



# Fundação Cuidar o Futuro

COMMUNIO VITAE  
Theological quarterly  
Luganskaya 2, PRAHA 1  
Czechoslovakia

## PERSPECTIVES DE DEPART

La problématique si complexe du ministère des femmes est très souvent réduite à cette question plus limitée: «les femmes peuvent-elles être ordonnées prêtres?» Presque chaque fois que l'on essaie de définir la mission de la femme dans l'Eglise, on prend comme point de départ son impossibilité juridique d'accès au sacerdoce cultuel. La question du *ministère* des femmes est remplacée par la question (implicite, peut-être, mais non identique) de leur *statut* par rapport au statut de l'homme.

La question, ainsi rétrécie, devient parallèle dans son inefficacité pratique, à celle qu'un «homme chrétien peut se poser, à savoir pourquoi ne peut-il pas devenir évêque ou pape»<sup>1</sup>. Le problème essentiel n'est pas de savoir si la femme peut avoir les mêmes «débouchés» que l'homme dans le service de l'Eglise, mais plutôt de chercher dans quels domaines se situe son apport original de femme à la vie de l'Eglise et, ensuite, de préciser les ministères qui en découlent. Et ceci pour deux raisons: une théorique, l'autre pragmatique.

En effet, si l'on réussit dans notre époque à répondre de façon positive à la question de l'ordination des femmes (et rien ne semble l'empêcher<sup>2</sup>), on aura peut-être donné une satisfaction morale à une poignée de femmes mais on aura laissé totalement de côté la situation de la grande majorité des femmes. C'est leur engagement au monde, c'est leur type de service de l'Evangile, c'est leur spiritualité même, qui sont en jeu et non la revendication d'une position d'égalité dans l'appareil institutionnel de l'Eglise.

A un plan plus théorique, on pourrait dire que cette recherche se situe adéquatement dans une ecclésiologie qui englobe, de plus en plus nettement, une anthropologie<sup>3</sup>, c'est-à-dire, une ecclésiologie qui, à côté d'une définition d'Eglise faisant les chrétiens et les engendrant pour la Foi, donne aussi une description de l'Eglise *faite* par les chrétiens.

*Qui* sont ces chrétiens? Ils sont des hommes et des femmes et non une espèce d'êtres humains, philosophiquement définis, mais sans consistance réelle, abstraits, «neutres», assexués. Ces êtres humains ne peuvent exister que dans l'une des deux hypothèses: hommes ou femmes. «C'est partout qu'on est homme ou femme»<sup>4</sup>. Il ne s'agit pas seulement d'une marque qui distinguerait socialement les personnes humaines mais d'un trait ontologique qui va jusqu'à affecter la personnalité toute entière, ses relations à autrui, son rapport au monde, sa réf-

rence à Dieu. «Devant (Dieu) en effet, plus que devant n'importe qui ou n'importe quoi, on est présent tout entier, soi et pas un autre, avec tout ce que l'on est et tout ce que l'on a»<sup>5</sup>.

Savoir qui sont ces hommes et ces femmes s'avère indispensable pour en définir l'apport original et donc les ministères. Une Eglise faite d'hommes et de femmes, pris dans leur vérité existentielle, sera une réalité vivante. Elle sera une Eglise capable de se situer authentiquement au coeur de l'humain et de ses signes les plus fondamentaux et de trouver, par là, les mots pétris d'humain véritable et non édulcorés. Elle sera une Eglise où tout être humain sera à l'aise dans l'épanouissement de sa situation propre. Ce sera une Eglise où il n'y aura plus ni blanc ni noir, ni paysan ni ouvrier, ni homme ni femme, non parce qu'ils auront cessé d'être ce qu'ils sont, mais parce qu'ils auront fait l'Eglise avec ce qu'ils sont; — au sein de leur égalité foncière de membres de l'Eglise se révèle leur originalité propre.

C'est dans cette perspective que se situe le présent essai. D'un côté, on souligne les traits constitutifs de l'Eglise et on avance une interprétation des ministères dans l'Eglise. De l'autre côté, on pose des jalons encore très imprécis, pour une anthropologie chrétienne de la femme. Ces deux repères conduisent à une ébauche de possibilités de réflexion sur le ministère des femmes.

## 1ère PARTIE — VERS UN CONCEPT ELARGI DU MINISTÈRE

### *L'Eglise, Peuple de Dieu*

Vatican II, en reprenant le Peuple de Dieu parmi les images bibliques de l'Eglise et en situant dans le contexte du Chapitre II de «Lumen Gentium» le chapitre III, a exprimé ce que la recherche théologique des dernières années avant le Concile avait, par des moyens différents, esquissé.

C'est ainsi que l'on a pu écrire de façon claire et précise que «l'on part de l'idée de Peuple de Dieu tout entier actif, tout entier consacré, tout entier témoin du Propos de la Grâce de Dieu qu'il faut communiquer au monde»<sup>6</sup>. Mais on a précisé davantage cet autre élément que la chap. III de «Lumen gentium» juxtapose au chap. II: «Ce peuple de Dieu, tout entier vivant, est structuré; le signe dynamique du salut qu'il représente et pose dans le monde, est structuré: on situe ainsi le fait hiérarchique à l'intérieur de ce Peuple de Dieu tout entier vivant et envoyé, mais sans diviser les parts de la mission comme en spécialités»<sup>7</sup>. En commentant la constitution dogmatique sur l'Eglise le Père Congar souligne l'importance de la séquence des trois premiers chapitres, séquence dont la portée théologique fondamentale n'a pas encore été assez comprise. En adoptant la séquence «mystère de l'Eglise ( ... ) — Peuple de Dieu — hiérarchie, il est clair qu'on avait une inspiration situant les ministères hiérarchiques comme une simple structuration de la communauté chrétienne, la valeur première (première en énumération et première en importance d'être) étant celle de la qualité de disciples ou de chrétiens»<sup>8</sup>.

