

REVUE
THÉOLOGIQUE
DE
LOUVAIN

1975, fasc 1

Année internationale de la femme : les théologiens sont interpellés

Dans l'Allocution qu'il prononça à la première session de la Commission d'étude sur la femme dans la société et dans l'Église, le pape Paul VI invita les membres de cette commission à un « *travail d'observation, de recherche, de réflexion ... avec l'aide des théologiens et des experts* »¹. Les Nations Unies ayant décidé que 1975 serait une « année internationale de la femme », ne serait-ce pas là une bonne raison de faire le point sur les questions si fréquemment posées à propos de « la place de la femme dans l'Église et la Société ». Car les théologiens sont interpellés.

L'enjeu fondamental

1. En première instance, trois concepts-clés – trois réalités aussi par conséquent – sont mis en cause : *égalité, solidarité, différence* entre hommes et femmes. Égalité : « tous les êtres humains, doués d'une âme raisonnable et créés à l'image de Dieu, ont même nature et même origine; tous, rachetés par le Christ, jouissent d'une même vocation et d'une même destinée : on doit donc, toujours davantage, reconnaître leur égalité fondamentale » (*Gaudium et spes*, n° 29). Ensuite, solidarité foncière. Celle-ci est liée à la communauté de nature existant entre tous, hommes et femmes : il y a – quel que soit le caractère dissonant de l'expression – des *homines-viri* et des *homines-mulieres*. Cette solidarité est une dimension constitutive de la genèse et de l'essor de toutes les personnes. Enfin, il existe, entre hommes et femmes, des différences : depuis les constituants biologiques jusqu'aux conséquences psychosomatiques, avec leurs répercussions dans tous les secteurs de l'existence, vie et action.

Et voici déjà une question. Ces trois termes sont-ils compris de la même manière par tous, et le sont-ils exactement? Qu'ils soient susceptibles de désigner des réalités assez diverses, personne n'en doute. En disant « égalité », on peut viser une sorte d'égalitarisme absolu et

¹ Voir *L'Osserv. Rom.*, 19-20 nov. 1973; trad. *La Docum. Cathol.*, n° 1644, 16 déc. 1973, p. 1057.



schématique, pour lequel les hommes et les femmes sont des quantités identiques et interchangeables, comme des pièces de mécano; on peut aussi prôner une égalité de principe, sans remarquer que celle-ci inclut un ensemble parfois considérable d'incapacités et d'inégalités de toute sorte. De même, la solidarité peut être pensée abstraitement comme un emboîtement d'êtres radicalement indépendants; et elle peut désigner aussi un ensemble de liens organiques fixant la sujétion des uns à l'égard des autres. Enfin, en évoquant les différences, on peut admettre quelque coloration particulière – qui tend parfois vers zéro – de tout le comportement, comme on peut définir des ontologies spécifiques, des essences spécifiques, des structures métaphysiques spécifiques.

Dans la réalité des situations et des doctrines, les femmes estiment que ces trois concepts-clés sont non seulement ductiles et polyvalents, mais bel et bien piégés, et à leur désavantage. L'égalité, disent-elles, inclut régulièrement – consciemment ou non – des inégalités, des limitations, des discriminations de tous genres, dont certaines expressions juridiques, civiles ou ecclésiastiques, font aujourd'hui sourire, non sans amertume. La solidarité, de même, au lieu de mettre en relief la réciprocité entre sujets libres et responsables, se ramène encore maintes fois à un statut de dépendance multiforme, que peut même inclure certaine « complémentarité ». Les différences, enfin, se muent encore trop souvent en structures juridiques ou métaphysiques qui dénie indûment aux femmes, au nom de leur nature, une série de droits et d'activités, alors que ces positions relèvent tout simplement d'usages, d'opinions, bref de données socio-culturelles datées et souvent désuètes.

Ces nombreuses questions, qui à première vue intéressent exclusivement les femmes, concernent tout autant les hommes et leur avenir. Tout changement relatif aux femmes – à leur condition, leur statut, leur rôle, voire leur stéréotype – transforme ipso facto et inéluctablement la situation, la fonction, l'image de l'homme. C'est la relation même entre hommes et femmes qui s'en trouve affectée, et dans tous les aspects du comportement et des activités. La relation, – comme les deux termes qui la fondent – connaît alors une métamorphose dont on ne peut encore soupçonner l'impact dans les différents domaines de l'existence, civile ou ecclésiastique.

