

Supplément au SOP n° 175, février 1993

**LE PROBLEME DU SACERDOCE D'ORDRE  
ET L'ORDINATION DES FEMMES**

Un article de Verna F. HARRISON, byzantiniste, de l'université de Berkeley (Californie, Etats-Unis), paru sous le titre *Orthodox arguments against the ordination of women as priests* dans *SOBORNOST* vol. 14, n° 1 (1992)

Traduit de l'anglais.

Document 175.B

La question du rôle des femmes dans la vie des Eglises orthodoxes a fait récemment l'objet de grandes discussions. Le Conseil œcuménique des Eglises a accordé son parrainage à une décade de dialogue international entre les femmes orthodoxes, prenant pour support la nouvelle revue australienne *MARYMARTHA*. Du 24 au 28 juin 1991, l'Institut Saint-Vladimir de New York a de son côté parrainé une semaine d'étude sur les femmes et l'Eglise. Il y eut des communications sur la théologie, l'Ecriture et l'histoire, sur les femmes dans le mariage et la vie monastique ainsi que dans les diverses formes de service d'Eglise. On y a aussi examiné les résultats des travaux des consultations inter-orthodoxes de Rhodes (1988) et de Crète (1989)<sup>1</sup> au cours desquelles on avait exprimé le vœu que des ministères divers, tout autant laïcs que diaconaux, assurés aussi bien par des hommes que par des femmes, soient encouragés comme expression d'un amour actif pour Dieu, l'Eglise et l'humanité. Les participants de la consultation de Saint-Vladimir firent les mêmes recommandations. Il y eut, en outre, un consensus sur un point : l'Eglise orthodoxe ne devrait pas ordonner de femmes à la prêtrise.

Rares sont les orthodoxes, en Amérique du Nord, qui considèrent ce problème comme se posant réellement, bien que l'on reconnaisse de plus en plus que les problèmes théologiques soulevés à propos de la place des hommes et des femmes dans l'Eglise méritent une étude prudente et soutenue par la prière. Le père Thomas Hopko, de l'Institut Saint-Vladimir, s'emploie pour sa part à encourager un tel travail et demande que des personnes qualifiées, aussi bien des femmes que des hommes, fassent connaître leurs points de vue. Il a pris à cet égard une attitude très irénique envers ceux qui ne pensent pas comme lui, tout en affirmant qu'il est fermement, quant à lui, opposé à l'ordination des femmes.

A l'une des extrémités du large spectre de l'orthodoxie américaine, il y a ceux qui pensent que les questions concernant la place des femmes dans l'Eglise ne devraient même pas être examinées. Avant même l'ouverture du séminaire sur les femmes, et sans savoir ce qu'on y dirait, un journal diocésain de l'Eglise orthodoxe en Amérique publia en première page un article critiquant Saint-Vladimir pour son initiative. A l'autre extrémité, on trouve Eva Topping, une féministe orthodoxe grecque impétueuse, qui plaide avec fougue en faveur de l'ordination des femmes.<sup>2</sup> La véhémence avec laquelle elle s'exprime semble avoir dressé contre elle la majorité des orthodoxes dont beaucoup considèrent qu'elle représente une position étrangère à l'Eglise.

Comme le montrent ces positions extrêmes, toute cette argumentation pour ou contre l'ordination des femmes a dans l'ensemble fait naître plus de véhémence que de lumière. Etant donné l'attachement que nous portons à notre unité spirituelle que nous chérissons unanimement, il est compréhensible que beaucoup d'orthodoxes préfèrent éluder une question qui, on le sait, cause tant de controverses et de divisions. Pourtant, la question est posée et doit recevoir une réponse, même si cette réponse est un « non » sans équivoque, dans un esprit, espérons-le, pacifique et charitable envers tous.

<sup>1</sup> Les conclusions de la consultation de Rhodes ont paru dans *St Vladimir's Theological Quarterly* 33 (1989), p. 392-406. [Traduction française dans *Contacts* n° 146 (1989), p. 94-108. NDLR.] A ma connaissance, le rapport de la consultation de Crète n'a pas été publié.

<sup>2</sup> Voir son livre *Holy Mothers of Orthodoxy : Women and the Church* (Minneapolis, 1987).

Le climat est quelque peu différent en Europe occidentale. Là, dans certains milieux, certes peu nombreux, certains orthodoxes commencent à penser que la question de l'ordination des femmes à la prêtrise reste authentiquement posée. Le métropolite Antoine de Souroge est l'un des premiers à avoir suggéré cette attitude. Il a donné, en 1989, dans sa paroisse de Londres, une série de conférences iréniques et priantes, mais courageuses, sur le sujet du masculin/féminin et de l'anthropologie. Ces conférences n'ont pas encore été publiées. La théologienne franco-russe Elisabeth Behr-Sigel a également traité ce sujet et a fait allusion à la possibilité de l'ordination des femmes à la prêtrise dans son livre *Le ministère de la femme dans l'Eglise*, d'abord publié en français, puis traduit en anglais<sup>3</sup>. Dans un numéro récent de *Sobornost/ECR* (1991, 1)<sup>4</sup>, elle va plus loin, se prononçant explicitement pour l'ordination des femmes et affirmant — avec l'accord de celui-ci — que le métropolite Antoine partage son opinion. Certes, ni l'un ni l'autre ne suggèrent que l'on passe immédiatement aux actes. Tous deux souhaitent une longue période de prière calme, d'étude et de dialogue pour que, dans un esprit de conciliarité, l'Eglise puisse discerner et peser les problèmes subtils et complexes qui se posent. Cependant, ces voix, bien que paisibles et iréniques, ne pourront manquer de provoquer des controverses. Aussi convient-il à ce stade de passer en revue et de présenter à nouveau les arguments orthodoxes contre l'ordination des femmes à la prêtrise.

Malgré l'urgence de la question, elle doit être abordée sans hâte, comme l'ont dit Elisabeth Behr-Sigel, le père Hopko et d'autres encore : il y faut beaucoup de prière et d'étude. Cela, en partie parce que s'y mêlent de nombreux autres problèmes théologiques difficiles, dont quelques-uns n'ont pas été nettement énoncés et n'ont pas fait l'objet d'une réflexion approfondie dans un contexte orthodoxe. Nous ne comprenons assez bien ni la division des sexes ni la prêtrise pour bien évaluer leurs rapports. Le concept de la distinction des sexes est présent dans les subtilités de l'anthropologie chrétienne et peut-être, comme certains l'ont suggéré, dans le mystère de la Trinité elle-même. On ne peut séparer la prêtrise des réalités qui s'expriment dans l'ecclésiologie et la théologie liturgique, dont beaucoup sont connues par la prière, le symbolisme et l'iconographie, mais n'ont pas encore été correctement conceptualisées autant qu'elles peuvent l'être — encore que cette conceptualisation restera toujours incomplète.

Les arguments qui ont été avancés pour ou contre l'ordination des femmes à la prêtrise ont dans ce domaine des présupposés et des implications qui vont très loin. Leurs conséquences spirituelles et pratiques ont peut-être une importance beaucoup plus grande que la question de l'ordination elle-même, quelle que soit la décision finale à ce sujet. Etant donné les conséquences possibles, il pourrait être dangereux pour l'Eglise de faire des affirmations prématurées sur des questions plus vastes d'anthropologie et d'ecclésiologie dans le désir de résoudre le problème de l'ordination. Si nous prenons des exemples spécifiques, nous verrons clairement quels sont ces risques.

