

D.L.P. 81-2683

DLP 30-9-81857855

FEMMES ET HOMMES DANS L'EGLISE

Levey 20

SPECIAL FAMILLE

BULLETIN INTERNATIONAL

8° Jo. 22680

100 F.B. - 13 F.F.
Nouvelle série n° 1 JUN 1980

1980: n° 1-3

FEMMES ET HOMMES DANS L'ÉGLISE
Bulletin trimestriel

SOMMAIRE

L'actualité en question

| | |
|---|----|
| Le couple «dès l'origine» <i>D. SINGLES</i> | 2 |
| Le mariage vu de Rome <i>R. SIMON</i> | 6 |
| La symbolique Christ-Église <i>P. REMY</i> | 12 |
| Ministère et sexualité, <i>A. LEPIECE</i> | 20 |
| Informations | 25 |
| Bibliographie | 29 |
| (Titres et intertitres de la rédaction) | |

ABONNEMENTS

L'abonnement débutant en janvier, ceci est le deuxième des quatre numéros
à paraître en 1980.

TARIFS :

400 F.B., à verser au CCP (Belgique) 000-1098700-75 Femmes et Hommes
dans l'Église, 58, rue de la Prévoyance 1000 Bruxelles.

SAUF :

pour la BELGIQUE
350 F.B. à verser au compte ci-dessus.

pour la FRANCE
50 F.F., à verser au CCP Paris 1612-25 A, Femmes et Hommes dans l'Église,
14, rue Saint-Benoît, 75006 Paris

FEMMES ET HOMMES DANS L'ÉGLISE

Secrétariat International
58, rue de la Prévoyance
B - 1000 Bruxelles

Branche française
14, rue Saint-Benoît
F - 75006 Paris

LECTEURS, LECTRICES, AMIS, vous avez en main le premier numéro d'une nouvelle série. Ne vous fiez pas aux seules apparences : c'est la même revue qui continue sa route vers – nous l'espérons – une meilleure qualité et une plus grande diffusion. Ce sont de simples raisons techniques qui nous conduisent à la publier désormais en France et nous profitons de ce changement pour modifier format et présentation afin de la rendre plus maniable et accessible.

Le bulletin reste donc le même, rédigé par la même équipe internationale qui a son secrétariat à Bruxelles. Il est le lien entre nous tous et toutes qui, dans différents pays et compte tenu des diverses réalités de nos Églises locales, nous efforçons de mettre en œuvre une véritable confrontation et collaboration entre hommes et femmes partenaires, parce que nous savons que l'émerveillement et le respect mutuel de notre égalité, dans la richesse de nos différences, constituent le fondement même de toute vie communautaire et que l'Église ne peut continuer sa mission sans s'y appuyer.

Le bulletin cherche à accompagner l'actualité et à l'infléchir. Il essaie de faire leur part aux témoignages, aux informations si difficiles à recueillir lorsqu'elles touchent aux secteurs ignorés ou délaissés de la promotion des femmes et des hommes partenaires dans l'Église et la société, et il propose aussi, outre une sélection bibliographique, des articles de réflexion.

C'est ainsi que, dans la proche perspective du Synode des Evêques sur la famille, nous pensons ne pas devoir passer sous silence la parution d'un ouvrage sur le mariage, ouvrage important du moins par son origine : la Commission Théologique Internationale, organe consultatif du Saint-Siège ; en est-il de même en ce qui concerne son contenu ? D'autres articles abordent des points d'actualité, aussi bien sur le terrain – les idées autour de la masculinité et du célibat des prêtres – que dans la hiérarchie comme les conceptions du Pape Jean-Paul II au sujet du couple.

Ce bulletin est le vôtre. C'est pourquoi vos contributions – articles, témoignages, documents de presse, références bibliographiques, suggestions, critiques – lui restent indispensables. Ce n'est qu'avec votre participation active qu'il pourra continuer à servir notre intérêt et nos besoins communs.

FEMMES ET HOMMES DANS L'ÉGLISE

LE COUPLE «DES L'ORIGINE» SELON JEAN-PAUL II

Le pape Jean-Paul II commente régulièrement, dans le cadre de ses audiences générales du mercredi, les premiers chapitres de la bible concernant la création de l'homme et de la femme. Il le fait en vue de la préparation de la prochaine assemblée ordinaire du Synode des évêques qui se déroulera à Rome à l'automne de cette année. Rappelant que le synode travaillera sur le thème des tâches de la famille chrétienne, le pape dit que «cette communauté de vie humaine et chrétienne... dès l'origine est fondamentale.¹ Or, c'est précisément l'expression «dès l'origine» qui attire l'attention du pape, car Jésus lui-même l'a employée en parlant du mariage : «N'avez-vous pas lu que le Créateur dès l'origine les fit homme et femme ?... C'est en raison de votre dureté de cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes, mais à l'origine, il n'en fut pas ainsi.» (Matth. 19, 4).

Cherchant à montrer la signification du lien qu'a fait Jésus entre le mariage et le projet originel du Créateur, Jean-Paul II donne, depuis sept mois² une explication systématique des versets de la Genèse touchant le premier couple. Il n'est nullement possible dans le cadre de quelques paragraphes de rendre compte des commentaires du pape. Je me contente donc ici de quelques remarques touchant, d'abord, le type de raisonnement qui m'apparaît dominer les exposés du pape et, ensuite, un exemple particulier qu'il donne de sa pensée, à savoir le sens du don de soi dans le mariage.

Pour ceux qui savent avec quelle facilité l'esprit de Jean-Paul II se meut dans la pensée personaliste, l'orientation qu'ont prise ses commentaires ne surprend que peu. L'école philosophique à laquelle le pape se rattache³ et qui considère la valeur absolue de la personne comme principe fondamental, est bien connue en France grâce à l'œuvre d'Emmanuel Mounier. Il faut ajouter cependant que la perspective des commentaires de Jean-Paul II n'est pas tout à fait celle des écrits du fondateur de la revue *Esprit*. Pour Mounier, il fallait rigoureusement distinguer le personalisme de l'individualisme — d'où son insistance sur l'insertion *collective* de la personne.

Individualisme

Au contraire — si l'on en juge par ce qu'il dit sur la Genèse — le pape semble privilégier plutôt l'individu. On pourrait même dire que, dans son système de pensée, l'individu en tant que tel est érigé en catégorie suprême : l'être humain, se trouve seul devant lui-même. Cette «solitude originelle» signifie «la subjectivité de l'homme, constituée à travers la connaissance qu'il a de lui-même. L'homme est seul parce qu'il est «différent» du monde visible, du monde des êtres vivants».⁴ La conscience qu'a l'homme de sa différence explique, pour Jean-Paul II, sa recherche de son «identité», de son «autodéfinition».

Consacrant un long paragraphe à l'analyse de la «solitude originelle» de l'être humain, le pape pousse cette notion jusqu'au point où il semble que, pour lui, la conscience de soi-même et l'autodétermination caractérisent l'individu *avant* qu'il soit en présence d'une autre personne humaine. En effet, il dit que la première relation («première» au sens fondamental aussi bien que temporel) dans laquelle entre «l'homme seul» est celle de l'alliance avec Dieu : «L'homme est «seul» : cela veut dire que, par son humanité, par ce qu'il est, il est en même temps constitué par une relation unique, exclusive et absolument singulière avec Dieu lui-même.»⁵ En prenant conscience de sa relation singulière et primordiale avec Dieu, l'homme découvre ce qu'il est : une personne, radicalement distincte de tout le reste de la création.

Il n'est pas dans mon intention ici d'analyser les présupposés anthropologiques de cette vision de l'homme. Disons simplement qu'ils ne représentent qu'une approche possible, même pour le chrétien. Mieux, c'est une vision de l'homme qui porte clairement les marques d'un certaine civilisation, d'une certaine culture, demandant, pour cette raison, à être confrontée à d'autres perspectives. En particulier, il faudrait mettre en rapport l'individualisme qui caractérise les commentaires du pape avec certaines découvertes de notre époque concernant la conscience : son besoin de passer par autrui pour s'éveiller à elle-même, sa dépendance du corps social et culturel pour tout ce qu'elle est et «possède». La verticalité extrême dans laquelle le pape situe l'être humain, rapport originel et radicalement premier entre l'homme et Dieu, correspond, sans doute, à une expérience profonde chez l'homme religieux, mais il me paraît risqué de l'utiliser comme principe fondateur d'une anthropologie. En fait, aucun homme ne se tient debout seul ; il est, par définition même, un «nœud» de relations avec d'autres hommes et avec le monde. La conscience qu'il a de son rapport «unique, exclusif et singulier» avec Dieu passe également et nécessairement par eux. Mais le pape a pris un autre point de départ. En fondant sa pensée sur la notion de «solitude originelle»

de l'homme, il s'est engagé dans une voie qui met la dimension relationnelle à la seconde place et, par conséquence, il situe le couple dans un rapport de face à face plutôt que côte à côte. L'homme et la femme apparaissent comme deux solitudes réciproques, complémentaires : «la féminité, en un certain sens, se retrouve elle-même devant la masculinité, tandis que la masculinité se confirme à travers la féminité»⁶.

La femme a besoin de l'homme pour se connaître ; l'homme, pour sa part, se connaît déjà. La femme est là plutôt pour l'aider à se confirmer dans ce qu'il possède avant qu'elle apparaisse sur la scène. Quoique complémentaire, le «manque» chez l'un et chez l'autre n'est donc pas du même ordre. La conséquence pratique de cette approche se voit dans un exemple précis que donne le pape : l'idée du don, de son échange et de son accueil.

Le don

La Genèse 2, 23-24 raconte comment l'homme découvre dans la femme un autre semblable ; il «laisse son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et ils deviennent une seule chair.» Dans son commentaire sur ces versets, le pape essaie de dire dans quel sens l'homme et la femme deviennent don l'un pour l'autre. Mais encore une fois, l'échange n'est pas du même ordre car, dit le pape, le don du corps est fait «selon sa masculinité et sa féminité».⁷ La distinction subtile contenue dans le petit mot «selon» n'est pas gratuite. Au contraire, la pensée de Jean-Paul II sur ce point est particulièrement explicite : depuis l'origine, dit le pape, la création assigne «à l'homme la fonction de celui qui reçoit le don. La femme est «dès l'origine» confiée à ses yeux, à sa conscience, à sa sensibilité, à son «cœur». Lui, au contraire, doit dans un certain sens assurer le processus même de l'échange du don... Si la femme, dans le mystère de la création, est celle qui a été «donnée» à l'homme, celui-ci, de son côté, en la recevant comme don dans la pleine vérité de sa personne et de sa féminité, l'enrichit par cela-même et, en même temps, lui aussi, dans

cette relation réciproque, se trouve enrichi. L'homme s'enrichit non seulement grâce à elle qui lui donne sa propre personne et sa féminité, mais aussi grâce au don de lui-même. Le don de la part de l'homme, en réponse à celui de la femme, est pour lui-même un enrichissement...»⁸
C'est ainsi, dit le pape, que la masculinité de l'homme «atteint la profondeur intime de la possession de soi.»⁹

Une lecture attentive de ces lignes donne nettement l'impression que l'homme reste le «maître du jeu». Si la femme est toute à l'homme — yeux, conscience, sensibilité, cœur —, c'est lui qui gère le processus. Elle est pur don. C'est pourquoi, en s'ouvrant pour l'accueillir, l'homme devient encore plus «mâle» et par là même, découvre son véritable «soi» masculin. Plus que jamais, il est confirmé dans sa «solitude originelle». On n'est pas loin ici d'un certain type de narcissisme qui s'éprend de sa propre image en se regardant dans les yeux de l'autre. On ne s'étonne pas alors qu'il se précipite, pour ainsi dire, dans les profondeurs de son propre moi.

Certes, une telle conclusion n'entre pas dans les intentions du pape. Au contraire, tout ce qu'il dit respire une sensibilité de cœur, un effort généreux et ouvert. Où est donc le problème ?

Deux difficultés

Je crois qu'il est double, à la fois philosophique et exégétique. Il ne faut pas imaginer que, pour le pape, le personnelisme remplace les catégories formelles scolastiques de sa première formation intellectuelle. Il semble bien plutôt qu'il a compris la pensée personaliste à la lumière des traditions les plus classiques. Par «personne», il veut dire la «naturae rationalis individua substantia»¹⁰ des philosophes de la tradition grecque. Ce qui est donc premier pour l'être humain c'est la recherche de cette «nature». Quant à la relation (don, échange, communion, etc.), elle reste secondaire, voire «accidentelle» à la substance essentielle de l'individu.

Il faut admettre qu'en greffant le personnelisme sur le vieil arbre des catégories grecques de pensée, le pape a récolté un fruit particulièrement séduisant en apparence : un langage renouvelé, étonnamment moderne, caractérisé par un style débarrassé des archaïsmes lourds ou obsolètes qui marquent encore trop souvent les exposés des prédicateurs. Seule une lecture attentive permet de voir qu'au fond, rien n'est réellement changé. Selon les perspectives du pape, l'homme et la femme restent enfermés chacun dans leur propre «soi» ontologique avec tout ce que cela implique à propos de leurs propres fonctions et rôles — toujours complémentaires, non interchangeables.

La deuxième difficulté découle du fait que les commentaires du pape risquent d'être entendus comme une exégèse, voire l'exégèse officielle de l'Église en raison de l'importance ecclésiale du commentateur. Ce serait, cependant, une grave erreur.

