

Une voie possible pour son étude

(article écrit sur demande du Rev. Michael Bruce pour un livre à éditer en Angleterre sur "The dignity of women and the heresy of feminism")

Perspectives de départ :

La problématique si complexe du ministère des femmes est très souvent réduite à la question radicale : "est-ce que, dans telle ou telle Église, les femmes peuvent être ordonnées prêtres ?". Certes cette question ne se pose pas si directement dans l'Église Catholique Romaine : cependant la même attitude de base peut être trouvée dans l'opinion qui prend comme point de départ ^{par} la définition de la mission de la femme dans l'Église son impossibilité juridique d'accès au sacerdoce cultuel. Presque insensiblement la question du ministère des femmes est remplacée par la question (implicite, peut-être, mais non identique) de leur statut.

De nombreux facteurs de l'histoire contemporaine expliquent ce changement dans la façon d'étudier le ministère des femmes. Leur analyse serait nécessaire pour une étude approfondie de l'ensemble de la question. Dans l'impossibilité pratique de faire ici une telle étude, limitons-nous à constater le fait que de nos jours cette question a acquis une importance foncière au sein de toutes les confessions chrétiennes et, par là même, dans le dialogue oecuménique. C'est la reconnaissance de la portée de la question qui nous oblige à essayer de l'envisager dans une perspective aussi vaste que possible.

En effet, la question, telle que je l'ai énoncée plus haut ou telle qu'elle existe, inexprimée, dans certains courants de pensée, s'affranchit mal du critère d'égalité indifférenciée à l'homme qui a caractérisé l'évolution de la place faite à la femme dans le monde moderne. Ainsi posée, elle établit déjà des préjugés de départ (le préjugé de la société et de l'Église où le masculin est le seul critère) et elle devient facilement source de polémique trop passionnée et, donc, nécessairement stérile.

D'ailleurs, l'approfondissement de l'ecclésiologie catholique romaine aussi bien que les lumières nouvelles apportées par les différentes sciences (la psychologie, la sociologie, la théologie biblique) à la connaissance de la nature de la femme nous obligent à changer d'axe en replaçant la question du ministère des femmes dans son contexte le plus vaste. Le problème essentiel n'est pas de savoir si la femme peut avoir les mêmes "débouchés" que l'homme dans le service de l'Église, mais plutôt de chercher dans quels domaines se situe son apport original de femme à la vie de l'Église et, ensuite, de préciser les ministères qui en découlent.

Cette recherche se situe adéquatement dans une ecclésiologie qui englobe, de plus en plus nettement une anthropologie (1), c'est-à-dire, une ecclésiologie qui, à côté d'une définition d'Église faisant les chrétiens et les engendrant pour la Foi donne aussi une description de l'Église faite par les chrétiens.

Dans la mesure où les chrétiens font l'Église ils y apportent leur vérité spirituelle et temporelle d'êtres Bien définis. Dans cette définition, le fait homme ou femme est fondamentale et irrécusable. En effet, toute l'anthropologie qui se développe de nos jours n'est pas l'anthropologie d'un être humain abstrait et "neutre" mais, au contraire celle d'un être qui ne peut exister que dans l'une des deux hypothèses homme ou femme (2).

L'Église faite d'hommes est ainsi une Église faite d'hommes et de femmes. Savoir qui sont ces hommes et ces femmes s'avère indispensable pour en définir l'apport original et, donc, les ministères.

Une telle Eglise faite d'hommes et de femmes, réalité vivante, sera une Eglise où tout être humain sera à l'aise dans le plein épanouissement de sa vérité existentielle . C'est une Eglise où il n'y a plus ni blanc ni noir, ni paysan ni ouvrier, ni homme ni femme, non parce qu'ils auraient cessé d'être ce qu'ils sont, mais parce que, au contraire ils ont été "englobés" dans l'Eglise tels qu'ils sont, dans leur originalité propre et dans leur égalité foncière de membres de l'Eglise .

C'est dans cette perspective que se situe le présent essai . Nous croyons que c'est en approfondissant l'être de la femme et la nature de l'Eglise que nous pourrions arriver à préciser d'une façon positive sa mission . C'est ainsi que dans une première partie de cet article, nous esquisserons très rapidement les repères que nous estimons essentiels et sur l'Eglise et sur la femme, en renvoyant le lecteur à la bibliographie de base sur l'un et l'autre aspect . Nous relevons le fait que, dans cette première partie, les paragraphes concernant l'Eglise ont un autre poids que ceux concernant la femme, car l'étude de la signification du destin de celle-ci n'a pas encore abouti à une synthèse entièrement satisfaisante . Dans une seconde partie, nous essaierons de dégager les conséquences pratiques des éléments de départ en faisant intervenir ici ou là des apports historiques . Nous notons, néanmoins, que notre étude n'est pas tellement une réflexion de base historique qu'une esquisse d'une voie possible de recherche .

LES REPERES POUR LE MINISTERE DES FEMMES

Vers un concept élargi de ministère .

Toute l'ecclésiologie contemporaine converge dans une affirmation fondamentale : celle de l'existence dans l'Eglise, "à l'intérieur d'elle-même, posé d'abord dans son unité infrangible" (3), d'une dualité d'aspects qui exprime son mystère et éclaire toute sa vie .

Les théologiens développent en maintes expressions parallèles cette dualité de nature (4) . La pensée paulinienne aussi bien que l'opinion unanime des Pères les amènent à envisager l'Eglise dans l'union indissociable de deux réalités différentes - la "convocatio" et la "congregatio", la convocation de tous les peuples et la communautés des convoqués . C'est ainsi que l'Eglise est décrite comme la voix qui convoque et, en même temps, comme les voix de ceux qui forment déjà la communauté . Elle est l'ensemble des pouvoirs qui assurent la "nature divine" de la convocation et les dons qui témoignent de la présence de l'Esprit dans la communauté . Elle est la voie pour le salut et la famille des déjà sauvés . Elle est l'ensemble des services liés à l'économie nouvelle et l'ensemble des hommes vivant déjà dans cette économie . Elle est l'appel à la conversion et la réunion des convertis au Christ et à son Evangile . Elle est la structure qui nourrit la foi et la vie sacramentelle et l'épanouissement même de cette foi et de cette vie . Elle est l'institution par où coule circule l'eau vive du salut et la communion de ceux qui se sont déjà abreuvés à cette eau . Elle est le sacrement, le signe des réalités à venir et ces réalités déjà à l'oeuvre dans ce monde .

Considérons dans cette dualité même la façon dont s'exprime un de ses termes - génération pour la grâce, nourriture de la foi et de la vie sacramentelle, circulation de l'eau vive du salut, mère des enfants de Dieu . Ce qui, dans une ecclésiologie unilatérale, ne serait que le seul appareil juridique de l'institution hiérarchique, est remis dans son sens traditionnel : Eglise, "mater omnes gentes" (5), la "seule vraie mère" (6) .

Pour la plupart des Pères et tout au long de la théologie contemporaine, l'Eglise est la "Nouvelle Eve", naissant du côté du Christ (7) . Elle est, ainsi, le grand sein enveloppant tout le réel, accueillant à tout ce qui vit et bouge dans le monde . Dans la vision finale de la Parousie, en son sein virginal sera résorbé le monde pour devenir le Royaume nouveau instauré pour toujours . Ce qui, dans la vie naturelle, biologique et historique, est continuité, "intérieurité germinative" (8), devient dans l'Eglise l'immense processus de gestation cosmique, l'effort vers la délivrance du monde en travail .

La maternité de l'Eglise implique ainsi deux moments, deux possibilités : elle s'exerce dans l'acte par lequel la vie est communiquée et elle se répand, se fortifie et devient féconde dans le tissu où s'inscrit cet acte, dans la durée qui donne à l'acte toute sa signification .

Nous voici donc face aux éléments essentiels au développement de notre thème . L'Eglise est en même temps institution et communion, structure et vie, mais la structure et l'institution elles-mêmes se présentent dans une dualité qui répond à la nature même des choses . Nous saisissons, dans ce concept, non seulement la vision eschatologique qui donne aux réalités présentes leur contenu définitif, mais aussi le dépassement des seules catégories juridiques qui n'expliquent que partiellement l'être de l'Eglise .

Dans une telle ecclésiologie, le concept de magistère se trouve enrichi ou, plutôt, placé dans son véritable contexte . Le ministère ne peut pas être compris seulement au sens de "pouvoir sacré" comme on le fait d'ailleurs assez souvent .