2. En seconde instance, les discussions habituelles sur « la place de la femme dans l'Église » font apparaître un objectif plus vaste, plus englobant.

Assurer « la place des femmes dans l'Église » consiste pour certaines

à obtenir, tout comme les hommes, dans la communauté ecclésiastique un statut, des fonctions, des ministères : femmes pasteurs et femmes théologiennes, comme il est des femmes polytechniciennes ou des femmes ministres. Ces vues se présentent comme « réformistes », en ce sens qu'elles visent à améliorer les structures d'une Église dont on ne discute pas ou guère le modèle d'ensemble, la configuration totale. En fait, ces requêtes peuvent aussi aboutir à renforcer des « spécificités » suspectes et se révéler funestes pour l'*aggiornamento* ecclésiastique en cours.

Pour d'autres, assurer « la place des femmes dans l'Église » signifie plutôt « obtenir une Église telle que les femmes (et les « marginalisés » éventuels), s'y trouvent membres à part entière ». Le propos est donc beaucoup plus fondamental, et à plus long terme. Il tend à un changement d'une telle envergure, qu'il dépasse ce qu'on appelle « réformisme » et atteint le seuil des transformations radicales nommées « révolution ». En ce cas, les requêtes en vue de voir se multiplier les femmes directrices de paroisse, théologiennes, etc. constituent plutôt une étape ou un pas vers un « retournement » d'ensemble, bref vers une Église constituée, dirigée et vivant de manière telle, que la question de la place des femmes est devenue, de soi, sans objet.

On l'a déjà pressenti : ces deux visées englobantes par rapport à l'Église s'inscrivent assez naturellement – qu'on en soit conscient ou non – dans une visée de même ordre concernant la société elle-même. Avec les deux tendances, la « réformiste » et la « révolutionnaire ». Si l'Église, dans ses doctrines et dans ses structures, est pensée et édifiée par des « hommes », dit-on, c'est parce que l'ensemble de la société est également construite et régie par des « hommes ». Il y a une parenté entre la « masculinité » de la société civile et celle de la société ecclésiastique. Ainsi comprises, les requêtes possèdent une dimension « politique », en ce sens qu'elles ont en vue l'ordonnance d'ensemble, soit de la société ecclésiastique, soit de la société civile.

A ce point des discussions apparaît généralement l'observation suivante : mais l'Église n'est pas une société comme les autres, comme la société civile en particulier. Paradoxalement, cette observation est acceptée et exploitée par les deux parties, mais point dans le même sens évidemment. Les uns – disons ceux qui estiment exagérées les exigences féminines – entendent par là que l'Église, étant instituée par Jésus-Christ et les Apôtres, doit par conséquent respecter la pensée et la volonté de ceux qui en sont le fondement, divin et apostolique. Cela

dit, ils ont l'impression – un peu rapide d'ailleurs, – d'avoir ipso facto répondu à la difficulté en jeu, comme si le Seigneur avait certainement les mêmes conceptions qu'eux sur le statut d'ensemble des femmes dans la Cité et dans l'Église. Les autres, à savoir ceux et celles qui requièrent des changements, déclarent également que l'Église n'est pas une société comme les autres. Et c'est pourquoi, concluent-ils, elle ne peut pas « se conformer au monde » et à ses perspectives « masculines », elle ne peut pas avaliser les « doctrines séculières » en ce domaine, comme elle le fait aujourd'hui, et comme elle a pu le faire au cours de son histoire, même à ses débuts (d'où une juste démythologisation). Elle doit au contraire s'efforcer de demeurer fidèle, dans toute la mesure du possible, aux orientations les plus décantées de l'Évangile. Alors, certes, l'Église ne sera plus « une société comme les autres ». Voilà un résumé du débat qui porte avant tout, rappelons-le, sur le statut général des femmes dans la société et dans l'Église, et non sur le point précis et limité des « ministères ordonnés ».

3. Lorsque des doctrines ou des attitudes sont définies – comme c'est le cas en l'occurrence – par des pasteurs ou des théologiens, un nouvel élément intervient, qui ajoute au caractère discutable de certaines positions un aspect pénible, parce que le niveau de la foi chrétienne est atteint.

