

Fall 10-1-2021

John O'Brien: Women's Ordination in the Catholic Church

Elochukwu Uzukwu C.S.Sp.

Follow this and additional works at: <https://dsc.duq.edu/horizons-spiritains>

Recommended Citation

Uzukwu, E. (2021). John O'Brien: Women's Ordination in the Catholic Church. *Horizons Spiritains*, 17 (17). Retrieved from <https://dsc.duq.edu/horizons-spiritains/vol17/iss17/20>

This Book Review is brought to you for free and open access by the Spiritan Horizons (English, French, and Portuguese) at Duquesne Scholarship Collection. It has been accepted for inclusion in Horizons Spiritains by an authorized editor of Duquesne Scholarship Collection.

JOHN O'BRIEN,

WOMEN'S ORDINATION IN THE CATHOLIC CHURCH

[L'ORDINATION DES FEMMES DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE],

EUGENE, OR: CASCADE BOOKS, 2020. 201 PP. (PBK).
ISBN 9781725268043. \$26.¹

*W*omen's Ordination in the Catholic Church [L'ordination des femmes dans l'Église catholique], de John O'Brien, arrive à un moment particulièrement intéressant, et même peut-on dire, à point nommé. L'auteur pose les bonnes questions et suggère de pertinentes réponses². La controverse sur la non-promotion ou la non-nomination (O'Brien préfère « non-ordonnabilité ») des femmes à la prêtrise dans l'Église catholique est entachée d'hypothèses culturelles et de guerres culturelles sur le genre. Le genre, en tant que construction sociale, détermine les rôles masculins et féminins. Ces rôles sont eux-mêmes limités dans le temps et dans l'espace et ne doivent pas être transformés en lois irréformables face à des changements sociaux rapides. Les sociologues féministes nigérianes, qui travaillent dans un cadre épistémologique postcolonial, vont plus loin. Elles affirment que l'idéologie dominante coloniale et postcoloniale du genre est imposée de l'extérieur, un produit d'une « anthropologie » erronée³.

L'ouvrage d'O'Brien conduit le lecteur à travers une enquête historique approfondie sur les fondements et les positions adoptées sur la non-ordonnabilité des femmes au sacerdoce par Inter Insigniores, la déclaration de la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi (CDF) que le pape Paul VI a approuvée, confirmée et dont il a ordonné la publication le 15 octobre 1976. Cette déclaration a développé

1. Publié à l'origine dans *Bulletin of Ecumenical Theology*, vol. 31 (2019): 142-7, ©The Ecumenical Association of Nigerian Theologians. Réimprimé avec l'autorisation de l'auteur et de l'éditeur.
2. L'auteur a eu la gentillesse de mettre à ma disposition un exemplaire avant parution du livre, ce dont je lui suis plus que reconnaissant.
3. Les universitaires les plus connus et les plus étudiés sont Oyèrónké Oyèwùmí, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* [L'invention des femmes: Donner un sens africain aux discours occidentaux sur le genre]. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. Ifi Amadiume, *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society* [Filles mâles, maris femelles: Genre et sexe dans une société africaine]. London & New Jersey: Zed, 1987. Nkiru Nzegwu, *Family Matters: Feminist Concepts in African Philosophy of Culture* [La famille avant tout: concepts féministes dans la philosophie de la culture africaine]. Suny Series, Feminist Philosophy. Albany: State University of New York Press, 2006.