D'après l'Ancien et le Nouveau Testaments, le ministère, version latine du mot grec "diakonia", est essentiellement un service . Dans l'Eglise naissante, les ministères se déploient selon un large éventail de fonctions, correspondant aux besoins de la communauté des chrétiens et débordant le cadre de l'apostolat confié exclusivement aux douze . Très souvent, dans ses lettres, saint Paul en parle comme d'activités ou tâches concernant tous les fidèles (1 Cor. 12, 5 et Eph. 4, 11-12) . Dans ce contexte, les ministères n'ont pas exclusivement un sens technique ou, encore moins juridique .

Ces ministères sont par ailleurs en rapport très étroit, voire ontologique, avec les charismes . Ils ne sont pas des tout-données, mais découlent des charismes qui logiquement et ontologiquement les précèdent . Une liaison étroite et très profonde entre les charismes et les ministères (9), reconnue par la théologie contemporaine, aide à préciser que, les charismes n'étant "point chose exceptionnelle", c'est clair que "toute la vie des chrétiens et tout le fonctionnement des institutions en dépend entièrement" (10) . On vient de souligner au Concile même cette liaison étroite, en mettant l'accent sur le danger qu'il y aurait à "faire croire que la hiérarchie est un simple appareil administratif, sans relation avec les dons du Saint-Esprit dans l'Eglise" (11) .

Les charismes étant orientés vers la construction du Corps du Christ les ministères seront les multiples et presque innombrables fonctions qui aideront à cette croissance . Ils seront aussi nombreux qu'il le faut pour assurer la vie de l'Eglise dans toute son ampleur et pour la faire "croître dans les oeuvres de la grâce, de la Foi et de l'Evangile" (12) . Ils seront, ainsi, les manifestations au plan de la vie organique de l'Eglise de dons ou charismes agissant au plan de la vie intérieure de ses membres .

Faire une étude sur les ministères implique donc, nécessairement, la considération de la totalité du Corps du Christ et non exclusivement du pouvoir sacerdotal qui s'exerce dans ce Corps . C'est cela, d'ailleurs, qu'exprime Pie XII quand, dans l'Encyclique "Mystici Corporis Christi", il se réfère à l'ensemble du Corps du Christ et aux fonctions qui assurent la croissance de ce Corps : "In ne faudrait pas s'imaginer que cette structure harmonieusement distribuée, organique, comme on dit, de ce Corps qu'est l'Eglise,

soit parfaite et se définisse par les seuls degrés de la Hiérarchie ... Quand les Pères de l'Eglise parlent des ministères, des degrés, des conditions, des états, des ordres, des fonctions de ce Corps, ils ne pensent pas seulement à ceux qui sont constitués dans les ordres sacrés, mais à tous ceux qui ayant embrassé les conseils évangéliques, mènent une vie de travail parmi les hommes, ou cachées dans le silence, ou bien s'efforcent de suivre les deux à la fois selon leur profession ; ils pensent aussi à tous ceux què, vivant dans le monde, s'adonnent aux oeuvres de miséricorde pour les âmes ou les corps, et aussi à tous ceux qui vivent unis par un mariage pur" .

Bref, en parlant de ministères, nous entendons par là tout service en fonction, même à caractère non-institutionnel, qui contribue à la croissance du Corps du Christ . C'est dans cette perspective que s'orientera notre recherche sur le ministère des femmes .

Eléments essentiels dans la définition de la femme

Nous ne pouvons pas dire que l'anthropologie dont nous avons besoin pour une définition adéquate de la femme soit chose faite . Cependant, des lignes fondamentales se dessinent dont la théologie ne peut ignorer la signification profonde .

C'est ainsi que, dans la base de connaissances scientifiques éprouvées, on peut affirmer que la différenciation entre l'homme et la femme est indéniable et que cette différenciation ne se situe pas au plan des capacités ou qualités mais au plan de l'être tout entier, de son attitude fondamentale, de la façon dont il s'insère dans le monde et y établit un type propre de relation-à-autrui (13) .

L'apport de différentes branches de la connaissance est décisif pour éclaircir ce type de relation propre à la femme . Déjà dans sa structure biologique et physiologique l'être femme révèle une orientation préférentielle dans son mode d'existence ; il est ordonné vers une conception physique possible et, dans cette possibilité s'inscrit une relation particulière au monde et aux êtres (14) .

La psychologie, dans sa relation étroite et son interdépendance foncière avec la structure bio-somatique, montre que cette relation est une relation de l'être tout entier . Dans sa façon d'être au monde, la femme voit et "sent" ce monde comme un être qui réclame son attention affective, ses soins, son amour (15) . Elle établit une relation de "souci-pour-le-monde" avec ce monde - et ceci parce qu'elle est sensible à sa valeur . Par cette sensibilité, elle devient capable d'établir un lien de continuité entre les événements et de contribuer ainsi, dans sa manière particulière, au façonnement de l'histoire (16) .

Une étude sociologique à longue haleine serait essentielle pour donner à ces affirmations sur l'être individuel une portée plus large . Bornons-nous à constater que, de nos temps, il se produit une recherche inquiète et laborieuse d'une façon propre d'expression de la femme dans la vie sociale . Dans cette recherche il ressort déjà que, dépassé le stade de féminisme à outrance, il se produit une réaction salutaire vers la découverte d'une expression de service à la communauté, dans toutes les formes que celle-ci peut prendre . Dans ce service et dans sa reconnaissance officielle par les grandes instances internationales (17) se traduit, en terminologie sociale, la spécificité de l'être femme dans sa relation au monde, faite de souci agissant .

Une étude des images de la femme dans la société - étude à peine amorcée - serait aussi importante dans cette vision de l'être collectif . Certaines images présentées par la littérature contemporaine (18) aident à conclure que, là où la femme a ignoré les

"possibles" de son être qui s'inscrivent au-dedans d'une relation maternelle, elle anéantit, d'un seul coup, la possibilité de relations normales et épanouies soit à l'homme soit au monde et à ses réalités. En ignorant ou en refusant l'actualisation de cette possibilité virtuelle de son être, la femme devient un être infra-humain, d'où le respect de soi-même, la capacité de jugement objectif et libre, l'attention aux autres et au monde, sont totalement absents.

Malgré l'état embryonnaire de beaucoup de recherches, il est déjà possible d'affirmer que la nature de la femme la situe dans une attitude fondamentale d'accueil (19), point de départ d'une relation à autrui de type maternel.

Ces affirmations seront reprises par la théologie, - d'abord, dans l'affirmation inéquivoque de la différenciation entre l'homme et la femme et, ensuite, dans la définition des éléments d'une telle différenciation.

C'est ainsi que l'on affirme que "l'une des constantes (de l'oeuvre de Dieu) semble bien de procéder par paires ou dualités complémentaires... Parmi ces dualités-dans-l'unité, la première est sans doute la distribution de l'humanité en homme et femme" (20). Déjà il y a trente ans le penseur remarquable que fut Edith Stein pouvait écrire : "Je suis convaincue que l'espèce humaine se développe à la manière d'une espèce double, faites d'hommes et de femmes, que le caractère de l'être humain dont aucun trait ne doit manquer, pas plus ici que là, se manifeste de deux façons et que toute la structure de l'être met en évidence cette dualité spécifique" (21). Le magistère de l'Eglise ne fait que confirmer cette conviction : "non seulement Dieu a donné à la femme d'exister, mais la personnalité féminine dans sa structure physique et psychique répond à un dessein particulier du Créateur" (22).

Cette différenciation est reprise à la lumière de l'anthropologie biblique qui donne aux éléments d'une anthropologie naturelle leur signification dans le plan de Dieu.

On remarque habituellement que le commandement commun pour l'homme et la femme de la fécondité (Gen. 1, 28a), va prendre un accent particulier après la chute. Le châtiement imposé à Eve après la chute va la frapper dans ce qui est la clef de sa destinée : la maternité. Gen. 3, 16 est unanimement interprété par la Tradition (23) comme un châtiement donné d'abord historiquement à Eve, et, ensuite, en elle, à toutes les femmes. Cette destinée collective implique, pour ainsi dire, la reconnaissance d'une situation existentielle commune à toutes les femmes, situation qui leur est exclusivement propre.

C'est une question beaucoup plus difficile de savoir si cette situation existentielle a une signification décisive dans l'histoire du salut. Nous ne pouvons pas dire qu'il y ait des indications absolument incontestées à ce sujet. Nous nous bornerons à indiquer ce qui éventuellement y pourrait conduire.

Toute la Tradition catholique s'est penchée sur Gen. 3, 15, mûe par la conviction que ce verset correspond à l'intention du Yahviste qui aurait voulu établir "les prototypes primordiaux des problèmes fondamentaux du moment" (24), et ainsi, orienter les pensées du peuple vers l'intelligence de la promesse du Messie. C'est ainsi que l'on semble être amené à voir dans Gen. 3, 15 une référence au rôle messianique de la femme par sa maternité (25), à l'appui d'autres faits du récit Yahviste où la femme joue un rôle décisif dans la transmission de l'héritage.

