentine du Palais apostolique au Vatican, aux participants à la 28e et dernière assemblée plénière du Conseil pontifical pour les laïcs, vendredi 17 juin 2016 [*Ce Conseil sera incorporé dans un nouveau dicastère qui regroupe des compétences pour les laïcs, la famille et la protection de la vie et qui est entré en fonction le 1er septembre*] :

« nous avons besoin de laïcs bien formés, animés par une foi sincère et limpide, dont la vie a été touchée par la rencontre personnelle et miséricordieuse avec l’amour de Jésus-Christ, qui ont une vision de l’avenir qui ne sont pas fermés sur les petites choses de la vie. Nous avons besoin de laïcs qui prennent des risques, qui se salissent les mains, qui n’ont pas peur de se tromper³²¹ ».

De ce qui précède, la formation en vue de responsabilités dans l’Église, n’est plus aujourd’hui, un domaine réservé aux hommes. Elle peut être proposée aux hommes et aux femmes selon les besoins ministériels de l’Église.

³¹⁹A. BORRAS et B. MALVAUX, *Des laïcs au service de l’Évangile : le défi des nouveaux ministères*, p. 4.

³²⁰A. BORRAS et B. MALVAUX, *Des laïcs au service de l’Évangile : le défi des nouveaux ministères*, p. 4.

³²¹*Le pape François souhaite « une Église en sortie – un laïcat en sortie »*, Assemblée du Conseil pontifical pour les laïcs, en ligne : <https://fr.zenit.org/articles/pour-une-eglise-en-sortie-et-un-laicat-en-sortie-discours-du-pape-francois/> (consulté le 05 octobre 2016).

CONCLUSION

1. Synthèse

La place de la femme dans la prise des responsabilités au sein des ministères laïcs et dans le diaconat permanent fut l'objet primordial de ce travail. Pour trouver des assises solides qui fondent notre démarche, nous sommes partis de la notion du sacerdoce commun de tous les baptisés qui donne à chaque baptisé(e), par le baptême et la confirmation, un cachet indélébile pour pouvoir œuvrer dans l'apostolat de l'Église, en participant à la triple fonction de *Roi-Prêtre-Prophète* de l'unique sacerdoce du Christ.

C'est le Père Yves Congar qui, par ses recherches tant bibliques, théologiques, particulièrement, ecclésiologiques qu'historiques, a éveillé avant Vatican II au sein de l'Église, cette dimension importante qu'est le *sacerdoce commun de tous les fidèles*. Il voulait que l'Église revienne à ses origines où tout baptisé était concerné par sa vie. Ce qui motiva les travaux de Congar, c'est la conservation, voire la confiscation, de toutes les actions de l'Église par la hiérarchie, alors que la masse de fidèles n'avait qu'à obtempérer à tout ce qui venait d'en haut. Cette *hiérarchiologie*, comme il la désigne lui-même, mettait à mal l'apostolat de l'Église qui ne s'épanouissait pas assez à cause de la cléricatisation. Il se trouvait à cette époque un discours de l'Église qui ne rencontrait pas les attentes du peuple des baptisés. C'est ainsi qu'il mettra son savoir théologique au service de l'Église pour que les laïcs prennent leur part de responsabilités dans la mission évangélisatrice de l'Église.

C'est pendant le concile Vatican II que ses idées rencontrent les attentes des Pères conciliaires qui se sont penchés sur la question et ont voulu associer les laïcs dans l'apostolat de l'Église. Il suffit de jeter un regard sur la littérature consacrée aux laïcs à l'issue et après Vatican II pour s'en rendre compte. C'est à partir de ce moment que les laïcs se sont mis, petit à petit, au service de l'Église.

Par ailleurs, le problème ne sera résolu qu'en partie, puisque dans cet apostolat des laïcs, les femmes n'y occuperont pas assez de place. Par exemple, elles n'étaient visibles que dans la catéchèse. C'est avec la montée des féminismes dans l'espace public en Occident que l'Église sera touchée par les revendications des femmes, qui voulaient, elles aussi, jouer un rôle au sein de l'Église en tant que « baptisées » au même titre que les

baptisés. C'est ainsi qu'elles ont milité pour faire entendre leur voix par la participation de leurs représentantes au Concile. Leur présence à Vatican II suscita un espoir de voir les femmes jouer un rôle déterminant au sein de l'Église. Leur contribution à la préparation et à la rédaction à certains documents conciliaires ne fut pas moindre. Mais après, l'éventualité de voir les « baptisées » accéder pleinement aux nouveaux ministères ecclésiaux laïcs s'est amenuisée. Les documents officiels de l'Église à savoir, *Sacrum diaconatus ordinem et Ministeria Quaedam* manifestent un « androcentrisme » sans détour, malgré toutes les bonnes intentions répétitives du magistère de l'Église en faveur des femmes.

Des féministes, des théologiens, des théologiennes et d'autres voix encore n'ont cessé, par les arguments probants tirés de la Parole de Dieu et de l'histoire de l'Église, de démontrer que l'exclusion des femmes des ministères ecclésiaux, particulièrement les ministères liés à l'autel dans les sanctuaires, est le fait du pouvoir patriarcal entretenu pendant longtemps par l'Église et qu'il lui est difficile de s'en défaire.

De ce qui précède, il est à noter que certains ministères laïcs ont été créés par l'Église (historique) selon ses besoins et d'autres, sont issues de la tradition apostolique. Il n'est pas juste que dans l'Église composée d'hommes et de femmes, la quasi-totalité des ministères soient attribués aux premiers et qu'ils soient privés aux deuxièmes. Quels arguments probants l'Église peut-elle formuler pour que les femmes soient plutôt spectatrices qu'actrices en son sein ?

C'est ainsi que nous avons voulu montrer qu'en dehors d'accès des femmes aux études théologiques, de leur participation aux activités de différentes aumôneries, de leur insertion dans les administrations hiérarchiques de l'Église (la curie épiscopale, la curie romaine, etc.), il est important qu'en vertu du *sacerdoce de tous les baptisés*, les femmes soient reconnues officiellement comme ministres instituées dans le *lectorat*, l'*acolytat* et qu'elles soient admises au *diaconat permanent*, service rendu par des personnes mariées. Cette diaconie ne donne pas accès au sacerdoce ministériel dans lequel le ministre célibataire agit au nom du Christ-Tête de l'Église. A l'état actuel, il n'y a pas d'avancées significatives dans la quête de prise de responsabilités des femmes dans les ministères de l'Église, sinon des discours de bonnes intentions... Espérons que la *Commission* d'études créée par le pape François sur la possibilité d'ouvrir le diaconat (permanent) aux femmes aboutira...