Ce que le pape nous livre est sa réflexion personnelle sur les versets de la Genèse à propos du premier couple — cela dans le but d'expliquer pourquoi l'Église refuse le divorce et privilégie l'idéal chrétien du mariage. En aucune façon on ne peut dire qu'il a entrepris — ou qu'il a voulu entreprendre, me semble-t-il — un véritable travail d'exégèse. Il passe sous silence trop de difficultés, trop d'aspects techniques de la question. Une analyse exégétique du document yahviste l'aurait amené trop loin, dans des détails et dans des problèmes qui ne préoccupent pas directement la masse de gens qui assistent aux audiences pontificales du mercredi.

Et pourtant, c'est là précisément la difficulté. Tout commentaire, même le plus modeste, doit reposer sur des bases solides. Or, le pape ne doit pas ignorer, dans ses propos, que les versets qu'il commente sont de caractère sapientiel, composés pendant la période de la royauté. Autrement dit, ce document vient du secteur laïc par opposition à la caste sacerdotale. Son but n'était pas d'abord d'enseigner une morale révélée, mais de répondre à une question que posait le sage : «l'homme peut-il com-

mander à la femme, puisqu'il sort de la femme?»¹¹ Mais si l'on pouvait démontrer qu'elle sort originellement de l'homme, à ce moment-là il n'y aurait plus de problème ! Le récit yahviste de la création de l'homme et de la femme nous plonge ainsi dans un monde d'énigmes — énigmes qui viennent de la vie quotidienne : «Bien que différents, l'homme et la femme se cherchent». «Unis d'abord ils furent dès le commencement divisés».¹²

Où'un commentaire se veuille moderne en relisant cet ancien texte à la lumière personaliste me paraît faisable, pourvu que l'angle d'approche soit clairement annoncé et que le caractère paradoxal de ce

récit continue à gouverner toute interprétation quelle qu'elle soit. Voilà deux exigences à respecter si l'on veut éviter ce que serait une lecture purement et simplement apologétique du récit yahviste du premier couple. Malheureusement, il me semble que les commentaires du pape relèvent plutôt de ce genre d'approche. C'est inquiétant, car cette façon de procéder fait dire au texte une notion irrecevable du couple, à savoir sa parfaite intelligibilité grâce à la révélation. Si c'est cela la tentative du pape, elle risque d'être mal comprise car c'est vouloir rendre limpide et transparent ce qui restera à jamais ambigu : «dès l'origine», entre l'homme et la femme.

Donna Singles

1. Doc. Cath., 7 oct. 1979, N° 1771, p. 806.

2. Le pape a commencé ses commentaires sur la Génèse le 5 septembre 1979.

Le dernier en date à paraître au moment de la rédaction de cet article fut celui du 16 mars 1980, N° 1782.

3. Le pape lui-même dit explicitement son estime pour la valeur des critères «personalistes». Cf. Doc. Cath., 3 février 1980, N° 1779, p. 108.

4. Doc. Cath., 18 nov. 1979, N° 1774, p. 960.

5. Ibid., p. 962.

6. Doc. Cath., 6 janv. 1980, N° 1777, p. 4.

7. Doc. Cath., 2 mars 1980, N° 1781, p. 213.

8. Ibid.

9. Ibid., p. 214.

10. Boèce, *De duabus naturis et una persona Christi*, III, Migne *Patrologie latine*, t. LXIV, 1343.

11. P. Beauchamp, S.J., *Études sur la Génèse*, Ad instar manuscripti, Faculté de Théologie de Fourniville, 1971, p. 14.

12. Ibid.

UN LIVRE SUR LE MARIAGE

Nous commençons ci-après la publication de quelques articles de R. Simon et P. Rémy, consacrés à un livre sur le mariage chrétien, que la Commission Théologique Internationale (CTI) vient de faire paraître. Cette Commission, créée en 1969 par Paul VI et « instituée auprès de la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi » (SCDF), est présidée par le préfet de celle-ci, qui nomme son secrétaire. Tout en ne faisant pas partie de la SCDF, la CTI doit être « composée de théologiens de diverses écoles et nations, qui se distinguent par leur science théologique et leur fidélité envers le magistère » et qui « sont nommés pour cinq ans par le Souverain Pontife, sur proposition du cardinal préfet de la SCDF, après que ce dernier ait consulté les conférences épiscopales ». Sa tâche principale est d'aider le Saint-Siège, en particulier la SCDF, dans l'étude des questions importantes.

Le volume en question est divisé en deux parties. La première contient une série de « propositions » sur respectivement l'institution du mariage, sa sacramentalité, création et rédemption, l'indissolubilité et enfin la pastorale des divorcés remariés. Ces propositions ont

été adoptées, par vote majoritaire, par la CTI, dont la responsabilité est donc engagée. Par contre, les commentaires qui suivent le texte de ces propositions n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs et de la sous-commission, chargée des travaux en question. Dans la deuxième partie on retrouve, sous la forme de rapports ou de documents préparatoires remaniés après discussion, une réflexion théologique sur les mêmes thèmes, rédigée sous la seule responsabilité de leurs auteurs respectifs. (Pour plus de détails, voir la présentation du livre par Ph. Delhaye (pp. 13-25), l'introduction, rédigée par le même, au texte des propositions, et publié dans *Doc. Cath.* 1747 p. 704, et enfin les statuts de la CTI in *Doc. Cath.* 1547 p. 814).

Dans le premier article que nous publions, R. Simon présente et examine les sections 1 et 2 du livre, traitant de l'institution et de la sacramentalité du mariage, tandis que P. Rémy étudie la symbolique Christ-Eglise. Dans un prochain numéro seront examinées la question de l'unité entre contrat et sacrement, ainsi que les thèses centrales du livre concernant la conception du rapport création-salut.

LE MARIAGE VU PAR UNE COMMISSION ROMAINE

La Commission théologique internationale vient de publier un volume sur le mariage chrétien (1), qui contient les résultats des travaux sur ce thème qu'elle avait confiés à une sous-commission. En raison de son origine ainsi que du moment de sa parution à l'approche du Synode des Evêques

1980 qui traitera de la famille, il a paru utile de consacrer un examen attentif aux thèses et commentaires qui y sont développés. Pour ce qui est de la Commission en question et des responsabilités engagées dans cette publication, voir l'encadré.

L'institution

Les premières propositions (numérotées 1...) sont relatives à l'institution du mariage. Commentaire et rapport sont dus à la plume de W. Ernst. Les propositions envisagent successivement le mariage au plan cré-

ationnel, le mariage dans le Christ, le mariage au temps des apôtres, dans les premiers siècles, dans les traditions orientales, occidentales, dans le cadre des nouvelles Eglises d'aujourd'hui, notamment en Afrique ;

Problèmes doctrinaux du mariage chrétien par Ph. Delhaye, W. Ernst, K. Lehmann, C. Caffara, E. Hamel, G. Martelet.
Préface du card. J. Ratzinger. Diffusion : Centre Cerfaux-Lefort, Louvain-la-Neuve, Belgique.

dans la réforme du droit canonique. Pour terminer, deux séries de propositions, dont la première concerne la visée personnaliste de l'institution et dont la deuxième dénonce les théories qui ne voient dans le mariage qu'une superstructure de la propriété des biens de production.

Commentaire et rapport sont de très bonne qualité. On sera confirmé dans cette impression en lisant la série d'articles du même auteur parus dans *Esprit et vie* (n° 1, 2, 3, 4, 1978). W. Ernst décrit avec assez de justesse les requêtes et les contestations contemporaines relatives à l'institution matrimoniale. De même, fait-il une bonne description des difficultés, contestations et objections d'ordre théologique, canonique et pastoral, de l'institution du mariage chrétien. On peut cependant regretter le caractère trop unilatéralement germanique de sa bibliographie. Non qu'on veuille nier l'importance des contributions de langue allemande. Mais un sujet aussi diversifié, du point de vue culturel, que l'institution du mariage, il eût été fort utile et sans doute nécessaire de se référer aux plus importants parmi les ouvrages d'ordre ethnologique, sociologique, historique et psychanalytique. Or la recherche anglaise, américaine et française est ici de première valeur. Dans le traitement théologique de l'institution du mariage, le passage par les disciplines que je viens de nommer est un passage obligé, si l'on veut saisir dans sa complexité, sa variété et sa nature, l'institution du mariage en général et situer par rapport à elle les caractères propres du mariage chrétien. Cela est d'autant plus vrai que, malgré l'intéressant paragraphe consacré, dans les propositions, aux nouvelles Églises et le souci d'honorer les valeurs culturelles de celles-ci, le peu de place (ou plutôt leur absence) faite aux dimensions socio-ethnologiques maintient l'analyse et la réflexion dans les cadres trop étroits de la culture occidentale. Il est vrai que la prise en considération théologique des diversités culturelles de l'institution à travers les approches sociologiques et ethnologiques est encore trop peu fréquente et l'on devrait louer la CTI d'ac-

order enfin une très modeste place aux différences culturelles. Mais cette prise en considération est indispensable, si l'on veut faire droit à la pluralité dans l'unité, rappelée à plusieurs reprises dans le volume.

Les deuxième et troisième parties du rapport de W. Ernst esquissent une réponse partielle aux requêtes et contestations qu'il a analysées dans la première. L'auteur estime qu'une réelle évolution dans la fidélité caractérise la position chrétienne actuelle relativement à l'institution du mariage. Anthropologie et théologie se rencontrent ici pour assurer une meilleure compréhension de la sexualité, un équilibre plus personnaliste des dimensions personnelles et des éléments institutionnels du mariage, une conception qui voit le fondement de l'indissolubilité dans la fidélité elle-même plutôt que dans l'extériorité de l'institution et de la loi. A grands traits, l'auteur décrit ce qui, dans les énoncés de l'Écriture, confirme la vision globalisante du mariage et souligne l'orientation actuelle de la réflexion théologique vers une présentation personnaliste et communautaire du mariage chrétien. On peut encore relever que W. Ernst affirme avec nuance que l'alliance conjugale de fidélité peut être le lieu d'une expérience éventuelle de la transcendance ; que, s'il insiste, comme on vient de le rappeler, sur l'importance d'une présentation personnaliste et communautaire, il n'en souligne pas moins et avec raison l'aspect structurant de l'institution et la nécessité de normes objectives, contrairement à une privatisation individualiste ; que, si l'on peut s'accorder sur un certain nombre de données doctrinales, il reconnaît également la réalité des divergences ; fidélité et ouverture, écrit-il encore, s'imposent également ; on notera enfin que l'auteur voit dans le mariage chrétien un cas particulier et particulièrement important du rapport création - salut. Ce qui entraîne, à ses yeux, l'impossibilité théologique d'établir, sans plus, une distinction adéquate entre mariage purement naturel et mariage sacramentel. Et sur ce point, il se rencontre avec l'ensemble des auteurs de ce livre.

La sacramentalité du mariage chrétien

La deuxième série de propositions (numérotée 2...) concerne la *sacramentalité* du

mariage chrétien. Le commentaire est de Ph. Delhaye ; le rapport, de K. Lehmann.

Ces trois séries de textes abordent des questions à la fois importantes et d'actualité : nature de la sacramentalité du mariage chrétien, nature du rapport existant entre baptême, foi, intention et mariage sacramentel, nécessité d'un renouveau et d'un approfondissement théologiques et spirituels du baptême. En toile de fond à ces questions, la situation contemporaine des Églises : situation de chrétienté décidément dépassée, sécularisation de nos sociétés occidentales, existence d'une fraction importante de baptisés non-croyants.

Dans l'impossibilité de faire un compte-rendu détaillé, je signalerai les points suivants. Tout d'abord, les trois textes (propositions, commentaires, rapports) associent, dans la définition du sacrement en général, les notions de signe et de causalité à la notion biblique du mystère (mysterion). Le rapport de K. Lehmann note, avec justesse, que, dans la recherche des fondements du mariage, il vaut mieux ne pas partir de la notion classique du sacrement en général pour l'appliquer au mariage, mais par l'examen des textes néo-testamentaires. Avec les autres auteurs et le texte des propositions K. Lehmann met l'accent sur l'importance centrale, pour la question du mariage chrétien, de l'articulation création - salut, nature - grâce ; il met en relief la relation constitutive réciproque qui existe entre indissolubilité du mariage et sacramentalité : il voit dans cette relation une sorte de cercle, l'indissolubilité permettant de saisir et de connaître la sacramentalité du mariage, la sacramentalité constituant le fondement dernier de l'indissolubilité. Les raisons d'ordre naturel convergent vers l'indissolubilité, au point qu'on peut affirmer que tous les mariages sont indissolubles. L'examen du lien existant entre foi, baptême et sacrement de mariage est fait par K. Lehmann avec le souci marquant de tenir compte à la fois des dimensions doctrinales du problème et des questions posées par la réalité pastorale (notamment la question des baptisés non-croyants et celle de l'existence du mariage civil et du mariage religieux). L'auteur estime avec raison que, sur ces différentes questions, un approfondissement de la réflexion théologique s'impose. C'est le cas en particulier

pour le baptême considéré comme sacrement permanent et dynamique. A ses yeux, c'est dans le cadre de l'unité entre l'ordre de la création et celui de la rédemption que la question de la sacramentalité peut trouver une solution valable. C'est sur cette unité que prend appui la thèse de «l'inséparabilité du contrat et du sacrement».