Dans un excellent article, l'évêque Kallistos de Dioclée a présenté les grandes lignes de trois séries d'arguments que les orthodoxes avancent pour ne pas ordonner de femmes à la prêtrise ; il en expose clairement l'histoire et le contexte<sup>5</sup>. Ce sont : 1) l'argument tiré de la

<sup>3</sup> *Le ministère de la femme dans l'Eglise* (Paris, 1987) ; *The Ministry of Women in the Church*, trad. par Steven Bigham (Redondo Beach, California, 1991).

<sup>4</sup> 'The Ordination of Women : An Ecumenical Problem', *Sobornost/ECR* 13 (1991), p. 25-40.

<sup>5</sup> 'Man, Woman and the Priesthood of Christ', dans Thomas Hopko (éd.), *Women and the Priesthood* (Crestwood, 1983), p. 9-37.

tradition, 2) les arguments portant sur la « nature » des femmes, 3) l'argument tiré du caractère iconique de la prêtrise. Je ne me propose pas de répéter ces propos, mais j'aimerais discuter et peser chacun d'eux dans un contexte théologique plus large. Je souligne que tout ce que je dis dans cet article reflète ma propre opinion et ne doit pas être considéré comme l'enseignement de l'Eglise orthodoxe — sauf indication contraire de ma part. Tous ces domaines exigent davantage de recherche et de discernement et il ne faudrait pas se méprendre sur ma pensée. Ainsi donc, j'espère que d'autres pourront en temps voulu les corriger au cours de la discussion. En bref, je pense que les arguments 1 et 3 sont valables lorsqu'ils sont bien compris, alors que l'argument 2 est beaucoup plus douteux. Mes raisons sont complexes. Je vais m'efforcer de les exposer de manière ordonnée, claire et concise.

### **L'argument tiré de la tradition**

On a souvent répété qu'il n'y avait pas de femmes parmi les douze apôtres choisis par le Christ, qu'eux-mêmes et leurs successeurs n'ont pas ordonné de femmes à la prêtrise, qu'on ne l'a jamais fait — donc l'Eglise ne peut et ne doit pas le faire. On comprend souvent cela comme un argument tiré de l'autorité. Une telle autorité appartient au Seigneur, qui est le Dieu incarné, et à ses saints. Cependant, un tel argument peut sembler en lui-même peu convaincant. « *Parce que je le dis* » ou même « *Parce que Dieu l'a dit* », cela peut-il être une réponse valable à la question : « *Pourquoi pas ?* ». S'il en était ainsi, Dieu semblerait agir comme un dictateur arbitraire. Les défenseurs de l'ordination des femmes à la prêtrise disent qu'il s'agit là d'une grave injustice aussi bien envers elles qu'envers ceux au service desquels elles pourraient se mettre. Il est injuste de les exclure, uniquement en raison de leur sexe, d'un ministère qu'elles sont capables de remplir. Si l'autorité divine était la seule raison, avancer cela ferait de Dieu un Dieu non seulement arbitraire, mais injuste. Une telle attitude ne refléterait pas sa vraie nature. Il est tellement humble et plein d'amour qu'on ne peut penser qu'il utilise son autorité d'une telle manière. Donc, si Dieu en a vraiment décidé ainsi, il doit avoir une autre raison assez sérieuse pour justifier une exclusion par ailleurs injuste. Celle-ci ne peut reposer simplement sur l'autorité divine en tant que telle.

Cependant, le fait que l'Eglise n'a jamais eu de femmes prêtres donne à penser qu'il peut bien y avoir à cela une profonde raison spirituelle et théologique. L'absence de précédents nous invite à être prudents, à prendre tout le temps nécessaire et à tenter de discerner si une telle raison est profondément ancrée dans la vie de l'Eglise. Il convient donc de dépasser cet argument d'autorité et d'en chercher d'autres.

Il est certain que la tradition n'est pas tout d'abord une question d'autorité ; c'est une communion d'amour et de prière qui traverse le temps et l'espace, dépasse toutes les frontières de l'histoire et de la culture et atteint l'éternité. L'Eglise est un corps dont le Christ est la tête, dont les membres sont sa Sainte Mère, les anges, les apôtres et tous les saints. A chaque génération s'y ajoutent de nouvelles personnes qui vivent dans ce monde mais qui, une fois établies dans le Royaume de Dieu, sont pour toujours unies dans l'amour au Seigneur Dieu et à ceux qui l'entourent. Grâce à la Résurrection, la mort ne divise nullement cette communion des personnes. Ceux qui nous ont précédés restent avec nous et prient avec nous, nous espérons les rejoindre et partager leurs prières et leur vie. Nous, qui sommes sur terre, nous sommes une minorité fragile et indigne, terrifiée par le poids glorieux de leur présence dans la célébration ecclésiale et rendue humble à la pensée que nous avons le privilège d'entrer dans leur compagnie. Nous savons que si nous décidons de nous séparer d'eux, nous nous séparons de Dieu et de son Royaume. Etre unis à eux dans l'adoration de la Sainte Trinité est notre devoir en

tant qu'êtres humains et notre plus grande joie, notre don le plus précieux, qui mérite qu'on vive et qu'on meure pour lui comme les saints l'ont toujours fait.

Dans cette communion de prière, la vie liturgique de l'Eglise tient une place privilégiée. Bien qu'au cours des siècles des changements soient intervenus, la tradition byzantine a maintenu pendant mille ans au moins une remarquable continuité. Des éléments sont parfois ajoutés, plus fréquemment un choix est fait parmi les éléments traditionnels, mais la structure générale des célébrations demeure inchangée. Il en est de même pour des choses apparemment mineures comme les tons dans la musique liturgique et la place des icônes dans l'église. Les orthodoxes pensent que ces formes liturgiques sont inspirées par le Saint-Esprit, et ils savent par expérience qu'elles rendent le Royaume de Dieu présent au milieu de nous, nous permettant ainsi d'y participer. C'est là un don admirable, et préserver ces formes constitue une responsabilité redoutable. Dans ce contexte liturgique spécifique, se pourrait-il que le caractère masculin du prêtre soit une de ces choses apparemment secondaires qu'il ne faut pas changer ? La réponse n'est peut-être pas évidente. Mais tant qu'elle n'aura pas été trouvée, le danger de rompre la continuité de la vie de prière et de diminuer par là nos possibilités d'atteindre le Royaume est trop grand, même si cela nous oblige à vivre avec une injustice reconnue.

Certes, la communion avec Dieu et les saints est quelque chose d'intime ; elle demande une réceptivité pleine d'amour et exige de chacun une coopération avec la volonté de Dieu. Nous ne l'obtenons pas automatiquement par l'observance du rite. Cependant, c'est sous une forme matérielle que les réalités spirituelles intérieures sont normalement actualisées, incarnées, exprimées et vécues. Le Christ a revêtu un corps humain aussi bien qu'une âme. Le mystère du cœur est le même que le mystère de l'autel, et les deux sont liés.