sa propre vie, répétée et réaffirmée par les papes suivants. Jean-Paul II, dans *Ordinatio sacerdotalis* (1994), en a conclu que la non-ordonnabilité des femmes devait être considérée comme définitive par tous les fidèles. Benoît XVI et récemment le pape François ont répété ce même principe. Cependant, dans le dernier chapitre de son livre, O'Brien emmène le lecteur au 28 décembre 1970, lorsque l'évêque Felix Maria Davidek, évêque catholique clandestin de la République tchèque (soutenu par le Vatican) a ordonné prêtre Ludmila Javorova. Davidek considérait l'ordination des femmes comme une partie de la réponse au défi du ministère dans la république communiste : Les « femmes prêtres » pouvaient rendre visite aux « femmes détenues » sans éveiller de soupçons. Davidek est décédé en 1987. La lettre de Ludmila à Jean-Paul II expliquant les circonstances de son ordination n'a jamais reçu de réponse (p. 193). Le pape aurait-il modifié sa position pour des raisons pastorales (malgré *Ordinatio Sacerdotalis*) ? On est en droit de se poser la question !

En dépit du fait que, sous le pontificat de Jean-Paul II, la position officielle voulait que le débat sur l'ordination des femmes soit clos, l'intérêt pour cette question ne cesse de croître. Le fait que la position d'*Inter Insigniores* ait été reprise par Benoît XVI et le Pape François montre seulement qu'il s'agit toujours d'une question qui mérite l'attention.

Le Synode sur l'Amazonie, dans son document final (#103), s'est prononcé en faveur d'une diaconie féminine permanente. Le pape François, dans son approche caractéristique de la synodalité, n'a pas annulé le Synode. Il n'a pas non plus souhaité, dans *Querida Amazonia*, « dupliquer » le document final. Il a plutôt souhaité « [...] encourager tout le monde à le lire dans son intégralité » (n°3). Le diaconat permanent des femmes est donc toujours un sujet de discussion légitime. En fait, à la demande de l'Union Internationale des Supérieurs Généraux, le pape François a mis en place un groupe d'étude (2016) sur l'ordination de diaconesses. Bien que les conclusions n'aient pas été concluantes (« ordination » ou « bénédiction » ?), la question est toujours sur la table (p. 92). C'est pourquoi, en bon théologien, John O'Brien pense que la note de 2018 de la CDF qui répète ce qui a déjà été dit à plusieurs reprises depuis 1976 à propos de L'Ordination des femmes dans l'Église catholique mérite d'être commentée au moyen d'une monographie.

Le mérite de l'importante étude d'O'Brien, que tout lecteur de cette monographie appréciera, est la patiente recherche historique. Il est attentif à la nature fluide ou encore au concept de ministère (*diakonia*) à l'époque du Nouveau Testament. Il suit les meilleures autorités pour rejeter la confusion habituelle de la notion des Douze (irremplaçables) avec les Apôtres qui incluaient des femmes. Par ex., Marie-Madeleine était reconnue et appelée « apôtre » — « l'apôtre des apôtres⁴ ». Selon l'étude d'O'Brien, la pratique au temps des Pères était fluide. Les femmes diaques et veuves sont plus courantes en Orient, mais pas absentes en Occident. Notons l'ex-

4. O'Brien note que le terme « apôtre » est fréquemment utilisé dans *La vie de Madeleine*, écrite au IX^e siècle par Rabanus Maurus (p. 48n10).

pression intéressante, *hē diakonos* (la diacre) combinant article féminin et nom masculin. Cela ne devrait pas rester sans réponse. O'Brien insiste sur le fait que : « [...] les inscriptions funéraires [...], même bien avant dans la période byzantine, indiquent un usage répandu de la forme masculine, *diakonos*, pour désigner les femmes qui exerçaient leur ministère à titre officiel en tant « diacres ». L'une d'entre elles, Sophia, est non seulement appelée « la diacre » (*hē diakonos*)... mais aussi appelée : « la seconde Phoebe » (p.50).

Dans *Inter Insigniores*, la CDF a fondé sa position contre l'ordination des femmes sur l'autorité des Pères et des Scolastiques. Curieusement, Thomas d'Aquin fut omis de la liste des témoins. Il n'en fallait pas plus pour éveiller la curiosité d'O'Brien. Quels étaient en fait les fondements du refus de l'ordination des femmes, une position qui semblait définitivement close au Moyen Âge ?