Des études récentes permettent de déceler la portée de la maternité dans l'histoire du salut à travers l'Ancien Testament. D'abord, les cas individuels qui parlent par eux-mêmes : Anne (I Sam. 1, 4-20; 2, 1-5), Ruth (livre de Ruth), la mère des

Maccabées (II Mac. 7, 1 et s.) . Même des femmes qui n'ont pas d'enfants deviennent , au moment où elles prennent un rôle décisif dans la vie du peuple, "des mères en Israël" (26), telle Débora (Jug. 5,7) . Celles qui accomplissent des actes cruciaux à un tournant de la vie d'Israël en lui assurant la victoire, sont proclamées "bénies au-dessus de toutes les femmes" (Jug. 5, 24; Jdt. 13, 18) . Ce sera la maternité qu'au seuil de la Nouvelle Alliance fera Elisabeth adresser ce même mot à Marie (Lc. 1, 42) . En elle et par elle, le salut irrévocable du peuple de Dieu est consommé .

L'évidence de Dieu conduisant lui-même la maternité s'impose au long de l'Histoire Sainte . Déjà Eve se réjouit d'être devenue mère "avec Dieu" (Gen. 4, 1) (27) . Et toute une lignée de "mères-avec-Dieu" (la maternité fleurissant là où il y avait la stérilité), telles Sara (Gen. 17, 16), Rebecca (Gen. 25, 21), Rachel (Gen. 29, 22), Elisabeth (Lc. 1, 13), va aboutir finalement à la Vierge Marie enfantant parce que "l'Esprit Saint viendra sur elle et que la puissance du Très-Haut la prendra sous son ombre" (Lc. 1, 35) .

Ce rôle de la maternité dépasse cependant les cas individuels, même celui de Marie, pour envelopper toute l'histoire du salut et devenir le gage de l'enfantement des temps nouveaux (Is. 67, 7; Mic. 4, 9-10) . Dans la vision apocalyptique de Saint Jean, le Messie, le Christ total, est enfanté par la Femme, le nouveau peuple de Dieu, l'Eglise (Ap. 12, 1-9) . L'Israël nouveau, la Jérusalem qui descendra d'en-haut est donc réellement "notre mère" (Gal. 4, 26) .

La maternité est ainsi, dans le dessein de Dieu, comme le tissu par où semble se révéler un nouvel ordre de grâce (28), le terrain par où progresse le salut (29) . Elle reste bénie, au-delà du péché . Et voilà ce qui fait cette bénédiction : dans la maternité "s'esquisse ce qui sera la voie de la rédemption", c'est-à-dire, "une fécondité qui ne peut être sans s'être d'abord reconnue comme seconde, et donc dépendante" (30) .

Fundação Cuidar o Futuro

L'orientation naturelle de la femme vers une relation-à-autrui de type maternel acquiert donc, à la lumière du Mystère du salut, une ampleur et une signification très profondes . Ce Mystère s'accomplissant dans le temps et suscitant ainsi une histoire, c'est dans la relation "maternité-réalité historique" que se situe la chef d'une telle signification .

En effet, "au contraire de la paternité, la maternité n'est pas une simple relation d'origine . Elle suppose une identité, une inclusion préalable . Elle s'enracine dans une communauté, voire une unicité d'existence radicale qui est ce sans quoi l'existence autonome n'eût jamais été" . C'est par là que la maternité révèle la condition historique . Une simple succession d'événements, fût-elle coordonnée par des liens de causalité rigoureuse, n'est pas l'histoire . Une succession d'êtres, même ayant une relation paternelle, ne constituerait pas un être historique dans toute la force du terme . L'historicité suppose plus que cela : non seulement une succession réglée du futur au présent mais une certaine préexistence embryonnaire du futur dans le présent, non pas que le futur y soit précontenu tel quel, mais bien qu'il y a une première existence, préparatoire à l'existence autonome et nécessaire à celle-ci . Si malaisée qu'elle soit à définir et à débrouiller c'est cette relation qui est la maternité . Elle est une intériorité germinative, la différenciation au cours du temps d'une être qui a commencé par être non pas confondu avec un être mais intérieur à celui-ci . Notre race, après le péché, restait sauvable, justement parce qu'elle restait bénie dans cette possibilité demeurée en elle . Et la bénédiction originelle, ainsi incluse à l'intérieur des conséquences du péché originel, s'est épanouie et a finalement résorbé celui-ci . Car cette bénédiction était le dessein divin de s'insérer dans l'histoire ainsi produite" (31) .

La femme est ainsi liée, dans tout son être de femme, à la gestation de l'histoire, en lui fournissant son tissu même, la possibilité d'une "intériorité germinative",

et en lui assurant son centre vital, le dessein divin de s'insérer dans l'histoire (32) .

Pouvons-nous ainsi parler d'un don particulier de Dieu à la femme ? Il nous semble que tous les éléments indiqués convergent dans une hypothèse : celle de l'attribution par Dieu aux femmes d'un charisme lié et impliqué dans leur condition même de femmes . Ce qui, au plan de la nature, n'est saisi que comme une orientation préférentielle devient au plan des réalités de l'Esprit, don charismatique et, conséquemment, mission à accomplir, ministère à mettre en œuvre .

ESSAI DE DESCRIPTION DU MINISTERE DES FEMMES

Le ministère des femmes dans l'Eglise peut maintenant être décrit dans un essai d'intégration des éléments que nous venons de rappeler . Le ministère est soutenu par un don qui lui est préalable et ce don semble être pour la femme sa capacité d'une relation de type maternel aux êtres et au monde . Cette capacité ayant son fondement dans la nature mais assumant un rôle central dans le déploiement du Plan du Salut, c'est elle qui doit fournir le repère essentiel pour étudier ce ministère . Etant donné la réalité de l'Eglise, le ministère a à être envisagé d'abord dans l'Eglise-institution (et, en elle, selon le double aspect d'acte et de durée), et ensuite, dans l'Eglise-communion .

Le ministère dans l'Eglise-institution

Considérons, en tout premier lieu, le ministère qui s'accomplit par tout l'être de la femme et non seulement par tel ou tel aspect de son activité ou de sa personnalité .

Par sa maternité, par sa relation d'enfantement au monde et aux êtres, la femme donne au Corps du Christ, en train de s'achever dans l'histoire, la substance du monde . Par elle, un lien d'historicité enchaîne les uns dans les autres les événements qui définissent le devenir du monde . La maternité qui, dans l'Ancien Testament, préparait l'ère nouvelle, s'infléchit à nouveau, après avoir atteint son sommet historique et personnel en Marie . Elle se répand maintenant dans toutes les femmes, sous des formes qui embrassent tout le créé, et elle apparaîtra à nouveau quand la Femme revêtue de soleil aura engendré la plénitude des temps messianiques et que tous les hommes auront constitué "cet homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ" (Ep. 4, 13) .

La femme fournit à l'Eglise les conditions humaines pour son historicité même . Ce qui en elle est liaison d'une génération à l'autre, sauvegarde des valeurs permanentes, transmission sans arrêt d'une réalité incorporée à son être profond (33) tout cela est le fond, le tissu, la durée où les signes efficaces de la grâce peuvent s'inscrire . Cette idée a été développée à maintes reprises - par son être même et antérieurement à toute action particulière, la femme serait dans l'Eglise un pôle de sauvegarde des valeurs humaines essentielles .

Le caractère fondamental de son intervention dans l'histoire du monde et de l'Eglise ne saurait ainsi se faire, spécifiquement, dans la sphère de l'activité éclatante ou de l'exercice de pouvoirs . Au contraire, dans une civilisation idéale et équilibrée où il n'y aurait pas de difficultés pratiques concernant l'égalité des droits de la femme et de l'homme, l'intervention de la femme dans l'histoire porterait quand même, et d'autant plus que la femme serait plus libre d'être elle-même, le sceau de

cette "intériorité germinative" par où l'histoire aussi s'accomplit . (Déjà il y a plus de trente ans, Gertrude von le Fort (34) exprimait une opinion parallèle en développant le thème du voile, comme le signe ou le symbole de la présence de la femme dans l'histoire et la culture) .

Mes mêmes traits dominants rencontrés chez l'Eglise, mère des vivants ("mère chaste, féconde, universelle, vénérable, patiente, attentive, aimante, clairvoyante, ardente, sage, douloureuse, forte") (35), sont virtuellement présents dans l'attitude maternelle de chaque femme (36) . Ce serait un travail certainement fécond de voir comment mutuellement ils se répondent et, donc, ce que la relation maternelle de la femme aux êtres peut signifier dans le déploiement de ces attributs de l'Eglise dans sa réalité historique . Nous ne retiendrons, cependant, de cet éventail, que deux aspects, les deux qui, en quelque sorte, donnent un fondement à l'historicité dans l'espace et dans le temps .