Tout ce qui touche à la théologie et à l'Église en général (théories, préceptes, liturgie, droit canonique, etc.) se trouve rapidement mis en liaison avec la révélation, avec la Parole de Dieu. Ne parlons-nous pas en effet de théologie « chrétienne », d'Église « du Christ »? Qu'il s'agisse de thèses doctrinales, de décisions pastorales ou de structures disciplinaires, les positions prises par les théologiens et les pasteurs se trouvent comme naturellement enveloppées dans une aura sacrée, comme liées à un dessein divin, comme cautionnées par la volonté de Dieu. Même lorsque nous insistons sur la nécessité de bien distinguer foi et structure essentielle d'une part et, de l'autre, théologie et structures ecclésiastiques, ou opinions personnelles et démarches susceptibles d'être révisées, il en va déjà ainsi trop souvent. A fortiori en sera-t-il ainsi lorsque, par souci d'unité ou par opportunité prudentielle, ces distinctions élémentaires sont oubliées ou négligées.

Certes, s'il nous propose réellement la Parole de Dieu, l'enseignement doit être reçu avec une sécurité totale, comme une vérité assurée et même intangible. Mais l'histoire de la théologie (dogmatique, morale, sacramentaire, disciplinaire) ne montre-t-elle pas que l'on a à maintes

reprises attribué au droit divin – *de iure divino* – des doctrines, des préceptes, même des structures qui dépendaient tout autant d'une décision ecclésiastique (*de iure ecclesiastico*) ou même d'une nécessité simplement humaine (*de iure humano*). Faut-il incriminer ici surtout la paresse intellectuelle des fidèles, si rétifs à l'effort requis pour opérer les distinctions indispensables, ou l'assurance abusive de certains pasteurs? Le résultat est en tout cas bien connu : on en arrive à compromettre l'Esprit Saint lui-même en faveur de théories et d'attitudes qui sont en même temps, et parfois dans une large mesure, le fruit d'une philosophie ou le reflet d'un contexte socio-culturel, à telle époque donnée et dans telle région du monde.

Dans le domaine qui nous occupe, les pièges sont nombreux pour les théologiens et les pasteurs : en effet, l'anthropologie de l'enseignement courant a été très dépendante de théories sur la vie, la sexualité, la psychologie, la métaphysique etc., qui se sont révélées problématiques, voire caduques, parfois même ridicules. Or, au moment où ces théories ont été proclamées, comment les fidèles de l'époque étaient-ils invités à les recevoir? Le réexamen de ces positions constitue dès lors une sorte d'obligation professionnelle à laquelle nous ne pouvons nous soustraire, pour éviter que, à cause de notre négligence, des fidèles parmi les plus instruits et les plus avertis se sentent réellement tiraillés entre leur refus d'une théorie « dépassée » et leur volonté de respecter ce qui est, réellement, la Parole de Dieu.

« Avec l'aide des théologiens et des experts »

Les théologiens sont interpellés, et toutes les disciplines théologiques sont aimablement invitées à un examen.

1. Les Écrits inspirés tout d'abord, ou plutôt leur interprétation. Pour l'Ancien Testament, les commentaires des récits jahviste et sacerdotal de la création sont visés, et également la situation de tant et tant de femmes – épouses, mères, vierges – dont nous entretenons les Livres saints. De tous ces récits, certains traits généraux sont dégagés : ainsi, par exemple, la similitude et la solidarité entre l'homme et la femme. Mais jusqu'où peut-on s'engager sans risquer d'attribuer à Dieu, inconsidérément, ce qu'il n'a pas dit? « Pour découvrir vraiment ce que l'auteur sacré a voulu affirmer par écrit, on doit tenir un compte exact soit des manières natives de sentir, de parler ou de raconter courantes au temps de l'hagiographe, soit de celles qu'on utilisait à cette époque

dans les relations humaines » (*Dei Verbum*, n° 12). L'exégète qui préfère avancer à pas de géant et qui estime pouvoir dégager de la Bible des « structures essentielles spécifiques et complémentaires » se doit évidemment de justifier ces assertions. Il y a eu, dans l'histoire de l'exégèse des textes relatifs à la femme, tant de « glissements indus », tant de *latius hos*. N'est-on pas en droit d'exiger que la « théologie » biblique, et plus encore les prolongements spéculatifs qu'on fonde sur elle, soient établis rigoureusement ?