Voilà ce qui me semble être un premier point de repère essentiel pour la définition des ministères des femmes — c'est dans cette *qualité* de disciples ou

de chrétiens qui forment le Peuple de Dieu qu'il faut d'abord (en «énumération et en importance d'être») chercher les possibilités et le contenu des ministères des femmes.

Une seconde intuition dans le domaine de l'ecclésiologie (qui n'est que le développement de cette première) s'avère indispensable. Ce Peuple de Dieu porte en lui une structure dont les caractéristiques sont, en quelque sorte, la cristallisation d'une capacité, d'une qualité de vie de tout le Peuple. C'est ainsi que le pensée paulinienne aussi bien que l'opinion unanime des Pères amènent les théologiens de notre temps<sup>9</sup> à envisager l'Eglise dans l'union indissociable de deux réalités — la «convocatio» et la «congregatio», la convocation de tous les peuples et, en même temps, la communauté 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 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 dispense la vie sacramentelle et, en même temps, l'épanouissement même de cette foi et de cette vie. Elle est l'institution par où circule l'eau vive du salut et la communion de ceux qui se sont déjà abreuvés à cette eau.

Ce qui, dans une ecclésiologie unilatérale, ne serait que le seul appareil juridique de l'institution hiérarchique, est remis dans son sens traditionnel — l'Eglise est 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, «mater omnes gentes»<sup>10</sup>, la «seule vraie mère»<sup>11</sup>.

Pour la plupart des Pères et tout au long de la théologie contemporaine, l'Eglise est la «Nouvelle Eve», naissant du côté du Christ<sup>12</sup>. 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, «intériorité germinative»<sup>13</sup>, devient dans l'Eglise l'immense processus de gestation cosmique, l'effort vers la délivrance du monde en travail.

On peut dire que la maternité de l'Eglise implique deux moments, deux possibilités: elle s'exerce dans l'acte par lequel la vie est communiquée et elle se répend, se fortifie et devient féconde dans le tissu où s'inscrit cet acte, dans la durée qui donne à l'acte toute sa signification. Ou, en d'autres termes, si l'apostolat, la pastorale, sont envisagés «comme l'acte d'engendrer des hommes à l'Evangile, à la vie dans le Christ», «ce n'est pas seulement les actes officiels du ministère qui le font, ce n'est même pas tellement eux, au plan de l'efficacité concrète, c'est la vie totale de la communauté chrétienne et tous les chrétiens comme tels»<sup>14</sup>. Ce qui revient à dire que «les fidèles, par toute leur vie, exercent une véritable maternité spirituelle»<sup>15</sup>.

Nous touchons ici le deuxième point de repère pour notre propos — à l'intérieur même de l'Eglise engendrant pour la foi et le salut, «il y a un ministère général, diffus, dans lequel s'exercent simultanément et le sacerdoce royal, et

le prophétisme chrétien, le témoignage du prophétisme chrétien, et qui est quelque chose d'extrêmement réel, bien qu'on puisse à peine l'appeler un ministère au sens d'une désignation précise<sup>16</sup>. Cette affirmation est d'une importance capitale pour toute réflexion sur le ministère des femmes.

*La vie de l'Esprit — Relation entre charisme et ministère*

On voit déjà que, dans une telle ecclésiologie, le concept de ministère se trouve enrichi — il dépasse la catégorie juridique de «pouvoir sacré» pour signifier la participation au mystère même de la présence de l'Esprit Saint dans l'Eglise.

Au § 12 de «Lumen gentium» il est dit explicitement que l'Esprit Saint «distribue aussi parmi les fidèles de tous ordres, „répartissant ses dons à son gré à chacun“ (I Cor. 12,11), les grâces spéciales qui rendent apte et disponible pour assumer les diverses charges et offices utiles au renouvellement et au développement de l'Eglise».

Ce qui revient à dire que les charismes ou dons de l'Esprit ne sont pas chose exceptionnelle mais qu'ils sont répandus dans tout le corps de l'Eglise, de telle sorte que «les hommes sont, chacun suivant son charisme, les administrateurs d'une grâce divine unique et multiforme (I P. 4,10)»<sup>17</sup>.

Une théologie de la vie des chrétiens selon l'Esprit amènerait à dire que «chaque chrétien a son charisme, parce que toute vie dans l'Eglise suppose une action de l'Esprit dans chacun de ses membres»<sup>18</sup>. Peut-être est-il possible de pousser cela un peu plus loin. La vie de l'Esprit n'est pas une juxtaposition de «dons» désincarnés greffés sur la substance humaine de la personne — elle est, au contraire, comme une «aspiration» ou «récapitulation» de tout l'humain en Dieu. S'il en est ainsi, les charismes sont-ils une irruption extraordinaire de l'Esprit? Ou, au contraire, ne sont-ils pas la dimension surnaturelle (j'utilise ce mot, faute de mieux) d'une réalité sous-jacente qui est la situation existentielle de chaque personne? C'est cette dernière hypothèse qui va nous guider — ce qui semble simple donnée de l'existence est pris comme don de l'Esprit, comme manifestation de Sa vie au niveau de l'humain.

Une liaison étroite et très profonde (ontologique?) existe entre les charismes et les ministères. Si les charismes, les dons de l'Esprit, se manifestent dans un homme «toujours en vue du bien commun» (I Cor. 12,7), il en récoule que cet homme-là aura à accomplir au sein de l'Eglise le service qui correspond à ce don particulier. Il exercera une «diakonia», version grecque du mot latin «ministère».