Finalement, c'est pour cela que la tradition qui s'oppose à l'ordination des femmes a un tel poids pour les orthodoxes. A mon avis, cela est spécifiquement lié aux aspects liturgiques du rôle du prêtre, et ces activités sont d'une importance vitale et unique. Aucune raison n'empêche les femmes d'exercer d'autres ministères tels que les activités missionnaires et charitables, elles peuvent également enseigner et conseiller, s'occuper des malades, des pauvres et des personnes âgées. Dans d'autres Eglises, beaucoup de femmes, ordonnées ou laïques, s'acquittent admirablement de tels services au nom du Christ. Pour certains protestants, ceux-ci apparaissent même comme la raison d'être du ministère ordonné. Nous devons le respect à ces femmes, et leur exemple peut être instructif. Puisqu'aucune des Eglises d'Occident n'a la même continuité liturgique que les Eglises orthodoxes et puisqu'elles ont changé tant d'autres choses, on voit mal pourquoi elles n'auraient pas aussi des femmes prêtres. Si elles choisissent de le faire, montrons-leur amour et compréhension et efforçons-nous d'apprécier leur travail dans son propre contexte. L'opposition à l'ordination des femmes à partir de la tradition liturgique me semble, pour ma part, spécifiquement orthodoxe.

### **Considérations anthropologiques**

Les théologiens orthodoxes ont souvent cherché à justifier leur refus de l'ordination des femmes en affirmant que quelque chose dans la nature féminine les rend impropres à la prêtrise. On trouve des exemples plus anciens de cette façon de penser dans l'affirmation explicite que les femmes sont moralement et spirituellement inférieures aux hommes, ainsi que physiquement impures. Plus récemment, on a substitué à de telles accusations l'affirmation que les hommes et les femmes sont différents mais d'égale valeur : aussi les uns et les autres ont des fonctions distinctes et complémentaires dans l'Eglise, la famille et la société. Ces rôles distincts entraînent

souvent la subordination des femmes aux hommes, une structure hiérarchique censée refléter un « ordre de la nature » ayant sa source dans les intentions de Dieu sur sa création, et donc fondée sur l'autorité divine. On en conclut généralement que, la prêtrise étant une sorte de charge de direction, elle doit être exclusivement masculine. Une autre variante de cet argument relie les activités des hommes au Fils et celles des femmes au Saint-Esprit, suggérant que la prêtrise est spécifiquement christologique et donc masculine.

Ces arguments posent de sérieux problèmes théologiques. Puisque le Christ sauve ce qu'il assume et nous unit ainsi au divin <sup>6</sup>, sa nature, qu'il partage aussi bien avec les femmes qu'avec les hommes, doit donc être considérée comme plus fondamentale dans sa condition incarnée que sa masculinité. Ce point de vue sotériologique a des implications aussi bien anthropologiques que christologiques. Les femmes, après tout, sont pleinement humaines, créées à l'image de Dieu et donc capables de participer à la vie et à l'activité divines en union avec le Christ. Aussi leurs facultés humaines, leur aptitude à la vertu, sont complètes et elles partagent avec les hommes la dignité et la responsabilité redoutable de la vocation humaine. C'est là un sacerdoce royal, un lien entre la vie de Dieu et sa création et une offrande à Dieu de toutes choses.

Pour ce qui est de la subordination de la femme dans « l'ordre de la nature », souvenons-nous que pour la Bible (Gen. 3,16), la soumission de l'épouse à son mari est une conséquence de la chute, non de la création elle-même. Et les orthodoxes croient que les conséquences du péché d'Eve ont été abolies et rachetées par la maternité de la Mère de Dieu, pure et librement choisie dans l'obéissance. Dans la vie de l'Eglise, elle a remplacé Eve comme modèle de la féminité, et les hymnes liturgiques opposent souvent son bon exemple et celui des autres saintes femmes au mauvais exemple donné par notre infortunée première mère.

L'argument selon lequel les hommes devraient occuper toutes les positions dominantes dans l'Eglise, la famille et la société, est particulièrement troublant. Il a été exprimé avec force par David Ford, du Séminaire Saint-Tikhon (Pennsylvanie), dans une thèse sur le point de vue de saint Jean Chrysostome en ce qui concerne les femmes et le mariage <sup>7</sup>. Cette étude expose ce qui semble être, en partie du moins, une lecture protestante conservatrice des textes patristiques et la présente comme étant la « sainte Tradition ». Elle n'a pas été publiée, mais elle a circulé dans les milieux théologiques de l'orthodoxie américaine et le père Hopko l'utilise pour étayer ses propres arguments en faveur du masculin dominant <sup>8</sup>.

Malheureusement pour lui, l'interprétation de Ford ignore les questions d'histoire sociale et d'herméneutique que l'on rencontre inévitablement dans ce domaine. Saint Jean vivait dans la culture de l'antiquité tardive, dans laquelle tous tenaient pour acquis le rôle dominant de l'homme dans l'Eglise, la famille et la société. En tant que pasteur, il rappelait ces normes culturelles tout en cherchant à donner à leur application une dimension et un amour aussi chrétiens que possible, insistant par exemple sur la réciprocité des rapports entre mari et

<sup>6</sup> Cf. St Grégoire le Théologien, *Ep. 101*, Paul Gallay (éd.), *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques (Sources chrétiennes, 208)* (Paris, 1974), p. 50: « Ce qui n'est pas assumé n'est pas guéri, et ce qui est uni à Dieu est sauvé ».

<sup>7</sup> David C. Ford, 'Misogynist or Advocate? St John Chrysostom and his Views on Women', thèse, Drew University, Madison New Jersey, 1989. Cette étude présente une excellente discussion de l'attitude positive de Jean Chrysostome envers le mariage et la vie de famille.

<sup>8</sup> 'A Theology of Gender', lecture at the St Vladimir's summer institute, Crestwood, New York, 25 juin 1991.

femme<sup>9</sup>. Comme tous ses contemporains, il tenait pour acquises les structures sociales de son temps (non d'ailleurs sans adresser quelques critiques radicales, en particulier en ce qui concernait les pauvres), mais il invitait son troupeau à se créer, dans le cadre de ces usages, un mode de vie transfiguré. Il ne cherchait donc pas à imposer une domination masculine exclusive dans une société dont les structures étaient tout à fait différentes de celles des démocraties occidentales contemporaines. Essayer d'appliquer directement ses concepts sociaux hiérarchiques au contexte de la société d'aujourd'hui aurait, d'un point de vue pastoral, un effet radicalement différent de celui qu'il voulait obtenir à son époque. Au lieu d'être aimante et humaine, cette attitude serait tyrannique, exigeant des changements arbitraires et déraisonnables de modèles sociaux existants.

L'Eglise a reconnu comme saintes beaucoup de femmes qui ont eu des rôles de dirigeants : impératrices, abbesses, missionnaires ou responsables de grandes organisations caritatives. Elles ont certainement mené des vies exemplaires, et ne sont pas uniquement des exceptions à l'« ordre de la création » rendu nécessaire par la chute, ainsi que le suggère le père Hopko<sup>10</sup>. Comme l'indique, sans aucun doute, l'attitude de saint Jean Chrysostome, il nous est demandé d'utiliser nos divers talents pour servir Dieu du mieux que nous le pouvons dans les conditions où nous nous trouvons, les transformant de l'intérieur en union avec le Christ. Cet exemple montre comment, lorsqu'on utilise des documents patristiques, bibliques ou canoniques, on se trouve inévitablement confronté à des questions de contexte, d'interprétation et d'application. Il faut se servir de ces textes sacrés pour manifester la vérité et l'amour du Christ, le bien de l'Eglise et le salut de tous. Comme l'a écrit saint Grégoire le Théologien, cette tâche difficile est la responsabilité par excellence du vrai pasteur<sup>11</sup>.