Il faudrait, pour être complet, relever d'autres éléments de l'intéressant rapport de K. Lehmann. Je ne puis le faire ici. Il faut cependant signaler les pages que l'auteur consacre, pour terminer, à l'indissolubilité absolue du mariage sacramentel consommé. Anthropologie (phénoménologie du corps humain), christologie et ecclésiologie (mystère de l'indéfectible union du Christ à son Église) se conjuguent ici pour fonder l'indissolubilité absolue du mariage sacramentel consommé. Foi et baptême fructifient dans la constitution de ce qu'on a appelé l'«Église domestique». Leur impact apparaît clairement avec le privilège Paulin («L'Église permet à un conjoint devenu chrétien, dans le cas où la partie restée païenne ne veut plus cohabiter avec lui, de contracter un nouveau mariage avec une partie chrétienne» p. 208 ; voir 1Co 7,12 - 16). Le caractère déterminant de la condition baptismale du chrétien manifeste, en ce cas, toute sa vigueur et toute sa signification puisqu'elle peut rendre caduque le lien du premier mariage et autoriser le deuxième en le constituant dans le Christ, en mariage absolument indissoluble. Avec l'existence du privilège Paulin se pose alors la question du pouvoir ecclésial de dissoudre des mariages. Prenant parti dans le débat actuellement en cours, l'auteur estime que la réponse fondamentale a apporter à cette question ne saurait être juridique mais dogmatique. Il ne faut pas la chercher dans une extension du pouvoir de dissoudre des mariages sacramentels consommés ni dans la gérance du bien commun ecclésial. Si l'indissolubilité est fondée en dernière analyse sur l'irrévocable fidélité du Christ à son Église, c'est par rapport à ce lien christique - ecclésial que se situe le pouvoir de dissolution : l'autorité de l'Église et le service du bien commun ecclésial trouvent ici leur fondement et leurs limites.

Le rapport de K. Lehmann mériterait un examen critique détaillé. Il faudrait notamment se pencher sur le problème de l'indissolubilité, sur son double fondement «naturel» et christologique. Il faudrait prendre en considération la question du rapport création - salut, soulèvement de toute l'argumentation théologique de ce rapport et de l'ensemble du volume. L'auteur souligne avec raison que la création n'est compréhensible qu'à partir de l'Alliance. Une plus grande attention devrait cependant être accordée à l'expérience juive (expérience de la libération de la maison de servitude, l'Égypte) dans laquelle la foi en la création s'est élaborée et à l'expérience chrétienne de la Pâque libé-

ratrice du Christ. La référence à cette double expérience conduirait sans doute à une compréhension autre que celle qui s'exprime dans les textes de ce volume. Il y est certes question de l'Alliance et de son lien avec la création. Mais la notion est peu exploitée.

L'examen critique de ces problèmes sera repris ultérieurement lorsqu'il s'agira du problème création - salut et des questions du divorce et de la pastorale des divorcés-remariés qui font l'objet des sections 3 à 5 de l'ouvrage. Tout en renvoyant aux réflexions de P. Rémy dans l'article ci-après, je me contenterai ici des deux remarques suivantes.

Des concepts qui datent

La première concerne la sacramentalité du mariage et les concepts dans lesquels elle est élaborée. A quelques exceptions près, l'outillage conceptuel utilisé est très classique. Je veux dire par là qu'on recourt aux concepts traditionnels, pour parler du sacrement en général et du sacrement de mariage en particulier, de cause, de cause efficiente, instrumentale, dispositive, de signe, de signe efficace, d'intention actuelle, habituelle, virtuelle, des concepts plus techniques encore d'*opus operatum* et d'*opus operantis*. Il n'est certes pas question de rejeter ce langage, ni de méconnaître les services qu'il a rendus dans le traitement des problèmes qui ont pu surgir au cours de l'histoire ; il est l'expression tout à fait valable d'une théologie à une époque déterminée et dans des conditions culturelles déterminées de cette époque. Et les théologiens qui l'ont utilisé ont pu être, comme ce fut le cas notamment au 13^e siècle, des témoins admirables de l'intelligence de la foi confrontée à ce qui fut leur modernité. Expression historiquement datée de la foi en travail d'intelligence, cette théologie et notamment la théologie des sacrements comportent aussi leurs limites et réutiliser cet outillage conceptuel n'est pas sans effet négatif, dans la mesure où l'on ne fait pas l'effort, pourtant indispensable, non point de s'adapter à la modernité (il ne s'agit pas d'adaptation), mais de rejoindre les ques-

tions qu'elle pose avec les instruments conceptuels cohérents aux expériences et aux situations analysées. Or on se défend difficilement, à lire ce volume, de l'impression qu'en raison du vocabulaire utilisé et de la théologie qui s'y déploie, que l'on est en face d'une approche «objectiviste» des sacrements et du sacrement de mariage en particulier. Objectiviste, en ce sens que les concepts de causalité, utilisés pour parler des sacrements, instrumentalisent ceux-ci en faisant des moyens de production de la grâce. Qu'on le veuille ou non, l'homme, le sujet croyant est évincé de la sacramentalité, même si l'on affirme qu'il y est présent au titre de la libre réception du sacrement. Tout se passe comme si, en faisant entrer la foi du sujet croyant dans la nature et la constitution du sacrement, on mettait en danger la libre et première initiative de Dieu. Mais c'est oublier que la foi est aussi don de Dieu et que le Dieu qui se révèle en Jésus-Christ et se donne à nous dans les sacrements est aussi toujours dit et nommé par et dans des rites, des gestes, des actions et des langages humains : «le sujet croyant, écrit fort bien L.M. Chauvet, demande à être *totale-ment réintégré dans les sacrements*. Nous ne pouvons plus le poser comme extérieur à eux. Ils ne sont sacrements-pour-l'homme que parce qu'ils sont signifiants-de l'homme, de l'homme dans sa condition de croyant. Ils le parlent, ils le

font advenir au sein de la médiation symbolique qu'ils déploient» (*du symbolique au symbole*, 199).

On regrettera dès lors, que tant dans les propositions que dans les commentaires et les rapports rien (ou si peu de choses) ne transparaisse ici, au plan de la méthode et de l'outillage conceptuel, des approches pourtant si déterminantes et si représentatives de la modernité, de la linguistique mo-

derne, de la psychanalyse, de la sociologie et de l'ethnologie (on pourrait même s'interroger sur la conception de l'histoire qui se fait jour dans ces pages). Il manque à l'ensemble des textes une prise en considération organique du langage symbolique et du symbole dans la construction même des discours. Et c'est chose évidemment grave quand il s'agit des sacrements et de la sacramentalité de l'Église.

Une pluralité mal assurée

Cette unanimité (méthodologique et épistémologique) dans le discours théologique de ce volume pose un autre problème : celui du recrutement des membres de la CTI et des sous-commissions éventuelles. L'article 4 des statuts de la CTI (voir encadré) manifeste la volonté de faire droit, dans la composition même de la Commission, au principe d'un pluralisme théologique légitime (théologiens de diverses écoles et nations, fidélité au magistère de l'Église). Il n'est pas sûr que les modalités de nomination des membres de la CTI favorisent cette pluralité. On peut penser que l'appareil conceptuel employé n'est sans doute pas indifférent à la politique des choix. D'autant plus, que le Saint-Esprit aidant (!), chaque fois qu'il est question de pouvoir, fût-ce du pouvoir du savoir, des influences occultes jouent dans les coulisses. L'Église, pour être sainte (et pécheresse), n'est pas indemne de ce type de «manœuvres». La question d'une parole libre dans l'Église se trouve ici posée au plan même des nominations. On sait que K. Rahner a démissionné de la CTI. Faut-il rappeler même si ce fait ne concerne pas directement cette commission (il a rapport à son président qui est aussi préfet de la SCDF), qu'au quatrième synode épiscopal à la préparation duquel il avait activement collaboré, le P. Liégé, alors doyen de la faculté de Théologie de l'Institut catholique de Paris, fut rayé de la liste des experts pour avoir pris sur la question de l'avortement une position jugée peu conforme à la conception officielle (voir sur ce point R. Laurentin, *L'évangélisation après le quatrième synode*, Le Seuil, Paris, p. 154).

R. Laurentin signale encore, dans le même ouvrage, que ce qu'il faut bien appeler un échec du synode est dû à ce qu'il nomme prudemment les conditionnements de cette assemblée et qu'on qualifierait plus justement un manque de liberté dans l'expression de la parole et dans les débats. Le contrôle orthodoxe qui joue ici, fonctionne aussi dans le filtrage des nominations à la CTI. Avec cette question en soit anodine, de la politique des choix, est donc posée une question fondamentale : celle de la régulation de la foi, du rôle du théologien, de la liberté de sa recherche, de sa représentativité au sein des organismes officiels, du pluralisme réel — et pas seulement verbal — de la composition de ceux-ci. Les déficiences d'ordre conceptuel signalées plus haut, et les exclusions rappelées à l'instant laissent sceptique sur la réalité effective de la place faite au pluralisme théologique.

Puisque l'examen critique des sections 3 à 5 est renvoyé au prochain numéro, je me contenterai de signaler ici en quelques mots leurs thèmes. Le rapport du mariage - réalité de la création et du mariage - sacrement dépend directement, en sa réalité et en sa compréhension, du rapport création - rédemption (section 3). La section 4 est consacrée à l'indissolubilité du mariage et la section 5 au problème des divorcés-remariés.

Je terminerai par la remarque suivante. Outre l'absence, pour le moins surprenante dans le texte de C. Caffarra, d'une analyse de la période qui s'étend des premiers temps du christianisme à la fin du 13^e siècle et le caractère lacunaire et très sélectif

de la bibliographie de E. Hamel, je voudrais relever l'allusion que Ph. Delhaye fait à mon livre, *Morale*, Philosophie de la conduite humaine parue chez Beauchesne en 1961. Renvoyant à la p. 33 de cet ouvrage, il me classe parmi «les grands défenseurs de la *natura pura*» (p. 316 et 326). J'avoue mon étonnement : j'ignorais jusqu'à ce jour que j'avais été un partisan convaincu de la «nature pure». Je pensais même avoir écrit le contraire (R. Simon op. cit. p. 13

etc). Il est probable que l'option philosophique à laquelle je me ralliais à l'époque n'est pas celle de Ph. Delhaye. Et cela peut expliquer son incompréhension, mais cela ne le dispense nullement du devoir d'exactitude dans un ouvrage qui prétend au sérieux et à la rigueur de la recherche «scientifique». Si je termine par une note polémique, ce n'est pas pour le plaisir, mais pour mettre en garde contre des insinuations rapides et non fondées.

R. SIMON

LA SYMBOLIQUE CHRIST-ÉGLISE

REFLEXIONS SUR LA PUBLICATION DE LA CTI

Le grand intérêt d'une telle publication vient de son projet même, puisqu'elle se propose, comme le titre l'indique, d'approfondir les fondements «doctrinaux» de la théologie catholique du mariage.

Les préoccupations pastorales n'en sont pourtant pas absentes, loin de là ! Ce qui soulève d'emblée le problème de la relation entre doctrine et pastorale, théorie et pratique.

Il est certain que la réflexion doctrinale est première et que c'est elle qui fonde les pratiques pastorales. Mais ne faut-il pas également admettre que la relation est réversible et qu'un va-et-vient est requis entre les deux termes ? De sorte qu'il soit légitime d'affirmer que certaines intuitions pastorales sont capables d'amener un réexamen de la doctrine ?

Par ailleurs, il convient de veiller à ce que des préoccupations pastorales implicites ne viennent nuire à une authentique recherche doctrinale et à la prise en compte des acquis scientifiques de l'heure.

On devine l'importance de ces questions quand il s'agit de la doctrine fondant l'indissolubilité et conséquemment, de la pastorale des divorcés-remariés.

En fait, l'ouvrage de la Commission n'aborde pas directement ces questions de fond, d'ordre épistémologique. Son originalité me semble, entre autres, provenir des tensions internes qu'une lecture attentive y décèle. Comme aussi des silences, des omissions qu'il contient et qui posent question, puisque les auteurs entendent très justement se situer au plan scientifique (p.15).

Les rédacteurs n'ignorent pas le lot

d'objections soulevées contre la thèse qui lie chez les baptisés contrat matrimonial et sacrement et celle qui interdit l'accès des divorcés-remariés à l'Eucharistie. Ils entendent y répondre et légitimer le bien fondé des directives officielles. J'avoue cependant ne pas être convaincu par leur démonstration doctrinale. Pour dire d'emblée la raison de mes réticences, le type de pensée développé se déroule à partir de deux termes en présence ; je n'y vois pas intervenir un troisième venant servir de médiation. Structure binaire et non ternaire, relation duelle et non triangulaire. Entre l'intention du Christ et le baptisé non-croyant n'est pas posé ce troisième terme. L'Église comme acteur constitutif de la réalité sacramentelle. Je dis bien : comme acteur constitutif, et non seulement comme témoin. Dans l'analyse de la relation qui existe entre le Christ et l'Église, place n'est pas accordée à l'Esprit, ce troisième terme qui seul peut adéquatement exprimer la similitude et la différence qui existe entre les deux premiers.

Telle est pour moi la vraie raison d'une sorte de blocage de la pensée et de la réflexion. Manifestement, certains auteurs sont conscients des difficultés que rencontre la doctrine qu'ils présentent. Ce dont témoignent les tensions internes du texte. Mais ils n'ont pas de quoi les surmonter.

Je me contenterai d'étudier ici la symbolique Christ-Église, réservant pour un prochain article, le cas de l'unité entre contrat et sacrement. Et m'excusant du caractère forcément sommaire de mes remarques vu la place dont je dispose.

Difficulté d'une certaine conception de la symbolique

Qu'est-ce qui fonde l'indissolubilité du mariage chrétien ? A en juger par le texte des thèses 4.3 (p. 108) ce fondement est multiple. Il conjugue des raisons humaines tirées de l'amour conjugal, du bien des enfants, du bien commun de la société, avec des motifs proprement théologiques : la volonté du Dieu créateur. Mais le fondement ultime «encore plus profond» tient à une perspective christologique : «le mariage chrétien est image, sacrement et témoin de l'union indissoluble entre le Christ et l'Église» (p. 108). Et le commentaire de cette thèse précise : «Dans la tradition chrétienne, le symbolisme de l'union du Christ et de son Église est la base de l'indissolubilité du mariage chrétien» (p. 110).