C'est ainsi que la maternité se révèle dans le temps sous le signe de fécondité . Par cette fécondité s'écoulent les flots de la grâce . D'innombrables exemples démontrent cette fécondité se répandant en des fruits dont on ne peut pas aisément déceler l'influence, car la seule étude sociologique que l'on puisse faire est celle de l'influence des ordres féminins . En effet, ces ordres ont été jusqu'au début de notre siècle les seuls groupements de femmes dans l'Eglise Catholique Romaine . C'est justement le souci pour le concret, pour les besoins immédiats des hommes et des peuples qui a provoqué la multiplication des congrégations féminines . Si c'est vrai que la fécondité de la plupart de ces congrégations s'exprimera surtout en des fruits bien déterminés dans le domaine des oeuvres de miséricorde, c'est vrai que pour quelques-uns leur existence même a eu une fécondité de portée universelle dans l'Eglise de leur époque, telles les clarisses ou les dominicaines dans l'essor du mouvement pour la pauvreté du XIIIe siècle (37) .

Ce serait cependant minimiser la contribution de la femme que de la réduire seulement à ces expressions institutionnelles que l'histoire nous permet de connaître . En effet, la condition de la femme dans les siècles passés ne nous permet pas de connaître, sauf dans tel ou tel cas isolé, les expressions de la fécondité pour le tissu de l'Eglise des mères de famille de tous les temps, de toutes les femmes célibataires vivant dans leurs familles et assurant, par l'étendue des cercles familiaux de ces temps-là, un véritable climat pour l'Evangile .

Notre siècle est, à cet égard, complètement différent . Les femmes se sont associées en toutes sortes de groupements qui répondent non seulement aux besoins fondamentaux de la famille des hommes mais aussi aux requêtes spirituelles du monde contemporain . Leur seule existence est déjà un témoignage de "souci-pour-le-monde" porté à une plus large échelle que celle de l'individu ou de la famille . La nouveauté de ce type d'influence ne permet pas encore de bien définir toute la portée ni les conditions dans lesquelles il se déploie (38) .

L'autorité ecclésiastique elle-même reconnaît à la présence de la femme ce caractère de fécondité, donnant continuité aux moyens de grâce . N'est-ce pas cela en effet, ce que reconnaît la missiologie contemporaine en refusant de donner le baptême là où le néophyte n'a aucune condition familiale pour persévérer dans la foi ? L'importance attachée en pays de mission à la femme, surtout en ce qui relève de son caractère de mère, est aussi un signe clair d'une telle reconnaissance (39) . De plus en plus dans l'Eglise on découvre que la femme apporte à la communauté chrétienne embryonnaire des pays de mission un élément de stabilité, de permanence, de continuité, qui est le reflet sociologique de sa nature propre en résonance avec le souci maternel de l'Eglise pour les peuples . Si, pendant des siècles, l'activité missionnaire de l'Eglise était l'oeuvre des hommes, on peut dire que de notre temps la présence de la femme comme élément essentiel de l'enracinement de l'Eglise est un fait acquis .

D'ailleurs, cette découverte, pour ainsi dire, se rattache au signe le plus concret de la maternité dans l'espace - son universalité. Déjà aux temps apostoliques les femmes participaient intensément à l'évangélisation (40). Sous la plume de Paul, ces femmes acquièrent la même importance que les hommes, ses collaborateurs (Rm. 16, 1-13; Phil. 4, 2-3). Elles sont appelées, aussi bien que les hommes, serviteurs, collaborateurs. D'elles Paul dit qu'elles se sont données beaucoup de travail dans le Seigneur.

Au Moyen-Age l'influence des femmes dans la conversion des peuples païens est indéniable. Dans l'époque moderne, après les efforts pionniers du XVIIe siècle c'est au XIXe que l'on voit cette universalité s'exprimer dans une immense floraison de congrégations missionnaires féminines (41). Non seulement les congrégations existantes s'orientaient vers la mission, en y apportant leurs activités spécifiques (d'enseignement, hospitalières, ect.) mais de nouveaux instituts sont nés dont le but propre était le travail en pays de mission.

De nos jours, la participation des femmes à l'effort missionnaire de l'Eglise a revêtu une importance inattendue. La promotion de la femme, son émancipation sociale, ont permis que les femmes mettent au service de l'Eglise missionnaire leurs dons et capacités dans l'exercice de tâches bien concrètes et irremplaçables dans la cité des hommes. Dans les pays de mission au sens strict, de nouvelles possibilités d'action sont ouvertes - des femmes laïques participent à l'évangélisation, profitant d'une situation sociale où la liberté totale d'action leur est reconnue. Des groupements divers envoient des jeunes femmes en pays de mission, soit sous des formes modernes d'engagement à vie soit sous la forme d'un contrat temporaire bien déterminé. Dans les pays qui sont encore en voie de développement leur action sera multiples : activités médicale et sanitaire, programmes sociaux de développement communautaire, activités éducatives de jeunes et d'adultes, collaboration à la presse locale et aux moyens de communication. Dans les pays où l'Eglise est encore au stade missionnaire, de par son caractère minoritaire en milieu païen, mais où les besoins élémentaires des peuples sont déjà satisfaits, l'apport de ces femmes est plutôt dans le domaine de la culture et des activités qui en découlent, en essayant d'exprimer par les créations de l'esprit l'aptitude foncière à la Rédemption qui existe dans le monde et dans les différentes cultures et civilisations.

Dans cet effort missionnaire, les femmes du XXe siècle sont bien dans la tradition des femmes des communautés apostoliques. Avant tout autre tâche, elles ont une fonction évidente et indéniable d'instruction religieuse qui s'accomplit en dehors de l'enseignement officiel à l'Eglise. Elles participent au kerygme, c'est-à-dire, à l'annonce de l'Evangile en milieu païen. Ce rôle devient particulièrement important aujourd'hui, car l'Eglise tout entière s'est rendu compte que les mondes à convertir ne sont pas seulement les mondes circonscrits en des régions géographiques bien délimitées mais ce sont tous les espaces humains où le Christ n'est pas connu - bref, l'Eglise a pris une conscience aigüe de sa situation de diaspora (42). Tel comme aux temps apostoliques, la présence de la femme dans une Eglise en diaspora se concrétisera dans l'exercice des tâches qui sont le prolongement du kerygme : le catéchuménat, la catéchèse à tous les degrés, voire la direction spirituelle auprès des femmes.

Dans ce concept élargé de l'état de mission de l'Eglise, la présence et le travail des femmes en pays de mission (au sens strict) relèvera surtout de la conviction profonde d'appartenir à un monde dont on est responsable et à une Eglise qui n'a pas de frontières. La mission devient alors non tellement une vocation particulière mais la concrétisation frappante de l'universalité de la condition catholique. La prise de conscience de cette réalité chez beaucoup de jeunes filles à notre époque témoigne de sa résonance profonde dans l'aptitude à l'universalité de la femme.

La façon même dont se fera l'annonce de l'Evangile pourra, jusqu'à un certain point, porter le sceau de l'attitude fondamentale de la femme. C'est peut-être encore trop tôt

pour l'étudier adéquatement . Cependant, nous pouvons déjà dire que sa caractéristique essentielle sera la création d'un climat de vie par où les valeurs chrétiennes puissent être saisies . Une telle création sera la façon proprement féminine de participer au souci de l'Eglise, "mère des vivants", pour le monde qui ne connaît pas le Christ . La philosophie contemporaine découvrant le "féminin" comme valeur fondamentale (43), on devient plus conscient du besoin de pôles où les valeurs impliquées dans le féminin soient mises en oeuvre . C'est ainsi que l'on a été amené à dire que, à côté des signes du travail de l'homme par où se révèle le caractère masculin de l'humain et qui sont à la racine du progrès, le monde moderne requiert, pour son équilibre fondamental, des "chez-soi" (44) . Un ministère propre à la femme serait dans la création de ces "chez-soi", en multipliant dans le monde des situations d'accueil, de recueillement, d'affectivité, sans lesquelles la société ne peut pas subsister . D'ailleurs la catéchèse moderne (45) ne fait que donner un nouveau poids aux affirmations précédentes, en indiquant comme aidant puissamment au "processus" de la conversion et de l'enracinement engagé dans la foi, la possibilité d'une expérience préalable du Royaume où les valeurs chrétiennes puissent être saisies dans leur synthèse vitale (46) .