Tenter de justifier la non-ordination des femmes à la prêtrise à partir d'une soi-disant subordination des femmes ou de la classification globale de certaines tâches humaines comme étant masculines ou féminines, produit des effets qui vont très loin et qui sont, à mon avis, désastreux, affectant tous les hommes et toutes les femmes et pas seulement ceux ou celles qui s'intéressent au ministère ordonné. Un tel raisonnement anthropologique fondé sur la différence des sexes est à la fois trop général et trop vague : au lieu d'examiner spécifiquement la question du sacerdoce, on est amené alors à en dire trop et on soulève des problèmes dans d'autres domaines de la morale et de la théologie. Les tentatives faites pour établir un lien entre les hommes et le Christ, les femmes et le Saint-Esprit, entraînent des difficultés du même ordre. On commence par assigner certaines formes d'activité aux hommes et d'autres aux femmes et l'on recherche ensuite dans la vie même de la Trinité un quelconque modèle justifiant ces différences. On finit par suggérer, à l'intérieur de la Divinité, une structure qui lui est tout à fait étrangère, alors que les orthodoxes savent bien que les trois Personnes participent à toutes les énergies et activités divines qui procèdent du Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit. C'est ainsi que les efforts des féministes comme de leurs adversaires pour établir dans la vie éternelle des

---

<sup>9</sup> Voir Catharine P. Roth et David Anderson (éd. et trad.), *St John Chrysostom on Marriage and Family Life* (Crestwood, 1986).

<sup>10</sup> 'On the Male Character of Christian Priesthood', dans Hopko (éd.), *Women and the Priesthood*, p. 97-134. [Traduction française de quelques extraits de cette étude dans *SOP* n° 5 (février 1976) p. 10-11. NDLR.]

<sup>11</sup> *Or.* 2.30-3, Jean Bernardi (éd.), *Grégoire de Nazianze. Discours 1-3 (Sources chrétiennes, 247)* (Paris, 1978), p. 128-132.

hypostases divines des limitations et des divisions fondées sur la différence des sexes aboutissent finalement à l'hérésie.

Puisque l'humanité porte l'image de Dieu, ces erreurs purement théologiques correspondent à des erreurs anthropologiques analogues. Les stéréotypes fondés sur le sexe, qui attribuent certaines vertus aux hommes et d'autres aux femmes, introduisent ainsi une fragmentation inconvenante brisant la plénitude de l'unité de la personne humaine pour laquelle Dieu nous a créés. Si le Christ vit dans l'homme, le Saint-Esprit aussi et si l'Esprit vit dans une femme, le Christ aussi. De même, comme le répètent les Pères, l'exercice d'une seule vertu — le courage, l'éducation, etc. — nécessite la possession de toutes les vertus <sup>12</sup>. Et les vertus sont finalement des énergies divines auxquelles les humains sont appelés à participer. La vie morale, si elle existe en plénitude, devient une participation dynamique et synergique à la vie de la Sainte Trinité. C'est une voie vers la déification réalisée dans et par les talents personnels et les circonstances, et en communion avec d'autres personnes ; les résultats n'en sont pas circonscrits par les limitations et les fragmentations de la nature humaine déchue.

### Opinions patristiques sur la différence des sexes

Pour réfléchir en profondeur sur les problèmes d'anthropologie, nous devrions partir de ce que nous savons, non de ce que nous ignorons. Aussi, au lieu de commencer par des spéculations sur les questions qui font aujourd'hui problème, tournons-nous d'abord vers les sources patristiques <sup>13</sup>. Nous y découvrons que le sexe n'est pas un concept central dans la théologie des Pères grecs. Ce n'est pas qu'ils n'aient pas examiné le problème, car ils l'ont fait ; c'est parce que d'autres choses leur ont paru plus réelles, plus durables, et d'une plus grande importance. Un très grand danger de la controverse actuelle concernant la théologie féministe, est de nous pousser à nous intéresser plus à la différence des sexes et moins à Dieu et à son Royaume.

Pour les Pères grecs, il est clair que la nature divine, qui est comprise en termes apophatiques, ne comporte aucune notion de sexe. Ils l'ont affirmé vigoureusement dans leurs débats avec les tenants du gnosticisme dont les mythologies comportaient des éons sexuellement différenciés, et avec les Ariens qui attaquaient leur notion de la génération du Fils par le Père comme impliquant une affirmation du sexe bien trop humaine <sup>14</sup>. Les orthodoxes comprennent cet engendrement divin simplement comme le fait qu'une personne tire son origine de l'autre de telle manière qu'elles continuent à partager une seule nature.

Le concept fondamental de l'anthropologie patristique est l'image de Dieu dans l'humanité qui entraîne un lien intrinsèque et une corrélation entre l'humain et le divin. Être humain, c'est avant tout et au-dessus de tout, vivre par participation à Dieu. Il s'ensuit que la notion de sexe n'existant pas dans l'archétype divin, elle n'existe pas non plus dans l'image humaine. Cela signifie que ce n'est pas un élément central dans la personne humaine. Les trois Cappadociens

<sup>12</sup> Par exemple Grégoire de Nysse, *4e Homélie sur les Béatitudes*, PG 44, 1241 B — 1244 A.

<sup>13</sup> Mon analyse du dossier patristique concernant ces problèmes d'anthropologie ne peut être ici que résumée, faute de place. Pour un examen plus approfondi, voir mon étude 'Male and Female in Cappadocian Theology', *Journal of Theological Studies*, NS 41 (1990), p. 441-471.

<sup>14</sup> Saint Grégoire le Théologien donne un résumé de la réponse à ces deux hérésies dans *Or.* 31,7, Paul Gallay (éd.), *Grégoire de Nazianze. Discours 27-31 (Sources chrétiennes, 250)* (Paris, 1978), p. 288.

et saint Maxime le Confesseur, qui sont tous au cœur de la tradition byzantine, en ont tiré cette conclusion : puisque notre vocation est une plénitude de vie en Dieu, le sexe est un trait secondaire et temporaire de la condition humaine qui n'existera plus dans le corps de résurrection. Ils ont considéré le sexe comme une source de limitation et de division, faisant obstacle à l'unité et à la plénitude du corps du Christ <sup>15</sup>.

Dans un article récent, le père Hopko a distingué trois manières selon lesquelles les Pères ont interprété Galates 3,28 <sup>16</sup>. Bien que le père Hopko ait cherché à minimiser la portée de cette approche, elle reste d'une grande importance. La raison en est que les Pères ont lié de façon caractéristique ce verset avec la définition de l'image de Dieu selon la Genèse (Gen. 1, 26-27), le texte biblique le plus fondamental dans leur conception de l'anthropologie. Ces trois interprétations de Galates 3, 28 peuvent donc servir à définir leur pensée au sujet de la place de la notion de sexe dans l'ontologie humaine.