2. *L'Église et le sens de l'histoire*

« Vous êtes dans le monde mais vous n'êtes pas du monde » (*Jean 17, 14 -18*), dit Jésus. Cette affirmation du Christ s'applique à son Église aujourd'hui. Mais l'Église, en évoluant à travers des siècles, depuis l'époque postapostolique jusqu'à nos jours, s'est beaucoup accommodée au monde (à la société civile) dans le domaine du pouvoir et de l'autorité, notamment en marginalisant les femmes. Il est vrai que dans les premiers siècles de l'Église, les femmes ont joué un rôle important en tant que baptisées. Puisque les sociétés ont forgé la domination des femmes par les hommes, l'Église s'est inscrite dans cette dynamique. Ce point de notre conclusion rejoint plusieurs propos et convictions de Lucetta Scaraffia, que nous citerons abondamment. A propos du regard historique, elle écrit :

« [...] de tout regard historique, en effet, pèse très lourdement sur un problème qui est en train de devenir crucial aujourd'hui : le rôle des femmes dans l'Église. Si l'on ignore l'histoire et que l'on se contente d'examiner la place des femmes dans le monde occidental contemporain, on doit nécessairement en conclure que l'Église est la seule institution qui relègue les femmes dans des rôles marginaux et subalternes, sans jamais chercher à écouter leurs voix au moment où il y a des décisions importantes à prendre pour l'avenir des fidèles ³²² ».

Revenant sur le sens de l'histoire, Scaraffia estime que seule l'Église catholique fut la première institution à avoir œuvrer pour l'émancipation de la femme à travers les siècles :

« C'est en effet l'histoire qui nous enseigne que seul le christianisme a offert aux femmes un éventail de possibilités égales à celles des hommes, comme personne ne l'avait fait auparavant. Toute l'histoire du christianisme, et surtout du catholicisme, est marquée par de fortes présences féminines, qui confirment, au fil du temps, sa nouveauté initiale. Même si les résistances des sociétés et des cultures fortement dominées par le machisme ont étouffé, ou au moins fortement ralenti, cette aspiration à l'égalité entre les sexes contenue dans la tradition chrétienne, elle n'a commencé à se réaliser qu'à partir du XIXe siècle ³²³ ».

En voulant attirer l'attention des féministes sur l'histoire, Scaraffia donne des faits concrets de la valorisation des femmes par l'Église catholique à une certaine époque :

« On oublie en somme que le Christianisme est la première -et la seule- religion qui ait attribué la même valeur spirituelle aux femmes et aux hommes, si bien que les femmes ont pu emprunter la voie religieuse du monachisme tout autant que les hommes, et même faire « carrière » en devenant saintes [...] l'Église apparaît comme une institution qui- avec bien

³²² L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 30-31.

³²³ L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 140.

des réticences- a laissé l'espace aux femmes : ce fut le cas pour les abbesses, les saintes, et aussi au XIXe siècle pour les fondatrices de congrégations à la vie très active qui voyageaient seules dans le monde, administraient des biens en maniant des sommes d'argents considérables et fondaient des écoles et des hôpitaux³²⁴ ».

Scaraffia rappelle aussi qu'au cours de l'histoire de l'Église, certaines femmes ont joué un rôle important dans la vie ecclésiale. Elle donne l'exemple de deux femmes influentes qui ont agi autant que les hommes et qu'on les ignore souvent :

« pour ceux qui connaissent mal l'histoire, cette manière de faire est le signe éclatant d'une attitude obsolète et méprisante envers les femmes. Il y en a même qui parlent d'un comportement médiéval, ignorant qu'autour de l'an mille, en plein Moyen Âge, Hildegarde de Bingen prêchait dans la cathédrale de Cologne et que, vers la fin du XIVe, Catherine de Sienne prenait la parole dans un synode - et qu'on l'écoutait³²⁵ ».

Bien que ce qui s'est fait au cours de l'histoire de l'Église pour la revalorisation des femmes, notamment les consacrées, celles-ci sont restées en marge des instances décisionnelles ecclésiales et en dehors des services des sanctuaires, donnant l'apparence d'être l'affaire des hommes. Et ce n'est pas d'abord le sacerdoce féminin qui, à l'état actuel des choses, hâte les esprits pour faire justice à la femme. Ce qui importe plus c'est la représentation juste et équitable des hommes et des femmes dans les institutions ecclésiales en tant que « baptisé(e)s » :

« Il n'est en effet pas indispensable d'être prêtre pour participer, comme religieuse ou comme laïque, à des moments importants comme les congrégations générales qui précèdent le conclave, les réunions des conférences épiscopales et naturellement l'activité quotidienne des organismes qui forment la curie romaine³²⁶ ».

Il faut reconnaître ici que l'Église a perdu l'élan qu'elle avait amorcé au cours de l'histoire, celui de favoriser l'intégration des femmes dans la société. En effet,

« pendant des siècles, c'est seulement dans la sphère du christianisme que les femmes ont pu étudier, parler, contribuer à la construction de la tradition culturelle. Le renversement de cette situation ne s'est produit qu'au début du XXe siècle, durant la période où s'est affirmé l'émancipation féminine dans les sociétés occidentales, tandis que l'Église restait complètement étrangère à toute transformation qu'elle avait pourtant favorisée³²⁷ ».

Pour terminer ce point, il sied de noter que la responsabilisation des « baptisées » (les consacrées) dans certains domaines au sein de l'Église avant le XXème et le ministère

³²⁴ L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 32. 81.

³²⁵ L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 31.

³²⁶ L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 31.

³²⁷ L. SCARAFFIA, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, p. 32.

diaconal féminin dont on s'est attardé plus-haut, témoigne un peu d'harmonie qui existait dans l'Église aux premiers siècles dans certaines Églises locales. Alors, quel avenir pour les ministères institués et le diaconat permanent ?

3. Perspectives générales d'avenir

En voulant donner notre vision sur les ministères dans l'Église, il sied de rappeler que, deux ans après la clôture du concile Vatican II, le *Conseil pontifical pour les laïcs* fut créé : « Sa naissance officielle fut sanctionnée par Paul VI, le 6 janvier 1967, par le Motu Proprio *Catholicam Christi Ecclesiam*³²⁸ », en vue d'une participation plus incisive des laïcs dans l'Église. C'est ce *Conseil* qui régula et évaluait toutes les activités des laïcs au sein de l'Église catholique jusqu'en 2016. A sa création, le Pape déclara qu'« il n'échappe à personne que le *Conseil des Laïcs* est destiné à tenir une place privilégiée dans l'Église³²⁹ ». Il affirme d'ailleurs que ce *Conseil* est « de plus en plus comme un instrument irremplaçable et efficace pour la promotion du laïcat dans l'Église³³⁰ ». Cinquante ans après, qu'est devenu ce *Conseil* et quel a été son objectif dès le début ?

Dans son audience générale tenue au Vatican le 17 juin 2016 à l'occasion de la 28^e Assemblée plénière de ce *Conseil*, le pape François donne l'essentiel de ce que devait être son objectif :

« ... nous pouvons dire que le mandat que vous avez reçu du Concile a été précisément de « pousser » les fidèles laïcs à s'impliquer toujours davantage et mieux dans la mission évangélisatrice de l'Église, non par « délégation » de la hiérarchie mais dans la mesure où leur apostolat « est participation à la mission salvifique de l'Église, à laquelle tous sont désignés par le Seigneur par le moyen du baptême et de la confirmation » (Const. Dogm. *Lumen Gentium*, 33) [...] C'est le baptême qui fait de tous les fidèles laïcs des disciples missionnaires du Seigneur, sel de la terre, lumière du monde, levain qui transforme la réalité de l'intérieur³³¹ ».