Un tel symbolisme est à l'origine du radicalisme de l'Église catholique vis-à-vis des divorcés remariés. Comme l'exprime ce texte du P.G. Martelet : «Le Christ a donné et donne encore, à l'égard de l'Église, l'exemple de la fidélité absolue, lui qui ne cesse

d'être avec elle «tous les jours jusqu'à la consommation des siècles». A moins donc que l'Église perde conscience d'elle-même dans l'amour que le Christ lui porte, le remariage des chrétiens divorcés — si le premier mariage était un vrai mariage — crée une contradiction incompatible avec le mystère de l'Église et du Christ» (p.120-121).

Dans un tel raisonnement, l'attitude du Christ vis-à-vis de l'Église a sa réplique exacte dans celle de l'Église vis-à-vis du Christ. La relation est univoque. Ce qui veut dire qu'on ne fait pas de différence, pour le propos qui nous occupe, entre la relation qui part du Christ et qui vise l'Église — et la relation qui part de l'Église et qui vise le Christ. Dans les deux cas, il y a fidélité absolue.

Et c'est ce paradigme de fidélité absolue entre le Christ et l'Église qui fonde, en ultime recours, la fidélité absolue entre l'homme et la femme unis sacramentellement.

Un archétype mythique

Une telle présentation soulève des difficultés théoriques, en regard des sciences humaines, de la philosophie comme de certaines données les plus traditionnelles de la théologie.

Comment éviter que la relation Christ-Église ne fonctionne comme archétype mythique d'indissolubilité ? Archétype mythique que le couple a à reproduire tel quel, indépendamment du temps, de l'histoire, des circonstances concrètes ? Comme l'a souligné Lévi-Strauss, le mythe a une structure à la fois diachronique et synchronique. Dans un premier temps, il se rapporte à des événements passés : il est toujours situé «in illo tempore», «en ce temps-là». Dans un second, il est une structure perma-

nente commandant le passé, le présent, l'avenir.

Or la Bible a une façon particulière de traiter les mythes. Elle les historicise. C'est ainsi que les récits de création ne sont plus récits de création qu'un rituel doit périodiquement rejouer afin que le monde garde sa stabilité. Ils sont discours qui ouvrent à une histoire à faire, histoire marquée du péché et de la grâce.

Comment éviter que la relation Christ-Église ne fonctionne comme archétype à reproduire tel quel, dès lors qu'on l'a figée en fidélité absolue bilatérale ?

Comment le couple chrétien peut-il faire retour à son origine sans s'y enclorre mais en y trouvant au contraire un ferment de créativité ?

Une relation en miroir

Cette difficulté se retrouve si à une approche de type ethnologique on substitue une approche de type psychanalytique. Force est bien de constater, en passant, une sorte de silence quasi général des auteurs sur cette branche des sciences humaines. L'objection que celle-ci risque de faire est pourtant sérieuse. On pourrait la résumer ainsi : la relation Christ - Église telle qu'elle est décrite ne fonctionne-t-elle pas comme relation spéculaire, relation en miroir et, en conséquence, sous le régime de l'identification aliénante ? Je ne puis qu'évoquer ici la description maintenant classique du stade du miroir par J. Lacan. De même que l'enfant s'identifie, à un certain âge, à l'image de lui-même que lui renvoie le miroir — et s'y aliène — tant qu'il n'a pas fait l'expérience de son nom — et donc de lui non comme un « moi » en image, mais comme un « je » sujet de désir et de créativité, de même il est à craindre que le couple ne s'identifie à cette image de lui-même qu'on lui présente dans la relation Christ - Église — et ne s'y aliène — tant qu'il ne disposera

pas d'un troisième terme qui lui permette de se retrouver comme sujet de désir, créateur d'histoire.

Bref, comment faire pour que la relation Christ - Église ne soit pas principe d'une identification aliénante, parce que de type spéculaire, et qu'elle soit source d'inspiration féconde, en conservant au couple sa valeur d'autonomie et de créativité ?

Ces deux types de difficultés me semblent tenir au fait que la relation Christ - Église est traitée comme relation univoque. On ne fait pas de différence entre la fidélité vouée par le Christ à l'Église et la fidélité vouée par l'Église au Christ. La seconde est le reflet exacte de la première.

Il est pourtant clair que si le Christ est animé d'une indéfectibilité absolue à l'égard de l'Église, celle-ci ne peut en dire autant de sa relation au Christ. Tout simplement parce que, dans son statut de « pèlerinage terrestre », l'Église doit se reconnaître à la fois sainte — en raison de l'Esprit qui lui est donné — et pécheresse — puisqu'elle peut le contrister.

Une philosophie essentialiste

Pourquoi une telle distinction n'est-elle pas faite ? Alors qu'elle semble évidente... Les raisons en sont sans doute multiples. J'en avancerai une, à titre de question.

Ne se meut-on pas, implicitement, dans une philosophie de type essentialiste ? En d'autres termes, ne considère-t-on pas l'Église comme une essence déjà toute constituée ? On attribue alors à cette essence un certain nombre de qualités, dont le lien indéfectible au Christ. L'essence « Église » peut bien s'incarner et s'actualiser dans le temps. Cette actualisation historique peut bien connaître imperfections et déficiences. En aucun cas, ces dernières ne sauraient porter atteinte à l'essence intemporelle ; elles sont pratiquement sans signification vis-à-vis de la réalité véritable.

C'est bien ce qui se passe dans une phi-

losophie de type platonicien : la réalité concrète, contingente n'est là que pour servir de tremplin à la contemplation de l'idée éternelle.

Par contre, quand on passe d'une philosophie essentialiste à une philosophie existentielle, force est bien de tenir compte de la réalité telle qu'elle se donne historiquement. Et, pour le cas qui nous occupe, il devient impossible d'assimiler purement et simplement relation du Christ à l'Église et relation de l'Église au Christ.

Ce passage d'une philosophie à une autre n'est pas théologiquement neutre. Il permet de cerner le dernier type de difficulté que soulève la symbolique Christ - Église telle qu'elle est décrite dans l'ouvrage qui nous occupe.

Les derniers temps déjà là ?

Quelle est en effet la place accordée à l'opposition ou la tension entre le « déjà là » et le « pas encore » de l'Église ? Entre la réalité présente et la réalité eschatologique ? S'il est vrai, toujours que l'Église est « déjà » et « pas encore » indéfectiblement unie au Christ. Elle l'est « déjà », en raison du don de l'Esprit Saint. Elle ne l'est « pas encore » en raison de sa condition actuelle de fragilité, de vulnérabilité qui la met dans l'obligation de confesser son péché. Comme l'écrit St. Jean : « Si nous disons : "Nous n'a-

vons pas de péché", nous nous abusons, la vérité n'est pas en nous. Si nous confessons nos péchés, Il est assez fidèle et juste pour remettre nos péchés et nous purifier de toute injustice. Si nous disons : "Nous n'avons pas péché", nous faisons de Lui un menteur, sa parole n'est pas en nous » (1a Jo. 1,8-10).

Qui oserait nier que ce « nous » de St. Jean représente l'Église concrète, historique — habitée « déjà » de l'Esprit qu'elle peut « encore » contrister ?

Et l'Esprit-Saint ?

Nous en arrivons ainsi à cerner la place essentielle à accorder à l'Esprit, dans l'étude de la symbolique Christ - Église. C'est lui qui représente ce terme médiateur dont nous avons parlé. C'est lui qui permet de répondre au lot de difficultés signalées — d'éviter que la référence du couple chrétien à son origine ne tombe dans la reproduction d'un archétype ou dans l'identification aliénante. Comme c'est lui qui permet de faire droit à la tension du « déjà là » et du « pas encore ». Parce qu'il est principe de liberté, de créativité, de libération, au sein d'une condition qui demeure temporelle et pécheresse, donc militante.

Mais cette donnée, pourtant fondamentale dans l'Écriture, est pratiquement absente dans les cinq séries de propositions,

en italiques dans l'ouvrage de la commission — propositions qui, comme le souligne la présentation, « après quatre votes et corrections, ont ainsi rallié une majorité absolue de suffrages in specie » (p. 14). La réalité de l'Esprit Saint n'est pas une seule fois mentionnée. Silence étonnant, dira-t-on ! On rétorquera que si le terme n'y est pas, la réalité y est présente, au moins implicitement, dès lors qu'on parle de l'Église. De fait, on le trouve dans les commentaires qui suivent les propositions et qui n'engagent que la sous-commission. Mais précisément, il n'y intervient jamais comme élément différenciateur et source d'opérativité propre au sein de la relation du Christ à l'Église et de l'Église au Christ.

La relation Christ - Église n'est pas univoque

Si notre analyse est exacte, il n'est plus possible de se contenter des formules qui courent dans tout l'ouvrage et affirmer « le mariage comme représentation du mystère qui unit le Christ Jésus et l'Église » (p. 65) — « les époux comme vraiment et réellement assumés dans le mystère de l'union sponsale du Christ et de l'Église » (p. 78) — « le mariage comme image, sacrement et témoin de l'union indissoluble entre le Christ et l'Église » (p. 108)... Non que ces formules soient inexactes mais parce qu'elles demandent à être précisées.

La relation Christ - Église n'est pas univoque ; si elle définit néanmoins la sacramentalité chrétienne du mariage, la question surgit : de quel côté est le couple ? Du côté du Christ, en tant qu'il est indéfectiblement uni à l'Église — ou du côté de l'Église en tant qu'elle est déjà et pas encore unie indéfectiblement à lui ?

La réponse est aisée : du côté de l'Église. C'est bien ce que suggèrent certains passages ou expressions de l'ouvrage. « Le mariage chrétien représente concrètement l'Église du Christ Jésus dans le monde et, sur-

tout, sous l'aspect de la famille, est appelé à juste titre «Église domestique» (p. 65 - 66). L'expression est reprise de *Lumen Gentium* (n° 11). Ailleurs, il est dit que les époux agissent en tant que membres du corps du Christ (p. 189 - 205...). C'est là

un bon exemple des tensions internes qui habitent le texte. Une affirmation est posée, dont on ne tire pas les conséquences. Un champ est ouvert, qui n'est pas, par la suite, exploré.

Le couple dit l'Église unie au Christ

Tentons ici une telle exploration. Dire que le couple chrétien est appelé, par grâce, à être symbole efficace de l'Église unie au Christ, c'est retrouver la symbolique sponsale décrite à l'origine par Osée. On sait que le prophète ne cesse d'opposer le Dieu fidèle au peuple infidèle appelé à la conversion et de prophétiser une alliance dans la fidélité.

Une analyse de type structural à propos du fameux texte d'Ephésiens 5, 22 sv, que nous ne pouvons mener ici, montrerait de même que femmes et maris sont également situés face au Christ Tête. Elle donnerait

tout leur poids aux deux expressions : «Lui, le Sauveur du corps» et «Ne sommes nous pas les membres de son corps ?». C'est comme membres du corps dont le Christ est la Tête que les époux doivent se soumettre l'un à l'autre, dans la crainte du Christ (5,21).

Mais ces considérations scripturaires, si elles confirment notre interprétation, n'ont pas encore valeur opératoire. Elles ne répondent pas à la question du sens concret que peut prendre l'affirmation : le couple doit dire efficacement l'union de l'Église au Christ.

Une Église d'hommes et de femmes

J'avancerai ici un élément de la réalité aussi simple qu'éclairant.

A moins d'avoir une anthropologie — et une théologie — assexuées, l'Église est en fait composée, pour moitié, d'hommes et, pour moitié, de femmes. Dire l'Église unie au Christ, c'est dire, de ce point de vue, ce qui est et ce qui sera : la réconciliation hommes - femmes dans le Seigneur.

D'où cette conclusion, au moins à titre d'hypothèse : le don et la mission reçus par le couple chrétien ne consistent-ils pas à prophétiser efficacement — dans la singularité d'une relation entre tel homme et telle femme — cette universelle réconciliation ? Ce qu'on nomme la grâce sacramentelle du mariage ne comporte-t-il pas cette annonce d'une bonne nouvelle, cette proclamation d'un salut déjà là et pas encore advenu : la réconciliation du masculin et du féminin, de l'homme et de la femme, des hommes et des femmes ? Bref, une grâce qui est aussi une tâche ?

Que pourrait-être d'ailleurs le sacrement de mariage sinon la gestion de cette rencontre du masculin et du féminin dans la grâce et la sainteté ? Ne faut-il pas y voir le rappel permanent, au sein de l'Église et du

monde, de la condition sexuée de l'humanité, moitié hommes, moitié femmes, et l'annonce de sa réconciliation dans le Christ ?

Certains textes évangéliques — et plus particulièrement le logion de Jésus dans le chapitre 19 de St. Matthieu — en prennent un tout autre relief. Dans ce dernier texte, en effet, Jésus commence par s'insurger contre le droit de répudiation inscrit dans la loi mosaïque. Une telle démarche vise à réhabiliter la condition féminine et les Évangiles nous en livrent bien d'autres équivalentes. Par ailleurs, le Christ légitime son exigence de fidélité par deux références. D'un côté, il renvoie aux récits de création (ce qu'on appelle la protologie) — de l'autre au Royaume, à l'Eschatologie (c'est en effet à tort que l'expression «eunuques pour le royaume» a été interprétée comme appel au célibat consacré ; elle vise en fait la situation conjugale).

Or, les récits de création décrivent l'humanité comme créée par Dieu «mâle et femelle». Et en Adam et Eve c'est beaucoup plus la différence sexuelle et sa rencontre dans le couple humain qui sont affirmées que l'institution du mariage monogame.