Nous voyons, donc, que le ministère de la femme dans l'Eglise-institution s'exerce à un niveau plus profond, plus ontologique que celui des activités bien délimitées . En plus, au moment où ce ministère se traduit en fonctions concrètes, il s'avère très diversifié et recouvrant un large éventail d'aspects . Distinguer dans ces aspects ce qui revient aux "pouvoirs" de l'Eglise n'est pas facile . Ni l'histoire ni l'état actuel des choses nous donnent des informations très précises . Ces pouvoirs étant, d'ailleurs, assez enchevêtrés dans la situation concrète de l'exercice de certaines fonctions, il ne nous est pas possible d'en faire une énumération systématique . Nous considérons, en vue de la clarté de l'exposé, les pouvoirs qui découlent de l'exercice des fonctions royales, sacerdotale et prophétique de l'Eglise qualifiant certains membres de l'Eglise par rapport aux autres (47) .

D'une façon plus ou moins approximative, nous pouvons dire que la femme dans l'Eglise Catholique Romaine est catégoriquement exclue (48) du sacerdoce pour l'accomplissement du sacrifice Eucharistique, tandis que lui est reconnue une participation (d'ailleurs très nuancée) aux pouvoirs d'enseignement et de gouvernement .

On considère habituellement dans l'enseignement trois degrés (49) : le degré pastoral le degré doctoral et le degré d'exhortation . Le degré pastoral est étroitement lié au pouvoir reçu dans l'ordination sacerdotale et il est, donc, interdit aux femmes . Cependant, l'interdiction est moins grave qu'elle ne peut le paraître à première vue, étant donné la façon dont s'exerce l'enseignement de degré pastoral dans l'Eglise (50) .

Le degré doctoral, nié par Saint Thomas aux femmes, semble ne dépendre que des seuls facteurs sociologiques . En effet, dans une société où la femme a atteint sa majorité juridique et où elle s'est engagée dans tous les aspects de l'activité humaine, rien ne peut s'opposer, au plan des principes, à ce qu'elle exerce ce pouvoir d'enseignement . La Hiérarchie elle-même encourage de plus en plus cette participation de la femme à l'enseignement officiel de l'Eglise . La création de l'Institut Regina Mundi à Rome, destiné à la formation théologique poussée des religieuses, (aujourd'hui ouvert à d'autres femmes non-religieuses) a été conçu dans cette perspective . De même dans les mouvements d'apostolat laïc, se poursuit un travail de formation théologique confié, non rarement, aux laïques responsables . Dans des groupes féminins et, parfois même dans des groupes mixtes, des femmes livrent un enseignement qui va beaucoup plus loin que l'enseignement d'exhortation (51) . Ce n'est même pas utopique que les femmes ministrent un enseignement doctoral, quoique sporadique, dans des Séminaires .

S'il y a encore des réserves dans certains milieux pour la reconnaissance du degré doctoral pour les femmes, il n'en est pas de même pour l'enseignement d'exhortation . Nous ne saurions, en effet, sous-estimer, dans une euphorie de la promotion de la femme

dans l'Eglise, le rôle immense qui est lié à ce type d'enseignement et dont la portée ne peut jamais être complètement saisie . Il s'agit de l'enseignement ministré par la femme dans le cercle de sa propre famille, de sa paroisse, des petites communautés locales où elle est insérée . La revalorisation de ces secteurs de vie comme parties importantes de la "vie publique" (52) aidera sans doute à mettre en valeur cet enseignement si traditionnel et vital pour l'Eglise .

En ce qui concerne le pouvoir de gouvernement, le cas le plus remarqué est celui des communautés religieuses où la supérieure, par les prérogatives dont elle jouit, a une véritable "participation à la juridiction ecclésiastique" . C'est vrai que, de nos temps, le gouvernement interne de ces communautés se trouve assez changé de ce qu'il était au Moyen-Age . Cependant, les supérieures continuent à avoir un rôle très important dans l'exercice concret du gouvernement de l'Eglise à l'égard de ce million de sujets qui sont les religieuses . Une vue réaliste des choses amènera naturellement à dire que "rien ne s'oppose à ce que celles qui sont chargées par l'Eglise d'aider leurs sujets à tendre à la perfection et d'exercer en son nom les oeuvres de miséricorde ne reçoivent d'elle tous les pouvoirs nécessaires" (53) .

C'est peut-être encore très tôt pour élargir sans nuancer cette affirmation aux groupements d'apostolat laïc qui se sont développés dans les quarante dernières années . Mais, en fait, l'engagement dans l'apostolat laïc implique aussi un désir avoué de sanctification et de coopération aux oeuvres de miséricorde de l'Eglise, c'est-à-dire à son apostolat propre . Il n'est même vraiment de l'Eglise que dans la mesure où il est soucieux de vie spirituelle . C'est ce qu'exprima Pie XII quand il dit que "plus encore que les problèmes d'organisation interne ou ceux de l'action sur le milieu, la vie spirituelle constitue le coeur même de l'apostolat chrétien" (54) . Les situations concrètes où se trouvent les responsables de ces groupements face à ce souci de vie spirituelle de tous les membres ne sauraient être envisagées en toute leur ampleur et signification en dehors d'une participation réelle au gouvernement de l'Eglise . Néanmoins on ne saurait pas encore définir de façon adéquate leur statut .

Fundação Cuidar o Futuro

Les difficultés sont beaucoup plus grandes pour déceler ce qui revient, en fait, aux femmes dans l'exercice du pouvoir sacerdotal .

Une étude pertinente (55) a montré que l'exclusion des femmes de la célébration eucharistique s'enracine dans la Tradition et dans l'Ecriture avec "une solidité impressionnante" . Nous résumons ici l'essentiel de cette étude . D'un côté la Didascalie des Apôtres montre que, malgré la présence de beaucoup de femmes dans l'entourage du Christ il n'a pas été question de les inclure dans l'institution du Collège des Douze ni de leur donner les pouvoirs qui y sont liés . De l'autre côté, l'étude du traité d'Epiphane confirme ces affirmations avec des preuves scripturaires . En effet, l'Ancien Testament ne nous montre aucun exemple de femme offrant le sacrifice et, dans les temps apostoliques, malgré les droits qui revenaient aux femmes de prophétiser ou de prêter assistance dans les fonctions cultuelles, elles ne pouvaient pas exercer le sacerdoce .

La même étude souligne que la fonction d'assistance aux prêtres et aux évêques pour l'exercice de certains actes cultuels auprès des femmes était très importante aux temps apostoliques . L'auteur croit même que tous les ordres mineurs masculins auraient eu leur dédoublement féminin sans qu'aucun principe ne s'y oppose . Cependant, elles n'ont pas atteint le même degré d'institutionnalisation en Occident qu'en Orient .

Ces fonctions d'assistance dépendent des besoins, des conditions concrètes d'exercice du ministère (tel le baptême par immersion) et de l'atmosphère générale prévalente (antiféminisme d'Occident avec Tertulien) . Une telle assistance comporte des tâches très variées aux temps apostoliques : assistance à l'évêque pendant les baptêmes de femmes, portière de l'assemblée (surveillante du groupe des femmes, direction des mouvements de la communauté), droit de déposer le calice, d'y verser le vin, de se

communier au calice, de lire l'Évangile en l'absence du prêtre, d'encenser le livre, de monter à l'ambon, de distribuer la communion aux femmes et aux enfants, d'assister les femmes malades (auxquelles éventuellement elles pourraient donner ce qui constituerait l'embryon de l'actuelle Extrême-Onction) .

L'interprétation des textes de Saint Paul concernant les femmes dans l'assemblée liturgique est loin d'être complètement éclaircie . Pour résoudre la controverse au sujet des textes apparemment contradictoires de Paul (d'un côté I Cor. 11, 4-5, qui donne aux femmes la possibilité d'un rôle officiel dans l'assemblée et, de l'autre côté, I Cor. 14, 34-35, interdisant aux femmes de "parler" dans l'assemblée) le même auteur admet qu'il s'agisse de deux activités différentes . Ainsi, "parler", est la prédication de la parole à l'assemblée, "relevant du style élevé et soulignant le caractère sacré, culturel, de la prédication" - expression reprise d'ailleurs par Saint Paul en I Tim. 2, 11-12 où l'Apôtre interdit aux femmes "d'enseigner" . Par contre l'activité envisagée en I Cor. 11, 5 est celle qui revient essentiellement au prophète, c'est-à-dire, de prier à haute voix, - interprétation confirmée par I Tim. 2, 8-9 . Cette distinction est claire dans la Didascalie des Apôtres qui parle, en même temps, de l'interdiction d'enseigner dans l'assemblée et de la participation à la prière de l'assemblée .