Autres passages classiques : certains dires de saint Paul concernant les femmes, la soumission qu'elles doivent à leur époux, le silence qu'elles doivent garder à l'église, etc. Ces textes ont étayé les positions chrétiennes jusqu'à nos jours. Actuellement, leur portée est soumise à un examen. Mais les prières proclamées solennellement dans la liturgie du mariage pendant des siècles continuent à marquer les esprits, et les aménagements récents n'ont pas encore porté tous leurs fruits. On s'interroge alors : pourquoi cette exégèse ancienne et ces prières liturgiques anciennes étaient-elles vérité et culte naguère alors qu'elles sont mises en question et révisées aujourd'hui ? Est-il si étonnant dès lors que, à partir de ces cas patents, les chrétiens se posent des questions sur la qualité de l'exégèse, sur ses critères de vérité, sur ses limites, et sur la crédibilité de l'explication donnée à d'autres passages scripturaires ?

La liturgie du mariage a été heureusement révisée. Par ailleurs, on peut encore lire, à l'occasion, telle exégèse rapide de *vir est caput mulieris*. C'est une « loi de nature », explique-t-on, qui doit nous faire regarder comme anormales les civilisations matriarcales, et qui condamne aussi l'illusion de ceux qui, au nom de l'égalité de nature, voudraient que dans l'Église le sacerdoce soit conféré aux femmes comme aux hommes. - Négligeons pour l'instant l'allusion au sacerdoce pour ne retenir que ceci : d'un texte paulinien très « daté », on passe à la proclamation d'une « loi de nature » permettant de condamner certaines civilisations, etc... Doit-on accepter pareilles constructions anthropologiques péremptoires sans exiger une justification rigoureuse, pour le seul motif qu'elles viennent d'un théologien de métier ?

2. La théologie systématique, dogme et morale, est également l'objet de quelques interpellations; et pour cause. Certes, si l'on compare la civilisation « chrétienne » aux autres types de civilisation, on constate que la doctrine des chrétiens a été un ferment réel et discernable dans l'amélioration de la condition de la femme comme « personne », avec

diverses conséquences heureuses; et ceci est à rappeler, surtout au moment où l'on souligne certaines lacunes. Hélas, celles-ci également sont de taille. Pour s'en convaincre, il suffit de lire ce qu'écrivent les historiens de la théologie eux-mêmes sur l'évolution considérable qu'ont connues les positions théologiques, et aussi ecclésiastiques, concernant la sexualité, le mariage, la femme, depuis quinze siècles. Ceux qui le désirent auraient beau jeu - mais à quoi bon ? - à citer des auteurs sérieux, tel saint Thomas, sur ce sujet. Qui plus est, comme ces théologiens étaient aussi des métaphysiciens, ils passaient tout naturellement des théories anthropologiques étayées sur les positions scientifiques de leur temps à l'affirmation de structures essentielles et d'ontologies spécifiques. Ce type de théologien est toujours représenté aujourd'hui, et tel auteur chevronné explique encore, par exemple, que l'âme humaine est masculine ou féminine en vertu de la forme typique de son être même, ou encore que la typicité masculine ou féminine est une typicité subs spécifique de nature. Ces dernières lignes sont des citations littérales. Doit-on s'étonner que certains, avant d'accepter de semblables assertions, s'interrogent sur les sources et les méthodes de travail de ces théologiens ?

Car telle est la question qui est inlassablement posée aux dogmaticiens, aux moralistes : d'où tiennent-ils leur anthropologie ? Les Écritures enseignent-elles, comme venant de Dieu, une seule anthropologie, et aussi précise, aussi conceptualisée ? Si la raison vient « prolonger » la révélation dans sa ligne propre à l'aide d'une philosophie, n'est-on pas en droit de demander laquelle ? L'anthropologie d'Aristote ou des maîtres médiévaux est-elle la meilleure pièce de leur édifice doctrinal ? Ou peut-être est-elle un élément devenu caduc, voire inacceptable ? Suffit-il de déclarer qu'on ne peut plus s'en tenir à des idées incontestablement désuètes, voire fausses, pour qu'on soit libéré *en fait* des schèmes doctrinaux qu'elles ont inspirés ou même suscités ? Et si des théologiens acceptent aujourd'hui les lignes essentielles de cette ancienne anthropologie, ont-ils le droit de l'imposer, au nom de la révélation, comme si d'autres anthropologies ne pouvaient être aussi valables, voire mieux fondées ? D'ailleurs, personne ne songe à mettre en doute la qualité de leurs démarches; mais tous désirent se rendre compte personnellement des fondements réels de leurs options.