³²⁸ *Le conseil pontifical pour les laïcs*, en ligne :

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_pc_laity_doc_25021999_pclaiity_fr.htm (consulté le 18 juin 2016).

³²⁹ *Le conseil pontifical pour les laïcs*, en ligne :

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_pc_laity_doc_25021999_pclaiity_fr.htm (consulté le 18 juin 2016).

³³⁰ *Le conseil pontifical pour les laïcs*, en ligne :

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_pc_laity_doc_25021999_pclaiity_fr.htm (consulté le 18 juin 2016).

³³¹ *Le pape François souhaite « une Église en sortie – un laïcat en sortie »*, Assemblée du Conseil pontifical pour les laïcs, en ligne : <https://fr.zenit.org/articles/pour-une-eglise-en-sortie-et-un-laicat-en-sortie-discours-du-pape-francois/> (consulté le 05 octobre 2016).

Par ailleurs, dans ce discours de circonstance, le pape se contente d'affirmer qu'« il faut souligner le rôle croissant de la femme dans l'Église, avec sa présence, sa sensibilité et ses dons³³² ». Ce qui attire notre attention ici c'est le fait que le pape François fait simplement le constat de la montée de l'action des femmes dans l'Église, tout en lui attribuant certaines spécificités ; mais il ne prend pas des mesures qui s'imposent. Sa pensée traduit, jusqu'en ce jour que la situation de la femme n'a pas assez évolué cinquante ans après le Concile.

Dans le cadre du projet de la réforme de la *Curie*, en intégrant le *Conseil pontifical pour les laïcs* au *Conseil pontifical pour la famille*, en lien avec l'*Académie pour la vie*, le pape François en donne des perspectives d'avenir quand il affirme :

« à la lumière de ce chemin parcouru, il est temps de regarder l'avenir de manière nouvelle avec espérance. Beaucoup reste encore à faire pour élargir les horizons et recueillir les nouveaux défis que nous présente la réalité. Je vous invite par conséquent à accueillir cette réforme qui vous verra impliqués, comme un signe de valorisation et d'estime pour le travail que vous effectuez et comme un signe de confiance renouvelée dans la vocation et la mission des laïcs dans l'Église d'aujourd'hui³³³ ».

Pour les laïcs, le pape veut vraiment un engagement concret dans la communauté chrétienne et dans le monde. Comme il l'affirme lui-même,

« Je voudrais vous proposer, comme horizon de référence pour votre avenir immédiat, un binôme que l'on pourrait formuler ainsi : « Église en sortie – laïcat en sortie ». Vous aussi, donc, élevez votre regard et regardez « dehors », regardez tous ceux qui sont « loin » dans notre monde, toutes les familles en difficulté et qui ont besoin de miséricorde, tous les champs d'apostolat encore inexplorés, tous les laïcs au cœur bon et généreux qui mettraient volontiers leurs énergies, leur temps et leurs capacités au service de l'Évangile s'ils étaient impliqués, valorisés et accompagnés avec affection et dévouement par les pasteurs et les institutions ecclésiastiques³³⁴ ».

À la lumière de ce que le pape projette dans l'avenir pour les laïcs, en parlant d'élargissement des horizons et des nouveaux défis à relever face à leur engagement, j'estime que ce qui doit être fait en premier lieu c'est la question de l'implication de la

³³² Le pape François souhaite « une Église en sortie – un laïcat en sortie », *Assemblée du Conseil pontifical pour les laïcs*.

³³³ Le pape François souhaite « une Église en sortie – un laïcat en sortie », *Assemblée du Conseil pontifical pour les laïcs*.

³³⁴ Le pape François souhaite « une Église en sortie – un laïcat en sortie », *Assemblée du Conseil pontifical pour les laïcs*.

femme dans l'agir ecclésial. Comment la femme peut-elle s'insérer dans les ministères laïcs sans que cela ne pose problème ?

S'il s'avère aujourd'hui qu'il n'y a pas d'empêchement, qu'il n'y a pas de restrictions ou de raisons théologiques, doctrinales et ecclésiales qui empêchent les femmes d'accéder à certains ministères, j'estime que les Églises locales peuvent en faire l'expérience. Il est une évidence que les ministères laïcs concernent l'homme et la femme. Ils doivent être confiés à tous ceux et à toutes celles qui en sont formé(e)s et sont capables de les réaliser selon le dessein de Dieu et la vision de l'Église.

L'expérience de l'Église primitive doit d'inspirer l'Église catholique aujourd'hui, où à cette époque du christianisme naissant et progressant, les femmes ont joué un rôle important dans les premières communautés chrétiennes. Les écrits néotestamentaires ne mentionnent nulle part que les femmes ont abusé de leur responsabilité dans les communautés chrétiennes naissantes ni que l'interdiction leur a été catégorique de ne pas assumer telle ou telle responsabilité. La légitimation de l'action ecclésiale des femmes aujourd'hui peut s'inspirer de l'agir de Paul, fondateur des premières communautés chrétiennes. En écrivant à ces communautés naissantes et à ses proches, Paul associe ou nomme certaines femmes ou encore des couples où il atteste qu'ils sont, soit « ministres » soit « apôtres » soit encore « évangélistes » ou ses « proches collaborateurs » dans l'œuvre de l'évangélisation (cf. Rm 16, 1-12 ; Ph 4, 2 ; 2 Tim 1, 5 ; 1 Co 1,11, Ac 16,11-15. 38-40, Ac 18, 2. 18. 26 ; 1 Co 16,19 ; 2 Tim 4, 19). Bien plus, Paul reconnaît, à la fois à la femme et à l'homme le don de prophétiser (cf. Ac 21, 9 ; I Co 11, 4-5).

En lisant les extraits des *épîtres* pauliniennes et des *Actes des Apôtres* référencés, on s'aperçoit que Paul ne suit que la ligne de Jésus qui avait approché les femmes dans l'annonce de la Parole de Dieu et les avait acceptées dans son cercle immédiat. Chez Marc, on peut lire que : « des femmes regardaient à distance, entre autres Marie de Magdala, Marie mère de Jacques le petit et de Joset, et Salomé, qui le suivaient et le servaient lorsqu'il était en Galilée ; beaucoup d'autres encore qui étaient montées avec lui à Jérusalem » (15,40s). Il est important de noter que ces femmes « suivaient » et « servaient » Jésus. Ces verbes ne sont pas sans importance, ils résument l'être profond des disciples : « suivre » *akolouthein* le Christ (1,18 ; 2,14 ; 10,21 ; 10,28) et « se mettre au

service » *diakonein* du Royaume (1, 13. 31 ; 9, 35 ; 10,45). Bien que les évangiles ne nomment pas ces femmes « disciples », il est clair que ce statut leur est reconnu³³⁵.

4. *Les femmes et les ministères*

Dans les lignes qui suivent, nous examinerons deux ministères institués et le diaconat permanent qui n'impactent pas directement le ministère presbytéral et épiscopal. Nous donnerons notre point de vue sur la question, pour une Église toujours plus communionnelle et plus harmonieuse.