W. Ernst, dans le livre ici recensé, le souligne très justement (p. 162-163).

C'est dire que Jésus renvoie le couple à l'intention originelle du Créateur qui a fait l'humanité sexuée, homme et femme, et à la prophétie de sa réconciliation, dans le Royaume. Il renvoie à l'humanité créée et qui sera sauvée.

Nous retrouvons ici, mais de toute autre

façon, le lien Création-Rédemption étudié dans l'ouvrage de la Commission. Puisque le point de départ n'est pas l'intention surplombante de Dieu mais Jésus et l'articulation qu'il semble lui-même réaliser entre les deux ordres : l'action créatrice de Dieu et le Royaume dont il faut donner dès à présent des signes.

Prophétiser efficacement la réconciliation hommes - femmes

Vu sous l'éclairage de ce double horizon, le mariage chrétien est à la fois grâce et tâche — dont il faut mesurer l'ampleur.

Le couple chrétien ne serait pas annonce prophétique de l'Église — sacrement de l'humanité, hommes - femmes, réconcilié — s'il n'était pas, d'un même élan, attentif aux conditions concrètes d'une authentique réconciliation, tant au-dedans qu'au dehors.

Au-dedans : c'est-à-dire dans sa vie interne de couple. Au dehors, comme ferment actif de réconciliation au sein de la société comme de l'Église.

Insistons sur ces lieux «prophétiques». Par le premier est soulignée l'exigence d'unité et de fidélité, puisqu'il s'agit d'annoncer, dans la singularité d'une relation homme - femme, le lien indissoluble qui unira hommes et femmes dans le Royaume. Soit dit en passant, si le fondement ultime de l'indissolubilité est cette relation universelle à prophétiser, on comprend qu'après bien des hésitations la Tradition ecclésiale ait admis, après veuvage, le remariage. Le lien éternel à prophétiser est celui qui unira hommes et femmes dans le Royaume. Ce qui simultanément valorise et relativise le lien singulier. Et devrait s'inscrire, en quelque façon, dans l'éthique même du couple, sous forme d'ouverture.

Mais le champ de la mission «sacramentelle» des époux s'étend aussi à ce lieu qu'est l'Église. De ce point de vue, on ne peut que s'étonner de la façon dont on a «privatisé», dans une certaine théologie, la grâce du mariage : en la réduisant essentiellement aux trois propriétés d'unité, d'indissolubilité et de procréation. Dans la pers-

pective que nous esquissons ici, le couple ne peut symboliser efficacement le mystère de l'Église qu'en étant ce ferment actif de réconciliation hommes - femmes dans le champ ecclésial et social.

D'où l'interpellation qui s'ensuit, comme don et tâche. L'Église exprime-t-elle réellement, dans les relations qui s'y vivent, et dans les institutions qui la structurent cette réconciliation du masculin et du féminin ?

D'une façon plus précise encore, si l'Église comme sacrement global du Christ se caractérise par trois axes «structuraux» : la relation aux Écritures, la relation aux sacrements, la relation à l'éthique ; la mission du couple doit porter sur eux trois. Et comporter successivement ces trois types de demandes : la réconciliation hommes - femmes s'exprime-t-elle d'une façon suffisamment claire dans la lecture actuelle de l'Écriture ? dans la célébration des sacrements ? dans les tâches éthiques proposées ?

Poser ces questions, ce n'est pas présumer la réponse. Puisque celle-ci se donne comme tâche de créativité sacramentelle, dans l'Esprit.

On objectera qu'une telle mission est déjà inscrite dans la mission baptismale.

Effectivement, la Tradition a eu le souci d'enraciner le sacrement de mariage dans le baptême lui-même. Mais on ne comprendrait pas, par ailleurs, le maintien comme tel du premier s'il ne comportait pas des dons et grâces spécifiques. J'y vois, pour ma part, cette perception profonde de l'Église qui lui fait saisir, dans le couple, une symbolique de son propre mystère : une humanité hommes - femmes réconciliée dans le Christ.

La réconciliation des générations

Il y a plus encore. Le livre de la Commission théologique internationale insiste, très légitimement, sur le couple et surtout la famille comme «Église domestique».

Par la fécondité charnelle, la prophétie symbolique du couple déborde la réconciliation des sexes pour dire celle des générations.

C'est là une autre dimension de l'étude sacramentelle du mariage. L'Église présente regroupe en son sein des générations différentes ; l'Église des derniers temps, le Royaume, récapitulera dans le Christ, la série ininterrompue des hommes et des femmes qui se sont succédés dans les temps sur la terre.

Le même raisonnement, développé à partir de la condition sexuée, peut l'être à propos des générations, au moins sous forme d'une question. Comment la réalité familiale peut-elle, dans sa singularité, prophétiser efficacement la réconciliation des générations dans le Christ, aux derniers temps ?

Grâce et tâche «au-dedans» : comment gérer la différence qui existe entre le couple et les jeunes générations, entre le couple et les générations antérieures, de façon à prophétiser le mystère d'une réconciliation dans le Christ ?

Grâce et tâche «au-dehors» : comment lutter efficacement contre l'incompréhension qui existe si fréquemment entre adultes et jeunes — contre l'indifférence, voire le mépris qui affectent la relation vis-à-vis des personnes âgées ?

Le couple et la famille, une «Église domestique» ! L'expression est certes ambiguë. Je ne la ratifierai pas si on entend par là une cellule familiale close sur elle-même et commandée par l'autorité du mari sur la femme, des parents sur les enfants, selon le schéma traditionnaliste cher à De Bonald.

Par contre, l'expression me semble profonde s'il est demandé au couple et à la famille de prophétiser activement, au-dedans comme au-dehors, ce mystère d'une réconciliation des sexes et des générations dans le Christ. Selon des formules et des modèles qui peuvent varier selon les époques et les cultures.

Bien des questions demeurent. Celle-ci, par exemple : Comment décrire la fécondité des échanges qui doivent exister entre ces deux statuts : mariage chrétien et célibat consacré ? Que s'apportent-ils réciproquement ? Comment les gardent-ils, l'un et l'autre, dans une commune espérance et un combat commun ?

Les divorcés - remariés

Je me contenterai ici, en terminant, d'aborder la pastorale vis-à-vis des divorcés - remariés.

Dans la problématique esquissée ici à grands traits l'exigence d'indissolubilité est maintenue, nous l'avons vu. Mais il me semble qu'elle se trouve comme exorcisée de la rigidité et de l'incoercibilité que lui conférerait le statut univoque de la relation Christ - Église que j'ai dénoncé.

Le couple doit prophétiser symboliquement l'Église dans son mystère du Royaume «déjà et pas encore là». Dans la mesure où l'Église présente est encore mystère de grâce et de péché, on verrait mal qu'elle-même, sainte et pécheresse, manifeste une intransigeance vis-à-vis du péché de certains de ses membres telle qu'elle

mette à leur leur réconciliation et à leur pardon des clauses dont ils sont concrètement incapables de s'acquitter, du genre : rompre un nouveau foyer quand il a déjà des enfants, vivre comme frère et sœur...

Il me semble que la façon qu'a l'Église catholique de gérer actuellement la pastorale des divorcés - remariés et d'exprimer cet infini de l'exigence et cet infini de la miséricorde qui caractérisent le Jésus des Évangiles, n'est pas satisfaisante.

Je parle de la gestion actuelle de l'Église. Car il n'en a pas toujours été ainsi. C'est un reproche que l'on peut faire au livre de la Commission théologique internationale et qui nuit à sa crédibilité. Dans l'étude de la période patristique qu'on y trouve, concernant ce problème, il est bien fait mention

du témoignage de quelques pères favorables à une attitude miséricordieuse. Mais aucune mention n'est faite des deux grands conciles du 4^o siècle : celui d'Arles, pour l'Occident, celui de Nicée pour l'Orient.

Rien n'est dit des travaux récents qui ont souligné les directives de miséricorde que l'un et l'autre semblent avoir adoptées. Pourquoi un tel silence dans un ouvrage qui se veut résolument scientifique ?

P. REMY, s.m.
Institut catholique de Paris

Sacerdoce ministériel et sexualité dans l'Eglise catholique romaine

Si vraiment Dieu nous a créés complémentaires, femmes et hommes, pour exprimer toute la richesse de son amour, pourquoi restreindre le sacerdoce ministériel aux seuls hommes célibataires ? Si l'homme et la femme, comme Dieu, peuvent devenir parents et voir le visage de leur amour, alors pourquoi n'accorder au prêtre que la parenté spirituelle ?

Il doit y avoir bien des raisons, consciences et inconscientes. Il est intéressant de les trouver, car les raisons que donne la hiérarchie sont peu convaincantes. Celles-ci se résument « au célibat en vue du Royaume des Cieux » (Synode hollandais, n° 21) et à la disponibilité totale en vue du service des autres (Jean-Paul II aux prêtres, 8 avril 1979). Pour les femmes prêtres, le document de janvier 1977 dit : «...en fidélité à l'exemple du Seigneur, l'Eglise ne se considère pas autorisée à admettre les femmes à l'ordination sacerdotale » (Décl. Inter Insigniores, n° 5).

Après de telles prises de position, il semble inutile de s'escrimer en réclamation contre du béton armé. Il semble très important, au contraire, de repérer les poussées de vie dans le peuple de Dieu et d'examiner les blocages de cette petite partie de l'Eglise que constitue la hiérarchie.

LES POUSSÉES DE VIE

Dans l'Eglise peuple de Dieu, les femmes et les hommes ont fait d'immenses progrès au niveau de la collaboration et du respect mutuel. Que ce soit au niveau de la paroisse classique, des communautés de base ou des paroisses à mi-chemin entre ces deux formules, il est maintenant devenu courant que les hommes et les femmes prennent ensemble la responsabilité de la catéchèse, que l'Eucharistie exprime la communion en recherche dans la vie quotidienne.

On réconcilie ce que Dieu a voulu unir : la terre et le ciel, le divin et l'humain. Le prêtre perd de sa sacralité, il est d'abord membre du peuple de Dieu. On commence à faire confiance à la sexualité, le vieux contentieux Eglise - sexualité s'amenuise : les nouvelles générations ne connaissent pas le fardeau légaliste d'avant Vatican II. Elles se posent peu

ou pas la question de savoir si le prêtre peut être marié ou célibataire, homme ou femme. Ce sont peut-être des questions superflues, des questions qui se régleront d'elles-mêmes avec la chute des vieux arbres.

La jeune Eglise d'aujourd'hui aime trouver des prêtres pas trop âgés, ou jeunes d'esprit et de cœur, pour l'aider à cheminer dans la foi et le partage eucharistique. Les jeunes ne se font pas de souci exagéré pour la réforme des ministères. Toutes ces questions de loi ecclésiale les laissent indifférents. Si l'Eglise - institution ne les satisfait plus, ils s'en vont ou s'arrangent en groupes de foi plus dynamiques, quitte à repérer un des rares prêtres survivants qui fera route avec eux. Ils ne se sentent plus concernés par une Eglise moyenâgeuse. Ce qu'ils semblent attendre du prêtre à l'heure actuelle est qu'il soit l'un d'entre eux, mais avec une formation spéciale et une ordination ministérielle caractéristique. On ne s'improvise pas prêtre, on ne se fait pas prêtre par soi-même, la communauté ne crée pas son prêtre comme elle élirait son président : le prêtre reste une personne ordonnée par l'évêque. L'évêque reste la cheville ouvrière de l'Eglise. Encore faut-il que le pape et les évêques fonctionnent plus comme de véritables chevilles ouvrières et moins comme des freins.

LES BLOCAGES DE LA HIERARCHIE

Une philosophie idéaliste où l'on privilégie l'esprit et le sacré

D'où peur de l'être humain corporé, sexué. L'idéal c'est de diviniser l'être humain, de le préparer au ciel. Dans la mesure où la sexualité est conçue comme ayant trait à la reproduction de l'espèce, elle ne sera intéressante que si elle peut enfanter de potentiels citoyens de la cité céleste. Nous souffrons encore de ce manque d'incarnation. Il nous faudra du temps pour être guéris de cette célestisation de la terre, alors que Jésus est venu faire germer la terre. Quoiqu'on en dise, on continue à concevoir Jésus comme un extra-terrestre. On veut bien que la sexua-

lité exprime le mystère de l'amour de Dieu, mais le citoyen des cieux idéal reste quand même celui qui reste célibataire en vue du Royaume des cieux. On n'a pas encore appris à aimer cette terre que Dieu nous donne et dont la sexualité fait partie naturelle et dynamique. On affirme éloquemment que le Royaume des cieux commence maintenant, mais dans les faits le cœur est au ciel, dans l'eschatologie.

La peur d'être infidèle à Jésus

L'exemple le plus révélateur est celui du texte romain cité au début, où on prend le sacerdoce de Jésus comme exemplatif, et où on ne se sent pas autorisé (!) à appeler des femmes au ministère sacerdotal.

Jésus ne pouvait cumuler toutes les façons d'être humain en sa seule personne limitée. Il ne pouvait être à la fois homme et femme, célibataire et marié, parent et sans enfant. Le fait qu'il ait été homme célibataire ne prouve nullement que nous devons restreindre le sacerdoce à ce modèle. Au contraire, si nous voulons être fidèles d'une fidélité créatrice, nous devons inventer les formes de ministères possibles et nécessaires pour aujourd'hui, exactement comme l'ont fait les Douze, Paul et d'autres chrétiens fidèles au cours de l'histoire de l'Eglise.