Ceux qui sont au fait de la tradition scolastique savent que, depuis Pierre Lombard et Alexandre de Hales jusqu'à Albert le Grand et Thomas d'Aquin, le débat sur les sacrements a gagné en acuité et la conversation autour des Ordres est devenue plus resserrée (Quatrième Latran, 1215) ; le sacerdoce est intimement lié à l'Eucharistie (conférer *in persona Christi*). Pour Thomas d'Aquin, il n'y a pas de différence entre le presbytre et l'évêque : tous deux sont des prêtres ministériels qui confèrent l'Eucharistie. Ils ne diffèrent que dans la délimitation des domaines de compétence administrative ou juridictionnelle⁵. Par conséquent, l'ordination donne autorité pour convoquer l'assemblée (église) afin de célébrer l'Eucharistie : l'Eucharistie fait l'Église, et d'autre part, l'Église fait l'Eucharistie. Donc, pas d'Église en tant que telle sans l'Eucharistie.

Puisque les scolastiques ont été indispensables à l'argument de non-ordonnabilité de la CDF (*Inter Insigniores*), sur quoi repose l'exclusion des femmes de l'administration de ce sacrement, l'Eucharistie, (elles peuvent administrer le « baptême », le sacrement d'initiation) ? Duns Scot était fermement convaincu que non seulement l'exclusion ne remontait pas à la tradition du Christ, mais que l'exclusion des femmes représentait une grande injustice envers le sexe féminin. *Inter Insigniores* cite quatre grands scolastiques comme témoins de l'enracinement dans la tradition de l'exclusion — Bonaventure et Scot, Richard de Middleton et Durandus de Saint-Pourgain — mais, curieusement, exclut Thomas d'Aquin.

Dans sa lecture de l'histoire, O'Brien est d'avis que le *doctor communis* (Léon XIII), Thomas d'Aquin, n'a pas affirmé, en se basant sur des raisons extrinsèques (Écriture-tradition), que l'exclusion des femmes remonte sans ambiguïté à l'enseignement/pratique de Jésus et des Apôtres. Au contraire, l'explication de cette pratique par Thomas d'Aquin relève d'une tentative de raisonnement théologique intrinsèque (par opposition à extrinsèque) (compréhension de cette pratique par la foi) (p.131). Mais en dernière analyse, elle dépend de la compréhension socio-psychologique de

5. O'Brien note à juste titre que Vatican II mettra de côté la théologie de Thomas d'Aquin pour enseigner que l'épiscopat est la plénitude du sacerdoce.

l'autorité, issue des notions féodales/médiévales de la hiérarchie. Dans ce type de raisonnement hiérarchique, l'homme (mâle) est le chef, supérieur en dignité (ordonnable) à la femme; la femme, inférieure, est par nature soumise (non ordonnable). Par conséquent, on peut ordonner un homme-esclave, mais pas une femme née libre. Cette argumentation socioculturelle féodale, basée sur une « anthropologie du genre défectueuse » (p.190), n'est pas convaincante.

Inter Insigniores a bien affirmé que l'Écriture n'a pas pour autant rendu cette question de la non-ordonnabilité « immédiatement évidente » (p. 35). (« Ce n'est pas une surprise », dit *Inter Insigniores*: « [...] car les questions que la Parole de Dieu nous soumet vont au-delà de l'évidence⁶ »). Comme il n'est pas évident de remonter à la pratique de Jésus, les Scolastiques constituent le socle de l'argumentation d'*Inter Insigniores*. O'Brien apprécie cette dépendance à l'égard des Scolastiques comme couvrant le cœur du débat. Il tire soigneusement sa conclusion en suivant l'exemple de Karl Rahner qui affirmait qu'*Inter Insigniores* « [...] ne doit pas être rejeté d'emblée, il provient de l'enseignement romain et non de la simple opinion de théologiens. »