4.1. *Le lectorat et l'acolytat*

Si le « diaconat permanent » pour les femmes ou le « diaconat féminin » tout court fait aujourd'hui objet de restriction et de polémique puisqu'il serait trop proche du ministère ordonné réservé uniquement aux hommes, quelles raisons pourraient-on avancer pour ne pas concéder le *lectorat* et l'*acolytat* aux femmes ? Et si le *lectorat* et l'*acolytat* sont des services ou mieux des ministères d'aide au ministère ordonné, il n'y a rien de particulier qui empêcherait les femmes de les exercer. Dans un autre point de vue, on pourra dire que ces ministères institués sont surtout aujourd'hui réservés aux hommes qui se préparent au sacerdoce. Mais ceux qui les reçoivent ne deviennent pas tous des ministres ordonnés et cela n'a aucune incidence dans la vie de l'Église.

En ce qui concerne le *lectorat*, le pape Benoît XVI l'a bien dit dans l'exhortation apostolique sur la Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église *Verbum Domini*, référencée plus haut, qu'il est un *ministère laïc, même si les laïcs ne sont pas institués*. Cela requiert tout simplement une *formation*. Nous ne cesserons de le dire : lorsqu'on parle des laïcs, l'inclusion des femmes est de fait. Mais, ce qui importe de souligner ici ce qu'on voudrait que ce ministère institué officiellement pour les hommes le soit également pour les femmes afin de légitimer leur engagement ou leurs responsabilités dans l'Église. Cela les motivera et écartera la discrimination tant décriée. Il demeure incompréhensible que le pape n'ait pas suivi ici la recommandation n° 17 du *synode des évêques sur la Parole de Dieu* dont on a fait allusion précédemment qui suggérait coller, de façon officielle, le *lectorat* aux femmes.

³³⁵ Marc 16, 9-11, raconte l'apparition du Ressuscité à Marie Madeleine.

Il en va de même pour l'*acolytat*. Les femmes peuvent y accéder par une institution solennelle pour légitimer leur engagement. De notre point de vue, l'*acolytat* étant le service de table du Seigneur, les femmes peuvent le faire avec soin. Le *génie féminin* dont parle Jean-Paul II peut bien se déployer dans ce service à l'autel, d'autant plus que les femmes le font mieux dans l'Église domestique. De par le rôle qui leur est reconnu dans la société concernant le service de table au sein de la famille nucléaire ou dans les rencontres festives, les femmes ont *le génie* d'embellir la table, de servir les autres et de maintenir la table dans un état convenable. Ce sont des femmes qui sont reconnues dans la société et dans la famille nucléaire pour distribuer la nourriture. Elles le font avec beaucoup de soins et compétences.

Par similitude, pourquoi les femmes ne peuvent-elles pas être, de façon officielle, des acolytes à l'autel où l'on sert le Repas du Seigneur ? Par ailleurs, si dans certaines Églises particulières (locales), les femmes ont pris l'habitude, comme ministres extraordinaires, de distribuer la Communion eucharistique, service rendu parfois par les acolytes institués ou les laïcs hommes (*Code de droit canonique*, n° 230) ; pourquoi l'Église ne permet-elle pas aux femmes d'être tout entières au service de la table du Seigneur par une institution officielle ? Si l'instruction *Redemptionis Sacramentum* nous signifie que les filles ou les femmes peuvent être admises au service de l'autel, au jugement de l'évêque diocésain, en suivant les normes établies à ce sujet³³⁶, quel empêchement y a-t-il d'instituer certaines d'entre elles officiellement comme ministres ordinaires de ce service ? C'est un non-sens, voire incompréhensible, de les priver de ce ministère officiellement mais de les confier de façon ponctuelle et extraordinaire.

³³⁶ CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Instruction « Redemptionis Sacramentum » sur certaines choses à observer et à éviter concernant la très sainte Eucharistie*, en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_fr.html (consulté le 16 novembre 2016).

« Il est tout à fait louable que se maintienne la coutume insigne que soient présents des enfants ou des jeunes - dénommés habituellement « servants d'autel » ou « enfants de chœur » - qui servent à l'autel comme acolytes, et reçoivent, selon leurs capacités, une catéchèse utile, adaptée à leur service. On ne doit pas oublier que, du nombre de ces enfants, qui servent à l'autel, a surgi, au long des siècles, une multitude de ministres sacrés. Afin de pourvoir plus efficacement aux besoins pastoraux de ces servants d'autel, il est nécessaire d'instituer et de promouvoir pour eux des associations, en faisant même appel à la participation et à l'aide de leurs parents. Quand des associations de ce genre acquièrent une dimension internationale, il revient à la Congrégation pour le Culte Divin et la Discipline des Sacrements de les ériger, ou d'approuver et de reconnaître leurs statuts. Les filles ou les femmes peuvent être admises à ce service de l'autel, au jugement de l'Évêque diocésain ; dans ce cas, il faut suivre les normes établies à ce sujet » (*Redemptionis Sacramentum*, n° 47).

4.2. Le diaconat féminin

Après Vatican II, l'Église s'est aussi attelée à la question du diaconat féminin. La littérature abondante sur le *diaconat féminin* en Occident et en Orient, dont on a fait abondamment allusion plus haut, est le fruit d'une enquête menée en 2003 par la *Commission théologique internationale* à la demande de Jean-Paul II, mettant en évidence la différence entre diacre et diaconesse dans un document intitulé : *Le diaconat. Evolution et perspectives*. Dans cette étude voulue par le pape, la conclusion suivante est tirée : le « diaconat » féminin primitif n'était pas un ministère en vue du sacerdoce, mais un service, notamment, pour assister les femmes catéchumènes lors du baptême³³⁷. Pourtant « service » et « ministère » sont des mots synonymes traduisant la même réalité au sein de l'Église. Si ce diaconat féminin était un service pour le bien de l'Église, pourquoi Jean-Paul II n'avait-il pas pris en compte tous les aspects de ce diaconat au cours de l'histoire pour le rétablir en s'appuyant sur le rétablissement du diaconat permanent lui-même ?

Dans son audience générale du 14 février 2007, Benoît XVI consacre une catéchèse aux *femmes au service de l'Évangile*. En commentant le passage de l'Épître aux Romains où Paul parle d'une femme *diakonos*, le pape dit que l'Apôtre mentionne une certaine *Phébée*, qualifiée comme *diakonos* de l'Église de Cencrées, petite ville portuaire située à l'Est de Corinthe (cf. Rm 16, 1-2). Bien que ce titre, à cette époque, commente le pape, n'ait pas encore de valeur ministérielle spécifique de type hiérarchique, il exprime *un véritable exercice de responsabilité* de la part de cette femme en faveur de cette communauté chrétienne. Paul recommande de la recevoir cordialement et de *l'assister en toute affaire où elle ait besoin, car elle a pris soin de beaucoup de gens, et de lui-même*. Dans ce sens, le pape souhaitait qu'il y ait une promotion du rôle de la femme dans l'Église, notamment dans le sillage de *Mulieris Dignitatem*³³⁸. Reprenant cette lettre apostolique (*Mulieris dignitatem*) de son prédécesseur (Jean-Paul II) au n° 31, Benoît XVI dit que

« L'Église rend grâce pour toutes les femmes et pour chacune d'elles[...] L'Église rend grâce pour toutes les manifestations du "génie" féminin apparues au cours de l'histoire, dans tous les peuples et dans toutes les nations; elle rend grâce pour tous les charismes dont l'Esprit

³³⁷ Étudier le rôle des « diaconesses » : le pape envisage une commission. Dialogue avec les Supérieures générales du monde, en ligne : <https://fr.zenit.org/articles/etudier-le-role-des-diaconesses-le-pape-envisage-une-commission/> (consulté le 05 novembre 2016).