Déjà 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 (I Cor. 12,5 et Eph. 4,11-12). Les charismes étant orientés vers la construction du Corps du Christ, les ministères seront les multiples et presque innombrables fonctions qui susciteront cette croissance.

Faire une études 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'a exprimé Pie XII quand, dans l'Encyclique «Mystici Corporis Christi», il se réfère de l'ensemble du Corps du Christ et aux fonctions qui assurent la croissance de ce Corps: «Il 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 cachée dans le silence, ou bien s'efforcent de suivre les deux à la fois selon leur profession; ils pensent aussi à tous ceux qui, vivant dans le monde, s'adonnent aux oeuvres de miséricorde pour les âmes ou les corps, et aussi à ceux qui vivent unis par un mariage pur.» Même si ce langage est un peu déroutant à notre époque, l'idée essentielle semble claire — l'existence de ministères très variés dans l'Eglise et correspondant, en quelque sorte, à la mise en oeuvre des charismes individuels.

En analysant les formes nouvelles d'apostolat laïc où se manifeste «la désaffectation des formes plus instituées de l'apostolat en faveur de formes plus libres», le Père Congar fait une constatation qui va dans le même sens: «C'est une ligne de recherche actuelle d'apostolat laïc qui aussi est une certaine ligne de ministère laïc, d'un ministère non-institué, ministère très libre, très variable»<sup>19</sup>.

Par un autre biais, la fameuse intervention du Cardinal Suenens au Concile, 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»<sup>20</sup>, a éveillé davantage dans l'Eglise la conscience que toute fonction est liée à un charisme et réciproquement.

Bref, en parlant de ministères, nous entendons par là tout service ou fonction, même à caractère non-institutionnel, qui, découlant de la vie même de l'Esprit présent dans chaque chrétien, contribue ainsi organiquement à la croissance du Corps du Christ.

## 2ème PARTIE — JALONS POUR UNE ANTHROPOLOGIE CHRETIENNE DE LA FEMME

### *La condition existentielle des femmes*

L'immense prolifération d'ouvrages concernant la femme rend actuellement toute systématisation impossible.

Il est clair, d'un côté, que tout essai, soit poétique, soit scientifique, qui établit une différentiation au niveau des capacités de l'être-homme ou de l'être-femme risque de figer des attitudes déterminées par les milieux socio-culturels, en des abstractions d'ordre générale — d'où la formulation de prémisses fausses dès le départ.

D'un autre côté, la tendance qui réduit la différentiation au seul résultat du milieu environnant (à l'appui, par exemple, du comportement de tribus arriérées

d'Océanie ou à partir d'un existentialisme à outrance) fait table-rase de données indéniables qui se révèlent à la simple analyse du bon sens.

Nous refusons ici une «nature» qui serait un déterminisme étouffant, mais nous cherchons à l'intérieur du donné initial un sens qui permettrait à la liberté de choisir, en l'assumant, ce même donné<sup>21</sup>. Ce rôle fondamental de la liberté de l'être qui se choisit est ainsi mis en lumière: «La prise de conscience de sa féminité que l'on demande à la femme pour s'efforcer vers cette féminité, cette interrogation, cette mise à distance, cette mise en question, est la brèche par où passe la liberté, par où passe l'humanité de l'être féminin, par où elle cesse d'être un animal déterminé par sa fonction et son sexe, pour devenir une liberté responsable d'elle-même et de ses fins»<sup>22</sup>.

Dans cette mise à distance, la reconnaissance de sa corporéité joue un rôle important, sinon primordial. «En acceptant son corps et son caractère au coeur même de l'histoire personnelle qui le modèlent et qui le crée lui-même, en même temps qu'il se rend présent à lui-même, tout homme prend parti à l'égard des autres, regarde et se sait regardé»<sup>23</sup>. La différenciation entre l'homme et la femme se situe alors 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»<sup>24</sup>.

En effet, le sexe ne sera jamais un pur en-soi (quoique perçu souvent dans sa singularité personnelle) mais un moi-pour-les-autres. Le sexe est autant affirmation de liberté qu'il est reconnaissance d'interdépendance mutuelle dans la rencontre. Et comme cette rencontre se situe dans un contexte donné, la signification du sexe vient marquée de toute une réalité culturelle dont il serait utopique de vouloir se passer. Bornons-nous à affirmer le caractère dynamique et pluriforme de cette signification.

La relation à autrui, propre à la femme, n'est pas facile à définir sans tomber dans des stéréotypes que les affirmations précédentes nous empêchent d'accepter. Après toute une laborieuse — et par moments très belle — recherche, Madame Pellé-Douël affirme l'existence d'un certain type de relation: «Il y a donc bien une spécificité de l'existence féminine dans son aspect le plus concret, le plus charnel, le plus quotidien, spécificité irrécusable»<sup>25</sup>. Dans la possibilité de maternité physique auquel le corps de la femme est ordonné, s'inscrit une relation spécifique au monde et à autrui. Audelà de différences méthodologiques reconnues entre différents auteurs, il semble y avoir convergence de vues dans le fait de reconnaître, d'un côté, que la femme voit et «sent» le monde comme un être qui réclame son attention affective, ses soins, son amour<sup>26</sup> et, de l'autre côté, que la «maternité n'est pas une vocation individuelle, mais un rôle social»<sup>27</sup>.