Néanmoins, en dépit de l'approbation papale: « [...] il ne s'agit pas d'une décision définitive ». Par conséquent: « elle est en principe réformable et elle peut (ce qui ne veut pas dire a priori qu'elle doit) être erronée. » (p.34). En ce qui concerne la question de la représentation (*in persona Christi*) du Christ ressuscité par un prêtre masculin, O'Brien résume la pensée de Rahner: « Le simple fait que Jésus était un homme ne constitue pas une réponse à la question de l'ordination des femmes, car il n'est pas clair qu'une personne remplissant le mandat du Christ et 'dans ce sens, mais pas autrement', agissant *in persona Christi* doive en même temps représenter le Christ spécifiquement dans sa masculinité. » L'argument d'O'Brien conclut, à la suite de Rahner, que: « [...] la conclusion semble inéluctable que l'attitude de Jésus et des Apôtres s'explique amplement par le milieu culturel et sociologique dans lequel ils évoluaient. » (p. 35) Cette réponse à la pratique de la non-ordonnabilité vue comme un enjeu de discipline découlant de la culture et non de la doctrine-tradition de Jésus et des Apôtres, permet au lecteur de suivre avec aisance l'examen par O'Brien de la pratique fluide et de la reconnaissance du ministère à travers l'histoire. On prend au sérieux la preuve des inscriptions commémorant les presbitera ordonnées (à ne pas confondre avec les épouses de prêtres) en Sicile et dans d'autres parties de l'Italie du Sud au V^e siècle. On note avec intérêt les condamnations des ordinations de diaconesses et de presbytera comme preuve par la négation — des ordinations réelles dont la validité n'est pas niée mais qui sont des ordinations déclarées illicites.

En Occident, le cas des abbesses revêt un très grand intérêt. La décision de restreindre l'écoute des confessions aux seules religieuses sous leur juridiction est un autre exemple de l'appel à l'exercice du ministère. Ces restrictions leur ont été imposées parce qu'elles administraient la réconciliation dans le cadre de leur ministère,

6. *Inter Insigniores*, n°2: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_fr.html (consulté le 13 août 2020).

et en toute légitimité. Les abbesses étaient, pour O'Brien et ses sources historiques, la transmutation de l'ordre clérical des diaconesses que le concile d'Orange avait déclaré illégal au V^e siècle. Si les abbesses présidaient à la réconciliation et donnaient l'absolution au nom de l'église, leur ministère découlait d'une ordination, d'une désignation; et leur investiture n'était pas que simple bénédiction. Le *Liber Ordinum* mozarabe (*Ordo ad ordinationem Abbatissum*), inaugure leur ordination par la prière liturgique invoquant Dieu qui ne fait aucune discrimination quant au genre sexuel: « *Omnipotens Domine Deus, apud quem non est discretio sexuum* ». O'Brien note que l'abbesse « [...] est parée des vêtements sacrés et couronnée d'une mitre »; la crosse de l'abbesse n'est pas purement cérémoniale, elle symbolise plutôt la fonction (p. 114).

Dans l'Église orientale, un des récits les plus intéressants sur les diaconesses nous vient de Constantinople, au V^e siècle, sous la plume de Jean Chrysostome et de l'empereur théologien Théodose. Quand on lui a conféré l'ordination diaconale, Olympias était une veuve trentenaire. Son admission était impossible car elle devait avoir atteint un âge canonique de 60 ans. Toutefois, dans l'idéologie socio-ecclésiale dominante des « églises de domaine », « évêques et propriétaires de domaine comprenaient l'église comme un vaste foyer » (p.96). Et cela avait des répercussions sur les offices ministériels. Dans la mesure où Olympias était devenue veuve à 22 ans et parce que son immense richesse attirait toutes les classes sociales, y compris les évêques, et aussi parce qu'une révolte menaçait Constantinople, les règles se mirent à changer. L'église patrimoniale composée de clans obligea Constantinople à faire une entorse à la règle, et c'est ainsi qu'Olympias devint diaconesse à l'âge de 30 ans.