Il reste toujours la question difficile de savoir ce qui, dans l'enseignement de Paul, était dirigé par les moeurs et la mentalité prévalente de son temps - et destiné, donc, au premier chef, à ses contemporains - et ce qui avait, au contraire, une portée universelle . L'interdiction de "parler", encadrée par l'affirmation de I Cor. 14, 37 qu'il s'agit là d'un commandement du Seigneur, présente le plus de difficultés . Même si ce dernier verset se rapporte à tout l'ensemble de l'ordre dans l'assemblée liturgique, le verset concernant les femmes ne pourraient s'y soustraire . Il paraît donc difficile de donner un contenu relatif à une telle détermination de Paul .

Faudrait-il remarquer, cependant, que Paul, dans l'Épître aux Corinthiens, "s'efforce de justifier chacune de ses prises de position en la situant dans un ensemble doctrinal plus vaste, en en faisant un corollaire d'un principe fondamental" (56) . En effet, Paul fonde le commandement qu'il a reçu du Seigneur dans l'ordre de la création . Cet ordre il le dévoile en Eph. 5, 31, servant de contexte à sa révélation la plus profonde sur la signification de la différenciation des sexes . Ceci équivaut à dire que la répartition des fonctions entre l'homme et la femme est une conséquence de l'ordre de la création dans l'intention première qui l'a présidée : celle de "révéler l'image des rapports de Dieu et de l'humanité sauvée" (57) .

En plus, pour rendre encore plus difficile l'interprétation, Paul ne lie pas seulement cet ordre premier à l'ordre nouveau, mais y fait intervenir explicitement le fait du péché (I Tim. 2, 14) . C'est ainsi que l'expression de "soumission" qu'il emploie à maintes reprises à l'égard des femmes - I Cor., 14, 34, dans le contexte des assemblées liturgiques aussi bien que dans Eph. 5, 32 et Col. 3, 28, dans le contexte des relations conjugales - est étroitement imprégnée du châtiment dévolu à la femme lors de la chute (Gn. 3, 16) dans la relation envers son mari . Cette domination du rapport conjugal même dans des situations différentes telles que l'assemblée liturgique, serait, pour une bonne part, à l'origine des difficultés d'interprétations . Remarquons que le Magistère de l'Église semble se rendre compte de cette dominance en utilisant, à l'appui de l'unité du mariage des expressions utilisées par Paul dans le contexte de l'assemblée liturgique (58) . Ceci n'exclut pas, par contre, l'interprétation unanime de la Théologie et du Magistère dans l'Église Romaine de voir dans les affirmations de Paul l'interdiction formelle aux femmes d'accéder au pouvoir sacerdotal, dans toute son ampleur .

Admettant la distinction faite dans l'article cité, il faudrait, en parallèle avec l'étude de la signification de l'interdiction de "parler" dans l'assemblée, voir le contenu de la prophétie . Aux temps apostoliques, où il apparaît surtout chez les diaconesses (59), ce rôle est une prérogative aussi bien des femmes que des hommes . Ayant

été l'occasion d'abus, l'Eglise s'est montrée soucieuse de lui marquer ses limites . Ce sont les veuves au I^e siècle qui vont jouer ce rôle . Dans l'Eglise ancienne, elles deviennent un ordre ecclésiastique, dépassant le sens ordinaire de leur désignation, comme on le voit dans la célèbre expression d'Ignace d'Antioche "les vierges appelées veuves" . Leur rôle essentiel est celui d'enseignement auprès des femmes, et celui, tout spirituel, d'oblation, priant pour ceux qui sont dans l'épreuve, ce qui leur exige (I Tim. 5, 9-10) une vie ascétique sérieuse et de prière éprouvée . Plus tard, l'institution des Vierges, avec le début du monachisme féminin, fera disparaître l'institution des veuves et ce seront celles-là qui, du IV^e au XIX^e siècles , garderont pour la plupart le rôle prophétique dévolu aux femmes dans les premières communautés chrétiennes .

L'histoire de la vie religieuse féminine est paradoxalement parsemée de tentatives de revitalisation de ce rôle prophétique dans son expression laïque, en continuité avec les femmes des temps apostoliques (60) . La condition sociale et juridique de la femme a pratiquement empêché ces tentatives de s'orienter dans leur sens original .

Si la prophétie dont parle Saint Paul est surtout la prière, c'est clair que ce rôle s'est exercé pendant des siècles surtout à l'intérieur des monastères féminins où les religieuses, surtout les moniales, étaient députées pour le chant de l'Office, exerçant ainsi une fonction officielle dans la prière de l'Eglise . De notre temps se produisent des transformations fondamentales . D'un côté, le concept même de prière officielle de l'Eglise se trouve élargi avec les dispositions de la Constitution sur la Liturgie Sacrée du Concile Vatican II . De l'autre côté, se multiplient dans l'Eglise les expériences d'une prière communautaire, de plus en plus enracinée dans la Bible et nourrie par elle, de plus en plus axée sur les conditions mêmes de la vie de tout chrétien . Ces changements apporteront sans doute des possibilités nouvelles aux femmes dans ce domaine si essentiel de la vie culturelle .

Le ministère dans l'Eglise-communion

Fundação Cuidar o Futuro

C'est dans l'Eglise-communion que le rôle de l'homme et de la femme devient plus net. Il y a dans l'Eglise, communion des saints, un caractère masculin et un caractère féminin (61) . Par le caractère masculin (Eph. 4, 13) "nous devons parvenir tous ensemble... à constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ", l'Eglise forme le Christ total, l'homme nouveau que tous les chrétiens doivent revêtir (Eph. 2, 15) . C'est cela d'ailleurs que comprend la Liturgie, où s'échelonne aussi le mystère de la communion des saints, en attribuant aux hommes les titres de sainteté qui proviennent du caractère masculin de l'Eglise . Par contre, l'Eglise est aussi la femme (II Cor. 11, 2 - "Je vous ai fiancé à un époux unique, comme une vierge pure"; Ap. 21, 9 - "l'Epouse de l'Agneau") et la Liturgie l'entend ainsi en célébrant les saintes sous les thèmes des fiançailles avec le Christ ou en faisant l'éloge de la femme épouse . Quoique l'aspect masculin et féminin soient présents dans la réalité de l'Eglise, les Pères se sont plu à développer davantage son caractère d'épouse et de vierge .

Or c'est dans cette qualité d'épouse ou de vierge que la femme "fait" l'Eglise . La femme mariée et la femme vierge participent, chacune à sa manière, mais les deux de la façon la plus totale, à cette condition de l'Eglise, vierge et épouse du Christ . On peut dire ainsi que, dans les deux situations existentielles par où s'exprime sa vie terrestre, la femme est signe évocateur de cette réalité féminine de l'Eglise . En tant qu'être humain, elle participe à titre personnel dans cette condition de l'Eglise . C'est pourquoi on a pu parler de la femme étant pour ainsi dire, "res et sacramentum" (62) de l'Eglise, signe et réalité déjà signifiée .

Il faut bien nous rendre compte, cependant, que c'est la femme mariée ou la femme vierge qui revêtent ce caractère de "signe et réalité signifiée" de l'Eglise épouse

ou vierge pure . Nous sommes §§ face à des situations non-universelles qui aident à révéler, au plan des signes, les mystères de l'amour de Dieu mais qui n'épuisent pas le sens religieux le plus profond du destin de la femme . C'est dans leur caractère non-universel que ces situations acquièrent toute leur densité de signification . Ce que chaque femme particulière dans la situation d'épouse apporte de spécifiquement féminin à la relation nuptiale devient un signe de valeur universelle, par rapport à la réalité du salut . De même, c'est l'incidence spécifique de la femme dans la situation de vierge qui fait de la virginité signe d'une réalité universelle de l'ordre surnaturelle . Mais l'Épouse de l'Agneau est, elle aussi, la Femme en travail, la Vierge qui enfantera . C'est l'enfantement qui est la réalité universelle donnant aux signes d'épouse et de vierge tout leur contenu pour le salut .

Comme tous les chrétiens, la femme dans l'Eglise-communion est qualifiée par la "forme ou dignité de vie" que lui assurent les fonctions royale, sacerdotale et prophétique (63) . La femme mariée et la femme vierge assumeront cette dignité selon leur état propre .

La dignité sacerdotale qui consiste essentiellement dans une vie "priante, charitable miséricordieuse", deviendra pour la femme mariée cette force dans le quotidien dont nous parle si éloquemment l'Écriture (Prov. 31, 10-31) . Ce rôle sacerdotal a sans doute été stimulé à notre époque par l'essor des groupes de spiritualité conjugale et des mouvements familiaux qui ont développé toute une conception pratique du mariage, en faisant vraiment l'homme et la femme les ministres du sacrement qui les unit pas seulement au moment de leur don total auprès de l'autel mais qui continue à être agissant dans leur vie quotidienne .