Si la lecture de l'être-femme dépasse les simples événements pour en trouver le sens caché, la maternité ne saurait être envisagée ici comme une aptitude à l'enfantement et à toutes les fonctions qui y sont liées ni à une espèce de sublimation de l'instinct dans la soi-disante «maternité spirituelle». Il s'agit d'une relation à autrui, d'un moi-pour-les-autres qui est caractérisée par une attitude globale et profonde de type maternel. (D'ailleurs certaines images de

la littérature contemporaine<sup>68</sup> aident à conclure que, là où la femme a ignoré les «possibles» de son être s'inscrivant à l'intérieur d'une relation maternelle, elle anéantit, d'un seul coup, la possibilité de relation normales et épanouies soit à l'homme, soit au monde et à ses réalités.) L'argument, très développé, aujourd'hui, selon lequel la maternité de la femme serait insuffisante à la spécifier parce qu'elle se trouverait sans «emploi» pendant les 20 ou 30 ans de vie utile qui suivent le départ des enfants de la maison, passe tout à fait à côté du sens de relation maternelle dont il est question ici.

Cette attitude se situe dans un contexte culturel et y est soumise à la mouvance des idées, des images et des rôles. Elle suppose le choix d'un moi personnel sexué fait à l'intérieur de la relation homme-femme, selon les modalités très diverses offertes par la vie sociale. Dans ce choix elle indique une orientation préférentielle de l'être tout entier, un sens à découvrir et un sens à inventer. En comparant l'évolution de notre civilisation avec celle de la civilisation hébraïque, D. Thierry Maertens<sup>29</sup> affirme: «Sa véritable libération (la femme) ne l'acquerrera que le jour où lui sera révélée une fécondité plus profonde et plus définitive, issue d'ailleurs de son propre choix».

Cette relation de type maternel ne suppose nullement une identification au foyer; au contraire, non seulement elle semble être pour la femme la possibilité de donner à son rôle au foyer une signification sociale, mais elle caractérise et justifie une forme originale pour la femme de se situer au monde, face au travail, à la culture, aux institutions. C'est ensemble que l'homme et la femme ont à construire le monde, ont à prendre en charge la société humaine, mais à l'intérieur de cette coopération deux formes originales se dessinent.

#### *La Maternité dans l'histoire du salut*

La différenciation et la spécificité que nous venons de souligner est à reprendre à la lumière de la Bible qui aidera à poser des jalons pour une anthropologie chrétienne de la femme.

On remarque habituellement que le commandement de la fécondité commun pour l'homme et la femme (Gen. 1,28a) va prendre un accent particulier après la faute. Le châtement imposé à Eve va la frapper dans la maternité au sein de la relation homme — femme qui la suppose. Gen. 3,16 est interprété<sup>30</sup> comme un châtement donné d'abord historiquement à Eve et, ensuite, en elle à toutes les femmes — ce qui équivaut à reconnaître une situation existentielle commune à toutes les femmes, situation qui leur est exclusivement propre. De l'autre côté on semble être amené à voir dans Gen. 3,15 une référence au rôle messianique de la femme par sa maternité<sup>31</sup>, et cela à l'appui d'autres faits du récit Yahviste où la femme joue un rôle décisif dans la transmission de l'héritage.

Quelque soit la portée de Gen. 3,15, il est indéniable que la maternité est un tissu humain constitutif de l'histoire du Salut. Voyons 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, 1ss.). Même des femmes qui n'ont pas d'enfants au moment où elle prennent un rôle décisif dans la vie du peuple deviennent «des mères en Israël», telle Débora (Jug. 5,7) ou bien elles sont proclamées «bénies au-dessus de toutes les femmes» (Jug. 5,24; Jdt. 13,18). Ce sera

la maternité qui au seuil de la Nouvelle Alliance, rendra Elisabeth capable d'adresser ce même mot à Marie (Lc. 1,42). En elle et par elles, le salut irrévocable du peuple de Dieu est consommé.

La maternité semble aussi découler de l'intégration de la femme au plan de Dieu<sup>32</sup>, comme si Dieu lui-même bénissait la femme. Déjà Eve se réjouissait d'être devenue mère avec Dieu (Gen. 4,1)<sup>33</sup>, 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 Jerusalem qui descendra d'en-haut, est donc réellement «notre mère» (Gal. 4,26).

La maternité est ainsi, dans le plan de Dieu, comme le tissu par où semble se révéler un nouvel ordre de grâce<sup>34</sup>, «le fruit de la collaboration de la femme au dessein de salut»<sup>35</sup>.

La condition existentielle de la femme acquiert, à la lumière du Mystère du Salut, une ampleur et une signification très profondes. Ce Mystère se déroulant dans le temps et suscitant ainsi une histoire, c'est dans la relation «maternité — réalité historique» que se situe la clef 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 continuité, voire une unité 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 les 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 pré-existence embryonnaire du futur dans le présent, non pas que le futur y soit pré-contenu 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'un 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»<sup>36</sup>.

Le femme apparaît 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, selon son mode propre, le centre vital de toutes

choses, le dessein divin de s'insérer dans l'histoire. Cette affirmation ne postule rien quant à la nature de l'activité concrète déployée par la femme — elle suppose, au contraire, l'existence d'un projet commun à toute l'humanité, celui de la construction du monde<sup>37</sup>.

Bref, nous formulons une hypothèse: l'existence chez les femmes, par la grâce de l'Esprit habitant en elles, d'un charisme requis par leur condition même de femmes. Ce qui est sens de l'existence, liberté de se choisir, devient donc charismatique et, ainsi, ministère à accomplir pour le bien commun.

### 3ème PARTIE — QUELQUES PISTES DE REFLEXION SUR LE MINISTERE DES FEMMES

Pour rester fidèles aux prémisses énoncés jusqu'ici il nous faut tout d'abord considérer les femmes dans leur qualité première de chrétiennes et, par là faisant, constituant aussi le Peuple de Dieu.