³³⁸ Étudier le rôle des « diaconesses » : le pape envisage une commission.

Saint a doté les femmes dans l'histoire du Peuple de Dieu, pour toutes les victoires remportées grâce à leur foi, à leur espérance et à leur amour: elle rend grâce pour tous les fruits de la sainteté féminine" (n. 31). Comme on le voit, l'éloge concerne les femmes au cours de l'histoire de l'Église et il est exprimé au nom de la communauté ecclésiale tout entière. Nous nous unissons nous aussi à cette appréciation en rendant grâce au Seigneur, car Il conduit son Église, génération après génération, en s'appuyant indistinctement sur des hommes et des femmes, qui savent faire fructifier leur foi et leur baptême pour le bien du Corps ecclésial tout entier, pour la plus grande gloire de Dieu³³⁹ ».

De cette audience, il est clair que Benoît XVI est conscient du problème et reste au niveau de souhait pour la promotion du rôle de la femme, sans proposer des pistes et donner les modalités concrètes qui pourront amener à sa libération.

Le problème du *diaconat féminin* laissé en suspens par les deux prédécesseurs du pape François sera vite relancé. Lors d'une rencontre avec des supérieures générales des congrégations religieuses, le 12 mai 2016, le pape François s'est déclaré favorable à la création d'une *Commission d'étude sur le diaconat des femmes* dans l'histoire de l'Église en vue de l'ouverture sur « la place de la femme dans l'Église aujourd'hui »³⁴⁰. Le 2 août 2016, il institue cette *Commission d'étude* composée de six femmes et de six hommes, sous la présidence de Mgr Luis Francisco Ladaria Ferrer, secrétaire de la *Congrégation pour la doctrine de la foi*³⁴¹. Que va-t-elle apporter de plus, cette commission ? Puisque, la question fut abordée avec compétence par les éminents théologiens dans une *Commission d'étude* voulue par Jean-Paul II. Une conclusion était bel et bien tirée : il y a eu des diaconesses dans l'Église mais leur rôle s'était limité auprès de femmes pour leur décence et celles-ci jouaient, en plus, le rôle d'intermédiaires entre les femmes et l'évêque.

De ce qui précède, l'Église a évolué depuis plus de deux mille ans. Par les études théologiques, ecclésiologiques et bibliques approfondies, l'Église peut développer une autre vision de ministères. C'est elle, au cours de l'histoire et selon ses besoins, qui organisa les ministères tant ordonnés qu'institués. Mais ces services (ministères),

³³⁹ BENOÎT XVI, *Les femmes au service de l'Évangile*, en ligne : https://w2.vatican.va/content/benedictxvi/fr/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070214.html (consulté le 13 janvier 2017).

³⁴⁰ *Étudier le rôle des « diaconesses » : le pape envisage une commission.*

³⁴¹ *Le pape institue une commission d'étude sur le diaconat féminin*, en ligne : <https://fr.zenith.org/articles/le-pape-institue-une-commission-detude-sur-le-diaconat-feminin/> (consulté le 05 novembre 2016).

particulièrement laïcs, doivent être inclusifs, sans discrimination aucune et cela sur base de la dignité de tout chrétien à exercer les trois fonctions du Christ.

Le diaconat que l'on souhaiterait pour les femmes aujourd'hui, est bien celui qu'accomplissent les hommes mariés dont les attributions n'impactent en rien le sacerdoce ministériel. Que

« la grâce sacramentelle, en effet, leur donne la force nécessaire pour servir le Peuple de Dieu dans la « diaconie » de la liturgie, de la parole et de la charité, en communion avec l'évêque et son presbyterium. Selon les dispositions à prendre par l'autorité qualifiée, il appartient aux diacres d'administrer solennellement le baptême, de conserver et de distribuer l'Eucharistie, d'assister, au nom de l'Église, au mariage et de le bénir, de porter le viatique aux mourants, de donner lecture aux fidèles de la Sainte Écriture, d'instruire et exhorter le peuple, de présider au culte et à la prière des fidèles, d'être ministres des sacramentaux, de présider aux rites funèbres et à la sépulture » (*Lumen Gentium*, 29).

Lorsqu'on observe de près les attributions du *diacre permanent*, on voit qu'elles n'ont rien à avoir avec les ministères du presbytérat et d'épiscopat dans lesquels le prêtre et l'évêque agissent *in persona Christi capitis*. C'est plutôt une *diaconie*, au service du peuple de Dieu. Yves Congar qui nous a guidé tout long de cette étude est, on ne peut plus clair, à propos du *diaconat féminin* :

« nous ne sommes pas seul ! Nous envisagerions, dans certains cas, l'ordination diaconale. C'est déjà le sacrement de l'ordre, mais en un degré qui ne donne aucun *pouvoir* que le baptisé n'ait déjà, et qui ne comporte pas, comme le presbytérat et l'épiscopat, la représentation du Christ comme Chef au milieu et en face de la communauté³⁴² ».

Tout compte fait, en venant de présenter les enjeux majeurs qui conduiraient la femme à la prise de responsabilités laïques au même enseigne que l'homme dans l'espace ecclésial, il nous semble que la *Commission* créée par le pape François pour étudier la possibilité de conférer l'ordination diaconale aux femmes n'a pas d'autres issues possibles qu'un avis favorable.

Ainsi donc, l'androcentrisme qui a prévalu au cours de l'histoire de l'Église doit céder place aujourd'hui à l'équité entre l'homme et la femme dans la prise de responsabilités ecclésiales. Avec l'évolution de la société et des sciences humaines où le

³⁴² Y. CONGAR, *Préface*, dans Elie GIBSON, *Femmes et ministères dans l'Église*, p. 11.

monde est toujours épris du sens de la justice, de l'équité entre les humains, l'Église ne peut qu'être au premier plan dans toutes les aspirations dignes et nobles des hommes et des femmes pour que l'annonce de l'Évangile soit crédible aux yeux de tous et que le message de Jésus Christ soit reçu avec foi.

BIBLIOGRAPHIE

1. Textes bibliques

La Bible de Jérusalem. Traduction française sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

La Bible expliquée. Ancien Testament intégrant les livres deutérocanoniques et Nouveau Testament. Traduite de l'hébreu et du grec en français courant, Paris, Société biblique française, 2004.

La Bible. Traduction œcuménique (TOB) comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les textes originaux avec introduction, notes essentielles, glossaires, Paris, Bibli'O-Société biblique française-Cerf, 2010.

2. Documents du magistère

BENOIT XVI, *Discours sur le rôle des laïcs dans l'Église*, en ligne : <https://fr.zenit.org/articles/discours-de-benoit-xvi-sur-le-role-des-laics-dans-l-eglise/> (consulté le 20 octobre 2016).