En premier lieu, ce texte est compris comme indiquant le dépassement de la différence des sexes. Dans son traité *Sur le baptême*, saint Basile le Grand parle de l'unité et de la ressemblance des baptisés, tous à l'image du Christ en tant que membres de son corps, et cela éclipse toutes différences humaines de race, de classe et de genre, comme dans le portrait de l'empereur la beauté du visage rend sans importance la matière, bois ou or, utilisée par l'artiste<sup>17</sup>. Ainsi, dans notre vie l'engagement chrétien rend le genre moins déterminant de notre mode d'existence qu'il ne le serait autrement. Saint Grégoire le Théologien se sert des mêmes textes bibliques lorsqu'il parle de l'état eschatologique dans lequel la forme du Christ fait entièrement disparaître d'autres caractéristiques humaines, sources de division et de limitation, y compris le sexe <sup>18</sup>. Ce point de vue est partagé par les deux autres Cappadociens et par saint Maxime. Le but de cette première interprétation est d'affirmer l'unité et la plénitude de la vie de l'ensemble de l'humanité transfigurée.

La deuxième interprétation patristique de Galates 3,28 s'intéresse à l'unité et à la plénitude internes de chaque personne humaine. On la trouve chez Clément d'Alexandrie et saint Maxime, et elle consiste à mettre respectivement en parallèle les éléments mâle et femelle avec les facultés

---

<sup>15</sup> Voir Basile, *Sur le Baptême*, Umberto Neri (éd.), *Basilio di Cesarea. Il Battesimo* (Brescia, 1976), p. 604-606 ; *Homélie sur le Psaume 114*, PG 29, 492 C ; Grégoire de Nazianze, *Or. 7, 23*, PG 35, 785 C ; Grégoire de Nysse, *7e Homélie sur le Cantique des Cantiques*, Werner Jaeger (éd.), *Gregorii Nysseni Opera* (Leiden, 1960-), 6, 212-213 ; *La Création de l'Homme*, 16-17, PG 44, 181 A - 185 A ; et *Sur ceux qui se sont endormis*, GNO, 9, 63-66. Ces textes cappadociens sont analysés dans leur contexte théologique et historique dans mon étude 'Male and Female'. Pour le point de vue de Maxime, voir sa *Ière Centurie de Textes divers*, 9-14, PG 90, 1181 B - 1185 B ; *4e Centurie de Textes divers*, 42-50, PG 90, 1365 B - 1369 C ; *Interprétation du "Notre Père"*, PG 90, 888 B - 892 A ; *Centuries sur la charité*, 2, 30, PG 90, 993 B ; et *Ambigua*, 41, PG 91, 1352 B - 1356 B. Tous ces textes ont encore besoin d'être étudiés de façon plus rigoureuse.

<sup>16</sup> 'Galatians 3 : 28 : An Orthodox Interpretation', *St Vladimir's Theological Quarterly* 35 (1991), p. 169-186,

<sup>17</sup> Neri, p. 604-606.

<sup>18</sup> *Or. 7, 23*, PG 35, 785 C.

irascible et concupiscible de l'âme <sup>19</sup>. Le dépassement en Christ de la notion de sexe est compris comme la maîtrise de nos forces de colère et de désir par la partie la plus élevée de l'âme, l'intellect, qui se soumet lui-même à la volonté de Dieu. Cette interprétation n'est pas une allégorie arbitraire (en fait, il n'y a guère d'allégories patristiques qui soient arbitraires). Il vaut mieux la comprendre à la lumière du texte de saint Basile cité plus haut. Si, dans la vie morale, on doit accorder moins d'importance aux différences liées au genre, les comportements stéréotypés courants aujourd'hui, comme dans l'antiquité tardive, doivent être transformés. En un mot, le bon chrétien n'est ni un homme « macho » ni une femme « sensuelle » chez qui la faculté irascible ou concupiscible prédomine aux dépens de Dieu et de la raison. Dans une personne vraiment complète, toutes ces facultés restent actives, mais sont transfigurées en vertus. La faculté irascible anime alors le courage, la persévérance et l'affirmation de soi qui aboutit à l'intégrité, alors que la faculté concupiscible se tourne vers l'amour de Dieu et du prochain. Là aussi, il est évident que chacune des vertus exige toutes les autres. Toutes les facultés humaines doivent être utilisées à bon escient et les limitations fondées sur des stéréotypes à base culturelle concernant le sexe doivent être dépassées.

La troisième interprétation de Galates 3,28 se trouve dans la *20e Homélie sur les Ephésiens* de saint Jean Chrysostome <sup>20</sup>. Il insiste là encore sur l'unité et la plénitude de la personne, mais en se situant spécifiquement dans le cadre du mariage, dans lequel mari et femme sont appelés à s'unir en dépassant leurs limitations et leurs différences pour vivre en Christ comme une seule chair et un seul esprit. On peut considérer que cette interprétation complète heureusement la seconde. Elles s'appliquent toutes deux aux mêmes personnes, mais à des niveaux différents et on peut y voir aussi peut-être un parallèle entre la spiritualité du mariage et celle de la vie monastique. Dans le mariage, l'homme et la femme triomphent des faiblesses de leur propre genre dans et par les forces de l'autre. Ils réalisent tous les deux leur plénitude en s'instruisant l'un l'autre et en portant les fardeaux l'un de l'autre. Aussi peuvent-ils croître ensemble et acquérir toutes les vertus. Dans le monachisme, hommes et femmes sont également appelés à un même genre de vie et de plénitude qui dépasse les stéréotypes liés au sexe. Dans la culture ancienne tardive, les figures de l'athlète et du soldat personnifient puissamment l'idéal masculin, tandis que la virginité et la maternité représentent, elles, les formes féminines de la perfection. L'ascétisme chrétien primitif rendait ces modèles de perfection humaine exemplaires à la fois pour les hommes et pour les femmes. Comme le dit saint Basile, par le monachisme les femmes aussi bien que les hommes sont enrôlés dans les armées du Christ-Roi pour combattre le mal et lutter pour la vertu <sup>21</sup>. Le frère de Basile, saint Grégoire de Nysse, ajoute que par la virginité les hommes aussi bien que les femmes sont appelés à la maternité spirituelle, donnant naissance au Christ à l'imitation de la Théotokos <sup>22</sup>. Dans la vie spirituelle, les qualités masculines et féminines sont également nécessaires et se renforcent les unes les autres. Les seconde et troisième lectures de Galates 3,28 nous ramènent donc à la première, c'est-à-dire au dépassement ontologique nécessaire des limitations liées au sexe, dans la ressemblance des êtres humains à Dieu .

<sup>19</sup> Clément, *Stromates*, 3, ch. 13, 92-93, Otto Stählin (éd.), *Clemens Alexandrinus. Stromata Buch I-VI, (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 15)* (Leipzig, 1906), p. 238-239 ; Maxime, *Interprétation du "Notre Père"*, PG 90, 888 B - 892 A.

<sup>20</sup> PG 62, 135.

<sup>21</sup> *Introduction à la vie ascétique*, PG 31, 624 D - 625 A.

<sup>22</sup> *Sur la Virginité*, 2, 13, 20 ; GNO 8, 1, 254-255, 305, 327-328.