Le rôle prophétique qui revient à la femme mariée se place au niveau du rapport avec son mari - ce rapport étant signe du rapport du Christ avec son Eglise . Sa dignité royale, la Tradition s'est toujours plu à la présenter plutôt comme une royauté d'amour que de pouvoir . C'est dans la vie de la femme épouse que cette royauté d'amour devient plus nettement saisissable .

La femme vierge, dont l'éloge liturgique est fait toujours sous la forme de la célébration des noces avec le Christ, est l'annonce, dans l'Eglise-communion, de la communion finale où le Christ sera "plénifié" en tous . Elle réalise déjà dans sa vie personnelle et de façon exclusive ce que tout âme, et l'Eglise toute entière, sont appelées à réaliser comme finalité . Elle prend déjà comme voie de vie ce qui pour toute l'Eglise sera l'aboutissement eschatologique .

L'offrande de sa vie est l'expression la plus totale du sacrifice qui est impliqué dans le rôle sacerdotal . Mais ce sacrifice est fécond parce qu'il est rédempteur et il le sera en des fruits de maternité . Ce n'est pas une offrande limitée ni un sacrifice particulier, c'est la garantie d'une maternité inépuisable . "C'est pour se consacrer entièrement à l'enfantement de la nouvelle création, où l'ancienne doit être sauvée que les âmes vierges renonceront à prolonger et à étendre celle-ci . Dans le dévouement total d'elles-mêmes à l'oeuvre de cette nouvelle naissance d'une humanité régénérée dans le Christ, elles feront de leur virginité non un refus d'aimer mais un acte de suprême amour" (64) .

La vie de la femme vierge est, en elle-même, un témoignage prophétique et kérigmatisque irremplaçable car c'est elle qui exprime bien que "la figure de ce monde passe", tandis que les choses de Dieu sont pour l'éternité . Par le don total au Christ, s'achèvera dans sa signification la plus profonde, la dignité royale sur le monde . La pauvreté foncière et l'obéissance portée à ses limites aident à témoigner de l'appartenance totale au Christ et le renoncement volontaire à tout le créé . Par là se trouve réaffirmé le pouvoir du Christ sur toutes choses - "tout est à vous, mais vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu" (I Cor. 3, 22-23) .

Deux remarques s'imposent avant de terminer cette esquisse .

Nous remarquerons d'abord la "fluidité" (65) du ministère des femmes, son caractère pour ainsi dire anti-institutionnel, qui peut même s'avérer décevant . Différents facteurs expliquent cette fluidité . Peut-être le facteur essentiel est-il l'enchevêtrement qui s'est produit à tout moment de l'histoire entre le ministère de la femme considéré en soi, au sein de l'Eglise, et le statut social de la femme (66) . Seule l'époque où le statut social de la femme ne sera pas l'objet de préjugés permettra de dessiner avec plus de netteté le ministère de la femme dans l'Eglise .

Cette fluidité est aussi le résultat d'un effort qui est, pour ainsi dire éparpillé, qui n'a pas un caractère collectif . D'un côté les mères de famille étaient, dû aux circonstances sociales, liées à leurs familles et non entre elles . De l'autre côté on envisageait mal une activité des femmes dans la cité . Nous ne devons pas nous étonner que seules les congrégations religieuses semblent présenter des ministères féminins décelables et reconnaissables au long des siècles passés . Elles étaient, en fait, les seuls rassemblements de femmes qui pouvaient être sociologiquement étudiés .

Ce n'est qu'à notre époque que le monde féminin s'associe, et que son comportement d'ensemble peut être étudié . Le fait que son statut se "purifie" des préjugés des siècles et que le choix de ses intérêts et activités devient plus conscient et plus libre, donne à ce comportement d'ensemble une signification très profonde dans l'éclaircissement des "orientations préférentielles" de la femme, et au plan de l'Eglise, de ses ministères propres .

La seconde remarque concerne la présence indéniable du caractère dialectique de l'histoire dans toute étude du ministère des femmes . D'un côté, nous avons le dessein salvifique de Dieu sur le monde, les dons qui, dans ce monde, reviennent à la femme, le tout-donné de la mission qui lui est dévolue et, de l'autre côté, nous savons que la rédemption est, en même temps, le résultat "d'une expérience douloureuse et vivifiante de la liberté humaine" (67), une conquête et un choix (68) continuels de l'être tout entier, à faire et à refaire tout au long de la vie . Dans cette conquête et dans ce choix s'inscrit la tension continue entre le refus d'une nature déchue par le péché et l'accueil d'un enfant de Dieu déjà rendu libre et disponible par le pouvoir rédempteur de la Croix .

Cette dialectique entre le péché et la Croix qui est le propre de toute l'histoire du salut n'est pas sans répercussions sur l'intervention de la femme dans l'histoire sainte . La femme, soit individuellement, soit collectivement, est, malgré la grandeur de son ministère, une nature déchue qui a besoin d'être sauvée . Son ministère reflétera toujours cette immanence foncière . Tandis que pour l'homme-masculin, c'est sa relation au monde du travail qui reflète le plus adéquatement cette immanence, pour la femme c'est sa relation de type maternel qui en est atteinte .

De même que pour le monde du travail, l'harmonie ne sera trouvée que quand l'oeuvre des hommes aura rejoint le pouvoir créateur de Dieu et s'y soumettra, dans la pleine reconnaissance de son rôle médiateur par le travail, de même, pour la femme, l'harmonie doit être trouvée entre le dessein de Dieu et le choix délibéré par la femme de sa relation-au-monde qui est pour elle condition d'épanouissement personnel et de rayonnement communautaire .

Maria de Lourdes Pintasilgo

BIBLIOGRAPHIE DES OEUVRES CITEES

- (1) : CONGAR, Y-M, O.P.
"Un effort à poursuivre"
Informations Catholiques Internationales, 15 Juin 1963, pgs. 3-4
- (2) : - METZE, ERWIN
"Anthropologie des sexes (Remarques philosophiques sur l'état de la question)"
Lumière et vie, Juillet-Août 1959, pgs. 27-52
- HENRY, A.M, O.P.
"Vocation et situations de la femme"
"Travail et condition féminine", séance du CCIF, le 11 Novembre 1962
- (3) : LUBAC, HENRY DE, S.J.
Méditation sur l'Eglise
1953, Aubier, Paris, pg. 86
- (4) : Nous utilisons, dans tout ce paragraphe, des expressions empruntées indifféremment aux auteurs et oeuvres suivants :
 - LUBAC, op. cit., pgs. 87-90
 - CONGAR, Y-M., O.P.
Jalons pour une théologie du laicat
1954, du Cerf, Paris, pg. 374
 - CERFAUX, L.
La théologie de l'Eglise suivant Saint Paul
1948, du Cerf, Paris, pgs. 173 et s.
- (5) : JEAN XXIII
Encyclique "Mater et magistra"
- (6) : LUBAC
op. cit., pg. 240
- (7) : - HENRY, A.M, O.P.
"Le mystère de l'homme et de la femme"
Vie spirituelle, Mai 1949, pgs. 463-490
- NICHOLAS, P. MARIE-JOSEPH, O.P.
La théologie du Christ Nouvel Adam dans Saint Thomas d'Aquin
Bulletin de la société française d'Etudes Mariales, 1955, pgs. 1-13
- BARRE, H., C.S. SP.
Le "mystère" d'Eve à la fin de l'époque patristique en Occident
Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales, 1955, pgs. 62-68
- (8) : BOUYER, LOUIS
Le trône de la sagesse
1957, du Cerf, Paris, pg. 225
- (9) : MOUROUX JEAN
L'expérience chrétienne
1954, Aubier, Paris, pg. 140

- (10) : VOCABULAIRE DE THEOLOGIE BIBLIQUE
Article : "Ministère" pgs. 614-616
Ed. du Cerf, Paris, 1962

- (11) : Intervention du CARDINAL SUEMENS, dans la 52e Congrégation générale,
le 22 Oct. 1963
Documentation Catholique, 1 Décembre 1963, 1565 .

- (12) : CARDINAL MONTINI
Conférence au IIe Congrès Mondial de l'apostolat des laïcs, Octobre 1957

- (13) : - METZE ERWIN
article cité

- HENRY, A-M., O.P.
"Pour une théologie de la féminité"
Lumière et vie, Juillet-Août 1959

- (14) : C'est la thèse phénoménologique remarquablement développée en
BUYTENDIJK, F.J.J.
La femme (ses modes d'être, de paraître, d'exister)
1954, Desclée, Bruges .