3. Ces appels visent aussi le droit canonique et la discipline ecclésiastique en général.

Sur la place des femmes dans les « structures » ecclésiastiques, le droit canonique n'est pas restrictif en tous les secteurs; loin de là. Dans



un dossier sur ce sujet, M. R. Metz, de Strasbourg, a rappelé quelques faits historiques assez révélateurs, même s'ils ne sont pas courants². A la fin du moyen âge et jusqu'au XVIII^e siècle, écrit-il, des femmes ont exercé un véritable pouvoir de juridiction dans l'Église. Des femmes ont nommé des ecclésiastiques à des bénéfices curiaux, à des chapellenies, à des canonicats. Des femmes ont assisté à des conciles et convoqué des synodes. Quelques-unes ont reçu la profession de religieux, ont dirigé des monastères d'hommes rattachés à leur monastère propre. Certaines abbesses ont exercé de véritables pouvoirs épiscopaux. Encore une fois, ces faits sont rares; mais ils montrent qu'il n'y a pas d'obstacle intrinsèque à ouvrir certaines portes.

Par contre, les femmes sont exclues de toute fonction relative au « culte public ». Ainsi le canon 813 § 2 – excellent témoin de cette exclusion – interdit aux femmes de servir la messe, sinon en cas de nécessité, et alors à condition de rester éloignées de l'autel (*ex longinquo*) et de ne s'en approcher en aucune façon (*nec ullo pacto ad altare accedat*). Aujourd'hui, la situation a évolué. Mais alors, est-il possible d'éluder des questions comme : pourquoi est-ce interdit dans le code de 1917? Est-ce en vertu du droit divin ou apostolique, ou à cause de conceptions anthropologiques désuètes? La même question se repose chaque fois qu'une prescription vise les femmes dans la question des ministères. Ainsi, le Motu Proprio *Ministeria quaedam* (15 août 1972), après avoir réservé la « cléricature » aux ministres « ordonnés », refuse néanmoins aux femmes (art. 7) les ministères fondés sur le « baptême ». Sur quel genre de fondement, se demande-t-on, repose cette exclusion?

Il n'est pas indispensable de poursuivre cette énumération. Toutes les disciplines groupées généralement sous le nom de « théologie » sont élaborées sur la base d'une même anthropologie. Le montrer en détail deviendrait fastidieux. Aussi peut-on conclure la lecture de ce bilan en disant que si l'actif est considérable, le passif l'est également.

4. En somme, une interpellation fondamentale se dégage de toutes les questions posées, et on pourrait la formuler comme suit. L'exégèse, la dogmatique, la morale, le droit canon et, de façon générale, toutes les disciplines dites théologiques, lorsqu'il est question des hommes et des femmes, expriment ou impliquent une certaine conception philosophique, une anthropologie : or, que vaut cette anthropologie? Ses fondements biologique, psychologique, sociologique, culturel etc. sont-ils, en tout,

² Cfr *L'Année canonique*, t. XII, 1968, p. 85-113.

solides et établis? Ou drainent-ils encore, et dans quelle mesure, des idées scientifiques dépassées, une psychologie différentielle à réviser et d'ailleurs en révision, des clichés et des stéréotypes largement mis en question? Et peut-on faire l'économie de semblable réflexion?

Ce qui est établi, certes, c'est que ceux qui nous ont transmis la pensée chrétienne, et en particulier l'anthropologie chrétienne, n'ont pas été, habituellement, des spécialistes de la psychologie, de la sociologie, voire de l'anthropologie. On comprend dès lors que leur enseignement, lorsqu'il touche ces domaines, soit assez lourdement grevé. Et à trois titres. D'abord, cet enseignement est exprimé dans le langage de la tradition scripturaire ou patristique; or, la dépendance socio-culturelle de celle-ci est incontestable et les efforts récents de démythologisation en ont souligné l'emprise. Ensuite, cet enseignement est encore lié aux théories auxquelles les théologiens ont fait appel au cours des siècles pour étoffer en quelque sorte leurs traités; et ces théories sont en pleine révision depuis le début du siècle. Enfin, cet enseignement, parce qu'il est porté par une religion et inscrit dans des rites sacrés (par exemple les textes de la liturgie du mariage), a acquis un poids et une stabilité qui résistent bien au choc qui résulte des progrès obtenus dans les sciences humaines.