## Nature, personnalité et énergies

La théologie orthodoxe prend soin d'affirmer ces réalités qui doivent exister pour que le salut en Christ puisse avoir lieu. Les doctrines liées intrinsèquement au salut sont celles qu'on peut le plus justement considérer comme l'enseignement même de l'Eglise. Dans l'anthropologie, trois choses font partie de cette catégorie et doivent être considérées comme étant au cœur de ce qui constitue l'être humain. La première est notre *nature* commune, à laquelle ont part tous les humains et qui les unit ontologiquement. Cette unité de nature est nécessaire pour le salut, car elle constitue ce qui permet à la vie divine, unie à un corps et à une âme humaines en Christ de s'étendre à partir de là à tous les autres êtres humains. Si nous étions des monades isolées et refermées sur elles-mêmes, l'incarnation de Dieu ne pourrait pas nous unir à lui. Le second trait intrinsèque de l'humanité est son *caractère personnel*, l'existence unique et libre de chacun de nous qui peut choisir de revenir à Dieu, peut recevoir son amour et l'aimer en retour. L'existence personnelle est nécessaire pour le salut, car ce sont des personnes qui sont sauvées. Le troisième trait est l'ensemble des facultés humaines ou *énergies*, cette capacité qui appartient à chacun de nous de participer à Dieu en faisant sa volonté, en étant ses collaborateurs dans son activité et en pratiquant les vertus. Ainsi, les énergies divines sont présentes en nous et peuvent agir à travers nous, et c'est en cela que consiste notre salut.

Cette affirmation de la nature humaine, de la personne et des énergies, est soulignée sans relâche par la théologie patristique. Ces caractères définissent notre humanité. Bien qu'ils n'en constituent pas une description exhaustive et qu'un mystère anthropologique demeure toujours, nous ne saurions accepter aucune autre affirmation à notre sujet qui serait de nature à mettre en question ou à dénaturer ces réalités.

Cependant, il existe certains domaines de l'anthropologie que les Pères n'ont pas suffisamment explorés, et il serait peut-être bon que l'Eglise ajoute quelque chose à leur pensée, sans cependant dénaturer ou saper les affirmations essentielles sur lesquelles ils sont tous d'accord. Un de ces domaines est le caractère unique de la personne et la manière dont ce caractère s'exprime à travers la configuration particulière de l'ensemble des facultés naturelles de chaque personne, à travers le spectre unique de ses talents, ses faiblesses et ses caractéristiques. C'est l'eschatologie qui fournit le contexte dans lequel les théologiens parlent de ce que Dieu demande véritablement aux humains d'être et de devenir. Les Pères pensent parfois que nous nous ressemblerons tous lors de la Parousie. On peut cependant se demander si les caractères distinctifs ne peuvent pas être affirmés de manière antinomique en même temps que l'unité et la plénitude. On penserait volontiers que dans la vie céleste le caractère, les souvenirs et les vertus développés par des expériences absolument uniques de chacun sur terre persistent à jamais. Dans la prière de l'Eglise, les saints sont reconnus comme des personnes distinctes, et nous rencontrons la Mère de Dieu comme mère, non comme père. On hésite à spéculer au sujet de l'eschatologie, mais je me pose la question de savoir si la ressemblance de tous les hommes peut vraiment épuiser son mystère.

## Dangers des distinctions

Un autre aspect de l'anthropologie qu'il convient d'étudier plus complètement est la manière de comprendre les traits caractéristiques qui unissent certaines personnes tout en les différenciant des autres. Un grand nombre de choses peuvent être dites au sujet de tout ce qui sépare l'universalité de la nature commune et le caractère unique de la personne. Les Pères sont très prudents lorsqu'ils parlent de ces choses parce qu'en leur attribuant telle ou telle valeur, il existe un risque de diviser le corps du Christ. Mais elles peuvent à coup sûr contribuer de manière positive à l'expérience humaine si elles sont utilisées en vue d'échanges et d'enrichissement mutuels et non de division. La race, la culture — et aussi la différence des sexes — appartiennent à cette catégorie. Il y a environ un siècle, l'Eglise a condamné comme hérésie le phylétisme, l'idée selon laquelle l'ethnicité était de quelque façon le facteur déterminant de la vie de chacun dans l'Eglise. Notre foi nous permet d'affirmer que cela est moins important que l'unité en Christ, qui seule peut nous sauver. Peut-être pouvons-nous parvenir à une vue plus juste de ce qui distingue les hommes des femmes, aussi bien que les différents groupes culturels, mais il ne faut pas que l'importance que nous accordons à la différence des sexes devienne un nouveau phylétisme qui aurait une influence décisive sur notre vie dans l'Eglise.

A l'arrière-plan de ces considérations anthropologiques demeure cette question : les hommes et les femmes sont-ils foncièrement semblables ou foncièrement différents ? Une grande partie de ce que nous pensons savoir reflète notre condition déchue plutôt que notre vraie nature comme êtres humains. Dans quelle mesure les différences liées au sexe se fondent-elles sur un conditionnement culturel ou une illusion spirituelle, dans quelle mesure manifestent-elles peut-être une distinction fondamentale prévue par Dieu lorsqu'il nous a créés ? Nous ne pouvons aujourd'hui connaître à coup sûr la réponse à cette question. Cela reste un mystère. Mais chacun de nous peut essayer de comprendre ce que Dieu veut qu'il fasse et qu'il devienne, et se soumettre à sa volonté. Nous ne pouvons nous égarer si nous écoutons le Saint-Esprit et agissons en conséquence, même à travers les épreuves et les erreurs, selon nos véritables vocations. Nous pourrions alors atteindre la plénitude, selon la volonté de Dieu, que nous soyons foncièrement semblables ou quelque peu différents en tant qu'hommes et femmes. Mais cette capacité de discernement ne nous vient que par la prière, la réalité intérieure de notre personne et la communion ecclésiale, et elle tient compte des talents personnels, des faiblesses, des circonstances de la vie de chacun de nous. Elle n'impose pas un schéma abstrait de ce que nous pensons que les hommes et les femmes devraient être, selon que nous imaginons qu'ils doivent être semblables, ou qu'ils doivent se conformer à des types de conduite bien distincts, fondés sur la différence des sexes. Ainsi, écoutant Dieu fidèlement en tant que personne, nous pourrions éviter de répondre immédiatement à la question du sexe d'un point de vue anthropologique, et donner à l'Eglise le temps dont elle a besoin pour prier calmement, étudier et réfléchir sur ce sujet. A mon avis, nous n'avons pas besoin d'une réponse immédiate pour justifier la non-ordination des femmes à la prêtrise, et c'est aussi bien car il n'existe pas encore de réponse à cette question. La question de la prêtrise peut être mieux étudiée dans le contexte du symbolisme liturgique, vers lequel nous pouvons maintenant nous tourner.

## L'argument iconique

Les orthodoxes ont souvent émis l'opinion que le prêtre officiant comme icône du Christ, et le Seigneur s'étant incarné comme homme, le prêtre lui aussi devrait exprimer fidèlement cette ressemblance. Cet argument semble simple et beaucoup le jugent évident. Cependant, si on l'énonce ainsi sans autre explication et sans réserve, d'autres peuvent le trouver peu convaincant et, en fait, offensant pour les femmes et leur Créateur. Pour eux, cela semble vouloir dire que les femmes sont moins pleinement humaines ou chrétiennes que les hommes. Ils font valoir que tous les êtres humains portent l'image de Dieu, que tous les baptisés portent l'image du Christ, et que ces ressemblances sont certainement suffisantes pour remplir également la fonction iconique de la prêtrise.