Les femmes font aussi le Peuple de Dieu. Or ce Peuple de Dieu, l'Eglise, se présente tantôt sous des traits masculins, tantôt sous des traits féminins. Par le caractère masculin (« nous devons parvenir tous ensemble ... à constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ » — Eph. 4,13), l'Eglise est appelée à former le Christ total, l'homme nouveau que tous les chrétiens doivent revêtir (Eph. 2,15), à devenir un Peuple. Par le caractère féminin (« je vous ai fiancés à un époux unique, comme une vierge pure » II Cor. 11,2; « l'Epouse de l'Agneau » — Ap. 21,9) l'Eglise est appelée à devenir davantage l'Epouse du Christ, en devenant un avec Lui par le don total de tous les chrétiens.

## Fundação Cuidar o Futuro

Or, c'est dans sa situation existentielle d'épouse ou de vierge que la femme chrétienne fait l'Eglise. On ne peut pas dire du tout qu'il y a une « identification » (symbole?) de la femme avec l'Eglise. Les traits masculins et féminins sont pris par l'un et l'autre sexe. Mais il nous semble que l'on ignorerait la nature même des choses si l'on niait jusqu'à une certaine *résonance* particulière de ces traits dans les situations concrètes que les uns et les autres sont appelés à vivre. Ainsi ce ne sont pas les femmes en général qui prennent ce traits-là. C'est la femme mariée ou la femme vierge qui, en quelque sorte, ressemble, par sa situation existentielle à l'Eglise dans son caractère féminin. Mais l'Epouse 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 existentiels de vierge et d'épouse tout leur contenu pour le salut.

Dans l'une ou l'autre situation existentielle la femme participe, comme tous les chrétiens, à la condition royale, sacerdotale et prophétique qui qualifie les membres du Peuple de Dieu<sup>38</sup>.

Sa dignité sacerdotale se manifeste par une vie priante, aimante, donnée aux autres soit dans les maintes requêtes du concret quotidien, soit dans le don d'emblée à un amour universel. Cette dignité sacerdotale exprime une capacité d'oblation d'elle-même.

Sa dignité prophétique est inhérente à la situation de vie qu'elle choisit. Mariée ou célibataire, la femme «proclame» des réalités du salut, pour autant qu'elle en devienne transparente.

Sa dignité royale (un mot qui s'accommode mal de nos catégories non-triompbalistes) elle la révélera aussi bien dans l'emprise sur le monde qu'elle construira ensemble avec l'homme que dans le dépassement des catégories du monde à cause du Christ.

Dans le déploiement, presque inconscient, de ces *qualités* de vie chrétienne — que la femme soit épouse ou célibataire — se dessine comme en arrière-fond un élément transcendant, celui qui la révèle comme un moi-pour-les-autres. Tout ce qui est condition du chrétien est ainsi, chez la femme, comme doublé d'une autre dimension — celle par laquelle le sacerdoce, le prophétisme, la royauté deviennent orientés vers l'*enfantement* des temps nouveaux. [De nouveau une orientation à incidence masculine pourrait aussi être établi, orientation vers *la construction* de la Cité céleste.]

Une deuxième conséquence découle des prémises esquissées.

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 éléments 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.

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 d'une réalité incorporée à son être profond, est le fond, le tissu, *la durée* où les signes efficaces de la grâce peuvent s'inscrire. Le caractère fondamental de son intervention dans l'histoire du monde et de l'Eglise ne saurait ainsi se faire *spécifiquement*, dans la sphère des activités institutionnalisées 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.

Une analyse historique adéquate recouvrant les activités des femmes depuis les temps apostoliques jusqu'à notre siècle montrera, si l'on regarde seulement l'apparence des choses, un certain éparpillement d'efforts. Mais en creusant plus profond on se rend compte d'une autre tendance — celle qui a fourni un milieu par où s'est fait successivement l'évangélisation au temps de l'Eglise ancienne, la conversion des «païens» au Moyen-Age, l'essor missionnaire des derniers siècles, la promotion de l'apostolat laïc à notre époque.

Il est encore trop tôt pour indiquer des indices valables de cette contribution globale des femmes dans l'exercice d'un ministère qui compléterait les ministères institutionnels. Bornons-nous à deux exemples.

Le premier découle du besoin ressenti dans le monde moderne d'un climat de vie où les valeurs chrétiennes puissent être saisies. La catéchèse actuelle ne fait que confirmer ce besoin: la possibilité d'une expérience préalable du Royaume où les valeurs chrétiennes puissent être saisies dans leur synthèse vitale est vu, en effet, comme un facteur important dans le processus de conversion et l'enracinement dans la foi. La création d'un tel climat de vie sera, entre autres, une façon proprement féminine de participer au souci de l'Eglise, «mère des vivants», pour le monde qui ne connaît pas le Christ. A côté des signes du travail de l'homme, par où se révèle préférentiellement le caractère masculin de l'humain et qui sont à la racine du progrès, le monde moderne requiert des «chez-soi»<sup>39</sup>, des pôles d'accueil, de recueillement, sans lesquels la société ne peut subsister en équilibre.

Le deuxième exemple est illustré par le résultat d'une enquête menée en Pologne par le groupe Znak parmi les intellectuels catholiques. Dans une société où les hommes et les femmes ont exactement les mêmes droits et accès aux mêmes fonctions, on a voulu savoir quel était l'emploi du temps des uns et des autres dans la semaine. Des différences très significatives apparurent entre les orientations des hommes et des femmes relativement à toute activité sociale bénévole de caractère apostolique. Ces différences ont été si frappantes qu'on a pu en dégager la conclusion suivante: «l'homme tend spontanément à l'activité sociale et à l'apostolat formalisés, institutionnalisés et universalisant, visant un élargissement des rapports sociaux, alors que la femme fonde son activité sur des liens personnels, plutôt non-formels, visant des situations concrètes en tenant compte de l'individualité psychique des personnes qu'elle rencontre et en cherchant à rendre plus profonds ses contacts avec les autres»<sup>40</sup>.