Cf. aussi les chapitres indiqués des livres suivants :
 - FIRKEL EVA
"The Physical character of woman" (pgs. 18-21)
"Healthy psychosomatic characteristic" (pgs. 22-44)
dans Woman in the modern world
1956, Burns and Oates, London
 - CERVANTES, LUC
"Différences d'ordre physique" (pg. 11-68)
dans, "Et Dieu créa l'homme et la femme"
1961, Ed. Universitaires, Paris .
 - Dr. BEATRICE, FRANC DE
"Féminité et physiologie"
dans "conscience de la féminité"
1954, Ed. Familiales de France, Paris, pg. 21-36

- (15) : BUYTENDIJK, F.J.J.
op. cit. "L'être au monde et le souci", pg. 320-346

- (16) : GERTRUDE VON LE FORT
La femme dans le temps (pg. 27-44)
dans "La femme éternelle"
1952, 4e ed., du Cerf, Paris .

- (17) : - Remarquer le passage suivant dans : "La participation de la femme dans la
vie publique", compte-rendu du Séminaire de Adis-Abeba, Décembre 1960,
organisé par les Nations Unies :
"...les femmes elles-mêmes peuvent contribuer à la solution des problèmes
éducatifs et en particulier des problèmes financiers par l'entremise des
pouvoirs publics, et notamment des autorités locales, et par celle des
organisations non gouvernementales et des associations bénévoles . En agis-
sant ainsi elles participent en fait à la vie publique" .

- C'est très éclairant aussi à cet égard l'intervention de la déléguée de la

Pologne à la 352e séance de la 15e session de la Commission Sociale et Juridique de la Femme, de l'ONU, intervention par laquelle fut demandée la création d'un Institut International de Recherche qui étudierait "la fonction et les services réellement accomplis par les femmes" .

- (18) : NAHAS HELENE
La femme dans la littérature existentielle
1957, P.U.F., Paris

- (19) : CONGAR, Y-M, O.P.
"Les leçons de la théologie", pg. 39,
dans "Le rôle de la religieuse dans l'Eglise"
1960, du Cerf, Paris .

- (20) : CONGAR, Y-M, O.P.
Les leçons de la théologie, pg. 38
op. cit.

- (21) : STEIN, EDITH
La femme et sa destinée
1956, Amiot, Paris, pg. 43

- (22) : PIE XII
Allocution à l'Union Mondiale des Organisations Féminines Catholiques,
29 Septembre 1957

- (23) : DANIELOU, JEAN, SJ.
Au commencement (Gen. 1-11).
1963, au Seuil, Paris, pg. 67

- (24) : GAZELLES, P.S.S.
Genèse 3, 15 . Exégèse contemporaine
Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales
1956, pg. 91-99

- (25) : PHILIPS
Pour un christianisme adulte
1962, Casterman

- (26) : LOEHR, D. AEMILIANA
Heil ans der Mutter
in Die Frau im Heil,
1962, Maria Laach Verlag, pg. 65-84

- (27) : GAZELLES
op. cit. pg. 98

- (28) : GAZELLES
op. cit. pg. 98

- (29) : LOEHR, D. AEMILIANA
op. cit.

- (30) : BOUYER
op. cit., pg. 215
- (31) : BOUYER
op. cit., pg. 225
- (32) : On ne veut pas dire par là que seulement la femme fait l'histoire . Ce serait tomber de l'extrémisme qui nie son rôle dans l'histoire dans un autre extrémisme non moins faux . Pour rétablir une vision équilibrée des choses, il nous faudrait envisager l'histoire dans sa dynamique de croissance, dans ses "quanta" de développement, c'est-à-dire, dans les éléments de progrès, d'innovation qui relèvent plutôt d'une relation d'origine, paternelle, masculine .
- (33) : - EDITH STEIN
op. cit.
- GERTRUDE VON LE FORT
op. cit.
- (34) : GERTRUDE VON LE FORT
op. cit. pg. 12 et s.
- (35) : LUBAC
op. cit., pg. 238-239
- (36) : LYDWINE VAN KERSBERGEN
Woman (some aspects of her role in the modern world)
1956, Gailville Publications, Loveland
pg. 44-47
- (37) : LECLERC, S.J.
Les leçons de l'histoire
dans "Le rôle de la religieuse dans l'Eglise"
1960, Paris, ed. du Cerf, pg. 59-70
- (38) : On sait que l'apport de la femme à la vie publique fait l'objet de nombreuses études . Cependant, ce n'est pas encore possible d'en dégager des conclusions nettes . Le manque d'éléments adéquats a amené l'Unesco à inclure dans son programme des recherches sur de nouvelles méthodes des sciences sociales qui puissent aider à l'étude de l'apport de la femme dans la base des données limitées que l'on possède actuellement .
- (39) : - SASTRE, ABBE
La mission de la femme africaine
dans "Femmes africaines"
1959, Ed. le Centurion, pg. 11-26
- RETIF, A., S.J.
Promotion de la femme africaine
Etudes, Avril 1961, pg. 16-29
- PIERRE CHARLES, S.J.
Missiologie anti-féministe
dans "Le rôle de la femme dans les missions" pg. 35
Rapport et compte rendu de la XXe semaine de Missiologie de Louvain, 195P
- Ainsi que d'innombrables articles dans des revues telles que "Missi", "Echanges"

- (40) : DANIELOU JEAN
Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne
dans "La Maison-Dieu", n° 61

- (41) : LECLERC, S.J.
op. cit., pg. 69

- (42) : RAHNER, KARL
Mission et grâce, tome I
1962, Mame, pg. 26-55

- (43) : DEVAUX, ANDRE
"Le féminin chez Teilhard de Chardin"
dans La femme - Nature et vocation
1963, CCIF, Paris, pg. 120-133

- (44) : CH. DONDEYNE
Conférence "Quelques réflexions sur le monde actuel et sur la présence du
chrétien dans le monde"
prononcée le 5 Janvier 1964 à Louvain

- (45) : - BABIN, PIERRE, O.M.I.
Conférence prononcée à Coimbra (Portugal) en Septembre 1963

- NOUROUX JEAN
L'expérience chrétienne, op. cit.

- (46) : Le mouvement du grand est, en quelque sorte, engagé dans cette voie nouvelle
en essayant de faire de ses centres un foyer de rayonnement des valeurs chré-
tiennes et en les utilisant comme moyen apostolique propre de la femme dans
la société environnante .

- (47) : CONGAR, Y-M, O.P.
Jalons pour une théologie du laïcat
op. cit., pg. 153

- (48) : Canon 968 §1, du code de Droit Canon de L'Eglise Catholique Romaine

- (49) : CONGAR, Y-M, O.P.
Jalons pour une théologie du laïcat
op. cit.

- (50) : La préparation des sessions du Concile Vatican II a, en effet, mis en
lumière la façon dont les évêques écoutent les fidèles pour leur prises de
position, en réalisant la communauté de pensée et de vie qui doit caracté-
riser le peuple de Dieu .

- (51) : Ce fait n'est peut-être pas très connu car il se produit surtout dans les
cadres de groupements existant davantage dans les pays latins . Or, dans
ces pays, les femmes n'ont pas une conscience aussi aigüe de leur "promotion"
que dans d'autres régions, en acceptant ainsi, comme allant de soi, des
situations qui découlent en fait de cette promotion .

- (52) : Compte rendu du Séminaire de Adis Abeba, op. cit.

- (53) : SOULLARD, P-M, O.P.
Le statut de la femme dans l'Eglise,
Lumière et vie, n° 43, pg. 63

- (54) : PIE XII
Allocution aux Jeunesses Féminines Catholiques, 3 Avril 1956

- (55) : DANIELOU JEAN
Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne, op. cit.

- (56) : REFOULE
Le problème des femmes-prêtres en Suède
dans Lumière et vie, n° 43, pg. 84

- (57) : HENRY, A-M, O.P.
Théologie de la féminité, op. cit., pg. 106

- (58) : PIE XII
Allocution aux nouveaux époux, 10 Septembre 1941

- (59) : DANIELOU JEAN
Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne, op. cit., pg. 75

- (60) : LECLERC, S.J.
op. cit., pg. 59-70

- (61) : HENRY, A-M, O.P.
Le mystère de l'homme et de la femme, op. cit., pg. 477

- (62) : HENRY, A-M, O.P.
Le mystère de l'homme et de la femme, op. cit., pg. 479

- (63) : CONGAR, Y-M, O.P.
Jalons pour une théologie du laïcat
op. cit. pg. 153

- (64) : BOUYER, LOUIS
op. cit., pg. 145

- (65) : DANIELOU JEAN
Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne, op. cit., pg. 94

- (66) : L'histoire des Ursulines ou celle des Visitandines en sont les exemples
classiques . Cf. à ce sujet :
LECLERC, S.J., op. cit.

- (67) : BOUYER LOUIS
op. cit., pg. 164

- (68) : HENRY, A.M., O.P.
Pour une théologie de la féminité
op. cit., pg. 100 et s.