Nous affirmons, certes, que les femmes chrétiennes participent à l'image divine de par leur création et leur baptême. La difficulté vient de ce que, dans la tradition orthodoxe, le concept d'image comporte plusieurs dimensions et que le caractère du symbolisme liturgique est complexe. Par exemple, la ressemblance à Dieu qui nous est donnée par notre création n'est peut-être pas la même que celle que nous recevons dans le baptême qui nous établit dans un mode nouveau de participation au Christ incarné. Nous devons essayer de comprendre quelque peu cet arrière-plan si nous voulons connaître précisément ce que l'argument iconique nous dit sur le caractère masculin du prêtre — tout comme ce qu'il ne dit pas. Malheureusement, dans le feu de la discussion, de telles explications manquent souvent et, de ce fait, la signification de l'argument n'est pas claire pour beaucoup d'orthodoxes.

Dans son troisième *Traité sur la défense des saintes icônes*, saint Jean Damascène parle de six sortes d'images : 1) dans la Trinité, le Fils est l'image exacte et consubstantielle du Père, comme l'Esprit l'est du Fils ; 2) il existe dans l'esprit de Dieu des plans éternels pour tout ce qu'il crée et qui ne vient à l'existence que dans le temps ; 3) l'être humain est créé à l'image de Dieu ; 4) la création matérielle et les images des choses visibles que l'on trouve dans la Bible révèlent les réalités invisibles et immatérielles de Dieu et du monde angélique ; 5) dans la typologie de l'Écriture, les événements anciens sont des images des événements à venir, de même que le serpent d'airain annonce la Croix ; 6) les événements passés sont remémorés dans des images, à la fois verbales et visuelles <sup>23</sup>. Les trois dernières sortes d'images sont clairement reliées à la nature et à la fonction de l'icône orthodoxe. Notons que cette énumération n'est pas exhaustive. Il est important pour notre propos d'ajouter : 7) la manière dont les baptisés sont des icônes de Dieu et 8) le fait que les saints manifestent cette ressemblance d'une manière spéciale. Ces différentes sortes d'images fonctionnent à de multiples niveaux et de différentes manières. Par exemple, l'image en l'homme n'est pas consubstantielle à Dieu comme le Fils l'est au Père, et l'être humain comme tel n'a pas la même ressemblance au Christ que le saint.

Le parallèle que fait saint Jean entre l'imagerie verbale du texte sacré et l'imagerie visuelle de l'icône, une analogie acceptée par l'Église lors du septième concile œcuménique, est particulièrement remarquable <sup>24</sup>. Comme l'a observé John Baggley, dans la tradition orthodoxe

<sup>23</sup> 3e Discours contre ceux qui rejettent les saintes icônes, 18-23, PG 94, 1337 C - 1344 A.

<sup>24</sup> Sur la signification de ce parallèle, voir mon article 'Word as Icon in Greek Patristic Theology', *Sobornost/ECR* 10 (1988), p. 38-49.

ces deux représentations sont comprises de manière allégorique<sup>25</sup>. A travers les mots, le bois et les couleurs, les mystères du Royaume de Dieu se manifestent. De tels symboles perçus par les sens ne se représentent pas eux-mêmes ; mais c'est la réalité divine qui est réellement présente en eux et qui les dépasse. Ce qui est significatif pour nous, c'est que dans l'Eglise orthodoxe la liturgie est aussi bien iconique qu'allégorique. Les réalités invisibles et intangibles du Royaume sont rendues présentes par les paroles sacrées, la musique et les gestes, les vêtements, les cierges et l'encens — et nous y participons. Le Christ y rencontre son peuple. Certes, les Saints Dons ne sont pas icônes, mais réalité, cependant leur contexte est pleinement iconique.

### Le sens du caractère masculin dans le prêtre

La liturgie, comme l'Ecriture, comporte de multiples niveaux de signification. Dans sa *Mystagogie*, saint Maxime décrit comment la structure même de l'église, nef et sanctuaire, représente Dieu, l'univers créé, le monde visible, la personne humaine et l'âme<sup>26</sup>. Le caractère masculin du prêtre doit être compris dans ce contexte de multidimensionalité. Ce n'est pas une icône de la masculinité en tant que telle, comparable au bois et aux couleurs de l'icône, mais plutôt à ce que l'icône représente réellement. Comme tous les éléments de la liturgie, elle reflète quelque chose de la réalité éternelle du Royaume qui, comme nous l'avons vu plus haut, transcende la distinction des genres. Le caractère masculin du prêtre a donc un sens allégorique, non littéral, et son caractère iconique se manifeste dans le cadre très spécifique défini par tous les autres aspects de l'activité liturgique qui l'entourent. Ainsi donc, cela n'implique pas que, hors du contexte liturgique, là où nous sommes appelés à exprimer dans la vie notre amour de Dieu et du prochain, les hommes sont plus humains ou saints que les femmes et devraient occuper un rôle de direction. Le service du prêtre est d'unir *tous* les fidèles avec Dieu en Christ, et il distribue aux autres les mêmes Saints Dons auxquels il participe.

Comment donc, sa masculinité manifeste-t-elle le Royaume de Dieu ? A mon avis, la bonne manière d'envisager cette question peut se trouver dans les différentes façons dont l'anthropologie de certains Pères aborde, littéralement et de manière allégorique, la notion de la différence entre masculin et féminin. Nous avons vu que pour Grégoire de Nysse la nature humaine dépasse en fin de compte la distinction entre masculin et féminin<sup>27</sup>. Dans la vie ascétique et dans la Résurrection, la signification littérale de ces concepts diminue ou disparaît. Cependant, cela leur permet de se transformer et de recevoir une autre signification sur le plan allégorique. Ici, Grégoire envisage toutes les personnes humaines comme féminines. Chacun est appelé à devenir vierge par une pureté aussi bien spirituelle que corporelle, et à donner naissance aux vertus et au Christ à l'imitation de la Mère de Dieu<sup>28</sup>. Un thème majeur de la pensée des Cappadociens est sous-jacent à cette imagerie : la notion de la personne humaine comme libre réceptacle appelé à se remplir en participant à la vie divine et en la faisant rejaillir en

<sup>25</sup> *Doors of Perception - Icons and their Spiritual Significance* (Crestwood, 1988), p. 33-53. Voir aussi mon étude 'Allegory and Asceticism in Gregory of Nyssa', *Semeia*, à paraître.

<sup>26</sup> *Mystagogie*, 1-5, PG 91, 664 D - 684 A.

<sup>27</sup> *La Création de l'Homme*, 16-17, PG 44, 181 A - 185 A.

<sup>28</sup> *Sur la Virginité*, 2, 13, 20 ; GNO 8, 1, 254-255, 305, 327-328 ; et *1ère Homélie sur le Cantique des Cantiques*, GNO 6, 19-23.

tant qu'amour<sup>29</sup>. Cette idée exprime un concept encore plus fondamental de l'anthropologie patristique selon lequel nous sommes des créatures ne possédant rien en propre et portant cependant l'image de Dieu et par conséquent intrinsèquement reliées à Dieu et appelées à recevoir de lui toute notre vie. Ainsi, l'image de toute personne humaine comme féminine, comme épouse du Christ, liée au Christ Epoux, exprime l'essence de ce que nous sommes, et n'est en soi nullement arbitraire. Saint Maxime exprime bien cette intuition anthropologique et le déplacement correspondant du concept de sexe du niveau littéral au niveau allégorique et de la forme d'existence limitée de cette vie passagère, à la nouvelle forme d'existence qui caractérise l'âge à venir. Il déclare que la personne qui transcende le masculin et le féminin est précisément celle qui devient vierge-mère<sup>30</sup>. La naissance du Christ, naissance extraordinaire par rapport au mode normal de la génération humaine, devient l'archétype de notre participation à un nouveau mode d'existence qui est éternel. Cela constitue une partie essentielle de la vie ecclésiale et, en conséquence, sa réalité s'incarne et se communique à nous dans la liturgie.