Il n'est plus possible aujourd'hui, à la fois d'être fidèle à ce filon de liberté créatrice et d'enfermer le sacerdoce dans le carcan du célibat masculin. En effet, quand les premiers chrétiens ont été confrontés au judaïsme, ils ont fait preuve de fidélité inventive et n'ont pas enfermé la Bonne Nouvelle dans le carcan des prescriptions pharisaïques ou mosaïques. De nos jours, nous manquerions de fidélité à Jésus, si nous continuions à opérer une ségrégation sexuelle au niveau des ministères. Il est difficile de démontrer cette fidélité, parce qu'elle relève du domaine de l'évidence. C'est un peu comme si de nos jours quelqu'un posait la question : « Est-ce vrai que l'esclavage n'est pas permis ? » ou bien « Pourquoi faut-il que noirs et blancs soient égaux ? ». Je ne vois même pas pourquoi en fin du 20^{ème} siècle il faille encore passer son temps à démontrer *l'évidence* que les femmes et les hommes, marié(e)s ou non peuvent être animateurs, c'est-à-dire prêtres dans des communautés chrétiennes !

Les lignes qui suivent s'entendent donc de prêtres, hommes ou femmes, marié(e)s ou non, suivant le point particulier traité dans chaque paragraphe.

La peur de l'indisponibilité des prêtres mariés

C'est l'argument le plus courant et le plus avoué en faveur du sacerdoce célibataire. D' où vient cette idée que le prêtre doit être disponible 24 heures sur 24 ? Je pense qu'elle est fortement liée au temps où le prêtre était jugé indispensable à une bonne mort, où le prêtre était détenteur de « pouvoir » divin d'enseignement et de sacramentalisation, pour ne pas dire sacralisation, les autres étant les enseignés, les sacramentalisés. On a évolué, les chrétiens ont appris que le prêtre ne donne pas le « salut » par le truchement de sacrements plus ou moins magiques. Ils ne demandent plus au prêtre de « vivre et de mourir à leur place ». Ils assument la responsabilité de leur vie devant eux-mêmes et devant Dieu. Ils deviennent responsables d'eux-mêmes et de leur communauté. Il y aura toujours place pour des responsables de communauté qui soient des permanent(e)s, mais ils ne doivent pas nécessairement être des prêtres, et les prêtres ne doivent pas nécessairement être des permanents.

La vraie disponibilité n'est pas liée au célibat comme tel. Il y a des célibataires rabougris et pantouflards qui sont suprêmement indisponibles et des parents secoués par leurs enfants qui sont devenus d'une disponibilité remarquable. Cette disponibilité, celle du cœur, n'est pas seulement une question de temps ; elle est avant tout une disposition psychologique et spirituelle. Or cette disponibilité est liée fondamentalement au fait que le prêtre a trouvé son équilibre affectif. Pour les uns, ce sera dans le célibat, pour les autres dans le mariage.

Peur des prêtres qui courtisent

Pour s'en convaincre, il suffit de voir les règles en vigueur dans le cas d'un diacre qui perd sa femme : il ne peut pas se remarier et rester diacre. Idem pour un diacre célibataire : il ne peut se marier et rester diacre. Idem pour les prêtres de l'Eglise orientale. On dirait qu'on a peur qu'ils ne fassent pas le bon choix, ou tout simplement que le (la) responsable de communauté ne tombe amoureux (se) d'une de ses « ouailles ».

En général, pour l'Eglise, le célibat est considéré comme la situation « idéale » et on « tolère » que le diacre soit marié.

Peur des prêtres aux prises avec des problèmes familiaux

Il y a les problèmes du couple et les problèmes venant des enfants. Les risques sont connus : prêtres divorcé(e)s, enfants qui tournent mal, etc... Ces risques, je ne vois pas pourquoi le prêtre ne les courrait pas de la même façon que les membres de la communauté chrétienne avec lesquels

il chemine. Si nous avons quelques prêtres ou évêques passant par l'épreuve du divorce, il y a beaucoup de chance qu'ils ne parleraient pas comme ils le font maintenant. Idem pour la contraception et problèmes connexes.

Faire l'expérience de la vie de couple et de la parenté aiderait les prêtres à vivre leur foi par la base, par la terre, par l'engagement. Le mariage aide à s'attacher à des situations réelles, le célibat permet des libertés qui frisent l'évasion. Quelqu'un disait : «Je suis devenu meilleure enseignant à partir du moment où j'ai été moi-même père de famille». L'amour conjugal et parental aide à approfondir la foi et est aussi un soutien actif dans le ministère. On aurait tout intérêt à avoir des prêtres marié(e)s en même temps que des prêtres célibataires.

Peur des charges financières

Voici un point dont les documents officiels ne parlent jamais, et qui pourtant est très pertinent. Dans 99 % des pays du monde, les prêtres ne sont pas payés par l'état. Dans nos pays d'occident, si les prêtres sont des permanents à charge de la communauté et de l'évêque, cela pose des problèmes de traitement, de sécurité sociale, de pensions, etc..., problèmes amplifiés en cas de mariage. Mais si les prêtres gagnent leur vie, l'engagement professionnel résoud ces problèmes et permet en même temps un contact plus proche avec la vie sociale, ses joies et ses peines, d'où avantages d'une foi vécue avec plus de réalisme. Dans les pays plus pauvres, les situations sont très diverses et les évêques préfèrent toujours avoir affaire à des prêtres célibataires qu'à des personnes mariées. Là, de nouveau, il semble que bien des éléments de réponse se trouvent dans le travail du prêtre. Dans le cas de permanents, les fonds sont maigres et les parasites cliniques nombreux !

De toute façon, on aimerait au moins que la hiérarchie ait l'honnêteté de dire clairement que ces charges financières interviennent dans les motivations en faveur du célibat des prêtres.

Survvalorisation du célibat sacerdotal

On a tellement enflé le célibat pour le Royaume des cieux, le fait d'être «marié à Dieu», qu'on a oublié que le mariage est aussi consacré à Dieu, et que les personnes mariées sont citoyennes des cieux au même titre que les personnes qui «se consacrent à Dieu». On a tellement insisté sur l'aspect eschatologique du célibat consacré qu'on a oublié que le prêtre est d'abord prêtre pour notre aujourd'hui sur la terre. L'Eucharistie est le pain de la route ; au ciel, plus besoin de prêtres ni de sacrements.

L'Eglise a réhabilité le mariage, mais en fait elle garde encore un faible pour le célibat quand il s'agit du sacerdoce ministériel. Pourquoi ? Parce qu'on veut que le prêtre soit quelqu'un qui risque toute sa vie sur Dieu.

Comme si les gens mariés ne la risquaient pas bien plus souvent sur Dieu que des prêtres bien à l'abri dans leur célibat. On insiste alors sur le fait que l'Eglise n'impose pas le célibat aux prêtres, il n'en reste pas moins qu'elle n'adresse son appel qu'à ceux qui s'y plient.

Il est encore une autre raison pour laquelle l'Eglise tient beaucoup au prêtre célibataire : «Tu es prêtre, donc interchangeable !» On aime avoir des pions qu'on fait facilement promener sur l'échiquier du diocèse. Il faut reconnaître que dans l'éventualité de prêtres marié(e)s, il y aurait davantage de sédentérisation. Mais il y aurait encore assez de prêtres célibataires pour une certaine mobilité. Les deux se complètent.

Peur de la femme

Il y a la peur fondamentale de l'irruption de la femme dans le monde clos masculin de la hiérarchie, les autres peurs n'étant souvent que des écrans pour masquer celle-ci. Des progrès bienfaisants se réalisent dans la collaboration hommes - femmes au plan pastoral, mais avant qu'on ne reconnaisse à la femme l'entièreté de la responsabilité ministérielle ordonnée, il faudra que coulent encore beaucoup de larmes de frustration et d'injustice.

Peur de relativiser le sacerdoce ministériel

La théologie courante du sacrement de l'ordre insiste sur le caractère indélébile de ce sacrement. Or si on sort le sacerdoce ministériel de son étui sacré, on va se trouver plus que par le passé devant des personnes qui «quittent» le ministère pour toutes sortes de raisons. Pourquoi ? Tout simplement parce que si l'on admet des prêtres marié(e)s ou engagé(e)s professionnellement, on aura des raisons accrues qui peuvent conduire à quitter le ministère après l'avoir exercé un temps : raisons familiales, professionnelles, contingences imprévues de la vie. Cela veut dire qu'il faut se préparer au fait que des prêtres ne seront pas nécessairement prêtres à vie.

Ceci ne pose pas de problèmes si l'on a une conception ouverte du sacerdoce, une conception du prêtre qui n'est pas absolutisée pour lui-même dans un sacerdoce à vie, mais en fonction des communautés. Cela ne veut nullement dire qu'on lie le sacrement de l'ordre à la fonction ou qu'on l'en fasse dépendre. En clair, le sacrement ne cesse pas quand

la fonction n'est plus exercée. Mais cela implique une grande ouverture de cœur, du genre de celui qui a dit : «Le sabbat est pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat». En effet, il faudra prendre une certaine distance et ne plus absolutiser le sacerdoce ministériel comme on le fait maintenant.

Pour terminer

Poussées de vie. Blocages. Que cherchons-nous ? Un peu de bon sens et de simplicité, beaucoup d'honnêteté pour dire ouvertement ce qui court sous le manteau. Si l'on veut à tout prix maintenir de force le sacerdoce masculin célibataire, qu'on le fasse en avouant clairement toutes les raisons.

Nous cherchons aussi à mettre fin à la ségrégation sexiste dans l'Eglise. Celle-ci ne pourra parler adéquatement des droits

humains, que quand elle aura commencé à les respecter dans son sein. Elle ne pourra prendre le parti des plus pauvres que quand elle s'efforcera de dépasser les dominations dans son propre ménage.

On se souvient de la phrase à propos de Jésus : «Propter nos homines...», «à cause de nous les humains...». Cela résume tout : le sacerdoce ministériel est là POUR la communauté, et non la communauté pour le prêtre. Ceci veut dire que nous devons pouvoir adapter, assouplir les formes actuelles du sacerdoce ministériel et ce en fidélité à Jésus qui rappelait les paroles du prophète Osée : «Allez donc apprendre ce que veut dire : "c'est l'amour que je veux et non les sacrifices"». Cette phrase et bien d'autres doivent nous permettre d'inventer aujourd'hui ce qui est nécessaire à la vie des communautés.

A. LEPIECE
Pulseur (Belgique)

LE CARDINAL ET LA TRADITION

«A quand les femmes prêtres ?» Cette question fut posée au Cardinal Pignedoli, préfet du Secrétariat romain pour les religions non-chrétiennes, lorsqu'il assistait, l'automne dernier, aux festivités commémorant le 500^{ème} anniversaire de la fondation de l'université de Copenhague.

La réponse cardinalice fut aussi ferme : «Jamais !», que solidement argumentée : «Vous connaissez la tradition de l'Eglise, qui remonte à Jésus lui-même. Il n'a pas confié à sa mère le soin de dire la messe...»

INTERNATIONAL

Consultation du Conseil œcuménique des Eglises sur «La communauté des femmes et des hommes dans l'Eglise»

Cette consultation mondiale, qui requiert les efforts de nos ami(e)s du COE depuis plusieurs années, donnera lieu à une rencontre régionale européenne qui se tiendra du 20 au 23 juin, près d'Hambourg, en Allemagne, réunion préparatoire à la rencontre mondiale prévue pour l'an prochain sur base des réponses reçues à l'enquête. Plusieurs groupes «Femmes et Hommes dans l'Eglise», en Belgique et en France ont répondu à cette enquête, ainsi qu'un groupe de professeurs et d'étudiantes à l'Institut Catholique de Paris. Sur demande, le groupe de Paris peut fournir une première synthèse de ces différentes réponses que nous choisissons de ne pas vous présenter encore aujourd'hui pour en parler plus amplement dans le prochain numéro, puisque plusieurs d'entre nous se rendront à la consultation européenne de juin.

Union mondiale des Organisations Féminines Catholiques (UMOFC)

Le 25 mars 1980, les déléguées de 22 organisations affiliées à l'UMOFC en Europe, plus les déléguées de deux organisations internationales, se sont retrouvées à Bruxelles pour une journée d'étude, le but étant d'apporter la contribution européenne à la rédaction du document que l'UMOFC veut remettre au secrétariat du Synode sur «les fonctions de la famille chrétienne dans le monde contemporain». En conclusion des travaux de la journée, le groupe a émis le vœu que sa contribution, au lieu d'être incorporée dans les travaux de l'UMOFC, y figure plutôt en annexe, ce qui fut adopté.

On lit dans ce rapport que le groupe s'est divisé en 5 ateliers dont les thèmes répondaient aux préoccupations prioritaires exposées par les déléguées en début de séance. La nomenclature de ces différents thèmes est donc tout à fait parlante ; il s'agit de :

- nouveaux types de famille et réponse pastorale à y apporter
- impact de l'économique et du politique sur les institutions familiales
- nouveau type d'éducation, de catéchèse, préparation au mariage, spiritualité
- nouvelle approche de la sexualité
- Participation des femmes à la vie de l'Eglise.

Chaque chapitre fait état de courts éléments d'analyse, suivis de demandes précises faites au Synode. On verra que la vraie participation des femmes à la vie de l'Eglise y est mentionnée très assidument. (Plus amples renseignements sur ce document à demander à l'UMOFC, secrétariat de Paris, 20, rue Notre-Dame-des-Champs, 75006 Paris).

Moscou et Rome :

Pas de femmes dans les ministères

Ni l'Eglise catholique romaine, ni l'Eglise orthodoxe russe ne voient la possibilité d'admettre la femme au ministère. Pour cela elles devraient infléchir une tradition «observée universellement depuis le Christ et les apôtres». C'est ce qui ressort d'une déclaration commune lors de la 5e rencontre théologique du Secrétariat romain pour l'unité conduite par le cardinal Willebrands et la délégation du Patriarcat orthodoxe russe de Moscou présidée par le métropolitain Philaret, exarque patriarcal de l'Ukraine. La rencontre a eu lieu du 13 au 17 mars dernier à Odessa.