Face à cette situation, que constate-t-on lorsqu'on se tourne vers les spécialistes actuels des sciences humaines? Ici, on se trouve en présence d'une mentalité très caractéristique. Ces spécialistes sont minutieux et circonspects; ils s'avancent avec prudence et comme en tâtonnant avant d'esquisser une théorie. Et plus ils sont compétents dans les domaines comme la biologie, la psychologie, la sociologie, etc. plus ils s'accordent à reconnaître, avec émerveillement d'ailleurs, l'incomparable complexité de l'être humain. Malgré les progrès réels réalisés, dans le vocabulaire et dans les méthodes, leurs conclusions définitives sont rares et concernent des points particuliers. Bien plus, cet être humain, dont le « donné » est incontestable, leur apparaît aussi en constante évolution, si bien que le postulat d'une « essence » – et a fortiori d'une « essence de la femme » – là où il n'est pas rejeté ou considéré comme vain – n'est manié qu'avec d'extrêmes précautions. Alors, ces spécialistes sont-ils pyrrhoniens, ou les théologiens sont-ils, sur ce sujet, trop rapidement satisfaits? Chacun pourra répondre à cette question en se demandant ce qu'il a entrepris comme études ou lectures en psychologie différentielle, en sociologie des stéréotypes et des rôles, en anthropologie culturelle ou philosophique.



Ces études s'imposent – si l'on prétend parler et enseigner sur ce sujet – que l'on soit partisan d'une théologie « déductive » aussi bien que si l'on défend une théologie « inductive ». – Ceux qui édifient la théologie en partant des données de la révélation savent par expérience que celle-ci, malgré ses richesses, ne s'avance pas très loin dans l'examen interne des problèmes anthropologiques et que, dès lors, très rapidement au cours de leurs réflexions en ce domaine, ils doivent faire appel aux recherches rationnelles et scientifiques, ou risquer d'attribuer à Dieu ce qui n'est que donnée « datée ». Quant à ceux qui commencent par un constat tiré des sciences humaines pour interroger ensuite la révélation sur les orientations que celle-ci peut leur donner, ils sont acquis d'avance à ces recherches; mais ils savent également qu'ils courent un risque : celui de faire cautionner par Dieu ce qui résulte de leurs options philosophiques. Toutefois, dans l'un et l'autre cas, l'appel aux recherches philosophiques et scientifiques est indispensable, et décisif. Or, comment ces recherches sont-elles faites? Jusqu'à quel point sont-elles poussées? Ne sont-elles pas orientées dès le départ?

Au cours des récentes décennies, un progrès réel a été accompli : des revues et des travaux théologiques en manifestent l'importance. Malheureusement, en ce domaine comme en beaucoup d'autres, il faut attendre deux générations pour que les acquis de cercles restreints, même non brava, passent à la théologie courante, aux positions ecclésiastiques communes. Les conséquences de cette situation sont lourdes, tant pour le discours chrétien que pour le comportement pastoral. La longanimité est certes une vertu; la diligence également. Et pour chacun demeure entre-temps l'invitation du pape à l'*observation*, à la *recherche*, à la *réflexion*³.

G. THILS

³ C'est à dessein que nous n'avons pas parlé, dans cette note, des ministères ecclésiastiques, et en particulier du ministère presbytéral. Cette question, précise et limitée, est seconde sinon secondaire par rapport au problème d'ensemble du statut des femmes dans l'Église et dans la Société. Elle peut être une pierre de touche, un test; mais elle peut aussi faire dévier les réflexions et les discussions.

Au plan dogmatique, le problème auquel les théologiens sont appelés à réfléchir est celui du ministère « presbytéral » (et par là-même épiscopal) à conférer aux femmes. L'exclusion « de fait » chez les catholiques peut-elle être considérée certainement comme étant de droit divin et pourquoi? Ou est-elle une décision ecclésiastique, mais qui fixe *définitivement* la discipline catholique; et sur quoi se fonde semblable détermination irréversible? Ou s'agit-il en fin de compte d'une situation de fait, liée notamment au contexte socio-culturel, mais susceptible de changement lorsque et si ce même contexte connaissait une évolution favorable?