Dans la liturgie, le prêtre représente l'icône de l'Epoux divin qui vient à la rencontre de son Epouse. C'est par lui que nous recevons la vie du Sauveur et les réponses que nous lui adressons [au cours de la célébration] expriment notre réponse aimante au Christ qu'il nous rend présent. Lorsque je baise la main du prêtre qui me donne la bénédiction du Seigneur, je manifeste concrètement ma dévotion et ma gratitude au Christ et à l'Eglise. Le prêtre est naturellement honoré, mais, ce qui est plus important, la vénération accordée à l'image atteint le prototype. Je ne suis pas nécessairement d'accord avec tout ce que dit tel ou tel prêtre, je peux même ne pas le trouver personnellement sympathique, mais sa prêtrise reste digne d'être honorée, puisque c'est par elle que je puis rencontrer et vénérer le Maître.

Il a été dit que, au moment liturgique crucial — l'épiclese — le célébrant élevant les mains pour invoquer le Saint-Esprit ressemble véritablement à l'*orans*, l'orante mystérieuse de l'art antique des catacombes. Cela signifie-t-il que le service sacerdotal implique aussi bien un symbolisme féminin qu'un symbolisme masculin et qu'il pourrait donc être rempli par une femme ? La même image de l'intercession de l'*orans* antique, le personnage appelant Dieu à être présent dans sa création, est représentée plus pleinement encore dans l'icône de la Vierge du Signe — la Vierge, portant le Christ en son sein, élève les mains — qui est placée derrière l'autel dans certains sanctuaires orthodoxes. A l'Annonciation, le Saint-Esprit est descendu sur elle, apportant la présence incarnée du Christ. L'épiclese étend son action divine à l'Eucharistie. Ainsi donc, le prêtre figure en quelque sorte une icône de la Mère de Dieu. Certains ont récemment observé qu'elle accomplit la vocation humaine universelle de sacerdoce royal mieux que quiconque, recevant en elle le Fils divin et l'offrant au Père. Dans cette œuvre — recevoir et donner la vie divine — aussi bien les hommes que les femmes agissent d'une manière féminine. Lors de l'épiclese, les fidèles se tiennent derrière le prêtre et, avec lui, se tournent vers Dieu. L'Eglise s'unit à lui pour invoquer le Saint-Esprit qui descend sur nous tous et sur les Saints Dons. Ainsi, un homme ordonné au ministère sacerdotal peut-il recevoir le don de conduire et de diriger la prière en raison du caractère de sacerdoce royal de son humanité en tant que telle. Le caractère iconique de sa masculinité se manifeste lorsqu'il se tourne vers les fidèles. Lorsqu'il nous donne la bénédiction du Christ et les sacrements, nous le rencontrons face à face et en lui le divin Epoux.

<sup>29</sup> *Sur l'Ame et la Résurrection*, PG 46, 105 A - C ; voir mon livre *Grace and Human Freedom according to St Gregory of Nyssa* (Lewiston, New York, Edwin Mellen Press, à paraître), chap. 3 et 5.

<sup>30</sup> *Interprétation du "Notre Père"*, PG 90, 889 C.

La masculinité du prêtre a donc une signification importante et spécifique. Mais, comme nous l'avons vu, le symbolisme iconique et la vie spirituelle transmise par lui opèrent à plusieurs niveaux, et aucun d'eux ne peut être considéré comme exclusif et exhaustif. C'est aussi bien la masculinité que la prêtrise qui participent de cette multidimensionalité. Le ministère liturgique spécifique, par exemple, doit être clairement distingué du sacerdoce royal de sainteté auquel nous sommes tous appelés. La Mère de Dieu remplit admirablement le rôle de sacerdoce royal, mais il ne s'ensuit pas qu'elle, ou toute autre femme, soit appelée au ministère sacerdotal.

Le rapport vu par certains théologiens entre la Mère de Dieu, les femmes et le Saint-Esprit, ou entre le Christ et les hommes, doit également être perçu dans le contexte de la multidimensionalité. Comme nous l'avons dit, aucun de ces rapports ne peut être exclusif bien qu'ayant chacun une authentique signification. Le symbolisme de l'Eglise en tant qu'Epouse rencontrant le Christ fait aussi partie d'un tout plus vaste. Nous ne devons pas oublier que l'Eglise est également le corps du Christ, une manifestation de sa propre présence et de sa révélation de lui-même. Son caractère est donc d'une certaine manière allégoriquement masculin aussi bien que féminin. Dans ce sens, la masculinité du prêtre exprime peut-être l'Eglise en tant que corps.

Nous sommes tous appelés comme l'Epouse à rencontrer le Christ, mais en même temps à incarner le Christ vis-à-vis des autres ; saint Grégoire le Théologien souligne par exemple comment cela se manifeste dans l'acte de charité<sup>31</sup>. Celui qui reçoit manifeste le Christ dans sa pauvreté tout en le rencontrant dans le bienfaiteur. Le donateur manifeste le Christ par sa générosité et le rencontre dans l'humiliation de celui qui est dans le besoin. La vie spirituelle est une relation d'amour sans fin entre les personnes, et les hommes et les femmes sont tous appelés à imiter le Christ ainsi que la Mère de Dieu de différentes manières. Nos vies en viennent ainsi à se calquer sur la liturgie, par le don et le renoncement à soi ainsi que par la réception de vie mutuelle, et non par une quelconque hiérarchie artificiellement imposée. Bien entendu, les prêtres et les évêques servent également de guides hors des murs de l'Eglise. Mais il en va de même pour d'autres personnes, de diverses manières, et comme tous les chrétiens ils doivent tous pratiquer une forme ou une autre d'obéissance et de service.

### **Au-delà de la masculinité**

La masculinité du prêtre tient donc une place importante dans la prière liturgique orthodoxe, tout en faisant partie d'un tout plus vaste. Elle contribue à forger l'unité d'amour et de plénitude de vie en Christ, à laquelle tous les hommes et toutes les femmes sont invités à participer. La vie et l'amour nous sont offerts sans limite par Dieu, et par le repentir, la prière et l'obéissance. Nous pouvons tous les recevoir, quelles que soient nos limitations humaines et les circonstances. Ainsi, nos caractères personnels et notre contexte social peuvent-ils être transfigurés de l'intérieur en accord avec ce que Dieu a voulu que nous soyons lorsqu'il nous a créés. La vie en Eglise ne peut donc jamais devenir l'instrument légitime d'une oppression quelconque. Si cela se produit, nous devons nous en repentir. La vie authentiquement chrétienne engendre la plénitude, l'intégrité et la libération pour tous, hommes et femmes.

---

<sup>31</sup> Or. 14, PG 35, 858 A - 909 C.

---

Directeur de la publication : Michel EVDOKIMOV

Rédaction : Jean TCHEKAN

Réalisation : Serge TCHEKAN

ISSN 0338 - 2478

Commission paritaire : 56 935

Tiré par nos soins

Abonnement annuel

SCP mensuel    SOP + Suppléments

France            180 F            400 F

Autres pays      210 F            500 F

c.c.p. : 21 016 76 L Paris

Tarifs PAR AVION sur demande

---