Rome et Moscou prennent acte de l'importance rapidement croissante du rôle de la femme dans tous les domaines, et estiment qu'en tant qu'églises, elles ne sauraient rester à l'écart ou indifférentes devant ce phénomène, mais qu'elles devraient, dans un esprit d'ouverture et de prudence, fournir une contribution à cette évolution. La tâche première et irremplaçable de la femme reste cependant celle d'épouse, mère et éducatrice.

ÉTATS-UNIS

Sœur Thérèse Kane réélue

Nous sommes nombreux à nous réjouir d'apprendre que sœur Thérèse Kane a été réélue, fin mars dernier, supérieure de la Congrégation des Sœurs de la miséricorde (Sisters of Mercy) au premier tour de scrutin, avec 80 pour cent des voix. On se rappelle (voir notre dernier numéro, février 1980, pp. 8/9) que sœur Kane prononça, le 7 octobre dernier à Washington, en sa qualité de Présidente de la Conférence des Religieuses Américaines, l'allocution de bienvenue au pape Jean-Paul II dans laquelle elle exprima l'attente des religieuses regroupées dans cette organisation que «l'Eglise donne la possibilité aux femmes d'accéder à tous les ministères de notre Eglise».

CANADA

Une femme secrétaire général
de l'épiscopat du Québec

L'épiscopat québécois vient de nommer une femme, sœur Gisèle Turcot, au poste de secrétaire-général de l'assemblée des Evêques. C'est à l'issue d'une réunion tenue les 11 et 12 mars dernier et portant sur la coresponsabilité entre prêtres et laïcs que les évêques ont pris cette décision qui exprime de façon concrète leur volonté de favoriser l'accès des femmes à des responsabilités importantes dans l'Eglise.

Dans sa nouvelle fonction, qu'elle prendra le 1er août prochain, la nouvelle secrétaire générale sera chargée de l'exécution des décisions de l'épiscopat et de la coordination des travaux des divers comités épiscopaux. Elle participera aux réunions du Comité exécutif de l'Assemblée des évêques ainsi qu'à leurs assemblées plénières.

Agée de quarante ans, Gisèle Turcot est assistante sociale de profession. Après quelques années d'enseignement, elle a travaillé notamment dans des milieux défavorisés, et dans divers organismes sociaux.

Elle a, de plus, pris une part active à la promotion des femmes. Comme membre du conseil diocésain de pastorale de Montréal, elle a présidé en 1975 un comité chargé de préparer un dossier sur «La femme - un agent de changement dans l'Eglise». L'an dernier, dans le cadre de ses fonctions d'adjointe aux affaires sociales au secrétariat de l'épiscopat, elle a organisé deux tables rondes sur la place de la femme dans la société et dans l'Eglise.

Ceci ne fait que confirmer ou même accentuer les chiffres intéressants fournis par un article de LA CROIX, du 12 avril 1979 :

— le quart des 28 postes du secrétariat de la conférence épiscopale du Canada est occupé par des femmes.
— 60 % des directeurs-adjoints d'offices diocésains sont des femmes.
— ainsi que 36 % des membres des conseils pastoraux diocésains du Canada (57 % pour le Québec).

— un conseil sur cinq est présidé par l'une d'entre elles.

DE SAINT-MICHEL DE NAPIERVILLE
(Québec), EXTRAITS DE COURRIER

«notre paroisse est animée par une femme, nommée curé il y a plusieurs années. Il s'agit de Sœur Claire Richer, S.S.A., secondée par un Conseil paroissial composé d'un exécutif de 5 membres et d'une trentaine de membres actifs, presque tous responsables de différents projets qui furent décidés lors de notre congrès paroissial de pastorale, qui fut présidé — ce fut une première ! — par notre évêque Monseigneur Bernard Hubert, en décembre dernier. Le fonctionnement du mouvement pastoral chez nous (un modeste patelin du grand Québec !) est vivant : les gens prennent des responsabilités et les poursuivent. Ils veulent évoluer, ils réalisent. Nous voulons espérer que la vague de sévérité actuelle — le Pape manque d'accessibilité et de compréhension du monde d'aujourd'hui ; il est en train de nous faire rétrograder — et de retour aux traditions n'enfreindra pas leur élan...»

Une paroissienne

«Comme responsable de paroisse, je me sens épaulée par une équipe formidable au niveau des laïcs et très bien soutenue et guidée par notre évêque... La participation est excellente et les projets nombreux doivent au dynamisme de la foi des chrétiens. En général, les prêtres viennent sacramentaliser les gens dans l'esprit où nous les avons préparés. Pour ma part, l'homélie aux messes et aux funérailles, aux mariages et aux baptêmes m'aide à faire vivre Jésus-Christ d'une façon existentielle chez les gens. Je suis souvent demandée dans d'autres paroisses et groupes... Mon charisme est d'aller rejoindre les gens dans leur vécu ; de répondre à leurs besoins par de petites équipes où l'on partage la parole de Dieu. Administrer le sacrement de baptême m'est une grande grâce. J'essaie d'avoir une liturgie qui ne sépare pas le religieux du quotidien.

Mes angoisses ? Les prêtres qui ne travaillent pas en collaboration avec moi mais qui restent hautains et distants. J'ai de la peine de ne pas être ordonnée pour mieux servir ma paroisse. Ce sera long encore. Mais le «non» est dans la tête des prêtres et des évêques plutôt que des laïcs qui, dans l'ensemble, me paraissent prêts. C'est donc en partie une question de pouvoir. Il faudrait pour aider à la résoudre que les femmes soient acceptées là où se font et défont les lois pour l'instant masculines... Tenir ferme... travailler sans relâche... prier... s'en remettre au Seigneur.»

Soeur Claire Richer

Responsable de la paroisse St-Michel
diocèse de Napierville, Québec

PAYS-BAS

Les évêques néerlandais
parlent des femmes

Dans leur lettre épiscopale de carême 1980, traitant de «L'homme dans le travail», les évêques des Pays-Bas consacrent un chapitre intéressant aux femmes, dans lequel ils disent entre autres :

«Ce n'est que trop souvent que «supérieur» est assimilé à «masculin». La situation qui existe parmi nous ne réserve pas toujours aux hommes et aux femmes les mêmes possibilités et les mêmes chances sur le plan du travail et de la formation. Dans l'Eglise également, nous sommes, sur ce point, victimes d'une longue tradition, à laquelle nous ne parviendrons à nous arracher qu'au prix de beaucoup d'efforts.»...

«L'émancipation de la femme oblige à étudier d'une manière critique la séparation existant entre travail salarié et travail non-salarié. Cette émancipation n'est pas seulement importante pour la femme, elle l'est pour toute la société».

U.S.A.

L'avenir de la famille
aux U.S.A.

National Catholic Reporter, 7 déc. 1979

- Environ 50% des enfants qui naissent aujourd'hui seront élevés par un seul parent.
- Si la progression actuelle continue, presque 40% des mariages actuellement conclus, termineront par un divorce.
- Sur la base d'une enquête faite en mars 1979, le nombre de femmes «chef de famille» s'est accru de 32% depuis 1970. Plus de 10% de l'ensemble des familles sont dirigés par des femmes sans la présence du mari.
- Le plus grand changement est intervenu dans ce que l'enquête appelle les «arrangements de vie non-familiaux». De ces arrangements, 87% consistent en personnes vivant seules. Le reste de personnes vivant avec d'autres sans aucun lien de parenté entre-elles. Dans la dernière décennie, ce type de foyer a augmenté de 66% et représente actuellement 1/4 des foyers aux Etats-Unis.

FRANCE

Une enquête sur les femmes dans l'Eglise
du diocèse de Côte-d'Or

A l'initiative d'un petit groupe de femmes en accord avec leur évêque, Monseigneur DECOURTRAY, une enquête portant essentiellement sur «Les femmes dans l'Eglise» a été réalisée dans le diocèse de Côte-d'Or, en mai 1979.

Cette enquête, qui s'adressait aux hommes et aux femmes, a touché différentes catégories socio-professionnelles, différents âges, différents états dans l'Eglise. 704 réponses ont été obtenues et dépouillées par un sociologue qui a présenté les résultats de son travail le 4 mai 1980 à l'Abbaye de la Bussière, en présence de Monseigneur DECOURTRAY. Des lignes de force ont été dégagées ; certaines posent des questions pressantes : ainsi les jeunes (18-25 ans) qui ont répondu, portent un nouveau regard sur les rôles de l'homme et de la femme ; ils sont beaucoup plus en désaccord que leurs aînés avec ce qui se passe pour la position officielle de l'Eglise (notamment dans des questions sur l'avortement, la contraception, la non-accession des femmes à la prêtrise...). Le niveau d'étude et la pratique — ou la non-pratique — religieuse ont également une influence importante sur les réponses apportées.

D'autres enseignements, plus ponctuels, mais non moins intéressants, sont apparus. La communication des résultats est prévue ; nous vous en informerons.

DANEMARK

Un pas en arrière ?

De notre correspondante au Danemark :
Ellen Nielsen.

Le mouvement féministe danois «femmes volantes et Terre-mère» est intervenu auprès du ministère du culte pour que des cas de discrimination de femmes dans l'Eglise soient soumis à l'appréciation du «Conseil d'égalité Hommes-Femmes» créé pour éliminer de telles discriminations dans la vie sociale.

Le ministère a estimé cependant que toutes les questions touchant l'Eglise ne seraient pas du ressort du Conseil d'égalité. Dans le cas où ce point de vue serait maintenu la discrimination des femmes deviendrait légale dans le domaine ecclésial, ce qui serait paradoxal dans un pays comme le Danemark, qui a fait de grands efforts pour l'émancipation de la femme.

BRÉSIL

Les évêques du Brésil et le Synode 1980

Dans un document très circonstancié, la Conférence épiscopale du Brésil a donné son avis et ses suggestions sur le texte préparatoire au Synode des évêques 1980, établi par la Curie romaine. Ne pouvant malheureusement pas les reproduire intégralement, nous ne donnons ici que quelques-unes des observations générales qui introduisent le rapport :

— «il faudrait clarifier au préalable un concept de famille qui ne décrit que la famille traditionnelle des sociétés industrielles, bien constituées, sans problèmes économiques, de logement, d'éducation, avec une bonne assistance religieuse, et envisager les divers types de famille existant dans le monde, surtout dans les régions sous-développées».

— Le point de départ de la relation famille - société paraissant, de l'avis des évêques, erroné, «... la famille se trouve au centre du système. Il nous paraît qu'en Amérique

latine, par exemple, la famille n'est qu'un élément, et le plus faible élément, de la société». Elle est beaucoup plus victime qu'agent transformateur de la société».

— Les évêques souhaitent «que le document préparatoire au Synode tiende un langage plus théologico-pastoral que normatif».

— Ils suggèrent «comme préalable que le document parte d'une réflexion anthropologique, de caractère éthique, pour obtenir un assentiment plus général, et que l'on présente alors seulement la doctrine biblique et celle du magistère».

— Enfin, «Le Synode doit donner une réinterprétation de la doctrine de la famille à partir de la réalité d'aujourd'hui, confrontée à la parole de Dieu et considérée davantage du point de vue de la qualité et de la libération que d'un point de vue moralisant».

INTERNATIONAL

CONCILIUM, N° 54, Avril 1980. LES FEMMES DANS UNE ÉGLISE MASCULINE.

C'est avec beaucoup de joie que nous avons lu le dernier numéro de Concilium. Joie à plusieurs registres : d'abord le fait qu'une revue théologique aussi tonifiante que Concilium ait choisi ce thème ; ensuite, qu'elle ait donné la parole à une grande majorité de femmes ; laïques et religieuses, théologues, philosophes, historiennes et aussi autodidacte ; que, par ailleurs, certains hommes aient joint leurs voix à ce concert féminin ; enfin, et surtout, joie pour la qualité des articles.

L'éditorial, écrit par deux hommes, donne immédiatement le ton, celui qui nous est cher à Femmes et Hommes dans l'Église : «La suppression de la suprématie masculine et la libération des femmes ne peuvent réussir dans la société et dans l'Église que si des femmes et des hommes apportent leurs expériences, sont prêts à apprendre et à se convertir, et redéfinissent leurs rôles».

Le thème général est développé en quatre approches :

1.) L'évolution historique, avec les subdivisions : de la liberté de l'Évangile à l'Église masculine pétrifiée. L'éthique sexuelle de l'Église et les rôles des sexes dans l'Église. Le célibat dans l'Église des hommes. 2) Situation actuelle : la domination masculine peut-elle être renversée ? Pathologie de l'Église des hommes. 3) Perspectives théologiques : Dieu est-il masculin ? Rôle de la femme dans l'Ancien Testament. Jésus et les femmes. 3) Perspectives théologiques : Les défis de la femme à la théologie et à la réforme ecclésiale. Femmes et Hommes dans les fonctions ecclésiales. L'engagement de l'Église dans l'émancipation des femmes.

Ces titres sont parlants. Les articles, émanant d'une dizaine de pays de chaque côté de l'Atlantique, en sont un heureux déploiement. La place manque d'en faire ici une analyse et en extraire tout le suc.

CANADA

Dans DES LUTTES ET DES RIRES DE FEMMES février-mars 1980 (revue féministe, 5 N°s par an, C.P. 687, Succursale «N», Montréal, H2X 3N4) : DOSSIER FEMMES ET RELIGIONS ; RELIGION SANS INDULGENCES.