BENOIT XVI, *Discours aux participants au Congrès international "femme et homme", l'Humanum dans son intégralité. Vatican, 9 février 2008*, en ligne : https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20080209_donna-uomo.html (consulté 20 octobre 2016).

BENOIT XVI, *La parole du Seigneur. Exhortation apostolique post-synodale Verbum Domini avec guide de lecture*, Namur, Fidélité, 2010.

BENOIT XVI, *L'engagement de l'Afrique. Exhortation apostolique Africae Munus*, Paris, Fleurus-Mame/Cerf, 2011.

BENOIT XVI, *Les femmes au service de l'Évangile*, en ligne : https://w2.vatican.va/content/benedictxvi/fr/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070214.html (consulté le 13 janvier 2017).

Catéchisme de l'Église catholique, Mame-Librairie éditrice vaticane, Paris-Cité du Vatican, 1992.

CAPARROS Ernest et AUBE Hélène (éd.), *Code de droit canonique : texte latin-français du code de droit canonique et de la législation universelle*, Montréal, Wilson & Lafleur, 2007.

COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Document XXI. Le diaconat : évolution et perspectives (2003)*, en ligne :

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_pro_05072004_diaconate_fr.html (consulté le 01 novembre 2016).

Concile œcuménique Vatican II. *Constitutions-décrets-déclarations-messages*, Paris, Centurion, 1986.

CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN, *Troisième instruction pour une juste application de la Constitution sur la Liturgie*, dans *Supplément à Pastoralia*, Gembloux, Duculot, 1970.

CONGREGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Instruction « Redemptionis Sacramentum » sur certaines choses à observer et à éviter concernant la très sainte Eucharistie*, en ligne :

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20040423_redemptionis-sacramentum_fr.html (consulté le 16 novembre 2016).

CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2004.

CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration « Inter insigniores » sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel*, en ligne :

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_fr.html (consulté le 15 novembre 2016).

CONGREGATION POUR LES SACREMENTS ET LE CULTE DIVIN, *Instruction « Inaestimabile Donum » sur quelques normes relatives au culte du mystère eucharistique*, Polyglotte vaticane, 3 avril 1980.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LES LAÏCS, *L'Église et l'Année Internationale de la femme 1975. Textes recueillis*, Cité du Vatican.

FRANÇOIS, *La joie de l'Évangile. Exhortation apostolique Evangelii Gaudium*, Paris, Téqui, 2013.

HARPIGNY Guy, *Décrets du synode diocésain de Tournai*, Tournai, Dumortier, 2013.

JEAN XXIII, *Lettre encyclique Pacem in terris*, Paris, Téqui, 1963.

JEAN-PAUL II, *La vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde. Exhortation apostolique post-synodale Christifideles laici*, Paris, Téqui, 1988.

JEAN-PAUL II, *Lettre aux Femmes*, en ligne: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/letters/1995/documents/hf_jp-ii LET_29061995_women.html(consulté, le 25 octobre 2016).

JEAN-PAUL II, *L'Évangile de la vie*, Paris, Cerf-Flammarion, 1995.

JEAN-PAUL II, *Lettre apostolique Mulieris dignitatem sur la dignité et la vocation de la femme à l'occasion de l'année mariale*, en ligne : http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html (consulté le 02 octobre 2016).

JEAN-PAUL II, *Lettre apostolique Ordinatio sacerdotalis sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes*, en ligne : https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html (consulté le 02 octobre 2016).

PAUL VI, *Lettre apostolique en forme de Motu proprio Ministeria quaedam réformant la discipline de la tonsure, des ordres mineurs et du sous-diaconat dans l'Église latine*, Rome, Typis polyglotus vaticanis, 1972.

PAUL VI, *Exhortation apostolique Evangelii Nuntiandi sur l'évangélisation dans le monde moderne*, Paris, Téqui, 1975.

PAUL VI, *Lettre encyclique Humanae vitae sur le mariage et la régulation des naissances*, Paris, Téqui, 1968.

PAUL VI, *Message aux femmes, mercredi 8 décembre 1965*, en ligne : https://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-donne.html en ligne (consulté le 03 novembre 2016).

PAUL VI, *Discours à la Commission d'Étude sur la Femme dans la Société et dans l'Église et au Comité pour l'Année Internationale de la Femme, Samedi 31 janvier 1976*, en ligne http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1976/documents/hf_p-vi_spe_19760131_commissione-studio-donna.html (consulté le 10 octobre 2016).

PAUL VI, *Discours au comité pour l'Année Internationale de la Femme, Vendredi 18 avril 1975*, en ligne : http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1975/documents/hf_p-vi_spe_19750418_anno-internazionale-donna.html (consulté le 25 octobre 2016).

PAUL VI, *Lettre à Mme Sipila, Secrétaire Générale de la Conférence Mondiale de l'Année Internationale de la Femme*, en ligne : http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/letters/1975/documents/hf_p-vi_let_19750616_conferenza-mondiale-anno-donna.html (consulté le 10 octobre 2016).

Sinodo Dei Vescovi. XII Assemblea Generale Ordinaria. Elenco finale delle proposizioni, en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20081025_elenco-prop-finali_it.html (consulté le 12 janvier 2017).

SYNODES DES ÉVÊQUES, *“Justitia in mundo” sur la promotion de la justice dans le monde*, 1971, en ligne: <http://www.doctrine-sociale-catholique.fr/142-justitia-in-mundo> (consulté le 20 octobre 2016).

3. *Ouvrages*

- AUBERT Jean-Marie, *L'exil féminin. Antiféminisme et christianisme*, Paris, Cerf, 1988.
- BOURGEOIS Daniel, *L'un et l'autre sacerdoce. Essai sur la structure sacramentelle de l'Église*, Paris, Desclée, 1991.
- BORRAS Alphonse et MALVAUX Benoît, *Des laïcs au service de l'Évangile : le défi des nouveaux ministères*, Bruxelles, Fidélité, 2002.
- BORRAS Alphonse et POTTIER Bernard, *La grâce du diaconat. Questions actuelles autour du diaconat latin* (La part-Dieu, 2), Bruxelles, Lessius, 1998.
- BUGNINI Annibale, *La réforme de la liturgie (1948-1975)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015.
- CONGAR Yves, *Jalons pour une théologie du laïcat* (Unam sanctam, 23), Paris, Cerf, 1953.
- CONGAR Yves (dir.), *L'apostolat des laïcs. Décret « Apostolicam actuositatem »* (Unam Sanctam, 75), Paris, Cerf, 1970.
- CONGAR Yves-Marie (o.p.), *Le sacerdoce chrétien des laïcs et des prêtres* (Études religieuses), Bruxelles, La pensée catholique, 1967.
- CONGAR Yves, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Unam sanctam, 20), Paris, Cerf, 1950.
- CONGAR Yves, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971.
- DERMIENCE Alice, *La « Question féminine » et l'Église catholique. Approche biblique, historique et théologique*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2008.
- DE SMEDT Emile-Joseph (Mgr), *le sacerdoce des fidèles*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.
- FAMEREE Joseph et ROUTHIER Gilles, *Yves Congar* (Initiations aux théologiens), Paris, Cerf, 2008.
- GANTOIS Robert et al., *Missel de l'Assemblée dominicale*, Ottignies-Louvain-la-Neuve, Brepols, 1997.
- GIBSON Elsie, *Femmes et ministères dans l'Église*, Tournai, Casterman, 1971.
- GROOTAERS Jan, *Actes et acteurs à Vatican II* (Bibliotheca ephemeridum theologiarum Lovaniensium, 139), Leuven university press – Uitgeverij Peeters Leuven, 1998.
- SCARAFFIA Lucetta, *Du dernier rang. Les femmes et l'Église*, Paris, Salvator, 2016.