Quoiqu'une analyse plus poussée et étendue soit à faire, on peut voir s'amorcer dans ces deux réflexions l'affirmation que le ministère des femmes dans l'Eglise-institution s'exerce à un niveau plus profond, plus ontologique que celui des ministères institutionnalisés.

Il faudrait cependant peut-être dire un mot sur les possibilités de ministère de la femme par rapport aux trois catégories royale, sacerdotale et prophétique, entendues maintenant comme «pouvoirs» de l'Eglise-institution. Ces possibilités de ministère ont existé, existent encore et des voies nouvelles sont sûrement à trouver, mais quel que soit leur avenir elles restent, nous semble-t-il, subordonnées à cet éventail beaucoup plus large des ministères des femmes entendus dans toute leur ampleur. Nous indiquons rapidement l'état de la question, si populaire de nos jours, en faisant, cependant, la distinction entre les trois pouvoirs pour convenance de l'analyse.

*L'enseignement* dans l'Eglise (expression de sa fonction prophétique) couvre une gamme très nuancée d'aspects que l'on systématise dans les degrés «pastoral», «doctoral» et «d'exhortation». Par ce dernier on entend l'enseignement donné par la femme dans le cercle de sa propre famille, de sa paroisse, des communautés auxquelles elle est insérée. Le degré doctoral semble ne dépendre

que des facteurs sociologiques. L'effort de promotion doctrinale des religieuses aussi bien que le travail de formation qui revient aux femmes responsables de mouvements d'apostolat laïc se comprendrait mal hors de ce contexte. Plus délicate est la question de l'enseignement pastoral, jusqu'ici réservé à la Hiérarchie. Mais peut-être que la sensibilisation à l'opinion des fidèles qui se poursuit dans la Hiérarchie ouvre des possibilités informelles...

Le *gouvernement* dans l'Eglise subit lui aussi des transformations profondes. Il est classique de mentionner le rôle des supérieures des communautés religieuses qui, si elles sont chargées du «bien spirituel» de leurs communautés, doivent recevoir de l'Eglise tous les pouvoirs nécessaires<sup>41</sup>. C'est moins classique, mais non moins vrai, d'envisager les responsabilités pour tout groupe laïc comme une participation au gouvernement de l'Eglise.

Et, finalement, l'exercice du pouvoir *sacerdotal* — il est, à notre époque, tellement objet de controverses que, si l'un ne s'aurait l'ignorer, on aurait cependant de la peine à esquisser où l'on en est dans l'ensemble de la question. Entre ceux qui considèrent que l'exclusion des femmes de la célébration eucharistique s'enracine dans la Tradition et dans l'Écriture avec «une solidité impressionnante», et ceux qui la considèrent comme une possibilité d'avenir si l'Esprit inspire ainsi son Eglise il y a tout un éventail de positions et d'arguments correspondants<sup>42</sup>. Ils sont certainement importants mais nullement cruciaux pour que la femme exerce son ministère propre dans l'Eglise.

#### REMARQUE FINALE

Cet essai n'est qu'une ébauche d'une voie possible pour l'étude du ministère des femmes. Beaucoup d'affirmations faites sont à renforcer à l'appui d'études plus poussées ou à nuancer avec d'autres contributions. Nous pouvons résumer nos différents points dans les propositions suivantes:

- 1) la façon d'être-au-monde de la femme révèle en elle la capacité d'une relation à autrui de type maternel. Ce type de relation a une signification particulière dans le déploiement de l'histoire du salut;
- 2) la vie chrétien selon l'Esprit amène à mettre en rapport ce qui est don «naturel» (en entendant nature au sens large qui comprend l'élément socio-culturel) et charisme. La femme ouverte à l'Esprit porte en elle la virtualité d'un charisme découlant de sa situation propre d'être au monde;
- 3) un charisme qui assume la relation de type maternel de la femme acquiert tout son sens quand il est adéquatement ordonné à la croissance du Corps du Christ par les ministères qui en découlent. Ces ministères sont aussi variés que la situation existentielle des femmes elles-mêmes et sont spécifiquement, quoique non-exclusivement, non-institutionnels;
- 4) en suivant cet échelonnement d'idées on dépasse les cadres de pensée qui ignorent la donnée fondamentale de l'être humain sexué ou qui veulent une égalité sans différentiation. Il nous semble que par des jalons pareils on arrivera à situer adéquatement les femmes et leurs ministères dans la mission de l'Eglise.

... «Et de même que l'individu aura atteint son plein développement, l'Eglise elle aussi sera la communauté parfaite des êtres humains arrivés à leur épanouissement suprême, ces êtres que Dieu au commencement 'créa homme et femme'»<sup>42</sup>.