Si l'on tient compte de l'impact socioculturel sur l'ordination des femmes, il est moins difficile d'être d'accord avec l'analyse historique critique que fait O'Brien du matériel scripturaire — sa préférence pour la Marthe (femme) de l'Évangile de Jean (présidant une église domestique) par rapport au rôle réduit de la Marthe (femme) de Luc-Actes (qui ne fut jamais « une prédicatrice missionnaire »). La fluidité du ministère donne plus de souplesse dans l'interprétation de la direction des églises domestiques, du ministère des diaconesses et des associées de Paul comme Phoebe qui avaient charge d'églises. Phoebe, par exemple, fut la porteuse attitrée de la lettre de Paul à l'Église de Rome, un groupe d'églises domestiques que Paul ne visita pas (pp. 52-53); voilà qui montre bien le fonctionnement des femmes en matière de ministère.

Peut-on dire qu'O'Brien, dans cette monographie, fait preuve de patience avec le pape François, c'est-à-dire qu'il a la conviction qu'avec le temps, son nouveau style synodal (par ex. la réaction du Pape au Document final du Synode d'Amazonie), et la construction d'un consensus à plus large échelle, le Pape passera à l'action en faveur de l'ordination de diaconesses? C'est le sentiment qui se dégage des commentaires d'O'Brien sur les déclarations du Pape François. La position d'O'Brien est en effet parfaitement limpide en la matière. Citant le cardinal Gracias (Bombay), O'Brien a pu prédire que: « [...] les prélats des neuf nations de la région amazo-

nienne pourraient encore demander au Vatican, au cas par cas, le ministère diaconal de femmes par ordination » (p. 94n37).

Le lecteur pourra être ou non d'accord avec les conclusions de cet ouvrage extrêmement instructif. Et la sentence finale ne surprendra personne. Elle est formulée de manière si ferme qu'elle ne laisse aucun doute au lecteur sur la position de l'auteur, qui a ainsi le dernier mot :

Que ce soit ou la pratique ou la présomption de la non-ordonnabilité des femmes, elles relèvent du droit ecclésiastique et non d'un divin précepte. Cette loi est donc réformable. Dans l'Église catholique, on a ordonné des femmes, elles peuvent donc l'être encore. (194) ■

*Elochukwu Uzukwu, C.S.Sp.
Duquesne University*



CARDINAL DIEUDONNÉ NZAPALAINGA

JE SUIS VENU VOUS APPORTER LA PAIX

FRANCE ; MEDIASPAUL, 2020. 156PP. (PBK).

ISBN 9782712215507. 15,20 €.

Je suis venu vous apporter la Paix a été rédigé par le cardinal spiritain Dieudonné Nzapalainga, archevêque de Bangui, la capitale de la République centrafricaine (RCA).

Né dans un quartier défavorisé de Bangassou, au sud de la RCA, Dieudonné Nzapalainga voulait devenir prêtre pour suivre l'exemple du P. Léon, un missionnaire spiritain néerlandais très proche des pauvres. Devenu Spiritain à son tour, il a passé plusieurs années en France avant de revenir en République centrafricaine comme supérieur de district. Nommé administrateur apostolique en 2009, puis archevêque de Bangui en 2012, il devient la voix de la paix dans la guerre civile qui éclate en 2013. Tout juste âgé de 49 ans, après la remarquable visite du pape François à Bangui en novembre 2015, le voilà créé cardinal en 2016. Au cours de cette visite, le pape François a anticipé l'ouverture de la Porte Sainte de la basilique Saint-Pierre de Rome et a ainsi inauguré l'année jubilaire extraordinaire de la miséricorde (du 8 déc. 2015 au 20 nov. 2016) par l'ouverture de la Porte Sainte de la cathédrale de Bangui. Le pape a expliqué cette action prophétique : « L'année sainte commence plus tôt sur