LUYEYE François, *Le Cardinal J.A. MALULA. Un pasteur prophétique*, Kinshasa, Médiaspaul, 1999, 2^e éd.

DE SAINT MOULIN Léon, *Œuvres complètes du cardinal Malula* (Documents du Christianisme africain), volume 2 : *Textes biographiques et généraux*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997.

DE SAINT MOULIN Léon, *Œuvres complètes du cardinal Malula* (Documents du Christianisme africain), volume 6 : *Textes concernant le laïc et la société*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997.

MOREAU Régis, *Guide de lecture des textes du concile Vatican II. Lumen Gentium 1964*, Paris, Artège, 2014.

MPUNDU Anne-Marie. M., *Droits et promotion de la femme* (Engagement social), Kinshasa, L'Épiphanie, 2006, 2^e éd. revue et augmentée.

PUYON Jean, *Jean Puyo interroge le Père Congar. Une vie pour la vérité* (Les interviews), Paris, Centurion, 1975.

4. *Articles de périodique et chapitres d'ouvrages*

COUTURE Denise, « *L'antiféminisme du « nouveau féminisme » préconisé par le Saint-Siège* », dans *Cahiers du Genre* 52,1 (2012), p. 23-49, DOI : 10.3917/cdge.052.0023.

DESROCHE Henri, *Y.M.J. Congar. Jalons pour une théologie du laïc*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 2(1954), p. 245-252 (ici p. 246), en ligne : http://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1954_num_145_26982 (consulté le 24 septembre 2015).

FAMEREE, *Originalité de l'ecclésiologie du père Congar*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 106, 1(2005), p. 89-112.

MANNION Gerard, *Changing the (Magisterial). Subject: Women Teaching-with-Authority—from Vatican II to Tomorrow*, dans *Irish Theological Quarterly* 81, 1 (2016), p. 3–33. DOI: 10.1177/0021140015616517.

NDONGALA Ignace, *Femmes et hommes partenaires égaux de l'Église-famille de Dieu dans la réalité ecclésiale de Kinshasa?*, dans *Mission de l'Église* 150 (Janvier-mars 2006), p. 67-70.

REZETTE Jean, *Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel selon Vatican II. Exégèse d'un texte conciliaire*, dans *Antonianum* 1 (1977), p. 221-230.

TSHIBILONDI NGOYI Albertine, *L'égalité hommes et femmes dans l'Église catholique en Afrique. Cas de la République Démocratique du Congo*, dans *Lumen Vitae* 3(2014), p. 295-310.

TWIZELIMANA Théophile, *Le sacerdoce commun et la communion entre laïcs et pasteurs d'après Lumen Gentium*, dans *Nouvelle revue théologique* 133, 4 (2011), p. 568-583.

BERGERON Yvonne, *Le partenariat hommes et femmes dans l'Église de Québec*, dans Claudette BOIVIN, Andrée CYR-DESROCHES et Denise VEILLETTE (éd.), *Les répondantes diocésaines à la condition des femmes 25 ans d'histoires 1981-2006*, t. 5 : *Des questions des femmes qui interpellent*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2012.

FAMEREE Joseph, *Anthropologies traditionnelles et statut ecclésial de la femme*, dans HENNEAU Marie-Elisabeth, REIJNEN Anne Marie et FAMEREE Joseph (éd.), *Le christianisme est-il misogyne ? Place et rôle de la femme dans les Églises* (Trajectoires, 22), Bruxelles, Lumen Vitae, 2010, p. 81-120.

FAMEREE Joseph, *Aux origines de Vatican II. La démarche théologique d'Yves Congar*, dans BRITO Emilio et DE FLEURQUIN Luc, *Commentarii de re theologica et canonica, Ephemeridas Theologicae Lovanienses*, t. 71, 1995, p. 121-138.

FOREST Danielle, *Le partenariat hommes-femmes dans l'Église catholique de Québec : une longue route parcourue de mars 1986 à mai 1990*, dans Claudette BOIVIN, Andrée CYR-DESROCHES et Denise VEILLETTE (éd.), *Les répondantes diocésaines à la condition des femmes 25 ans d'histoires 1981-2006*, t. 5 : *Des questions des femmes qui interpellent*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2012.

HENNEAU Marie-Elisabeth, *L'Église catholique et les mouvements féministes : revendication de femmes belges et paroles du Magistère romain*, dans HENNEAU Marie-Elisabeth, REIJNEN Anne Marie et FAMEREE Joseph (éd.), *Le christianisme est-il misogyne ? Place et rôle de la femme dans les Églises* (Trajectoires, 22), Bruxelles, Lumen Vitae, 2010, p. 33-56.

PARMENTIER Elisabeth, *Les théologies féministes sont-elles encore un défi pour les Églises?*, dans HENNEAU Marie-Elisabeth, REIJNEN Anne Marie et FAMEREE Joseph (éd.), *Le christianisme est-il misogyne ? Place et rôle de la femme dans les Églises* (Trajectoires, 22), Bruxelles, Lumen Vitae, 2010, p. 11-32.

VALERIO Andriana, *Mulieres taceant ? Una irruzione inaspettata*, dans PERONNI Marinella (éd.), « *Tantum aurora est* ». *Donne e Concilio II*, Berlin, 2002, p. 21-31.

WEST Rebecca, *Féminisme*, dans TEITELBAUM Viviane et LAFON Claire (éd.), *Glossaire du féminisme* (La muette), Lormont-Bruxelles, le bord de l'eau, 2014, p. 133-154.

5. Les sites

Alliance internationale Jeanne d'Arc, en ligne : https://fr.wikipedia.org/wiki/Alliance_internationale_Jeanne_d'Arc (consulté le 30 juin 2016).

Année Internationale de la Femme 1975, en ligne : <http://8mars.info/annee-internationale-de-la-femme> (consulté le 03 mars 2016).

Yves CONGAR, en ligne : https://fr.wikipedia.org/wiki/Yves_Congar (consulté le 02 décembre 2015).

Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, en ligne : https://fr.wikipedia.org/wiki/Congrégation_pour_le_culte_divin_et_la_discipline_des_sacrements (consulté le 05 janvier 2017).

Étudier le rôle des « diaconesses » : le pape envisage une commission. Dialogue avec les Supérieures générales du monde, en ligne : <https://fr.zenit.org/articles/etudier-le-role-des-diaconesses-le-pape-envisage-une-commission/> (consulté le 05 novembre 2016).