- 1) G. TAVARD, "Women in the Church: a theological problem?" in "The Ecumenist". Nov.—Dec. 1965, Vol. no. 1, pg. 10.
- 2) D. Thierry MAERTENS, «La promotion de la femme dans la Bible», 1967, Casterman, Tournai.
- 3) Y.-M. CONGAR, O. P., «Un effort à poursuivre» in «I. C. I.», 15 juin 1965, pg. 3—4.
- 4) Erwin METZE, «Anthropologie des sexes (remarques philosophiques sur l'état de la question)» in «Lumière et vie», Juillet—Août 1959, pg. 27—52.
- A.-M. HENRY, O. P., «Vocation et situation de la femme» in «Travail et condition féminine», séance du CCIF, 11 Nov. 1962.
- Karl RAHNER, «L'homme dans l'Eglise», in «Serviteurs du Peuple de Dieu», Mame, 1963, pg. 263.
- 5) Karl RAHNER, *op. cit.*
- 6) Y.-M. CONGAR, O. P., «Jalons pour une théologie du laïcat», révision de 1964, addenda et corrigenda, du Cerf, Paris, pg. 649.
- 7) Y.-M., CONGAR, O. P., *op. cit.* (6).
- 8) Y.-M. CONGAR, O. P., «Ministères et laïcat», Les presses de Taizé, 1964, pg. 142.
- 9) Nous utilisons, dans tout ce paragraphe, des expressions empruntées indifféremment aux auteurs et ouvrages suivants.
- Henri de LUBAC, S. J., «Méditation sur l'Eglise» 1953, Aubier, Paris, pg. 87—90.
- Y.-M. CONGAR, O. P., «Jalons pour une théologie du laïcat», 1963, du Cerf, Paris, pg. 374.
- L. CERFAUX, «La théologie de l'Eglise suivant Saint Paul», 1948, du Cerf, Paris, pg. 133 ss.
- 10) Jean XXIII, Encyclique «Mater et Magistra».
- 11) Henri de LUBAC, *op. cit.*, p. 240.
- 12) A.-M. HENRY, O. P., «Le mystère de l'homme et de la femme» in «Vie Spirituelle», Mai 1949, pg. 483—490.
- P. Marie-Joseph NICOLAUS, O. P., «La théologie du Christ Nouvel Adam dans Saint Thomas d'Aquin» in «Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariiales», 1955, pg. 62—68.
- 13) Louis BOUYER, «Le trône de la sagesse», 1957, du Cerf, Paris, pg. 225.
- 14) Y.-M. CONGAR, O. P., *op. cit.* (8), pg. 144.
- 15) Y.-M. CONGAR, O. P., *op. cit.* (8).
- 16) Y.-M. CONGAR, O. P., *op. cit.* (8), pg. 145.
- 17) Vocabulaire de théologie biblique, «Charismes», 1964, du Cerf, Paris, col. 119.
- 18) GRELOT, «Serviteurs du Christ», in «Christus», Avril 1966, p. 318.
- Dom Emmanuel LANNE, O. S. B., «Le laïcat dans l'Eglise ancienne», in «Ministères et laïcat», Presses de Taizé, 1964, pg. 21.
- Cf. aussi:
- Jean MOUROUX, «L'expérience chrétienne», 1954, Aubier, Paris, pg. 140.
- L. de la POTERIE et alii, «La vie selon l'Esprit», 1965, du Cerf, Paris.

- 19) Y.-M. CONGAR, O. P., op. cit. [2], pg. 141.
- 20) Intervention du Cardinal Suenens, 52e Congrégation générale, 22 Octobre 1963, in «Documentation Catholique», 1 Décembre 1963, col. 1565.
- 21) C'est toute la recherche poursuivie dans l'ouvrage récent: Yvonne PELLE-DOUEL, «Etre femme», 1967, du Seuil, Paris.
- 22) Yvonne PELLE-DOUEL, op. cit., pg. 39.
- 23) Abel JEANNIERE, «Anthropologie sexuelle», 1964, Aubier, Paris, pg. 110.
- 24) Erwin METZE, op. cit. [4].
- 25) Yvonne PELLE-DOUEL, op. cit., pg. 135.
- 26) BUYTENDIJK, F. J. J., «La femme (ses modes d'être, de paraître, d'exister)», 1954, Desclée, Bruges, pg. 320—346.
- 27) Abel JEANNIERE, op. cit., pg. 143.
- 28) Hélène NAHAS, «La femme dans la littérature existentielle», 1957, P. U. F., Paris.
- 29) D. Thierry MAERTENS, op. cit., pg. 35.
- 30) Jean DANIELOU, S. J., «Au commencement (Gn. 1-11)», 1963, du Seuil, Paris, pg. 67.
- Dom Thierry MAERTENS, op. cit., pg. 82.
- 31) PHILIPS, «Pour un christianisme adulte», 1962, Casterman, pg. 222.
- Dom Thierry MAERTENS, op. cit., pg. 82.
- 32) Dom Thierry MAERTENS, op. cit., pg. 89.
- 33) GAZELLES, P. S. S., «Genèse 3, 15. Exégèse contemporaine», in «Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales», 1956, pg. 91—99.
- 34) GAZELLES, P. S. S., op. cit., pg. 98.
- 35) Dom Thierry MAERTENS, op. cit., pg. 100.
- 36) BOUYER, op. cit., pg. 225.
- 37) Il faudrait compléter ce rapport «maternité-réalité historique» avec celui qui situerait adéquatement l'homme masculin par rapport à la réalité historique tout court et au dessein historique du salut. Pour rétablir une vision équilibrée des choses, il faudrait envisager l'histoire dans sa dynamique de croissance, dans ses «quanta» de développement, dans les interruptions de progrès et d'innovation qui relèvent plutôt d'une relation d'origine, paternelle, masculine. Il nous semble que c'est selon ces deux modes que l'être humain — homme et femme — *fait* l'histoire. Une orientation préférentielle de la situation fondamentale par rapport au monde est ainsi indiquée pour chaque sexe, même si l'action concrète de chacun porte indifféremment l'un ou l'autre signe.
- 38) Nous utilisons ces trois catégories pour suivre la théologie conciliaire. Il serait peut-être moins «catégorisant» de suivre la suggestion du P. Congar, in Addenda aux «Jalons pour une théologie du laïc» (op. cit. [6]) et d'utiliser la qualité de vie exprimée en Act. 2, 42 ou celle, très biblique, de «témoignage, service, communauté et culte».
- 39) Chanoine DONDEYNE, «Quelques réflexions sur le monde actuel et sur la présence du chrétien dans le monde», Conférence prononcée le 5 Janvier 1964, à Louvain.
- 40) Intervention sur «la coopération des hommes et des femmes dans divers domaines de la vie sociale», faite au carrefour du même titre du III Congrès Mondial de l'Apostolat des laïcs par M. André Swiecicki, de Pologne.
- 41) P.-M. SOULLARD, O. P., «Le status de la femme dans l'Eglise» in «Lumière et vie», no. 43, pg. 63.
- 42) Jean DANIELOU, S. J., «Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne» in «La-Maison-Dieu», no. 61.
- Dom Thierry MAERTENS, op. cit., pg. 167—192.
- Conseil Oecuménique des Eglises «De l'ordination des femmes», Genève 1964.
- Paul BRAND, «Notes sur le problème de l'accès de la femme au ministère pastoral» in «Verbum Caro», no. 78, 1966, pg. 47—66.