Un éditorial situe bien la portée d'intérêt féministe général de l'étude : «... Que ce soit par le mensonge, la culpabilité ou la folie, de nombreuses femmes ont tenu tête ou résisté au pouvoir clérical alors que d'autres ont pris des distances face à l'Église, et il est important d'identifier la part de révolte et de soumission dans l'inconscient féminin».

Le pouvoir mâle s'est servi du religieux pour faire de chaque femme la propriété d'un homme dans la famille et celle d'un dieu-mâle dans sa conscience et son intimité. Le religieux a collaboré grandement et trop longtemps à faire taire les femmes. Des liens de solidarité devront se tisser entre nous toutes, croyantes ou non. Il en va de notre existence propre en dehors de la vision mâle. Qu'on recrée ou élimine le religieux de nos vies, rien ne devrait plus endiguer notre révolte».

Les titres des chapitres sont assez imagés pour donner une idée du contenu : «L'Église appareil d'état», «Les sorcières, ça vous dit quelque chose?», «Des pères spirituels bien misogynes», «La plus connue des cover-girls», «La Déesse aux mille visages», «La pratique de la sorcellerie», «Ce sexe», «Ma mère», «Spiritualité... mais laquelle?», «La magie du religieux dans la vie quotidienne des femmes», «Premières communiantes», «Par ma faute, par ma faute, par ma très grande faute, mon père je vous accuse». On ne cherchera pas dans ce dossier des analyses très fouillées, des discussions de spécialistes, des querelles d'exégètes, mais il bouillonne des richesses du vécu, expériences, sensibilités, réflexions des femmes sur ce qui leur fut proposé ou imposé comme «religieux». Lire surtout ce témoignage, franc, courageux et profond d'une religieuse, Réjeanne Martin : «Ce n'est qu'un début...». Comme d'autres autrices de ce numéro, elle appartient au collectif L'AUTRE PAROLE où nous comptons bien des amies et dont nous mentionnons très souvent les travaux et actions.

L'AUTRE PAROLE, cahier collectif N° 1 : PAROLES SUR «LES FÉES ONT SOIF»

Il s'agit d'une analyse très fouillée et sensible de la pièce en ce qu'elle a de particulièrement important pour la prise de conscience des femmes vis à vis des mythes et des rôles quasi-religieux qui leur furent donnés comme modèle. (publication à ne pas confondre avec le bulletin, L'AUTRE PAROLE, Monique Dumais, Département des Sciences Religieuses, Université du Québec, 300, avenue des Ursulines, Rimouski, G5L 3A1).

Dans LA VIE DES COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES, février 1980, un dossier femmes-Église : LA FEMME DANS LE CHRISTIANISME de Jacques Lewis, S.J.

L'auteur interroge l'Écriture Sainte, l'attitude du Christ, les prescriptions de Paul. Pour lui, la symbolique qui fait de l'homme-prêtre «l'image du Christ, sa visibilité» et de Marie le modèle de la femme détermine des rôles et des fonctions différents pour les hommes et les femmes dans l'Église. Il conclut toutefois que «prendre Marie pour modèle ne signifie pas que la femme ait à s'abstenir d'une participation aux tâches de l'Église».

STONE, Merlin, QUAND DIEU ÉTAIT FEMME, éd. L'Étincelle, Québec 1979,

est une somme historique sérieuse de travaux déjà parus mais peu connus sur les religions et les cultes de déesses. (Le livre avait paru précédemment en anglais chez Dial Press, New York 1976 sous le titre WHEN GOD WAS A WOMAN et chez Virago Ltd, Londres 1976, sous le titre THE PARADISE PAPERS).

ÉTATS UNIS

Du même auteur, un nouveau livre ANCIENT MIRRORS OF WOMANHOOD ; OUR GODNESS AND HEROINE HERITAGE, New Sibylline Books, New York 1979.

Ces travaux sur les cultes et les mythes féminins sont à rapprocher de l'ouvrage d'Evelyn Reed paru en traduction française, voir plus loin)

FRANCE

Revue

Dans *INFORMATIONS CATHOLIQUES INTERNATIONALES* N° 548/15 Mars 1980 «L'Église en France ; check-up à l'heure de Jean-Paul II», un bon article de Marie-Madeleine Le Jarriel : «Ni bonniche, ni potiche».

Dans *CHRÉTIENS ENSEMBLE* N° 2, Avril 1980 (Nouvel hebdomadaire, Bayard Presse, 3-5 rue Bayard, 75593 Paris Cedex 08) un dossier femmes-Église, compétent et courageux : articles de Claude Maréchal (voir livres) et Alice Gombault. Une citation éloquent de la conclusion de Claude Maréchal sur le problème des femmes dans l'Église : «Ce sont aussi les structures, les institutions qu'il importe de modifier. Mais pourquoi ce manque d'écoute en haut lieu alors que des voix s'élèvent de tous côtés ? Cela ne supposerait pourtant aucun effort particulier : la rumeur est assez forte pour être entendue sans prêter l'oreille».

ÉCHANGES N° 145, mars-avril 1980, un très beau cahier sur «Vouloir un enfant aujourd'hui» ; entre autres deux articles superbes : «Un Dieu amoureux de la vie» de Nelly Beaupère et «Une histoire de conflits et de retrouvailles ; Bible et sexualité» d'André Dumas.

Dans *F-MAGAZINE* de juin 1980, paraîtra en relation avec le voyage du Pape à Paris, un dossier femmes-religion, Église.

Livres

AYMARD, Paul, *RÉFLÉCHIR LA BEAUTÉ DU SEIGNEUR*, éd. du Cerf, Paris 1979.

Un moine De la Pierre qui Vire retrace dans un très court volume son amitié avec une femme, diacre puis prêtre de l'Église épiscopale des États-Unis. Comment ne serait-on pas pris, empoigné par le témoignage d'une profondeur humaine et d'une qualité mystique exceptionnelles de cette femme, mère de famille, qui brûle de «réfléchir la beauté du Seigneur» et qui allie l'expérience de la vie féminine, les dons pastoraux et les compétences théologiques ? Le frère Paul Aymard transcrit avec limpidité l'aventure mystique de cette authentique vocation et de leur amitié, et le père Le Bourgeois, évêque d'Autun, les présente dans une préface simple et émerveillée.

Paul Aymard nous avait donné en 1976, un livre de réflexion sur le sens de la féminité : «Femme toi ma sœur» éd. Nouvelle Cité, Paris. Cet ouvrage, un peu abstrait contenait beaucoup de références bibliques intéressantes et éclairées déjà par une faculté de compréhension très ouverte et approfondie mais n'était pas dénué non plus, à notre avis, de l'empreinte de préjugés et stéréotypes, totalement absents du livre actuel, tant il est vrai que celui-ci vibre d'un témoignage vivant qui s'élance bien au-delà des considérations habituelles les plus pertinentes.)

PIERRO, Rita et LONG, Franca, *L'AUTRE MOITIÉ DE L'ÉGLISE : LES FEMMES*, éd. Cerf, coll. Dossiers libres, Paris 1980 ; traduit de l'italien, paru en supplément à la revue *COM-NUOVI TEMPI*, N° 13 de Mars 79, sous le titre : *L'ALTRA METÀ DELLE CHIESA*.

Il s'agit d'un dossier de vulgarisation et qui, comme tel, essaie de faire le tour de la problématique avec une approche tour à tour historique, sociologique, théologique, mais qui réussit à atteindre une qualité tout à fait exceptionnelle. L'édition française s'est enrichie d'une bonne préface de Geneviève Laplagne, Rédactrice en chef de *LA VIE*, ainsi que du dossier que cet hebdomadaire avait réalisé sur ce même sujet dans son N° du 16 Aout 1979, sur la base d'une enquête de l'IFOP qui fut souvent citée depuis, tant les chiffres qu'elle fournit (et qui sont repris ici) sur «la femme et l'Église» sont à la fois rares, révélateurs et précieux.

REED, Évelyn, *FÉMINISME ET ANTHROPOLOGIE*, éd. Denoël/Gonthier, Paris 1979.

Traduction française d'un important ouvrage sur ce qu'on pourrait appeler l'anthropologie féminine contrairement à ce que fait croire le titre français, qui cherche malencontreusement à profiter du mouvement d'intérêt pour le féminisme. Le livre, qui pourrait bien devenir un classique n'en a pas besoin. Centré sur le rôle de la femme, il étudie dans les détails, en incorporant les résultats de la recherche anthropologique moderne, les différents stades de l'évolution de la société. Une mine de données essentielles pour tous ceux qui veulent aller plus loin que les idées reçues. Il s'agit du dernier ouvrage, et peut-être le maître-livre, d'Evelyn Reed, morte l'an dernier.

MARÉCHAL, Claude, *FIDÈLES À L'ÉVANGILE ; LES CHANCES D'AVENIR DE LA VIE RELIGIEUSE*, éd. du Centurion, Paris 1980.

Mieux que les livres pieux ou édifiants, mieux que les discours normatifs que l'on nous offre trop souvent sur cette question, le livre de Claude Maréchal fournit une approche historique et sociologique sérieuse, la meilleure introduction qui soit au témoignage et aux perspectives évangéliques de la vie religieuse aujourd'hui. Le chapitre 6 qui traite de l'émancipation féminine et de la vie religieuse féminine est particulièrement riche ; il fournit, entre autres, une très bonne synthèse de ce qu'il faut bien appeler de son nom historique : le féminisme.

PAYS-BAS

HALKES, Catharina, MET MIRJAM IS HET BEGONNEN (Tout a commencé avec Myriam), éd. J.H. Kok, Kampen 1980.

L'ouvrage réunit des articles parus dans diverses revues sur le thème de la confrontation entre féminisme et foi chrétienne. Après une introduction sur le féminisme, l'auteur ouvre des pistes de réflexion approfondies sur une interprétation féministe de l'Écriture, sur le développement de la théologie féministe, de la libération qu'elle articule avec d'autres formes que prend celle-ci, ainsi que sur une nouvelle mariologie.

SUISSE

TOURNIER, Paul, LA MISSION DE LA FEMME, éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris 1979.

Le titre à lui seul résume bien l'ouvrage qui ne manque pas d'ouverture et qui manifestement est conduit par un préjugé tout sympathique envers les femmes mais qui reste sous-tendu par tant de préjugés sur «La Femme».

STATUS

1. The first part of the report
describes the experimental
setup and the results obtained
for the various cases. The
second part discusses the
theoretical aspects of the
problem and compares the
experimental results with
the theoretical predictions.
The third part contains
concluding remarks and
references.

The following table gives
a summary of the results
obtained for the various
cases. The first column
gives the case number,
the second column gives
the value of the parameter
 α , and the third column
gives the value of the
quantity β . The fourth
column gives the value of
the quantity γ . The
fifth column gives the
value of the quantity δ .

The following table gives
a summary of the results
obtained for the various
cases. The first column
gives the case number,
the second column gives
the value of the parameter
 α , and the third column
gives the value of the
quantity β . The fourth
column gives the value of
the quantity γ . The
fifth column gives the
value of the quantity δ .

FEMMES ET HOMMES DANS L'EGLISE

Depuis quelques années, des initiatives diverses se sont fait jour, un peu partout dans le monde, pour tenter de faire reconnaître la pleine dignité et responsabilité des femmes, tant dans la vie ecclésiale que dans la vie sociale.

La promotion des femmes constitue certes une étape indispensable, mais celle-ci ne prend sens que dans la perspective d'une véritable confrontation et collaboration entre hommes et femmes partenaires. *Le respect de leur égalité dans la richesse de leurs différences constitue le fondement même de toute vie communautaire. L'Eglise ne peut plus exercer sa mission sans s'y appuyer.*

L'Eglise hiérarchique n'est pas étrangère au principe de ce nouveau partenariat, mais les questions portent sur sa pratique. Le concile VATICAN II a dénoncé «comme contraire au dessein de Dieu toute forme de discrimination... qu'elle soit fondée sur le sexe, la race, la couleur de la peau...»

Notre groupe international FEMMES ET HOMMES DANS L'EGLISE s'est fondé en 1970 pour mettre en œuvre la collaboration entre hommes et femmes, laïcs, clercs, religieuses, religieux. Il s'est donné pour objectifs de coordonner et susciter, sur base de ce nouveau partenariat, une nouvelle pratique et une nouvelle critique d'Eglise.

Car trop souvent encore, il faut démontrer les persistances d'un sexisme qui décourage un nombre croissant de chrétiens, notamment femmes et jeunes ; sexisme qui appauvrit les capacités de réflexion et d'ac-

tion des instances responsables, qui entâche la crédibilité de l'Eglise dans sa relation à la culture contemporaine, qui compromet sa fidélité au sens libérateur de l'Evangile.

Le groupe FEMMES ET HOMMES DANS L'EGLISE a établi un réseau international de communications amicales et efficaces entre celles et ceux qu'anime le même souci. Il a déjà organisé, seul ou avec d'autres groupes ou organisations, plusieurs colloques internationaux (Femmes et hommes partenaires dans les communautés chrétiennes, la Tradition et les traditions, les équipes pastorales mixtes...)

Il effectue les démarches qui s'imposent auprès des différentes instances d'Eglise et a présenté des travaux lors des Synodes des évêques.

Il s'est mis au service de l'information religieuse et de la conscientisation nécessaire à la base, et dans ce domaine, il privilégie les contacts œcuméniques.

Il publie en français un bulletin trimestriel.

Il apporte sa contribution aux efforts du féminisme historique.

Il s'efforce enfin d'apporter sa contribution à la mise en œuvre du partenariat qui tend à s'instaurer entre les hommes et les femmes de ce temps, conscients et émerveillés à la fois de leur égalité et de leurs différences.

Il a foi et espère en l'Eglise du Christ.