MEDEVIELLE Geneviève, *La dignité de la femme selon l'enseignement de Jean-Paul II, dans le colloque Jean Paul II : une pensée actuelle pour l'homme, l'éducation et la culture*, organisé par la Fondation Jean-Paul II et la Mission d'observation du Saint-Siège auprès de l'UNESCO, Mercredi 13 février 2013, en ligne : http://www.fondationjeanpaul2.fr/userfiles/downloads/maj06043013/Pr_G_Medeveille.pdf (consulté le 10 octobre 2016).

Genre (sciences sociales), en ligne : [https://fr.wikipedia.org/wiki/Genre_\(sciences_sociales\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Genre_(sciences_sociales)) (consulté, le 12 février 2017).

GIOVANELLI Faminia, *Les femmes et le concile Vatican II : un regard sur le monde*, en ligne : http://www.iustitiaetpax.va/content/giustiziaepace/fr/attivita/sottosegretario/2011/-les-femmes-et-le-concile-vatican-ii---un-regard-sur-le-monde---/jcr_content/innertop-1/download/file.res/Sottosegretario_WUCWO-2011.pdf (consulté le 01 mars 2016).

Le conseil pontifical pour les laïcs, en ligne : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_pc_laity_doc_25021999_pclaity_fr.html (consulté le 18 juin 2016).

Le diaconat féminin, en ligne : <http://www.la-croix.com/Archives/2015-11-21/Le-diaconat-feminin-2015-11-21-1383093> (consulté le 22 juin 2016).

Le pape François souhaite « une Église en sortie – un laïcat en sortie », Assemblée du Conseil pontifical pour les laïcs, en ligne : <https://fr.zenit.org/articles/pour-une-eglise-en-sortie-et-un-laicat-en-sortie-discours-du-pape-francois/> (consulté le 05 octobre 2016).

Le pape institue une commission d'étude sur le diaconat féminin, en ligne : <https://fr.zenith.org/articles/le-pape-institue-une-commission-detude-sur-le-diaconat-feminin/> (consulté le 05 novembre 2016).

Le Synode des évêques fait des propositions sur la Parole de Dieu, en ligne : http://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Archives/Documentation-catholique-n-2417/Le-Synode-des- eveques-fait-des-propositions-sur-la-Parole-de-Dieu-2013-04-09-930756?id_folder=930742&position=30 (consulté le 12 janvier 2016).

L'Unesco et l'Année internationale de la femme 1975, en ligne : <http://unesdoc.unesco.org/images/0001/000131/013165fo.pdf> (consulté le 03 mars 2016).

Phallocratie, en ligne : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Phallocratie> (consulté le 10 octobre 2016).

TRAT Josette, *Mai 68 et les mouvements femmes des années 1970 en France*, en ligne : <http://www.gauchemip.org/spip.php?article6266> (consulté le 01 mars 2016).

TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS.....	1
INTRODUCTION.....	3
CHAPITRE PREMIER : LE SACERDOCE COMMUN : D'YVES CONGAR AU CONCILE VATICAN II.....	6
1.1. <i>La résurgence du concept du « Sacerdoce commun » chez Yves Congar : une théologie préconciliaire.....</i>	6
1.1.1. <i>Le contexte de résurgence.....</i>	7
1.1.2. <i>Les idées forces de la pensée de Congar.....</i>	9
1.1.3. <i>La femme au sein de l'Église dans l'œuvre et dans la pensée de Congar.....</i>	18
1.1.4. <i>Les mérites et les limites de Congar sur le « Sacerdoce commun ».....</i>	20
1.2. <i>Yves Congar : pendant et après Vatican II.....</i>	22
1.3. <i>L'ecclésiologie conciliaire : triple fonction des baptisés.....</i>	25
1.3.1. <i>La fonction sacerdotale.....</i>	29
1.3.2. <i>La fonction prophétique.....</i>	31
1.3.3. <i>La fonction royale.....</i>	32
1.4. <i>Les femmes et le concile Vatican II.....</i>	35
CHAPITRE DEUXIEME : L'ANDROCENTRISME DANS QUELQUES TEXTES DU MAGISTERE CATHOLIQUE UNIVERSEL.....	41
2.1. <i>Lumen Gentium et le motu proprio « Sacrum diaconatus ordinem ».....</i>	41
2.1.1. <i>Le diaconat permanent.....</i>	42
2.1.2. <i>Le diaconat permanent d'après Vatican II et le magistère.....</i>	44
2.2. <i>Le contexte international.....</i>	47
2.2.1. <i>Les mouvements féministes.....</i>	47
2.2.2. <i>Préparation de l'Année internationale de la femme de 1975.....</i>	53
2.3. <i>A la genèse de Ministeria Quaedam : la réforme liturgique du Vatican II.....</i>	55
2.3.1. <i>La préparation du document.....</i>	57
2.3.2. <i>Motu proprio « Ministeria Quaedam ».....</i>	60
2.3.2.1. <i>La réforme des ordres mineurs.....</i>	61
2.3.2.2. <i>Les incidences du « Ministeria Quaedam » sur le sacerdoce commun et sur la femme.....</i>	63
2.3.2.3. <i>L'après « Ministeria Quaedam » dans le sillage de l'Année internationale de la femme.....</i>	63
2.4. <i>Les instructions de la Congrégation pour les sacrements et le Culte divin sur le rôle de la femme dans la liturgie eucharistique.....</i>	67

2.4.1. <i>Troisième instruction de la Sacrée Congrégation du Culte divin pour une juste application de la Constitution sur la liturgie</i>	67
2.4.2. <i>Instruction « Inaestimabile donum »</i>	68
2.5. <i>Bref aperçu du diaconat féminin dans l'histoire de l'Église</i>	69
TROISIEME CHAPITRE : IDENTITE DE LA FEMME DANS LE SACERDOCE COMMUN.....	75
3.1. <i>De mouvements féministes aux théologies féministes</i>	75
3.2. <i>Le statut ecclésial actuel de la femme</i>	79
3.3. <i>« Égalité » ou « Identité » dans le « Sacerdoce commun »</i>	83
3.4. <i>La position du magistère sur l'égalité homme-femme dans l'Église : de Jean-Paul II à François</i>	85
3.4.1. <i>Jean-Paul II (1978-2004)</i>	86
3.4.2. <i>Benoît XVI (2005-2013)</i>	93
3.4.3. <i>François (2013-...)</i>	97
3.5. <i>Pour une culture partenariale au sein de l'Église : expérience de Québec</i>	98
3.6. <i>Le sacerdoce commun et l'expérience des ministères laïcs dans le diocèse de Kinshasa</i>	102
3.7. <i>Les ministères laïcs : une responsabilité des baptisés de deux sexes assortis d'une formation requise et d'une vie idoine</i>	108
CONCLUSION.....	112
1. <i>Synthèse</i>	112
2. <i>L'Église et le sens de l'histoire</i>	114
3. <i>Perspectives générales d'avenir</i>	116
4. <i>Les femmes et les ministères</i>	119
4.1. <i>Le lectorat et l'acolytat</i>	119
4.2. <i>Le diaconat féminin</i>	121
BIBLIOGRAPHIE.....	125
TABLE DES MATIERES	133