# communio viatorum

is an international quarterly published

by the Ecumenical Institute of the Comenius Theological Faculty, Prague. It publishes articles from all the disciplines aimed at questions of the Christian mission in the changing world

## Fundação Cuidar o Futuro

Editors: J. L. Hromádka and J. B. Souček.

Managing Editor: Luděk Brož.

COMMUNIO VIATORUM was established in 1958. Among other issues the first eight volumes brought a series of systematic articles making comprehensible the theological responsibility of Christians in contemporary society, it dealt with the task of the witness of the church toward modern anthropological thinking and forming of social structures on the basis of Marxist thought, with the political implications of preaching and its risks during the crisis of the "Christian civilization," with the theological issue of au

advanced secularization and the biblical message of the unity of all mankind. In this relation the paper offers information on the theological work of the Prague Peace Conference and its ecumenical implications. A series of articles dealt with the problems concerning the Old Testament theology, with the implications of the kérygma of the New Testament tradition, etc. Besides several patristic studies, the paper paid considerable attention to the re-interpretation of the Waldensian movement, of the Hussite reformation and of the Unity of Brethren in relation to the XVth century Reformation. In this respect it made known several newly discovered documents. The paper publishes many "BOOK REVIEWS" and in each number current "NOTE AND COMMENT."

The articles are printed either in English, German or French.

**The contributors to the first eight volumes were, among others:**

Fundação Cuidar o Futuro

Richard ANDRIAMANJATO, Karl BARTH, H. W. BARTSCH, F. M. BARTOŠ, Albert BERECZKY, Vitali BOROVOI, Rudolf BULTMANN, Paul van BUREN, Georges CASALIS, Emilio CASTRO, Paul CONORD, Gerhard DELLING, Konrad FARNER, Emil FUCHS, Karol GÁBRIŠ, Helmut GOLLWITZER, Giovanni GONNET, Viktor HÁJEK, Adolfo HAM, J. M. HORNUS, J. L. HROMÁDKA, H. J. IWAND, Günter JACOB, Brewster KNEEN, František LAICHTER, Johannes LEIPOLDT, Uku MASING, Milton MAYER, J. J. MENDS-COLE, Mario MIEGGE, Amedeo MOLNÁR, Jürgen MOLTMANN, Miklos PÁLFY, Franco PERNA, Ambrose REEVES, Stanislav SEGERT, S. P. SCHILLING, Werner SCHMAUCH, J. B. SOUČEK, Giorgio TOURN, Wilhelm VISCHER, Heinrich VOGEL, Paul DE VOOGHT, W. A. VISSER 'T HOOFT, Rudolf WECKERLING, Ernst WOLF

**COMMUNIO VIATORIUM helps to create a real ecumenical fellowship and its editors and friends will be pleased if you too will join.**

**You may order COMMUNIO VIATORUM directly at the**

Communio Viatorum

(Rev. Luděk Brož)

Jungmannova 9, PRAGUE 1, Czechoslovakia

We would be also pleased to send you a **sample copy** if you wish — naturally without any obligation on your part.

If you wish to subscribe to our quarterly, please, send the order REGISTERED and include your check for ~~4~~ — U.S. dollars, or an equivalent of this amount — the price of a year's subscription.

In ordering you may also consult your booksellers that import books in your country (they usually then address a request to the firm ARTIA, Ve Smečkách, Prague 2, which imports and exports cultural goods for Czechoslovakia).

---

I wish to subscribe to the quarterly COMMUNIO VIATORUM and I enclose the check for . . . . doll., (other currency), as a subscription for . . . . . year. Send your quarterly from . . . . . (issue) from . . . . . volume.

NAME (please type or print) .....

STREET AND NUMBER .....

TOWN OR CITY .....

COUNTRY .....

SIGNATURE .....

DATE .....

COMMUNIO VIATORUM  
Theological quarterly  
Jungmannova 9, PRAHA 1  
Czechoslovakia

For orders and subscription information, please write to the publisher, Communio Viatorum, Jungmannova 9, Prague 1, Czechoslovakia.

If you wish to subscribe to this quarterly, please write to the publisher, Communio Viatorum, Jungmannova 9, Prague 1, Czechoslovakia.

In ordering, you may also wish to indicate your preference for the language of the journal.

# Fundação Cuidar o Futuro

I wish to subscribe to the quarterly COMMUNIO VIATORUM and please send me the first issue free of charge.

NAME (please print)  
STREET AND NUMBER  
TOWN OR CITY  
COUNTRY

**COMMUNIO VIATORUM**  
Theological quarterly  
Jungmannova 9, PRAHA 1  
Czechoslovakia

DATE